

11. ZÁVĚR: ČEMU NÁS MŮŽE NAUČIT MULTIKULTURNÍ FILOSOFIE SOCIÁLNÍCH VĚD?

11.1 Ohlédnutí za škodlivými dualismy

Dualistický způsob myšlení ve filosofii sociálních věd převládá. K otázkám se přistupuje z hlediska *bud'* a *nebo*, načež se zvolená odpověď obhajuje jako jediná správná. Tak tomu vskutku je i v různých stanoviscích rozebíraných v této knize. Otázky uvedené v názvech kapitol si říkají o odpověď typu ano/ne a hlavní směry v dané oblasti se přiklánějí ten k jedné, ten k druhé z těchto možností.

Jedním z hlavních úkolů našich analýz bylo tento dualistický způsob uvažování zpochybnit. Opakovaně jsme viděli, že předložené alternativy působící jako vzájemné konkurentky ve skutečnosti nejsou v nutném protikladu; že stanoviska vydávající se za vyčerpávající odpovědi jsou jednostranná, představují pouze dílčí odpověď a je třeba je doplnit jejich údajným protikladem a že na otázky, které vybízejí k volbě mezi dvěma možnostmi, bude lepší neodpovídat z jejich vlastního hlediska, ale řešit je zpochybněním jejich předpokladů a jejich vyvrácením. Neustále se navracejícím motivem této knihy byla naléhavá žádost, abychom se vyhýbali zavádějícím dualismům.

Zastavme se u dichotomií, s nimiž jsme se v předešlých kapitolách setkali:

Některé (škodlivé) dualismy

Já	v.	Jiný
Atomismus	v.	Holismus
Naše kultura	v.	Jejich kultura
Stejnost	v.	Jinakost
Aktivní činnost	v.	Sociální systém
Autonomnost	v.	Tradice
Příslušník vlastní skupiny	v.	Příslušník cizí skupiny
Sebepoznání	v.	Znalost jiných
Pozorovatel	v.	Pozorovaný

Chápání jiných z našeho hlediska	v. Chápání jiných z jejich hlediska
Chápání jiných	v. Kritizování jiných
Přítomnost	v. Minulost
Vyznam	v. Příčina
Relativismus	v. Objektivismus
Subjektivita	v. Objektivita
Vyprávěné příběhy	v. Žité příběhy

Tyto dichotomie nejsou všechny stejného druhu a nezapadají ani do úhledných kategorií. Pronikly-li ale naše úvahy k jádru věci, pak jsou tyto dichotomie a dualistický způsob myšlení, který je jejich základem, zjednodušující. Dualismus ustavuje konfrontaci mezi dvěma entitami a nutí člověka volit na základě této protikladnosti: buď jedna strana, nebo druhá. Nepřipouští možnost, že každý z těchto „protikladných“ pojmů ve skutečnosti svůj údajný protiklad potřebuje a využívá. Ve shodě s tím vylučuje i možnost přijmout obě strany, vidět je nikoli jako „buď/nebo“, nýbrž ve vztahu „jak/tak“.

Naše analýzy se opíraly o dialektický způsob myšlení. V *dialektickém* přístupu se rozdíl nepojímají jako absolutní, a proto ani vztah mezi nimi není vztahem naprostého antagonismu. V dialektickém pohledu se alternativy, přestože si skutečně konkurují, pouze jeví jako navzájem „jiné“. Ve skutečnosti jsou spolu hluboce propojeny a jejich konfrontace odhaluje, jak je možno rozdíl mezi nimi chápat a překonat (překonat nikoli ve smyslu zahladit, nýbrž ve smyslu udržet v napětí uvnitř širšího rámce). Původní představu soupeřících alternativ, které vyčerpávají všechny možnosti, lze tedy nahradit širším pohledem, který umí rozeznat hodnotu v původních pozicích, přitom je ale překračuje a vychází za ně.

Například v 2. a 3. kapitole vypadaly atomismus a holismus jako dva protichůdné přístupy ke studiu společnosti, z nichž jeden za základní prvky analýzy společnosti prohlašuje jednotlivce a druhý mu oponuje tím, že těmito základními prvky jsou společnost a kultura. Oba tyto přístupy jsou ale nejenom jednostranné; mají-li vést k adekvátnímu pochopení věci, potřebují si navzájem vypůjčit některé své pohledy. Atomismus správně zdůrazňuje, že společnosti se skládají z jednotlivců a že jednotlivci jsou specific-

kými činiteli, pomíjí ale fakt (který naopak zdůrazňuje holismus), že jednotlivci k tomu, aby byli tím, čím jsou, potřebují jiné. Holismus správně vyzvedává, jak nás kultura a společnost uschopňují i omezují, zachází v tom ale příliš daleko, nevěnuje pozornost aktivní činnosti a z kultury a společnosti dělá věci, které se svým členům přímo vtiskují, místo aby v nich viděl procesy aktivního přivlastňování, procesy enkulturace a socializace. Náležitou odpovědí na otázku, zda z nás to, co jsme, dělají naše kultura a společnost, je tedy rozvrácení jejího předpokladu, totiž že *bud'* my děláme kultura a společnost, *nebo* ony dělají nás. Platí *obojí*: děláme naši kultura a společnost a ony zase dělají nás.

386 → Také v 6. kapitole prozrazuje protiklad mezi interpretativismem (podle něhož je třeba jiné chápat z jejich vlastního hlediska) a antiinterpretativismem (který tvrdí, že jiné je nutno chápat z hlediska sociální vědy) falešný dualismus. Ten v tomto případě vychází ze scestné dichotomie mezi významem a příčinou. Filozofové často tvrdí, že pochopení jevů, které mají nějaký smysl, spočívá v pochopení tohoto jejich smyslu, nikoli ve vysvětlení jejich příčin, a že sociální věda by měla v souladu s tím usilovat o interpretace, ne o kauzální teorie. Tato argumentace je však jednostranná: interpretace je pro vysvětlení intencionálních jevů nezbytná, ale sama o sobě nestačí. Ke zjištění identity intencionálních jevů (jež jsou takto charakterizovány) je třeba odkryt, jaký význam mají pro ty, kdo v nich vystupují, prožívají je a vytvářejí. Sociální věda však potřebuje také zjistit, jaké podmínky tyto významem obdařené procesy a jejich výsledky způsobily, a k tomu musí rozvíjet kauzální teorie, které překračují pojmosloví zkoumaných. Vedle toho musí dále odhalit, díky jakým kompetencím si mohou jednající utvářet záměry a konat intencionálně. Také kompetenční teorie přesahuje slovník těch, které analyzuje. Z toho plyne, že sociální věda má jiné chápat jak z jejich, tak ze svého hlediska.

→ Z 5. a 6. kapitoly dále víme, že zavádějící je často i protiklad mezi chápáním jiných a kritickým pohledem na ně. Chápat je zpravidla jedna věc, hodnotit druhá. Jelikož v sociální vědě jde o pochopení jiných, ne o jejich hodnocení, filozofové často prohlašují, že posuzování předností myšlenek, jednání nebo vztahů jiných nemá ve vědecké analýze co dělat. To je ale zjednodušující. Za prvé, vysvětlení intencionálního jednání a jeho výsledků bude mít různou podobu v závislosti na tom, zda jde o jednání raci-

onální, či nikoli. Intencionální jednání označené za iracionální musí být vysvětleno pomocí jiných principů než těch, které se uplatňují v běžné racionální souvislosti, a jeho vysvětlení musí obsahovat také zprávu o tom, jak tyto nestandardní principy fungují. (Příkladem je Freudova teorie podvědomí a zvláštních principů, jimiž se řídí jeho „primární procesy“, například vytěsnění a kondenzace, které spojují myšlení s jednáním.) Jelikož vysvětlení racionálního jednání a jeho výsledků je jiné než vysvětlení jednání iracionálního, sociální vědci nemohou nehodnotit, zda je jednání racionální nebo ne.

Za druhé, určité formy myšlení jsou systematicky matoucí, přestože opodstatňují neustále se reprodukující praktiky a vztahy. Tyto praktiky a vztahy jsou vlastně možné pouze díky iluzornosti myšlení, jehož jsou výplodem, a jestliže jim chtějí sociální vědci porozumět, musí přijít na to, jakým způsobem se jednajících systematicky klamou. (Jak bylo uvedeno v 6. kapitole, příklad zde nabízí Marx, když hovoří o náboženských praktikách spojených s křesťanským Bohem a o tzv. odcizení, které je inherentní součástí víry v takového Boha.) Ve vysvětlení sociálních jevů hrají v tomto ohledu zásadní roli pojmy, které jsou běžné v kritické sociální teorii, například manifestní a latentní obsah, falešné vědomí, ideologie, potlačení, sublimace a hegemonie. Všechny tyto pojmy, jakož i řada dalších, implikují kritiku, protože jejich užití vychází z kritického přístupu k sociálním praktikám a intencionálním stavům určitých skupin. Hodnocení je tedy i zde klíčovým, nevyhnutelným prvkem sociálněvědného vysvětlení.

Falešná je i dichotomie mezi nomologickým a genetickým vysvětlením. Zastánci historismu (podle kterých musí mít vysvětlení intencionálních jevů genetickou povahu) na základě těchto údajně se vylučujících alternativ tvrdí, že sociální vědy jsou ve své podstatě historické. Zastánci nomologismu (podle kterých se vysvětlení sociálních jevů v ničem neliší od vysvětlení jevů přírodních, a je tudíž nomologické povahy) jsou oproti tomu toho názoru, že sociální vědy nejsou o nic historičtější než fyzika nebo chemie. Jak jsme ale viděli v 8. kapitole, samo o sobě je jak nomologické, tak genetické vysvětlení neúplné a k plnému vysvětlení sociálních jevů se navzájem potřebují. Sociální vědy tedy vyžadují *jak* nomologické, *tak* genetické vysvětlení, ne jedno *nebo* druhé. A tak jsou v jednom důležitém smyslu historické a v jiném ne.

Devátá kapitola ukázala, že zdánlivě soběstačné a navzájem antagonistické alternativy narativního realismu a narativního konstrukcionismu stojí na jistých předpokladech, které – když se je podaří překročit – vedou k jinému pohledu, k narativismu, jenž zachovává prvky obou, avšak v syntéze vyšší úrovně. Otázkou není, zda příběhy žijeme *nebo* pouze vyprávíme. Takové pojmání věci zavádí falešnou volbu, takže nám brání vidět, že příběhy žijeme i vyprávíme, a znemožňuje pochopit, jak to přesně děláme.

Další z dichotomií, které otravují sociální myšlení, je dichotomie mezi minulostí a přítomností. Jak ale víme ze 7. a 9. kapitoly, kde jsme se věnovali významu intencionálních jevů, minulost a přítomnost se navzájem prostupují. Dobře to řekl Faulkner: „Minulost nikdy nebyla – je.“ Přítomnost je pokračováním minulosti a minulost žije v přítomnosti dál. To, v čem vidíme povahu minulosti, navíc závisí mimo jiné i na tom, jak vidíme přítomnost. Minulost a přítomnost zdaleka nejsou oddělené úseky času; navzájem se proplétají a definují se jedna druhou.

Nebo se vraťme k 10. kapitole a k objektivismu a relativismu, které, jak bylo doloženo, navzdory své zdánlivé neslučitelnosti předpokládají obecně pozitivistickou epistemologii a realistickou ontologii, v nichž jsou poznávající pojmání jako zrcadla nezávisle strukturované Reality. Ve zmíněné kapitole jsme na tyto pozitivistické a realistické předpoklady zaútočili, což nám otevřelo možnost jiného pojetí poznání – falibilismu. Falibilismus nám pak umožnil nově chápat objektivitu jako kritickou intersubjektivitu a pokusit se plně využít toho, v čem se objektivismu a relativismu daří pronikat k jádru věci.

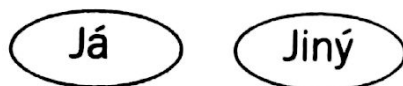
Ve všech těchto případech jsme dualistický pohled nahradili pohledem dialektickým. Něco takového je mnohem snazší, je-li místo substantivistické koncepce identity přijata koncepce procesuální. Ve 2. kapitole jsme zpochybnili představu Já pouze navenek se vztahujícího k jiným a stojícího proti nim, když jsme je začali místo jako substanciálně sjednocenou věc pojímat jako relačně sjednocený tok v čase. Když jsme v téže kapitole nahlédli na etnografii nikoli jako na zobrazení nezávisle existujících sociálních interakcí, nýbrž jako na výsledek interaktivního procesu mezi etnografem a sociálními aktéry samými, ukázala se zbytečnost dichotomie mezi pozorovatelem a pozorovaným. Ve 3. kapitole ztratila svou přesvědčivost dichotomie mezi kulturou

a jednotlivcem, protože jsme v kultuře přestali vidět entitu utvářející své příslušníky, nějaký vzor či text, a přistoupili jsme k ní jako k nepřetržitému procesu interakce, jako ke změti vášnivých diskusí a rozhovorů. Jakmile jsme v 7. kapitole uviděli v interpretaci okamžik v nepřetržitě se odvíjejícím procesu, v němž se pro konkrétní publikum v konkrétním uspořádání aktualizují stále nové významové potenciály, a přestali ji chápat jako hotový produkt, který postihuje jednou provždy daný význam, začala se hroutit i protikladnost „interpretace z jejich hlediska“ a „interpretace z našeho hlediska“. A když jsme v 10. kapitole jako proces – tentokrát jako proces intersubjektivního dialogu držícího se flexibilistických principů – nazřeli objektivitu a opustili její chápání jako sledování Reality, jaká je o sobě, rozpadl se také základ, na němž stála opozice relativismu a objektivismu.

Já, kultura, interpretace, objektivita – přestože jde o entity zcela odlišného druhu, máme sklon o nich uvažovat spíše jako o věcech než procesech, a tedy je vidět v konfrontaci s jinými věcmi, které jsou údajně jejich protikladem. Budeme-li však o nich uvažovat ne jako o podstatných jménech, ale jako o slovesech, ne jako o neměnných entitách, ale jako o nepřetržitých aktivitách, přinejmenším jeden z hlavních zdrojů tendence pojmát je protikladně jako dualistické soupeře přijde o svou přesvědčivost.

11.2 Interakcionismus

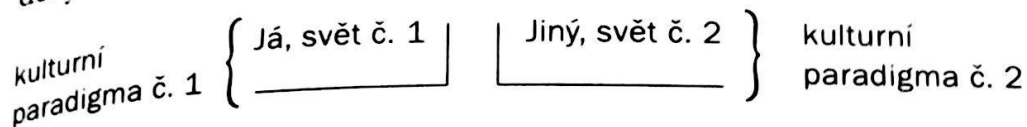
Nikde ve filosofii sociální vědy nemá dualismus tak kritickou roli jako v diskusích o vztahu mezi Já a Jiným a o souvisejícím tématu vztahu mezi stejností a rozdílností. Z 2. kapitoly víme, že atomismus, opírající se o solipsismus z kapitoly 1, zobrazuje vztah mezi Já a Jiným jako vztah zásadní rozdílnosti (obr. 11.1):



Obrázek 11.1

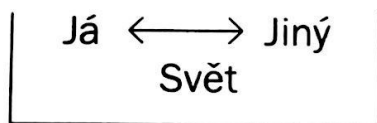
Tento obraz lze doplnit holismem kapitoly 3 a relativismem kapitoly 4, které k atomismu přidají vysvětlení, proč je Já a Jiného třeba chápat odděleně: jelikož jak Já, tak svět, v němž toto Já žije, jsou funkcí kulturního paradigmatu a společnosti, která je utváří,

svět každého Já musí být odlišný. Výsledkem je podrobněji rozvedený obraz protikladnosti mezi Já a Jiným (obr. 11.2):



Obrázek 11.2

Solipsismus, atomismus, holismus a relativismus jsou ale hluboce problematické. Přeceňují rozdíly a nedoceňují to, co je sdílené a podobné, nebo nadměrně zdůrazňují moc skupiny a bagatelizují individuální schopnost aktivní činnosti a přehlížejí možnosti interakce. Všichni žijeme v témže světě (i když každý z nás jinak); identita Já je svázána se vztahy k jiným a jednotlivá Já nutně sdílají určité základní schopnosti a dispozice, mezi nimiž nikoli nedůležité místo zaujímá schopnost jednat. Zahrneme-li mezi faktory i tyto věci, začne se rýsovat méně separatistické zobrazení vztahu mezi Já a jinými (obr. 11.3):



Obrázek 11.3

Avšak i obrázek 11.3 je zavádějící. Chápání jiných (zejména pomocí kriticky intersubjektivních metod sociální vědy) je hluboce propojeno s tím, jak chápeme sama sebe. Změny v našem chápání jiných vedou ke změnám v našem sebechápání a naopak. Jelikož podoby sociálního života jsou utvářeny také naším sebechápáním, změny v tomto sebechápání navíc v konečném důsledku znamenají i změny ve způsobu života. Obrázek 11.3 je příliš statický; nepostihuje dynamiku vztahu mezi tím, jak chápeme sebe, a tím, jak chápeme jiné, tedy vztahu mezi Já a jinými, takže se z něho vytrácí procesuální, proměnlivá povaha osobní identity.

Malá úvaha nám pomůže naznačit, jak by se dal tento obrázek vylepšit. Vyjděme ze základní kategorie multikulturní analýzy, z kategorie totožnosti a rozdílnosti. Všimněte si onoho „a“: totožnost a rozdílnost nejsou protikladné kategorie. Jsou jedna pro

druhou nezbytné a dialekticky jak po epistemologické, tak po ontologické stránce navzájem provázané.

Po epistemologické stránce je veškeré chápání komparativní: nemůžeme chápat *sebe*, nechápeme-li *jiné*. To, co je na nás výlučné a charakteristické, poznáváme pouze prostřednictvím interakce s jinými. Právě proto se toho člověk o *sobě* tolik dozvídá, když cestuje po cizině nebo čte životopisy jiných. Můžete si o sobě například myslet, že jste svým způsobem „podivíni“, protože se vám zdá, že tak jako vy nikdo jiný necítí a nejedná. (I tento počáteční soud je v podstatě komparativní; sociální jsme od samého počátku.) Pak ale zjistíte, že i jiní cítí a dělají to, co vy. Toto zjištění vás může zbavit pocitu podivnosti či nenormálnosti, a přeměnit tak vaši zkušenost. Totéž platí obráceně. Všichni jsme si někdy mysleli, že to, co děláme, ctíme nebo odsuzujeme, je normou, a pak námi otráslo, když jsme zjistili, že tomu tak není: chcete snad říci, že staří Řekové praktikovali sodomii!? Takové odhalení mění naše vnímání sebe, protože nám bere pocit morální jistoty.

Totožnost a rozdílnost jsou propojeny také ontologicky. Být *x* znamená nebýt *y* nebo *z*. Muslima, bílého muže nebo řekněme heterosexuála z nás dělá to, že nejsme něčím jiným (katolíkem, černou ženou, homosexuálem). Tímto způsobem utvářejí naši identitu vztahy k entitám, od nichž se lišíme. Klasickým příkladem toho je identita příslušníků postkoloniálních společností. Ti mají tendenci zdůrazňovat to, co nemá původ u kolonizátorů – co je domorodé, místní, tradiční. Kolonizátor pak ale samozřejmě zůstává neustále přítomným negativním pozadím. Dokonce i označení „postkoloniální“ vyjadřuje neodmyslitelně vztahovou povahu identity nově se rozvíjejících společností.

V důsledku vzájemného vztahu mezi totožností a rozdílností je každé sociální zkoumání, které je vnímavé ke kulturním a sociálním rozdílům, nutně prostoupeno nevykořenitelným napětím mezi Já sociálního vědce a jinými, které zkoumá. To se v multi-kulturní sociální analýze projevuje několika způsoby:

→ 1. Jak jsme viděli v 6. kapitole, chtějí-li sociální vědci porozumět jiným, musí se snažit rozumět jim z jejich vlastního hlediska, ale musí také pracovat s kategoriemi, které přesahují kategorie užívané zkoumanými lidmi.

2. Z 2. kapitoly víme, že rozhovory, zúčastněná pozorování a jiné etnografické metody, jimiž sociální vědci zkoumají jiné, jsou sociální interakce, které napomáhají určitým formám chování. Sociální vědci tedy nejsou pouhými pozorovateli naprosto nezávislých objektů, ale ty, které studují, aktivně ovlivňují.

3. Sedmá kapitola doložila, že totéž platí i tam, kde mezi interpretem a interpretovaným nedochází k fyzické interakci. Význam sám je dyadický: buď proto, že význam intencionálního jednání, textu, vztahu nebo výtvoru se částečně aktualizuje až v procesu interpretace (zde „význam“ znamená „důležitost pro“), nebo proto, že vyjádření záměrů jiných vyžaduje přeložit je do pojmů vykladače (zde „význam“ znamená „záměry, s nimiž“). Ti, kdo se věnují sociálněvědné interpretaci, tak mají na předmětu svého zkoumání aktivní podíl, i když se zkoumaný jev stal už velmi dávno.

4. Když jsme v 7. kapitole hovořili o hermeneutickém kruhu, zjistili jsme také, že vztah sociálních vědců a lidí, které analyzují, je dynamický a nepřetržitý. Nové chápání jiných mění sociálněvědné koncepce, a na druhé straně každá změna v těchto koncepcích přináší změny v interpretaci jiných a aktivuje nové formy chápání. Tento interaktivní proces neustále pokračuje, je to věčný koloběh větvících se změn v porozumění.

Sociální věda musí být proto „reflexivní“. Sociální vědci si musí být vědomi toho, kdo a co jsou, co vnášejí do sociální analýzy, jak se na ně dívají zkoumaní lidé, jakému chování jejich přítomnost přispívá (včetně probouzení sebeuvědomění) a jak mění, posiluje nebo utlumuje jisté formy emocí, vztahů a aktivit. Sociální vědci si musí být vědomi rezonance, již vytvářejí v jiných (i v sobě), a to způsobem, který byl v 10. kapitole popsán jako „odpovědný“.

Vztah mezi sociálními vědci a zkoumanými lidmi je tedy dialektický. Ze 3. kapitoly víme, že totéž platí i pro kultury jako takové. Lidská historie je neustálým procesem interakce a výměny, v němž se izolované skupiny dostávají navzájem do styku, zápasí, vypůjčují si, upravují, mění a nechávají se měnit. Jádrem lidských společností a jejich historie není izolace před jinými, nýbrž otevřenost jejich vlivu v obchodu, přenosu technologií, kulturní výměně, sporech, a dokonce i válkách. Lidská historie je také příběhem neustále se vyvíjejících podob mísení se s cizinci, kteří se, často v důsledku vynuceného připojení, stávají partnery,

neprátele – nebo zcela nově něčím mezi tím. I tradiční nepřátelé v dlouhodobých konfliktech provázených nenávisť a ohrožením se stávají, přinejmenším jako negativ, součástí svých identit. Dramaticky o tom vypovídají prastaré konflikty mezi Židy a muslimy na Středním východě.

Kultury vůbec nejsou statické, uzavřené, koherentní entity, ale křížovky, na nichž se směňují, zcizují, vylepšují a dál jiným předávají důležité dovednosti a prostředky. Lidská historie je jako hlučný bazar, na kterém se střetávají lidé s různými způsoby života, hádají se, okrádají, napodobují, podřizují a zotročují, vždy ale na sebe navzájem působí a mění jeden druhého. Právě proto se toho můžeme tolik naučit, zaměříme-li pozornost na prahy a hranice, na nichž dochází ke srážkám skupin a ideologií, které jsou nuceny se mísit a srovnávat.

Představa „čisté kultury“, v níž se nějaký integrální, samostatný celek tvoří sám ze sebe, nepoznamenán vlivy ze strany jiných, je naprostý mýtus. Všechny kultury jsou výsledkem střetů s jinými kulturami, od nichž přebírají přitažlivé i nebezpečné novoty, které pak rozmělnují a činí svou součástí, i když v poněkud jiné podobě, nebo jim vzdorují tím, že upevňují jisté aktivity a praktiky, jež byly původně „přirozené“ a spontánní, k nimž se však nyní uchylují záměrně. Kultury je lépe chápat jako zóny interaktivity než jako samostatné věci.

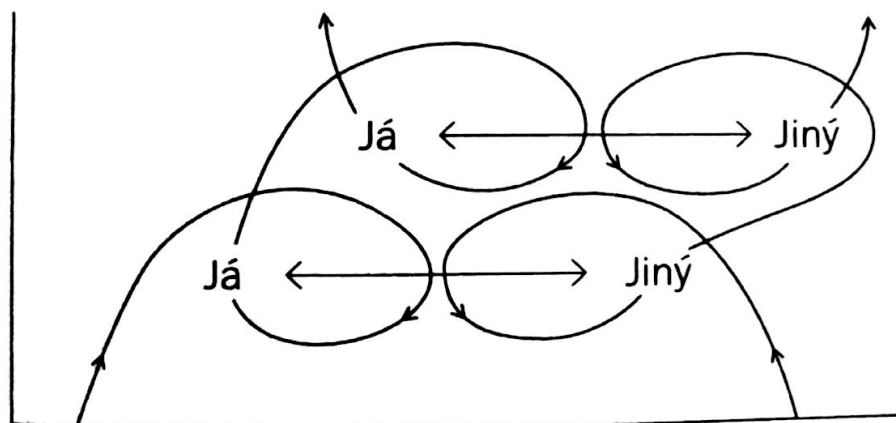
To neznamená, že bychom v historii kulturní interakce měli vidět zkrátka proces kulturního prolínání, v němž si skupiny navzájem předávají nové myšlenky. Šíření myšlenek, technologií a forem organizace vždy souvisí s rozdílnou mocí různě situovaných skupin. Kulturní interakce není jako ideální studentský kroužek; vedle racionální analýzy a reflexe k ní patří také hrozby, manipulace a nátlak. Kulturní interakce ale není ani pouhým procesem ovládnutí, v němž si silnější podřizují slabší (buď přímo vnějším donucením, nebo nepřímo tím, že ovlivňují jejich myšlení kontrolou proudu idejí, jež jsou jim dostupné /tzv. „hegemonie“/). Snahy něco vnutit zákonitě vyvolávají odpor. Jak bylo vysvětleno ve 3. kapitole, dodržování pravidel není nikdy automatické; vyžaduje adaptaci a interpretaci, které otevírají prostor sporům a vzdoru. Součástí kulturní a sociální interakce jsou složité vzorce přivlastňování a vyjednávání mezi skupinami, které se liší silou, a ke studiu této interakce je nezbytná vnímavost

vůči vzájemnému působení spleťtých procesů vnucování, odporu, konfliktu a přizpůsobení se v čase.

K čemu dochází mezi kulturami a společnostmi, najdeme také uvnitř jednotlivých kultur a společností. V kapitole 3 jsme hovořili o tom, že kultury nikdy nejsou jednoduché, konzistentní entity. Schémata významů uspořádávající sociální život nejsou jako pevně dané texty, ale spíše jako zapálené diskuse, v nichž se utkávají konkurenční interpretace a koncepce v nepřetržitém procesu formování kultury. Také společnosti jsou tvořeny soupeřícími procesy strukturace, v nichž se jednotlivci a skupiny s různými prostředky a dovednostmi snaží prosadit způsob života, který by jim vyhovoval. Z toho plyne, že rozdíly uvnitř určité společnosti nebo skupiny jsou často stejně velké jako rozdíly mezi společnostmi a skupinami, a pro vztahy uvnitř společnosti jsou příznačné komplikované vzorce vyvažování a přivlastňování.

Do sebe uzavřenými, od jiných oddělenými monádami nejsou ani jednotliví lidé. Já není, jak víme z 2. kapitoly, věc, ale proces, avšak ne vnitřní proces samostatného sebevytváření a sebe-směrování, nýbrž interaktivní proces, v němž hrají zásadní roli vztahy s jinými lidmi. Já je Já jedině v interakci s jinými a díky ní. A stejně jako jsou často konfliktní, nejasné a závislé na daném okamžiku tyto interakce, je také Já proměnlivé, mnohohlasé, plné nejednoznačností a vnitřních konfliktů, cizí samo sobě.

Vzhledem k tomu všemu potřebujeme dynamičtější a interaktivnější zpodobení vztahu mezi Já a Jiným, než jaké nám nabídl obrázek 11.3:



Obrázek 11.4

Obrázek 11.4 se pokouší zachytit zásadně dialogickou a dynamickou povahu vztahu mezi Já a Jiným v čase, v němž interakce mezi nimi utváří neustále se odvíjející procesy, které jsou jejich identitou.

Koncepce sociální a individuální identity nejsou důležité jen v akademických sporech. Hrají také klíčovou roli v multikulturní politice naší doby. Příslušníci menšinových skupin často berou svůj život jako volbu mezi asimilací a separací (zde máme co dělat s dalším případem dualismu). Tento způsob uvažování ovládal například diskuse, které se v devatenáctém století vedly o tom, jak by se Židé měli chovat k dominantním křesťanským kulturám v Evropě, a i dnes poskytuje slovník pro debaty o tom, jak by měli přistupovat k bílé společnosti Afroameričané. Podle této jednoduché představy si mají menšinové skupiny vybrat buď stejnost (a snažit se dosáhnout nerozlišitelnosti od většiny), nebo jinakost (a snažit se udržet a zachovat to, co je odlišuje jako menšiny). V Evropě se tak židovští zastánci asimilace chtěli zbavit své židovské svéráznosti a smazat rozdíly v řeči, oblékání, zaměstnání, společenských způsobech, stravování atd.; separatističtí Židé oproti tomu hlásali, že si musí ponechat své příznačné zvyklosti, neboť pouze s nimi si budou moci zachovat identitu odvozující se od jedinečného historického odkazu. Podle dichotomie, která se jim předložila, bylo východiskem buď to, že se Já a Jiný ztotožní a rozdíly zmizí („tavicí tyglík“), nebo zůstanou odděleni a rozdíly se potvrdí a upevní („míchaný salát“). Všimněme si, že obě alternativy předpokládají statické, čistě opoziční pojetí vztahu mezi Já a Jiným.

Existuje ale ještě třetí možnost: interakcionismus. *Interakcionismus* je jak pohled na lidskou historii a kulturu, tak etika doporučující jistý postoj k multikulturní výměně a reakci na ni. Jako pohled na lidskou historii a kulturu pojímá interakcionismus vztah Já – Jiný dialekticky; popírá že Já a Jiný jsou „v jádru“ nutně odlišní a neměnní a že určitá identita znamená naprostou odlišnost od toho, co není. Místo toho tvrdí, že identita Já je těsně spjata s identitou Jiného (a naopak), že Já a Jiný jsou v neustálém proudu změn a že jsou si podobní a rozdílní zároveň. (Interakcionistické pojetí vztahu mezi Já a Jiným zachycuje obrázek 11.4.) Interakcionismus se proto zaměřuje na styčné body mezi různými skupinami, zejména na ta předmostí, jež slouží jako základny výměny. („Výměnu“ bychom neměli chápat jako bez výjimky

stare -
Jako etický přístup nás interakcionismus nabádá hledat nové formy identity nikoli za kulturními a sociálními rozdíly, nýbrž v jejich rámci. Interakcionisté jsou toho názoru, že výsledkem kulturní a sociální výměny nutně není – a nemělo by být – ani smazání rozdílů (jako v případě asimilace), ani jejich přetrvávání (jako v případě separace), ale sebezpochybnění, učení se a následný růst. (Máme-li použít další kulinářskou metaforu, představu interakcionismu dobře symbolizuje guláš, v němž různé ingredience mění při vaření svou individuální příchut' a strukturu, přitom ale nepřestávají být evidentně odlišnými entitami.)

Interakcionismus nepočítá ani s překonáním rozdílnosti (které tak jako tak pokládá za nemožné), ani se zachováním „podstatného“ nebo „čistého“. Místo toho předjímá a doporučuje dynamické mísení neustále se měnících prvků. Při tomto mísení nejsou rozdíly ani překonány, ani zachovány; spíše jsou rozpoznány, zkoumány, situovány, zpochybněny a možná i přeměněny. Ve střetech Já s jinými, podobnosti s rozdílností, nejde o to vybrat si jedno nebo druhé, ale udržet obojí v dynamickém napětí.

Zde musíme být opatrní. Mezikulturní styk není vždy prospěšný; někdy může být ve skutečnosti devastující. Připomeňme si domorodé Američany v Severní Americe a jejich „vzájemnou výměnu“ s bílými osadníky z Evropy. Zde ke kulturnímu kontaktu došlo v kontextu krutého boje o půdu a zdroje, v němž měli bílí obrovskou vojenskou převahu; domorodce navíc kosily nové choroby a způsoby života obou stran byly neslučitelné. Výsledkem nebyl „guláš“, ale masakr miliónů lidí a kulturní, ekonomické a politické ožebračení těch, kteří zbyli. (V historii samozřejmě najdeme řadu „výměn“ tohoto druhu.)

Ale i zde se hodnota interakcionismu paradoxně potvrzuje. Hlavním příkazem etiky interakcionismu je: utkej se, pouč se, přizpůsob se – nebo zahyň. K mezikulturnímu kontaktu – obvykle v kontextu hlubokých mocenských rozdílů – bude docházet bez ohledu na přání jednotlivých stran. (Jak již víme, „nepřítele“ venku neudrží ani uzavření hranic „železnou oponou“ a podobná opatření.) Otázkou je, jak tento kontakt pojímat a jak nejlépe naň reagovat.

Jako pohled na lidskou historii se interakcionismus zaměřuje na styk mezi různými skupinami a jedinci a na změny, které z něho vyplývají. Ústředním úkolem sociální vědy podle něho je odkrývat, jak dřívější pavučiny idejí a praktik internalizovaly, uzpůsobovaly, využívaly a přehodnocovaly to, co bylo kdysi cizí a snad i mocnější. Jako etika vybízí ke vstřícnosti vůči rozdílům a ke zkoumání možností, jak z nich získat produktivní a pozitivní poučení. Lidé se mohou učit *o* jiných a *od* jiných, tedy ne pouze něco se o nich a o sobě dozvídat, ale v procesu vzájemného střetávání také otvírat sobě i jiným nové možnosti.

11.3 Rekrutovatelnost a osobní nasazení

Jak sociální věda chápaná ve smyslu, s nímž zde pracujeme, přispívá k představě a ideálu interakcionismu?

Historicky se o užitečnosti sociální vědy uvažovalo z hlediska sociální kontroly. Pregnantně toto pojetí vystihuje slavný Comtův výrok: „Vědění umožňuje předvídat a předvídat umožňuje jednat.“ Základ tohoto pojetí jsme prozkoumali již v 8. kapitole. Věda byla paradigmaticky vnímána jako nomologická v tom smyslu, že se snaží objevovat obecné zákony typu „Jestliže X , pak Y “ nebo „Jestliže ne X , pak ne Y “. Víme-li, že události typu X se k událostem typu Y vztahují tímto způsobem, otevírá nám to možnost události typu Y vytvářet nebo jim předcházet: vyvolejme x (například zvýšení základní úrokové míry) a nastane y (pokles úrovně agregátní poptávky); nebo zabraňme x (nezvyšujeme peněžní nabídku a držíme její rychlost a transakce na konstantní úrovni) a y (nárůstu cen) nedojde.

Je-li však pravda, co jsme řekli v 8. kapitole, možnost předpovídat je v sociálních vědách natolik omezená, že pro sociální kontrolu poskytuje jenom chabý základ. Intencionálně postavená sociálněvědná zobecnění – a ta tvoří v sociálních vědách většinu – platí pouze v úzkém kulturním horizontu. Zobecnění, která jsou vyjádřena neintencionálně (například generalizace v sociobiologii), jsou snad obecnými zákony, ale jsou buď vysoce abstraktní, nebo se týkají prvků, které nejsou ovlivnitelné sociálními inženýry, takže pro účely řízení společnosti je lze využít také jen v nepatrné míře.

Historicky se úspěšné intervence opírající se o poznatky sociálních věd omezovaly na ostře ohraničená časová období. To platí

i pro ekonomii, která je mezi sociálními vědami v rozvíjení kauzálních generalizací nejproduktivnější. Ekonomické předpovědi a opatření doporučená na základě ekonometrických modelů celé ekonomiky či jejích sektorů jsou účinné pouze ve velmi specifickém smyslu: fungují jen po jisté krátké období. Čím delší období, tím více se mění přesvědčení a kalkulace lidí – mimo jiné i v důsledku toho, co se ekonomickým plánovačům podařilo – a spolu s nimi i jejich chování. Ekonomické předpovědi a opatření proto svou účinnost postupně ztrácejí. Zde i jinde se ukazuje, že Comtův sen nelze uskutečnit.

Tím nechceme popírat užitečnost předpovědí, i když jsou pouze hrubé, jednorázové a krátkodobé. Omezená hodnota takového poznání však přináší otázku, jak jinak lze sociální vědu využít. Multikulturní filosofie sociální vědy naštěstí pojímá užitečnost jinak než jako znalost způsobů kontroly a manipulace. Nabízejí se zejména tři okruhy využití.

Prvním a nejzjevnějším je zlepšování možností komunikace. Jestliže sociální věda odkrývá, co jiní lidé dělají a cítí, tj. jestliže odkrývá pravidla a předpoklady, na jejichž základě myslí a jednají, umožňuje lidem zapojit se do dialogu. Taková věda pomáhá projasňovat slovník a gramatiku sociálního a psychického života, který byl dříve tajemný a nepochopený, v podstatě tedy němý. Vysvětlí-li sociální věda smysl na první pohled podivných praktik, přeloží-li jazyk takzvaných deviantů, zjistí-li, jaké obavy, naděje a strachy mají příslušníci různých tříd, náboženských vyznání, pohlaví a rasových skupin, může odhalit důvody zdánlivě zvláštního chování, učinit je srozumitelným, tedy něčím, o čem lze hovořit.

Důležitá zde navíc není pouze schopnost komunikovat s jinými, kteří dosud mlčeli. Učí-li se člověk novým pojmům, které mu umožňují pochopit smysl chování a duševního života jiných, získává nové prostředky sebechápání. Když se lidé učí o jiných, nutně se učí také o sobě – přinejmenším zjistí, co je na jejich vlastním životě výlučného, a někdy také proniknou k tomu, jak se vlastně vztahují ke skupinám lidí, které pokládají za zásadně odlišné; to je může vést k novému vymezení sebe sama. Druhý přínos sociální vědy tedy spočívá ve zdokonalování sebepoznání. (Tím jsme se posunuli o sto osmdesát stupňů od solipsistického předpokladu zvažovaného v první kapitole, že má-li člověk něko-

ho znát, musí jím být, protože známe pouze sebe. Teď vidíme, že tato teze je naprosto jalová a nesmyslná.)

Za třetí je sociální věda užitečná tím, že rozšiřuje morální představitivost. Sociální věda může prodloužit dosah důvodových vysvětlení na takové oblasti lidského chování a citění, kde se dříve zdálo zbytečné hledat nějaký smysl. (Příkladem je zde samozřejmě Freud, ale i v antropologii najdeme spoustu takových případů.) To, co konstituuje racionální či inteligibilní chování, tímto způsobem překračuje hranice známého. Jiní navíc mohou přijít na otázky, které jsme si nikdy nekladli, a ve snaze najít na ně odpověď rozvinout takové úvahy, které nás nikdy nenapadly; nebo mohou v určitých praktikách a vztazích vidět smysl, který nám dosud unikal, a vytvářet schémata významů, jež odhalí stránky světa i nás samotných, které nám byly uzavřeny. Takto a ještě mnoha jinými způsoby mohou setkání s jinými obohatit možnosti našeho vlastního života.

Tento trojí přínos sociálněvědného poznání, zdůrazněný multikulturní filosofií sociální vědy, lze shrnout pomocí pojmu, který rozvinul Robert Kegan v souvislosti s otázkou lidského vývoje – pojmu rekrutovatelnost. Rekrutovatelnost se týká jak schopnosti vyvolat v jiných zájem o nás, tak schopnosti investovat se do jejich života. Rekrutovatelnost je u lidí velmi různá. Nemluvňata mají vrozenou schopnost vzbuzovat zájem, jak ale tělesně vyžívají a přestávají být „roztomilá“, tuto přirozenou schopnost ztrácejí; o život lidí kolem sebe se navíc v podstatě nezajímají (dílem i proto, že mezi tím, co jsou a nejsou, zatím nerozlišují). Někteřím dospělým se nedaří vyvolat zájem jiných a jiní (zejména sociopaté a narcisté) se zase nezajímají o ostatní jinak než jako o případný prostředek k ukojení svých tužeb. Kegan tvrdí, že rozvinutí obou stránek rekrutovatelnosti – schopnosti vzbudit zájem jiných i schopnosti mít zájem o ně – hraje ve vývoji člověka zásadní roli a je nezbytné k navázání zralých vztahů k okolnímu světu.

Podle Kegan se dá rekrutovatelnost rozvíjet vzděláním, v němž se zvyšuje naše schopnost vidět svou odlišnost a zároveň spřízněnost s jinými. A právě tuto schopnost vidět jiné jako odlišné, a přitom spřízněné, pěstuje sociální věda. Tím, že se učíme, v čem jsme si s jinými podobní a nepodobní, a že se seznamujeme s povahou života uspořádaného jiným způsobem než život náš, a přece pro nás relevantního, zvyšujeme pravděpodobnost, že nás jiní zaujmou.

Když poznáváme jejich zranitelnost a sílu tváří v tvář nevyhnutelným danostem zrození, smrti, práce, sexu, hledání absolutna atd. – když poznáváme, jak jinak vlastně zranitelnost a sílu chápou –, otvíráme se jim. Zároveň se učíme, jak na ně zapůsobit, jak vyvolat jejich zájem o svou osobu.

Rekrutovatelnost aktualizuje všechny tři přínosy zdůrazněné multikulturní filosofií sociální vědy: zvýšenou schopnost naslouchat jiným a reagovat na ně, prohloubený smysl pro to, jak jiní přispívají k našemu sebechápání, i rozšířenou morální představitivost. Povzbuzením touhy a schopnosti poznávat stavy a činy jiných i ochoty nechat se do nich vtáhnout – jakož i schopnosti podněcovat podobnou touhu a ochotu jiných ve vztahu k nám – může sociální věda přispět k našemu vývoji ve zralé lidi, kteří uznávají jak svou odlišnost, tak spřízněnost s jinými lidmi, a touží společně s nimi sdílet zápasy i radosti života.

Multikulturní filosofie sociální vědy vyzdvihuje také hodnoty, které se s vědou často nespojují. Filosofie sociální vědy tradičně zdůrazňovala hodnoty implicitně obsažené v nomologickém teoretizování: jasnost, řád, kontrolu, podobnost a obecnost. To sice jsou hodnoty, ale nejsou to hodnoty jediné. Multikulturní filosofie sociální vědy by nás měla naladit i na jiné hodnoty, které se v rozpravách o sociální vědě často ignorují: na nejednoznačnost, napětí, změnu, rozdílnost a konkrétnost.

Tyto někdy opomíjené hodnoty multikulturalismu pěkně zachycuje pojem mestické vědomí, s nímž přišla Gloria Anzaldua. *Mestické vědomí* je charakteristické pro bytí lidí, kteří žijí, jak říká Anzaldua, na hranicích – tam, kde se chtě nechtě navzájem obrušují, mísí a kříží lidé různých kultur:

Nová *mesticka* (míšenka) zvládá situaci tím, že se učí snášenlivosti k rozporům a nejednoznačným. V mexické kultuře se učí být Indiánkou, z angloamerického pohledu Mexičankou. Učí se žonglovat s kulturami. Má mnohočetnou osobnost, funguje pluralitně – nic neodstrkuje, dobré, špatné nebo ošklivé, nic neodmítá, nic neopouští. Rozpory nejenom snáší, umí je proměnit v něco jiného. (Anzaldua, 1987, str. 79.)

Mestické vědomí není pouhý kulturní slepenec, ozdoba osobnosti poskládaná z laciných střípků různých kultur. Jeho součástí je neustálé kulturní vyjednávání, v němž se nabízejí, oceňují

a přivlastňují rozmanité, často protikladné myšlenky a způsoby bytí, přičemž se mění jak ony, tak ti, kdo si je přivlastňují. Sociální věda nejenom poskytuje prostředky umožňující se do tohoto vyjednávání zapojit; měla by také vstěpovat smysl pro radost a výhody života v mnohojazyčném světě bohatém na příležitosti k růstu a vzájemnému poučení.

Samozřejmě se nesmíme dát strhnout k naivnímu optimismu. Zisky sociální vědy nejsou zadarmo. Sociálněvědná vysvětlení jsou v prvé řadě často znepokojující, zvláště tam, kde vysvětlit znamená demaskovat. Lidé odkrývají podstatu a meze toho, co dělali nevědomky, takže často začnou být příliš nesví, příliš si vědomí alternativ, příliš si nejistí svou činností a vztahy, aby v nich mohli pokračovat s dřívější lehkostí a sebejistotou. Sociálněvědné poznání nutí lidi žít s pocitem naprosté nahodilosti životních okolností, možností, které je nutno zvážit, způsobu života, který je třeba obhájit a racionalizovat, nejenom zkrátka žít. To všechno mate a dezorientuje.

Poznání sebe a jiných může přinést stejně tak otevřenost a ochotu zkoumat alternativy, které napomáhají růstu, jako napětí a obavy. Všichni jsme ohroženi tím, co je jiné a cizí, a všechny nás vyvádí z míry, je-li zpochybněno to, co pokládáme za podstatu toho, kdo a co jsme. Sociální věda může přinést i úzkost a defenzivnost, které lidi někdy vedou spíše k větší než menší rigidnosti. Růstu, jehož předpokladem je lepší sebepoznání a poznání jiných, se dosahuje pouze za cenu těchto pocitů. (Jednou z nejdůležitějších oblastí zájmu sociální vědy v multikulturním světě je samozřejmě zkoumání možností pozitivní reakce na poznání těch, kteří jsou odlišní, a na interakci s nimi.)

Než uzavřu diskusi o užitku a hodnotě sociální vědy chápané z multikulturní – a jestliže se nemýlím, také interakcionistické – perspektivy, měl bych upozornit, že důraz na vzájemné učení, který беру jako ústřední bod multikulturalismu, ani v pracích multikulturalistů samotných vždy nezaznívá. Multikulturní perspektivu místo toho často pojímají jako „úctu k rozdílnosti“, již definují jako „přijímání různých praktik všech kultur“. Takto vymezená úcta k rozdílnosti neponechává prostor pro vzájemnou výměnu a výchovu a ani je neumí ocenit.

Úcta jako bezpodmínečné vzájemné přijetí není dobrým řešením. Studenta si nevážím tím, že přijmu všechno, co říká, a bu-

dou-li mne studenti napodobovat, nijak mi tím úctu neprojeví. Úcta vyžaduje, abychom jiné vnímali na pozadí intelektuálních a mravních kritérií, jež uplatňujeme u sebe a svých přátel. Promíjet jiným požadavky intelektuální přísnosti a poctivosti, mravní citlivosti a moudrosti na základě toho, že každý má právo na svůj názor bez ohledu na to, jak je tento názor nepodložený a nepoučený – či ještě hůř, na základě toho, že jiní se nemusí nebo nemohou těmito požadavky řídit –, znamená jimi pohrdat. Jiné ctíme tím, že je upozorníme, když si myslíme, že se mýlí a že dáme na kritiku z jejich strany. Takto se k nim chovat znamená brát je vážně; cokoli menšího znamená je pomíjet jako nehodné vážné úvahy, tj. přistupovat k nim s neúctou.

Úcta znamená ochotu naslouchat, otevřenost možnosti se poučit, schopnost reagovat a v případě nutnosti též kritizovat. Úcta znamená inteligentně, citlivě a nepředpojatě se účastnit. Má-li tedy být úcta hlavní hodnotou multikulturalismu, nemůže jít o pouhé přijímání; musí znamenat odmítnutí dogmaticky soudit, unáhleně třídit do předem daných kategorií, vykazovat do škatulky Jinakosti, která má jiné držet od těla, a tím je potlačovat a pomíjet. Úcta, to není myslet si, že všechno, co jiní dělají, „je pro ně dobré“ nebo že to vybočuje z mezí kritického hodnocení.

Důraz na přijetí rozdílnosti má vyjadřovat a povzbuzovat toleranci. Někdy se to daří. Někdy to však může mít účinek opačný. Nadhodnocené rozdíly mohou přerůst v Rozdílnost a z člověka, který se od nás určitým způsobem liší, se najednou stává někdo „jiný“, nám naprosto nepodobný. To je počátek cesty dolů, která vede od „oni nemyslí tak jako my“, pokračuje k „oni necítí bolest a lásku tak jako my“, nabírá spád u „oni se chovají spíš jako zvířata“ a končí závěrem „oni jsou opice, prasata, škodlivý hmyz“. Prvním krokem k nenávisti je odlidštění těch, kdo jsou cizí, zvláštní, nám nepodobní; prvním krokem k odlidštění je trvání na absolutní, nesmířitelné rozdílnosti. Zdůrazňování rozdílnosti tak může vést k netoleranci. Nezanedbatelným nebezpečím multikulturalismu je balkanizace.

Úcta jako pouhé přijímání rozdílnosti brání interakci, dialogu a vzájemnému učení. Prikazuje nám, abychom si jiných vážili, ale už ne abychom se s nimi utkávali ve vzájemné kritické reflexi. Konečným výsledkem multikulturalismu nesprávně chápaného

jako pouhé přijímání tak může být izolace („my jsme my a oni jsou oni“). To není úcta, ale přehlížení.

Dvojnásob paradoxní je, že někdy je důraz na rozdílnost výsledkem snahy najít nějakého obětího beránka, na kterého můžeme přenést to, čeho se na sobě děsíme – černochoy (když jsme běloši), cizince (když jsme Američané), ženy (když jsme muži), hříšníky (když jsme bezúhonní). V tomto případě ve skutečnosti nereagujeme na *jejich* rozdílnost, ale na rozpory *v sobě*, které neumíme urovnat a řešíme je tím, že popíráme jejich zdroj v sobě a do nenáviděné kategorie, jíž pohrdáme, tlačíme jiné. Důraz na rozdílnost je zde proto tak vehementní, že vyvěrá z nás. Trvání na rozdílnosti v tomto případě není způsobem pohledu na jiné, ale způsobem jejich přehlížení (ve skutečnosti je to případ aktivního *nevidění* a setrvávání v sebeklamu). Trvání na rozdílnosti zde není známkou úcty k jiným, nýbrž neúcty k sobě (k určitým svým stránkám).

Vzhledem k těmto problémům s pojetím úcty a přijímáním rozdílnosti je vhodnější multikulturalismus definovat pomocí pojmu osobní nasazení. Slovo *nasazení* naznačuje, že pouhé přijetí rozdílů je nedostatečné. Sociální věda, vnímavá k požadavkům života v multikulturním světě, se snaží porozumět povaze těchto rozdílů; chce zjistit, *proč* se lidé liší, *jak* se tyto odlišnosti vyvíjejí v čase a jakým způsobem se nás *týkají*. Snaha vysvětlit rozdíly je jedním ze způsobů, jak si začít kulturní rozdíly kriticky přivlastňovat: jaký je význam této zvyklosti? proč to dělají zrovna tak? jak se to srovnává s tím, jak to děláme my (děláme-li něco podobného jako oni)? proč to oni dělají a my ne? co kdyby to dělali jinak (a my také)? Otázky tohoto typu nám (a snad i jim) otevírají možnost uznat určitou svou omezenost a nedostatečnost a uvědomit si svou sílu. Tyto otázky jsou začátkem snahy porozumět jiným, tedy procesu rozšiřování obzoru, učení a růstu.

Maxima „vnímej, uznávej a oslavuj rozdílnost“ je příliš statická a příliš svazující. Dynamickou povahu sociální vědy a synergický charakter skutečné multikulturní interakce lépe vystihuje heslo „angažuj se, ptej se, uč se“.