

## *There must be some way out of here...?* **O koncepcji prawa wyjścia (*right to exit*)<sup>1</sup>**

Artykuł przedstawia pojęcia prawa wyjścia (*right to exit*), które odgrywa jedną z głównych ról w wielu dyskusjach nad wielokulturowością. Prawo wyjścia to prawo każdego członka opresyjnej lub dyskryminującej wspólnoty kulturowej do opuszczenia jej. Artykuł stanowi próbę rekonstrukcji pojęcia prawa wyjścia, która bierze pod uwagę wiele już diskutowanych kwestii takich, jak, między innymi, sama możliwość wyjścia, jego koszty, konsekwencje i funkcje.

### **I. Wprowadzenie**

Przez długi czas dyskusja na temat multikulturalizmu skupiała się na wzajemnych relacjach między szeroko pojmowaną większością a szeregiem kultur mniejszościowych. Obecnie jednak coraz większą uwagę poświęca się sytuacji panującej w poszczególnych mniejszościach. Niezwykle zajmującą kwestią stały się tzw. *minorities within minorities* (mniejszości w mniejszościach)<sup>2</sup>. Zauważa się bowiem, że określone grupy, np. kobiety, dzieci czy osoby homoseksualne, należące do danej kultury mniejszościowej, często doświadczają opresji, dyskryminacji ze strony pozostałych członków wspólnoty, z którą się identyfikują. Takimi praktykami są np. ograniczanie dzieciom dostępu do państwowej edukacji, znacznie gorsza sytuacja kobiet w sprawach rozwodowych na gruncie ortodoksyjnego prawa żydowskiego, małżeństwa przymusowe wśród muzułmanów żyjących w Wielkiej Brytanii czy *female genital mutilation*. Z perspektywy przedstawicieli szeroko pojmowanej kultury zachodniej (euroamerykańskiej czy anglosaskiej), ale także w ocenie niektórych członków samych mniejszości, te i szereg innych praktyk kulturowych lub całych ich zespołów są wyraźnie krzywdzące dla jednostek. Jedną z prób rozwiązania tego problemu jest tzw. prawo wyjścia (*right to exit*), stanowiące bardzo istotny, nieraz centralny element wielu aktualnych rozważań z zakresu multikulturalizmu. „Wyjście” jest ogólnie rozumiane jako prawo każdego członka danej wspólnoty

<sup>1</sup> Artykuł stanowi uzupełnioną i poprawioną wersję referatu wygłoszonego podczas konferencji „Dlaczego pomagać obcym? Etyczne aspekty sprawiedliwości globalnej”, która odbyła się w Krakowie, w dniach 11–12 grudnia 2010 roku. W tytule przytoczono wers utworu *All Along The Watchtower* autorstwa Boba Dylana.

<sup>2</sup> A. Eisenberg, J. Spinner-Halev, *Introduction*, [w:] *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*, ed. A. Eisenberg, J. Spinner-Halev, Cambridge, Cambridge University Press 2005, s. 2.

do opuszczenia jej, wystąpienia ze swojej kultury. Koncepcję tę rozwijają m.in. Ch. Kukathas, A. Margalit i M. Halbertal, J. Raz, W.A. Galston, L. Green oraz A. Shachar<sup>3</sup>.

Niniejsze opracowanie ma na celu przedstawienie zarysu rekonstrukcji koncepcji *right to exit*, uwzględniającej szereg problemów dotychczas zauważanych w literaturze przedmiotu. Szczególna uwaga poświęcona jest kwestii warunków, jakie muszą być spełnione, by „wyjście” było realną opcją, jakie są koszty i ryzyko związane ze skorzystaniem z tego prawa oraz jakie konsekwencje może mieć *right to exit* zarówno dla kultury, którą się opuszcza, jak i dla jednostek decydujących się na ten krok. Rozważany jest także problem, czy „wyjście” może doprowadzić do większej różnorodności kulturowej, czy też można je traktować jako instrument asymilacji, ujednolicania kultur.

## II. Propozycja rekonstrukcji *right to exit*

### 1. Uwagi wstępne

Ogólnie rozumiane prawo wyjścia jest uzasadniane indywidualną autonomią, wolnością zrzeszania się, ugruntowaną w wolności sumienia, czy prawem do kultury. J. Raz przykłada bardzo dużą wagę do autonomii jednostki, według której ma ona być „panem swojego losu”, dokonującym ciągłych wyborów spośród wielu możliwych opcji<sup>4</sup>. Dostrzegając problem opresyjnych kultur, uważa, że takie grupy można wspierać tylko, gdy możliwe jest „neutralizowanie” czy też „kompensowanie” ich problematycznych, z punktu widzenia kultury większościowej, aspektów. Jednym ze sposobów na to jest „zapewnianie dogodnego wyjścia z opresyjnej wspólnoty członkom podlegającym wewnątrzgrupowej dyskryminacji”<sup>5</sup>. Podobnie twierdzi L. Green, który podkreśla, że prawo wyjścia jest konieczne do zabezpieczenia indywidualnej autonomii, czyli zdolności do szeroko pojmowanego kierowania swoim losem i realizacji powziętych zamiarów<sup>6</sup>.

Inne stanowisko reprezentuje Ch. Kukathas, który koncentruje się na wolności sumienia. Jego zdaniem, każdy człowiek winien żyć zgodnie z własnymi przekonaniami, niezależnie od tego, czy są one wynikiem daleko idącego konformizmu, braku krytycznej refleksji na sobą i innymi, czy nawet braku wiedzy i umiejętności,

<sup>3</sup> Należy zaznaczyć, że nie są to wszyscy myśliciele zajmujący się *right to exit*. Rozważają je także m.in. B. Parekh czy S. Benhabib. Stanowiska wymienionych w tekście głównym autorów można jednak uznać za najistotniejsze, wręcz nadające ton tej dyskusji. Widoczne jest to choćby w liczbie odwołań i komentarzy do ich koncepcji. Ze względu na ramy niniejszego opracowania nie można w nim przedstawić poszczególnych stanowisk dotyczących prawa wyjścia.

<sup>4</sup> J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, [w:] tegoż, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press 1994, s. 160; zob. także: R. Reich, *Minorities within minorities: a problem for liberal multiculturalists*, [w:] *Minorities within Minorities*, dz. cyt., s. 217.

<sup>5</sup> J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, dz. cyt., s. 169.

<sup>6</sup> L. Green, *Rights of Exit*, „Legal Theory” 1998, nr 2 (4), s. 176.

by taką refleksję w ogóle podjąć. Kukathas jednoznacznie przeciwstawia wolność sumienia wspomnianemu ideałowi autonomii, czyli właśnie pogłębionego namysłem, krytycznego wyboru spośród wielu możliwych dróg życia. Odrzuca autonomię, gdyż nie uważa jej za naczelną wartość, choć przyznaje, iż dla wielu ludzi możliwość świadomego samokierowania jest rzeczywiście niezwykle ważna. Natomiast szereg kultur zdaje się nie przykładać do autonomii tak dużej wagi, jak zwykli to czynić przedstawiciele kultury euroamerykańskiej czy anglosaskiej. Według Kukathasa, prowadziłyby ona w istocie do uniformizacji. Tymczasem ludzie widzą świat i samych siebie na wiele różnych sposobów, zgodnie ze swoimi głęboko żywionymi przekonaniemami o tym, co jest dobre, powinno, a co złe czy niedopuszczalne. Winni oni czynić to, co uważają za słuszne, zgodne z własnym sumieniem, i nie być w jakikolwiek sposób zmuszani do postępowania wbrew swojej „wewnętrznej wolności”, swoistemu spokojowi ducha<sup>7</sup>.

Natomiast w przekonaniu A. Margalit i M. Halbertala „prawo do kultury wymaga, by państwo porzuciło swoją neutralną pozycję i czynnie wspierało potrzebujące kultury, nawet gdy głoszone przez nie poglądy na dobre życie pozostają w konflikcie z innymi opiniami”<sup>8</sup>. Takie działania mają umożliwiać zachowanie członkom wspólnot ich kulturowej tożsamości. Uważają ją za na tyle istotną, że prawa czy przywileje, jakimi chcą obdarzyć grupy, mogą wyraźnie podważać liberalne standardy ochrony jednostek będących członkami takich grup i przyzwalać na ich wewnątrzwspólnotową opresję i dyskryminację w imię podtrzymania dziedzictwa danej grupy. Z drugiej strony dodają, że postulowane przez nich prawo do kultury

<sup>7</sup> Dla zobrazowania rozważań o wolności sumienia, Ch. Kukathas poleca wyobrazić sobie sytuację Fatimy. „Jest ona muzułmanką, matką i żoną; jej życie jest w dużej mierze ukształtowane przez te aspekty jej tożsamości, a także przez członkostwo we wspólnocie wiejskiej, które wzmacnia pogląd — jej pogląd — że jej życie powinno być podporządkowane religii i obowiązkom żony i matki. Nie czuje potrzeby życia gdzie indziej czy w inny sposób”. Zob. Ch. Kukathas, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford, Oxford University Press 2003, s. 113 (podobną uwagę formułuje A.J. Cohen, *What the Liberal State Should Tolerate Within Its Borders*, „Canadian Journal of Philosophy” 2007, nr 4 (37), s. 503–504, który zauważa, że „jeśli kobieta była socjalizowana w taki sposób, że nie rozważa opuszczenia swojej kultury [...], to mówi to coś ważnego o niej jako osobie, którą się stała, i okazalibyśmy jej brak szacunku, usilnie twierdząc, że jest z nią coś nie tak, ponieważ *my uważamy, iż niemożliwym jest, by dobrowolnie pozostawała w grupie [...]. Musimy zaakceptować to, że wyraziła zgodę*”). Oczywiście nie można powiedzieć, że jest wolna w znaczeniu autonomii, że świadomie wybrała takie życie. Kukathas, podkreślając w swojej koncepcji związku między wolnością sumienia a wolnością zrzeszania się (Ch. Kukathas, *The Liberal Archipelago*, dz. cyt., s. 15), uważa, że jest wolna, gdyż takiego życia nie odrzuciła. Cieszy się „wewnętrzną wolnością”, życiem zgodnym z własnym sumieniem, mimo iż z perspektywy przedstawiciela innej kultury może być oceniona jako zniewolona, indoktrynowana, a jej sytuacja jako wręcz wymagająca interwencji i zmiany. Należy nadmienić, że ona może podobnie ocenić sposób życia ludzi, którzy sami zwykli się traktować jako wolni czy znajdujący się w bardziej uprzywilejowanej, dogodniejszej sytuacji.

<sup>8</sup> A. Margalit, M. Halbertal, *Liberalism and the Right to Culture*, [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m2267/is\\_3\\_71/ai\\_n8640610](http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_3_71/ai_n8640610) [13.12.2010], pierwotnie opublikowany w „Social Research” 1994, nr 3 (61), s. 491–510.

„nie może usprawiedliwić zmuszania tych, którzy chcą opuścić kulturę, do pozostania w niej, pod pretekstem, że jeśli jej członkowie zaczną z niej występować, to dojdzie do jej zniszczenia”<sup>9</sup>.

Pomimo tych i szeregu innych głębokich różnic w aktualnych ujęciach prawa wyjścia<sup>10</sup>, wydaje się możliwe i pożądane zaproponowanie rekonstrukcji omawianej koncepcji, uwzględniającej dotychczas zauważane problemy.

Najpierw należy stosunkowo dokładnie określić modelową charakterystykę mniejszości, do których można odnosić *right to exit*. Niedemokratyczne (ich przywódcy nie są wybierani), szerokie (chcące wpływać na każdą sferę życia swoich członków), obdarzające tożsamością (zapewniające poczucie więzi i przynależności), generalne (niewiązane ze ściśle określonymi zadaniami do realizacji) grupy, których członkostwo nabywane jest przede wszystkim przez urodzenie, a nie świadomy wybór, stanowią największe wyzwanie dla państw liberalnych. Co więcej, koncepcja „wyjścia” nie wydaje się dla nich najodpowiedniejsza<sup>11</sup>, gdyż opuszczenie takich wspólnot jest bardzo problematyczne. Z tego względu należy podkreślić, że *right to exit* trzeba traktować jako „niedoskonałe zabezpieczenie”<sup>12</sup>. Skorzystanie z niego jest wymuszane sytuacją, w której żadne inne środki w przeciwdziałaniu wewnątrzgrupowej opresji nie pomogły. Nie będzie przesadą powiedzieć, że jest to swoista „ostatnia deska ratunku”.

Dodatkowej refleksji wymaga pytanie: co dokładnie się opuszcza, korzystając z prawa wyjścia? Podkreślane w rozważaniach A. Shachar zagadnienie „częściowego wyjścia” (*partial exit*) chyba najlepiej oddaje intuicję, że *right to exit* tak naprawdę

<sup>9</sup> Tamże. Ich koncepcja budzi wiele wątpliwości. Jak zauważa R. Reich, postulowane przez nich prawa, przywileje dla kultur mniejszościowych z dużą dozą prawdopodobieństwa przyczynią się do podtrzymywania nieliberalnych praktyk i skutecznie będą przeciwdziałać przemianom tych wspólnot. Może to bardzo podważać możliwość uczynienia z *right to exit* realnej opcji. Wspomniani autorzy postulują tylko zakaz przymuszania do członkostwa w grupie, kiedy jednostka chce ją opuścić, a wyraźnie zaniedbują określenie choćby minimalnych warunków dla ewentualnego skorzystania z prawa wyjścia (R. Reich, *Minors within minorities: a problem for liberal multiculturalists*, dz. cyt., s. 214). Zdaje się zatem, że ich ujęcie bardzo dobrze wpisuje się w tzw. paradoks multikulturowej wrażliwości (*paradox of multicultural vulnerability*). A. Shachar rozumie przez to pojęcie sytuację, gdy ogólnie rozumiana polityka multikulturalizmu, której zadaniem jest zapewnianie przetrwania kultur, podtrzymanie ich odrębnych tożsamości, a nawet swego rodzaju promocja przynależności do mniejszości, może prowadzić do przyzwolenia na gorsze traktowanie członków takich grup, a nawet na wyrządzanie im fizycznej krzywdy (A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press 2001, s. 2–3).

<sup>10</sup> Różni myśliciele mają odmienne zapatrywania także m.in. na wartości samych kultur, interwencję państwa w celu pomocy osobom chcącym je opuścić czy wreszcie kierunki przemian wspólnot znajdujących się pośród większości euroamerykańskiej czy anglosaskiej.

<sup>11</sup> D.M. Weinstock, *Beyond exit rights: reframing the debate*, [w:] *Minorities within Minorities*, dz. cyt., s. 233–236. Ponadto podnosi, że przedstawione cechy można odnosić zarówno do grup religijnych, jak i kulturowych czy etnicznych.

<sup>12</sup> J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, dz. cyt., s. 172.

motywowane jest jedną praktyką lub częścią praktyk danej grupy<sup>13</sup>. Chyba żadna kultura nie jest w całości opresyjna wobec jakiejś kategorii swoich członków. Ponadto opresyjność kultur jest w dużej mierze cechą relacyjną.

J. Raz słusznie zauważa, że opresyjność jest niejako nabywana przez grupy w przypadku znalezienia się w nowym środowisku, mogącym w zdecydowanej mierze odzwierciedlać kulturę euroamerykańską czy anglosaską<sup>14</sup>. Można to tłumaczyć kilkoma zjawiskami. Wspólnoty mogą reagować na mniej lub bardziej zasadnie odczuwaną presję asymilacji, dostosowania się do liberalniejszego wzorca, obawiając się przy tym zagubienia własnej tożsamości, a nawet upadku swojej kultury, przez jeszcze dobitniejsze podkreślanie różnic oraz zwracanie się w kierunku daleko posuniętego nieliberalnego tradycjonalizmu. Jest to zjawisko tzw. reaktywnego kulturalizmu (*reactive culturalism*) opisywane przez A. Shachar<sup>15</sup>. Ponadto, samo rozumienie i ocena konkretnych praktyk mogą znacząco zmienić się w nowych warunkach. Przykładowo, pod wpływem wzorców z kultury większościowej tradycyjnie przypisywane role płciowe w danej wspólnocie mogą nabrać negatywnego znaczenia dla samych jej członków. Przestaną być traktowane jako wyraz uswięconej wiekami, szanowanej tradycji. Zamiast tego mogą być oceniane jako przejaw zasługującej na potępienie dyskryminacji. Kultury mogą nabywać cechę opresyjności jeszcze w jeden sposób: mogą one dostosować się do odmiennych warunków poprzez wykształcenie zupełnie nowych, wcześniej nieprzypisywanych danej grupie praktyk. Przykładem tego mogą być wspomniane małżeństwa przymusowe pośród muzułmanów żyjących w Wielkiej Brytanii<sup>16</sup>. Zauważa się, że ta praktyka nie była wcale charakterystyczna dla ogólnie pojmowanego świata islamu przed falą migracji do Europy. Wykształciła się jako sposób przeciwdziałania domniemanemu „zgubnemu” wpływowi Zachodu

<sup>13</sup> Na podstawie analizy i krytyki kilku funkcjonujących systemów *joint governance* (w uproszczeniu jest to „dzielenie” jurysdykcji w konkretnych dziedzinach życia, np. regulowanych prawem rodzinnym i opiekuńczym, między państwem a poszczególnymi wspólnotami), A. Shachar proponuje kolejny wariant — tzw. transformacyjną akomodację (*transformative accommodation*). W założeniu to podejście z jednej strony ma prowadzić do podtrzymywania tożsamości członków grup, a z drugiej do stopniowej reinterpretacji praktyk i tradycji w kierunku bardziej liberalnym czy egalitarnym. Członkowie wspólnot mają mieć możliwość „przechodzenia” z jurysdykcji kulturowej do państwowej, jeśli uznają jakieś tradycje i zwyczaje swojej kultury regulujące daną sferę ich życia (np. kwestie rozwodu) za nieodpowiadające ich potrzebom, dyskryminujące czy wręcz opresyjne. Takie „częściowe wyjście” ma być bodźcem inicjującym przemianę kultury. W ich wyniku ma ona stać się bardziej responsywna wobec wymagań określonych kategorii jej członków. Jeśli bowiem do takiej transformacji nie dojdzie, istnieje ryzyko, że wspólnota „na zawsze” ich utraci. Zob. A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions*, dz. cyt., s. 90, 117, 123–124, 139–140; A. Phillips, *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press 2009, s. 152.

<sup>14</sup> J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, dz. cyt., s. 170–171.

<sup>15</sup> A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions*, dz. cyt., s. 11, 33, 35–37; zob. także: D.M. Weinstock, *Beyond exit rights: reframing the debate*, dz. cyt., s. 239–240; J. T. Levy, *Sexual orientation, exit, refuge*, [w:] *Minorities within Minorities*, dz. cyt., s. 175.

<sup>16</sup> A. Phillips, M. Dustin, *UK Initiatives on Forced Marriage: Regulation, Dialogue and Exit*, „Political Studies” 2004, t. 52, s. 542–543.

na młode muzułmanki. Niektórzy przedstawiciele tej mniejszości obawiają się, że żyjąc wśród innych kultur i religii, mogą one chcieć zawrzeć związek małżeński z niemuzułmaninem.

Problem opresyjności wspólnot wiąże się ściśle z zagadnieniem wpływu kultury większościowej na przemiany samych mniejszości. Wśród rozważań na temat prawa wyjścia wyraźnie wykształciły się dwie skrajnie przeciwstawne opinie dotyczące tego zagadnienia. Jedni uważają, że samo funkcjonowanie na gruncie szerszej kultury będzie w sposób nieunikniony prowadziło do wypierania opresyjnych aspektów danych grup<sup>17</sup>. Niektórzy wręcz ogłaszają „zwycięstwo liberalizmu”, przytaczając wyniki badań, według których wielopokoleniowe tradycje zostają nawet w ciągu jednego pokolenia wyparte<sup>18</sup>. Inni są zdecydowanie bardziej sceptyczni. Dostrzegają, iż wiele wspólnot, znajdując się w nowym środowisku, bardzo obawia się o przetrwanie swojej kultury i skłania ku skrajnemu tradycjonalizmowi, połączonemu z izolowaniem się od większości. Oczywiście na obecnej, ściśle teoretycznej płaszczyźnie rozważań nie można wskazać jednoznacznie, które przemiany są częstsze. Jednak już sam fakt ożywionej dyskusji o prawie wyjścia może sugerować, że opinia o zmianach kultur na bardziej liberalne jest zdecydowanie zbyt optymistyczna. Niemniej trzeba mieć świadomość, że oba rodzaje przemian występują, a kwestia dokładnego określenia czynników decydujących o kierunku konkretnej zmiany zależy od przeprowadzenia wnikliwych badań empirycznych.

## 2. Możliwość „wyjścia”

### 2.1. Edukacja

Przyjmując za Ch. Kukathasem rozróżnienie na samą możliwość, wolność „wyjścia” (*freedom of exit*) oraz koszty czy ryzyko z nim związane (*cost, risk of exit*)<sup>19</sup>, należy każde z nich rozważyć osobno. Ujęcia „wyjścia” A. Margalit i M. Halbertala, Ch. Kukathasa oraz J. Raza, którzy gotowi są przekazać edukację samym wspólnotom<sup>20</sup>, spotykają się z ostrą krytyką.

Edukacja zdaje się słusznie oceniana jako zasadniczy warunek uczynienia z „wyjścia” realnej opcji<sup>21</sup>. Członek danej kultury musi przede wszystkim wyobrazić sobie

<sup>17</sup> Ch. Kukathas, *Are There Any Cultural Rights?*, „Political Theory” 1992, nr 1 (20), s. 123.

<sup>18</sup> J. Spinner-Halev, *Feminism, Multiculturalism, Oppression, and the State*, „Ethics” 2001, nr 1 (112), s. 90.

<sup>19</sup> Ch. Kukathas, *The Liberal Archipelago*, dz. cyt., s. 108.

<sup>20</sup> A. Margalit, M. Halbertal, *Liberalism and the Right to Culture*, dz. cyt.; Ch. Kukathas, *Are There Any Cultural Rights?*, dz. cyt., s. 117; J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, dz. cyt., s. 172–174. Trzeba jednak zauważyć, że J. Raz chce, by edukacja w ramach mniejszości kulturowych wychowywała także w duchu zrozumienia i poszanowania tradycji innych wspólnot. Można podejrzewać, że realizacja takiego postulatu będzie bardzo problematyczna.

<sup>21</sup> W.A. Galston, *Two Concepts of Liberalism*, „Ethics” 1995, nr 3 (105), s. 529; L. Green, *Rights of Exit*, dz. cyt., s. 177–178; R. Reich, *Minors within minorities*, dz. cyt., s. 215–216 i 226; S. Moller

samą możliwość „wyjścia”, a także uznać ją za, do pewnego stopnia, pożądaną<sup>22</sup>. Z jednej strony, musi wiedzieć, że jest coś poza uświęconymi, wiekowymi tradycjami jego przodków, przypisującymi członkom wspólnoty role do wypełnienia w życiu, których nie można podważać czy kontestować. Z drugiej strony, wraz z wiedzą może pojawić się głębsza refleksja. Dana osoba może uznać, że jednak nie musi żyć zgodnie z odgórnie określonym schematem, wymagającym od niej znoszenia traktowania, o którym już wie, że jest krzywdzące i wcale nie jest powszechne pośród przedstawicieli kultury większościowej. Natomiast gdy wspólnota, do której należy od samego początku jej życia, wychowywała ją w przekonaniu, że nie ma żadnej alternatywnej drogi, znacząco może ją to ograniczyć<sup>23</sup>.

Zdają się zatem mieć rację ci, którzy opowiadają się za państwem mającym decydujący wpływ na kształt edukacji<sup>24</sup>. Winno ono podtrzymywać powszechny obowiązek szkolny, ale nie powinno przeciwdziałać stosowaniu czy zakazywać dodatkowych sposobów edukowania podejmowanych w samych mniejszościach kulturowych. Wydawałoby się to bowiem zbyt daleko idącą interwencją, której egzekwowanie byłoby ponadto bardzo utrudnione. Chodzi o to, by młodzi ludzie posiadali wiedzę o świecie poza swoją wspólnotą i ewentualnie mogli się w nim odnaleźć, gdyby, zgodnie z własnym sumieniem, wybrali sposób życia mniej lub bardziej odbiegający od tradycyjnego dla ich kultury.

Warunek edukacji zdaje się oczywisty i nie budzi większych kontrowersji. Jednakże trzeba mieć na względzie to, że powszechny obowiązek szkolny może być traktowany przez dane wspólnoty jako przejaw lekceważenia czy nieuprawnionego, bo podejmowanego z innej kulturowo perspektywy, podważania ich wartości. Państwo może zaniechać jakiegokolwiek reakcji na takie opinie. Jeśli powszechna edukacja jest traktowana jako swojego rodzaju atak na dane kultury, państwu może nie pozostawać nic innego jak powiedzenie „niech tak będzie”<sup>25</sup>. W końcu z takimi samymi zarzutami mogą spotkać się przypadki przedostawiania się informacji z zewnątrz danej wspólnoty, bez wpływu edukacji państwowej. Jak słusznie zauważa J. Spinner–Halev, nawet szczególnie tradycyjne grupy, chcące chronić swoje dzieci przed wpływem kultury większościowej, nie mogą temu podołać ze względu na jej bardzo daleko sięgające wpływy<sup>26</sup>. Gdy dane wspólnoty żyją na jednym terytorium z przedstawicielami kultury euroamerykańskiej czy anglosaskiej, zawsze coś się przedostanie przez „zasłonę” tworzoną przez mniejszość.

---

Okin, „*Mistresses of Their Own Destiny*”: *Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit*, „*Ethics*” 2002, nr 2 (112), s. 224.

<sup>22</sup> S. Moller Okin, „*Mistresses of Their Own Destiny*”, dz. cyt., s. 207.

<sup>23</sup> A. Phillips, *Multiculturalism without Culture*, dz. cyt., s. 148.

<sup>24</sup> R. Reich, *Minors within minorities*, dz. cyt., s. 226.

<sup>25</sup> J.T. Levy, *Sexual orientation, exit, refuge*, dz. cyt., s. 186.

<sup>26</sup> J. Spinner-Halev, *Autonomy, association and pluralism*, [w:] *Minorities within Minorities*, dz. cyt., s. 163.

## 2.2. Szersze społeczeństwo

Drugim po edukacji zasadniczym warunkiem, by w ogóle mówić o możliwości „wyjścia”, jest istnienie szerszego społeczeństwa, do którego mogą się zwrócić osoby korzystające z *right to exit*<sup>27</sup>. J.T. Levy określa cechy, jakie winno ono posiadać<sup>28</sup>.

Pewnym truizmem jest powiedzenie, że musi to być społeczeństwo bezpieczne dla tych, którzy opuścili swoje wspólnoty. Ta kwestia jawi się jako szczególnie ważna, gdyż takie osoby mogą być pokrzywdzone przestępstwami popełnianymi przez pozostałych członków swoich byłych kultur. Groźby, pobicia czy nawet zabójstwa mogą być motywowane chęcią wymierzenia kary wszystkim tym, którzy złamali swoje tabu i ośmielili się wystąpić przeciwko swojej wspólnocie i jej tradycjom. W związku z tym J.T. Levy argumentuje, by w takim społeczeństwie również istniała daleko posunięta wolność zrzeszania się, przysługująca osobom, które skorzystały z „wyjścia”. Mogą oni tworzyć nowe wspólnoty, a przedstawiciele ich „tradycyjnych” odmian nie mogą sprzeciwiać się używaniu przez dysydentów tych samych określeń na swoją tożsamość. Przykładowo, kobiety angażujące się w wypieranie patriarchy, z którym ich kultura i religia są tradycyjnie związane, wciąż mają prawo określać się mianem muzułmanek, mimo możliwych głosów sprzeciwu argumentujących, że ze względu na swoje przekonania i działania nie zasługują już na to.

Środowisko tego społeczeństwa winno być w zdecydowanej mierze miejskie. J.T. Levy zauważa, że miasta zawsze były swego rodzaju azylem dla wszystkich uciekających przed nierównościami i prześladowaniami. Sprzeciwia się jednak bezkrytycznemu utożsamianiu miast z liberalizmem, a prowincji z konserwatyzmem. Mimo to trzeba przyznać, że właśnie we współczesnych miastach obserwuje się dużą różnorodność kultur, religii czy ogólnie pojmowanych sposobów życia. Jednocześnie panuje w nich daleko posunięta anonimowość, którą oczywiście można oceniać pozytywnie lub negatywnie. Zdaje się jednak, że właśnie w takich warunkach osoby, które opuściły swoje kultury, mogą mieć zagwarantowane bezpieczeństwo czy sposobność zrzeszenia się z innymi dysydentami ze swojej byłej wspólnoty. Jest to tym bardziej istotne, gdyż w przypadku wspominanych powyżej małżeństw przymusowych wiele „uratowanych” z nich osób jednak wracało do swoich wspólnot<sup>29</sup>. Było to spowodowane niemożnością przystosowania się do nowych warunków<sup>30</sup>, tęsknotą i przede wszystkim samotnością. Po powrocie ich

<sup>27</sup> W polemice z W. Kymlicką, Ch. Kukathas jednoznacznie stwierdził, że jest to warunek konieczny, ale niewystarczający do uczynienia z „wyjścia” substancjalnego, a nie tylko czysto formalnego prawa. Zob. Ch. Kukathas, *Are There Any Cultural Rights?*, dz. cyt., s. 134; W. Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas*, „Political Theory” 1992, nr 1 (20), s. 143; Ch. Kukathas, *Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka*, „Political Theory” 1992, nr 4 (20), s. 676.

<sup>28</sup> J.T. Levy, *Sexual orientation, exit, refuge*, dz. cyt., s. 181–184.

<sup>29</sup> A. Phillips, *Multiculturalism without Culture*, dz. cyt., s. 141.

<sup>30</sup> J. Raz dostrzega, że skorzystanie z „wyjścia” jest zależne także od zdolności ludzi do przystosowania się do nowych warunków, a ta jest ograniczona. Zob. J. Raz, *Multiculturalism*, „Ratio Juris” 1998, nr 3 (11), s. 200.

sytuacja nie ulegała poprawie i wkrótce znów pojawiał się przymus, przed którym pierwotnie uciekali. Zatem nie chodzi o to, by móc pójść gdziekolwiek, ale by panujące w nowym miejscu warunki pozwalały tam pozostać.

Zwraca się także uwagę, że zwyczaje panujące w szerszym społeczeństwie, społeczności, winny wyraźnie odróżniać się od tych funkcjonujących w grupie, którą się opuszcza. Chodzi o to, by ci, którzy zdecydowali się na „wyjście”, rzeczywiście wyzwolili się z tego wszystkiego, co doprowadziło ich do takiej decyzji. Oczywiście rację zdają się mieć ci, którzy uważają, iż nie ma wspólnot, które są całkowicie responsywne wobec wszystkich potrzeb swoich członków. Co więcej, jeśli państwo interweniowałoby w celu zadośćuczynienia zamysłem jednej grupy, z dużą dozą prawdopodobieństwa skutkowałoby to pojawieniem się kolejnej kategorii niezadowolonych<sup>31</sup>. Zważywszy na to, trzeba uznać, że w szerszym społeczeństwie, do którego udają się osoby korzystające z *right to exit*, nie mogą funkcjonować tradycje i zwyczaje, którymi umotywowane było opuszczenie danej kultury. Spełnianie przez nowe realia wszystkich potrzeb dysydentów jest z jednej strony niemożliwe, a z drugiej strony nie wydaje się nawet potrzebne. Trzeba pamiętać, że zasadniczo prawo wyjścia jest ostatecznością.

### 3. Koszty „wyjścia”

Obok podstawowych warunków w ogóle umożliwiających „wyjście”, tzn. dostępu do powszechnej edukacji i istnienia szerszego społeczeństwa, wymagają rozważenia koszty związane z podjęciem decyzji o opuszczeniu swojej kultury.

B. Barry wyróżnia trzy rodzaje takich kosztów<sup>32</sup>. Koszty zasadnicze związane są po prostu z faktem zerwania więzi z daną wspólnotą. Innymi słowy, dysydent traci szeroko pojmowane przywileje „sprzężone” z członkostwem w określonej grupie. Kolejne koszty, asocjacyjne, związane są z mniej formalną reakcją członków wspólnoty na „wyjście” z niej. Mogą oni całkowicie zerwać wszelkie kontakty z dysydentem. Rodzina, przyjaciele oraz znajomi, traktując decyzję o „wyjściu” jako swojego rodzaju zdradę czy brak lojalności, mogą po prostu już nie chcieć mieć z taką osobą nic do czynienia. Natomiast gdy, przykładowo, z dysydentem rozwiązany jest stosunek pracy, a taka decyzja jest umotywowana skorzystaniem przez niego z *right to exit*, mówi się o kosztach zewnętrznych „wyjścia”. Według B. Barry’ego państwo może interweniować jedynie w przypadku, gdy jednostka ze względu na swoje „wyjście” ze wspólnoty obciążana jest tymi zewnętrznymi kosztami. Natomiast państwo nie może nic zrobić z poniesionymi kosztami zasadniczymi i asocjacyjnymi. W końcu trudno sobie wyobrazić, że w jakiś sposób zmusi się członków grupy, która została opuszczona, by dalej utrzymywali kontakt z dysydentami. Słusznie się zauważa, że to właśnie koszty zasadnicze i asocjacyjne czynią „wyjście” tak bardzo trudnym wyborem<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> J. Spinner-Halev, *Autonomy, association and pluralism*, dz. cyt., s. 164.

<sup>32</sup> B. Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press 2001, s. 150–151.

<sup>33</sup> J.T. Levy, *Sexual orientation, exit, refuge*, dz. cyt., s. 176.

Do podobnych wniosków dochodzi O. Reitman. Proponuje wyróżniać dwa rodzaje kosztów czy też przeszkód dla skorzystania z prawa wyjścia<sup>34</sup>. Mówi o kosztach materialnych, które mogą być utożsamiane z ekonomicznymi konsekwencjami „wyjścia” ze swojej wspólnoty. Przykładowo grupy kolektywistyczne, nieuznające własności prywatnej, mogą pozostawiać opuszczające je osoby bez żadnych środków materialnych, koniecznych do przetrwania poza nimi<sup>35</sup>. Przyznaje, że takie koszty mogą być mitygowane przez państwo, np. przez zakładanie lub wspieranie specjalnych funduszy czy ośrodków pomocy dla dysydentów. Wydaje się zatem, że koszty materialne O. Reitman i koszty zewnętrzne B. Barry’ego można traktować jako uzupełniające się. Drugim wyróżnianym przez Reitman rodzajem kosztów są koszty socjalno–psychologiczne. Reitman zauważa, że często przed skorzystaniem z „wyjścia” nie powstrzymują same materialne konsekwencje takiej decyzji, ale obawa przed odrzuceniem ze strony najbliższych osób. Oczywiście jest to sfera indywidualnych kontaktów międzyludzkich i państwo chcące uznawać się za liberalne nie może w żaden sposób wpływać na takie działania.

Zatem tym, co w zdecydowanej mierze powstrzymuje przed „wyjściem”, jest przywiązanie do kultury, a także obawa przed zawiedzeniem oczekiwań rodziny czy okazaniem braku lojalności wobec przyjaciół<sup>36</sup>. Może to być odczuwane przez osoby nawet najdotkliwiej pokrzywdzone przez swoje wspólnoty. Jednakże słusznie się zauważa, że nie można przeceniać wpływu przeszkód socjo–psychologicznych na decyzję o „wyjściu”<sup>37</sup>. Nie wszyscy członkowie określonych wspólnot żywią dla nich takie samo przywiązanie. W obrębie jednej kultury mogą żyć osoby, dla których przynależność do niej jest niezwykle istotna, gdy dla innych ta kwestia jest wręcz obojętna. Traktując wszystkich członków danej wspólnoty jako identycznych, popełnia się błąd podziału<sup>38</sup>. Nieuprawnione jest takie, w istocie stereotypowe, podejście, według którego każda osoba utożsamiana z jakąś kulturą reprezentuje styl życia czy poglądy, jakie zwykły być powszechnie związane z tą wspólnotą. Nie każdemu można przypisać takie same właściwości, jakimi charakteryzuje się większą zbiorowość, całość, do której dana osoba należy. Trzeba pamiętać, by przedstawiciele mniejszości kulturowych traktować jak jednostki, a nie jak swego rodzaju „owady w roju”.

#### 4. Konsekwencje „wyjścia”

Mimo szeregu trudności, nieraz właśnie ludziom, których najmniej podejrzewano by o taki często heroiczny krok, udaje się skorzystać z *right to exit*<sup>39</sup>. Oczywiście,

<sup>34</sup> O. Reitman, *On Exit*, [w:] *Minorities within Minorities*, dz. cyt., s. 193–196.

<sup>35</sup> Taką wspólnotą są Huterycy; zob. A. Phillips, *Multiculturalism without Culture*, dz. cyt., s. 146; L. Green, *Rights of Exit*, dz. cyt., s. 179, przyp. 29.

<sup>36</sup> S. Moller Okin, „*Mistresses of Their Own Destiny*”, dz. cyt., s. 222.

<sup>37</sup> J. Spinner-Halev, *Autonomy, association and pluralism*, dz. cyt., s. 163.

<sup>38</sup> E.M. Held, R.G. Fontaine, *On the Boundaries of Culture as an Affirmative Defense*, „*Arizona Law Review*” 2009, nr 1 (51), s. 241, przyp. 20.

<sup>39</sup> Ch. Kukathas, *The Liberal Archipelago*, dz. cyt., s. 108; zob. także: A. Phillips, *Multiculturalism without Culture*, dz. cyt., s. 143.

opuszczenie swojej kultury ma istotne konsekwencje nie tylko dla samych dysydentów i ich „byłych” wspólnot, lecz także dla szerszego społeczeństwa.

Jak powyżej wspomniano, osoby, które opuściły swoje wspólnoty, chcąc uniknąć dalszej wewnątrzgrupowej opresji, w nowych warunkach mogą stanąć przed kolejnymi, nie mniej trudnymi wyzwaniami. Często są pozostawione samym sobie i pozbawione wsparcia ze strony najbliższych, którzy odwrócili się od nich. Poza tym doświadczają problemów ekonomicznych, a także związanych z dostosowaniem się do nowych realiów. To wszystko może skłaniać takie osoby do podejmowania prób powrotu do wspólnoty. Zdaje się jednak, że nie zawsze tak musi być. Można bowiem wyróżnić „wyjście indywidualne” oraz „wyjście grupowe”.

Gdy pojedyncza osoba doświadcza opresji, w ostateczności może podjąć decyzję o „wyjściu”. Jeśli jednak korzysta z *right to exit* sama, a przy tym nie towarzyszą jej inni członkowie wspólnoty podobnie doświadczeni jak ona, to z dużą dozą prawdopodobieństwa będzie musiała zmierzyć się ze wszystkimi powyżej opisanymi trudnościami. Ponadto samo indywidualne opuszczenie wspólnoty może być zdecydowanie bardziej wymagające. W końcu pojedynczej jednostce, często pochodzącej z kultury kolektywistycznej czy posiadającej hierarchiczną strukturę, bardzo trudno będzie podjąć decyzję o „wyjściu” bez dodatkowego wsparcia ze strony innych członków jej grupy. Jeśli nawet jej się to uda, realia życia poza jej kulturą mogą taką osobę „przerosnąć”. Opisywane koszty socjalno-psychologiczne czy zasadnicze i asocjacyjne mogą skutecznie powstrzymać jednostkę przed opuszczeniem grupy, gdy zechce podjąć taką decyzję w pojedynkę.

Trzeba jednak zauważyć, że większość doświadczanej przez konkretne jednostki opresji jest wynikiem dość utrwalonych, a nawet powszechnych tradycji i zwyczajów panujących w kulturach, do których należą. Rzadko pokrzywdzona jest tylko jedna osoba. Opresja i dyskryminacja nie są jednostkowe, ale najczęściej dotyczą znacznej liczby osób wchodzących w skład danej grupy. W przypadku gdy ludzie podobnie pokrzywdzeni decydują się na wspólne „wyjście”, życie poza kulturą może być łatwiejsze, niż gdyby każdy z osobną ją opuszczał. Przez „wyjście grupowe” dysydenci mogą w nowych realiach sobie wzajemnie w wielu kwestiach pomagać. Ponadto mogą także wspierać osoby, które dopiero później zdecydowały się pojedynczo skorzystać z *right to exit*. Oczywiście nie oznacza to, że „wyjście grupowe” jest rozwiązaniem wszystkich problemów związanych z opuszczaniem kultury. Grupy dysydentów wciąż mogą być prześladowane ze strony członków wspólnoty, którzy w niej pozostali. Niemniej jednak mogą oni łatwiej zapewnić sobie bezpieczeństwo niż pojedyncze osoby, a także skutecznie łagodzić koszty „wyjścia”.

Oczywiście korzystanie z *right to exit* może mieć daleko idące konsekwencje dla samych kultur, które są opuszczane. W skrajnych wypadkach takie wspólnoty mogą po prostu przestać istnieć w ich pierwotnej formie. Wydaje się jednak, że taki scenariusz jest mało prawdopodobny. Dotychczasowe doświadczenia multikulturalizmu, jak i same rozważania dotyczące „wyjścia”, zdają się oscylować

między dwiema głównymi ewentalnościami. Tacy myśliciele jak Ch. Kukathas czy L. Green uważają, że prawo wyjścia znacznie utrudni przetrwanie kultur w ich niezmienionym stanie<sup>40</sup>. Podobnie sądzi A. Shachar<sup>41</sup>, dla której „wyjście” w proponowanym przez nią projekcie transformacyjnej akomodacji ma stanowić bodziec wywołujący zmiany we wspólnocie, mające na celu większą responsywność wobec potrzeb jej członków, wskutek czego nie będą oni mieli powodów, by ją opuszczać. Zatem zagrożenie utraty części członków kultury ma motywować do jej przemiany w kierunku bardziej liberalnym czy też egalitarnym. Przetrwanie ma polegać na dostosowaniu się.

Z drugiej strony pojawiają się głosy zdecydowanie bardziej sceptyczne. S. Moller Okin czy O. Reitman uważają, że „wyjście” może wręcz prowadzić do swoistej legitymizacji opresyjnych praktyk, a nie do ich wypierania czy reinterpretowania<sup>42</sup>. Zauważa się, że część tradycji, budzących największe kontrowersje w ocenie liberalnej większości, jest uważanych za niezwykle istotne, wręcz konstytuujące daną kulturę, i przez to nie można z nich zrezygnować<sup>43</sup>. Przywódcy wspólnoty, dążąc do zachowania jej „czystości” czy „autentyczności”, mogą nawet zachęcać do „wyjścia” osoby, które zdają się mniej przywiązane do jej praktyk i tradycji oraz próbujące je w jakimś stopniu zmienić. W ich przekonaniu dostosowanie się nie oznaczałoby wcale przetrwania ich dziedzictwa, ale postępującą asymilację, a nawet anihilację. Wszelkie próby reform, podejmowane przez określone kategorie członków kultury, w ocenie pozostałych osób identyfikujących się z nią mogą być traktowane jako zdrada. Ponadto w przekonaniu tych, którzy pozostali, dysydenci są niejako pozbawieni jakiegokolwiek legitymizacji do decydowania o kształcie danej kultury, bo w końcu sami już w niej nie uczestniczą. Ze względu na opisywany wcześniej mechanizm reaktywnego kulturalizmu, taka konsekwencja „wyjścia” dla wspólnoty, którą się opuszcza, zdaje się bardziej prawdopodobna. Zatem przetrwanie będzie polegało na podkreślaniu różnic, włącznie z opresyjnymi praktykami.

„Wyjście” zdaje się także mieć wpływ na szersze społeczeństwo, do którego niejako udają się osoby korzystające z niego. Ze względu na szereg trudności związanych z samym opuszczeniem swojej kultury, jak i życiem poza nią, wydaje się koniecznym podejmowanie dodatkowych działań ze strony państwa, mających na celu pomoc dysydemtom. Należy mieć świadomość tego, że takie działania najprawdopodobniej doprowadzą do wzmożenia mniej lub bardziej wyraźnego konfliktu kultury większościowej z daną wspólnotą mniejszościową. Wydaje się, że usprawiedliwiona jest opinia, iż „wyjście” stanowi swojego rodzaju narzędzie wykorzystywane w wewnątrzspołnotowych sporach między tymi, którzy doświadczają opresji, a tymi,

<sup>40</sup> Zob. Ch. Kukathas, *Are There Any Cultural Rights?*, dz. cyt., s. 130; L. Green, *Rights of Exit*, dz. cyt., s. 185.

<sup>41</sup> A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions*, dz. cyt., s. 124.

<sup>42</sup> Zob. S. Moller Okin, *„Mistresses of Their Own Destiny”*, dz. cyt., s. 214; O. Reitman, *On Exit*, dz. cyt., s. 196–200.

<sup>43</sup> O. Reitman, *On Exit*, dz. cyt., s. 195.

którzy są jej sprawcami. Natomiast gdy osobom pokrzywdzonym przez ich kultury pomaga w „wyjściu” z nich i życiu poza nimi państwo, nawet w pozornie bardzo subtelny sposób, cały spór kulturowy przenosi się niejako na szerszą płaszczyznę. Państwo bierze w nim wyraźnie stronę mniejszości w mniejszościach. Pozostałe osoby, identyfikujące się z daną wspólnotą, mogą bardzo silnie sprzeciwiać się takim działaniom. W ich przekonaniu może to być nieuprawnione ingerowanie w wewnętrzne sprawy grupy. „Wyjście” można postrzegać jako najmniej interwencjonistyczny sposób rozwiązywania problemu mniejszości w mniejszościach. By jednak je umożliwić, wymagane są choćby minimalne działania ze strony państwa. Te jednak mogą być postrzegane przez część członków danej kultury jako interwencja, a nawet zachęcanie do porzucenia swojego dziedzictwa<sup>44</sup>.

### 5. Funkcje „wyjścia”

„Wyjściu” zwykle się przypisywać cztery funkcje: podstawową, ochronną, transformacyjną<sup>45</sup> i ekspresyjną<sup>46</sup>. Według funkcji podstawowej, stanowi ono po prostu zwykłą możliwość, opcję wyboru dla członków jakiejś wspólnoty, będącą konsekwencją uczestniczenia przez nich także w szerszym społeczeństwie jako obywateli konkretnego państwa. Natomiast funkcję ekspresyjną „wyjścia” rozumie się jako wyrażenie poprzez opuszczenie grupy swojego niezadowolenia czy krytyki wobec tej wspólnoty, a przez pozostawanie w niej — aprobaty i zgody na członkostwo. Największe wątpliwości związane są z funkcją ochronną i transformacyjną.

*Right to exit* może być traktowane jako sposób ochrony przedstawicieli mniejszości w mniejszościach przed dalszą opresją ze strony pozostałych członków wspólnoty. Zauważa się jednak, że ze względu na duże trudności związane z faktycznym skorzystaniem z prawa wyjścia, wątpliwe jest mówienie o spełnianiu funkcji ochronnej. Oczywiście, taka opinia jest uprawniona tylko w tych wypadkach, gdy nie udało się opuścić danej grupy. Niemniej nawet w przypadku skutecznego „wyjścia” wydaje się konieczne bardziej krytyczne podejście do tej funkcji. Jak powyżej wspomniano, opuszczenie swojej kultury często jest traktowane jako przełamanie ostatecznego tabu, zdrada, która zasługuje na jak najsurowszą karę. Zatem „wyjście” może wcale nie zapewniać ochrony i bezpieczeństwa, a wręcz prowokować jeszcze bardziej drastyczne postępowanie ze strony pozostałych członków wspólnoty. W takim przypadku pozostawanie w swojej, nawet bardzo opresyjnej, kulturze jest paradoksalnie bezpieczniejsze niż próby opuszczenia jej, motywowane chęcią uniknięcia dalszej krzywdy. Trzeba mieć na względzie to, że „wyjście” nie tylko jest kosztowne z powodu ewentualnego nieprzystosowania do życia w nowych realiach czy odrzucenia ze strony najbliższych. Wiąże się także z ryzykiem doświadczenia jeszcze większej opresji niż ta, przed którą się ucieka.

<sup>44</sup> Tamże, s. 204.

<sup>45</sup> Tamże, *passim*.

<sup>46</sup> L. Green, *Rights of Exit*, dz. cyt., s. 171.

Wątpliwości budzi także funkcja transformacyjna. „Wyjście” ma skutkować stopniowym wypieraniem krzywdzących praktyk i tradycji z danej wspólnoty. Ta zmiana ma mieć na celu uniknięcie ewentualnego masowego opuszczania konkretnej kultury przez osoby doświadczające opresji. Jednocześnie ma to zapewniać przetrwanie samej wspólnoty. Jak wyżej wspomiano, przekonanie o pełnieniu przez „wyjście” tej funkcji zdaje się zbyt optymistyczne. Z drugiej strony, głosy takich sceptyków jak S. Moller Okin czy O. Reitman też mogą być oceniane jako nieuprawnione. Najistotniejsze rozważania A. Shachar w tym zakresie skupiają się na przemianach kultury, którą się opuszcza. Wydaje się możliwe inne spojrzenie na kwestie transformacji kultury. W przypadku opisywanego wyżej „grupowego wyjścia” ci, którzy opuścili swoją opresyjną wspólnotę, mogą sami „stworzyć” odmianę pierwotnej grupy, pozbawioną elementów nieliberalnych czy dyskryminujących, które były motywem skorzystania z *right to exit*<sup>47</sup>.

Ze względu na procesy enkulturacji, nawet osoby, które skutecznie skorzystały z prawa wyjścia, raczej nie wyzbyły się całkowicie swojego dziedzictwa, w którym były wychowywane od początku swojego życia. „Wyjście” jest motywowane określoną praktyką czy całym zespołem tradycji. Wątpliwe jest istnienie kultury w całości opresyjnej czy dyskryminującej określoną kategorię swoich członków. Jak słusznie zauważa J. Raz, nawet kultury mogące być określane mianem nieliberalnych zapewniają swoim członkom bardzo dużo<sup>48</sup>. Nawet jeśli przestaną oni żyć we wspólnocie, można zakładać, że pełna asymilacja, skutkująca całkowitym „wyparciem” przez jednostkę swojej kultury, jest bardzo rzadka. Chyba w zdecydowanej większości przypadków ludzie są przywiązani do swojej kultury, ale nie do jej opresyjnych aspektów<sup>49</sup>. Jeśli skorzystają oni z „grupowego wyjścia”, to ukształtuje się nowa odmiana ich pierwotnej kultury, czy też, przytaczając słowa Ch. Kukathasa, dojdzie do ustanowienia nowych „warunków stowarzyszenia”<sup>50</sup>.

O. Reitman<sup>51</sup>, mimo swojego sceptycyzmu wobec transformacyjnej funkcji „wyjścia”, przyznaje, że osoby opuszczające swoją kulturę mogą stworzyć jej liberalniejszą wersję. Zauważa ten „transformacyjny potencjał”. Jednak wciąż uważa, że skupianie się na możliwości przemian kultury, którą się opuszcza, jest w istocie kontrproduktywne. Do przewidywanych zmian może bowiem w ogóle nie dojść. Tym bardziej usprawiedliwia to postulat, by większą uwagę poświęcić zarysowanemu zagadnieniu „wyjścia grupowego”, które może skutkować tworzeniem odmian konkretnych wspólnot, pozbawionych jednak aspektów opresyjnych. Zatem, mimo iż *right to exit* pozornie mogłoby być uważane za instrument asymilacji czy ujed-

<sup>47</sup> Ch. Kukathas, *Are There Any Cultural Rights?*, dz. cyt., s. 117. Podobnie L. Green, *Rights of Exit*, dz. cyt., s. 178.

<sup>48</sup> J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, dz. cyt., s. 170.

<sup>49</sup> S. Moller Okin, *Mistresses of Their Own Destiny*, dz. cyt., s. 226–227.

<sup>50</sup> Ch. Kukathas, *Are There Any Cultural Rights?*, dz. cyt., s. 117.

<sup>51</sup> O. Reitman, *On Exit*, dz. cyt., s. 196–199.

nolicania kultur, w takim ujęciu zdaje się prowadzić do większej różnorodności kulturowej. Multikulturalizm zostanie zachowany.

### III. Uwagi końcowe

Niektóre z aktualnych ujęć *right to exit*, jak i dokonana w oparciu o dotychczasową dyskusję propozycja rekonstrukcji tej koncepcji skupiająca się na „wyjściu grupowym”, postulują wsparcie ze strony państwa. Należy wyraźnie podkreślić, że nawet bardzo subtelne interwencje, mające na celu uczynienie z prawa wyjścia realnej opcji, muszą być podejmowane z dużą ostrożnością. Zdaje się bowiem istnieć napięcie między dążeniami do zapewnienia ludziom autonomii, która do pewnego stopnia wydaje się potrzebna, by *right to exit* było w ogóle możliwe, a ochroną wolności sumienia. Ta „wewnętrzna wolność”<sup>52</sup>, swoisty spokój ducha, na którym skupia się Ch. Kukathas, może być bardzo łatwo, nawet nieświadomie, naruszona przez działania, które w przekonaniu większości uważane są za niesienie pomocy. Jednakże wszelka aktywność w tym zakresie musi być poprzedzona próbą poznania i zrozumienia specyfiki konkretnej wspólnoty. Należy pamiętać, że niektórzy ludzie w pełni świadomie żyją w grupach, które dalekie są od spełnienia ogólnie pojmowanych wymogów liberalnych<sup>53</sup>.

W dyskusji na temat multikulturalizmu zauważany jest istotny dylemat. Spór dotyczy tego, by z jednej strony nie ingerować w sprawy mniejszości kulturowych, „zostawić je w spokoju”, a z drugiej, by uznawać roszczenia jednostek uważających, że są w jakiś sposób dyskryminowane przez swoje wspólnoty<sup>54</sup>. Nie da się zrealizować obu opcji. Natomiast „wyjście” rozumiane jako decyzja samych przedstawicieli mniejszości w mniejszościach, podejmowana przy jak najmniejszym albo żadnym „zewnątrznym” wpływie, mogłoby być traktowane jako próba rozwiązania tego problemu. Jednak wydaje się, że ten wpływ, choćby minimalny, jest potrzebny, by prawo wyjścia mogło być czymś więcej niż tylko czysto formalną możliwością, niemogącą być zrealizowaną w praktyce. Jak zauważa J. Raz, konflikt jest nieunikniony na gruncie multikulturalizmu<sup>55</sup>. Toczona się dyskusja na temat *right to exit* oraz dostrzegane wątpliwości dotyczące tej koncepcji zdają się tylko potwierdzać jego opinię.

#### ***There must be some way out of here...? On the Right to Exit***

The article presented the concept of the right to exit, which plays a central role in many current multicultural deliberations. The right to exit is a right of every member of an oppressive or discriminatory cultural community to leave this community. The paper attempts to reconstruct the concept of the right to exit in a way which takes into account a number of issues hitherto noticed in this debate, like, *inter alia*, the very possibility of 'exiting', its costs, consequences and functions.

<sup>52</sup> Ch. Kukathas, *The Liberal Archipelago*, dz. cyt., s. 113.

<sup>53</sup> J. Spinner-Halev, *Autonomy, association and pluralism*, dz. cyt., s. 166.

<sup>54</sup> Ch. Kukathas, *Cultural Rights Again*, dz. cyt., s. 678.

<sup>55</sup> J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, dz. cyt., s. 164–165.