

# Monika Bobako

---

## Komu służy polityka uznania? : o multikulturalizmie Charlesa Taylora

---

Nowa Krytyka 24-25, 283-300

---

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Monika Bobako**  
Uniwersytet Szczeciński

## **Komu służy polityka uznania? O multikulturalizmie Charlesa Taylora**

Multikulturalizm to jedno z haseł, które regularnie pojawia się w dyskusjach o współczesnych społeczeństwach – szczególnie tych, w których słowo imigracja wzbudza silne emocje i które cechują się rosnącym kulturowym zróżnicowaniem<sup>1</sup>. W zależności od aktualnego klimatu politycznego i przekonań dyskutantów hasło to bywa wiązane z ideą tolerancji, „równości w różnorodności” czy szacunku dla odrębności kulturowej albo też z poczuciem zagrożenia, rozpadu tradycyjnych narodowych tożsamości, inwazją obcości, dyskusyjnymi rozstrzygnięciami prawnymi itp. Faktem jest, że w społeczeństwach o odmiennej historii i strukturze etnicznego, kulturowego, narodowego i rasowego zróżnicowania projekty multikulturalistyczne przyjmują różne formy. Łączy je jednak to, że wszędzie są próbą budowania wspólnoty politycznej tam, gdzie nie ma szans, by była ona tożsama ze wspólnotą kulturową, czyli tam, gdzie odrzuca się asymilacyjny model obywatelstwa, a jednocześnie uznaje potrzebę włączenia w obręb życia społecznego i politycznego grup mniejszościowych. Zgodnie

---

<sup>1</sup> Angielskie słowo *multiculturalism* na język polski tłumaczy się czasami jako „wielokulturowość”. Takie tłumaczenie prowadzi często do pomieszania poziomu faktów społecznych (wielokulturowości jako empirycznej cechy danych społeczeństw) z poziomem preferencji politycznych (czyli z multikulturalizmem jako teorią, doktryną lub ideologią, która zawiera konkretne propozycje, jak na gruncie polityki uwzględniać czy też „uznawać” kulturowe tożsamości obywateli). W niniejszym tekście terminu multikulturalizm używam w odniesieniu do tego drugiego poziomu.

z deklaracjami chodzi tu więc o wspólnotę polityczną, która byłaby bardziej inkluzywna, bardziej wrażliwa na różnicę, lepiej rozumiejąca znaczenie tożsamości kulturowej czy religijnej dla sposobów bycia obywatelem i uczestnikiem życia społecznego. Dyskusje wokół multikulturalizmu odsyłają więc w gruncie rzeczy do najbardziej podstawowych kwestii filozofii politycznej, do definicji politycznej podmiotowości, do sposobów budowania politycznego „my”, do rozumienia równości, obywatelstwa, prawa. I chociaż duża ich część prowadzona jest w języku doraźnej publicystyki i staje się często przestrzenią walki o doraźne interesy polityczne, sama idea multikulturalizmu doczekała się swoich filozoficznych interpretacji i uzasadnień.

Jednym z najbardziej znanych filozofów głoszących idee multikulturalistyczne jest kanadyjski myśliciel Charles Taylor. Szkiełując swoją wizję multikulturalizmu, autor ten sięga do heglowskiego instrumentarium pojęciowego, a zwłaszcza pojęć uznania oraz walki o uznanie i adaptuje je do opisu współczesnych konfliktów społecznych i politycznych, koncentrujących się wokół kwestii tożsamości. Analizy Taylora odnoszą się przede wszystkim do kontekstu kanadyjskiego, jednak jego najważniejszy tekst dotyczący multikulturalizmu – *The Politics of Recognition* z 1992 roku – stał się kluczowym, choć często negatywnym, punktem odniesienia dla większości późniejszych dyskusji wokół ideowych podstaw multikulturalizmu. Zawarty w nim sposób ujęcia problemu wiele obiecuje – wydaje się próbą odpowiedzi na pytanie o to, jak – uwzględniając polityczne roszczenia (kulturowej) różnicy – zrekonceptualizować (demokratyczno-liberalną, bo o taką Taylorowi chodzi) wspólnotę polityczną. Szczególne nadzieje wiążą się z pojęciem uznania, które, choć w tradycji heglowskiej bynajmniej nie odnosiło się do sfery politycznej, wydaje się użyteczne dla analizy dynamiki tożsamości kulturowych – głównie ze względu na silnie akcentowaną rolę intersubiektywności. Można by zatem sądzić, że pojęcie to pozwoli na uchwycenie skomplikowanych procesów budowania tożsamości kulturowych oraz ich splecenie ze sferą polityki i władzy. Koncepcja multikulturalizmu Charlesa Taylora wywołuje jednak szereg wątpliwości i zarzutów. Wyeksplikowanie ich jest interesujące nie tylko z teoretycznego punktu widzenia, ale także dlatego, że może okazać się przydatne do zrozumienia typowych problemów, na jakie natrafia realizacja projektów multikulturalistycznych w praktyce. Chciałabym jednak zaznaczyć, że interesująca mnie tutaj krytyka multikulturalizmu Taylora nie wyrasta z przekonania o nieistotności różnicy kulturowej dla polityki czy z utopijnej chęci budowania homogenicznych kulturowo wspólnot politycznych, ale raczej ze spostrzeżenia,

iż deklarowany przez niego szacunek dla różnicy kulturowej jest pozorny, a jego projekt multikulturalistycznej wspólnoty nie podważa dawnych struktur kulturowej dominacji. Krytykując koncepcję Taylora, skupię się przede wszystkim na sposobie, w jaki posługuje się on pojęciem uznania, pozwoli to bowiem dostrzec, *co* dokładnie zasługuje w jego opinii na tytułowe uznanie, a więc *kto* ma szansę skorzystać na jego koncepcji multikulturalizmu. Moją tezą jest, iż niespójności i przemilczenia obecne w wywodzie Taylora w *The Politics of Recognition* można traktować jako zjawisko symptomatyczne dla wszelkich projektów „uznania różnicy” formułowanych na gruncie filozofii liberalizmu.

### ***The Politics of Recognition***

Taylor zaczyna swój esej *The Politics of Recognition* od wyjaśnienia związku pomiędzy uznaniem a ludzką tożsamością, która jest według niego czymś w rodzaju rozumienia samego siebie jako istoty ludzkiej. Stwierdza, że

nasza tożsamość jest częściowo kształtowana przez uznanie lub jego brak, często przez niewłaściwe uznanie (*misrecognition*) innych, osoba lub grupa może więc cierpieć prawdziwą krzywdę, prawdziwe wypaczenie, jeśli otaczający ją ludzie lub społeczeństwo dostarczają jej ograniczający, poniżający lub wzbudzający pogardę obraz jej samej. Nieuznanie lub niewłaściwe uznanie może przynosić krzywdę, może być formą opresji, zamykającą kogoś w fałszywym, wypaczonym, zdegradowanym sposobie istnienia<sup>2</sup>.

Przykładem grup społecznych, których tożsamość była często formą takiej opresji, są według Taylora kobiety w społeczeństwach patriarchalnych, Czarni czy kolonizowane ludy nieeuropejskie. Autor podkreśla, iż takie krzywdzące formy (niewłaściwego) uznania są nie tylko oznaką braku szacunku, ale też powodem głębokiego zranienia, które wywołuje w ofierze „wyniszczającą nienawiść do samej siebie”. Z tego też powodu, jak mówi, „należyne uznanie nie jest tylko uprzejmością, którą jesteśmy winni ludziom. Jest żywotną ludzką potrzebą”<sup>3</sup>.

Analizując historię tytułowej „polityki uznania”, Taylor zauważa, iż kwestie związane z uznaniem i tożsamością nabrały specyficznego znaczenia dopiero z nadejściem nowoczesności, w której uznanie przestało być gwarantowane

---

<sup>2</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton 1992, s. 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 26.

w ramach stabilnych hierarchii i zaczęło być osiągane w procesach społecznych interakcji (czy raczej w „walkach o uznanie”). Taylor pokazuje, iż w nowoczesności „polityka uznania” występuje w dwóch odmianach. Pierwszą jest *polityka uniwersalizmu*, kładąca nacisk na równą godność wszystkich obywateli i dążąca do zrównania praw. Ten typ polityki uznania odegrał w historii rolę głęboko rewolucyjną: umożliwił bowiem delegitymizację *ancien régime*, opierającego się na przekonaniu o naturalnej, ontologicznie ugruntowanej, nierówności ludzi i otworzył drogę do rozwoju demokratycznych społeczeństw. Drugą i historycznie późniejszą formą polityki uznania jest polityka różnicy, która przeciwstawiając się w wielu kwestiach polityce uniwersalizmu, w oczywisty jednak sposób wyrasta z zasad uniwersalistycznych. Kiedy Taylor mówi o polityce różnicy, nie ma więc na myśli powrotu do przednowoczesnych hierarchii, ale raczej specyficzną reinterpretację polityki uniwersalizmu, która akcentuje konieczność uznania w jednostkach (lub grupach) tego, co w nich unikalne, a więc nie tego, co uniwersalnie podzielane ze wszystkimi, ale właśnie tego, co je odróżnia<sup>4</sup>.

Główna linia podziału pomiędzy tymi dwoma odmianami polityki uznania dotyczy sposobów dochodzenia do sprawiedliwości. Według polityki uniwersalizmu warunkiem eliminacji nierówności i dyskryminacji jest przyjęcie „ślepych na różnicę” (*difference-blind*) reguł gry. Polityka różnicy domaga się natomiast, aby owe różnice stały się podstawą do odmiennego traktowania tego, co różne. Jak pokazuje Taylor, to właśnie w ramach polityki różnicy sformułowano koncepcję „odwróconej” czy też „pozytywnej” dyskryminacji, która będąc tymczasowym środkiem na niesprawiedliwą i strukturalnie utrwaloną nierówność, ma na celu „wyrównanie pola gry” – w taki sposób, aby w przyszłości możliwe już było postępowanie zgodne z uniwersalnie definiowanymi, zasadami „ślepych na różnicę”. Rzecz jednak w tym, iż oprócz takich form tymczasowej czy też instrumentalnej „polityki różnicy” istnieją również projekty, w których odmiennie traktowanie nie ma być rozwiązaniem chwilowym, służebnym wobec reguł uniwersalnych, lecz ma aktywnie chronić i podtrzymywać różnicę. Ten typ polityki różnicy pojawia się tam, gdzie różnica sama postrzegana jest jako wartość – dzieje się tak na przykład w przypadku różnorodności kulturowej. Przykładem takiej polityki jest właśnie multikulturalizm.

Mimo wielu wspólnie przyjmowanych zasad polityka uniwersalizmu i polityka różnicy wchodzi z sobą w konflikt. Ujawnia się on zarówno na poziomie

---

<sup>4</sup> Polityka różnicy wiąże się więc ściśle z pojawianiem się ideału autentyczności, który jest ważnym motywem w twórczości Taylora.

strategii politycznych realizowanych w zróżnicowanych społeczeństwach, jak i w teoretycznych dyskusjach. Taylor pokazuje, iż najważniejszym źródłem tego konfliktu jest samo pojęcie uniwersalności, które okazuje się zamaskowaną formą partykularności, będącą po prostu odzwierciedleniem dominującej kultury. Zasada równości oparta na takim pseudouniwersalizmie staje się zwyczajnym narzędziem mniej lub bardziej brutalnego tłumienia różnicy. Według zwolenników polityki różnicy przykładem takiego pseudouniwersalizmu jest polityka „ślepego na różnice”, proceduralistycznego liberalizmu, który prowadzi do homogenizacji społeczeństwa za cenę wykluczenia różnic lub ich anihilacji (poprzez zasymilowanie ich). Jedną ze strategii argumentacyjnych zwolenników polityki różnicy polega tutaj na wykazaniu niespójności takiej formy liberalizmu i na dowiedzeniu, iż sprzeniewierza się on własnym zasadom (choćby tej, która dotyczy równego traktowania obywateli czy zapewniania im równej wolności). Dzieje się tak dlatego, iż forsując pewną formę zamaskowanego partykularyzmu, uprzywilejowuje on pewne grupy jednostek, a upośledza inne.

Multikulturalizm ma być zatem sposobem na pokonanie słabości polityki uniwersalizmu, sposobem na wynagrodzenie krzywd tym, którym z powodu ich kulturowej przynależności polityka ta utrudniała lub uniemożliwiała uzyskanie statusu obywatela czy pełnoprawnego uczestnika życia społecznego i politycznego. W ujęciu Taylora multikulturalizm ma być więc próbą korekty klasycznego, „niegościnnego dla różnicy”, liberalizmu, który nigdy nie był „neutralnym gruntem, na którym ludzie różnych kultur mogą się spotykać i koegzystować”<sup>5</sup>. Był natomiast raczej swego rodzaju „religią wojującą”<sup>6</sup>, „politycznym wyrazem pewnej grupy kultur” (chrześcijaństwo) i dlatego okazał się „dosyć niekompatybilny z innymi rodzajami kultur”<sup>7</sup>. Jak zauważa Taylor, w coraz bardziej wielokulturowych społeczeństwach coraz trudniej jest rozstrzygać konflikty stwierdzając po prostu *this is how we do things here*. W ten sposób wyklucza się bowiem tych, którzy nie do końca należą do owego dominującego „my”, a jednak są „tutaj”. Główne pytanie, które Taylor stawia w tym kontekście dotyczy sposobu w jaki mamy „postępować z poczuciem marginalizacji [doświadczanym przez tych ludzi] bez kompromitowania naszych podstawowych zasad politycznych”<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Ibid, s. 62.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid., s. 63.

Według Taylora odpowiedź na to pytanie wymaga sięgnięcia po kategorię uznania. Jak twierdzi, w grę wchodzi tu kwestia wartości odmiennych kultur oraz problem tożsamości ich członków jako grupy. W jego ujęciu uznanie wartości kultury mniejszościowej przez społeczeństwo jest kluczowe dla tożsamości jej tych, którzy do niej należą. Na tym założeniu opierają się na przykład wszelkie inicjatywy mające na celu reformę programów nauczania w wielokulturowych społeczeństwach i uzupełnienie ich o treści pokazujące osiągnięcia kultur mniejszościowych. Główną przesłanką tych reform jest liberalna zasada równego szacunku, który jednak – jak silnie podkreśla Taylor – nie może polegać na *apriorycznym* uznaniu ich równej wartości. Uznanie wartości czegokolwiek *a priori* unieważnia bowiem całą ideę wartościowania w ogóle – nie ma bowiem nic wspólnego z wydawaniem sądów wartościujących na podstawie posiadanej wiedzy, a sprowadza się raczej do „opowiedzenia się po czyjejs stronie”. Takie „opowiedzenie się” nie ma natomiast nic wspólnego z realnym szacunkiem dla odmienności, oznacza raczej brak chęci głębszego jej poznania. Co więcej, przychylna opinia powzięta *a priori* paradoksalnie prowadzi, jak mówi Taylor, do homogenizacji. Jest bowiem równoznaczna ze stwierdzeniem, iż inni są tacy jak my, a nasze rozumienie ich kultury nie wymaga redefinicji naszych standardów oceny i rozumienia.

Taylor odrzuca ten typ stanowiska relatywistycznego i proponuje zupełnie inną strategię. Strategia ta ma polegać na przyjęciu *założenia o wartości*, które dopiero w toku poznawania danej kultury miałyby być weryfikowane. Założenie to miałyby się opierać na przekonaniu, iż „wszystkie kultury ludzkie, które ożywiały całe społeczeństwa przez znaczne okresy mają coś istotnego do powiedzenia wszystkim istotom ludzkim”<sup>9</sup>. Tak rozumiane założenie o wartości kultur miałyby być punktem wyjścia do kontaktów z inną kulturą. Taylor zakłada więc, że koegzystencja w ramach wielokulturowego społeczeństwa wymaga postawy otwarcia na inność i gotowości do jej poznania. Dopuszcza tutaj myśl, że podczas badania i poznawania tego, co inne, nasze standardy oceny mogą się zmienić, i że może nastąpić coś, co za Gadamerem nazywa „fuzją horyzontów”. Wierzy jednak, że taka ocena może być niezależna od wpływów woli, emocji i władzy, i podkreśla, że owa niezależność oceny jest warunkiem prawdziwego szacunku dla inności. W jego wizji multikulturalizmu „uznanie różnicy”, polegające między innymi na przyznaniu szeregu praw grupowych mających na celu ochro-

---

<sup>9</sup> Ibid., s. 67.

nę odrębności kulturowej, ma być zatem efektem długiego procesu poznawania i oceny dziedzictwa danej mniejszości.

### **Komu służy polityka uznania?**

Taylorowska koncepcja multikulturalizmu wyrasta z diagnozy stwierdzającej nieadekwatność klasycznego liberalizmu do warunków współczesnej różnorodności kulturowej. Taylor słusznie rozpoznaje ukryte w liberalnych aksjomatach mechanizmy dominacyjne, dostrzega historię ucisku i wykluczenia całych grup społecznych oraz skomplikowaną naturę interakcji kulturowych. Czy jednak spostrzeżenia te stają się realnymi przesłankami jego koncepcji multikulturalizmu? Czy raczej przywiązanie do liberalnego sposobu rozumienia polityki i władzy uniemożliwia mu uchwycenie rozległości politycznych i filozoficznych implikacji tych spostrzeżeń oraz podjęcie poważniejszej próby zrekonceptualizowania wielokulturowej wspólnoty politycznej?

Zarzuty, jakie można sformułować wobec Taylorowskiej koncepcji multikulturalizmu, wiążą się przed wszystkim z zastosowaną przez niego wykładnią pojęcia uznania, która nie jest wolna od wahań i niekonsekwencji. Pierwszą kwestią jest to, że Taylor nie wyciąga ostatecznych wniosków z silnie akcentowanego przez siebie stwierdzenia o dialogicznym charakterze tożsamości. Jedną z głównych tez *The Politics of Recognition* głosi nieusuwalne splecenie pojęcia tożsamości z procesami uznania, wydawałoby się więc, iż jest otwartą krytyką esencjalistycznych ujęć tożsamości i podkreśleniem jej intersubiektywnego wymiaru. Konsekwentne rozwinięcie tej tezy wymagałoby jednak wyraźnego stwierdzenia, że dialog jest procesem *wzajemnego* konstytuowania się tożsamości. To oznaczałoby natomiast, że uznanie nie może być rozumiane jako jednostronny akt łaski lub dobrej woli, w którym jacyś „my” (posiadający przedustawną tożsamość) decydujemy się uznać czy uszanować odmienną grup i jednostek tradycyjnie wykluczanych, pogardzanych czy tępiących. Taylor *explicite* przecież nawiązuje do heglowskiej figury Pana i Sługi, w której „prawdziwa”, samoistna samowiedza podmiotu pojawia się dopiero w relacji wzajemności i jest warunkiem wolności. W *The Politics of Recognition* uderzające jest jednak to, że Taylor zastanawia się zasadniczo nad jedną tylko stroną tej relacji. Kiedy w pierwszych paragrafach tekstu podaje przykłady grup społecznych, którym tradycyjnie odmawiano uznania – kobietom, Czarnym, ludom kolonizowanym – nie wspomina



ani jednym słowem o tych, którzy byli tej odmowy sprawcami i (pozornymi, jak wynikałoby z modelu heglowskiego) beneficjentami. Jak w swoim tekście *To Be or Not to Be: Charles Taylor and „The Politics of Recognition”* podkreśla Linda Nicholson, Taylor dostrzega jeden tylko aspekt relacji uznania, kiedy ogranicza swoją wykładnię „polityki uznania” do kwestii zadośćuczynienia grupom, które o to uznanie walczą. Pomija tym samym tych, którzy nie tyle domagają się uznania, ile raczej przede wszystkim chcą rewizji samych reguł i kryteriów rządzących praktykami uznawania. Ten drugi typ żądań formułowany jest przez grupy lub jednostki, które uważają, że ich przystąpienie do dialogu daje im prawo do współuczestniczenia w redefiniowaniu reguł tego dialogu. Redefinicja tych reguł oznaczałaby jednak konieczność podważenia utrwalonych pozycji *wszystkich* konwersujących stron<sup>10</sup>.

W tekście Taylora jest wiele spostrzeżeń mogących sugerować takie głębsze rozumienie procesów uznania, w którym przedmiotem zainteresowania jest nie tylko strona uznawana, ale również uznająca. Jednym z nich jest zwątpienie w możliwość istnienia neutralnych i uniwersalnych zasad współ-egzystencji kultur oraz przekonanie, że takie rzekomo neutralne i uniwersalne zasady okazują się na ogół wyrazem kultury dominującej. Tego typu spostrzeżenia pozostają jednak na marginesie analiz Taylora.

Kolejną nierozwiniętą przez Taylora kwestią jest stwierdzenie, że sam proces poznawania inności, angażowania się w interakcje z nią, jest potencjalnym źródłem przemian poznającego podmiotu i modelowym przykładem owego konstytuującego tożsamość dialogu. Te spostrzeżenia nie przeszkadzają jednak

---

<sup>10</sup> Jako przykład ilustrujący przejście od żądań uznania do rewizji praktyk uznawania Nicholson podaje historię przemian w feminizmie drugiej fali. Pokazuje, że początkowo panowało w nim przekonanie, iż emancypacja kobiet i umożliwienie im pełnego udziału w życiu publicznym wymaga uznania w nich tego, co uniwersalnie ludzkie i niepodkreślenia ich odrębności. Był to więc postulat androgynii. Wkrótce jednak okazało się, że „ślepe na różnice” reguły gry, takie jak równość wobec prawa czy neutralne wobec płci reguły konkurowania na rynku pracy, nie usuwają społecznego i politycznego upośledzenia kobiet. Uświadomiono sobie wówczas, iż owe rzekomo neutralne i uniwersalne reguły są w rzeczywistości skrojone na potrzeby tradycyjnych uczestników sfery publicznej, jakimi byli mężczyźni. Konsekwencją tego stwierdzenia był odwrót od ideału androgynii, dążenie do rewaloryzacji kobiecej różnicy (feminizm różnicy), ale przede wszystkim – dążenie do rekonceptualizacji rzekomo uniwersalnych kategorii regulujących życie publiczne. Prowadziło to do problematyzacji uprzywilejowanej pozycji mężczyzn i obnażenia uzurpacji tkwiącej w przedstawianiu tego, co męskie jako reprezentacji tego, co uniwersalnie ludzkie. Takie postawienia sprawy oznaczało odczarowanie esencjalistycznie rozumianych tożsamości kobiecej i męskiej i otworzyło możliwość redefinicji relacji między nimi. Feminizm przestał być wtedy ruchem społecznym domagającym się uznania dla kobiet, a zaczął domagać się rewizji całej relacji pomiędzy uznającym i uznawanym.

Taylorowi silnie akcentować zaimka „my”, który denotuje coś wyraźnie odrębnego od „oni” czy „inni”. Jak podkreśla Homi K. Bhabha, zaczerpnięte z dzieła Michaiła Bachtina pojęcie dialogiczności zostaje przez Taylora całkowicie pozbawione swojego oryginalnego „hybrydującego potencjału”. „Taylor zawsze przedstawia wielokulturowe lub mniejszościowe stanowisko jako coś narzuconego z „zewnątrz” i stamtąd formułującego swoje żądania”<sup>11</sup>. Widać to wyraźnie w jednym z najczęściej komentowanych fragmentów tekstu, w którym Taylor mówi, iż problem dotyczy tego, jak „postępować z *ich* poczuciem marginalizacji bez kompromitowania *naszych* podstawowych zasad politycznych”<sup>12</sup>. Uderzająca u Taylora łatwość mówienia „my” wynika najwyraźniej z przeoczenia faktu, że skomplikowane procesy konstruowania i instytucjonalizowania grupowych i indywidualnych tożsamości sprawiają, iż często jednocześnie należymy do „my” i jesteśmy „innym”. Taylorowska koncepcja zdaje się nie uwzględniać wielości tych krzyżujących się często identyfikacji, które składają się na jednostkową tożsamość i które komplikują identyfikacje z grupą. Tacy teoretycy, jak Seyla Benhabib czy Patchen Markell będą dowodzić, że źródłem tego problemu w koncepcji Taylora jest ambiwalencja tkwiąca w samym pojęciu uznania<sup>13</sup>.

Problem ten jest o tyle poważny, że uznanie tożsamości jest przez Taylora przedstawiane jako warunek psychicznej i etycznej integralności jednostki. Tożsamość, która częściowo przynajmniej kształtowana jest przez uznanie lub jego brak, zapewnia jednostce orientację w przestrzeni moralnej i poprzez to wpływa na sposoby jej działania w przestrzeni społecznej. Brak uznania czyni z niej nie tylko jednostkę społecznie dysfunkcyjną, ale również okalecza ją psychicznie. (Nancy Fraser zauważa w tym kontekście potencjalnie obraźliwy charakter takiego postawienia sprawy. Fraser nie zaprzecza, iż brak uznania owocujący opresją lub lekceważeniem *może* powodować psychiczne okaleczenia, podkreśla jednak, iż wmawianie ofiarom niesprawiedliwości skrzywień psychicznych jest „dodawaniem zniewagi do krzywdy”<sup>14</sup>). Zważywszy wielką rolę uznania tożsamości dla samorealizacji jednostki, poważnym brakiem koncepcji Taylora jest to, że nie jest ona w stanie uwzględnić innych niż kultura osi różnicy – przykładem

<sup>11</sup> H.K. Bhabha, *Culture's In-Between*, [w:] *Questions of Cultural Identity*, red. S. Hall, P. du Gay, London–Thousands Oaks–New Delhi 1996, s. 33.

<sup>12</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, op.cit., s. 63 (kursywa – M.B.).

<sup>13</sup> S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Oxford–Princeton 2002, s. 53; P. Markell, *Bound by Recognition*, Princeton–Oxford 2003.

<sup>14</sup> Zob. N. Fraser, A. Honneth, *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, Wrocław 2005.

może być tutaj kwestia tożsamości genderowej. Okazuje się bowiem, że ochrona tożsamości kulturowej uzasadniana troską o jednostkową autonomię bardzo często stawia pod znakiem zapytania autonomię kobiet należących do grup, których kulturę się chroni. Taylorowskie pojęcie uznania, uprzywilejowując pewne tożsamości kolektywne, może więc wbrew intencjom autora powodować zawężenie grupy tych, których tożsamości faktycznie zostaną uznane.

Oczywistymi przykładami różnic, których uwzględnienie poważnie skomplikowałoby przyjmowany przez Taylora względnie spójny obraz „tożsamości kulturowej” są płeć, seksualność, rasa czy klasa. Rzecz jednak w tym, że w jego koncepcji nie wszystkie nawet tożsamości kulturowe mogą liczyć na tytułowe uznanie. Jak już pokazywałam, reguły, według których Taylor wyodrębnia formacje kulturowe zasługujące w jego opinii na uznanie i ochronę, są bardzo restrykcyjne. Interesują go bowiem tylko takie kultury, „które ożywiały całe społeczeństwa przez *znaczne* okresy”. Wykluczone są tutaj natomiast „częściowe obszary kulturowe w obrębie społeczeństwa” oraz „krótkie fazy głównej kultury”. Taylor jest bowiem przekonany, że „kultury, które dostarczały horyzontu znaczenia *dużej* liczbie ludzi, o różnych charakterach i temperamentach, przez *długi* okres... prawie na pewno posiadają coś, co zasługuje na podziw i szacunek”<sup>15</sup>. W tym momencie nasuwa się jednak pytanie, czy pominięcie kultur „częściowych” i skupianie się na „dużych liczbach” i „długich okresach” nie prowadzi – wbrew deklarowanym intencjom autora – do odebrania kulturom mniejszościowym i marginalizowanym jakichkolwiek szans na uznanie. Polemizując ze stanowiskiem Taylora, Homi K. Bhabha zauważa, że wszystkie kultury mniejszościowe są zawsze kulturami „częściowymi”. Imigranci zawsze bowiem przywożą ze sobą tylko część swojej kultury, która na gruncie kultury społeczeństwa przyjmującego staje się nową hybrydyczną jakością<sup>16</sup>. Oznacza to, że ich zakorzenienie w interesujących Taylora długotrwałych narracjach historycznych nie jest jednoznaczne. Oznacza to również, że ich status pozostaje statusem „części

---

<sup>15</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, op.cit., s. 67 (kursywa – M.B.).

<sup>16</sup> Niezrozumienie hybrydycznego charakteru wszelkich kultur, a zwłaszcza kultur mniejszościowych, w tym imigranckich, jest powszechne. Jako przykład tego niezrozumienia w swojej książce *The Spectre of Comparison* B. Anderson podaje wydany przez wydawnictwo Penguin „atlas diaspory”, w którym zaznaczono grupy imigranckie i podano ich liczebność, jak gdyby tożsamość ich członków pozostawała niezmienną pomimo zmiany otoczenia kulturowego. Jak stwierdza Anderson, atlas ten, całkowicie zafałszowując „historyczne subiektywności [...] reprezentuje pewną współczesną wizję kosmopolitanizmu opartą na quasi-planetarnym rozproszeniu odgraniczonych tożsamości”. B. Anderson, *The Spectre of Comparison*, London–New York 1998, s. 45.

w całości”. W opinii Bhabhy Taylorowska konstrukcja pojęciowa jest więc jak sito, które gubi wszystko to, co mniejszościowe i zmarginalizowane<sup>17</sup>.

Wątpliwości budzi zatem samo przyjmowane przez Taylora rozumienie kultury jako wyodrębnionej, wewnątrznie spójnej całości. Wielu współczesnych teoretyków zauważa, iż ta wywodząca się z myśli Johanna Gottfrieda Herdera koncepcja jest przestarzała z antropologicznego punktu widzenia oraz empirycznie nieadekwatna<sup>18</sup>. Nie uwzględnia bowiem transformacyjnego charakteru intensyfikujących się kontaktów międzykulturowych, które doprowadzają do rozmycia się granic pomiędzy kulturami i powstania form hybrydowych. *Implicite* zakłada również, że wszyscy członkowie danej społeczności funkcjonują w ramach jednego horyzontu etycznego, i że z racji nieobecności alternatywnych horyzontów wartościowania porządek kulturowy nie podlega kontestacji. Takie rozumienie kultury przyjmowane jest jednak często nie tylko w potocznych dyskusjach o różnicy czy konflikcie kulturowym (lub „konflikcie cywilizacji”), ale także w teoretycznych wykładniach multikulturalizmu. Herderiańska wizja kultur jako kul pozostaje istotnym elementem koncepcji Taylora, w której uznanie wymaga przecież uprzedniej oceny *wartości danej kultury jako całości*. Żeby takiej jednoznacznej oceny dokonać, musi jednak Taylor daną kulturę rozpoznać i czytelnie scharakteryzować. Oznacza to konieczność wyodrębnienia pewnych praktyk, przekonań i wartości jako centralnych dla niej, i jednoczesne uznanie innych praktyk, przekonań i wartości za marginalne. Jak stwierdza Seyla Benhabib, takie podejście jest „logicznym błędem *pars pro toto*”, polegającym na „podstawieniu części za całość”<sup>19</sup>. Benhabib zgadza się, że możemy oceniać *poszczególne praktyki* jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, hierarchiczne lub egalitarne, egoistyczne lub wzmacniające solidarność grupową. Możemy też oceniać *poszczególne sposoby* interpretowania i oceniania świata jako racjonalne lub irracjonalne, refleksyjne lub dogmatyczne, tolerancyjne lub nie. Jednak ferowanie ocen w odniesieniu do *kultur jako całości*, co postuluje Taylor, jest

---

<sup>17</sup> Zob. H.K. Bhabha, *Culture's In-Between*, op.cit.

<sup>18</sup> Należą do nich m.in. James Clifford, Arjun Appadurai, Clifford Geertz; na gruncie polskim – Wojciech J. Burszta czy Michał Buchowski. Zob. np. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa 2000; A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005; C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przekład i wstęp Z. Pucek, Kraków 2003.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 58.

„holistycznym błędem”, który niestety okazuje się powszechny zarówno wśród przeciwników, jak i zwolenników uznania odmienności kulturowej<sup>20</sup>.

Kolejną istotną kwestią, która wydaje się bezpośrednią przyczyną pęknięć w argumentacji przedstawionej w *The Politics of Recognition*, jest fakt, iż Taylor całkowicie odmawia rozpatrywania zagadnień tożsamości i uznania w kontekście relacji władzy. Paradoks polega na tym, że samo słowo *polityka* jest jednym z głównych haseł pojawiających się w tekście. Taylor mówi o polityce uniwersalistycznej, polityce różnicy, polityce uznania, wspomina o zjawisku dominacji kulturowej, nigdzie jednak otwarcie nie przywołuje kategorii władzy. Nigdzie również wyraźnie nie problematyzuje samych praktyk uznania i nie zastanawia się nad dysproporcjami władzy, które, jak mówi Linda Nicholson, dały jednym możliwość czy moc uznawania, drugim zaś zmusiły do ubiegania się o to uznanie, lub też unikania go<sup>21</sup>. Również kwestia tego, w jaki sposób dysproporcje władzy uwidaczniają się w konkretnych wizerunkach (jednostek lub grup), będących produktami konkretnych procesów uznania, nie staje się przedmiotem Taylorowskich analiz. Wręcz przeciwnie, Taylor celowo stara się usunąć problematykę władzy (również pragnienia i emocji) z analiz tożsamości i uznania po to, aby uchronić niezależność sądów o wartościach i zachować autonomię sfery moralnej. Linda Nicholson podkreśla jednak, że takie postawienie sprawy, motywowane chęcią jak najdalszego odsunięcia ewentualnych zarzutów o „relatywizm”, jest nieuzasadnionym przejściem od stwierdzeń normatywnych, dotyczących tego, jakie *powinny* być sądy dotyczące wartości moralnej kultur czy jednostek, do stwierdzeń opisowych, mówiących o tym, jak *w rzeczywistości* odbywa się konstruowanie i funkcjonowanie takich sądów. W tym punkcie Taylor wydaje się nie przyjmować do wiadomości pokaźnego dorobku teoretyków tożsamości, którzy właśnie władzę uważają za kluczowy czynnik towarzyszący procesom wykluczenia i marginalizacji.

Dokładniejsza analiza *The Politics of Recognition* pokazuje, że znaczenie używanego przez Taylora pojęcia uznania jest niestabilne, i że waha się pomiędzy dwoma możliwymi wykładniami. Według pierwszej z nich, uznanie jest uznaniem czegoś, co już istnieje, tzn. czegoś, co poprzedza samą relację uznawania. Patchen Markell określił ten typ uznania jako „kognitywny”. Według drugiej,

---

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> L. Nicholson, *To Be or Not to Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition*, [w:] L. Nicholson, *The Play of Reason: From the Modern to the Postmodern*, Buckingham 1999, s. 134.

uznanie jest relacją konstytuującą tożsamości wchodzących w nią podmiotów. W terminologii Markella jest to uznanie „konstruktywne”<sup>22</sup>. Łatwo zauważyć, że ten drugi typ, akcentujący prymat intersubiektywności, bliższy jest intuicjom heglowskim. Wydawałoby się, iż heglowski rodowód filozofii Taylora sprawi, iż pojęcie uznania, wprowadzone przez niego do współczesnych debat wokół tożsamości, będzie jednoznacznie „konstruktywne”. Okazuje się jednak, iż strukturalne wymogi politycznej wizji Taylora wymuszają pewne przesunięcia w treści tego pojęcia. Kluczowa jest tutaj różnica celu, w jakim używają kategorii uznania Taylor i Hegel. Mimo wielu niejasności, dotyczących tego, co u Hegla jest przedmiotem uznania (to, co jednostkowe, to, co szczegółowe, czy to, co uniwersalne), jasne jest, iż w sferze publicznej, interesującej również Taylora, jednostki miały być uznawane w tym, co w nich uniwersalne. Koncepcja Taylora opiera się natomiast na przekonaniu, iż uznanie równej godności ludzkiej musi być uzupełnione uznaniem ich odrębności – różnica (kulturowa) ma zatem wejść w sferę publiczną i znaleźć swoją polityczną artykulację. Stąd postulaty prawnej ochrony tożsamości kulturowych. Jak argumentuje Patchen Markell, wprowadzenie różnicy do polityki i zapewnienie jej gwarancji prawnych w nieunikniony sposób wymusza jednak jej petryfikację (esencjalizację). W konsekwencji oznacza to, iż znaczenie pojęcia uznania, o którym mowa w tym kontekście, przesuwa się w kierunku wykładni „kognitywnej”.

Wyjaśniając zjawisko nieuchronnej, jak twierdzi Markell, reifikacji tożsamości na gruncie polityki, autor ten sięga po kategorię suwerenności, a następnie formułuje tezę, iż uznanie należy rozumieć jako instrument utrzymania suwerenności, i to zarówno na poziomie państwa, jak i na poziomie jednostki. Jest to o tyle paradoksalne, że samo zainteresowanie uznaniem, którego wyrazem są przedstawiane przeze mnie dyskusje zainicjowane przez Charlesa Taylora, pojawiło się jako efekt krytyki „suwerennej jaźni”, to znaczy jaźni „nieobciążonej” przeszłością, zobowiązaniami i relacjami międzyludzkimi. Splecenie suwerenności i uznania może się więc na pierwszy rzut oka wydawać problematyczne. Markell dowodzi jednak, iż uwzględniająca wagę przeszłości i intersubiektywnie wytwarzanej tożsamości „polityka uznania” jest w rzeczywistości tylko pewnym wariantem myślenia w kategoriach suwerennego podmiotu działań. U Taylora bowiem tożsamość jako źródło orientacji w przestrzeni moralnej niejako zarządza podejmowanymi przez nas działaniami. (Wiedząc, kim jesteśmy, wiemy, „gdzie stoimy” i co jest dla nas ważne.) Dążenie do uznania można zatem rozumieć jako

<sup>22</sup> Zob. P. Markell, *Bound by Recognition*, Princeton–Oxford 2003, s. 41.

dążenie do suwerenności (ujmowanej jako zdolność do podmiotowego sprawstwa). Markell pokazuje, iż niebezpieczeństwo reifikacji tożsamości tkwi tutaj w założeniu, iż tożsamość jest *warunkiem* działania, a nie jego efektem. Oznacza to, że uznawane jest to, co *już* jest, czyli tożsamość uznawana jest niejako retrospektywnie<sup>23</sup>. Jak zdaje się sugerować Markell, możliwość takiego retrospektywnego poznawania tożsamości musi być założona w każdej koncepcji politycznej, która opiera się na pojęciu uznania. Jest to zresztą jeden z głównych powodów, dla których on sam pozostaje sceptyczny co do użyteczności kategorii uznania w rozważaniach nad tożsamością.

Właśnie z racji umieszczenia kwestii tożsamości na płaszczyźnie politycznej, Taylorowska koncepcja uznania odsyła – chociaż nie wprost – do pytania o państwo. „Polityka uznania” jako projekt wprowadzenia sprawiedliwości w relacjach tożsamości zakłada bowiem istnienie państwa jako medium tego uznania. Uznanie (a przynajmniej niektóre jego formy) ma być przecież gwarantowane prawnie. W większości koncepcji uznania państwo nie jest jednak poddane wystarczającej teoretycznej problematyzacji, na ogół *implicite* przyjmuje się, że zinstytucjonalizowane formy uznania są wyrazem bardziej podstawowych relacji uznania między osobami, i że dają się do nich sprowadzić<sup>24</sup>. Multikulturalizm jako projekt, w którym uznanie traktowane jest jako narzędzie sprawiedliwości, może być rozumiany jako instrument wspomagający zachowanie suwerenności danej wspólnoty politycznej. Niewątpliwie jest jednak to, iż suwerenność jest warunkiem działania rozumianego w kategoriach sprawstwa (ang. *agency*). Suwerenne sprawstwo wymaga natomiast jakiejś formy jedności podmiotu działań. Oznacza to konieczność wypracowania strategii radzenia sobie z różnicami, które pojawiają się zawsze w obrębie społeczności aspirującej do suwerenności. Jak pokazują przykłady historyczne, strategie te były i są bardzo różne. Jeśli chodzi o kwestię różnicy kulturowej, to jedną z takich strategii jest

---

<sup>23</sup> Markell bardzo zdecydowanie odrzuca takie ujęcia tożsamości, mówiąc: „jeśli tożsamość może być wiarygodnie poznana tylko retrospektywnie, to pragnienie uznania jest równoznaczne z pragnieniem bezpieczeństwa śmierci”. Przeciwwstawia Taylorowskie rozumienie tożsamości ujęciu zaproponowanemu przez Hannah Arendt, według której tożsamość nie jest warunkiem działań, ale powstaje zawsze jako ich efekt. Konsekwentna obrona takiego stanowiska wymaga – jak pokazuje Markell – akceptacji nieuniknionej przygodności tego, czym jesteśmy. Nigdy nie działamy bowiem w izolacji, lecz zawsze w interakcjach z innymi, które zawierają w sobie element nieprzewidywalności. Owa przygodność i nieprzewidywalność, wpisana z konieczności w nasze tożsamości i działania, uniemożliwia zachowanie suwerenności. P. Markell, *Bound by Recognition*, op.cit., s. 14.

<sup>24</sup> Ibid., s. 26.

homogenizacja, czyli próba stworzenia i utrzymania swego rodzaju monokultury poprzez asymilację lub wykluczenie tego, co inne. Inną strategią jest zaproponowany przez klasyczny liberalizm podział na prywatne i publiczne, zgodnie z którym różnica umieszczana jest w sferze prywatnej. Kolejną strategią jest multikulturalizm, który stara się skodyfikować warunki, na jakich różnica może wejść w sferę publiczną i politykę.

Multikulturalizm jako pewna postać „polityki różnicy” może być więc rozumiany jako sposób utrzymywania jedności danego społeczeństwa. Argumentem tym posługują się jego zwolennicy w odpowiedzi na zarzuty, iż prawna ochrona kultur doprowadzi do „bałkanizacji” społeczeństwa lub „apartheidu” i rozpadu więzi społecznej. Stwierdzają oni, że celem mniejszościowych grup kulturowych jest „inkluza” i że prawne uznanie różnic kulturowych oraz ich ochrona w rzeczywistości przyczynią się do pełniejszego uczestnictwa ich członków w życiu społeczeństwa. Podkreślają także, że uznanie różnicy ma być formą zadośćuczynienia za krzywdy i niesprawiedliwości z przeszłości. Wydaje się, że to właśnie tak postawione cele wymuszają odrzucenie bardziej płynnej koncepcji kultury – zgoda na nieprzewidywalną płynność tożsamości stanowiłaby bowiem ciągle wyzwanie dla jedności społeczeństwa. Co więcej, nie pozwoliłaby na wyrównanie rachunku dawnych krzywd i przywrócenie sprawiedliwości poprzez łatwą identyfikację ofiar. W przeciwieństwie do tego, herderiańska koncepcja kultury umożliwia bezproblemowe rozpoznawanie różnic, kategoryzowanie ich oraz ustalanie pożądaných relacji pomiędzy nimi. Inaczej mówiąc, umożliwia kontrolę i administrowanie nimi, a poprzez to pozwala na utrzymanie jedności wielokulturowego społeczeństwa. To z kolei okazuje się warunkiem zachowania suwerenności na gruncie polityki. Warto w tym miejscu podkreślić podobieństwo tej interpretacji do filozoficznych intuicji rozwijanych przez Michela Foucaulta. Oto bowiem pewien sposób konceptualizowania kultury w ramach multikulturalizmu przyczynia się do produkowania różnic kulturowych w taki sposób, iż samo ich istnienie okazuje się realizacją interesów władzy (rozumianej po foucaultowsku)<sup>25</sup>. Jak mówi Judith Squires, „podmiot [grupa kulturowa]

---

<sup>25</sup> Interesującym przykładem produkowania różnic i administrowania nimi jest funkcjonowanie spisów powszechnych, np. w Stanach Zjednoczonych, gdzie jeszcze do 2000 r. w rubryce *ethnicity/race* można było zaznaczyć tylko jedną pozycję. Metodologia tych spisów zakładała więc istnienie wyczerpującego zestawu odrębnych tożsamości (przypadki niejasne wrzucano do jednej kategorii *other races*, której nie poświęcano zbyt wiele uwagi). Omawiając historie spisów powszechnych w USA, Charles Hirschman pokazuje, iż obsesja kategoryzowania ludzi ze względu na „rasę” i przynależność etniczną, ma swoje źródła w XIX-wiecznym dyskursie rasistowskim, w którym podstawą klasyfikacji były cechy biologiczne. Wraz z rozszerzeniem praw obywatelskich na



okazuje się dyskursywnie ukonstytuowany przez ten właśnie system polityczny, który ma umożliwić jego emancypację”<sup>26</sup>. Dzięki perspektywie, której dostarcza filozofia Foucaulta, w dyskursie multikulturalizmu można dostrzec jednoczesny ruch wyzwalania i zniewalania, który przejawia się w owych „produktywnych” operacjach wiedzy-władzy. Z jednej strony trudno zaprzeczyć, iż w wielu przypadkach polityka formułowana w kategoriach tego dyskursu przyczynia się do realnej poprawy sytuacji mniejszościowych grup kulturowych. Z drugiej strony, sprawia ona, iż kulturowa mapa wielokulturowego społeczeństwa staje się czytelna. A to z kolei umożliwia skuteczne zarządzanie jego kulturowymi zasobami, które zawsze przecież stanowią potencjalne źródło konfliktów. Deklarowany w koncepcjach multikulturalistycznych szacunek dla różnicy okazuje się więc funkcjonalny dla struktur władzy.

---

mniejszości etniczne i „rasowe”, klasyfikowanie obywateli do określonych kategorii etnicznych i rasowych, rozumiane teraz bardziej w terminach identyfikacji społecznych niż biologicznych, ujawniło swój ambiwalentny charakter. Z jednej strony takie klasyfikacje były nieadekwatne i „regulatywne”, z drugiej – stały się podstawą programów społecznych, mających na celu walkę z dyskryminacją i upośledzeniem społecznym. Wszelkie „akcje afirmatywne” opierały się przecież na danych statystycznych odnoszących się do tego typu klasyfikacji. Okazało się również, iż określone sposoby kategoryzacji i wykazywania liczebności grup umożliwiły polityczne wzmocnienie mniejszości (a przynajmniej ich liderów), zwłaszcza w kontekście wyborów. Jak pokazuje Hirschman, wprowadzona w 2000 r. możliwość „wielokrotnej identyfikacji” (tzn. możliwość wyboru więcej niż jednej kategorii etnicznej i „rasowej”) rozmyła czystość podziałów grupowych w społeczeństwie amerykańskim. Z jednej strony zmiana ta umożliwiła uzyskanie nieco bardziej adekwatnego obrazu tożsamości etnicznych i „rasowych” w tym społeczeństwie, z drugiej jednak – jak stwierdza Hirschman – utrudniła ona posługiwanie się statystyką jako dowodem w walkach z „dyskryminacją instytucjonalną”. Zob. Ch. Hirschman, *The Rise and Fall of the Concept of Race* (referat na The Annual Meetings of the Population Association of America in Minneapolis, 1–3 maja 2003). Inne przykłady produkowania różnic przy pomocy spisów ludności podaje Benedict Anderson w swojej książce *The Spectre of Comparison* z 1998 r. Omawiając funkcjonowanie spisów w krajach kolonialnych, Anderson mówi o zjawisku (nazywanym przez niego „efektem rzeczywistości”), które polegało na tym, że w rezultacie tych spisów określone kategoryzacje ludności zastygały w postaci esencjalistycznie rozumianych bytów politycznych, głównie dzięki swojej roli w alokacji dóbr i korzyści (ekonomicznych i innych) oraz oczekiwań dotyczących tych dóbr i korzyści. Spisy te organizowano dla celów wyborczych i podatkowych, wkrótce jednak okazywało się, iż posiadają one, początkowo niewidoczny, potencjał antykolonialny. Polegał on na tym, iż po raz pierwszy stwierdzano tam istnienie pewnych grup i podawano ich liczebność, co stawało się inspiracją dla mobilizacji politycznej i budowania tożsamości grupowych, które z kolei zaczynały funkcjonować jako podstawa antykolonialnego oporu. Zob. B. Anderson, *The Spectre of Comparison*, op.cit., s. 43.

<sup>26</sup> J. Squires, *Culture, Equality, Diversity*, [w:] *Multiculturalism Reconsidered, Culture and Equality and its Critics*, red. P. Kelly, Cambridge 2002, s. 118.

\* \* \*

Przedstawiona powyżej analiza Taylorowskiej polityki uznania pokazuje, iż oparty na niej projekt multikulturalizmu trudno uznać za próbę demontażu tradycyjnych hierarchii kulturowych. Zaproponowana przez Taylora wersja „polityki uznania” implikuje taką wizję społeczeństwa i wspólnoty politycznej, w której pewien zestaw różnic (tożsamości kulturowych, kultur), uznanych – po starannej selekcji – za „wartościowe”, zyskuje prawo do politycznej artykulacji, wkracza więc w sferę publiczną i nabywa prawne gwarancje ochrony. Sposób, w jaki autor rozumie kulturę i tożsamość kulturową, a także kryteria, które stosuje do oceny ich „wartości”, sprawiają, iż zakres grup i jednostek mogących liczyć na tytułowe uznanie staje się bardzo wąski, a ich inkluzja nie narusza utrwalonych struktur władzy. Selektywność, z jaką działa Taylorowska polityka uznania, boleśnie kontrastuje ze stwierdzeniami autora o fundamentalnej roli uznania dla moralnej i psychicznej integralności podmiotu. Oczywiście trudno zarzucać Taylorowi brak gotowości do akceptacji wszelkich możliwych różnic kulturowych – budowa jakiegokolwiek wspólnoty politycznej nie może się przecież obyć bez wykluczeń. Problem z koncepcją Taylora polega raczej na tym, iż mimo wielu korekt i zastrzeżeń, formułowana jest ona na gruncie teorii, która okazuje się szczególnie bezradna wobec kwestii politycznego wymiaru tożsamości kulturowych. Mam tutaj na myśli wierność Taylora wobec liberalnych koncepcji władzy i polityki, która ujawnia się w jego przekonaniu, że tożsamości te są przed-politycznie ukonstytuowane i względnie stabilne, a ich polityczny sens nadbudowuje się dopiero nad tym, co „dane” na poziomie kultury. Ta liberalna „metafizyka władzy”, w powiązaniu z dyskusyjnymi koncepcjami kultury, maskuje w istocie polityczny aspekt mechanizmów konstruowania tożsamości i ogranicza dyskusję o utrzymujących się relacjach dominacji. Blokują także dyskusję nad tworzeniem się, wewnętrzną strukturą i dynamiką owych kulturowych różnic, które domagają się uznania (a więc dyskusję dotyczącą tego, kto określa charakter mniejszościowej kultury i to, co w niej najwartościowsze i warte uznania? Co przez te określenia jest wykluczane i komu te wykluczenia służą? Kto jest „mówiącym podmiotem” danej kultury?). Perspektywa przyjęta przez Taylora uniemożliwia więc z jednej strony refleksję nad tym, czyim dokładnie interesom odpowiadają formułowane w imieniu mniejszości kulturowych postulaty uznania ich odrębności, a z drugiej – uniemożliwia także sprobematyzowanie tożsamości i pozycji tych, którzy mają

wydawać wyroki o „wartości” pewnych „kultur” i je „uznawać”. Brak gotowości Taylora do przekroczenia ograniczeń liberalnej „metafizyki władzy” sprawia, iż jego „polityka uznania” zamienia się – wbrew deklarowanym intencjom autora – w jeszcze jedną apologię zachodniej kulturowej supremacji.