

Krytycznie o „wyjściu”

Michał Dudek

Critically about “Exit”

Abstract: In multiculturalism, “exit”, or to be more precise, “right to exit” is very often thought of in terms of a condition of state’s non-interference in the minority groups. However popular, this account seems to be flawed with a number of controversial assumptions, questionable theoretical and practical implications and can lead to significant paradoxes. First of all, treating “exit” as a state’s non-interventionism condition also means that in fact representatives of minority groups should actually leave their communities in order to obtain all of the civil rights and liberties – be treated as “full”, not “partial” citizens. Various other problems connected with this account (*i.a.* the issue of general function of “right to exit” and civil rights and liberties or mutual relations between these two categories) presented and discussed in the paper justify a proposal of change of approach towards concept of “exit”. Either one should take really seriously the assumed normative character of it and construct a whole separate theory of “right to exit” from scratch, or maybe one should simply stop treating leaving one’s oppressive culture in terms of “right” or “freedom” and understand it only in descriptive manner.

Keywords: contemporary political philosophy, multiculturalism, right to exit

Wprowadzenie

Współczesna filozofia polityczna zajmująca się problemem właściwej organizacji społeczeństw spluralizowanych pod różnymi względami (religijnym, kulturowym, czy

* Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
michal.dudek@uj.edu.pl

etnicznym) – filozofia multikulturalizmu – aktualnie zdaje się być zdominowana przez szeroko pojmowaną myśl liberalną. Oczywiście, filozofowie zaliczani do komunitaryzmu także wywarli istotny wpływ na multikulturalizm¹. Niemniej jednak perspektywa liberalizmu, w jego różnych odmianach (np. skupiającego się na ideale jednostkowej autonomii, czy podkreślającego wagę różnorodności), jest niewątpliwie przeważająca i najwyraźniejsza w debatach nad społeczeństwami wielokulturowymi.

Multikulturalizm, o tej szeroko pojętej liberalnej proweniencji, bardzo usilnie stara się uzasadniać i propagować politykę państwowego non-interwencjonizmu² w wewnętrzne sprawy i organizację określonych, bardzo często nieliberalnych grup mniejszościowych, w ramach których niejednokrotnie dochodzi do opresji i dyskryminacji niektórych przedstawicieli tych wspólnot. Ma to służyć uszanowaniu odmienności i zabezpieczeniu się przed oskarżeniami o imperializm kulturowy, a jednocześnie unikaniu przez państwa czynnego, niekiedy wręcz przymusowego i sztucznego – wynikającego z celowych działań określonych instytucji – podtrzymywania różnic w imię pomocy w zachowaniu przez dane wspólnoty swej autentyczności. Niemniej jednak, non-interwencjonizm dotyczy tu przede wszystkim wstrzymywania się od działań mających zliberalizować tradycyjne społeczności, narzucić obce im standardy. Z drugiej strony, chce się zadośćuczynić prawom, wolnościom i interesom poszczególnych jednostek, także tych przynależących do wspomnianych nieliberalnych grup. Powstaje więc poważny dylemat. Realizowanie polityki non-interwencjonizmu prowadzić będzie *de facto* m.in. do podtrzymywania ewentualnych naruszeń dóbr jednostek

¹ Wystarczy tu przypomnieć Charlesa Taylora i jego “The Politics of Recognition”, w: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994.

² O nacisku na non-interwencjonizm można zresztą mówić w odniesieniu do całej współczesnej filozofii liberalnej, nie tylko do liberalnego multikulturalizmu, zob. Andrew Fagan, “Challenging the Right of Exit ‘Remedy’ in the Political Theory of Cultural Diversity”, *Essays in Philosophy*, Vol. 7, Issue 1, Article 3, 2006, s. 14 dokumentu elektronicznego (<http://commons.pacificu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1219&context=eip>; dostęp: 9.11.2014).

pozostających w grupie, gdyż nie będzie się na nie stosownie reagowało, by nie być posądzonym o próbę narzucenia danej kulturze obcych jej standardów. Z kolei ochrona przedstawicieli nieliberalnych grup, raczej na pewno nie obędzie się bez oficjalnej interwencji instytucji państwowych w dane wspólnoty, która najprawdopodobniej odebrana będzie jako agresja kultury większościowej skierowana przeciwko mniejszości.

Choć między poszczególnymi teoretykami multikulturalizmu istnieją istotne różnice w stopniu faktycznego uwzględnienia obu wskazywanych tu kierunków oddziaływań – niektórzy zdają się przykładać większą wagę do non-interwencjonizmu a inni do interwencjonizmu – to zarysowany problem zdaje się być powszechny i stale obecny w dyskusjach nad organizacją spluralizowanych społeczeństw. Jednakże nie tylko sam ten dylemat można uznać za wspólny mianownik wielu stanowisk na gruncie filozofii multikulturalizmu. Równie powszechny jest jeden z postulowanych i rozważanych sposobów jego rozstrzygnięcia, a właściwie zakładanego pogodzenia obu wchodzących w jego skład kierunków oddziaływania. Chodzi tu konkretnie o koncepcję „wyjścia” (*exit*), a dokładniej „prawa wyjścia” (*right to exit*), zgodnie z którym przedstawiciele różnorodnych wspólnot (najczęściej chodzi o tradycyjne grupy religijne, kulturowe, czy etniczne) mogą je opuścić, zwłaszcza gdy doświadczają w ich ramach szeroko pojmowanego złego traktowania ze strony pozostałych członków³. Ma ono realizować istotną funkcję zapewniania balansu między potrzebą non-interwencjonizmu i uszanowania mniejszościowych wspólnot oraz ich tradycji – pozostawienia grup samym sobie – a zagwarantowania ochrony jednostkom wchodzącym w ich skład. Póki mogą one opuścić swoje wspólnoty, np. by uciec od opresji, której w nich doświadczają, struktury państwowe nie powinny ingerować w grupy mniejszościowe. Taki warunek jest najbardziej widoczny w niezwykle kontrowersyjnej, acz konsekwentnie rozwijanej i bronionej doktrynie Chandrana

³ Ogólnie o „prawie wyjścia”, zob. np. Michał Dudek, “There must be some way out of here...? O koncepcji prawa wyjścia (*right to exit*)”, *Etyka*, Nr 43, 2010 (ss. 77-91).

Kukathasa⁴, który ujmuje „prawo wyjścia” wyłącznie w kategoriach formalnych i nie przewiduje żadnego instytucjonalnego wsparcia dla osób mogących chcieć opuścić swoje restrykcyjne wspólnoty. Jest on jednak obecny także w innych ujęciach „wyjścia”, już nie zakładających skrajnego non-interwencji w sprawy grup mniejszościowych i zdających się dopuszczać pomoc dla potencjalnych „wychodzących”, przewidujących działania mające uczynić ewentualne opuszczenie grupy realizowalnym⁵, ale również w ogólnych komentarzach na temat tej koncepcji⁶.

Cel rozważań

Celem niniejszego artykułu jest próba krytycznego przeanalizowania koncepcji „wyjścia” rozumianego głównie przez pryzmat zarysowanej powyżej, zakładanej funkcji jaką ma ono pełnić. Nie rozważa się tu jednak konkretnych, autorskich ujęć tej koncepcji. Chce się przedstawić

⁴ Por. np. Chandran Kukathas, “Are There Any Cultural Rights?”, *Political Theory*, Vol. 20, No. 1, 1992 (ss. 105-139), s. 117; tenże, *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford University Press, Oxford 2003, ss. 96-97; tenże, “Nationalism and Multiculturalism”, w: Gerald F. Gaus, Chandran Kukathas (eds.), *Handbook of Political Theory*, Sage, London 2004, s. 256. Zob. także relatywnie niedawne – z perspektywy pisania niniejszego artykułu – komentarze do jego koncepcji Elisabeth Holzleithner, “Interrogating Exit in Multiculturalist Theorizing: Conditions and Limitations”, w: Dagmar Borchers, Annamari Vitikainen (eds.), *On Exit. Interdisciplinary Perspectives on the Right of Exit in Liberal Multicultural Societies*, De Gruyter, Berlin 2012, ss. 13, 19.

⁵ Zob. np. Joseph Raz, “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, w: tenże, *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, revised edition, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 184; William A. Galston, “Two Concepts of Liberalism”, *Ethics*, Vol. 105, No. 3, 1995 (ss. 516-534), s. 533; tenże, *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 122; Seyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002, s. 19.

⁶ Zob. np. Dwight G. Newman, “Exit, Voice, and ‘Exile’: Rights to Exit and Rights to Eject”, *University of Toronto Law Journal*, Vol. 57, No. 1, 2007 (ss. 43-79), s. 43; Dagmar Borchers, Annamari Vitikainen, “On Exit: Idea, Context, Topics and Open Questions”, w: tychże (eds.), *On Exit...*, op. cit., ss. 2, 3.

i przedyskutować kilka wątpliwości, które pojawiają się w kontekście zakładanego istnienia możliwości „wyjścia”, a właściwie „prawa wyjścia” z mniejszościowych wspólnot jako warunku wstrzymywania się instytucji państwowych od interwencji w te grupy, co stanowi pewien generalny wątek przewijający się w wielu rozważaniach z zakresu multikulturalizmu. Komentarze i nawiązania do konkretnych teoretyków pojawiają się zaś jako ilustracje i rozwinięcia zgłaszanych uwag.

Ich generalna konkluzja jest zaś następująca. Dotychczasowe ujmowanie „wyjścia” z określonych wspólnot kulturowych w kategoriach normatywnych – jako „prawo wyjścia” przysługujące przedstawicielom grup mniejszościowych – zdaje się być ufundowane na bardzo kontrowersyjnych założeniach, a także prowadzi do wielu istotnych teoretycznych problemów, niekiedy wręcz paradoksów, które nawet mogłyby się negatywnie odbić na praktyce określonych instytucji, jeśli te chciałyby faktycznie posługiwać się komentowaną koncepcją. W świetle wielu sygnalizowanych wątpliwości związanych z „prawem wyjścia” jako warunkiem nieingerowania przez państwo w mniejszości religijne, kulturowe, czy etniczne żyjące na jego terytorium, być może warto znacząco przenieść akcenty w debacie na temat multikulturalizmu. W omawianym kontekście sprowadzałyby się to do następującej alternatywy.

Pierwszą możliwością jest podjęcie próby zbudowania od podstaw koncepcji „prawa wyjścia”, mającej na względzie zasygnalizowane problemy, które wzięły się chyba głównie z tego, że normatywny charakter zakładany przez człon „prawo” tak naprawdę nie był wystarczająco poważnie potraktowany w dyskusji. „Prawo wyjścia” stanowi wątek w różnych teoriach, choć może powinno być przedmiotem osobnej, dedykowanej sobie teorii.

Natomiast drugą możliwością we wspomnianej alternatywie jest zaprzestanie traktowania „wyjścia” jako prawa, czy wolności. Zamiast tego „wyjście” można byłoby ujmować tylko w kategoriach deskryptywnych. Niektórym ludziom, nawet tym najbardziej zgnębnym przez swoje nieliberalne, tradycyjne wspólnoty, udaje się je opuścić. Takie opisowe podejście z boku pozostawiałoby ewentualne dywagacje

z perspektywy jakich uznanych, powszechnych w dyskursie prawno-politycznym praw czy wolności można interpretować działania „wychodzących”, czy też należy wprowadzić zupełnie nowe kategorie normatywne obejmujące takie jednostkowe decyzje, jak właśnie „prawo wyjścia”. W końcu, opuszczenie swojej wspólnoty, zazwyczaj niezwykle wymagające przedsięwzięcie, uwikłane w szereg subtelnych społecznych, ale i psychologicznych niuansów, które dodatkowo, w skali ogólnospołecznej jest raczej bardzo rzadko faktycznie rozważane, a co dopiero realizowane, może po prostu nie zasługuje by ujmować je w kategorii prawa.

By jednak przekonać do takiej alternatywy, trzeba najpierw ukazać problemy z dotychczasowym, normatywnym ujmowaniem „wyjścia”.

„Wyjście” jako warunek non-interwencjonizmu

=

„wyjście” jako warunek pełnoprawnego obywatelstwa

Bardzo duża część społeczeństw żyjących na terytoriach różnych państw jest w mniejszym lub większym stopniu spluralizowana pod względem religijnym, kulturowym czy etnicznym. Występują w nich rozmaite mniejszości. W niektórych z nich, z uwagi na specyficzne wspólnotowe tradycje i zwyczaje, może dochodzić do wyrządzania krzywdy poszczególnym ich przedstawicielom. To właśnie w takich momentach ujawnia się w pełnej krasie wspomniany powyżej dylemat. Struktury państwowe mogą albo wstrzymać się od interweniowania w nieliberalne grupy w imię ochrony poszczególnych ich członków, a przy tym w specyficzny sposób uszanować kulturowe odmienności o represyjnym charakterze, albo zdecydować się na stosowną reakcję na krzywdę doznaną przez konkretne jednostki i udzielić im pomocy, co jednak może być poczytane za brak uznania specyficznych tradycji, a nawet czynne ich zwalczanie. Jeśli jednak członkowie takich grup mniejszościowych mogą je opuścić by uniknąć grożącej im w ich ramach opresji i dyskryminacji, a więc skorzystać z „prawa wyjścia”, to, zgodnie z przypomnianym wcześniej ogólnym stanowiskiem, państwo nie musi interweniować. Osoby, którym warunki panujące

w określonych wspólnotach nie odpowiadają z uwagi na doświadczane tam naruszenia ich szeroko pojmowanych dóbr⁷ powinny po prostu móc z nich odejść. Wtedy zaś państwo nie ma żadnych powodów do ingerencji w mniejszość.

Można więc powiedzieć, że „wyjście” jest niczym innym jak warunkiem non-interwencjonizmu państwowego. Istnieje jednak druga, w zasadzie w ogóle nie nazywana wprost strona, a raczej konsekwencja tak rozumianego „wyjścia”. Mianowicie, komentowana koncepcja zdaje się być ufundowana na założeniu istnienia dwóch kategorii osób żyjących w danym państwie. Pierwszą są pełnoprawni obywatele, niezwiązani z żadną represyjną wspólnotą mniejszościową i chronieni w pełnym zakresie przez instytucje państwowe przed naruszeniami ich dóbr, bez jakiegokolwiek dodatkowego warunku, który musieliby spełnić. Drugą kategorię stanowią zaś niepełni obywatele, uczestniczący w mniejszościowych wspólnotach, mniej lub bardziej odbiegających od liberalnego wzorca, którzy dopóki pozostają ich członkami, nie będą obejmowani przez państwo całkowitą ochroną możliwą na gruncie danego porządku prawnego. W końcu, w ramach swoich grup mogą oni doświadczać różnego rodzaju krzywd, które choć mogłyby być przedmiotem reakcji ze strony instytucji państwowych, to te, w imię nieingerowania w sprawę mniejszości, mogą wstrzymywać się od podobnej interwencji podnosząc, że członkowie nieliberalnych społeczności mogą przecież je opuścić. W tym świetle, „wyjście” z danej wspólnoty – nieraz bardzo wymagające i ryzykowne przedsięwzięcie – okazuje się być także warunkiem przyznania pełnego spektrum obywatelskich praw i wolności.

Wiążąca się z nim wizja podziału na pełnoprawnych obywateli i obywateli „częściowych”⁸, a właściwie potencjalnych

⁷ Abstrahuje się tu więc od innego niż poczucie niesprawiedliwości motywu „wyjścia” – utraty poczucia przywiązania do danej grupy. O obu tych motywach, zob. Sigal Ben-Porath, „Exit Rights and Entrance Paths: Accommodating Cultural Diversity in a Liberal Democracy”, *Perspectives on Politics*, Vol 8, No. 4, 2010 (ss. 1021-1033), s. 1024.

⁸ Kategorię „częściowego obywatelstwa”, używaną w odniesieniu do przedstawicieli różnych tradycyjnych, mniejszościowych wspólnot, proponuje Jeff Spinner-Halev, „Cultural Pluralism and Partial Citizenship”, w: Christian Joppke, Steven Lukes (eds.), *Multicultural Questions*, Oxford University Press, Oxford 1999, ss. 71-72.

pełnych obywateli – bo ten status ma zależeć od „wyjścia” – na płaszczyźnie teoretycznej nie powinna budzić większych emocji. W końcu, różni teoretycy jak najbardziej mogą prezentować i uzasadniać takie konstrukcje. Ponadto, perspektywa obywatelstwa pierwszej i drugiej kategorii jest często jak najbardziej prawdziwa, nie tylko w kontekście odmienności kulturowych. Z powodzeniem empirycznie weryfikowalne są przecież społeczne nierówności w zakresie korzystania z różnych praw i wolności. Formalnie obejmują one wszystkich, ale faktycznie nie wszyscy mają okazję korzystać z nich w pełnym zakresie. „Wyjście” wprost zakładające tą rozbieżność i jednocześnie ją legitymizujące, może być jednak co najmniej kłopotliwą propozycją do użycia w praktyce przez decydentów politycznych.

Polityczne oceny „wyjścia”

Z jednej strony bowiem, słusznie mogą się oni obawiać kosztów politycznych, ale i prawnych (np. w skali międzynarodowej), jeśli obstawaliby przy instytucji, której egalitarystyczny charakter można stawiać pod dużym znakiem zapytania. Z drugiej zaś, koncepcja „wyjścia” w znacznym stopniu przenosząca przecież rozwiązanie problemu nieliberalnych wspólnot z instytucji państwowych na samych przedstawicieli tych grup wydaje się bardzo atrakcyjna, m.in. ze względów czysto fiskalnych. Jednakże, na tym uzasadnieniu wygodnego „nie robienia nic” w sprawie mniejszości, użyteczność „wyjścia” – może nawet zasługująca na miano skrajnie cynicznej – nie kończy się. Kontynuując krytyczne nastawienie – choćby na wzór *critical legal studies* – można doszukać się kolejnego przewrotnego sensu omawianej koncepcji.

W końcu, w jej świetle, jeśli członkowie nieliberalnych grup doświadczają w ich ramach praktyk, których nie chcą doświadczać i które uważają za naruszenie ich dóbr, a przy tym instytucje państwowe nie interweniują by ich przed nimi chronić, to tym osobom może pozostawać jedynie opuszczenie swoich wspólnot. „Wyjście” – koncepcja w założeniu zostawiająca niezwykle szeroką dyskrecję samym przedstawicielom mniejszości – może być więc oceniona jako tylko pozornie wspierająca prawdziwy pluralizm. Jak zauważa Ayelet Shachar, ostatecznie stawia ono najczęściej już bardzo

pokrzywdzone jednostki przed kolejnym trudnym, wręcz tragicznym wyzwaniem: „albo zaakceptować wszystkie grupowe praktyki – także te naruszające podstawowe prawa obywatelskie – albo (w jakiś sposób) wyjść”⁹. Taki instytucjonalnie usankcjonowany dylemat może zaś skłaniać przedstawicieli tradycyjnych grup do prób opuszczenia ich, bądź przynajmniej odcięcia się od części ich zwyczajów i kontynuowania życia odpowiednio jako osoby zrywające jakąkolwiek afiliację ze swoją byłą grupą, lub jako przedstawiciele jej liberalniejszej wersji, którzy zasługują już na pełnię praw i wolności. Komentowane podejście do „wyjścia” z wpisaniem w nie podziałem na klasy obywateli może więc całkiem skutecznie prowadzić do bardzo oswojonego, płytkiego pluralizmu, a nawet do postępującej uniformizacji. To zaś znów może być z perspektywy politycznej oceniane pozytywnie, jako doprowadzanie do bezpieczniejszych, pewniejszych realiów społecznych, sprawiających relatywnie mniejsze problemy w kontrolowaniu ich, jak i negatywnie, gdyż decydenci mogą się nie bez powodów obawiać zarzutu, iż *de facto* doprowadzają do wyrugowania pewnych sposobów życia.

O czym świadczy „wyjście”?

Uwidaczniana tu ambiwalentność ocen „wyjścia” wiąże się również z pytaniem: dlaczego w ogóle wprowadzać taką koncepcję? Samo „wyjście” i odwoływanie się do niego może być z powodzeniem interpretowane jako dobitne świadectwo już sygnalizowanego problemu braku skuteczności powszechnych praw i wolności formalnie funkcjonujących w danym państwie w odniesieniu do mniejszości, a nawet szerzej, nieefektywności zakładanego wpływu liberalnych społeczeństw na tradycyjne wspólnoty. Skoro wciąż – mimo życia w obrębie szeroko pojętego zachodniego, wolnościowego społeczeństwa – funkcjonują w nich mogące budzić wątpliwości zwyczaje, naruszające dobra przedstawicieli tych grup i mogące ich prowokować do opuszczenia ich, to oznacza to niewątpliwie, że wzorce liberalne jednak nie są tak

⁹ Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 41.

ochoczo przejmowane jak niektórzy by przewidywali, bądź chcieli. Oczywiście, za przyczynę takiego stanu rzeczy można uznawać także wspomniane przywiązanie do non-interwencjonizmu w sprawy mniejszości.

Jednakże myliliby się ten kto uznałby, że generalna nieskuteczność praw i wolności jest jedynym wyjaśnieniem wprowadzenia koncepcji „wyjścia”. Może ono być bowiem chyba równie przekonująco tłumaczone przewrotną skutecznością przyznawania przez niektóre państwa mniejszościowym wspólnotom specjalnych, im dedykowanych praw i wolności (najczęściej stanowiących wyjątki od powszechnych praw i wolności), mających umożliwić im niezakłócone kontynuowanie praktykowania swoich tradycji, które bez tych oficjalnych ustępstw stanowiłyby złamanie prawa. W takiej sytuacji grupy nie tylko nie muszą rezygnować ze swoich zwyczajów, ale mogą je otwarcie celebrować, co w dalszej perspektywie czasowej może prowadzić do ich konsolidacji, a nawet radykalizacji. Dotkliwie odczuwać to mogą poszczególni przedstawiciele takich wspólnot, których dobra mogą być naruszane, a naruszenia te tłumaczone już nie tylko przez szacunek dla tradycji i zwyczajów grupy, ale także przez ich zgodność z państwowym prawem¹⁰. Taki kontekst może zaś sprzyjać podejmowaniu przez poszczególne osoby prób „wyjścia”.

„Prawo wyjścia” a skuteczne prawa grupowe

Mówienie zaś o „wyjściu” w kategoriach normatywnych – o „prawie wyjścia” – prowadzi do wielu istotnych problemów, zarówno w kontekście nieskuteczności powszechnych praw i wolności, jak i efektywności specjalnych praw i wolności dedykowanych poszczególnym mniejszościom. Warto najpierw zwrócić uwagę na tę drugą sytuację. Jeśli obok systemu wspomnianych oficjalnych ustępstw i przywilejów obliczonych na umożliwienie grupom spokojnego praktykowania swoich niekoniecznie nierepresyjnych zwyczajów, wprowadza się „prawo wyjścia” przysługujące przedstawicielom tych

¹⁰ O prawach grupowych i problemach z nimi związanych, zob. np. Michał Dudek, „Prawa grupowe”, w: Anna Kociołek-Pęksa, Mateusz Stępień (red.), *Leksykon socjologii prawa*, C.H. Beck, Warszawa 2013 i cytowana tam literatura.

wspólnot i mające umożliwić im opuszczenie ich w razie takiego naruszenia ich dóbr w grupie, na które nie wyrażają zgody, to dochodzi do sprzeczności. Z jednej strony bowiem, „dyspensy” zwalniające mniejszości z określonych powszechnie obowiązujących praw mają na celu umożliwić im podtrzymanie własnego dziedzictwa, a z drugiej, „prawo wyjścia”, a właściwie skuteczne korzystanie z niego, może ostatecznie podważyć istnienie danych wspólnot.

Co warto podkreślić, można wskazać co najmniej dwa rodzaje sygnalizowanej tu sprzeczności, zgodnie z już sugerowanymi dwoma dającymi się zrekonstruować generalnymi ujęciami „prawa wyjścia”. Można bowiem wyróżnić wyłącznie formalną koncepcję „prawa wyjścia”, zgodnie z którym państwo nie przewiduje jakiegokolwiek wsparcia dla osób chcących opuścić swoje wspólnoty¹¹. W debatach na temat multikulturalizmu zdecydowanie częstsze są jednak sformułowania „prawa wyjścia”, które już zakładają węższej lub szerzej zakrojoną państwową pomoc dla potencjalnych „wychodzących” – sprawienie, że „wyjście” będzie dla nich realną opcją¹².

W omawianym kontekście skutecznego prawnego wspierania mniejszości w podtrzymywaniu swoich tradycji, proponowanie formalnego „prawa wyjścia” będzie prowadziło do sprzeczności, ale wyłącznie formalnej, gdyż nie wiążą się z nim żadne działania mogące wchodzić w konflikt z polityką specjalnych przywilejów dla określonych wspólnot.

¹¹ Wręcz klasycznym tego przykładem jest rozumienie „wyjścia” proponowane przez Kukathasa (zob. np. tenże, „Exit, Freedom, and Gender”, w: Dagmar Borchers, Annamari Vitikainen (eds.), *On Exit...*, op. cit.). Wydaje się, że jako formalne można również uznać „prawo wyjścia” w rozważaniach Avishai Margalita i Moshe Halbertala, „Liberalism and the Right to Culture”, *Social Research*, Vol. 61, No. 3, 1994 (ss. 491-510).

¹² Można zaryzykować twierdzenie, że w zasadzie wszyscy teoretycy multikulturalizmu, oprócz wspomnianego Kukathasa oraz Margalita i Halbertala, wprost przewidują jakieś formy wsparcia dla potencjalnych „wychodzących” – urealnienia „wyjścia” – a więc nie zakładają całkowitego pozostawienia wspólnot i ich przedstawicieli samym sobie (jak chce Kukathas) i nie proponują tak dalece posuniętego systemu wspierania mniejszości w zachowywaniu ich kulturowej odrębności i autentyczności, który *de facto* prowadziłby do skrajnego podporządkowania, wręcz zniewolenia jednostek przez grupy (jak Margalit i Halbertal).

Natomiast, gdy w tym samym kontekście zaproponuje się jakąś wersję materialnego „prawa wyjścia”, to z pewnością dojdzie do faktycznej sprzeczności. W końcu, specjalne prawa przyznawane mniejszościom i „prawo wyjścia” przysługujące ich przedstawicielom, z którym wiążą się również szeroko pojęte działania pomocowe na ich rzecz podejmowane przez instytucje państwowe, ewidentnie zmierzają w przeciwnych kierunkach, a wręcz mogą się wzajemnie znosić.

„Prawo wyjścia” a nieskuteczne powszechne prawa i wolności

Nie mniejsze problemy z kategorią „prawa wyjścia” pojawiają się w pierwszym zarysowanym powyżej kontekście – braku skuteczności powszechnych, a więc odnoszących się do wszystkich podmiotów, także przedstawicieli tradycyjnych wspólnot, praw i wolności (np. prawa do nauki, czy wolności od tortur, nieludzkiego i poniżającego traktowania czy karania). Formalnie rozumiane „prawo wyjścia”, z którym nie wiążą się żadne wysiłki ze strony instytucji państwowych by pomóc potencjalnym „wychodzącym”, urzeczywistnić dla nich możliwość „wyjścia”, w tym kontekście niczego nie zmieni. Z punktu widzenia samych osób doświadczających krzywd w swoich wspólnotach i które mogłyby chcieć je opuścić, takie „prawo wyjścia” może być ocenione jako całkowicie bez pokrycia i w zasadzie zbędne. W ostateczności oraz pod warunkiem wyjątkowo nieuważnej opinii publicznej i opozycji politycznej, formalne „prawo wyjścia” może służyć niektórym decydentom politycznym do ewentualnego wzmocnienia swojej pozycji, np. przez pokazanie wrażliwości (rzekomej) na delikatne problemy etniczne czy religijne.

Zdecydowanie większe kontrowersje ukazują się gdy w komentowanym kontekście – nieefektywności powszechnych praw i wolności wobec przedstawicieli mniejszości – zechce się wykorzystywać materialne „prawo wyjścia”. Dojdzie wtedy bowiem do dość absurdalnej, wręcz dziwacznej sytuacji. Materialne „prawo wyjścia” przewiduje ułatwienia dla potencjalnych „wychodzących” oferowane ze strony instytucji państwowych – działania mające na celu uczynić dla nich ewentualne „wyjście” realną opcją. Można więc zadać pytanie: dlaczego nie przewiduje się interwencji mającej na celu reagowanie a może nawet zapobieganie ewentualnym

naruszeniom dóbr przedstawicieli określonych wspólnot, które mogłyby prowokować ich do opuszczenia swoich grup, co sprowadzałoby się do wysiłku uczynienia skutecznymi powszechnych praw i wolności także w obrębie mniejszości? Oczywiście, za uzasadnienie takiego podejścia służą idee non-interwencjonizmu, poszanowania odmienności i odcinania się od imperializmu kulturowego. Trzeba jednak zauważyć, że w przypadku materialnego „prawa wyjścia” nie mogą one być w pełni zrealizowane. Jest to spowodowane zakładanym w tym ujęciu „wyjścia” mniejszym lub większym wsparciem ze strony instytucji państwowych dla potencjalnych „wychodzących”, co może być przecież potraktowane jako zawołana forma ingerencji w odmienne kultury, ostatecznie podważająca niektóre ich wartości i normy¹³. Nie tylko jednak to co najmniej zastanawiające przesunięcie momentu

¹³ Dobrą ilustracją tego problemu może być podejście Williama A. Galstona, „Two Concepts...”, op. cit., ss. 521 i n., ss. 533-534 oraz *Liberal Pluralism...*, op. cit., ss. 21 i n., 123. Z jednej strony, krytykuje on kategorię autonomii w myśli liberalnej – ideę skupiającą się na jednostce, jej zdolności do racjonalnej refleksji nad sobą samą, innymi ludźmi, ogółem społeczeństwa, jak i kierowania swoim własnym losem – gdyż pod pozorem zapewnienia szeregu możliwych do wyboru dróg życia, tak naprawdę zawęży ona ten katalog. Autonomii można stosunkowo dokładnie przypisać konkretne cechy i rozpowszechnianie tego wzorca będzie najprawdopodobniej prowadziło do uniformizacji, a nie ochrony i rozkwitu różnorodności. Wiele współczesnych państw i ich polityk wydaje się być skupiona na aspekcie autonomii, co w swoisty sposób „tłumi” koncepcje życia znacznie, wręcz fundamentalnie odbiegające od tego ideału. Z drugiej strony natomiast, Galston jako pierwszy (po Kukathasie, Margalicie i Halbertalu oraz Razie) w dyskusji na temat „prawa wyjścia” jednoznacznie proponuje stosunkowo rozbudowane wymagania, warunki dla skorzystania z niego. Mówi nie tylko o potrzebie bycia poinformowanym o innych sposobach życia, ale także o umiejętności oceny tych alternatyw. By móc „wyjść” trzeba być również wolnym od wszelkiej indoktrynacji, różnych form przymusu, nie tylko czysto fizycznego, a ponadto być wyposażonym w choćby podstawowe zdolności uczestniczenia w sposobie życia innym niż ten, z którego chce się zrezygnować. Choć w zamyśle Galstona, te warunki mają pomóc w realizacji ideału różnorodności w myśli liberalnej, tak naprawdę bardzo zbliżają się do krytykowanego przez niego nurtu autonomii. Realizacja tych wymogów z dużą dozą prawdopodobieństwa nie pozostanie bez wpływu na istniejącą w danym społeczeństwie różnorodność sposobów życia i ostatecznie ją zawęży. Sympatii „pro-różnorodnościowych” nie można w pełni realizować, jeśli zakłada się materialne „prawo wyjścia”.

podejmowania przez państwo konkretnych działań – z ewentualnej reakcji na naruszenia dóbr poszczególnych osób pozostających w swoich grupach, do urzeczywistniania, w założeniu, możliwości opuszczenia tradycyjnych i represyjnych wspólnot – jest źródłem wątpliwości względem koncepcji „wyjścia” rozumianego normatywnie, jako „prawo wyjścia”.

Nieskuteczne prawo mające zabezpieczać inne nieskuteczne prawa

Zgodnie z dominującym w literaturze ujęciem, „wyjście” – opuszczenie swojej wspólnoty ma być sposobem na wyswobodzenie się określonych ludzi z warunków, gdzie ich prawa i wolności – te powszechnie uznawane w dyskursie prawnopolitycznym – są naruszane. „Wyjście” jako prawo ma natomiast doprowadzić ich do życia w odmiennych warunkach – gdzie ta opresja już ustaje. Jednakże właśnie te same naruszenia praw i wolności blokują skuteczne skorzystanie z „prawa wyjścia”. Nie powinno bowiem budzić wątpliwości, że perspektywa opuszczenia swoich grup przez osoby często zindoktrynowane, o bardzo ograniczonej wiedzy o świecie poza swoją wspólnotą, nieraz także zastraszone przez używanie względem nich, opartych na przemocy praktyk, a przy tym wciąż odczuwające specyficzne przywiązanie do wspólnoty i potrzebę lojalności względem niej, jest nierealistyczna. Doświadczenia w danej wspólnocie mogą być nie tylko bodźcem do prób „wyjścia” z niej, ale także to właśnie one ostatecznie mogą je uniemożliwiać.

Formułowanie koncepcji „prawa wyjścia” zdaje się być więc wynikiem bardzo wątpliwej, a wręcz po prostu niezrozumiałej „logiki”. Wychodzi się najpierw od stwierdzenia faktu naruszeń powszechnych praw i wolności w niektórych tradycyjnych mniejszościach. Reaguje się na to konstruowaniem kolejnego prawa – „prawa wyjścia”. W założeniu ma ono być swojego rodzaju remedium na nieskuteczność powszechnych praw i wolności. Ostatecznie jednak, także i ono okazuje się nieskuteczne samo dla siebie – chcący „wyjść” mogą nie móc opuścić swoich grup – i w konsekwencji również nieskuteczne w „sanowaniu” pierwotnie naruszanych praw i wolności. „Prawo wyjścia” ma chronić inne naruszane prawa i wolności, ale to właśnie ich nieskuteczność często uniemożliwia opuszczenie danej wspólnoty.

W tym świetle, „wyjście” jako warunek non-interwencjonizmu w mniejszości, a w konsekwencji także warunek stania się pełnoprawnymi obywatelami przez przedstawicieli tradycyjnych wspólnot, może być oceniane jako jeszcze bardziej cyniczna koncepcja. Można jednak zaproponować inną interpretację, już nie w tak mocnym, oskarżycielskim tonie. Dyskusja o „prawie wyjścia” może być bowiem ujmowana jako po prostu dotknięta specyficzną formą błędnego koła w rozumowaniu, a także konsekwencja bezrefleksyjnego przywiązania do dyskursu w kategoriach uprawnień¹⁴ i wiary w onnipotencję instytucji państwowych, zgodnie z którą zawsze mogą one zrobić coś w każdej sprawie. Zadaje się pytanie „co powinno się z tym zrobić?”, zamiast „czy w ogóle jest to właściwy przedmiot ewentualnego działania?”. W końcu, trzeba pamiętać, że problemy niezwykle istotne dla „wyjścia” – m.in., przynależność, tożsamość jednostki, poczucie obowiązku i lojalność względem innych ludzi – są bardzo subtelne i zniuansowane. Właśnie z uwagi na nie, wskazywanie ogólnych podejść względem opcji opuszczania grup przez ich przedstawicieli, za pomocą generalizujących i upraszczających rzeczywistość koncepcji, a następnie ewentualnych instytucji, czy zaleceń i polityk, wydaje się być co najmniej nieadekwatne. Ta nieadekwatność jest jednak w znacznym stopniu niezauważana przez tych, którzy odnoszą się do koncepcji „wyjścia” w sposób afirmatywny – wierzą, że ono jest rozwiązaniem wielu problemów. Jak dotąd okazuje się ono być czymś wprost przeciwnym – źródłem wielu wątpliwości, nie tylko o charakterze teoretycznym. Przyczyny tego zdają się leżeć również w innych, niż dotychczas wskazane, przejawach chyba nazbyt swobodnego mówienia o „wyjściu” jako o prawie.

Czemu służą „prawo wyjścia” oraz inne prawa i wolności?

By ukazać kolejny problem z „prawem wyjścia” wystarczy spróbować je zestawić z prawami i wolnościami, które miałyby być przez nie „sanowane”. Realizacja przypominanych

¹⁴ O problemie jurydyzacji, zob. szerzej np. Beata Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, ss. 386-394.

już prawa do nauki, wolności od tortur, nieludzkiego i poniżającego traktowania oraz karania, bądź wolności swobodnego poruszania się jest, co do zasady, podejmowana dla nich samych. Te i inne powszechnie uznawane prawa i wolności służą przede wszystkim osiągnięciu przez ich podmioty tego, co jest wskazywane lub implikowane w ich nazwach. Oczywiście, korzystanie z prawa do nauki czy wolności swobodnego poruszania się przynosi jednostce także inne korzyści i pozytywne perspektywy, niż samo poszerzanie horyzontów, przygotowanie do zawodu, czy niezależność i radość podróżowania oraz poznawania, np. może znacząco przyczyniać się do lepszego statusu materialnego, czy ogólniej, satysfakcjonującego życia. Niemniej jednak można powiedzieć, że dobra wskazywane w poszczególnych uznawanych prawach i wolnościach są pożądane same dla siebie, choć oczywiście mają one także charakter instrumentalny – ich osiągnięcie może prowadzić do innych równie pozytywnie ocenianych stanów.

Na takim tle zastanawiające jest więc mówienie o „wyjściu” z jakiejś opresyjnej wspólnoty przez jej przedstawicieli jako o prawie. „Prawo wyjścia” nie zdaje się bowiem służyć jakiemuś konkretnemu dobru. W końcu, opuszczenie przez jednostkę grupy, w której była ona socjalizowana, czy do której przynależy jej rodzina i przyjaciele, trudno uznawać za dobro samo w sobie. Sposób konceptualizacji „prawa wyjścia” w dotychczasowych debatach usprawiedliwia twierdzenie, że jego ewentualna realizacja tak naprawdę obliczona jest na zadośćuczynienie innym prawom i wolnościom, a właściwie odpowiednim dla nich dobrom¹⁵. Z perspektywy szeroko pojętego zachodniego, liberalnego społeczeństwa, istotne dla omawianego zagadnienia, tradycyjne, mniejszościowe grupy nie są przecież krytykowane, gdyż opuszczenie ich jest niezwykle trudne. Krytykowane są one właśnie z powodu mających w nich miejsce różnego rodzaju naruszeń dóbr niektórych jednostek będących ich przedstawicielami, które mogą popychać je do „wyjścia”. W zależności od ich konkretnej sytuacji, „wyjście” – realizacja „prawa wyjścia” – w założeniu ma służyć jako środek osiągnięcia przez nich pełni innych, rozmaitych praw i wolności, a właściwie, przywracania ich sobie. Z uwagi na

¹⁵ Wprost to podnosi Dwight G. Newman, „Exit...”, op. cit., s. 51.

zauważaną tu meta – w stosunku do powszechnie wyróżnianych praw i wolności – funkcję „prawa wyjścia”, można mieć zatem wątpliwości, czy faktycznie określenie „prawo”, niezwykle często używane w komentowanej debacie, jest na miejscu. Jasne powinno być już bowiem, że „prawo wyjścia” i inne prawa oraz wolności zasadniczo się różnią tym, czemu mają one służyć. Trzeba jednak powiedzieć, że tą generalną różnicę funkcji warto odróżniać od problemu wzajemnych relacji „prawa wyjścia” i innych praw.

Relacje między „prawem wyjścia” a innymi prawami oraz wolnościami

W tym zakresie można wskazać dwa ogólne, skrajne i uproszczone warianty. Można zakładać, że „prawo wyjścia” jest tak naprawdę jedynym, fundamentalnym prawem przysługującym jednostkom, a wszystkie pozostałe prawa są jego „derywatami”¹⁶. Wydaje się jednak, że na aż tak radykalną zmianę optyki na prawa i wolności jednostek zgodzi się bardzo mało osób. Chyba zdecydowanie bardziej zrozumiałym i akceptowalnym byłoby przyjęcie przeciwnego stanowiska. Zgodnie z nim, „prawo wyjścia” jest konsekwencją innych praw i wolności, np. wolności wyznania i poglądów¹⁷. Jest ono względem nich wtórne, a nie pierwotne jak w pierwszym wariantcie.

Trzeba jednak podkreślić, że właśnie to drugie podejście, choć chyba bardziej intuicyjne, prowadzi do istotnego paradoksu w kontekście „wyjścia” jako warunku non-interwencji i jednocześnie warunku przyznania pełni praw i wolności. W końcu, zakłada się, że warunki panujące w określonych mniejszościach stanowią naruszenie powszechnie uznawanych praw i wolności formalnie przysługujących jednostkom. Są one w obrębie wspólnot nieskuteczne, lub niewystarczająco skuteczne. W konsekwencji, „prawo wyjścia” uznawane za ich „derywat” (coś co z nich wynika) niejako automatycznie staje się również nieskuteczne. Jeśli realizacja „uprzednich” praw i wolności jest zagrożona bądź

¹⁶ Takie stanowisko reprezentuje Kukathas, „Are There...”, op. cit., s. 117; *The Liberal Archipelago...*, op. cit., s. 96, czy „Exit...”, op. cit., s. 36.

¹⁷ Zob. np. Dagmar Borchers, Annamari Vitikainen, „On Exit...”, op. cit., s. 2.

wręcz niemożliwa, to opuszczenie danej wspólnoty ujmowane jako kategoria normatywna wywodzona z tych praw i wolności, również stoi pod dużym znakiem zapytania. Nie wiadomo więc jak „wyjście” ma doprowadzać do pełni obywatelskich praw i wolności (jako konsekwencja „wyjścia” będącego warunkiem non-interwencjonizmu), skoro ostatecznie to właśnie od nich ono zależy (jako ich „derywat”), a te w ramach określonych mniejszości nie są zabezpieczone, co odbija się negatywnie na „prawie wyjścia”.

Dopełnia się tu zatem uwidoczniona powyżej absurdalność wprowadzania koncepcji nowego prawa mającego „sanować” naruszane „wcześniejsze” prawa i wolności. Jednakże, to właśnie ich nieefektywność uniemożliwia zrealizowanie zakładanej funkcji nowo zaproponowanego prawa. W świetle tego, na płaszczyźnie teoretycznej, bardziej spójny, choć kontrowersyjny, bo podważający utarte schematy i przyzwyczajenia, jest pierwszy wariant, zgodnie z którym „prawo wyjścia” jest podstawą wszystkich pozostałych praw i wolności.

Oczywiście, zasugerowany problem relacji „prawa wyjścia” do innych praw oraz wolności jest zdecydowanie bardziej skomplikowany niż przytoczone dwa skrajne warianty¹⁸. Niemniej jednak już tylko one dobrze pokazują,

¹⁸ Doskonałą ilustracją tej tezy są rozważania Leslie Greena, „Rights of Exit”, *Legal Theory*, Vol. 4, No. 2, 1998 (ss. 165-185), ss. 174-180, 184. Sprzeciwia się on ujęciu „wyjścia”, według którego stanowi ono jedyne, fundamentalne prawo jednostki, odnosząc się w tym zakresie do Kukathasa, który jednoznacznie opowiada się za taką wersją. Green uważa, że „prawo wyjścia” jest konieczne do zabezpieczenia indywidualnej autonomii, czyli zdolności do szeroko pojmowanego kierowania swoim losem i realizacji powziętych zamiarów, którą może również należałoby ujmować jako naczelne prawo. Przyznaje jednak, iż „prawo wyjścia” jest niewystarczające dla zapewnienia rzeczywistej ochrony. Mając świadomość tego, że muszą być spełnione określone warunki by było ono możliwe i efektywne, Green postuluje dodatkowe prawa, niejako wywodzone z „wyjścia” i autonomii leżącej u jego podstaw. Przez wolność oddzielenia się rozumie zakaz różnego rodzaju powstrzymywania jednostek od odejścia z grupy. Prawo poruszania się potrzebne jest gdy wspólnota, którą chce się opuścić jest do pewnego stopnia terytorialna. Wolność ekspresji polega na dostępie i wymianie informacji dotyczących „świata zewnętrznego”, realiów funkcjonujących poza daną grupą, co można by utożsamiać z postulatem szerokiego dostępu do ogólnej, państwowej edukacji. Na szczególną uwagę zasługuje wolność (wewnętrznego) zrzeszania się. Green rozumie ją jako możliwość wchodzenia w porozumienia z innymi członkami wspólnoty,

że proponując nową kategorię normatywną, jaką niewątpliwie jest „prawo wyjścia”, należy bardzo poważnie podejść do problemu jej relacji z innymi wyróżnianymi prawami i wolnościami. Tego zaś zdaje się wyraźnie brakować w komentowanej debacie.

„Niestety, jest tego dużo więcej ...”

Na powyższych wątpliwościach nie kończą się jednak problemy z koncepcją „prawa wyjścia”. Przykładowo, nie rozwinięto tu dość istotnej kontrowersji związanej z „wyjściem” jako warunkiem non-interwencjonizmu i jednocześnie warunkiem przyznania pełni praw i wolności. W tym kontekście nasuwa się bowiem pytanie: na czym dokładnie miałyby polegać opuszczenie swojej wspólnoty, tak by w jego konsekwencji stać się pełnoprawnym obywatelem? Jak dalekie musi być odcięcie się od swojej grupy by uzyskać ten „pierwszo-klasowy” status? Nie trzeba dodawać, że jest to kwestia nie tylko teoretyczna, ale także o ogromnym znaczeniu praktycznym, jeśli chciano by z dyskutowanego ujęcia „prawa wyjścia” uczynić element stosowanych polityk.

Innym problemem, który warto sobie uzmysłowić, jest zagadnienie substytutów „wyjścia”¹⁹. Zapoznając się z literaturą podejmującą problem „wyjścia” można odnieść

by razem, po skorzystaniu z „prawa wyjścia”, stworzyć „nową” grupę, swojego rodzaju odmianę „rodzimej” kultury, którą się opuściło. Kolejnym uzupełnieniem „prawa wyjścia” ma być uczciwy podział wspólnych zasobów. Chodzi o to, by przez inne, niż ściśle siłowe metody (np. konfiskaty majątku osób decydujących się na „wyjście”), nie ograniczać możliwości opuszczenia grupy. W takim ujęciu „prawo wyjścia” jest swojego rodzaju związkiem kilku funkcjonalnie zależnych od siebie praw. Jeśli dodać do niego ewentualne kolejne, np. hipotetyczne prawo do społecznego uznania zmiany swojej tożsamości wskutek „wyjścia” (o tym zob. szerzej, Michał Dudek, „Should There Be an Obligation to Recognize an Individual’s Ascription to a Group? On the Margins of the ‘Right to Exit’ Debate”, w: Marek Zirk-Sadowski, Bartosz Wojciechowski, Karolina M. Cern (eds.), *Towards Recognition of Minority Groups. Legal and Communication Strategies*, Ashgate, Farnham 2014) i starać się mieć na względzie powszechnie wyróżniane prawa i wolności, to naprawdę nietrudno o jeszcze większe problemy, niż te wskazane powyżej.

¹⁹ Za najwyraźniejsze przedstawienie i rozwinięcie tego wątku można uznać rozważania Dwighta G. Newmana, „Exit...”, op. cit., *passim*.

wrażenie, że istnieje tylko jedna alternatywa – albo interwencjonizm w imię ochrony dóbr przedstawicieli mniejszości, albo *de facto* pozostawienie ich samym sobie i obstawanie przy „wyjściu”. Tymczasem, istnieją inne podejścia do rozwiązania problemu wewnątrzgrupowej opresji i dyskryminacji w niektórych tradycyjnych wspólnotach, choć nie doczekały się one tak ożywionej dyskusji na swój temat. Dobrym tego przykładem są szeroko pojęte odśrodkowe dążenia samych przedstawicieli danych grup, wciąż pozostających we wspólnocie, do zmiany praktyk funkcjonujących w ich mniejszościach, tak by wyeliminować, lub znacząco ograniczyć naruszenia dóbr. Pomijając w tym miejscu zagadnienie realności tego rozwiązania w skrajnie restrykcyjnych grupach, ewentualnego ujmowania go jako kolejne prawo – co, na przykładzie samego „prawa wyjścia”, najprawdopodobniej doprowadziłoby do jeszcze większego teoretycznego i praktycznego zamieszania – czy komplikowania przez nie „wyjścia” rozumianego jako warunek non-interwencjonizmu, trzeba zwrócić uwagę na bardzo subtelny problem. Jest on konsekwencją mówienia o „wyjściu” jako o prawie i dostrzegania jego substytutów. W końcu, jeśli wskazuje się alternatywne opcje w stosunku do zakładanego prawa, jak jest w przypadku przytoczonej koncepcji odśrodkowych, spontanicznych reform mniejszości w kierunku ich liberalizacji, to oznacza to, że „prawo wyjścia” nie przysługuje wszystkim po równo. Nie chodzi tu jednak tylko o sferę faktycznego funkcjonowania tego prawa, ale także o rozważania na płaszczyźnie teoretycznej. Z perspektywy potocznie rozumianych egalitarystycznych sympatii, ale może i nie tylko z niej, wprowadzanie prawa z założenia nierówno dystrybuowanego w społeczeństwie budzić może poważne wątpliwości.

Co więcej, rozwinięcie problemu substytutów może nawet prowadzić do postawienia dużego znaku zapytania nad potrzebą wyróżniania kategorii „wyjścia” – decyzji przedstawicieli danej grupy o opuszczeniu jej. W końcu, takim substytutem może być wykluczanie pewnych członków przez resztę wspólnoty²⁰. Jeśli określone przedstawiciele grupy jednoznacznie prezentują swoją niezgodę i opór względem

²⁰ Ibidem, s. 76.

opresyjnych praktyk w mniejszości, bądź gdy udaje im się skorzystać z pełni danego formalnie przysługującego im prawa czy wolności (np. prawa do nauki)²¹, to mogą przecież zostać wykluczeni przez resztę, która uzna ich jako już „niegodnych” trwania we wspólnocie. Nie tylko znacznie komplikuje to mówienie o „wyjściu” jako o prawie. Ponadto, sytuacja taka pokazuje na jak kontrowersyjnych założeniach ontologii społecznej ufundowana jest dyskusja o „wyjściu”. W końcu, zauważalne pomijanie problemu wykluczenia z tradycyjnych grup jej przedstawicieli zdradzających szeroko pojęte sympatie liberalne, zdaje się być konsekwencją założenia, że wszystkie wspólnoty mniejszościowe siłowo chcą zatrzymać w swoich ramach ludzi przejawiających coraz słabsze przywiązanie do tradycyjnych wartości i norm. To jest zaś tylko jeden z wielu problematycznych elementów obrazu jednostek, grup mniejszościowych i świata społecznego poza nimi, których można się dopatrzeć w koncepcji „prawa wyjścia”.

„... i coś z tym trzeba zrobić?”

Choć, co należy podkreślić, powyższe uwagi wcale nie wyczerpują wszystkich zarzutów czy wątpliwości związanych z dotychczasowym, dominującym sposobem konceptualizowania „prawa wyjścia” w multikulturalizmie, to już zdają się usprawiedliwiać powyżej zasygnalizowaną alternatywę. Można spróbować zbudować teorię „prawa wyjścia”, która poważnie podchodziłaby do normatywnego charakteru opuszczenia danych wspólnot przez ich przedstawicieli, implikowanego przez kategorię prawa. W dotychczasowych debatach, została ona bowiem potraktowana co najmniej po macoszemu, co można uznać za źródło przedstawionych powyżej problemów. Jednakże, można również zrezygnować z normatywnej koncepcji „wyjścia” – „prawa wyjścia”. Zamiast tego, można się skupić na deskryptywnym ujmowaniu opuszczania represyjnych mniejszości, traktując je jako zjawisko tak subtelne i rzadkie w skali ogólnospołecznej, że niewłaściwe do rozumienia go w kategoriach normatywnych, jak prawo, czy wolność.

²¹ Sigal Ben-Porath, “Exit Rights...”, op. cit., s. 1028.

Oczywiście każda z tych możliwości wiąże się z osobnymi wyzwaniem i problemami. Niemniej jednak, warto je skrupulatnie rozważyć. Inaczej, najpewniej powróci się do jakiejś formy dotychczasowego rozumienia „prawa wyjścia”, które, jak starano się pokrótce pokazać, jest raczej źródłem ogromnej ilości problemów, często najwyraźniej niedostrzeganych przez samych orędowników tej koncepcji, niż rozwiązaniem jakiegokolwiek, nawet tylko jednego problemu.

