

Magdalena M. Kania*

**SPORY WOKÓŁ OBRONY PRZEZ KULTURĘ
W KONTEKŚCIE DEBAT
NA TEMAT WIELOKULTUROWOŚCI**

**CULTURE DEFENCE STRATEGY IN THE CONTEXT
OF THE DEBATE OVER MULTICULTURALISM**

Abstract

The main aim of this article is to introduce the concept of culture/cultural defence into the framework of current debates over multiculturalism. Culture defence is a relatively new legal strategy, which seeks to strengthen its own position as a formal strategy in criminal law, mainly in the common law system. It is based on the cognitive assumption that culture affects individuals' perception of social reality to that extent that individuals could lack the capacity to act with the full ignorance of culturally given norms. The concept of culture defence will be juxtaposed to the different approaches to multiculturalism itself: to the concept of John Rawls's theory of justice, to the concept of politics of difference as introduced by Charles Taylor, and to the politics of multiculturalism proposed by Will Kymlicka. This article reveals the question of legitimacy of culture defence as a crucial question bounded up with political philosophy, not exclusively embraced by the philosophy of law.

Key words: culture defence, multiculturalism, criminal law, cultural bias

Wprowadzenie

Procesy globalizacji cechujące współczesność wspomagane przez rozwój technologiczny doprowadziły do stopniowego ograniczania barier przepływu ludzi w ramach niemalże całego świata, zwłaszcza zaś w obrębie cywilizacji Zachodu. Specyficzne rozwiązania liberalizacyjne pozwalają obecnie na masowe migracje – „współczesną wędrówkę ludów” (Sitarz 2007/2008: 643) – wywołując procesy mieszania się kultur, jednocześnie doprowadzając do „zderzeń” kulturowych. Masowość zja-

* Instytut Nauk Politycznych, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, ul. Jabłonowskiego 5, 31-114 Kraków, e-mail: magdalena.maria.kania@gmail.com

wiska doprowadziła do upowszechnienia w dyskursie filozofii politycznej idei wielokulturowości w latach 80. XX w. (Szahaj 2010: 21). Początkowo była to domena nielicznych – pierwsze wydania prac filozoficznych poruszające kwestie normatywne związane z tą tematyką w języku angielskim, co wpływało na upowszechnienie tematyki, przychodziły na ostatnie dekady XX w. (Kymlicka 2009: 407)¹. Z tego samego okresu pochodzą pierwsze opracowania w amerykańskiej literaturze odnoszące się do tzw. obrony przez kulturę (Phillips 2003: 510), jako strategii obrony przed wymiarem sprawiedliwości stosowanej zazwyczaj w prawie karnym, ale obecnej również w sprawach z zakresu prawa cywilnego (Renteln 2004: 7). Obrona przez kulturę jest ściśle związana ze zderzeniem pewnych specyficznych norm kulturowych (w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo) obowiązujących w mniejszościach kulturowych z prawem obowiązującym w określonym społeczeństwie jako całości (Zajadło 2008: 68).

Celem artykułu jest przybliżenie problematyki obrony przez kulturę poprzez włączenie jej w szersze debaty na temat problemu wielokulturowości, podejmowanych od strony filozofii politycznej w kontekście pytania o prymat w sporze jednostka *versus* wspólnota. Część pierwsza artykułu odpowiada na pytanie, czym jest w rzeczywistości obrona przez kulturę, przytaczając stanowiska zarówno zwolenników, jak i oponentów strategii. Ukazuje, że złożoność zjawiska oraz niejednorodność rozumienia, czym jest obrona przez kulturę, prowadzić może w konsekwencji do nadinterpretacji, a co za tym idzie, stanowić próbę obejścia prawa. Część pierwsza ukazuje problem obrony przez kulturę jako pochodną polemiki o koncepcję równości wobec prawa. Tym samym odnosi się do pytania: czy równość wobec prawa oznacza zuniformizowane standardy dla każdej jednostki, czy wyraża się jedynie poprzez włączenie zindywidualizowanej perspektywy, czyli poprzez badanie tych aspektów, które różniąc jednostki, wpływają deterministycznie na ich zachowanie. Kolejne części artykułu przekładają problemy obrony przez kulturę nakreślone w pierwszej części – w tym zwłaszcza kwestie równości jednostek pozostających w obrębie różnych kultur – w szersze ramy debat na temat zjawiska wpływu wspólnoty na jednostkę oraz jego implikacje dla wielokulturowych społeczeństw. W tej części przybliżone zostaną trzy odmienne koncepcje względem kwestii kulturowej wrażliwości państwa: Johna Rawlsa, Charlesa Taylora oraz Willa Kymlicki.

¹ Należy jednak zaznaczyć, że monografie dotyczące problematyki multikulturalizmu w państwach anglojęzycznych, m.in. Australii i Kanadzie, publikowane były już w I poł. lat 80. Nie miały one jednak charakteru refleksji z zakresu filozofii politycznej (por. Berry, Lafarrière, Samuda 1984; Foster, Stockley 1984).

Wielokulturowość jest rozumiana w niniejszym artykule minimalistycznie, jako koncepcja w zakresie filozofii politycznej odnosząca się do wypracowania odpowiedzi na kulturowe i religijne zdywersyfikowanie społeczeństwa (Stanford Encyclopedia of Philosophy 2010). Kultura natomiast rozumiana jest tutaj jako „wszystko to w społeczeństwie ludzkim, co jest przekazywane raczej społecznie niż biologicznie [...] termin ogólny określający symboliczne i wyuczone aspekty społeczeństwa ludzkiego” (Słownik socjologii i nauk społecznych 2004: 165). Istotne jest jednakże dla kontekstu pracy wyróżnienie terminu kultury dominującej, czyli tej, „która za pośrednictwem władzy gospodarczej lub politycznej jest w stanie narzucić swe wartości, język oraz sposoby zachowania kulturze lub kulturom podporządkowanym” (Słownik socjologii i nauk społecznych 2004: 165).

Czym jest obrona przez kulturę? Zasadność stosowania strategii oraz jego krytyka

Problem wielokulturowego społeczeństwa jest obecnie doświadczeniem interdyscyplinarnej refleksji. Jak zauważa Marie-Luisa Frick, zainteresowanie tymże projektem rośnie wśród różnych środowisk w kontekście obalonego paradygmatu asymilacyjnego, a w konsekwencji skutkującego powstawaniem „paralelnych społeczeństw” jako nowych społecznych fenomenów (Frick 2014: 556). Wpływ wspólnoty na jednostkę w ramach wielokulturowych społeczeństw, pozostając w dominującej części zainteresowaniem badaczy nauk społecznych, budzi również refleksje środowisk prawniczych, w myśl Lecha Morawskiego, że każda koncepcja prawna musi zająć stanowisko wobec kwestii konfliktu między dobrem wspólnym a prawami jednostki (Morawski 1999: 125). Widocznym przykładem implikacji koegzystencji różnych kultur w ramach jednego społeczeństwa, jednego systemu prawnego, jest tzw. obrona przez kulturę, koncepcja związana z anglosaską kulturą prawną *common law*, opierająca się na strategii podnoszenia kwestii kulturowych w sądzie podczas obrony oskarżonego, przy jednoczesnej świadomości, że kwestie te zostaną przez sąd uwzględnione (Renteln 2004: 6).

Zgodnie z szeroką, substancjalną definicją zaproponowaną przez Jana Van Broeckę obrona przez kulturę odnosi się do sytuacji, w której osoby zsocjalizowane z mniejszością obcej kultury, które w sposób regularny postępują zgodnie z normami kulturowymi swojej grupy, nie powinny ponosić pełnej odpowiedzialności za czyn naruszający oficjalne prawo, jeśli czyn ten był skutkiem zachowania zgodnego z zaleceniami kulturowymi (Van Broeck 2001: 28–29). Innymi słowy, oskarżony włą-

cza jako czynnik łagodzący konieczność działania pod dyktandem kulturowym (Demian 2008: 432), czy imperatywem kulturowym (Renteln 2009: 61). W węższym rozumieniu, formalnym, obrona przez kulturę odnosi się do specyficznej doktryny, która włącza uznanie podłoża kulturowego do tradycyjnych mechanizmów wyłączenia lub redukcji odpowiedzialności w świetle prawa karnego (Frick 2014; Wen Chu Wu 2003). W konsekwencji obronie strategii może prowadzić nawet do całkowitego oczyszczenia z zarzutów bądź złagodzenia wyroku (Golding 2002: 147). Celem obrony przez kulturę ma być ochrona przed zbyt surowym traktowaniem poszczególnych jednostek i powiązanych z tym wadami systemu prawnego (Merle 2006: 8). W sytuacji, gdy obrona przez kulturę jest adoptowana do systemu prawa, mamy do czynienia z formą normatywnego pluralizmu (Woodman 2009: 8), którego konsekwencją może być narastanie międzykulturowego dylematu prawnego (por. Höffe 1998).

Spór o zasadność użycia obrony przez kulturę przed sądami można w gruncie rzeczy sprowadzić do sporu o koncepcję równości wobec prawa – czy równość wobec prawa rozumiemy, za Ronaldem Dworkinem, jako traktowanie każdego równo (*equal treatment*), czy jako traktowanie każdego jak równego (*treatment as an equal*) (Dworkin 1997: 227). Argumentacja zwolenników obrony przez kulturę opiera się – zgodnie z rozróżnieniem Dworkina – na założeniu, że równość wobec prawa nie oznacza traktowania wszystkich dokładnie tak samo, bowiem prawo samo w sobie zawiera pierwotnie kulturowe uprzedzenia faworyzujące kulturę dominującą (Merle 2006: 7). Jednocześnie zwolennicy ci opierają się na kognitywnym założeniu, że zachowanie jednostki pozostaje tak dalece pod wpływem kultury, że jednostka bądź nie zdawała sobie sprawy, że jej czyny naruszyły prawo, bądź czuła się zmuszana do zachowania w sposób, w jaki się zachowała (Renteln 2004: 187). Równość będzie zachowana w tym przypadku, gdy w równym stopniu zostanie wzięty pod uwagę różny naddatek kulturowy jednostek różnych kultur – rzeczywista równość zostanie wówczas zapewniona wszystkim ludziom, zwłaszcza poprzez korektę kulturowo naznaczonego prawa (Sitarz 2008: 648). Kultura jest tutaj rozumiana jako wartość dodana, z perspektywy ontologicznej istniejąca niezależnie od jednostki, jednak w znacznym stopniu determinująca byt jednostek (Frick 2014: 562). Ponieważ jednostka myśli i działa w zgodzie z wzorcami kulturowymi, systemy prawne muszą uznawać wpływ kulturowego imperatywu jako części indywidualnej sprawiedliwości (Renteln 2009: 62). Koncepcja indywidualnej sprawiedliwości, bazując na relatywizacji moralnej winy, stoi na stanowisku, że różne jednostki powinny zostać poddane różni-

cowanemu traktowaniu, również w kontekście oskarżenia o tożsame przestępstwa (Tomer-Fishman 2010: 478). Według Frick zasadności obrony przez kulturę można dowodzić na gruncie dwóch argumentów – sprawiedliwościowego oraz pluralistycznego. Z jednej strony, część norm podzielanych przez jednostkę pozostającą w mniejszości stoi w kolizji z normami i systemem prawa kulturowej większości, z drugiej, w wielu przypadkach normy te nie mogą być skonsolidowane z normami większości – rodzi to problemy natury epistemologicznej, etycznej czy politycznej (por. Frick 2014). W założeniu obrona przez kulturę ma zatem bronić praw mniejszości kulturowych przed dominacją kultury większościowej, być reakcją na obawę marginalizacji praw mniejszości.

Zdecydowanie silniejsze głosy w literaturze płyną ze strony krytykujących obronę przez kulturę. Podnoszony jest przede wszystkim zarzut, że w kontekście strategii prawo traci swoją pierwotną zdolność do pouczania i odstraszenia; istnieje realne zagrożenie nadużywania strategii w takim kontekście, gdy czyn popełniony nie był w rzeczywistości motywowany kulturowo, ale oskarżony może odnieść korzyść z takiego argumentu (Held, Fontaine 2009: 238–239). Część krytyki podnosi także argument, że kultura nie może być uznana za kontekst sama w sobie, a jedynie jako jeden z czynników branych pod uwagę (Demian 2008: 432). Inni twierdzą, że zagraża podważaniem prawnego uniwersalizmu, stanowiąc jednocześnie niebezpieczeństwo oportunistów, a przede wszystkim podważa status ofiary – ofiarami przestępstw motywowanych kulturowo są najczęściej kobiety i dzieci (Phillips 2003: 513–516). Prowadzi również do utrwalenia stereotypów kulturowych. Warto zaznaczyć, że większość przeciwników nie neguje wpływu kultury na człowieka.

Pytanie, które powstaje, to jak konkretnie ustalić standardy, komu i w jakich sytuacjach przysługuje posługiwanie się argumentem kulturowym. W innym wypadku strategia stanowić będzie równię pochyłą prowadzącą do chaosu w prawie karnym – porządek społeczny wymaga bowiem określonych standardów zachowań, które muszą być równe dla wszystkich, każde odstępstwo stanowi utrudnienie dla organów ścigania (Donovan, Garth 2008: 122). Zaproponowany przez Alison Renteln minimalistyczny test obrony na kulturę („Czy strona jest członkiem grupy kulturowej?”; „Czy grupa posiada taką tradycję?”; „Czy strona pozostawała pod wpływem tradycji w czasie popełnienia czynu?”) jest próbą odpowiedzi na pytanie, w jakich okolicznościach zasadne jest stosowanie strategii. Podobnie jednak jak sama strategia wywołał falę krytyki (m.in. Donovan, Garth 2008; Held, Fontaine 2009; Demian 2008).

W stronę deliberowanej równości: teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa

Spory o obronę przez kulturę mają swoje odbicie w znacznie szerszych debatach dotyczących problemów politycznych i społecznych. Tymi płaszczyznami narracyjnymi – obok omawianego sporu o wielokulturowość – są m.in. debaty na temat praw człowieka czy na temat ochrony mniejszości jako rekompensaty za historyczne krzywdy (Sykuna, Zajadło 2007). Esencją wielokulturowego ruchu jest przede wszystkim promowanie poszanowania wszystkich kultur, innych zwłaszcza niż większościowe dla danego społeczeństwa, oraz walka o polityczno-ekonomiczno-prawne zmiany, tak by kulturowe prawa mniejszości były respektowane, a mniejszości czuły się zmotywowane do pielęgnowania swojej kultury (Tomer-Fishman 2010: 477). Paradoksalnie prowadzić to może do błędnego koła odwróconej dyskryminacji. Uderzając w problem pozostawania nieuprzywilejowanym przez wzgląd wyłącznie na przynależność do określonej grupy, jednocześnie oczekuje się specjalnego, uprzywilejowanego traktowania, ograniczania większości, również wyłącznie w oparciu o przynależność do danej kulturowej grupy oraz w imię równej sprawiedliwości. Roszczenie równej sprawiedliwości pozostaje centralnym punktem zainteresowania sporu liberałów z komunitarystami – jednej z kluczowym polemik określającej rytm współczesnej filozofii (Szahaj 2000: 5).

Dla Johna Rawlsa, którego myśl stanowi punkt wyjścia liberałów, prawo do równej sprawiedliwości przysługuje wyłącznie osobom moralnym, *ergo* osobom, które „są zdolne do posiadania koncepcji własnego dobra [...], i po drugie, są zdolne do posiadania poczucia sprawiedliwości” (Rawls 1994: 684). Krytyka holistycznego ujęcia Rawlsa – wzmocnionego poprzez potencjalność bycia osobą moralną – opiera się na kwestii włączenia w zakres tegoż ujęcia w zasadzie każdej jednostki, pomimo różnego stopnia wrażliwości, to z kolei stanowi, że według niektórych krytyków idea Rawlsa jest ideą *ad hoc*, niemożliwą do uargumentowania niezależnie (Singer 2003). Trzonem myśli Rawlsa są dwie zasady sprawiedliwości, zgodnie z którymi: 1) „każda osoba winna mieć równe prawo do najszerszego całościowego systemu równych podstawowych wolności” oraz 2) nierówności społeczne i ekonomiczne nie mogą pogarszać sytuacji najmniej uprzywilejowanych (Rawls 1994: 414–415). Zasady te są deliberowane przez jednostki za tzw. zasłoną niewiedzy – pierwotną sytuacją równości, czyli w hipotetycznej sytuacji, w której jednostka wychodzi poza siebie, „nie zna swego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji ani statusu społecznego [...] strony umowy nie wiedzą nic o swoich koncepcjach dobra ani o swych indywidualnych predylekcjach”, co w konsekwencji czyni niemożliwym „uprzywilejo-

wanie bądź upośledzenie kogokolwiek w wyniku działania przypadku lub wpływu społecznych okoliczności” (Rawls 1994: 24). Bezstronność ta, wyrażająca się w absolutnej równości, łączy się z hipotetyczną ignorancją interesów indywidualnych czy wspólnotowych – pojęcie słuszności stoi tu przed pojęciem tego, co dobre (Szahaj 2000: 13–14). Dalej, za Rawlsem, każdej jednostce „na równi wolno realizować jakikolwiek plan życiowy wedle swego uznania, jeśli tylko nie narusza on wymogów sprawiedliwości” (Rawls 1994: 136). Dla Rawlsa zatem równość i sprawiedliwość stanowią wartości same w sobie, cel ostateczny deliberacji zatamizowanych jednostek, które za zasłoną niewiedzy podzielią z konieczności minimalne standardy sprawiedliwościowe, będąc zdolne wyzbyć się naleciałości kulturowych. Atrybuty kulturowe stanowią naddatek dla podmiotowości jednostki, są destrukcyjne dla abstrakcyjnych idei równości czy sprawiedliwości w tym sensie, że stanowią – jak wyrażone *expressis verbis* przez Rawlsa – o potencjalnym uprzywilejowaniu bądź upośledzeniu jednostki względem społeczeństwa. *Ergo*, w myśl Rawlsa obrona przez kulturę stanowi wypaczanie koncepcji równości.

Przeciw polityce równego uznania: polityka różnicy Charlesa Taylora

Polemika komunitarystów zaczyna się w punkcie odrzucenia rdzenia koncepcji Rawlsa. Człowiek nie może być podmiotem moralnym sam w sobie, tj. poza wspólnotą, z której wyrasta – spojrzenie na jednostkę jako istotę społeczną postrzega pewną formę społeczeństwa jako esencjalnie powiązaną z ludzką godnością tak, że poza społeczeństwem brak jest możliwości realizacji tejże godności (Taylor 1985: 292). Tym samym Taylor, jeden z czołowych przedstawicieli komunitaryzmu, przeciwstawia polityce równego uznania – tudzież możliwie rozumianej w kategoriach Rawlowskich równej sprawiedliwości – politykę różnicy (Taylor 1994). Polityka równego uznania oparta jest na uniwersalistycznym i egalitarystycznym ujęciu godności. Implikacją tego jest identyczny „koszyk praw i przywilejów” dla wszystkich jednostek; z kolei polityka różnicy szuka tego, co unikatowe dla jednostki, co tożsamościowo związane jest z przynależnością do danej wspólnoty, z której wyrasta i w której jest zakorzeniona. Dla polityki różnicy uniwersalną wartością będzie potencjał każdej jednostki do definiowania swojej tożsamości, jako jednostki oraz jako członka grupy kulturowej (Taylor 1994: 42). Tym samym wolność jednostki realizuje się wyłącznie w ramach określonej wspólnoty – członkowie powiązani są zarówno systemami aksjologicznymi, jak i zobowiązaniowymi, gdzie z samego faktu przynależności do

wspólnoty wynikają określone obowiązki i prawa. W świetle powyższego wspólnota ma prawo żądać od przynależnej jej jednostki wypełniania zobowiązań solidarnościowych, jak również szacunku dla wartości, na których jest oparta (Morawski 1999: 138). Polityka różnicy jest reakcją na liberalizm równej godności – głównie w oparciu o koncepcje Rawlsa oraz Dworkina – zakładającego, że istnieje sytuacja, w której można kierować się zasadami ślepyimi na różnice między jednostkami.

Polityka równego uznania oraz polityka różnicy wchodzą ze sobą w tym miejscu w konflikt. Pierwsza wymaga równego szacunku i traktowania wszystkich przez pryzmat ignorancji różnic, skupia się na tym, co takie samo dla wszystkich. Druga dąży do uznania i kultywowania odmienności. Pierwsza oskarża drugą o gwałcenie zasady niedyskryminacji. Druga oskarża pierwszą o negowanie roli tożsamości poprzez zmuszanie jednostek do dostosowania się do homogenicznej matrycy, która nie jest neutralna, ale stanowi odwzorowanie dominującej kultury (Taylor 1994: 43). Polemika ta prowadzi do kolejnych pytań o zaangażowanie kulturowe liberalizmu: czy liberalizm powinien być kulturowo neutralny, a tym samym ślepy na różnice kulturowe (por. Kukathas 1998; Walzer 1994). Sam Taylor nie przesądza o bezwarunkowym prawie do wartościowania innych kultur, przyjmując raczej ambiwalentną postawę. Nie dając kategorycznej odpowiedzi na problematykę percepcji wielokulturowości, zauważa jedynie, że musi istnieć coś pośredniego między uznaniem równej wartości wszystkich kultur a zamknięciem w ramach etnocentrycznych standardów ocen. Innymi słowy, Taylor roboczo przyjmuje, że w każdej kulturze musi istnieć minimalny element wartościowy, który może być akceptowany z perspektywy innych kultur, jednocześnie nie wykluczając, że istnieją również elementy, których zaakceptować nie możemy (Szahaj 2010: 27). Ambivalencja Taylora w tejże kwestii nie daje kategorycznej odpowiedzi na problem obrony przez kulturę. Polityka różnicy zdecydowanie winna wspierać wrażliwość kulturową wymiaru sprawiedliwości, zdecydowanie winna brać pod uwagę specyfikę jednostkowych przypadków, aplikując ją w kwestii orzekania o winie i karze. Z drugiej jednak strony, ochrona „różnicy” traci na znaczeniu, gdy bezpośrednio uderza w prawa i wolności innych.

Multikulturowy obywatel: polityka wielokulturowości według Willa Kymlicki

Przedstawione powyżej koncepcje należy rozumieć przez pryzmat roszczenia kulturowo neutralnego liberalizmu, w kontekście Rawlsa oraz jako opowiedzenie się za liberalizmem promującym rozwój i rozkwit

kultur z ostrożnym zaznaczeniem ochrony podstawowych praw obywateli, w kontekście Taylora. Ostatnia z przedstawionych w niniejszym artykule koncepcji to model współczesnego społeczeństwa realizowany w oparciu o liberalny kulturalizm zaproponowany przez Kymlickę (Kymlicka 2009: 411). Kymlicka, obok Taylora, uznawany jest za jednego z najbardziej znanych i najszerzej dyskutowanych obrońców wielokulturowości (Szahaj 2010: 28).

Koncepcja liberalnego kulturalizmu, w odniesieniu do liberalnych demokracji Zachodu, najprościej ujmując, odnosi się do sytuacji, gdy zdecydowana większość grup kulturowo-etnicznych podziela ogólne zasady propagowane przez Zachód, jednocześnie dążąc do zachowania praw mniejszości, które z kolei mogą ograniczać prawa innych. Kymlicka, niejako wychodząc naprzeciw potencjalnym oponentom, podejmuje próbę rozgraniczenia praw mniejszości. Z jednej strony, są to grupy praw mniejszości kierowane przeciw własnym członkom (wewnętrzne), z drugiej, grupy praw kierowanych przeciw członkom społeczeństwa, dotyczące relacji międzygrupowych (zewnętrzne). Te pierwsze prowadzi mogą do ograniczenia praw i wolności jednostek, drugie do złamania zasady równości między grupami (Kymlicka 2009: 412–413) – tym samym uderzać mogą w wolność i równość, dwa fundamenty demokratycznego państwa prawa.

Kymlicka stawia więc dwa wstępne warunki dla spójności praw mniejszości z liberalnym kulturalizmem: 1) prawa te chronią wolność jednostek w obrębie grupy; 2) służą relacjom opartym na braku dominacji (równości) między różnymi grupami (Kymlicka 2009: 414). Spełnienie tych warunków ma służyć rozwojowi multikulturalizmu, który stanowić będzie wzbogacenie liberalizmu *per se*. Dla Kymlicki pozostawanie w obrębie jakiejś grupy bądź kultury jest wartością dodaną i winno być pielęgnowane przez państwo. Stąd multikulturalizm pozwala jednostkom identyfikować się publicznie ze swoją grupą etniczną bez obawy stygmatyzacji, czyniąc posiadanie tożsamości etnicznej akceptowalną w całym społeczeństwie (Kymlicka 1998). Dalej, prawa mniejszości winny być suplementem do tradycyjnie pojmowanych praw człowieka – całościowa teoria sprawiedliwości wielokulturowego społeczeństwa zawierać powinna zarówno uniwersalne prawa przypisane jednostkom bez względu na ich przynależność do danej grupy, jak i specyficzne prawa zróżnicowanych grup lub nawet specjalny status dla mniejszości kulturowych (Kymlicka 1995: 6).

Produktem finalnym, zdaniem Kymlicki, polityki wielokulturowości jest integracja społeczna, która ułatwić ma jednostkom poczucie uczest-

nictwa w większej całości – grupy mniejszościowe nie dążą do tworzenia enklaw narodowych, gdyż nie posiadają do tego ani środków, ani sił (Kymlicka 2001: 160–161). Jednostki są tak silnie związane ze swoją wspólnotą kulturową, że zakorzenienie kulturowe stanowi konstytutywną część podmiotowości jednostki. Z tej perspektywy jednostka czerpie z kultury wzorce, nie wynajduje ich, wyłącznie je antycypuje (Szahaj 2010: 164–165). Istotne więc, z punktu widzenia zasadności obrony przez kulturę, jest tutaj założenie o niemożności wyjścia poza ramy kulturowe, które określają jednostkę. Podobnie jak polityka różnicy Taylora, również koncepcja wielokulturowości przedstawiona przez Kymlickę w sposób pośredni stanowi o konieczności uwzględniania aspektów kulturowych przez system prawa. Jest to dodatkowo wzmocnione rozszerzeniem Kymlicki do liberalizmu uwzględniającego w przestrzeni moralnej nie tylko prawa jednostek, ale i prawa grup. Te kolektywne prawa, definiując za Jacobem Levy, odnoszą się do zespołu praw do dóbr publicznych i społecznych, które mogą być doświadczane jedynie kolektywnie przez członków danej grupy; jednocześnie Levy wprowadza typologię roszczeń praw kulturowych (por. Levy 2000: 125–128).

Zakończenie: obrona przez kulturę a spór jednostka *versus* wspólnota

Przyjęcie określonego stanowiska względem zasadności stosowania w prawie karnym obrony przez kulturę warunkowane jest przyjęciem odmiennej wizji porządku społecznego. Dla tych, którzy społeczeństwo postrzegają jako zbiór jednostek realizujących własne cele, jednostek zdolnych dzielić minimalne standardy aksjologiczne, obrona przez kulturę ukazuje się jako jawne naruszenie zasady równości wobec prawa – w sposób nieuzasadniony faworyzuje konkretne jednostki, jednocześnie prowadząc do dyskryminacji innych, nienależących do mniejszościowej grupy. Prowadzi to, zdaniem przeciwników wielokulturowości, do błędnego definiowania celów i środków. Uznanie, że kultywowanie pewnych tradycji kulturowych powinno być celem samym w sobie, może usprawiedliwiać żądania od jednostek, aby ponosiły na rzecz tradycji ofiary, to zaś narusza zasadę moralną, zgodnie z którą człowiek powinien być zawsze traktowany jako cel, nie środek (Polanowska-Sygulska 2011: 234). Prawo zatem winno być neutralne w kwestiach zarówno światopoglądowych, jak i kulturowych. Z kolei zwolennicy obrony przez kulturę przyjmują perspektywę wymogu wrażliwości na różnice kulturowe, podzielaną przez Taylora czy Kymlickę, co wyraża się w każdora-

zowej relatywizacji odnoszącej się do każdej wspólnoty. Jest to oparte na przekonaniu, że jednostka może realizować określone interesy i prawa wyłącznie w ramach określonej wspólnoty, co więcej, ma z tego powodu zobowiązania, które wykraczają poza wymiar czysto kontraktualnych obowiązków (Morawski 1999: 134). Społeczeństwo postrzegane jest nie jako zbiór jednostek, ale wspólnota, gdzie jednostka funkcjonuje i realizuje swoje cele. Tym samym obrona przez kulturę stanowi ingerencję sporów o charakterze filozoficzno-politycznym w system prawa, co staje się nieuchronną konsekwencją rozwoju społeczeństw wielokulturowych.

Obrona przez kulturę, choć kontrowersyjnie przyjmowana, bywa stosowana z sukcesem w amerykańskim systemie prawa (m.in. *People v. Kimura*, *People v. Moua* and *People v. Chen*). W globalizującym się świecie coraz poważniej traktowane zostają kwestie konieczności wykazywania się wrażliwością na sprawy kulturowe przez wymiar sprawiedliwości przy analizie motywów i zamiarów sprawcy, jednocześnie jednak wciąż podnoszone przesłanki na rzecz wzmacniania obrony przez kulturę wydają się obiektywnie niewystarczające. Jeśli bowiem prawo ma stanowić symbol bezstronności i sprawiedliwości, spełniać funkcje ochronne czy odstrasżające, nie może przyzwalać na sytuację, w której kultura staje przed nim. W innym przypadku istnieje niebezpieczeństwo, że prawo stanie się karykaturą samego siebie.

Bibliografia

- Berry J.W., Laferrière M., Samuda R.J., 1984, *Multiculturalism in Canada: social and educational perspectives*, Toronto.
- Demian M., 2008, *Fictions of Intentions in the „Cultural Defense”*, „American Anthropologist”, t. 110, nr 4. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1433.2008.00076.x>
- Donovan J., Garth J., 2008, *Delimiting the Culture Defense*, „Quinnipiac Law Review”, t. 26, nr 1.
- Dworkin M., 1997, *Taking Rights Seriously*, Cambridge.
- Foster L., Stockley D., 1984, *Multiculturalism: The Changing Australian Paradigm*, Clevedon.
- Frick M.L., 2014, *The Cultural Defence and Women’s Human Rights: An Inquiry Into the Rationales for Unveiling Justitia’s Eyes to ‘Culture’*, „Philosophy and Social Criticism”, t. 40, nr 6.
- Golding M., 2002, *The Cultural Defense*, „Ratio Juris”, t. 5, nr 2. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/1467-9337.00202>
- Held E., Fontaine R., 2009, *On the Boundaries of Culture as an Affirmative Defense*, „Arizona Law Review”, t. 51, nr 1.
- Höffe O., 1998, *Moral Reasons for An Intercultural Criminal Law. A Philosophical Attempt*, „Ratio Juris”, t. 11, nr 3.

- Kukathas Ch., 1998, *Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference*, „Political Theory”, t. 26, nr 5. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/0090591798026005003>
- Kymlicka W., 1995, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford. DOI: <http://dx.doi.org/10.1093/0198290918.001.0001>
- Kymlicka W., 1998, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto.
- Kymlicka W., 2001, *Politics in Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford.
- Kymlicka W., 2009, *Współczesna filozofia polityczna*, Warszawa.
- Levy J., 2000, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford. DOI: <http://dx.doi.org/10.1093/0198297122.003.0002>
- Merle J.C., 2006, *Cultural Defense, Hate Crimes and Equality Before the Law*, „Ethic@: An International Journal for Moral Philosophy”, t. 5, nr 1.
- Morawski L., 1999, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa.
- Phillips A., 2003, *When Culture Means Gender: Issues of Cultural Defence in the English Courts*, „The Modern Law Review”, t. 66, nr 4. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/1468-2230.6604002>
- Polanowska-Sygułska B., 2011, *Liberalizm w czasach konfliktu. Rozmowa z Josephem Razem* [w:] *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, B. Polanowska-Sygułska, Kraków.
- Rawls J., 1994, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa.
- Renteln A., 2009, *The Use and Abuse of The Cultural Defense* [w:] *Multicultural Jurisprudence. Comparative Perspectives on the Cultural Defense*, red. M.-C. Foblets, A. Renteln, Oxford.
- Renteln A.D., 2004, *The Cultural Defense*, New York.
- Singer P., 2003, *Równość i jej implikacje* [w:] *Etyka praktyczna*, P. Singer, Warszawa.
- Sitarz O., 2007/2008, *Culture Defence a polskie prawo karne*, „Archiwum Kryminologii”, t. XXIX–XXX.
- Słownik socjologii i nauk społecznych* 2004, red. G. Marshall, Warszawa.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Multiculturalism* <http://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/> (30.10.2015).
- Sykuna S., Zajadło J., 2007, *Kontrowersje wokół tzw. obrony przez kulturę – okoliczność wyłączająca winę, okoliczność łagodząca czy nadużycie prawa do obrony?*, „Przebieg Sądowy”, nr 6.
- Szahaj A., 2000, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa.
- Szahaj A., 2010, *E pluribus unum, Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków.
- Taylor Ch., 1985, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, t. 2, Cambridge.
- Taylor Ch., 1994, *The Political of Recognition* [w:] *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, red. A. Gutmann, Princeton.
- Tomer-Fishman T., 2010, „Cultural Defense”, „Cultural Offense”, *Or No Culture At All? AN Empirical Examination Of Israeli Juridical Decisions in Cultural Conflict Criminal Cases And if the Factors Affecting Them*, „The Journal of Criminal Law & Criminology”, t. 100, nr 2.

-
- Van Broeck J., 2001, *Cultural Defence and Culturally Motivated Crimes (Cultural Offences)*, „European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice”, t. 9, nr 1.
- Walzer M., 1994, *Comment [w:] Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, red. A. Gutmann, Princeton.
- Wen Chu Wu M., 2003, *Culture Is No Defence for Infanticide*, „Journal of Gender, Social Policy & The Law”, t. 11, nr 2.
- Woodman G. 2009, *The Culture Defence in English Common Law: The Potential for Development [w:] Multicultural Jurisprudence. Comparative Perspectives on the Cultural Defense*, red. M.C. Foblets, A. Renteln, Oxford.