

# FILOSOFICKÁ ZDŮVODNĚNÍ MULTIKULTURALISMU

## 3. KOMUNITARISTICKÉ A LIBERÁLNÍ OSPRAVEDLNĚNÍ

### 3.1. Teleologie proti deontologii: trojí spor o prvotnost

Máme-li porozumět debatě o multikulturalismu tak, jak byla v první půli 90. let vedena v normativní politické filosofii angloamerického okruhu, pak musíme napřed v hrubých rysech načrtnout problémové pole, v němž se odehrávala. Toto pole bylo nastoleno nejprve tzv. kantovským obratem v liberální filosofii a posléze jeho komunitaristickou kritikou. Zatímco kantovští liberálové opírají politickou morálku o principy individuální svobody a rovnosti, komunitaristé ji chtějí opřít o účely sledované lidmi ve společném životě. Proti deontologické *morálce individuálních práv* tak stojí teleologická *etika společného dobra*.<sup>1</sup>

Za dvěma protikladnými normativními vizemi se skrývají odlišná antropologická východiska, jejichž spor je ztělesněn v opačných odpovědích na tři otázky. První byla právě naznačena – týká se toho, zda je důležitější právo, nebo dobro. S ní souvisí druhá otázka, zda etické účely formují jáství, či naopak jáství rozhoduje svobodně o účelech, které sleduje. A nakonec je zde otázka po prvotnosti ve vztahu jednotlivce a společnosti. Protikladné odpovědi liberálů a komunitaristů na tyto tři otázky je předurčují k rozdílnému způsobu ospravedlnění multikulturalismu. Než si tento rozdíl rozvedeme v 3.2. a 3.3., musíme si napřed podrobněji vysvětlit naznačený kontrast jejich antropologických východisek.

V 70. letech došlo v angloamerické liberální filosofii ke svržení utilitaristického paradigmatu převládajícího v ní po dvě staletí. Tři klíčoví protagonisté tohoto převratu – John Rawls, Ronald Dworkin a Robert Nozick – se přihlásili ke kantovské tradici, která zdůrazňuje nezávislost morálních a právních norem na užitku, jenž plyne z jejich dodržování. Rawls spojil Kantův ideál morální auto-

nomie se zvláštní obměnou teorie společenské smlouvy. Dworkin o něj opřel svou teorii základních lidských práv jako *trumfů*, jimiž občané přebíjejí kolektivní cíle ohrožující jejich rovnou důstojnost. Nozick spojil kantovský zákaz instrumentalizace lidství s Lockeovým pojetím přirozených práv a tržním modelem výkladu společnosti inspirovaným Adamem Smithem.<sup>2</sup> Ideál rovné svobody každého člověka byl ovšem těmito mysliteli rozveden do dvou protikladných politických pozic – zatímco Rawls a Dworkin z něj vyvodili ospravedlnění sociálního státu, Nozick jím podepřel odmítnutí jakéhokoliv přerozdělování, jež by přesáhlo funkce státu minimálního. Přes tento spor byla obě stanoviska formulována v hranicích individualistické vize společnosti. Právě na tyto hranice zaútočila na začátku 80. let komunitaristická kritika.

Proti formalismu kategorického imperativu a ideálu neutrality liberálního státu postavili komunitaristé Aristotelovo teleologické pojetí ctnosti a Hegelovu představu o státu jako výrazu duchovní identity obce, jež dává etický obsah životům svých příslušníků. Zatímco u některých komunitaristů převládá politicky spíše bezvýchoďná nostalgie po světě tradičních společností (Alasdair MacIntyre), jiní hledají kompromis mezi ideálem individuální autonomie a hodnotami občanskosti (Charles Taylor, Michael Sandel), nebo chápou svou kritiku liberálních předpokladů jako hledání lepších teoretických nástrojů k podepření individuální rovnosti a svobody (Michael Walzer).<sup>3</sup> Všichni se ovšem shodují v jednom: univerzalistický racionalismus a individualismus liberálů je filosoficky i politicky neudržitelný.

Kritizovaná liberální pozice má své kořeny ve změně pojetí morálky a politiky, k níž došlo v průběhu 17. a 18. století díky proměně teorie přirozeného práva. Tehdy byly položeny základy liberalismu jako alternativy vůči předmodernímu pojetí společnosti a státu. Zatímco tradiční společnost chápe sama sebe jako organický celek pevně zapuštěný ve vesmírném řádu, typickým znakem liberalismu jako moderní ideologie *par excellence* je představa společnosti složené z nezávislých individuí.<sup>4</sup> V tradiční, holistické perspektivě předchází společnost jednotlivce, jehož povaha je určena sociální strukturou a rolí, kterou v ní hraje. Liberál naopak vyvozuje společenské instituce ze svobodných individuálních činů, ať už jimi jsou tržní transakce či „společenská smlouva“ s ostatními o pravidlech soužití. V prvním pojetí se mnohost vyde-

luje z původní jednoty, ve druhém je jednota svobodně vztyčenou klenbou nad předchůdně danou mnohostí.

Protiklad obou přístupů, který jsme v ideálně-typické chronologii uvedli jako svár „starých“ s „moderními“, ovšem prostupuje celými dějinami západní filosofie. Pro hegelovskou linii, jejíž kořeny leží u Aristotela, je člověk sociální bytostí – identita jednotlivce je odvozena z kulturního společenství, k němuž patří. Stoicismus, Locke či Kant naopak vymezují lidské individuuum obecnými vlastnostmi, kterými je jakožto exemplář lidství obdařila příroda – rozumem, svobodnou vůlí, morálním smyslem. Proti historicky a kulturně partikulární „druhé přirozenosti“ získané socializací tak stojí věčná a univerzální přirozenost příslušníka lidského druhu.

Určení prvotnosti ve vztahu společnosti a jednotlivce má své důsledky pro morální teorii. Jsou-li východiskem liberalismu rovní jednotlivci, pak musí být položen důraz na formálnost a zápornou povahu pravidel lidského soužití. Jednotlivec je pojat jako prázdná nádoba, jež se naplňuje obsahem teprve prostřednictvím svých svobodných rozhodnutí. Morálka může stanovit pouze žádoucí formu mravních aktů, neboť samo individuuum je vymezeno bezobsažně jako schopnost racionální volby. Morální norma pak ukládá jen povinnost respektovat prostor svobodné volby druhých – neříká, co bychom měli dělat, ale co dělat nesmíme.

Idea mnohosti nezávislých jednotlivců vymezených pouze možností volby implikuje spolu s formálností a negativitou pravidel i různorodost zvolených obsahů. Účely a dobra jednotlivců a jejich skupin se mohou radikálně lišit. Nejen konflikt materiálních zájmů, ale i etických a světonázorových koncepcí je realitou společnosti složené z nezávislých individuí. Sama liberální *morálka* se v situaci mnohosti dober stává souborem pravidel soužití mnoha partikulárních *etik*, stává se tedy deontologickou spravedlností. Prvotní otázkou deontologického – tj. na pojmech práva a povinnosti založeného – liberalismu již není, *jak mají lidé žít*, ale *jak mají žít pospolu* v situaci, kdy vyznávají protikladné hodnoty a realizují různá pojetí dobrého života.

Právě proto, aby mohla nestranně rozsuzovat konfliktní mnohost těchto dober, musí se spravedlnost opírat o rovinu, která je přesahuje, tj. která je nadřazená a nezávislá vzhledem ke zvláštním etickým orientacím jednotlivců či skupin. Jinak řečeno, aby byla spravedlnost s to nestranně rozhodovat konflikty, musí být spjata pouze

s abstraktními já jakožto racionálními entitami, které předcházejí a přesahují svá světská vtělení v konkrétních lidech sledujících zvláštní zájmy a náležitých ke zvláštním společenstvím. Právě díky schopnosti transcendovat empirické orientace skutečných lidí jsou taková jáství schopna řídit se univerzálně platnými principy.

Kantův požadavek apriorního založení praktického rozumu jakožto rozumu patřícího k noumenálnímu ego, a tudíž odlišenému od instrumentální racionality ego fenomenálního, se stal prototypem pro všechny další liberálně-deontologické přístupy. Jedno univerzální morální jáství – inherentní v každém člověku jakožto *člověku* – předchází své manifestace ve zvláštních lidech formovaných různými kulturami a sledujícími různé, často protikladné zájmy. Za vtěleními v *jedinečných* lidech patřících do *partikulárních* skupin se skrývá *univerzální* morální aktér – abstraktní, předsociální jednotlivec jako příslušník lidského druhu a tudíž nositel obecně lidského rozumu. Právě k tomuto „nezatíženému jáství“ (*unencumbered self*)<sup>5</sup> se váže liberální spravedlnost.

Aby byla spravedlnost univerzální a nestranná, musejí být její principy a pravidla nezávislá na historických a kulturních okolnostech života v té či oné společnosti či v té či oné společenské vrstvě, podobně jako mají být morální osoby (podrobené těmto principům a pravidlům) ve svém morálním rozvažování a jednání nezávislé na empirických a partikulárních rysech svých životů v daném společenství. Spravedlnost je proto třeba dedukovat z abstraktních znaků lidské přirozenosti či univerzálního rozumu tak, jak to činí teorie přirozeného práva oprášená Robertem Nozickem, anebo s Rawlsem předpokládat původní situaci společenské smlouvy za „závojem nevědomosti“ (*veil of ignorance*), v níž se o pravidlech soužití rozhodují abstraktní a rovné – empirických identit a zvláštních zájmů zbavené – osoby. V obou případech je nestranná univerzalita práva nadřazena zvláštním koncepcím dobra, jejichž konflikty rozsuzuje. Tato priorita zajišťuje, že spravedlnost a individuální práva nebudou obětovány pro skupinové zájmy či blaho většiny společnosti. Politické a legální normy nemají být založeny na zvláštních etických orientacích – na „koncepcích dobra“ – nýbrž na ideji spravedlnosti jakožto souboru pravidel definujících legitimní způsoby, jimiž se jednotlivci mohou snažit tyto své koncepce realizovat.

Definiční osnovu liberální politické morálky tedy tvoří trojí prvotnost – přirozeného jednotlivce před historickou společností,

univerzálně-racionálního jáství před partikulárně-kulturními etickými účely, nestranné spravedlnosti (či práva) před zvláštním dobrem. V protikladu ke starověkému pojetí nejde liberalismu o politické prosazování etických obsahů – ctnosti, blaženosti, spásy – nýbrž spokojuje se s nastolením nestranných formálních procedur na zvládání konfliktů, které vznikají z realizace mnoha takovýchto etických obsahů mnoha různými lidmi. Procedury liberálního státu nejsou odvozeny od žádného nadřazeného obsahového dobra, pokud za něj ovšem nepovažujeme rovnou svobodu každého zvolit si své vlastní dobro.<sup>6</sup>

Spor o trojí prioritu je sporem proceduralistické a substantivně pojaté politické morálky. Zatímco první vznáší nárok všelidské racionality, druhá naopak zdůrazňuje nemožnost transcendovat zvláštní hodnoty dané kultury směrem k domněle univerzální, pro všechny stejně platné, nestranné spravedlnosti. Nárok na všelidskou platnost principu rovné svobody, který má být zakládající normou politických institucí, se konkrétně představuje jako nárok *etické neutrality liberálního státu*, který právě díky této své neutralitě má nastolit spravedlivé procedury rozsuzování konfliktů – tj. takové, které berou rovný ohled na svobodu všech občanů.

Terčem komunitaristů je právě tento obrat liberalismu od substantivní k proceduralistické politické morálce, schématicky vyjádřený prvotností jednotlivce před společností, jáství před jeho cíli a spravedlností před dobrem. Podle komunitaristů je třeba ve všech třech případech převrátit sled. Povaha jednotlivců je dána identitou společenství a každé já je tak již předem vymezeno kulturně danou strukturou hodnot, zájmů a rolí. Z toho plyne nejen, že společnost předchází jednotlivci, ale také že jáství je definováno etickými účely, které jsou v dané společnosti pěstovány. Ruku v ruce s převrácením prvotnosti v těchto dvou vztazích pak jde i převrácení ve vztahu spravedlnosti a dobra. V protikladu k liberálům komunitaristé tvrdí, že spravedlnost nikdy nemůže být neutrálním rámcem etické plurality, nýbrž že je naopak vždy součástí společně sdílených představ o dobru a zlu a o společném dobru dané komunitě. To znamená, že je vždy odvozena od zvláštní etické koncepce: dobro předchází spravedlnosti.

Je-li jáství formováno společenstvím a jeho etickými účely, pak z toho plyne, že sledování jeho individuálních dober je bezprostředně spjata se sledováním dobra společného či – silněji řečeno –

že jednotlivec nemůže uskutečňovat své dobro jinak než prosazováním dobra všech. Komunitaristé odmítají snížení společnosti na pouhou arénu uspokojování individuálních zájmů, které je symbolizováno přechodem od substantivní etiky k proceduralistické morálce. Neutralita liberálního státu, zbaveného starostí o společné dobro, je podle nich klamem, neboť je sama výrazem zcela určité, individualistické a egoistické koncepce člověka, jehož dobro je „privatizováno“.<sup>7</sup> Podle komunitaristů dosahuje člověk svého naplnění jen v obci – jen život ve společenství dává smysl jednotlivé lidské existenci.

### 3.2. Ospravedlnění z hlediska kolektivního dobra (Ch. Taylor, M. Walzer)

Na výše načrtnutém problémovém poli liberálně-komunitaristického sporu o prvotnost ve vztahu jednotlivce a společnosti, já a jeho cílů, spravedlnosti a dobra se odehrála také část diskusí o multikulturalismu. Z hlediska tohoto tématu se dají tyto alternativy pochopit jako tři projevy protikladu univerzalizmu a partikularismu. Zatímco individualističtí liberálové považují člověka za příslušníka lidského druhu, obdařeného přirozeným – před-sociálním, ahistorickým – *univerzálním rozumem*, holističtí komunitaristé ho považují za příslušníka určitého společenství se zvláštní kulturou, které odpovídá *rozum partikulární*. Proti všelidské racionalitě stojí mnohost navzájem nepřevoditelných racionalit. Proti jediné, všeobecně platné spravedlnosti odvoditelné z jediného rozumu stojí pluralita nesouměřitelných představ o spravedlnosti, povstávajících z hodnotově heterogenních kultur a jejich „rozumů“.

Podle Charlese Taylora se otázka, zda je člověk prvotně příslušníkem jednoho lidstva, anebo jedné z mnoha jeho skupin, projevuje v moderní politice v podobě napětí mezi dvěma typy uznání.<sup>8</sup> Modernita vyzývá na jedné straně ideál uznání rovnosti všech lidí jakožto příslušníků jednoho lidského druhu, tj. jakožto *stejných*, na straně druhé pak ideál uznání lidí a jejich skupin jakožto obdařených vždy zvláštní a nezaměnitelnou povahou, tj. jakožto *odlišných*. Ideál všelidské *rovnosti* je tak doplněn ideálem autentického uskutečnění individuálních a skupinových *diferencí*, jenž Taylor shrnuje pod pojem „etika autenticity“.<sup>9</sup>

Pro ilustraci Taylorova kontrastu si můžeme připomenout, že klíčová debata feminismu 70. a 80. let se běžně označuje za spor rovnosti a diference (*the equality/difference debate*), neboť v ní proti sobě stály právě univerzalistické liberálky prosazující *uznání rovnosti* žen a mužů na základě jejich společné příslušnosti k lidskému druhu a partikularistické feministky diference prosazující *uznání odlišnosti* žen jako bytostí podstatně psychologicky a morálně odlišných od mužů.<sup>10</sup>

Procedurální liberalismus práv vychází z prvního ideálu. Podle něj je politická pospolitost povinna zajistit všem svým členům podmínky rovné svobody a důstojnosti. Tento požadavek vychází ze zásady, že si každý člověk zaslouží rovný *ohled*, protože je obdařen obecně lidskými vlastnostmi, které z něj činí morální bytost – schopnostmi rozumu, svobodné volby a morálního smyslu. Základem rovných práv je tedy druhová identita lidí. Proto mají být tato práva „slepá“ jak vůči individuálním rozdílům mezi jednotlivci, tak vůči jejich zvláštním skupinovým charakteristikám.

Oproti této politice *rovné důstojnosti* stojí *politika diference*, podle níž má být uznání přidělováno lidem nikoliv na základě jejich druhové sdílených rysů, nýbrž na základě rysů individuálních či skupinových. Místo obecně lidské identity, vtělené v každém jednotlivci jako jeho druhová přirozenost, má být uznána jeho individuální jedinečnost či skupinová zvláštnost, respektive právo je autenticky realizovat. Rovné uznání jednotlivce jako představitele *univerzálního lidského druhu* je vystřídáno rovným uznáním *partikulárních skupin*, proceduralní liberalismus je vystřídán multikulturalismem.

Toto podepření multikulturalismu etikou autenticity si z ní ovšem bere pouze imperativ uskutečnění skupinové zvláštnosti a vynechává ideál sledování individuální jedinečnosti. Ten totiž často koliduje s nároky skupinových identit. Jak upozorňuje afroamerický sociolog Kwame Anthony Appiah, Taylorovo spojení práva na realizaci jednotlivce v jeho *jedinečnosti* s právem na realizaci skupinové *zvláštnosti* pod jednu kategorii „etiky autenticity“ je sice z hlediska dějin idejí odůvodněné, domyslíme-li však tyto dva principy v jejich aplikaci na konkrétní situace lidského jednání, mohou se velice snadno dostat do sporu. Sledování *individuální jedinečnosti* vede člověka k nonkonformismu, naopak sledování práva na realizaci jeho *skupinové odlišnosti* z něj činí pouze exemplář skupino-

vé esence a abstrahuje od všeho, co je v něm originálního a na skupinu neredukovatelného. Autentická realizace jednotlivce jde často proti autentické realizaci skupiny.<sup>11</sup>

Jen díky vypuštění hodnoty individuální jedinečnosti tedy může Taylor použít etiku autenticity při formulaci dichotomie mezi liberálním uznáním člověka v jeho univerzální lidské identitě a jeho multikulturním uznáním v jeho identitě skupinové. Jako Kanada demonstruje Taylor napětí mezi těmito dvěma podobami politiky uznání na příkladu své země. V 80. letech se debata quebeckých nacionalistů s anglofonními Kanadany koncentrovala do sporu, zda nárok Quebecu na status „odlišné společnosti“ a speciální jazykové zákonodárství této provincie, které diskriminuje používání angličtiny ve školách, v obchodě a podnikání, neprotiřečí kanadské Chartě práv a svobod z roku 1982 (viz 2.1.). Zákony zamezující frankofonním obyvatelům Quebecu a imigrantům posílat děti do anglofonní školy či povinnost řídit firmy nad 50 zaměstnanců ve francouzštině a používat pouze francouzských obchodních nápisů mohou být pochopeny jako porušení práv chráněných federací. Proti těmto *individuálním právům* stojí politika odvolávající se na respekt ke *skupinovému dobru* přežití a rozvoje frankofonní kultury. Klauzule o kolektivní odlišnosti Quebecu byla jablkem sváru právě proto, že by umožnila této provincii ořezat interpretaci Charty práv tak, aby byla v souladu s ochranou a rozvojem francouzské kultury. V konečném důsledku by tato klauzule umožnila legitimizovat sporné zákonodárství.

Podle Taylora se v tomto sporu jedna strana odvolávala na ideál „procedurální republiky“,<sup>12</sup> pro něž je alfou a omegou rovný respekt k *právům jednotlivců* a neutralita státu vůči individuálním i skupinovým rozdílům v jejich pojetích dobrého života. Druhá strana naopak hájila *právo zvláštního společenství* formulovat svou politiku na základě skupinově sdílených představ o dobrém životě, jejichž ohniskem je v tomto případě kolektivní dobro přežití a rozvoje frankofonní kultury. Skupinové právo na obhajobu tohoto dobra je v centru politiky multikulturního uznání. Taylor se staví za komplementární vyvažování nároků jednotlivců a nároků skupin. Toto vyvažování je podle něj jádrem takových modelů liberalismu, které jsou schopny respektovat *cíle kolektivů*, aniž by opustily nejzákladnější principy *práv jednotlivců*. Takové modely jsou ochotny „zvažovat důležitost jistých forem uniformního zacházení

proti důležitosti kulturního přežití a rozhodují se někdy ve prospěch toho druhého. Nejedná se tedy konec konců o procedurální modely liberalismu, neboť jsou do velké míry založeny na soudech o tom, z čeho povstává dobrý život – soudy, v nichž má důležité místo udržení celistvosti kultur.“<sup>13</sup>

Jak shrnuje ve svém komentáři k Taylorově eseji Michael Walzer, procedurální liberalismus – ve zkratce L 1 – hlásá „stát bez kulturních a náboženských projektů“ a bez „kolektivních cílů, které by šly za osobní svobodu a fyzické bezpečí, blahobyt a jistotu občanů“. Druhá koncepce liberalismu – L 2 – předpokládá „stát, jenž se stará o přežití a rozkvět zvláštního národa, kultury nebo náboženství či jisté (omezené) skupiny národů, kultur a náboženství za současné ochrany základních práv občanů, kteří takové zájmy nemají nebo mají zájmy jiné“.<sup>14</sup>

Podle Walzera je L 2 – jež můžeme v protikladu k „proceduralistickému“ nazvat liberalismem „komunitaristickým“ – realizován liberálními národními státy, které naplňují zájem na kulturním přežití většinového národa – jeho jazyka, literatury, kalendáře a zvyků (za příklady dává Norsko, Francii a Nizozemsko). Tyto státy zároveň zaručují etnickým a náboženským menšinám možnost realizovat kulturní hodnoty na úrovni rodiny a občanské společnosti. Kanada a Spojené státy se podle Walzera na rozdíl od národních států opírají o L 1, neboť ten je pro ně jako pro země přistěhovalců příhodnější. Nejsou totiž státem jednoho národa, ale spíše „národem národností“, který je vůči skupinovým životním způsobům a kulturním tradicím úředně neutrální, takže „neexistuje žádná privilegovaná většina a žádné výjimečné menšiny“.<sup>15</sup> Hlavní rozdíl mezi proceduralistickým a komunitaristickým liberalismem spočívá tedy v tom, že první v sobě nezahrnuje žádnou zvláštní vizi dobrého života, ani neprosazuje určitou kulturu či nějaký kolektivní účel, zatímco druhý ano.

Co se týče Kanady, obhajuje Taylor možnost koexistence obou modelů v jednom státě.<sup>16</sup> Kanadská kulturní pluralita si podle něj vyžaduje propojení procedurálního modelu liberalismu s jeho modelem komunitaristickým a jim odpovídajícím způsobům občanské příslušnosti. U anglofonních obyvatel by si mohla příslušnost ke Kanadě podržet podobu bezprostředně individuálního členství, zatímco politické členství původních obyvatel a obyvatel Quebecu by bylo primárně vztaženo k jejich kulturním společenstvím a teprve

prostřednictvím této kolektivní příslušnosti by byli i občany Kanady: kanadanství prvních by tedy bylo vsazeno přímo do L 1 kanadského státu, kanadanství druhých pak prostředkováno L 2 jejich komunit.

Základní námitku proti takové interpretaci quebecko-kanadského problému vznáší kanadský teoretik Guy Laforest, když zpochybňuje její předpoklad, že by kanadská státní doktrína skutečně představovala kulturně a eticky neutrální proceduralismus. Laforest uvádí formulace jak z Charty práv a svobod, tak z dokumentů vedoucích k charlottetownské dohodě, aby doložil, že představitelé kanadské federace definovali Kanadu nikoliv jako nestranný procedurální systém rovných individuálních práv občanů, nýbrž jako jeden národ s jednou národní identitou. Taylorův výklad sporu mezi anglofonní Kanadou a Quebecem je tedy podle Laforesta chybný – proti sobě nestojí individualisticko-proceduralistické a komunitaristicko-nacionalistické pojetí státu, ale dvě vzájemně se vylučující obdoby pojetí druhého.<sup>17</sup>

Laforestova kritika Taylora tak navozuje daleko obecnější pochybu ohledně možnosti existence čistě proceduralistického liberalismu: může vůbec existovat liberální stát, jenž by si vystačil pouze s procedurálními pravidly odvozenými z univerzálních lidských práv a mimo ně neměl žádný národní obsah? Zdá se, že představa možnosti existence něčeho takového, jako je kulturně neutrální „procedurální republika“, stála za prvními reakcemi na dění v postkomunistické východní Evropě, v nichž byl nacionalismus prohlášen za totalitární náhražku komunismu, a tedy za dalšího protivníka liberální demokracie. Tento černobílý protiklad nacionalismu a liberální demokracie se ovšem při bližším zkoumání zhroutí.

Především by sama moderní představa národní nezávislosti nebyla myslitelná bez liberálního principu individuální nezávislosti: ideál sebeurčení národů a jejich uznání jako rovných členů lidstva – této „rodiny národů“ – představuje analogii kantovského pojmu individuální autonomie a vzájemného uznání svobodných subjektů.<sup>18</sup> K této ideové souvislosti pojmů národa a svobodného jednotlivce lze dodat jejich praktickou vazbu: zaručení univerzálních lidských práv je možné vždy jen prostřednictvím politické jednotky reprezentující historicky i kulturně partikulární lidské společnosti. Jádrem ideje moderní demokracie je představa lidové suverenity, která předpokládá existenci určitého lidu. Sama idea demokracie přitom není schopna poskytnout kritéria k tomu, kde a jak

narysovat demografické a teritoriální hranice lidu, jenž si má vládnout. Potřebuje tak nacionalismus, aby ji zodpověděl.

I zběžný pohled do historie potvrzuje tuto komplementaritu liberální demokracie a nacionalismu. Nacionalismus byl nutným elementem zajišťujícím vznik a kohezi *liberálně-demokratických* států, které jsou vždy nutně státy *národními*. Někteří liberálové si to jasně uvědomovali – jak uvidíme v 10.1.; J. S. Mill například považoval kulturní homogenizaci do jediné národní identity za základní podmínku pro budování liberálně-demokratických institucí. Mnozí jiní liberálové si však nutnost spojení univerzalistického individualismu s partikulární kulturní identitou nechtěli přiznat.

Komunitaristická fikce o možnosti existence čistě proceduralistického státu přebírá tento předpoklad od tohoto druhého křídla liberalismu, které má i v 90. letech své představitele. Někteří liberálové stále odmítají připustit, že *univerzalistický individualismus* je logicky i prakticky neoddělitelný od *kolektivismu partikulárních národních států*. Tak např. Francis Fukuyama vidí v nacionalismu i skupinových právech jen přechodné, omezené a potenciálně nebezpečné nástroje na cestě k liberálnímu uspořádání, jehož jediným pevným základem má být princip uznání lidí jako individuálních morálních bytostí, a nikoliv jako příslušníků té či oné národní skupiny.<sup>19</sup>

### 3.3. Ospravedlnění z hlediska individuálních práv (W. Kymlicka)

Kymlickovu koncepci menšinových práv lze pochopit jako systematickou polemiku s liberály Fukuyamova typu, kteří jsou schopni chápat politické proudy obhajující zvláštní kultury nanejvýš jako přechodné spojence, a většinou spíše jako nebezpečné protivníky liberálního individualismu. Kymlicka ovšem také odmítá Taylorovu dichotomii individuální svobody a kolektivního dobra jako dvou navzájem nepřevoditelných hodnot, o jejichž vyvažování by se měla moderní politika snažit. Jeho cílem je dokázat, že klíčová hodnota příslušnosti k národní kultuře a „skupinově diferencovaná práva“ příslušníků kulturních menšin – tj. „multikulturní občanství“ v širokém slova smyslu<sup>20</sup> – jsou ospravedlnitelné v rámci liberální politické teorie s jejím normativním jádrem v individuální rovné svobodě a důstojnosti. Z tohoto hlediska chce jeho koncepce pře-

konat rozpor mezi liberálním individualismem a komunitaristickým holismem, mezi právy jednotlivce a dobrem kolektivu.

Úspěch tohoto podniku závisí na odlišení primátu jednotlivce na normativní rovině od uznání jeho sociální povahy na rovině deskriptivní.<sup>21</sup> Přiznáme-li individualismu a holismu platnost na dvou oddělených rovinách, nemusí se vylučovat, ale mohou se naopak doplňovat. Právě jejich spojení pak umožní ospravedlnit skupinový ohled ze specificky liberální – tj. normativně individualistické – perspektivy. Přikazuje-li normativní individualismus politickému společenství, aby respektovalo rovnou důstojnost každého jednotlivce, a deskriptivní holismus zase považuje vazby člověka ke skupině za konstitutivní součást jeho individuální identity, pak z toho plyne, že chceme-li lidem zajistit rovný respekt, musíme brát ohled na jejich skupinové příslušnosti. Při pluralitě kulturních skupin v dané politické obci může tedy naplnění normativního individualismu vyžadovat zavedení skupinového ohledu.

Ortodoxní liberalismus odmítá skupinový ohled právě proto, že směšuje individualismus na normativní a deskriptivní rovině. Lidskost (spočívající v rozumu, svobodné vůli a morálním smyslu), v níž jsou si všichni lidé rovni a kterou v nich má stát respektovat, je tímto typem liberalismu chápána jako něco před-sociálního, daného lidem jako jednotlivcům při jejich narození, tj. doslova jako „přirozená“ vlastnost. Identita rozumné a svobodné bytosti tak předchází příslušnost člověka k sociální skupině. V této druhové identitě jsou všichni lidé stejní a všichni jsou si rovni, naopak ve skupinové příslušnosti se liší a jsou si nerovni. Má-li jim proto stát zajistit rovný ohled v tom, co mají společné jakožto lidé, musí podle ortodoxně liberálního pohledu od jejich skupinových příslušností abstrahovat.

Liberální revizionista Kymlicka drží normativní individualismus, napojuje ho však na pojetí člověka jako sociální bytosti, jejíž identita i rozumové, volní a morální schopnosti jsou utvářeny v sociální interakci. Lidskost je lidem vrozená jako potence, podmínkou její aktualizace je příslušnost jednotlivce k určité kultuře. Jazyk, zvyky, instituce a hodnoty určité skupiny představují výchozí základnu a podmínku individuálního rozvoje a sebeúcty. Má-li se tedy společnost (a stát jako její reprezentant) chovat ke svým příslušníkům jako k rovným jednotlivcům v tom, co je v nich lidské, nemůže prostě odhlížet od jejich skupinových příslušností, ale naopak je musí brát v úvahu. Jinak řečeno, chce-li stát zahrnující

více kulturních skupin uznat své občany rovně jakožto lidi, musí je uznat také jakožto příslušníky těchto skupin, a nikoliv pouze jako příslušníky lidského druhu.

Při zdůvodnění multikulturního uznání se tedy Kymlickovi daří uniknout z dilematu mezi individuálními právy a kolektivním dobrem – a tedy mezi L 1 a L 2 – v němž jsou chyceni jak komunitaristé Taylor a Walzer, tak ortodoxní liberálové typu Fukuyamy. Z jejich pohledu je spor o menšinová práva chápán jako spor individualistů s kolektivisty. Taková interpretace navozuje nesmiřitelnou opozici dvou táborů: první předpokládá morální nadřazenost jednotlivců nad společenstvím, druhý naopak odmítá redukovat kolektivní bytí na práva jeho členů, čímž otevírá dveře pro omezování těchto práv. Taylor i Walzer se ovšem od těchto možných důsledků komunitaristické pozice distancují – L 2 podle nich může být stále nazýván liberalismem právě proto, že jeho součástí je ústavní ochrana individuálních práv. Konceptuálně však oba stále drží zakládající dichotomii liberálně-komunitaristické debaty, již je nepřekročitelný protiklad individualismu a kolektivismu.

Podle Kymlicky je tato disjunktivní matrice „buď/anebo“ falešná a zavádějící. Místo ní je třeba přijmout princip, že kulturně-skupinová příslušnost není nějakou vnější překážkou, ale naopak základní podmínkou individuální svobody. *Zaprvé* dodává jednotlivci prostor smysluplných alternativ pro jeho svobodné volby – dává mu symbolické, hodnotové a praktické osvětlení pro realizaci jeho svobody, nabízí jí nezbytnou formu a obsah. *Zadruhé* poskytuje skupinová příslušnost jednotlivci podstatný a pevný díl jeho identity i psychologické stability. Stabilita pochází přitom jak z uznání skupinou, do níž jsme se narodili, tak z uznání této skupiny okolní společností. Pocit vlastní důstojnosti (či naopak pocit méněcennosti) je svázán s respektem, kterému se těší či netěší skupinová kultura, k níž jednotlivec patří.<sup>22</sup>

Oba základní důvody liberálního, tj. *individualistického* ospravedlnění důležitosti politického ohledu na kulturně-skupinovou příslušnost můžeme shrnout takto: zvláštní kultura dává člověku nezbytné prostředí, nástroje a cíle jeho individuální svobody a zároveň je veřejný respekt k ní nezbytnou podmínkou jeho sebeúcty.<sup>23</sup> Z těchto důvodů jsou v případě soužití kulturně odlišných skupin či většiny s menšinou skupinová práva nutnou podmínkou rovné svobody a důstojnosti příslušníků těchto kolektivních entit.<sup>24</sup>

Na rozdíl od komunitaristů či Jürgena Habermase (viz 3.4.) hájí Kymlicka tezi, že kulturní příslušnost k modernímu národu s sebou nenese žádné zvláštní etické orientace. Tak chce při normativním vymezení liberálních institucí překonat fikci o možné *kulturní neutralitě* státu a zároveň udržet deontologickou tezi o jeho možné *neutralitě etické*. Kymlicka definuje národ jako „více či méně institucionálně kompletní mezigenerační společenství obývající dané území či vlast a sdílející zvláštní jazyk a historii“.<sup>25</sup> Tato definice se tedy liší jak od redukce kultury na různé životní styly a subkultury (mládeže, žen, homosexuálů, invalidů atp.) na straně jedné, tak i od jejího širokého pojetí jakožto „civilizace“.<sup>26</sup> Národní kultura podle Kymlicky nemá žádnou určitou etickou náplň, nýbrž tvoří pouze nutné prostředí pro rozvoj nejrůznějších takových náplní. Příslušníci jednoho národa nemusejí sdílet stejné představy o dobru a stejné životní způsoby: „Sdílejí jazyk a historii, avšak často jsou v zásadním sporu ohledně mezních životních cílů.“<sup>27</sup>

Právě etická otevřenost a pluralita dovoluje pochopit liberální národy jako politické obce svobodných a rovných jednotlivců. Liberály jako zmíněného J. S. Millu, kteří si tuto nezbytnost příslušnosti k národu pro rozvoj individuální svobody uvědomovali, řadí Kymlicka do proudu, který nazývá „liberálním nacionalismem“.<sup>28</sup> Podle Kymlicky může národní identita hrát roli opěrného rámce individuální svobody právě proto, že leží vně etické sféry ve smyslu obsahově určitých – „substantivních“ – představ o dobru člověka. „Národy jsou vhodnou jednotkou liberální teorie, neboť národní celek poskytuje oblast svobody a rovnosti a zdroj vzájemného uznání a důvěry, a umožňuje tak vyrovnávání nevyhnutelných neshod a sporů ohledně koncepcí dobra v moderní společnosti.“<sup>29</sup>

Liberální stát je vždy *národním* státem, neboť jeho rozhodování o jazyku státní správy, soudnictví, školství nebo veřejných přísah, o vzhledu vojenských a policejních uniforem, o státních symbolech a svátcích, o obsahu veřejně zajišťovaného vzdělání a řadě dalších prvků a pravidel společného soužití se nemůže vyhnout kulturně specifickým rozhodnutím. Není tedy kulturně neutrální, ale chce-li být liberální, musí být eticky neutrální. Analogie mezi náboženskou a kulturní neutralitou liberálního státu je tedy zavádějící: „Stát může (a měl by) nahradit náboženské přísahy u soudu přísahami sekulárními, avšak nemůže prostě zrušit používání angličtiny u soudů, aniž by ji nahradil jiným jazykem.“<sup>30</sup> Oddělením

etické a kulturní neutrality se tedy Kymlicka snaží přijmout kulturní příslušnost jako nezbytnou součást a podmínku liberálního systému a přitom proti komunitaristům stále držet liberálně-proceduralistický ideál etické neutrality státu.

Hlavním cílem Kymlicky je revize obvyklé, abstraktně univerzalistické morální antropologie liberalismu, která nechce brát v úvahu vnitřní spojitost svobody jako univerzálního rysu lidství se zapuštěním života jednotlivce do partikulární kultury a národního státu. Jeho koncepce má překlenovat předěl mezi univerzalistickým ideálem svobody a rovnosti člověka jako příslušníka lidského druhu a svobodou a rovností občana určitého státu. Takový liberalismus si realisticky uvědomuje, že lidská práva mohou být zajištěna pouze v podobě občanských práv v rámci historicky, teritoriálně a kulturně zvláštního společenství. Kdyby byl liberalismus skutečně indiferentní vůči kulturně-skupinové příslušnosti, pak by nemohl obhájit omezení občanských práv na členy zvláštní skupiny, ani její nárok na ochranu svých územně-politických hranic a musel by předpokládat, že každá osoba má právo na občanství kteréhokoliv státu: „Pokud liberalismus vyžaduje, aby se jednalo s lidmi pouze jako s ‚jednotlivci‘ bez ohledu na jejich skupinovou příslušnost, pak jsou z liberálního hlediska jasně žádoucí otevřené hranice.“<sup>31</sup>

Podle Kymlicky by však jen menšina liberálů hájila otevřené či zrušené hranice, protože jednou ze základních funkcí politických hranic je právě zajištění kulturních a institucionálních podmínek individuální svobody. „Liberálové implicitně předpokládají, že lidé jsou členy sociálních kultur, že tyto kultury dávají kontext individuální volbě a že jednou z funkcí existence oddělených států je uznání faktu, že lidé patří k odděleným kulturám... Liberální teoretikové stále přisuzují občanství členům partikulární skupiny, a nikoliv všem osobám, které si ho přejí. Nejpřesvědčivější důvod – totiž uznání a ochrana členství v odlišných státech – je také důvodem pro uznání skupinově diferencovaného občanství uvnitř státu.“<sup>32</sup>

Kymlickova obhajoba *liberálního nacionalismu* tak v žádném případě není obhajobou *asimilacionismu*. Naopak, přijmeme-li tezi, že politicky zastřešený národ je nezbytnou kolektivní instancí realizace liberálních hodnot, pak z toho plyne, že pokrývá-li politická střecha jednoho státu více národů, mají legitimní nárok na politické uznání v rámci tohoto mnohonárodního celku. Jinak řečeno, předpokládají-li liberálové, že každý národní stát má právo na ob-



hajobu svých hranic a určování toho, kdo bude jeho občanem, pak musí uznat i skupinově diferencovaná práva na úrovni vnitřní národnostní plurality. Analogicky lze tento vývod vztáhnout i na jiné kulturní skupiny, které díky své situaci a původu nemusejí vznášet tak silné nároky jako národy, přesto by jim však mělo náležet jisté zohlednění ze strany národní většiny.

Není-li možná separace státu a kultury (která by byla analogická k separaci státu a náboženství) a je-li kulturně-skupinová příslušnost předpokladem realizace liberálních ideálů rovné individuální svobody a důstojnosti, znamená to, že liberální koncepce do sebe musí zahrnout nároky kulturních skupin. Pro stanovení jejich legitimního rozsahu i obsahu je pak klíčový Kymlickův rozdí – načrtnutý v 2.1. a 2.2. – mezi menšinou národní a etnickou a dvěma druhy kulturní různorodosti, které se v nich projevují. Připomeňme si, že první typ menšin spadá pod kulturní pluralitu povstávající z přivělení již existujících samostatných a teritoriálně koncentrovaných kultur do jednoho velkého státu. Tak vznikly národní menšiny v silném slova smyslu, které projevují vůli udržet se jako „odlišené společnosti vedle většinové kultury a žádají různé formy autonomie či samosprávy, aby zajistily své přežití jakožto zvláštních společností“.<sup>33</sup>

V případě etnických menšin povstává naopak kulturní rozmanitost z individuální a rodinné imigrace. Přistěhovalci se většinou volně seskupují podle místa a kultury svého původu, nicméně jejich hlavním cílem je, aby byli přijati za plně příslušníky přijímající země: „Zatímco se často snaží o větší uznání své etnické identity, jejich cílem není utvořit oddělený a samosprávný národ vedle společnosti, která je obklopuje, nýbrž modifikovat instituce a zákony hlavního proudu tak, aby se staly vůči kulturním diferencím příznakovějšími.“<sup>34</sup> Nejtypičtější projevy tohoto „etnického“ modelu kulturní plurality najdeme ve velkých přistěhovaleckých zemích, jakými jsou Spojené státy, Kanada a Austrálie.

Jak jsme viděli v prvních dvou kapitolách, nehledě na reálné rozdíly ve formování národních identit těchto přistěhovaleckých zemí, převládala v nich až do konce 60. let více či méně asimilacionistická doktrína. Teprve od počátku 70. let se začaly prosazovat pluralističtější přístupy, které umožňují či dokonce podporují udržení a rozvoj etnických zvláštností jednotlivých přistěhovaleckých kultur. Tato polyetnicita se však manifestuje hlavně a převážně v životním stylu a dobrovolných sdruženích, zatímco její nositelé plně partici-

pují na veřejných institucích dominantní kultury, hovoří jejím jazykem a zpravidla neprosazují žádné autonomistické požadavky, neboť přišli dobrovolně a za účelem integrace do cílové společnosti.

Naproti tomu kulturně odlišní *Chicanos*, obyvatelé Portorika, Havaje, američtí a kanadští Indiáni, australští domorodci či francofonní obyvatelé Quebecu mohou vznášet naprosto oprávněné požadavky samosprávy a kulturně-politické oddělenosti, neboť spadají do kategorie národních menšin, které byly přivtěleny k většímu politickému celku – navíc většinou násilným způsobem. V souladu s odlišením dvou typů etnicko-kulturní plurality pak Kymlicka definuje multikulturní stát v nejširším smyslu jako stát, „jehož členové buď patří k různým národům (mnohonárodní stát), nebo emigrovali z různých národů (polyetnický stát) a tento fakt je důležitým aspektem osobní identity a politického života“.<sup>35</sup>

Liberální obhajoba menšinových požadavků – ať již slabších, etnických, nebo silnějších, národnostních – jim však stanovuje pevné meze. Ty vyplývají z hodnoty, k níž se sama odvolává – z respektu ke svobodě a rovné důstojnosti jednotlivce. Podle Kymlicky by liberál měl jasně odlišovat „vnější ochranu“ skupiny před asimilacionistickým tlakem majoritní kultury od „vnitřních restrikcí“, kterými by skupina chtěla omezovat svobodné jednání svých členů. Principiální přijetí prvního jde ruku v ruce se zásadním odmítnutím druhého. Liberalismus může velice těžko ospravedlnit jakákoliv omezení základních občanských a politických práv příslušníků menšin ze strany těchto menšin, neboť vychází z předpokladu, že by jednotlivci měli mít svobodu a schopnost zpochybňovat a revidovat tradiční praktiky svých společenství.

Vnitřní restrikce jsou tedy z liberálního hlediska neobhajitelné. Co se týče vnější ochrany, ta je „legitimní pouze potud, pokud prosazuje rovnost mezi skupinami a napravuje znevýhodnění či utrpení uvalená na členy určité skupiny...“ Přestává být přípustná ve chvíli, kdy by umožňovala jedné skupině utlačovat a vykořisťovat jinou. Dá se tedy shrnout, že liberální multikulturalismus „vyžaduje svobodu uvnitř menšinové skupiny a rovnost mezi skupinou menšinovou a většinou“.<sup>36</sup>

Kymlickova teorie patří spolu s texty J. Habermase k nejvýraznějším pokusům o vytvoření liberální alternativy jak k individualistickému liberálnímu antimultikulturalismu, tak ke kolektivistickému multikulturalismu komunitaristů. Liberální multikulturalisté

se shodují v tom, že potřeba „pevného kulturního kontextu“ (*secure cultural context*)<sup>37</sup> je jedním ze základních lidských zájmů (či s Rawlsem řečeno „primárních sociálních dober“), jehož uspokojení je podmínkou jak rozvoje individuální svobody, tak zajištění rovné důstojnosti. Má-li liberální stát zachovávat rovný respekt ke všem svým občanům, plyne z toho v kulturně pluralitní společnosti nutnost politického uznání kulturních diferencí veřejnými institucemi.

Od pozice Taylorovy či Walzerovy se liberální multikulturalismus liší tím, že instituty zajišťující zvláštní skupinový ohled jsou zdůvodněny (a zároveň ovšem i omezeny) pouze ideálem individuální autonomie a rovné důstojnosti. Taylor naopak vychází z předpokladu, že skupinová a individuální práva jsou v potenciálním rozporu, což nás nutí v konkrétních situacích hledat mezi nimi kompromis, či volit podle okolností tu či onu stranu. Jak jsme viděli, v Kanadě jde podle něj o spor kolektivního dobra přežití frankofonní kultury s individuálními právy kanadských občanů – například frankofonních Quebečanů, kterým zákon zakazuje posílat své děti do anglofonní školy.

Podle Taylora nezachycuje liberální vyvození skupinového ohledu z hodnoty individuální autonomie plně celou váhu quebeckých požadavků. V nich totiž nejde prvotně o autonomii a rozvoj individua, ale o přežití kolektivní kultury. Jejich hlavním cílem není to, aby byl francouzský jazyk dostupný všem, kteří jej potřebují, ale aby i v budoucnu existovalo společenství lidí, kteří jej budou potřebovat. Jde prostě o vytvoření takové situace, „v níž bude maximalizována pravděpodobnost, že děti a vnuci žijících Quebečanů... budou mít francouzštinu jako svůj hlavní jazyk“.<sup>38</sup> Lze tedy říci, že „politiky zaměřené na přežití se snaží aktivně tvořit příslušníky společenství, například tak, že zajistí, aby se i budoucí generace identifikovaly jako frankofonní. Cíl těchto programů tedy v žádném případě nemůže být chápán pouze jako poskytování určitého nástroje (*a facility*) již existujícím lidem.“<sup>39</sup> Kymlickovo individualistické ospravedlnění multikulturalismu podle Taylora nepostihuje tento aspekt – argumentuje se v něm totiž „od potřeb existujících lidí, zatímco jde o lidi budoucí“.<sup>40</sup> Účel kulturního přežití přitom není vyvoditelný z rovných individuálních práv, ale stojí jako samostatné a na nich nezávislé kolektivní dobro. Důležitost tohoto nezávislého dobra má být podle Taylora zvažována a vyvažována vzhledem k důležitosti individuálních nároků.<sup>41</sup>

Liberálové odmítají takové vyvažování. Jejich multikulturalismus nechápe skupinovou kulturu jako hodnotu nezávislou na individuální autonomii. Veřejné uznání skupin a jejich příslušníků jakožto nositelů skupinových identit má pro liberály smysl pouze jako nástroj k zajištění jejich rovných práv a rovné důstojnosti. Jakmile politika multikulturního uznání začne omezovat individuální volby, přestává být z liberálního hlediska legitimní, neboť se sama stává překážkou autonomie, individuálního rozvoje a rovné důstojnosti, kterým měla sloužit. Podle Anthonyho Appiaha právě to můžeme říct o quebeckém uzákonění povinnosti francouzských Kanadčanů posílat děti do frankofonní školy. Zde uznání skupiny nerozšiřuje možnosti individuální volby, ale naopak diktuje jednotlivci jistý skupinově založený způsob života. Omezuje jeho individuální svobodu ve jménu na ní nezávislé kolektivní hodnoty přežití frankofonní kultury.

Nepřekročitelný předěl mezi Taylorovým a Walzerovým komunitaristickým a Kymlickovým či Habermasovým liberálním multikulturalismem spočívá tedy v tom, že pro ten druhý je alfou a omegou princip individuální autonomie a rovné důstojnosti existujících lidí. Jak podotýká další představitel tohoto proudu, britský filosof Joseph Raz, liberální multikulturalisté si sice uvědomují, že kultury se nedají redukovat na individuální činy či stavy mysli, ale přesto nemohou obhájit „jejich morální nároky na respekt a rozvoj“ jinak než poukazem na jejich „důležitost pro rozvoj individuálních lidských bytostí“.<sup>42</sup> Multikulturalistické programy „mění vyhlídky na přežití u podporovaných kultur“, ale přesto mohou být z liberálního hlediska ospravedlněny pouze z aktuálních potřeb občanů, kterých se týkají, a nikoliv tedy z nějakého na nich nezávislého a je přesahujícího zdroje, jakým by byla hodnota dané kultury o sobě.<sup>43</sup>

Taylor oponuje právě úsilí liberální teorie vyvodit systém spravedlivých institucí z jednoho principu, neboť v reálné politice se podle něj vždy jedná o poměřování váhy „vzájemně neredukovatelných principů“.<sup>44</sup> „Neutralistický liberalismus založený na jediném principu nemůže stačit. Musí uvolnit místo pro jiná dobra“ – např. dobro přežití nadindividuální kultury – a hledat s nimi co nejvhodnější formu kombinace.<sup>45</sup>

Pro liberální multikulturalisty je takové vyvažování nepřijatelné, neboť morální primát lidské osoby (v protikladu k ontologickému primátu společenství, který na rovině deskriptivní uznávají) je pro ně mimo jakoukoliv diskusi. Nepřijímají ani ostrou dichotomii

L 1 a L 2, které díky své koncepci nutného zapuštění individuální autonomie ve skupinové kultuře považují spíše za dva aspekty jednoho systému založeného na principu rovné svobody a důstojnosti. Z tohoto jediného principu vyplývá v kulturně pluralitních společnostech jak ochrana univerzálních individuálních práv, tak veřejné uznání partikulárních kulturních skupin.

### 3.4. Liberálně-demokratický multikulturalismus (J. Habermas, M. Gianni)

Definičním znakem liberálního multikulturalismu je tedy individualistické a univerzalistické zdůvodnění skupinového ohledu. Druhý významný představitel této pozice, Jürgen Habermas, spojuje podobně jako Kymlicka normativní individualismus s deskriptivním holismem. Zatímco se však Kymlicka svým lpěním na etické neutralitě státu stále drží základní matrice deontologického liberalismu, Habermas míří k teoretické syntéze deontologické morálky a teleologické etiky, individuálních práv a společného dobra. Svořníkem této syntézy je mu individuální autonomie. Ta je klasickým liberalismem chápána jako svoboda „od“ státu a kolektivní moci – jako prostor nezávislosti jednotlivce na společnosti a jejích institucích. Republikánská tradice ji naopak chápe jako svobodu „ke“ společnému jednání – jako podíl jednotlivce na kolektivní moci. Habermasova syntéza deontologie s teleologií spadá vjedno se syntézou liberalismu s republikanismem, liberální „svobody moderních“ s antickou „svobodou starých“.<sup>46</sup> Individuální autonomie se podle něj realizuje *ve stejné míře* v nezávislosti na společenství i v podílu na jeho samosprávě – svoboda negativní i pozitivní, soukromá i veřejná představují dva stejně tak původní aspekty autonomie.<sup>47</sup>

Model čistého proceduralistického liberalismu (L 1) včetně Kymlickovy multikulturalistické revize představují Habermasovi „paternalistické“ pojetí občanských práv, neboť redukuje individuální autonomii na svobodu „od státu“, tj. na její soukromý aspekt. Tím opouštějí rousseauovsko-kantovské pojetí autonomie, které je postaveno na myšlence, že morální osoba má být spoluautorem veřejných zákonů, jimž je jakožto privátní individuum podřízena.

Pro deontologický liberalismus se veřejná autonomie smysluplně podílí na zákonodárství pouze jako nástroj k zajištění autonomie

soukromé. Podle Habermase naopak „veřejná autonomie není pouhým vnějším doplňkem autonomie soukromé, nýbrž existuje mezi nimi vnitřní, to jest konceptuálně nutná vazba. V poslední instanci nemohou soukromé právní osoby dosáhnout rovných individuálních svobod, pokud samy – společným vykonáváním své občanské autonomie – nedojdou k jasnému pochopení, které zájmy a kritéria jsou ospravedlnitelné a v jakém ohledu se v konkrétních případech se stejnými věcmi zachází stejně a s nesterijnými nesterijně.“<sup>48</sup>

Důsledkem vyrovnaného vztahu republikánské „svobody starých“ a liberální „svobody moderních“, tj. veřejné a soukromé autonomie, je zrušení možnosti ustavit takové procedury, které by byly nezávislé či slepé vzhledem ke společným účelům společenství, jehož konflikty mají regulovat. Jak jsme viděli, spravedlivé procedury jsou v deontologické liberální teorii opřeny o předpoklad abstraktního, „nezatíženého“ já jakožto zástupce lidského druhu, které logicky předchází svému vtělení do konkrétního, empiricky „zatíženého“ já jakožto příslušníka toho či onoho partikulárního společenství. „Nezatížené“ já je však podle Habermase neudržitelnou fikcí, neboť morální osoba je od počátku utvářena intersubjektivním procesem socializace v kulturně specifickém prostředí. Spravedlivá pravidla jsou destilována z etických obsahů tohoto prostředí za pomoci procedur, které zkoušejí, co je přijatelné pro všechny, a co ne – první může být v rámci daného společenství chápáno jako univerzální a obecně závazné, druhé tímto sítem univerzalizace propadá na rovinu zvláštních zájmů.

Habermas tedy ruší nehybnost hranice mezi univerzálním a partikulárním, veřejnou spravedlností a soukromým dobrem, deontologickým principem a teleologickým účelem. Pravidla spravedlnosti nadřazená zvláštním zájmům i dobrům nepředstavují na nich nezávislou sféru, ale jsou sama opřena o zájmy a dobra obecná. To, které dobro je obecné a které zvláštní, však neurčuje filosof na základě své rozvahy o lidské přirozenosti, ale je to zjišťováno prostřednictvím demokratického dialogu testujícího obecnou přijatelnost toho či onoho pravidla. Tento dialogický test rýsuje hranici mezi veřejnou sférou společného dobra a spravedlností na straně jedné a soukromou sférou partikulárních dober a zájmů na straně druhé. Demokratický test univerzalizace je permanentní, a proto neexistuje žádný jednou provždy daný a nehybný předěl mezi spravedlností a dobrem – deontologickou morálkou a teleologic-

kou etikou. Hranice mezi nimi je naopak historicky a kulturně pohyblivá. Neodděluje totiž dvě heterogenní sféry, jak se domnívá deontologický liberalismus, nýbrž dobra v dané situaci přijatelná pro všechny členy dané komunity (v mezním případě „komunity“ lidstva v jeho celku) od těch, která obecně přijatelná nejsou.

Ruší-li Habermas oddělení deontologie od teleologie, pak musí i odmítnout Kymlickovo odpojení národní kultury od etiky. Politické normy liberálních národů podle Habermase nelze redukovat pouze na univerzalistický princip individuální rovné svobody. I k nim patří partikularistické hodnoty. Na rozdíl od čistě *morálních* norem mřících potenciálně k univerzálnímu lidství totiž jejich vtělení do norem *právních* vždy odkazuje na partikulární společnost. Právní normy povstávají z rozhodnutí teritoriálně a demograficky omezeného zákonodárného tělesa a týkají se zvláštního, teritoriálně a politicky vymezeného kolektivu. Uzákoňovaná pravidla chování nejsou nikdy pouze deontologické povahy, ale mají vždy nutně teleologický aspekt: „Každý právní systém je také výrazem zvláštní životní formy, a nikoliv jen odrazem univerzálního obsahu základních práv. Jistě, zákonodárná rozhodnutí musejí být chápána jako aktualizace systému práv a politiky musejí být chápány jako vypracování tohoto systému; avšak čím konkrétnější je předmět, o nějž jde, tím více se v kritériích přijatelných způsobů jeho regulace... odráží sebe-rozumění kolektivity a její životní formy.“<sup>49</sup>

K národnímu politickému životu tedy neodmyslitelně patří etické – tj. teleologicky ke společnému dobru obrácené – seberozumění národního „my“. Liberální politická obec nejen aktualizuje univerzální lidská práva, ale je prostoupena zvláštními cíli. I sebeliberálnější národní stát je nutně spojen s určitými představami o společném dobru. Vedle univerzálních *morálních principů* tedy vždy vstupují do zákonodárného rozhodování i partikulární *etické účely*. Realizace abstraktních práv je vždy zapuštěna v konkrétních kontextech, prosazování obecných principů vždy spojeno se sledováním zvláštních cílů. Občané prosazující tyto principy a sledující tyto cíle rozumějí sami sobě jako příslušníkům zvláštní skupiny, na jejímž kolektivním příběhu se podílejí. V tomto smyslu lze říci, že „právní pravidla vyjadřují kolektivní identitu národa občanů“.<sup>50</sup>

Z etické partikulárnosti liberálně demokratického státu tedy vyplývá, že zápasy menšin proti neuznání či zneuznání jsou přirozenou součástí liberální politické kultury. Legitimitu skupinových

nároků menšin lze odvodit z nároku individuální právní osoby na ochranu její integrity – ta nemůže být realizována bez ochrany „intersubjektivně sdílených zkušeností a životních kontextů, v nichž byla osoba socializována a utvořila si svou identitu. Identita jednotlivce je spletena s kolektivními identitami a může být stabilizována pouze v kulturní síti, jež nemůže být osvojena jako soukromé vlastnictví...“<sup>51</sup>

Přes rozdíl v pojetí individuální autonomie a vztahu práva a dobra v liberálním státě zaujímá tedy Habermas k problému skupinově diferencovaných nároků v zásadě stejnou pozici jako Kymlicka: brání zřetele na specifické kulturní a skupinové rysy osob není výsledkem doplnění hlediska individuálních práv hlediskem kolektivního dobra, nýbrž plyne z důsledného domyšlení individuálních práv samotných. Uznání jednotlivce v jeho identitě s sebou logicky nese nutnost uznání kulturních forem, jež se na formování jeho identity podílely a od nichž je tedy jeho identita neodlučitelná.

Stejně jako u Kymlicky je tedy i u Habermase nárok na ohled ke kulturní příslušnosti zdůvodněn tím, že je podmínkou realizace individuální autonomie a zajištění rovného respektu. V polemice s Taylorem Habermas odmítá, že by takto individualisticky zdůvodněný rovný respekt ke kulturám implikoval tezi o rovné hodnotě kultur.<sup>52</sup> V kontextu morálně-právní rozvahy je naprosto lhostejné, jakou hodnotu připisujeme kulturám z hlediska jejich přínosu světové civilizaci. Právo na rovný respekt s ohledem na kulturní pozadí, z něž vyrůstá individuální identita, tj. na respekt ke kulturně-skupinové příslušnosti jednotlivce, je naprosto nezávislé na domnělé výtečnosti či naopak nedostatečnosti dané kultury.<sup>53</sup>

Rovné uznání menšinových kultur je ospravedlněno jako podmínka ochrany integrity a rovného uznání jejich individuálních příslušníků, a nikoliv jako na nich nezávislé dobro či ekologický zákrok, jehož cílem je uchovat ohroženou kulturu pro ni samu. Podle Habermase je ekologická perspektiva do kulturní oblasti nepřenosná, neboť reprodukce kultur stojí na svobodných rozhodnutích, která nemohou být nahrazena politickým diktátem. V moderní době přežily zatím vždy jen ty kultury, které byly schopny se sebekriticky transformovat a otevírat – a tuto schopnost nelze administrativně zaručit.

Ideálem multikulturní spravedlnosti je dát všem občanům a jejich dětem příležitost vyrůstát ve světě jejich kulturního dědictví

a pěstovat jejich skupinovou identitu, aniž by proto trpěli diskriminací a zneuznáním. Politická komunita přitom může tolerovat jen ty tradice a životní formy, které jsou samy nefundamentalistické, tj. které přijímají nepřekročitelnost etického a kulturního pluralismu a mohou se tedy podílet na vzájemném uznání různých eticko-kulturních komunit a jejich rovnoprávné koexistenci. Mnohost těchto komunit má být překlenuta jednotnou příslušností jejich členů ke společné občanské pospolitosti.

V tomto smyslu hovoří Habermas o tom, že sociální integrace v kulturně pluralitních společnostech má probíhat na dvou jasně odlišených rovinách – *eticko-kulturní* integrace do zvláštních skupin a subkultur musí být odlišena od *eticko-politické* integrace jednotlivců do demokratické obce a její politické kultury, jejímž ohniskem jsou ústavní principy a společný horizont jejich možných interpretací. I tato politická kultura je tedy prostoupena etikou, přestože ideálem jejího vztahu k různým etickým a kulturním komunitám na sub-národní úrovni je rovný ohled. Pro realizaci tohoto ideálu je nutné udržovat obě roviny co nejvíce odlišeny, byť jsou vždy nutně navzájem propojeny. Jakmile by se zcela překryly, znamenalo by to, že nejmocnější skupina si přivlastnila stát a vnutila ostatním svou partikulární etiku a kulturu jako obecně závaznou normu, čímž by popřela nároky příslušníků ostatních životních forem na rovné uznání.

Bylo řečeno, že právní systémy liberálně demokratických států jsou prostoupeny etikou, neboť „odrážejí politickou vůli a životní formu specifické právní komunity“.<sup>54</sup> Na druhé straně musí tento „legalizovaný ethos“ politické integrace v jednom občanském národě jako *eticko-politickém* společenství respektovat rovná práva *eticko-kulturních* společenství integrovaných kolem jejich vlastních životních forem a koncepcí dobra. Ústavní patriotismus jako loajalita k partikulární komunitě realizující univerzální principy základních práv tak musí být dostatečně odlišený od příslušnosti k dílčím společenstvím, neboť jedině tak je zaručena slučitelnost a vzájemné doplňování – kompatibilita a komplementarita – obou příslušností a identit (viz 11.1.).

V kulturně-pluralitních společnostech je podmínkou pro ústavně-politickou integraci do občanského národa veřejné uznání a zabezpečení zvláštních kulturně-skupinových identit. Předpokladem *eticko-politické* integrace na vyšší úrovni je tedy politický

ohled na eticko-kulturní integraci na úrovni nižší. Má tak být rozvíjen model duální příslušnosti, v němž je *identita politická* doplněna veřejným uznáním *identit kulturní (etické či etnické)*. Tato duální identita, která je implikována jak v Habermasově, tak v Kymlickově koncepci (aniž by ovšem tyto autoři používali tohoto termínu), je alternativou vůči sterilní dichotomii mezi abstraktním, falešně kosmopolitním univerzalismem liberálů a separatistickým partikularismem některých „multikulturalistů“, kteří směřují k popření jakékoliv přemosťující občanské příslušnosti a k fragmentaci společnosti do uzavřených skupin.

Zajímavou interpretaci liberálního multikulturalismu podává M. Gianni, když rozvíjí Habermasovo odlišení větší míry *proceduralismu* v občanské integraci do *eticko-politického* společenství od větší míry *obsahovosti* v integraci do společenství *eticko-kulturního*. Předpokladem stability duální identity je právě tato dělba práce mezi abstraktnějším a konkrétnějším, univerzálnějším a partikulárnějším, procedurálnějším a obsahovějším pólem. Občanská integrace musí být vymezena především pravidly: „Jako ‚pravidlo‘ (*as a rule*) vytváří občanství prostor, v jehož rámci se rokuje a je tvořena politická vůle. Veřejná sféra zákonně ochraňovaná právy a pravidly, umožňuje zprostředkování mezi různými zájmy a identitami představovanými sociálními aktéry.“<sup>55</sup>

Jako ‚obsah‘ (*as a content*) by občanství předpokládalo silnou teleologickou náplň – tj. konkrétní projekt zvláštního kolektivního způsobu života. Jakmile by občanská integrace přenesla těžiště na tento partikulárnější pól, pak by do něj nutné zahrnula cíle nejmocnější skupiny, a tím by smísila dvě roviny integrace. Takové „intenzivní“, etnický či kulturně partikularizované občanství by bylo buďto asimilující, nebo vylučující vůči všem těm, kteří by vyčnívali z jeho obsahově určité definice. Naopak „extenzivní“ občanství, neopřené ani tak o shodu o obsahu jako spíše o shodu o procedurách, je dostatečně formální pro to, aby do sebe mohlo pojmout širokou skupinovou pluralitu.

Habermas relativizoval absolutizovaný protiklad deontologické morálky a teleologické etiky – procedury a obsahu – když ukázal, že první je zapuštěna v druhé a že mezi nimi existují přechody zajišťované testem univerzalizace. Podle něj u základů deontologické procedury stojí obecně přijatelná dobra. Habermas nazývá občanskou rovinu *eticko-politickou* právě proto, aby zdůraznil, že

ani ona se neobejde bez teleologických, obsahových a partikulárních momentů. Ty jsou však oproti eticko-kulturní identitě partikulárních skupin daleko abstraktnější, univerzálnější, inkluzivnější.

Odlišení dvou typů identit a jim odpovídajících rovin integrace tak není absolutní, nýbrž jde v něm vždy o poměrný rozdíl mezi dvěma póly. Pro stabilitu duální integrace je důležitá převaha procedurálního nad substantivním – obsahově určitým – konsensem na politické straně integrace: jejím jádrem musí být shoda o základních principech, které v normální situaci již nejsou předmětem sporu, a tedy nejsou vyjednatelné: „Jestliže je ‚obsah‘ občanství v moderních společnostech v nekonečném procesu definice, vyjednatelnost občanství jako ‚pravidla‘ ... by mohla oslabit základy demokratického systému.“<sup>56</sup>

Oč méně tedy lze požadovat jednohlasý a pevný konsensus o obsahových cílech politického společenství, o to pevnější a nespornější – nevyjednatelnější – musí být konsensus o jeho procedurálních principech. Podle Gianniho přitom platí, že loajalita k procedurálním principům občanského národa bude ze strany příslušníků kulturních menšin o to větší, oč pevněji a zřetelněji do něj budou zahrnuti jakožto *příslušníci menšin*, tj. prostřednictvím skupinově diferencovaného občanství: „Lze předpokládat, že přidělení práv v rámci diferencovaného občanství by redukovalo vyjednatelnost /tj. spornost, pozn. aut./ liberálních pravidel občanství; uznání určitých kulturních specifik by totiž odstranilo důležité faktory zápasu mezi kulturními skupinami a státem.“<sup>57</sup>

Odlišení dvou rovin integrace a skupinové identifikace – předpokládané liberálním multikulturalismem – implikuje odlišení různých sfér sociálního života, mezi nimiž existuje funkcionální dělba práce. V této souvislosti stojí za připomenutí model vypracovaný filosofkou Hannah Arendtovou.<sup>58</sup> Ta rozlišuje sféru veřejnou, sféru sociální (tj. v jejím pojetí ekonomickou) a sféru soukromou, kam spadá rodinná, etnická či kulturní příslušnost. Vztahy mezi lidmi v každé z těchto sfér se mají řídit jinou zásadou – v první principem rovnosti, v druhé principem soutěže a v třetí principem zahrnutí a vyloučení.

Ve *veřejné sféře* probíhá politická integrace lidí jakožto rovných individuálních členů obce, což je zajištěno ústavně zaručenými občanskými a politickými právy. V *sociální sféře* jsou produkovány a směňovány materiální statky, což se řídí tržními mecha-

nismy. Na rozdíl od první oblasti, v níž je stát povinen důsledně zajišťovat rovnost mezi jednotlivci ve vztahu k jejich společným právně-politickým institucím, má být v sociální sféře omezena role státu na ochranu základních standardů lidské důstojnosti. Jeho vyrovnávací intervence se mají soustředit nanejvýš na srovnávání startovací čáry při vstupu do života v případě obzvlášť sociálně a kulturně znevýhodněných jednotlivců.

V *soukromé sféře* jsou vztahy mezi lidmi založeny na intimitě, důvěře, dobrotě atp. Tato sféra zahrnuje rodinu, přátelství, lásku a další druhy společného sdílení hodnot, emocí a životních stylů. Je to také sféra symbolické a kulturní kreativity a komunikace. V ní musí být dovoleno jednotlivcům vstupovat do těsných vztahů s ostatními, jimiž se vydělují z okolní společnosti jako partikulární svazek – „my“ – a zároveň tak vylučují ze svého středu ostatní – „oni“. Integrace v takových mileneckých, rodinných, etnických, náboženských, kulturních a jiných svazcích tedy narušuje princip univerzální inkluzivity a individuální rovnosti, který platí na rovině politické, i princip soutěže ze sféry sociální.

Arendtová formulovala v souvislosti s odlišením různých sfér důležitou zásadu (kterou později ve své teorii spravedlnosti rozvinul Michael Walzer): jakmile se platnost principů náležejících k jednotlivým sférám – všezahmující rovnost, soutěž, vyloučení – rozšíří na sféru ostatní, vede to nutně ke zvráceným důsledkům. Hans-Rudolf Wicker komentuje toto nebezpečí takto: „Přesunout princip rovnosti z veřejně-politické sféry do sféry sociální by omezilo soutěž a v konečném důsledku by to vedlo k sociálnímu rozkladu. Měl-li by být stejný princip rozšířen dále na soukromou úroveň, stát by na sebe vzal totalitární rysy. Pokud je zase na sociální úrovni tolerováno vyloučení jistých skupin, jsou ohroženy soutěž a sociální pokrok. Kdyby se principu vyloučení dovolilo působit ve veřejně-politické sféře, znamenalo by to vážné narušení principu rovnosti: tolerance politiky založené na etnickém před-sudku... by v konečném důsledku podkopala ústavní stát.“<sup>59</sup>

Pravidla, jimiž se má řídit lidská interakce, závisí na jejím umístění v sociálním prostoru. Podle Wickera lze tento přístup použít na kritickou analýzu různých typů multikulturalistických požadavků: vznášení skupinově vylučujících nároků musí být přesně omezeno na určitou oblast sociálního života a nesmí pohltnout rovinu právně-politické integrace, na níž má naopak zůstat neporušená

všezahrnující rovnost bez ohledu na hranice mezi různými zvláštními skupinami. Tento přístup jde však také proti sklonu mnohých liberálních individualistů zahrnout pod princip univerzální rovnosti i sféru rodinných a komunitárních vztahů. Proti sklonu partikularismu a univerzalizmu k jednostranné absolutizaci na úkor opačného pólu by cílem liberálního multikulturalismu bylo jejich vyvážené doplňování, založené na umístění těžiště každého z nich do odlišné sociální sféry.

O stejné vyvážení partikularismu a univerzalizmu se s ohledem na projekt multikulturní integrace pokouší také britský sociolog John Rex, který si ovšem na rozdíl od Arendtové vystačí se dvěma oblastmi – oblastí „veřejně-politickou“, v níž probíhá občanská integrace, a oblastí „soukromou“, kde má probíhat integrace do jednotlivých etnicko-kulturních skupin. Také Rex – podobně jako Arendtová, Habermas či Gianni – tedy předpokládá, že lidé v liberálně-demokratické společnosti mohou být *současně* příslušníky různých typů kolektivů či různých sfér, řídicích se různými pravidly. (Rexova koncepce viz 10.2. a 10.3.) Na rozdíl od Taylorovy ideje vyvažování dvou heterogenních hodnot probíhá toto vyvažování v zřetelně hierarchickém rámci: v případě, kdy místo vztahu komplementarity nastane mezi nároky různých sfér či kolektivů konflikt, mají mít přednost principy univerzalističtějšího pólu nad partikularističtějším, integrace občanské před integrací kulturní, individuální práva člena eticko-politického liberálního společenství před nároky eticko-kulturní skupiny.

Liberální multikulturalisté se tedy shodují v tom, že zohledňování menšin nesmí porušovat základní individuální občanská práva: hlavním cílem multikulturně diferencovaného občanství totiž není ochrana kulturních skupin, ale ochrana „jednotlivců jakožto členů kulturních skupin“.<sup>60</sup> Skupinový ohled tak není cílem, ale prostředkem, a nesmí proto sám ohrožovat rovnou svobodu občanů: „Diferencované občanství by mělo vést k obohacení práv jednotlivce, nikdy ne k umenšení těchto práv jako důsledku příslušnosti ke kulturní skupině... diferencované občanství by mělo vést národní menšiny, etnické skupiny a další kulturní skupiny k lepší integraci do politické pospolitosti, avšak nemělo by to činit na úkor práv a integrace jednotlivců.“<sup>61</sup>

Jádro liberální – tj. univerzalistické, individualistické, integra-

sem a Giannim bychom mohli shrnout ve třech vzájemně provázaných bodech. (1) Univerzalistické liberální hodnoty individuální svobody a rovné důstojnosti jsou realizovatelné jen v rámci zvláštních národních kultur a jejich institucí. Kulturně-skupinová příslušnost a její uznání je tedy podmínkou individuální svobody a důstojnosti. (2) Mají-li za situace kulturně-skupinové plurality liberálně-demokratické instituce zajistit podmínky rovné svobody a důstojnosti všem svým občanům, musejí zajistit rovný respekt ke skupinovým kulturám, k nimž tito občané patří. (3) Kulturní skupiny však musejí respektovat individuální svobodu a důstojnost jednotlivců (neboť těmito hodnotami je v posledku ospravedlněno jejich uznání a zohlednění) a rovnoprávné vztahy k jiným kulturám: musejí být dovnitř neutlačivé a navenek tolerantní.

Toto je konsensuální jádro liberálně-demokratického multikulturalismu. Pokusme se na závěr shrnout rozdíl mezi jeho dvěma nejvýraznějšími představiteli – Kymlickou a Habermasem. Kymlicka reviduje názor ortodoxních liberálů, kteří považují za podmínku procedurální nestrannosti vyloučení nejen etických, ale i kulturních obsahů z právně-politické oblasti. V protikladu k nim tvrdí, že liberalismus může uznat jako nutný *národně-kulturní* partikularismus liberálních institucí, aniž by musel rezignovat na ideál jejich *etické* neutrality. Odmitá tak možnost kulturní neutrality státu, a přesto poddrží primát deontologie. Skupinově diferencované – „multikulturní“ – občanství obhájí stále z pozice *neutralistického liberalismu*, jenž předpokládá možnost separovat sféru liberální spravedlnosti (která bere v potaz pouze univerzální principy) a národní kulturu, do níž je tato spravedlnost zasazena, od sféry volby a realizace koncepcí dobrého života. Kymlicka tedy předpokládá, že je v principu možné oddělit *morální* otázku spravedlnosti v rámci dané národní kultury od *etické* otázky dobra, a tak zajistit regulaci etické plurality nestrannými morálními pravidly.

Zdá se ovšem, že tváří v tvář Habermasově argumentaci ztrácí taková revize liberalismu na přesvědčivosti. I když bychom přijali tvrzení, že národní kultury liberálních zemí jsou v širokém slova smyslu eticky pluralitní, přesto nelze nevidět, že se na politické rovině vztahují k jednomu pomyslnému „my“ – k jeho mýtickým počátkům, historii, přítomnosti a budoucnosti. I kulturní identita moderních, sekularizovaných společností je například často vázána na určité náboženství, jehož zvláštní hodnoty a praktiky se projevují

v politické kultuře, nehledě na to, zda to je či není právně formalizováno a explicitně deklarováno. Přestože si interpretace národních dějin i ústavně-politických institucí v liberálních kulturách zpravidla protirečí, smysl těchto interpretačních konfliktů spočívá právě v tom, že odkazují k jediné předpokládané národní kolektivní identitě, spjaté nejen s určitým jazykem a univerzálními hodnotami rovnosti a svobody, ale také se zvláštními vzpomínkami a projekty, traumaty minulosti a kolektivními záměry do budoucna.

Proti Kymlickově etické neutralizaci národní kultury se dá uvést ještě daleko pádnější argument. I kdyby totiž byla obhajitelná poukazem k neustále vzrůstající hodnotové pluralitě uvnitř liberálních národních kultur, je naprosto nepoužitelná na problémy soužití s neevropskými kulturami, které představují například původní obyvatelé v Severní Americe. A přitom explicitním cílem Kymlickovy teorie je poskytnout takové ospravedlnění principů etnicko-kulturního soužití, které by byly aplikovatelné i na tyto případy.

Zatímco Kymlicka podržuje liberální primát deontologické morálky nad teleologickou etikou, negativní svobody práv nad pozitivní svobodou demokratické participace, Habermas považuje soukromou svobodu jednotlivce i jeho podíl na veřejné samosprávě za dvě stejně původní strany individuální autonomie. Deontologické procedury podle něj nejsou ukotveny v nějaké nezávislé sféře univerzality, nýbrž jsou za pomoci testu univerzalizace filtrovány z teleologického pozadí.

Díky symetrickému pochopení vazby soukromé a veřejné autonomie se Habermas dostává za sterilní dichotomii mezi individualistickým liberalismem a kolektivistickým komunitarismem. To mu umožňuje pochopit multikulturalismus jako dynamický a konfliktní proces, pro nějž neexistuje jednoduchá formule zapřená o nějaký nesporný Archimedův bod liberální neutrality. Univerzalismus u něj není zajištěn nějakým absolutním předělem mezi spravedlností a dobrem, nýbrž naopak permanentním procesem demokratického testování přijatelnosti pravidel společného života všemi občany jako rovnými a svobodnými. Obecnost pravidla na úrovni demokratického národního státu je stále jen částečná, relativní a partikulární. Proto musí proces morálně-politické univerzalizace mířit na mezinárodní a posléze planetární úroveň.