

Kniha pojednává o vztahu etnicity a občanství. Jednotlivé kapitoly jej představují jak v obecném historickém kontextu moderních společností, tak zejména v prostředí naší současné zkušenosti: české, středoevropské, evropské. Na konkrétních případech i v obecných souvislostech odhalují sociálně kulturní podmínky a bariéry, jakož i různé způsoby či úrovně občanského začleňování etnicky definovaných aktérů a kolektivů. Společným východiskem je teorie občanské inkluze Jeffreyho C. Alexandra, jednoho z nejvýznamnějších současných světových sociologů. J. C. Alexander také napsal pro tuto publikaci speciální předmluvu.

*„Jedná se o témata vysoce aktuální v domácím i evropském prostředí, v Čechách zatím méně zpracovávaná, především v provedeném spojení a vzájemných souvislostech, které posuzovaný celek nabízí. (...) Publikace je poučená, zakotvená v nejmodernější domácí i světové literatuře a ve vedení argumentace jednotlivých kapitol přesvědčivá.“*  
(z oponentského posudku Miloše Havelky)

## Etnická různost a občanská jednotnota

Radim Marada (ed.)

Radim Marada (ed.)

## Etnická různost a občanská jednotnota

Sociologická řada

ro studium demokracie a kultury



ISBN 80-7325-411-6

- Shils, Edward A., Young, Michael. 1975 (1956). "The Meaning of the Coronation." In Shils, Edward (ed.), *Center and Periphery*, p. 135-152.
- Smelser, Neil J. 1962. *Theory of Collective Behavior*. New York: Free Press.
- Smelser, Neil J. 1971. "Stability, Instability and the Analysis of Political Corruption." In Barber, Bernard, Inkeles Alex (eds.), *Stability and Social Change*, p. 7-29. Boston: Little, Brown.
- Smith, Anthony. 1978. "The Diffusion of Nationalism: Some Historical and Sociological Perspectives." *British Journal of Sociology*, vol. 29, no. 2, p. 234-248.
- Tammenbaum, Frank. 1969. "Slavery, the Negro, and Racial Prejudice." In Foner, Laura, Genovese, E. D. (eds.), *Slavery in the New World*, p. 3-7. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Thernstrom, Stephen. 1974. "Socialism and Social Mobility." In Laslett, John H. M., Lipset, Seymour, Martin (eds.), *Failure of a Dream?* p. 509-527. New York: Doubleday.
- Thompson, Seamus. 1978. *Dual Incorporation in British Politics: A Theory of Class and Ethnic Mobilization*. Unpublished Ph.D. dissertation. University of California at Los Angeles.
- Tocqueville, Alexis de. 1835 (1945). *Democracy in America*, vol. 1. New York: Random House.
- Tönnies, Ferdinand. 1887 (1957). *Community and Society*. East Lansing, Mich.: Michigan State University.
- Vallier, Ivan. 1971. "Empirical Comparison of Social Structure: Leads and Lags." In Vallier, Ivan (ed.), *Comparative Method in Sociology*, p. 203-263. Berkeley: University of California Press.
- Van den Berghe, Pierre, L. 1965. *South Africa, A Study in Conflict*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.
- Van der Horst, Sheila, T. 1965. "The Effects of Industrialization on Race Relations in South Africa." In Hunter, Guy (ed.), *Industrialization and Race Relations*, p. 97-140. New York: Oxford University Press.
- Walzer, Michael. 1965. *The Revolution of the Saints*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Weber, Eugen. 1976. *Peasants into Fremenmen: Modernization of Rural France: 1870-1914*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Weber, Max. 1904 (1958). "Class, Status, and Party." In Gerth, Hans, Mills, C. Wright (eds.), *From Max Weber*, p. 180-195. London: Oxford University Press.
- Weber, Max. 1958. *The City*. New York: Free Press.

## PROMÝŠLENÍ „ZPŮSOBŮ ZAČLENĚNÍ“: ASIMILACE, NAPOJOVÁNÍ A MULTIKULTURALISMUS JAKO VARIANTY OBČANSKÉ PARTICIPACE<sup>1</sup>

JEFFREY C. ALEXANDER

V roce 1974, po dvaceti letech relativně úspěšného úsilí o přiznání občanských práv všem obyvatelům Spojených států, tedy snah, na jejichž počátku stálo uznání černých obyvatel a jež se rozšířily na ostatní rasové menšiny a ženy, uzavřel akademik Peter Adler (1974: 369-371) populární antologii *Intercultural Communication* (Mezikulturní komunikace) svou definicí terminu „multikulturní“. S důrazem na schopnost „psychokulturní adaptace“ vykreslil Adler portrét proteovského, proměnlivého a přizpůsobivého aktéra, jenž disponuje touhou i schopností vci- tit se do druhého relativizujícím způsobem, nappřič zážitými hrani- cemi, bez nároku na soud. „Multikulturní člověk“, píše Adler, „neudrží pevné hranice mezi sebou samým a škálou osobních a kulturních kontextů, v nichž se může nacházet.“ Je „schopen přijmout zásadní proměny svého referenčního rámce a ztělēs- ňuje schopnost distancovat se od stálé povahy... Je osobou, jež se neustále nachází v procesu přiléhávání k a distancování od da- něho kulturního kontextu. Je do značné míry formativní bytostí, houževnatou, proměnlivou, novým vývojeým stupněm.“

O patact let později definovala v projevu proneseném u příležitosti svého jmenování prezidentkou Modern Language Association známá feministka Catherine Stimpson multikul- turalismus zásadně rozdílným způsobem. Prohlásila, že jde o (1992: 43-44, kurzíva J. A.) „nahližení na společnost jako na soubor několika stejně hodnotných, *avšak odlišných* rasových a etnických skupin“. V průběhu stejné události obhajoval editor

<sup>1</sup> Text je překladem originální verze článku J. C. Alexandra „Theorizing the „Modes of Incorporation“: Assimilation, Hyphenation, and Multicul- turalism as Varieties of Civil Participation“, který vyšel v roce 2001 v *Sociolo- gical Theory* (vol. 19, no. 3).

otevřené multikulturální publikace *Heath Anthology of American Literature* uspořádání literárních ukázek v této úcebnici podle genderového a rasového klíče tvrzením: „Neznám žádné hodnotící kritérium... jež by přesahovalo konkrétní čas a prostor... jež by, stručně řečeno, přesahovalo politiku“ (Kimball 1992: 75). V jiné akademické prezentaci požadané MLA hájil shakespearevský badatel potřebu multikulturálního přístupu k literatuře důrazem na zakotvení své vlastní konkrétní identity. Vysvětloval, že při čtení díla černošské autorky „nevstupuji do transcendentální interakce dvou lidí, nýbrž si více uvědomuji své bělošství a mužství, sociální kategorie, jež utvářejí mou existenci“ (Kimball 192: 69).

Juxtapozice těchto úryvků poukazuje na více než jen na posun pozornosti intelektuálů od Erikssovy psychologie já k foucaultovskému moc-vědění. Naznačuje propastný rozdíl v rámci sociálního porozumění. V raných sedmdesátých letech 20. století vyvolával termín „multikulturální“ představu kompromisu, vzájemné závislosti, relativizujícího univerzalizmu a rozšiřující se interkulturní komunity. V naší době se stejný termín zdá být nevyhnutelně svázán nikoli s prostupností a obecnou shodou, nýbrž s „odlišností“, dekonstrukcí a zavřením nároků na univerzalizmus, s rekonstrukcí, rehabilitací a ochranou zjevně autonomních kulturních diskurzů a oddělených, avšak vzájemnými vazbami propojených komunit.

V průběhu těchto proměn vykrytalizoval nepřehlédnutelný názor konzervativních intelektuálů, jež je hluboce podezřívavý k motivům multikulturálních aktivistů a ostře skeptický k novému a zcela odlišnému programu nahlazení skupinových vztahů, které tímto doporučují. Arthur Schlesinger, kdysi liberální a kosmopolitní myslitel kennedyovského ražení, obviňuje multikulturální aktivisty z ožňování, „zastaralých předsudků“ (Schlesinger 1991: 15). Místo toho, aby jejich názory vnímal jako odpověď na pokračující nerovnost a vyloučení, tvrdí, že tyto myslitelé ve skutečnosti opětovně vztýčili hranice tam, kde dříve žádné neexistovaly. „Přemístěným důrazem na odlišnost“ podle Schlesingera „kult etnické příslušnosti... zesiluje nenávisť a odpor“ (s. 102), „tímž vytváří národ menšin opírající se o iluzi, že příslušnost k té či oné etnické skupině je základem americkou zkušeností“ (s. 112). Ve svém útluku na multikulturalismus jako na novou formu raso-

vého partikularismu se konzervativní kritici multikulturalismu opírají o tvrzení, že toto hnutí podkopalo solidaritu, jež tvoří základ americké demokracie. Podle Schlesingera dochází k rozvrácení kdysi jednotného národa. „Kult etnické příslušnosti“, jež tento autor napaďá (1991: 112), „převrátil pohyb amerických dějin“, a je tak odpovědný za „narušení prvých pout – sdílených ideálů, sdílených politických institucí, sdíleného jazyka, sdílené kultury, sdíleného osudu – jež zajišťovaly jednotu republiky“ (s. 138). Podle Kimballa (1992: 65) „nejme svědky ničeho menšího než zničení stěžejních předpokladů, jež se nacházejí v základech... liberálně-demokratického politického zřízení.“

Je matoucí, avšak z teoretického hlediska zároveň mnohé napovídající, že někteří z nejvýznamnějších zastánců multikulturalismu z řad intelektuálů ve skutečnosti s podobnou kritikou souhlasí, přičemž naznačují, že jejich hnutí vlastně rozkládají americkou společnost. Alternativní normativní ideál pro ně představuje sociální systém izolovaných, avšak rovnocenně vlivných skupin, jež si namísto zkušenosti sdíleného lidství a solidarity jednoduše vzájemně zaručují právo rozvíjet své specifické a „odlišné“ životní způsoby a cile. Mým úmyslem je poskytnout kritiku tohoto tvrzení z empirického, teoretického a normativního hlediska. Hodlám navrhnout alternativní model začlenění do současných sociálních systémů, model, jenž se odvíjí od konceptu „fragmentované občanské společnosti“. Poté, co naznačím, jak může tento přístup ukázat debatu mezi zastánci multikulturalismu a konzervativci v jiném světle, provedu jeho operationalizaci představením tří ideálně-typických modelů začlenění okrajových skupin do fragmentovaných občanských společností. Na základě srovnání současně orientace na diverzitu s integritativními postoji, jež zdůrazňují asimilaci a etnické napojování (*typhnation*), se pokusím dokázat, že multikulturalismus nemusí být vnímán jako izolující nástroj sociálního ochraničování, ale jako nový a demokracičtější způsob občanské integrace.

### **Uznání bez solidarity?**

Nejdůležitější teoretické vyjádření pozice radikálního multikulturalismu představuje filozofické pojednání Iris Marion Young *Justice and the Politics of Difference* (Spravedlnost a politika

diference)<sup>2</sup> Promlouvajíc z pozice feministky osobně angažované v činnosti nových sociálních hnutí v průběhu sedmdesátých a osmdesátých let 20. století, nepokládá Young americkou demokracii, jakož i všechny ostatní moderní demokracie, za soudržná „společenství“, ani za skutečně demokracie. V jejím pojetí se moderní demokracie spíše jednoduše skládají ze společenských „skupin“. Tyto skupiny jsou definovány na základě svébytných, primárních identit – Young se zmiňuje o věku, pohlaví, rase, etnické příslušnosti, genderu a náboženství – a jsou vždy a nevyhnutelně uspořádány hierarchicky, neboli skládají se ze „společenských vazeb, jež jsou pevně definovány vztahy nadvlády a útlaku“ (Young 1990: 32–33). Skupiny začleněné do tohoto systému se stávají, implicitně či explicitně, součástí nekonečného a nesmířitelného konfliktu, jež mezi sebou navzájem vedou, s výhradním cílem rozšířit pole vyhrazené pro vyjádření zájmů utvářejících jejich vlastní identitu.

Na základě tohoto empirického popisu současněho společenského uspořádání Young útočí na samotnou myšlenku „občanské nestrannosti“. Představa nestranné „veřejnosti“, tvrdí Young, „zakrývá způsoby, jimiž si jednotlivé názory dominantních skupin nárokuje svou univerzaltu“ a ve skutečnosti „pomáhá ospravedlnit hierarchické uspořádání rozhodovacích struktur“.

Poté, co vyloučila naději na existenci neutrálního území a sdíleného porozumění, propojuje místo nich Young spravedlnost s absolutním vyjádřením jedinečnosti a odlišnosti. „Spravedlivá společnost“ píše, „neruší ani nepřesahuje skupinovou odlišnost“ (s. 163). Naopak, „skupinová odlišnost je zároveň nevyhnutelným a žádoucím prvkem moderních společenských procesů“. Z tohoto důvodu spravedlnost „nevžaduje roztažení odlišnosti, ale instituce, jež budou bez útlaku propagovat *rozvíjení skupinové odlišnosti a respekt vůči ní*“ (s. 47, kurzíva J. A.). Young tvrdí, že současná sociální hnutí by měla být nahrazena právě touto optikou. Spatruje v nich jednoduše důraz na odlišnost a jedinečnost – nahlíží je jako hnutí za prosazení vlastní identity, jak je pojmají současné společenské vědy – čímž se snaží zároveň naznačit, že diskurz radikálního a separatistického multikulturalismu není pouze racioální a morálně legitimní, ale také politicky efektivní.

Problém argumentace I. M. Young se pro mě netýká otázky její logické koherence, nýbrž její empirické oprávněnosti a jejího morálního statusu, dvou nevyhnutelně provázaných kategorií. Nabízí Young realistickou teorii kulturního a institucionálního života soudobé společnosti? Toho, jak sociální hnutí za spravedlnost skutečně fungují? Young tvrdí, že „sobecké osobě, jež odmítla naslouchat vyjádřením potřeb jiných, také nebude nasloucháno“ (s. 160). Není však „sobecký“ – sebezahledný vyvolané xenofobiím, skupinově omezeným vlnmáním – přesně tím, co sama Young považuje za určující charakteristiku současného společenského života? Když si společensky marginalizované a kulturně zatvrzené skupiny nárokuje uznání a respekt, může prosít vyjádření těchto nároků samo o sobě změnit smýšlení dominantních skupin, jež zmíněné skupiny marginalizovaly a zavrhlý? Zdá se být vysoce nepravděpodobné, že by byl asertivní argument dostatečně postčující sám o sobě.

Ve zbývajících částech tohoto článku navrhu zcela odlišnou pozici. To, zda může být negativní chápání sociálních rozdílu – dříve nazývané „stereotypizací“ – zlepšeno nebo přehodnoceno, není otázkou pouhé energické pozitivní sebedentifkace a ještě méně důsledkem jednoduchého požadavku na společenskou diskuzi, nýbrž výsledkem utváření společenského kontextu, v jehož rámci je možno vznášet nároky na uznání. Nestranná občanská sféra se nemusí nutně zakládat na svého druhu nerozlišené a homogenní směsi společenských hodnot, již konzervativci opěvují a radikálové odsuzují.

### **Fragmentová občanská sféra**

Abychom mohli toto tvrzení zdůvodnit, musíme nově definovat objekty, vůči nimž jsou vznášeny nároky na uznání. Abychom toho dosáhli, musíme upustit od konceptů typu „společnost“, „společné hodnoty“ a „společenství“ a nahradit je pojmem „občanská sféra“. Vedle dobře známých rozdílných přístupů k tomuto nyní vysoce kontroverznímu pojmu nabízím své pojetí občanské sféry jako sociální sféry nebo pole soustředěného kolem konkrétního typu solidarity, oblasti, jejíž příslušníci jsou symbolicky nahrazeni jako samostatně motivované nezávislé osoby, osobně zodpovědné za své jednání, přičemž zároveň zůstávají aktéry, jež

<sup>2</sup> Pro následující pojednání o I. M. Young stov. Alexander (1998).

se cítí vázání společnou odpovědností ke všem ostatním jedincům, kteří onu oblast utvářejí.<sup>3</sup> Existence takovéhoho občanského sektoru vyžaduje obrovský respekt ke schopnostem jedince a k jeho racionalitě a zároveň vysoce idealistickou a pevnou víru v dobrou vůli ostatních. Neboť jak můžeme zaručit široký prostor svobodě jednání a projevu nezámých druhých – jež naznačuje demokratické pojetí občanské společnosti – pokud v principu nevěříme v jejich racionální a dobrou vůli? Tato víra v dobrou vůli autonomních druhých je obsažena v paradoxním předpokladu, podle něž jsou „svobodní“ členové občanské společnosti zároveň vzájemně solidární. Principem této solidarity – jejíž existence je, samozřejmě, problematickou otázkou – je to, že „spatřujeme sebe sama“ ve všech ostatních členech společnosti. Tím, že imaginárně „zaujímeme místo druhého“, se naše jednání stane zároveň orientované k sobě samým, přičemž však zůstane svým způsobem kontrolováno z pozice nadindividuální solidarity. Takto jednáme zároveň jako příslušníci společnosti i jako racionální, autonomní jedinci, nadaní svou vlastní vůlí. Vznik tohoto typu občanského prostoru překrývá, avšak nikoli nutně potlačuje, konkrétnější závazky, jež pocítujeme jako příslušníci primárních skupin.

Takováto idealistická vize občanského společenského řádu sloužila jako utopický ideál mnoha společenstvím v různých časech a na různých místech, a to přesto, že se dostávala do ostrých konfliktů s jinými, restriktivnějšími pojetími, jež si členové těchto společenství zároveň udržovali. Spolu s institucionalizací občanského sektoru ve formálně demokratických národních státech v 17. a 18. století se tyto konflikty, aniž by se dočkaly uspokojivého řešení, staly pouze tíživějšími a zásadnějšími pro společenské systémy, jejichž stále důležitější součástí tvořily.

<sup>3</sup> Svůj vlastní náhled na uvedenou literaturu rozvíjím v Alexander 1998, kde také nabízím formálnější definici občanské společnosti jako „sféry solidarity, v níž je postupně definována a do jisté míry vynucována určitá forma univerzalizujícího společenství. Míra existence tohoto jednotného společenství je vyjádřena v podobě „větřejného mínění“, v podobě ustanovení vlastních kulturních kódů a narativů v demokratickém stylu, je vyznačena svou typickou institucí, z nichž nejdůležitější jsou instituce práva a novinářství, a zviditelňuje se v historicky odlišných sadách vzájemně působících činností, jako jsou občanství, rovnost, kritický názor a respekt“ (1998: 7).

Přemýšlíme-li o omezeních kladených na institucionalizaci raných občanských společností v termínech funkcionalismu, můžeme říci, že občanská společnost zůstala jednou z mnoha sfér v rámci širšího společenského systému. Anglickou, francouzskou a americkou společnost rozhodně tvořily a tvoří, vedle té občanské, i jiné živné sféry. Rodina, náboženské skupiny, vědecké spolky, ekonomické instituce a zeměpisně vymezené místní komunity dávaly vzniknout odlišným druhům materiálních hodnot a formovaly své sociální vztahy s ohledem na odlišné ideály a omezení. Rodiny jsou kupříkladu vázány láskou a emocionální loajalitou, nikoli občanskou úctou a kritickou racionálníou; navíc jsou upořádány na základě vysoce autoritativních vztahů, jež existují nejen mezi rodiči a dětmi, ale též mezi manželi. Stejně lze nahlížet na tržní vztahy definující kapitalismus, jež upřednostňují účelnost před spravědností, soutěživost před solidaritou a opět – hierarchické spíše než egalitářské formy úcty k druhému. Podobně vertikálně jsou řezeny náboženské organizace, navzdory zjevně horizontálnímu formám vztahů, jež se zrodily v protestantských sektách; přinejmenším v minulosti byly vázány vysoce elitářským a diskriminujícím pravidlem, podle něž měly nárok na úplnou úctu a rozhodovací moc pouze osoby narozené ve víře, a z nich pouze ty, jež zývaly Boha určitým způsobem. Vědecká sdružení také vykazují toto diskriminující elitářství – koncentrované kolem pojmu pravdy namísto spásy – jsou však vnitřně ještě soudržnější a kolegiálnější.

Výše uvedené sféry, jež nelze označit jako „občanské“, se jednoduše nerozkládaly za hranicemi občanské společnosti a neudržovaly s ní zdvořilý kontakt plný vzájemné úcty, jaká se objevuje v představách společenské teorie raného liberalismu a v jakou by tak rádi věřili současní konzervativní myslitelé. Naopak, napadaly občanskou společnost od jejího samotného založení, přičemž se s ní zároveň systematicky a osudově prolínaly. Vlastnosti, vztahy a představy dobra vysoce ceněné v těchto ostatních sférách nabíraly podobu restriktivních a diskriminujících mechanismů pro zapojení do samotné občanské společnosti. Například patriarchální rodinné uspořádání našlo vyjádření v širce rozšířeném názoru, že ženy nejsou dostatečně samostatné, racionální či účynhodné pro to, aby se mohly zapojit do občanské sféry. Tak kapitalistických ekonomických institucí podporoval názor, že selhání

v oblasti trhu bude provázáno stejnou neschopností ve vedení demokratického života: odtud pramení dlouhodobé vyloučení nemajetných osob z plnohodnotné volební účasti a hanlivé stereotypy vypovídající o iracionalitě, či dokonce animálnosti „vrstev polkrytých sazemi“. Ve víceméně stejném duchu lze snadno nahlížet transformaci náboženské způsobilosti do občanské: pouze příslušníci dobře postavených nebo posvěcených a dominantních vyznání mohli disponovat mravním přesvědčením, důvěrou a rozumem, jež vyžadovala sama občanská společnost.

Avšak utopické základy občanské společnosti byly narušeny nejen z funkcionálního hlediska, ale i tím, co by bylo možno nazvat historickými důvody, a právě na ně se zde především soustředíme. Občanské společnosti nejsou nějakým abstraktním, neukotveným prostorem. Nacházejí se ve skutečném historickém čase jako součásti politických zřízení, ustavených na základě soubojů, přistěhovalectví a revolucí. Zakladatelé společnosti se vyznačují odlišnými primárními nebo „primordiálními“, vlastnostmi: patří k nim rasa, jazyk, náboženství, gender, sexuální orientace a národnostní původ.<sup>4</sup> V průběhu historického budování občanských společností si lze proto všimnout toho, že primordiální vlastnosti těchto zakládajících osob jsou ukotveny jako nejvyšší kritéria humanity, že jsou představovány jako vtělení vyšší kompetence života v občanské společnosti. Pouze lidé určité rasy, kteří mluví určitým jazykem, praktikují určité náboženství a jež se přistěhovali z určité části zeměkoule – pouze tyto velice konkrétní osoby jsou považovány za skutečné nositele vlastnosti, jež umožňují stát se členy naší ideální občanské sféry. Pouze oni mají naši důvěru v to, že se mohou prokázat posvátnými vlastnostmi nutnými pro začlenění.

Tyto empirické úvahy nás přivádějí k jádru problému, jak se jeví teoretikům zainteresovaným v současných debatách na téma multikulturalismu. Obtíž, s nímiž se musejí vyrovnávat

<sup>4</sup> Abychom se vyhnuli jakémukoli nepochopení, musím zde zdůraznit že primordiální vlastnosti neexistují samy o sobě. Vlastnosti jsou jako primordiální konstruovány, spíše než by takovými byly objektivně. Primordiální vlastnosti jsou ty, jež tvoří základ mravního u Hegelově a pospolitostního u Weberově smyslu. S jakoukoli lidskou nebo společenskou vlastností lze nakládat jako s primordiální, což dokládá skutečnost, že s určitými vlastnostmi bylo takto v průběhu dějin opakovaně nakládáno.

liberálně-sociální teorie a členové oněch „skutečně existujících občanských společností“, spocívají v tom, že se uvedené protikladné dimenze formálně demokratických společenských systémů neartikulovaly a neartikulojí transparentním způsobem. Naopak, tyto protiklady byly zakryty jak základními myšlenkami ustavy, tak osvěcenskou kulturou. Feministické sociální teoreticky byly prvními, kdo jasně ukázal, že tyto rané moderní sociální systémy byly rozděleny na veřejnou a soukromou sféru. V první převládaly občanské a demokratické principy. V druhé, soukromé sféře, měli lidé relativní svobodu dělat si, co chtějí a komu chtějí, a to všemi možnými zjevně nedemokratickými způsoby. Ve své slavné esejí „Co je osvícenství?“, kterou Kant napsal v roce 1784, ve skutečnosti učinil toto rozlišení absolutním základem své obrany samotného autonomního rozumu. Ve veřejné sféře, prolašoval Kant, mají všichni lidé schopnost, či dokonce povinnost, zpochybnit autoritu ve jménu autonomie a jednat ve shodě s principy univerzalizmu. Avšak pokud se ti stejní lidé ocimou ve svých soukromých sférách – v kostelech, obchodních společnostech, v kruhu rodiny, v oblasti armády nebo státní – nemají na tato občanská práva nárok a stejně tak nemohou přiznat nárok na jejich prosazování ostatním. Kant trval na tom, že ve zcela opačném duchu musí být tyto osoby bezvýhradně podřízeny soukromým autoritám.

Zatímco uvedené rozlišení soukromého a veřejného sloužilo svým (době poplatným) způsobem k ochraně občanské sféry před celkovým zkosnatěním, stvrdzovalo zároveň její základní omezení. Neboť veřejný svět nebyl ani zdaleka ochráněn před rozmarny soukromých světů natolik, jak tvrdilo osvěcenské a ustavní myšlení. Naopak, jak už jsem naznačil, funkcionální a dějinná specifika projevují se v soukromém životě napadala a narušovala chápání občanského života – kulturně, institucionálně, psychologicky i v sociálních vazbách každodenních praktik. Žádným mohlo být sice umožněno vyznávat své náboženství v soukromí jejich domovů – ačkoli někdy tomu tak nebylo – avšak „židovství“ představovalo takové stígmata, že židé byli zároveň vyloučeni z většiny základních institucí veřejného života. Stejný protiklad obsažený v domnělé univerzalitě veřejné sféry se vztahoval i na další rádobly soukromé kategorie, jako jsou rasa, gender a sexuální orientace, etnická a třídní příslušnost, náboženství a místo fyzického pobytu.

## Varianty občanského začlenění: začlenění a jeho odmítnání v rámci občanských společností

Během tří set let po vzniku prvních demokratických forem institucionalizace občanské sféry představovalo ochromení jejich utopických předpokladů zdroj neustálých bojů. Nejednalo se pouze o politické boje o moc, ale též o právní, kulturní a emocionální pře týkající se definice její kompetence a identity a symbolických způsobů reprezentace primordiálních vlastností dominantních a vyloučených skupin.

To, zda se příslušníky ústřední skupiny dané společnosti dajíto na rovně komunikace přesvědčit – nebo natolik svázat pravidly, že se jako přesvědčení chovají – o tom, že podřízení členové skupiny ve skutečnosti disponují sdílenými atributy lidství, a jsou proto hodni úcty, je klíčové z hlediska procesu, který lze označit jako „začlenování“.<sup>5</sup> Začlenování odkazuje k možnosti uzavření mezery mezi stigmatizovanými kategoriemi osob – osob, jejichž důležitá identita byla odsouzeny k neviditelnosti života v soukromí – a utopickými předpoklady, jež v zásadě řídí veřejný život, tedy principy, které u členů společnosti předpokládají rovnost, solidaritu a respekt. Ať už se sociální hnutí snaží tuto mezeru uzavřít či rozervít, uskutečňují své neustálé požadavky prostřednictvím možnosti daných samotným procesem začlenování. K začlenování však nedochází pouze ve veřejné aréně sociálních hnutí; jedná se o proces, jenž probíhá neobvyčejně komplexním souborem cest, šíříce se od vztahů na mikrospolečenské úrovni, jako jsou smíšená manželství, až k makrooblastem, představovaným tíhy práce. Dokud společenské systémy disponují veřejnou dimenzí, jsou členové jejich ústředních skupin vždy vystaveni bezprostřední otázce, zda by neměla být tato mezera ve vztahu k určitým kategoriím vyloučených osob – ať už definovaných na

základě třídy, místa, genderu, rasy, náboženství nebo národního původu – uzavřena. Mělo by dojít k začlenění této konkrétní skupiny do občanské společnosti?

S tím, jak mezi ústřední a okrajovou skupinou vznikají silící symbolické a materiální konflikty, vynořují se sociální hnutí, jež vystupují s výzvami namířenými proti kulturní legitimě vylučování, kritizující stigmatizující zacházení a napadající deformovanou média a zkorumpované regulační orgány. Tato hnutí požadují, aby byly identity okrajové skupiny formovány v rámci veřejného diskurzu svobody namísto protiočanského diskurzu represe; aby byl vztah příslušníků ústřední a okrajové skupiny založen na vyšší míře úcty; aby byl mediální obraz činnosti okrajových skupin – ať už fiktivních, nebo skutečných – založen na větším pochopení a nestrannosti; a aby byly regulační orgány vstřícnější, přístupnější a ochotnější. Tyto „požadavky“ představitelů okrajových skupin a vůdců sociálních hnutí by v první řadě neměly být vnímány ve spojení s násilným vyhováním, ale spíše jako snahy o přesvědčování; jsou svého druhu „překlady“ diskurzu občanské společnosti, jež sociální hnutí vysílají prostřednictvím médií k ostatním, více integrovaným členům. Ony překlady se často vyznačují snahami o zajištění regulativnějších forem intervence v podobě soudních rozhodnutí, úředních vyhlášek a znění volebního zákona, snahami, jež závisí na zdrojích více nátlakové povahy.

Zdá se, že diskurzivní „náplň“ těchto bojů o překonání vyloučení se neustále točí kolem dvou hlavních bodů, témat, jež shodně zaměřenávají vyzývatele z řad okrajové skupiny i příslušníky ústřední skupiny.

(1) Je občanská společnost konkrétního národního státu opravdu autonomní? Nakolik může být „neukotvená“ tvář v tvář dějinným primordiálním charakteristickým dokládaným nejiruznějšími formami národní stratifikace? Nebo je veřejný prostor národa tak úzce spojen s primordiálním vnímáním reality, že by neměl být vnímán jako protiváha stratifikace, ale namísto toho jednoduše jako její legitimace?<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Zvolil jsem tento termín (v originálu „incorporation“, pozn. překlad.) jako hodnotově neutrálnější, například ve srovnání s výrazem „inkluze“, jenž odkazuje mnohem spíše na způsob participace v duchu *gemainschaft*, na opravdové otevření se světu, zahrnující cosi jako autentické uznání. Zároveň používám začlenění k popisu přijetí okrajových skupin, jímž dávám důraz na pohyb směrem „do“ společnosti, jak ho v duchu heimovského smyslu nacházíme u Parsonse a Shlise, spíše než k označení dosažení větší míry moci ovládanou skupinou.

<sup>6</sup> Tato zmínka o občanské nestrannosti jako o pouhé legitimizaci primordiality přesně vystihuje tvrzení radikálních multikulturalistů, o kterých jsem pojednal výše.

Jiný způsob argumentace, jenž se neustále vynořuje, souvisí s prvním, je ho však třeba odlišit.

(2) Jak by měly být vnímány identity outsiderů ve vztahu k protikladným pojmům vnášeným diskurzem občanské společnosti? Například, jsou racionální či iracionální, čestné či nečestné, otevřené či konspirativní, autonomní nebo závislé?

Demokratické, osvícenské odpovědi na tuto dvojici základních a osudových otázek jsou nasnadě. Ve skutečných občanských společnostech však takto morálně správné odpovědi nejsou vždy po ruce. Ze sociologického hlediska je obzvláště zajímavé, že tehdy, jsou-li ona demokratická řešení nabídnuta, jsou formulována a institucionalizována jako tři značně rozdílné ideálně-typické varianty – asimilace, etnické napojování a multikulturalismus.

### **Asimilace: rozpojení osob a vlastnosti**

Asimilace byla až dosud nejběžnějším přístupem k možnosti historického rozšiřování a reformování občanské sféry. Ze stov návacích a empirických, stejně jako morálních důvodů je proto třeba definovat asimilaci velice pečlivě. V případě asimilativního začlenění mají příslušníci původně znevazňované skupiny svolení, a často podporu, „vstoupit“ do veřejného života. Jak naznačuje použitý výraz, začlenění ve formě „vstupu“ není pouze výsledkem působení regulativních institucí, jež zaručují vyloučeným skupinám občanské zacházení v procedurálním smyslu. Veřejný život těchto společností se skládá z příliš mnoha vrstev a kulturních vzorců. Protože občanská způsobilost je vždy prorostlá s konkrétními identitami, jakýkoli způsob začlenění se musí zaměřovat na veřejné vytváření veřejných identit, na to, jak se občanská způsobilost ústředních skupin vztahuje k možnostem a schopnostem skupin podřízených.

<sup>7</sup> Diskurz zabývající se vlastnostmi osob na okraji i ve středu společnosti je samozřejmě symbolicky mnohem komplexnější. Je veden v odkazu na strukturu terminálního systému, jenž specifikuje přijatelné a nepřijatelné vlastnosti v kulturních motivech aktérů, jejich vztahů a typů institucí, které tyto vytvářejí. V důsledku souhrny systémových, institucionálních a kulturních důvodů došlo během mnoha století k překvapivě malé proměně tohoto zastižujícího kulturního rámce. Srov. Alexander a Smith (1993).

Asimilace je začleňující proces, jenž dosahuje tohoto rozšíření

nebo transformace specifickým způsobem. K asimilaci dochází tehdy, když je příslušníkům okrajové skupiny umožněn plný přístup k občanskému životu za podmínky, že upozoradí své nečisté primordiální identity. Asimilace je možná pouze tehdy, existují-li socializační kanály vykonávající procesy „zcivilizování“ a „očistění“ – prostřednictvím osobního působení, vzdělávání nebo mediálně šířených reprezentací – jež umožňují osobám zbavit se svých primordiálních vlastností. *Tím, co je očistováno či přijímáno, nejsou samy vlastnosti, ale osoby, jež dříve byly, a v soukromí často stále jsou, jejich nositeli.* V tom spočívá genialita asimilace; a zároveň, z našeho současného, postmoderního hlediska, její omezení, jak v empirickém, tak morálním smyslu.

Z perspektivy formálních příslibů občanské společnosti a často též z perspektivy samotných příslušníků ústřední skupiny je tento asimilativní očistný proces člením okrajových skupin zprostředkovan ve výchově k občanství, jež jim propůjčuje kompetence k účasti na demokratickém a občanském životě. Jak jsme již viděli, občanská způsobilost však není ve skutečnosti vykonávána ani chápána tímto čisté abstraktním, formálně univerzalistickým způsobem. Je vždy a všude filtrována přes primordiální vlastnosti ústřední skupiny. V procesu asimilace se proto osoby, jejichž identity jsou v soukromé sféře znečištěny, ve skutečnosti učí, jak se ve veřejné sféře prokázat novými a odlišnými primordiálními vlastnostmi. Předmetem učení není samotná občanská způsobilost, ale to, jak tuto způsobilost vyjádřit odlišným primordiálním způsobem; neboli, jak se naučit vystupovat jako protestanti, spíše než jako katolíci či židé, jako Angličané, spíše než jako Mexičané, jako běloši, spíše než jako černoši, jako obyvatelé severozápadní Evropy, spíše než jako Jihoevropané či Východoevropané, jako příslušníci střední, spíše než dělnické třídy.

Výchova k občanství není sama o sobě branou k abstraktním kategoriím osvícenské racionality; výchova k občanství spíše učí, jak si osvojit a vyjadřovat ony vlastnosti, jež umožňují příslušníkům *ústřední skupiny* přesvědčivě a legitimně stavět na odlišnou občanskou způsobilost. Když Eugen Weber (1976) napsal, že francouzská třetí republika proměnila „rolnky ve Francouze“, měl na mysli přesně tento typ asimilace. Vlastnosti rolnického



životu samy o sobě a pro sebe zůstaly v rámci ústředních skupin francouzského státu, především pařížských elit, vysoce stigmatizovány. Francouzští venkované se naučili dávat na odliv Pařížany definované vlastnosti francouzství, jako je životní styl, dobré vystupování, jazyk, náboženství a myšlení, které jim – ve správném provedení – daly nové nalezený status, společenské uznání, jež jim umožnilo mnohem větší zapojení do všech vrstev občanského a demokratického života Francie.<sup>8</sup>

Asimilace je historicky první a sociologicky „nejpřirozenější“ reakci na rozpor mezi veřejným občanstvím a soukromou individualitou, jenž poznámenal moderní masové občanské společnosti od jejich samoněho počátku. „Nepřirozenější“ je proto, že začlenění může být dosaženo bez zjevného ohrožení pevně zakotvených primordiálních dělnic občanské způsobilosti. V případě asimilativního začlenění se vlastnosti, jež *definují*, „*cizí*“ a „*odlišné*“, nemění; *namísto toho je osobám, jež jsou příslušníky cizích a odlišných okrajových skupin, umožněno zbarvit se těchto vlastností během svého působení na veřejnosti. Z „odlišných“ a „cizích“ se mohou proměnit v „normální“ a „jedny z nás“.*

Tvárnost identity, její kulturní a konstruovaný charakter, dovoluje, že se takovato asimilativní transformace může objevovat

<sup>8</sup> Diskuse o „prezentaci“ nebo „zvidňování“ občanských vlastností zahrnuje nejen teoretický důraz na já a jeho aktivní jednání, nýbrž vědomí komplexity já, jehož vztah ke společenským hodnotám musí být konceptualizován mnohem úplněji, než naznačuje jakákoli zmínka o hodnotách internalizace a externalizace. Jak naznačoval Erving Goffman (1956) akteři se obvykle snaží „předvádět“ pouze ty aspekty své osobnosti, jež jsou relevantní v daném systému společenských hodnot; čili veřejně přístupují jen tu část svých identit, jež, jak doufají, bude partnery s nimiž vstupují do vzájemné interakce, nebo pozorvateli vnímána jako ztělesnění dominantních, institucionalizovaných hodnot. Toto vystupování na scéně se může samozřejmě významně lišit od chování v zákulisí. Zatímco Goffmanovu dramaturgickou sociologii veřejného jednání lze ve vztahu k tématům občanského vyloučení a začleňování neobvykle dobře uplatnit v rámci pojednání o vzájemných vztazích aktérů, on sám svůj přístup nikdy neaplikoval v historické perspektivě. Namísto nahližení normativních kritérií prostředkujících vztahy z kulturního nebo stovnávačho hlediska se Goffman snažil je popsat jako vlastnosti lidského jednání jako takového. Stejně tak nikdy neaplikoval svůj koncept fragmentované osobnosti na koncept fragmentované občanské sféry a na její oddělení veřejného a soukromého.

tváří v tvář každé myslitelné primordiální vlastnosti. Asimilativním způsobem lze rekonstruovat nejen etnickou příslušnost a jazyk, ale i veřejné identity stigmatizovaných příslušníků různých náboženství, a dokonce rasy, genderu a sexuální orientace. Vlastnosti těchto skupin mohou zůstat stigmatizované, nyní je však možné zavřít za nimi dveře soukromého života; ti, jež se jimi v soukromí vyznačují, se mohou odvážit vyjít na veřejnost, kde mohou prezentovat svou občanskou způsobilost zcela odlišným způsobem. Díky asimilaci – a zde se dostáváme ke klíčovému bodu – zůstane oddělení soukromé a veřejné sféry na svém místě; toto oddělení se dokonce stane ostřejší a nezvratnější, neboť nečistě vlastnosti příslušníků stigmatizovaných skupin jsou ve veřejné sféře ještě nepřijatelnější. Z morálního hlediska je asimilativní začlenění paradoxem. Na jedné straně zcela sehlává v lůkolu zpochybnit mýtus „transparentních“ občanských čností, ponechávajíc beze změny iluzi, že přítomnost primordiálních vlastností v zásadě nezpochybňuje oprávněnost existence občanské sféry, tak hýčkanou příslušníky už existujících ústředních skupin. Na druhé straně je to přesně tato neschopnost zpochybnit domnělou transparentnost občanství, jež umožňuje příslušníkům okrajových skupin hromadně asimilativní začleňování. Paradox spočívá v tom, že právě na základě neschopnosti zpochybnit negativní reprezentace vlastností okrajových skupin tím, že jsou tyto odsunuty do soukromí a mimo veřejnou sféru, reprodukuje asimilace ponižující stereotypy svým vlastním způsobem, potvrzujíc zásadní omezení a oslabující rozpory obsažené v ideji občanské společnosti.

#### **Napojování: neutralizace negativních vlastností jejích symbolickým propojením s ústřední skupinou**

Ve své ideálně-typické formě je asimilace nestabilním sociálním procesem. Ve společenských systémech, jež se vyznačují slabšími a méně autonomními občanskými sférami, může vést tato nestabilita nikoli k rozšíření, nýbrž ke zúžení občanské sféry, nikoli k prolínání skupinových identit, ale dokonce k dalšímu vydělení identit primordiálních. Ve jménu ohrožených primordiálních skupin vznikají sociální hnutí, jež požadují přísnější pravidla pro přiznání občanské způsobilosti, či dokonce zrušení samotné občanské společnosti (viz Mosse 1964). V případě společenských

systemů s relativně stabilnějšími občanskými společnostmi však může nestabilita asimilace potlačit vývoj „etnictejších“, méně dichotomizovaným směrem. Tento pozitivní vývoj v sobě obsahuje dvojitý pohyb. Individuální vlastnosti outsidersů nejsou nahlženy pouze negativně, a tedy jednostranně. Tím, že jsou považovány za „etnické“, spíše než „cizí“, stávají se tolerovatelnějšími jak v soukromí, tak na veřejnosti. Současně je pozitivnější nahlížena možnost vytvářet silnější a hlubší vazby napříč skupinami, což umožňuje ony jedinečné vlastnosti překlenout nebo přesáhnout. V tomto smyslu lze mluvit o tom, že se zviditelněná etnická příslušnost „napojuje“ na primordiální identity ústřední skupiny, čímž poukazuje na možnost volnějšího prolínání primordiálních vlastností a zároveň přispívá k vytvoření obecně kolektivní identity, jež nemůže být sama o sobě ani ústřední ani okrajová. Toto volnější prolínání se může odehrávat na různých úrovních občanské společnosti. Z kulturního hlediska se mohou ze symbolických kódů a narativ primordiálních uskupení, jež byla dříve zcela oddělena, vytvořit hybridní diskurzy. V rovině vzájemných vztahů se mohou objevovat nové prostory veřejné prezentace já, jež poskytnou příležitost k dialogu, porozumění a vzniku citových vazeb, které zvýší počet přátelských vztahů a smíšených manželství mezi příslušníky ústřední a okrajové skupiny.

Koncept etnického napojování však v žádném případě nenabízí rovnocenné hodnocení vlastnosti ústřední a okrajové skupiny; zásadní stigmata naopak zůstávají zachována. Nabízí spíše pohyb směrem k relativnímu přehodnocení, umožňující větší volnost a přenositelnost jednotlivých primordiálních kategorií, jež zůstávají víceméně nečistými reprezentacemi občanské způsobilosti. Právě v důsledku toho, že zachovává odlišné hodnotění, je napojování, stejně jako asimilace, nejen ambivalentní, nýbrž též vysoce nestabilní společenskou formou. Dynamika, jež ho pohání a již za sebou zanechává, může vést ke zvýšení nezávislosti občanského prostoru a k plnějšímu uznání primordiálních vlastností outsidersů, v důsledku čehož konce k vytvoření mnohem méně soupeřivé, multikulturní občanské společnosti. Stejná dynamika však může povzbudit reakce, jež umrtví občanskou společnost tím, že ostře zúží rozsah primordiálních identit, jež slouží k vyjádření pozitivně hodnocené občanské způsobilosti.

### **Multikulturalismus: očištění podřadných vlastností a rozuznění občanské sféry**

Morální a sociologický „problém“ napojování, a ještě větší v případě asimilace, je v tom, že se jejich úsilí nevztahuje ani tak na snahu redefinovat vlastnosti outsidersů, jako na snahu umožnit příslušníkům znevazovaných skupin se od těchto vlastností odloučit. Z tohoto důvodu může být protiočanský motivované zužování národních společenských demystifikováno pouze přesahem od napojování směrem ke způsobu začlenění, jež se zdá být odlišné nejen svým rozsahem, ale též svou formou. Teprve nedávno se v demokratických společnostech vynořila takováto třetí, „multikulturní“, možnost rozšíření a přehodnocení občanské sféry. Rétorika spuštená tímto novým modelem začlenění se stále zaměřuje na to, zda může být občanská společnost opravdu univerzální a oddělená od primordiálních omezení daných určitými skupinami či nikoli, a tato možnost je neustále projednávána v termínech „očištění“ či přetvoření okrajových skupin v duchu diskurzu osvobození, spíše než represe. *Namísto pokusů očistit povahy znevazovaných osob se však diskurzivní střety zprostředkované multikulturním způsobem začlenění točí kolem snah o očištění skutečných primordiálních vlastností samotných.* Právě vlastnosti spojené s tím, že jsem žena, že nemám bílou barvu pleti, že jsem homosexuál nebo lesbá, že jsem handicapován, jsou tím, co se příslušníci ústřední a okrajové skupiny snaží pochopit a spoluprožít. V míře, v níž budou okrajové vlastnosti pojímané nikoli jako stigmata, nýbrž jako variace na témata občanství a utopie, mohou být samy o sobě vnímané jako hodnotné. „Odlišnosti“ a jedinečnost se stávají zdroji identifikace napříč skupinami, a tímto zjevně paradoxním způsobem narůstá možnost sdílení prožitků v rámci jednotlivých společností, z nichž se skládá občanská společnost. Velký filozof hermeneutiky Wilhelm Dilthey tvrdil, že sociálně-vědecké „pochopení“ nikdy nemůže předtít osobní životní zkušenost zkoumajícího. V protikladu k asimilaci, nemluvě o napojování, přesahuje multikulturalismus škálu představitelných životních zkušeností vyhranzenou příslušníkům ústřední skupiny dané společnosti. Tímto aktem otevírá možnost nejen pro přijetí, nýbrž též pro pochopení. Je-li tohoto pochopení dosaženo, bortí se zkosnatělé rozdíly mezi

příslušníky ústřední a okrajové skupiny a dochází k mnohem většímu vzájemnému propojení konceptů jedinečnosti a univerzality.

Multikulturalismus může být chápán jako morální volba. Je však do značné míry též empirickým procesem. Zatímco multikulturální začlenění je stále ještě v plenkách a je více než kdy jindy předmetem vyčerpávajících debat, obrysy toho, co může přinést demokratickým společnostem, se vyjasňují. Je uveden v pohyb diskurzivními a organizačními spory o začlenění, sporty, jež mohou být podle zainteresovaných stran vyřešeny pouze úspěšnější legitimizací jejich odlišných vlastností. Ve společnostech, které prošly hlubokými rasovými a etnickými konflikty a v nichž se upevnila občanská společnost napojením identity ústřední skupiny na široké spektrum primordiálních vlastností, se začíná objevovat univerzalizující pohyb směřující k uznání jedinečnosti. Asimilace a napojování činí z jedinečného univerzální. Multikulturalismus převádí univerzální na jedinečné. V případě asimilace a napojování usilují okrajové skupiny o nahrazení askriptivní identifikace důrazem na status opřeny o výkon. V případě multikulturalismu je ambicí dosáhnout uskutečnění a zviditelnění toho, co se kdysi zdálo být askriptivně zakoreněnou, primordiální identitou. Protože jedinečné rozdíly nemusí být ve snaze o dosažení tohoto typu začlenění zrušeny či popřeny; mizí ostrá hranice mezi soukromým a veřejným prostorem. Primordiální vlastnosti nepatřící ústřední skupině začínají být veřejně prezentovány. Jsou zaobaleny do kultury autenticity, již filozofové komunitarismu, jako je Charles Taylor (1989), označili za jeden z nejosobitějších výdobytků modernity. Ide zde o překlad „uznání odlišnosti“, tohoto dležitějšího ideologického sloganu a zároveň filozofické myšlenky, do jazyka sociologie.

V multikulturálním společenství není začlenění oslavováno jako inkluze, nýbrž jako dosažení různorodosti. Je-li univerzální solidarita rozšířena tímto způsobem, jedinečnost a odlišnost se stávají hlavními tématy na pořadu dne. Rasa, minoritní národnostní původ, marginalizovaná náboženství, podřízené genderové skupiny a potlačené sexuální orientace, dokonce menšinové jazyky a okrajové oblasti národního území – všechny tyto primordiální vlastnosti jsou otevřeny

reinterpretaci jako reprezentace „posvátných“ vlastností civilizované společnosti. Protože se významně snižuje negativní vnímání divě druhohadých či podřízených identit, aspekty těchto identit začínají být přijímány samotnými příslušníky ústředních skupin.

Z hlediska tohoto multikulturálního rámce lze chápat širokou škálu událostí, jimiž prošla americká společnost během posledních dvou desetiletí. „Black is beautiful“ není sloganem, jenž by vzešel z asimilativního programu hnutí za lidská práva ignorujícího rasovou příslušnost. Ide o myšlenku, jež se vyvinula později, z boje usilujícího o neutralizaci a převrácení negativní rasové konotace. Jako taková byla výrazně a otevřeně artikulována a intenzivně šířena masovými médii; neboť působila v atmosféře, kdy se začínaly ukazovat výsledky divějších modelů začlenění do občanské společnosti. Dnes má černá barva pleti své výrazné místo ve světě módy a vzory mužské a ženské krásy významně narušují kdysi nedotknutelné rasové hranice. Počty smíšených manželství také prudce vzrostly (Farley 1999), například, že propojení na rovině občanských vztahů prolomilo některé z nejpřísnějších překážek soukromého života. Badaatelé zabývající se současnými podobami etnické příslušnosti objevili, že etnická příslušnost se ve vzrůstající míře stává identitou, o níž se člené usiluje. Jak ukázali pozorovatelé společnosti, jako jsou Herbert Gans, Stanley Lieberman a Mary Waters, prezentují Američané etnickou příslušnost jako „symbolickou“, neboť se to považuje za zajímavé a atraktivní, spíše než proto, že by byla jedincem samým či ostatními pokládána za neměnnou a esenciální součást identity. S tím, jak jsou přehodnocovány, rasové, genderové a náboženské vazby, se třísí a jsou prezentovány stále hybridnějším způsobem. Na amerických univerzitách a v okruzích umělecké kritiky je vytlačováno centrální postavení kanonických forem umění. Spolu s tím, jak se za pomoci mediálních institucí šíří narativa „menšinových“ spisovatelů a spisovatelek, jež označují své vlastní jedinečné vlastnosti za posvátné a představují se jako jejich hrdinní nositelé, vynořilo se stále prestižnější množství ženské, černoské, hispánské, indánské a homosexuální literatury; a jejich kritičtí vykladaatelé, sami obvykle příslušníci těchto divě znevažovaných skupin, si na americké kulturní scéně vydobyli vlivnou intelektuální

pozici.<sup>9</sup> V podobném duchu, narozdíl od poválečné generace židovských umělců a bavičů, od Saula Bellowa po Miltona Berlea, jež se soustředila na překlad svých jedinečných zkušeností do univerzálních, ne-židovských termínů, současníci, jako jsou Philip Roth a Woody Allen, veřejně prezentují své náboženské

<sup>9</sup> Výjimečné rozsáhlé veřejné debaty na téma multikulturalismu a literárního kánonu toto téma natolik zpolitizovaly, že je téměř automaticky využíváno jako příklad prezentace multikulturalismu v separatistickém, fragmentovaném světle. Váldči kritičti vykladači literatury vlastní komunitě však často vřimnají své úsilí v mnohem více univerzálnizujícím a začleňujícím světle. Henry Luis Gates Jr., harvardský profesor humanitních věd s čestným titulem W. E. B. DuBoise, na jedné straně obhajuje své snahy o odhalení jedinečných vlastností černoské literatury.

Dlouho poté, co se začaly sestavovat antologie americké bělošské literatury a tato počala být kanonizována a rekanonizována, jsou naše snahy o definici černoského kánonu často odsuzovány jako rasistické, separatistické, nacionalistické nebo „essentialistické“. Pokusy o odvození teorii vztahujících se k naší literární tradici z černoské tradice... jsou našimi univerzitními kolegy na katedrách klasické literatury často považovány za pomýlenou touhu vydělit se ze spojení, jež se zrodilo pouze nedávno, za značných porodních bolestí. (1992: 197)

Gates však zároveň tvrdí, že černoská literatura ve skutečnosti není ani paritularistická ani vydělena ze širší demokratické kultury.

Každý text Američana černé barvy pletí musí navazovat na komplexní rodokmeny nízké a vysoké... ale také bělošské a černoské literatury. Není pochyb o tom, že bělošské texty předávají informace černoským textům a ovlivňují ji (a naopak), takže skrz naskrz integrovaný kánon americké literatury není pouze politicky korektní, ale je zároveň intelektuálně korektní... Pokusy o černoských učenců definovat kánon černoské americké literatury a odvodit z něj literární teorii odpovídající tvorbě původních obyvatele nemají za cíl vyvrátit korektnost těchto integračních gest. (tamtéž)

Podobný náhled vyjádřil Enrique Fernandez, editor celonárodního španělského časopisu *Más*.

V rámci multikulturalismu existuje separatistický proud (pokud jsem Latinoameričan a ty nejsi, nemůžeš mi poříst rukou) a určitě jeho část je nutná k přežití – doslova v některých ulicích; z kulturního hlediska v některých salonech. Existuje v něm také jádro stoupenců usilujících o zrušení rasové segregace. A to má za následek zvyšování překážek vztyčovaných šovinismem. V tomto proudu kultura nepodléhá žádné hegemonní síle, žádá národnosti či rdy, žádnému genderu, žádné rase, nikomu. Je kulturou integrace, ne podřízení a asimilace... Pokud je lidská, je vaše. Take it. Share it. Mix it. (1992: 197)

identity, vytvářejíce novou škálu jedinečných symbolických rolí, oslovujících shodně židy i ne-židy.

Způsob, jímž si regulativní instituce občanské společnosti vymocují tyto posuny veřejného mínění, se začal proměňovat komplementárně. V momentě, kdy jsou rozšířena zákonná práva s cílem umožnit plnější občanskou participaci, jsou zároveň zahájeny procedury sledující jednoznačný záměr zachovat „autentická“ a jedinečná kulturní společenství. Je-li zabezpečen přístup k urnám, rozvíjejí se snahy o zajištění toho, aby volby umožnily nejen vyjádření práv jedince, ale též kolektivních identit, včetně rasových, ale též jazykových menšin (Horowitz 1992: 17). Poté, co se Spojené státy v polovině šedesátých let 20. století radikálně otevřely přílivu imigrantů, byla spolu s ním odsunuta kritéria národního původu, jež byla ustavena ve dvacátých letech 20. století na ochranu primordially ústřední skupiny a k zajištění pevné pozice asimilačního modelu. Miliony imigrantů, jež se legálně staly součástí americké občanské společnosti, od té doby radikálně změnily rasovou skladbu Spojených států, stávající se demografickou pohonnou hmotou v boji o multikulturnější průběh začlenění.

### **Závěr: analytická jasnost a změň empirické skutečnosti**

Protože „varianty občanského začlenění“, jež jsem v této eseji představil, jsou ideálními typy, je důležité odvolat se na upravení Maxe Webera, že empirické rozdíly byly zdůrazněny z analytických důvodů. V praxi se asimilace, napojování a multikulturalismus vzájemně mísí a v konkrétním dějinném čase participují jednotlivá společenství v těchto všech třech procesech najeđnou. Příslušníci americké černoské komunity neustále usilují o asimilaci a o to, aby byli posuzováni mimo veškeré rasové kategorie, dokonce i když se stávají „Afro-Američany“ a jako takoví si vytvářejí napojené identity a jako příslušníci „barevného společenství“ usilují o zachování a obnovu zjevně odlišných aspektů své rasové kultury a o její uznání v termínech multikulturalismu. Ekonomické rozdíly, územní rozdělení a ostatní nerovnosti vztahující se k místu, času a institucionálnímu postavení také komplikují různé dimenze, v nichž probhá začlenění v rámci určité skupiny.

Tento článek jsem začal ukázkou toho, jak je multikulturalismus často zásadně nepochopen. Nejen sociálně-konzervativní myslitelé, ale též radikální multikulturalističtí intelektuálové ho popisují jako proces organizovaný kolem termínů oddělení a odlisnosti, spíše než začlenění a solidarity. Umístěním tohoto nového a provokativního modelu vzájemných vztahů do širšího rámce občanské společnosti a jeho propojením s ostatními modely začlenění jsem se pokusil ve zcela opačném duchu naznačit, že multikulturalismus je ukotven mezi odlisností a solidaritou, v běžném významu těchto dvou termínů. Multikulturalismus rámuje stav, v němž skupiny veřejně vyjadřují právo na to být obdivovány na základe své odlisnosti. Multikulturalismus tak představuje nikoli upozadění, nýbrž posílení občanské sféry, sféry, jež si kulturním a institucionálním způsobem a na základe vzájemných vztahů vybojovala pozici, v níž jsou kolektivní závažky a osobní autonomie sice vracce, avšak zásadně provázané. Multikulturalismus je projektem, o němž můžeme usilovat pouze v situaci silnějšího, nikoli oslabovaného pocitu obecného lidství. Pouze pokud se začnou pociťovat solidarity dostatečně vztahovat na osobnosti, mohou se konečně začít vztahovat na jejich vlastnosti.

## Literatura

- Adler, Peter, S. 1974. „Beyond Cultural Identity: Reflections on Cultural and Multicultural Man.“ In Amaoavar, Larry, A., Porter, Richard, E. (eds.), 1974. *Intercultural Communication: A Reader*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing, p. 262–380.
- Adler, Peter, S. 1998. „Civil Society I, II, II: Constructing an Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations.“ In Alexander, Jeffrey, C. (ed.), 1998. *Real Civil Societies*. London: Sage, p. 1–20.
- Alexander, Jeffrey, C., Smith, Philip. 1993. „The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies.“ *Theory and Society*, no. 22, p. 151–207.
- Fantley, Reynolds. 1999. „Racial Issues: Recent Trends in Residential Patterns.“ In Smelser, Neil, J., Alexander, Jeffrey, C. (eds.), 1999. *Diversity and Its Discontents*. Princeton: Princeton University Press, p. 85–128.
- Fernandez, Enrique. 1992. „P.C. Rider.“ In Berman, Paul, A. (ed.), 1992. *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*. New York: Dell, p. 322–325.
- Gates, Henry Louis, Jr. 1992. „Whose Canon Is it Anyway?“ Berman, Paul, A. (ed.) In 1992. *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*. New York: Dell, 190–200.
- Goffman, Erving. 1956. *Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor.
- Horowitz, Donald, L. 1992. „Immigration and Group Relations in France and America.“ In Horowitz, David, L., Noirel, Gerard (eds.), *Immigrants in Two Democracies: French and American Experience*, New York: New York University Press, p. 3–35.
- Kimball, Roger. 1992. „The Periphery v. the Center: The MLA in Chicago.“ In Berman, Paul, A. (ed.), 1992. *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, New York: Dell, 190–200, p. 61–84.
- Mosse, George. 1964. *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. New York: Grosset and Dunlap.
- Schlesinger, Arthur, Jr. 1991. *The Disuniting of America*. New York: W. W. Norton.
- Stimpson, Catherine R. 1992. „On Differences: Modern Language Association Presidential Address 1990.“ In Berman, Paul, A. (ed.), 1992. *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*. New York: Dell, p. 40–60.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Eugen. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford: Stanford University Press.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.