

## 2. Vybrané podoby multikulturního diskursu



### 2.1. Charles Taylor a politika uznání

Taylorův esej *The Politics of Recognition (Politika uznání)* neotevřel debatu o multikulturalismu. Naopak, jeho text je již reakcí na různá politická hnutí několika posledních desetiletí v euroatlantickém prostoru (včetně tzv. politiky multikulturalismu), především v Severní Americe, jež při obhajobě svých požadavků a cílů argumentovala odlišností a identitou. Taylor se domnívá, že prvotní příčinou vzniku všech těchto hnutí (obnovený nacionalismus, menšinová politika, feministická hnutí) je požadavek uznání. Usiluje přitom porozumět tomu, co stojí za tímto požadavkem uznání, a současně nestránit ani „multikulturalistům“, ani jejich odpůrcům. Jeho cílem je najít schůdnou cestu mezi oběma směry. To se mu ale v textu úplně nedaří a není divu, že je řazen mezi zakladatelské autory multikulturního diskursu.

*„Požadavek uznání je v posledně jmenovaných případech vznášen zvláště důrazně, je podněcován předpokladem, že existuje určitá souvislost mezi uznáním a identitou, přičemž identita zde označuje sebezporozumění lidí, vědomí hlavních příznaků, které lidi dělají lidmi. Výchozí teze zní, že naše identita je z části charakterizována uznáním či neuznáním, často také zneuznáním ze strany druhých, takže člověk nebo skupina lidí mohou utrpět skutečnou újmu, skutečnou deformaci, jestliže jejich okolí či společnost zrcadlí omezující, ponižující nebo znevažující obraz jich samých. Neuznání či zneuznání může způsobit ublížení, může být formou útlaku, může druhého uzavřít do falešného, narušeného a redukovaného způsobu existence“ (Taylor 2001, s. 44).*

**Charles Malgrave Taylor** (\* 1931 v Montrealu) je emeritním profesorem McGillovy univerzity v Montrealu, kde dlouhá léta přednášel filozofii. Působí rovněž na vídeňském Institutu pro vědy o člověku (Institut für die Wissenschaften vom Menschen) a během své dlouhé akademické kariéry přednášel rovněž v Oxfordu, Princetonu, Frankfurtu nad Mohanem a v Jeruzalémě na Hebrejské univerzitě. V roce 2008 obdržel za své celoživotní dílo Kyotskou cenu, jež je považována za jednu z nevýznamnějších v rámci humanitní oborů a sociálních věd (je udělována ještě za života laureáta). Jeho filozofický záběr je velmi rozsáhlý, od výkladu řeckého politického myšlení nebo německého idealismu, přes otázky morální i politické filozofie, filozofických problémů identity, filozofie náboženství a sekularismu až po problematiku filozofie sociálních věd. Badatelsky se zprvu věnoval například myšlení Friedricha Hegela (monografie *Hegel* z roku 1975 a *Hegel and Modern Society*

z roku 1979), výsledky svého promýšlení otázek moderní identity a etiky autenticity shrnul v knihách *Sources of the Self: The Making of the modern Identity* (1989) a *The Ethics of Authenticity* (1991) a v posledních letech se zaměřuje především na otázky moderní religiozity – *A Catholic Modernity?* (1999), respektive sekularizace. Svoje výsledky na tomto poli uceleně vyložil v obsáhlé knize *A Secular Age* (2007). Ve svém myšlení se nechal inspirovat nejenom Jeanem-Jacquesem Rousseauem, Johannem Gottfriedem Herderem a Friedrichem Hegelem, ale i fenomenologií, Martinem Heideggerem a Gadamerovou hermeneutikou.

Taylor ukazuje, že otázka uznání a identity hluboce souvisí s obrazy a příběhy, prostřednictvím kterých jsou určité skupiny ve společnosti označovány a do ní současně přijímány a včleňovány s různou mírou „uznání“ nebo „zneuznání“. Tyto obrazy a příběhy, které obvykle a často neuvědoměle přijímají sami příslušníci těchto skupin, mohou způsobovat a často také způsobují dlouhodobé vytlačení na okraj, znerovnoprávnění, útlak, sebezneuctění a ponížení. „*Pohrdání sebou samým se z tohoto hlediska nakonec stalo jedním z nejmocnějších nástrojů jejich útisku*“ (Taylor 2001, s. 45). Z toho vyplývající ztráta sebeúcty implikuje i zhoršenou pozici při prosazování se ve společnosti, ať už se to týká žen, nebo třeba Afroameričanů. Ani při odstranění útisku pak tito lidé často nedokážou využít své šance, protože jsou stále v zajetí dřívějších obrazů, které je deprivují a determinují jejich „vnucenou“ identitu. Důsledkem zneuznání tak podle Taylora není pouhý nedostatek respektu, ale bolestivá rána na sebeúctě zneuznaného člověka, jež mu neumožňuje svobodně se rozvíjet. Podle Taylora se v „*přímém uznání*“ neprojevuje jen ohleduplnost, ale vidí v něm přímo jednu z podmínek rovného života – „*nezbytnou lidskou potřebu*“.

### **Historická dimenze uznání: čest versus důstojnost**

Diskurs uznání má ovšem také svou historickou dimenzi. Teprve skrze porozumění historii se Taylor chce dostat k naznačení důsledků, jež s sebou přináší otázka uznání a identity v moderní době. Taylor sleduje vznik moderního diskursu uznání a identity ještě před Hegela a jeho metaforu o pánu a rabovi. U jeho vzniku stály podle něho dvě důležité změny.

První z nich souvisela s proměnou pojmu cti (honor). Před koncem 18. stoletím byla identita pevně svázána se sociální hierarchií aristokratické společnosti a koncepce já byla spojena s hodnotou cti. Pojem cti, který tady Taylor užívá, „*je neodmyslitelně spjat s nerovností*“. Důležité je, že takovou ctí nemůže být obdařen každý, neboť „*honor is intrinsically a matter of „préférences*““ (Taylor – Gutmann 1994, s. 27). Taková čest je výjimečná, je postavená na odlišnosti a možnosti disponovat výsadami. Taylor k vysvětlení cituje Montesquieho *Duch zákonů*: „*Podstatou cti je žádati*

výsady a rozlišení“ (Taylor 2001, s. 46). V našem světě se k takovému pojetí cti uchylujeme jen při udělování veřejného ocenění, kupř. státního vyznamenání nebo čestného občanství města. Tato čest poukazuje na naprostou výjimečnost. Jak Taylor upozorňuje, právě v naprosté exkluzivitě je hodnota této cti. Přirozeně, kdyby ji mohl získat každý, ztratila by okamžitě svou hodnotu.

Avšak podle Taylora s posunem k autenticitě byl tento pojem aristokratické cti nahrazen univerzální a egalitářskou „důstojností“ („důstojností lidské bytosti“ či „občanskou důstojností“). „*The underlying premise here is that everyone shares it*“ (Taylor 2001, s. 46; v překladu „*Základem je předpoklad, že se na této důstojnosti podílí každý člověk*“). Taylor dodává, že pouze takové pojetí je kompatibilní s demokratickou společností. Pro moderní demokratickou kulturu bylo a je stěžejní, ba přímo „esenciální“ to, že je postavena na rovném uznání důstojnosti každého člověka.

Společně s Taylorem nelze nevidět, že tato rovnost prostoupila demokratickou kulturu západních společností snad nejočividněji ve způsobu oslovení. „*V některých demokratických společnostech, například ve Spojených státech, byl kladen důraz na to, aby byli všichni lidé oslovováni pane, paní nebo slečno, a nikoliv někteří lorde nebo lady, kdežto jiní svým příjmením, nebo, což je ještě více ponižující, pouze svým jménem. V poslední době se z podobných důvodů ‚Mrs.‘ a ‚Miss‘ zkrátil na ‚Ms.‘*“ (Taylor 2001, s. 46). Přestože v zemích dřívějšího rakouského mocnářství přetrvává dodnes záliba v používání a nadužívání titulů (jakkoliv již nejsou aristokratické), je možné upozornit na starší, evropský a vysoce signifikantní případ rovnostářského oslovení. Na samém počátku moderní doby se ve francouzské revoluci prosadilo přísně rovnostářské oslovení *občane*. Právě demokratizační tendence rovného uznání všech je podle Taylora motorem liberální politiky v moderní době. Taylor se domnívá, že v současné době dostává další dimenzi v politice uznání: „*[...] dnes se znovu vrací v podobě požadavku rovnoprávného statusu pro určité kultury a pro obě pohlaví*“ (Taylor 2001, s. 47).

### **Moderní identita a autenticita**

K druhé zásadní proměně došlo podle Taylora koncem 18. století, kdy se změnila podstata utváření osobní identity. „*Můžeme hovořit o individualizované identitě, o identitě, která náleží pouze mně a kterou odhaluji v sobě samém*“ (Taylor 2001, s. 47). Objevil se nový požadavek, který Taylor nazývá požadavkem autenticity. Být autentický znamenalo být pravdivý k sobě samému a ke svému konkrétnímu způsobu bytí. Historicky byl ideál autenticity podle Taylora derivátem přesvědčení 18. století, že lidská bytost je vybavena „*morálním smyslem*“, jež byl popisován jako intuitivní pocit nebo vnitřní hlas pro rozlišování dobrého a zlého. Toto nové přesvědčení se původně objevilo jako

konkurenční vůči názoru, že poznání správného a špatného, dobrého a zlého je důsledkem prosté kalkulace o důsledcích jednání se zřetelem k vině a trestu. Nečekaným důsledkem působení vnitřního hlasu při rozhodování o dobrém a zlém byl ale podle Taylora ideál autenticity: „*Pojem autenticity se vyvíjí z určitého posunu morálního důrazu v rámci této ideje. Původně byl vnitřní hlas důležitý především proto, že nám říká, co je správné a co mám dělat. Vytvoření určitého spojení s vlastními morálními pocity bylo prostředkem dosažení správného jednání. K tomu, co jsem označil jako posun morálního důrazu, dochází tehdy, když vytvoření určitého spojení s vlastními pocity získává vlastní morální váhu. Stává se něčím, co musíme vykonat, jestliže chceme být lidmi v plném slova smyslu*“ (Taylor 2001, s. 47).

Dosud přitom bylo naplnění lidské bytosti hledáno ve spojení s nějakým zdrojem, který člověka přesahuje – s Bohem nebo ideou dobra. Nyní se této zdroj ocitl uprostřed člověka samého: „*Tato změna je částí hlubšího subjektivního obratu, k němuž došlo v novodobé kultuře, obratu k nové formě niternosti, v níž sami sebe vnímáme jako bytosti s vnitřní hloubkou.*“ Taylor ukazuje, že zpočátku se toto učení jevílo jako pokračování Augustinových myšlenek a nevyučovalo spojení s transcendentálními hodnotami nebo Bohem. Ovšem několik myslitelů vystihlo její nový význam. Nejvýznamnější z nich byl francouzský filozof **Jean-Jacques Rousseau** (1712–1778), jehož velká popularita byla podle Taylora způsobena především tím, že dokázal vyslovit velmi přesně to, co bylo dobovou společností vnímáno, ale nikoliv artikulováno. Rousseau často hovoří o hlasu přírody, který nás vede morálně správně, pokud ho následujeme. Ovšem hrozí, že tento hlas bude překryt jinými vášněmi, především pýchou. Základem správného života a morální spásy, štěstí a spokojenosti člověka je proto udržet hluboký vnitřní kontakt se sebou samými, který Rousseau nazývá „*pocitem bytí*“ („*le sentiment de l'existence*“).

Jako druhého z autorů ocitajících se na cestě ke zdůraznění autenticity života uvádí Taylor německého učence **Johanna Gottfrieda Herdera** (1744–1803). Ani Herder podle Taylora není „objevitel“, ale spíše ten, komu se podařilo ideu a význam autenticity přesvědčivě formulovat. Herder rozvinul ideu originální cesty životem a navrhoval vycházet z toho, že každý má svůj původní způsob, jak být lidskou bytostí. Každý má své vlastní měřítko a svoji vlastní míru.

To byla podle Taylora v tehdejší Evropě naprosto nová myšlenka, která se však hluboce vryla do povědomí moderního člověka. Existuje konkrétní cesta konkrétního člověka, která je jen jeho. A člověk je povolán k tomu, aby svůj život podle této své vlastní cesty žil, aby byl věrný sám sobě, a nikoliv aby napodoboval někoho jiného. „*But this notion gives a new importance to being true to myself. If I am not, I miss the point of my life; I miss what being human is for me*“ (Taylor 1994, s. 30). Tento požadavek být věrný sám sobě, naslouchat svému vnitřnímu hlasu je více než jen

ochranitelem mého já proti konformitě, současně totiž člověka nabádá jít cestou originality, protože mimo sebe sama nelze nahlédnout žádný model, podle kterého by člověk měl opravdově (tedy podle své míry) jednat. Takto, tedy naplňováním vlastní originální „autentické“ cesty, která není korelátem sociálních rolí, se bude nyní utvářet (Taylor říká „generovat“) identita moderního člověka: *„Být věrný sám sobě znamená být věrný své originalitě a tu mohu artikulovat a odhalit pouze já. Tím, že ji artikuluji, definuji sám sebe. Uskutečňuji možnost, která je pouze mnou vlastní možností“* (Taylor 200, s. 50).

Herder přitom současně stál u kolébky romantického pojetí národa a u zrodu moderního nacionalismu vůbec. Domníval se totiž, že to, co platí pro lidskou bytost jako individuum, platí rovněž pro širší kulturní kolektivy – chápáné jako „organismy“. I *lid, národ* – německy *Volk* – musí být věrný sobě samému, své vlastní kultuře. Každý národ si musí najít vlastní cestu historií a tu naplnit. Myšlenka to byla novátorská a skrývala v sobě velký potenciál, jenž se pozitivně projevil v národních hnutích 19. století a negativně ve spojení s rasismem a antisemitismem v radikalismu nacistické ideologie ve 20. století.

### **Dialektický charakter identity**

Avšak – dodává Taylor – takovéto sebezporozumění není dáno samo sebou, nýbrž je současně vázáno na uznání druhých. Je totiž klíčových rysem lidského bytí, že se neodehrává v monologu, ale naopak je hluboce zakotveno v dialogickém vztahu. *„Lidmi schopnými jednat, kteří jsou s to chápat sebe sama a tím určovat svou identitu, se staneme tak, že si osvojíme rozmanitost lidských jazyků [vyjadřování, Taylor myslí nejen řeč, ale i gesta, symboly, chápání dobra a krásy apod.]. [...] Těmto způsobům vyjadřování se učíme v kontaktu s druhými. Užíváme je na základě styku s jinými lidmi, kteří jsou pro nás důležití – na základě interakce s těmi, které George Herbert Mead označil jako ‚signifikantní druhé‘ [v sociologii je běžnější překlad ‚významný druhý‘]. Geneze lidské mysli není monologická, není to něco, co každý provádí sám; je dialogická“* (Taylor 2001, s. 51). Podle Taylora je klíčové, že tento dialektický charakter nemá pouze prvotní socializace člověka, ale veškerá sociální existence, včetně utváření identity: *„Svou identitu určujeme neustále v dialogu a někdy dokonce v zápase s tím, co v nás chtějí vidět naši signifikantní druzí“* (Taylor 2001, s. 52). Nikdo z lidí tak neodhaluje svou vlastní identitu izolovaně. *„Spíše to znamená, že ji vyjednávám částečně otevřeným, částečně vnitřním dialogem s druhými. Proto problém uznání nabývá nového významu se vznikem vnitřně utvářené identity. Má vlastní identita bytostně závisí na mých dialogických vztazích k druhým“* (Taylor 2001, s. 53).

Naskýtá se otázka, zda se Taylor tímto akcentem na dialogický charakter konstrukce osobní identity člověka nevrací zpět k tomu, co již jednou odmítl svou historickou analýzou zrodu věku autenticity, tedy k tomu, že se osobní identita člověka utváří sociálně. Taylorova odpověď je negativní. Před objevením autenticity byla sice identita utvářena v sociální interakci, avšak nestávala se problémem, protože byla vázána na jasně daný, všemi jako samozřejmost akceptovaný hierarchický řád společnosti s přesně vymezenými a uznávanými rolemi a pozicemi. Člověk byl v předmoderní době „uznáván“ a rozlišován podle toho, kým se stal díky svému původu: aristokrat aristokratelem, měšťan měšťanem a sedlák sedlákem, a možnost vymanit se z této vazby byla nepatrná. Nyní se ale objevila zásadní potřeba uznání originální autenticity člověka, protože stará hierarchická struktura společnosti byla stržena a s ní padlo i samozřejmé uznání identity člověka, protože všichni se stali stejně důstojnými, rovnými „občany“. Jinakost již přirozeně automaticky neznamená či nezpůsobuje nadřazenost, povýšenost nebo podřadnost podle rozeznávaného společenského původu a zařazení do hierarchie společnosti. Samo uznání se tak stalo problémem a tématem života individua a poprvé v evropské historii také mohlo ztroskotat. Přitom – opakuje Taylor – nevhodné nebo narušené uznání může výrazně narušit konstituci lidské osobní identity.

Taylor shrnuje úvodní pasáž svého eseje v rozlišení dvou sfér – intimní a veřejné, v nichž se diskurs autenticity a uznání v moderní době rozvíjí nejvíce: *„V intimní sféře lze pozorovat, jak důrazně je identita odkázána na uznání ze strany signifikantních druhých a jak je zranitelná, pokud je jí uznání upíráno. Není nic překvapivého na tom, že v kultuře autenticity je ‚vztah‘ považován za ústřední místo sebeodhalení a sebepotvrzení. Citové vztahy [v originále ‚love relationships‘] jsou důležité nejen proto, že moderní kultura přikládá velkou váhu uspokojování elementárních potřeb; mají velký význam také jako zárodky vnitřně vytvářené identity [v originále je to výstižnější: ‚they are crucial because they are the crucibles of inwardly generated identity‘].*

*Pojetí, podle něhož jsou identity utvářeny v otevřeném dialogu bez společensky předem stanoveného scénáře, přispělo ve společenské sféře k tomu, že se pozornost zaměřila na politiku rovného uznání a že současně došlo k jejímu zproblematizování. Skutečně tu zaznamenáváme značný nárůst rizika. Rovné uznání není pouze přiměřeným způsobem chování v demokratické společnosti. Těm, jimž je upíráno, a kdo se tedy na něm nepodílí, může skutečně způsobit újmu. Projekce diskriminujícího či ponižujícího obrazu druhého člověka může – v míře svého zniternění – působit ničivým a potlačujícím způsobem. Konstatování, že odepření uznání může být nástrojem represe, najdeme nejen v současném feminizmu, nýbrž i v diskusích o vztazích mezi různými rasami a o multikulturalismu. Můžeme se přít o to, zda byl tento faktor přeceněn – v každém případě je jasné, že vyrovnání se s otázkami identity a autenticity otevřelo novou dimenzi rovného uznání, která*

*takřka operuje se svou vlastní představou autenticity, alespoň tam, kde jde o kritiku deformací, jež způsobili druzí“ (Taylor 2001, s. 55, v originále Taylor 1994, s. 36).*

### **Dvojí vyústění politiky rovného uznání: politika univerzalizmu**

Jaké důsledky vyvolal diskurs autenticity a uznání ve veřejné sféře? Historicky lze podle Taylora rozlišit dvě základní trajektorie. První vyrostla z posunu od aristokratické cti k důstojnosti a vedla k politice univerzalizmu, prosazující rovnou důstojnost všech občanů. Obsahem politiky univerzalizmu byla rovnost práv a oprávnění a jejím cílem bylo za každou cenu zabránit vzniku občanů „první kategorie“ a „druhé kategorie“. Politika univerzalizmu byla esencí tradičního liberalismu. Uplatňovala se a uplatňuje nejprve a hlavně v oblasti občanských a politických práv. Teprve později se objevil požadavek z jiné části politického spektra odstranit také existující ekonomickou nerovnost, podle argumentu, že chudoba brání v plném naplňování občanských práv, a je tedy příčinou znevýhodnění. Zatímco tento druhý požadavek byl základem politiky sociálního státu, o němž se dodnes vedou spory, došla moderní společnost ke všeobecně uznávanému konsensu v otázce principu rovnoprávnosti všech občanů. Podle Taylora bylo největším úspěchem této univerzalistické politiky z poslední doby černošské hnutí za občanská práva v šedesátých letech 20. století v USA.

### **Dvojí vyústění politiky rovného uznání: politika difference**

Druhá trajektorie vyvěrá z moderní představy autentické identity a dala vzniknout politice rozdílnosti (difference). „Každý“ by podle ní měl být uznán ve své vlastní unikátní identitě. I v jejím základě stojí sice univerzalistická premisa „všeobecné rovnosti“, ale obě trajektorie stojí proti sobě, neboť uznání znamená v každém případě něco jiného. *„Zatímco politika všeobecné důstojnosti směřuje k něčemu univerzálnímu, k něčemu, co je stejné pro všechny, tedy k identickému souboru práv a svobod, politika difference vyžaduje, aby byla uznána jedinečná identita tohoto jedince či této skupiny, jejich zvláštnost vůči všem ostatním. Základem je argument, že právě tato zvláštnost byla dosud přehlížena, opomíjena a asimilována identitou dominantní, či opřenu o většinu. Tato asimilace je smrtelným hříchem páchaném na ideálu autenticity“ (Taylor 2001, s. 57).*

Taylor vidí, že důsledky obou trajektorií jsou tedy velmi odlišné, ba přímo kontraproduktivní. Zatímco první prosazuje stejné morální nároky každého jedince, druhá trajektorie pak ve stejné chvíli vyhlašuje univerzální nárok na partikulární odlišnost každého jedince, což znamená, že musí být tedy především rozšířena rovnost respektu k jeho odlišnosti. Uznání odlišnosti se tak vztahuje k něčemu,



co není a nemůže být univerzálně přítomné: „[...] *co je univerzálně k dispozici – každý člověk má identitu – můžeme uznávat pouze tím, že budeme s to uznávat také to, co je vlastní každému jednotlivci*“ (Taylor 2001, s. 58).

Obě dvě trajektorie vyžadují značně odlišné politické postupy. První bojuje proti diskriminaci, a proto je politika univerzalizmu cíleně „slepá“ k tomu, jak a v čem se občané odlišují (staví na kantovském univerzálním lidském potenciálu, tedy schopnosti všech lidí rozumně jednat, jenž zakládá rovnou důstojnost všech lidí). To ale přineslo nezamýšlené důsledky politiky univerzalizmu – diskriminaci různých skupin „jiných“, minoritních, znevýhodněných svou odlišností od většiny. Druhá trajektorie tedy usiluje nově definovat politiku tak, aby začala akceptovat distinkce (staví na jiném, ale rovněž univerzálně definovaném potenciálu schopnosti vytvořit identitu nějakého jedince nebo kultury). Politika uznání difference proto neodmítá uvažovat dokonce o různých diskriminačních opatřeních. Diskriminační opatření (např. pozitivní diskriminace, kvóty pro občany menšinových etnik na univerzitách nebo ve státních službách, ale i kulturní autonomie či samospráva) mají za cíl napravit dosavadní slepotu rovnostářské politiky a umožnit dosud znevýhodněným lidem a skupinám odstranit vytvořený hendikep. Pokud na takovou diskriminaci nakonec v anglosaských zemích přistoupili někdy i stoupeni tradiční liberální (tedy univerzálně rovnostářské) politiky, byl jejich obhajujícím argumentem příslib, že se tak narovnejí nezamýšlené, ale historicky vytvořené nevýhody, aby se pak znovu mohl prosadit „slepý“ princip všeobecné důstojnosti. Nicméně politika difference chce mnohem více; usiluje pečovat o rozdílnosti dlouhodobě („*not just but forever*“) a jejím cílem je, aby jisté rozdíly ve společnosti, např. odlišné kulturní tradice a zvyklosti, zůstaly zachovány.

### **Vzájemná kritika obou směrů**

Výtka stoupenců první politiky vůči zastáncům té druhé je ale ta, že je tím narušován princip ne-diskriminace. Druzí naopak vytýkají prvním, že politika univerzální rovnosti neguje identitu a lidi se snaží natlačit do jedné homogenní formy, jež jim je naprosto cizí („*is untrue to them*“). Radikální stoupeni druhé trajektorie navíc spor vyostřují tvrzením, že princip neutrální slepoty k rozdílu nemůže než odrážet a podporovat konkrétní většinovou kulturu společnosti a potlačené, menšinové kultury jsou nuceny přebírat cizí formy („*the minority or suppressed cultures are being forced to take alien form*“). To je důvod, proč se společnost postavená na principu neutrální slepoty k rozdílu vlastně podle nejradiálnějších stoupenců druhé trajektorie odhaluje jako společnost „nelidská (protože potlačuje identitu)“, ba dokonce vysoce diskriminační (Taylor 2001, s. 62, v originále Taylor 1994, s. 43). Tato myšlenka je tím znepokojivější, že – jak říká Taylor – „*již samotná idea liberalismu*



by mohla být pragmatickou kontradikcí, partikularismem pod maskou univerzálna“ (Taylor 2001, s. 62, v originále Taylor 1994, s. 44).

Taylor se opírá o Rousseauovo vymezení pojmu občanské důstojnosti prostřednictvím nedělitelné spjatosti tří věcí: svobody (nebýt ovládán), absence diferencovaných rolí a velmi úzce pojatého společného cíle, projevujícího se jako obecná vůle. Výše zmíněná první trajektorie liberalismu podle Taylora ale opomíjí jak obecnou vůli, tak se nezabývá otázkou diferenciací rolí a staví takřka výhradně na rovnosti práv poskytovaných občanům. Taylor připomíná, že tento liberalismus rovných práv může opravdu poskytnout odlišným kulturním identitám jen omezené uznání. Nebere také v potaz kulturní kontext, v nichž jsou listiny práv přijímány. Taylor se domnívá, že výhradní aplikací tohoto restriktivního přístupu by byla nastoupena cesta pouze k výše zmiňované homogenizaci. Domnívá se však, že to není jediný možný přístup. Jinou možnost mu ukazuje konkrétní případ, který jako québecký Kanadčan dobře zná. Jde o případ *Kanadské charty práv* z roku 1982 a Québecu, který vznáší požadavek na samosprávnou autonomii s možností přijímat jisté druhy zákonů, pokládané za nezbytné pro přežití québecké frankofonní kultury.

Taylor píše, že ti, kteří přitom odmítali uznat Québecu status „*svébytné společnosti*“ („*distinct society*“), ukotvený v dodatku k ústavě s názvem *The Meech Lake Accord*, a požadovali upřednostnit *Chartu*, používali obvykle liberální argumentaci angloamerických autorů Johna Rawlse, Ronalda Dworkina a dalších. Jejich výchozí premisou je, že individuální práva a princip nediskriminovat mají vždy přednost před kolektivními cíli. Taylor kriticky sleduje velmi rozšířený a oblíbený názor těchto myslitelů, že liberální společnost není integrována kolem konkrétní představy o dobru a dobrém životě, nýbrž kolem silného procedurálního přesvědčení, že s každým jednotlivcem se jedná se stejným, rovným respektem. Podle tohoto přesvědčení by jakákoliv zákonná snaha vymezit tu nebo onu mravní hodnotu jako závaznou byla znásilněním tohoto procedurálního principu. Pokud by takové rozhodnutí o závazné hodnotě bylo přijato, nekorespondovalo by při různorodosti moderní společnosti jistě se smýšlením všech ve společnosti. S takto „vytvořenou“ disidentskou menšinou těch, kteří by se závaznou hodnotou nesouhlasili, by již nebylo jednáno s rovným respektem. Jejich hodnoty by totiž již nebyly považovány za rovné s onou závaznou hodnotou. Podle Taylora za tímto liberálním přesvědčením stojí představa, že důstojnost člověka je méně spojena s konkrétní představou o dobrém životě a více se schopností každého člověka zvážit, vybrat a uhájít pro sebe to nebo ono pojetí dobrého života. „*Liberální společnost musí zůstat vzhledem k dobrému životu neutrální a omezit se na zajištění toho, že občané – nehledě na to, jaká stanoviska zastávají – budou jeden s druhým jednat férově a stát bude ke všem přistupovat stejně*“ (Taylor 2001, s. 75). Podle Taylora je široká oblíbenost tohoto pojetí, postaveného na autonomii rozumného individua,

ovlivněna právní a politickou kulturou USA, kde je zajišťování těchto práv založeno na soudním přezkumu, a v základě tedy vychází z koncepce „*procedurální republiky*“ (Sandel 1995).

Takový přístup však podle Taylora vůbec nekoresponduje s tím, co se odehrává v jiných zemích. Například v Taylorově rodném Québeku je pro tamější vládu axiomatické, že přežití a rozvoj francouzské kultury bylo označeno za kolektivní dobro. Nejde totiž podle Taylora pouze o to, aby byla zachována možnost vybrat si jeden ze dvou oficiálních jazyků, jimž se v Kanadě hovoří, tedy francouzštinu jako svůj jazyk, nýbrž jde prý také o to, aby i v budoucnu vůbec zůstal někdo, kdo si bude chtít francouzštinu za svůj jazyk zvolit. Politika, jež usiluje o přežití, musí vytvářet podmínky pro existenci členů komunity, která by se i v budoucnu mohla označovat za francouzsky mluvící.

Québecané a s nimi všichni, kteří kladou důležitost na kolektivní cíle a hodnoty, tedy směřují k volbě jiného modelu liberální společnosti, než jaký je přijímán v USA a ostatních částech Kanady. Věří, že lze organizovat společnost podle definice dobrého života, aniž by muselo docházet ke znásilňování těch, kteří tuto definici nesdílejí. *„Tam, kde povaha dobra vyžaduje, aby se o ně usilovalo společně, existuje důvod učinit je předmětem veřejných opatření. Podle této koncepce se liberální společnost jako taková vymezuje jednak tím, jak se chová k menšinám včetně těch, které nesdílejí veřejná pojetí dobra, a především tím, jaká práva poskytuje všem svým členům“* (Taylor 2001, s. 77). Taylor je hluboce přesvědčen, že taková liberální společnost, která usiluje o zachování (ba přežití) určitých kolektivních hodnot, je možná, zvláště když je schopna respektovat rozmanitost, jedná s těmi, kteří kolektivní cíle nesdílejí, a nabízí adekvátní ochranu přesně vymezených elementárních práv, jež by neměla být nikdy porušena (právo na život, svobodu, spravedlivý proces, svobodu slova, svobodné praktikování náboženství atd.). Je pochopitelné, že by přesto docházelo k různým napětím a obtížím, kdyby vedle nich byla vymezena zvláštní práva, která jsou důležitá, ale která by přesto mohla být z velmi vážného důvodu veřejných opatření zrušena nebo omezena. Tyto obtíže by ale podle Taylora v principu nebyly větší než v tom případě, kdy se usiluje o spojení svobody a rovnosti nebo prosperity a spravedlnosti.

Taylor tedy kriticky odmítá liberalismus rovných práv, protože ten prý není schopen zajistit zachování určitých hodnot a není vstřícný ke kulturním rozdílům, tedy nemůže zajistit to, o čem členové svébytné společnosti usilují (kulturní přežití), ačkoliv zcela jistě neusiluje o zrušení kulturních rozdílů. Děje se tak podle něj proto, že tento druh liberalismu práv trvá na jednotné aplikaci pravidel bez rozdílu a je velmi nedůvěřivý k jakýmkoliv kolektivním cílům. Taylor pléduje pro jiný model liberalismu, který by byl vystaven kolem integrující představy o dobrém životě a vedle nezbytné a pevné ochrany určitých základních práv by dokázal rovněž zajistit imunitu pro jistá kulturní práva, související s onou definicí dobrého života.

Podle komunitaristického filozofa **Michaela Walzera** tak Taylor vymezil dva typy liberalismu (Walzer 2001, s. 114):

1) přísně neutrální liberalismus, který se co možná nejvíce zasazuje o liberální práva a tím také za přísně neutrální stát bez vztahu k nějaké konkrétní kolektivní identitě, kultuře nebo náboženství, za stát, který by neusiloval o nic více než o ochranu osobní svobody, blaha a bezpečí občanů;

2) multikulturní liberalismus, který si představuje stát zasazující se o přežití a rozkvět národa, kultury, náboženství nebo (omezeného) počtu národů za podmínky obecné ochrany základních práv angažovaných občanů; toto jeho pojetí však není imperativní a zásah státu ve prospěch partikulárních hodnot je otázkou spíše výjimečnou.

Na základě těchto úvah Taylor dochází k závěru, že ve světě, který se stal multikulturním a v němž stále více narůstá počet skupin usilujících o své kulturní zachování, bude procedurální liberalismus stále více považován za neadekvátní, ba doslova „*nepraktický*“, „*impraktical in tomorrow's word*“ (Taylor 1994, s. 61).

### **Kritika kulturní neutrality liberalismu**

To tedy znamená, že Taylor považuje tradiční liberalismus, oddělující sféru veřejného a soukromého a například politiku od náboženství, za nevhodný ve světě, kde různé kulturní a náboženské skupiny ze své tradice takováto rozdělení neuznávají (např. pro muslimy je oddělení sféry náboženství a politiky nemyslitelné). „*Liberalismus není vhodným místem setkávání všech kultur, neboť je politickým výrazem jednoho určitého spektra kultur, který je vcelku neslučitelný se spektry jinými,*“ sumarizuje Taylor. Platí to prý zvláště proto, že z pohledu nezápadního světa není oddělení politiky a náboženství výrazem postreligiózního přístupu, ale „*spíše organickým plodem křesťanství*“, v němž se oddělení církve od státu prosadilo již v raných dobách. V duchu kulturního relativismu považuje Taylor kulturní neutralitu liberalismu za neobhajitelnou, neboť liberalismus byl a zůstává tzv. „*bojovou vírou*“. Taylor se v tomto duchu sám za liberála považuje a domnívá se, že každý – vstřícný i rigidní – liberalismus musí mít jasně vymezené hranice. Je to nutné především kvůli tomu, že svět je stále multikulturnější a současně „*poréznější*“. „*Poréznost společností znamená, že jsou otevřenější mnohonárodnostní migraci; čím dál více jejich členů žije v diaspoře, jejíž centrum je někde jinde*“ (Taylor 2001, s. 81).

### **Multikulturalismus je uznáním „hodnoty“ každé kultury**

To je velkou výzvou současnosti, neboť náhle žijeme ve společnosti, v níž narůstající část spoluobčanů je současně příslušníky jiných kultur a jejíž principy zpochybňují principy západního – liberálního řádu neboli „*naše filozofické vytýčení hranice*“ (Taylor 2001, s. 81). Je to právě problém multikulturního přístupu, v němž se jeho stoupenci snaží zabránit vnucování kultur jedněm druhým a domnělé nadřazenosti. Je to prý stále stejná problematika uznání jiného. Taylor proto vyřkne náročný požadavek, „*že všichni máme uznávat rovnou hodnotu různých kultur, že je nemáme nechat jen žít, ale že máme také uznávat jejich hodnotu*“ (Taylor 2001, s. 81, zvýrazněno v originále).

### **Výchova k ocenění multikulturality**

Cesta, jak tomuto nároku dostát, vede podle Taylora přes radikální proměnu myšlení výchovou. Představa o nerovnosti jednotlivých kultur se totiž vtělila do stereotypního obrazu, který si lidé různých kultur o sobě samých i navzájem vytvořili (viz např. koloniální obraz barbarských, nekulturních domorodců, kterým evropský člověk přináší civilizační dobro). Odvolává se na pozdní dílo antikolonialistického spisovatele Franze Fanona (1925–1961), podle něhož „*dominantní skupiny mají tendenci nastolit svoji hegemonii tím, že vštěpují porobeným obraz podřízenosti*“, tvrdí, že právě v této oblasti škodí hluboko zakořeněné eurocentrické a kolonizační stanovisko. A to je podle Taylora třeba změnit cestou multikulturních výchovných plánů, rušících tradiční eurocentrický kánon a nahrazujících jej novým kánonem, v jehož rámci by více prostoru obdržely „*ženy a příslušníci neevropských ras a kultur*“ (Taylor 2001, s. 83).

Původní motivací není ovšem rozšiřovat kulturní obzor každého člověka, nýbrž „*poskytnout náležité uznání těm, kteří byli dosud vylučováni*“ (Taylor 2001, s. 83). Znamená to tedy, že dosavadní kanonizované kulturní artefakty nebyly správně hodnoceny? Taylor se domnívá, že odpověď na tuto otázku nelze nalézt do té doby, dokud nebudou při aplikaci stejného přístupu studována a hodnocena všechna díla; dokud nebude k artefaktům všech kultur přistupováno se stejným počátečním respektem. Tento počáteční respekt stojí na výchozím předpokladu rovné hodnoty všech kultur, neboť „*všechny lidské kultury, jež po dlouhá léta naplňovaly životem celé společnosti, jsou schopny sdělit něco důležitého všem lidem*“ (Taylor 2001, s. 84).

Nestojíme pak ale na prahu totální indiference, která by z takového požadavku mohla vyrůst? Taylor si je takové hrozby vědom, a proto formuluje svůj předpoklad jako pouhou výchozí hypotézu, která se v pozdějším zkoumání může, ale nemusí potvrdit. Abychom – pohybující se sami v jednom partikulárním kulturním kontextu – mohli různé kultury hodnotově zkoumat, pokračuje Taylor, je třeba dosáhnout nějakého společného měřítka. Poučen hermeneutikou německého filozofa Hanse

Georga Gadamera navrhuje jako adekvátní „metodu“ cestu „splývání horizontů“ („*fusion of horizons*“). V tomto splývání se naše kulturní hodnocení ukáže jen jedním z možných hodnocení kultury, kterou jsme dosud neznali. Současně budeme tímto „splýváním horizontů“ vytvářet nový společný slovník, abychom mohli vyslovit nové hodnotové kontrasty, jež se nám nyní naskytly a které přinutí přehodnotit naše dosavadní standardy. Základní podmínkou ovšem je, „že jsme se na základě vyrovnání s druhými sami změnili, takže už jednoduše nesoudíme podle našich původních obvyklých měřítek“ (Taylor 2001, s. 88).

Taylor je v otázce rovné hodnoty kultur poměrně opatrný a mnohdy ambivalentní. Obává se přiznat požadavku rovnosti kultur stejnou právní ochranu, jakou má rovnost občanských a politických práv individua, protože by to nepřípustně zpochybňovalo důležitý moderní princip „*slepoty vůči rozdílům*“. Současně ale Taylor považuje tento proces za důsledek obecně přijímaných norem rovné důstojnosti. I to je pro něj na druhou stranu požadavek velmi silný, který se má projevit v rovině srovnávacího studia kultur. Požadovat však předem jakékoliv hodnotově pozitivní soudy je nesmyslné. „*Je smysluplné tvrdit, že nějaká kultura má právo, abychom k ní při jejím zkoumání přistupovali s předpokladem její hodnoty, jak bylo popsáno výše. Není ale smysluplné tvrdit, že má právo na to, abychom nakonec došli ke shrnujícímu závěru, že její hodnota je značná nebo rovná ostatním*“ (Taylor 2001, s. 86). To má svůj důvod zaprvé v tom, že hodnocení kultur není normativně-etická záležitost, ale otázka estetická, postavená na libé vůli, takže přikazovat nějaký soud předem by rušilo jakoukoliv možnost platného estetického soudu. Za druhé právě v rovině zkoumání musí být vytvořena nová hodnotová měřítko, protože jinak by podle Taylora šlo pouze o blahosklonnost většinové, „*homogenizující*“ kultury (myšleno euroroatlantické civilizace) vůči menšinové. O blahosklonnost nikdo ale nestojí, protože ta nepředpokládá rovnost uznání.

Taylor vidí možnost další alternativy, která by stála mezi tímto „*neautentickým, homogenizujícím požadavkem uznání rovné hodnoty*“ a „*uzavřením sebe sama do etnocentrických standardů*“. Tato alternativní cesta by mohla být postavena třeba na Herderově náboženském argumentu, že rozmanitost kultur je vytvořena božskou prozřetelností k zajištění celkové harmonie. Ale podle Taylora by mohlo stačit méně: rozumně předpokládat hodnotu kultury na základě její vlastní historie úspěchu, tedy předpokládat, „*že kultury, které po dlouhá období poskytovaly horizont smyslu velkému množství lidí rozmanitých charakterů a povah – jinými slovy, které artikulovaly své pojetí dobra, posvátného, obdivuhodného – mají téměř jistě něco, co si zaslouží náš obdiv a úctu, přestože lze vedle toho nalézt mnohé, čeho se musíme obávat a co musíme odmítnout*“ (Taylor 2001, s. 90).

Taylor tedy filozofickou argumentací naznačí potřebu politiky uznání rozdílů, protože se týká samých základů identity a protože je to otázka volby mezi civilizací a barbarstvím. Je to požadavek filozofický a etický. Nenabízí však jasné řešení, jak toho dosáhnout, kromě práce na společném hodnotovém horizontu.

## Kritika

Taylorova úvaha byla vydána jako základní text sborníku *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání* (editorkou Amy Gutmann) a byla doplněna v prvním vydání kritickými komentáři tří amerických autorů. Od druhého vydání pak byla kniha rozšířena ještě o druhou část, jež přinesla kritické reakce německého filozofa Jürgena Habermase a afroamerického sociologa Kwameho Anthonyho Appiaha. Hned tady tedy zazněly první kritické připomínky, jež narýsovaly další kritickou recepci. Appiah, který později vydal obsáhlé pojednání o identitě *The Ethics of Identity* (2005), upozornil například na to, že není moudré sloučit pod kategorii etiky autenticity jak právo jedince na realizaci vlastní jedinečnosti a originality, tak i právo na uskutečnění skupinové odlišnosti. Ač je to historicky možná opodstatněné, vede každé právo k odlišnému a potenciálně silně protikladnému cíli – individualita jedince vede k nonkonformitě, zatímco v rámci realizace skupinové odlišnosti je ten samý jedinec vnímán pouze jako reprezentant esence skupiny, přičemž se odhlíží od všeho originálního a na skupinu neredukovatelného (Barša 1999, s. 71–72). To pak vede nutně ke konfliktu mezi jedincem a skupinou.

Zatímco američtí komentátoři (kromě Appiaha) vyjádřili obecný souhlas s menším množstvím připomínek, současný přední německý filozof **Jürgen Habermas** označil multikulturní projekt liberalismu za počin důležitý, ale v mnoha ohledech nadbytečný. Podle Habermase sice Taylor posunul debatu o uznání kolektivních identit a zrovnoprávnění kulturních forem života výrazným způsobem dál, nicméně zůstal v klíčovém bodě dvojznačný. Rozlišení dvojí interpretace demokratického právního státu (ve Walzerově shrnutí liberalismus č. 1 a liberalismus č. 2) je však podle Habermase nebezpečné potud, že druhá varianta neprovádí pouhou korekci nepřiměřeného chápání liberálních zásad, ale přímo napadá samotné liberální principy a zpochybňuje individualistické jádro moderního chápání svobody (Habermas 2001, s. 123).

Taylorovou navrhovanou alternativní model, jenž připouští určité diskriminační „*statusové garance*“ v zájmu přežití určitých kulturních forem a politiku aktivního vytváření členů pospolitosti (úsilí o zachování frankofonní identity v Québecu), nepovažují komentátoři, včetně editorky sborníku a Habermase, za šťastný.

Habermas přímo popírá potřebu alternativního modelu: „[...] systém práv není slepý pouze vůči nerovným sociálním životním podmínkám, ale i vůči kulturním rozdílům. Neschopnost selektivní interpretace [liberalismu] vnímat barevnost mizí za předpokladu, že intersubjektivně chápanou identitu připisujeme také nositelům subjektivních práv. Osoby – také právní osoby – jsou individualizovány pouze prostřednictvím zespolečnění. Za této premisy vyžaduje správně chápaná teorie práv právě politiku uznání, která chrání integritu jednotlivce také v životních souvislostech, v nichž se utváří jeho identita. Není k tomu zapotřebí žádný alternativní model, který by korigoval individualistické uspořádání systém práv jinými hledisky, nýbrž jen důsledné uskutečňování tohoto systému“ (Habermas 2001, s. 125).

Habermas dodává, že prosazení tohoto nároku nikdy nebude a ani dříve nebylo možné bez sociálních hnutí a bez politických bojů, překonávajících silný odpor většinové společnosti, jak ukázal například příklad feministek. Klasifikace rolí podle pohlaví a rozdílů s nimi souvisejících se totiž dotýká nejhlubšího sebeporozumění společnosti. Radikální feminismus ukázal, že dosavadní sebeporozumění společnosti bylo mylné a v podstatě sporné. Habermas ukazuje, že v souvislosti s feministickou kritikou a bojem za zrovnoprávnění žen došlo ke změně paradigmatu chápání práva v přechodu k jeho proceduralistickému pojetí. „[...] demokratický proces musí zajišťovat současně soukromou i veřejnou autonomii: subjektivní práva, která mají ženám zajistit soukromě autonomní utváření života, nelze přiměřeným způsobem vůbec formulovat, jestliže sami dotčení ve veřejných diskusích nejdříve neartikuluji a nezdůvodní příslušná relevantní hlediska rovného a nerovného posuzování případů. Soukromou autonomii rovnoprávných občanů lze zajistit jen společně s aktivizací jejich občanské autonomie“ (Habermas 2001, s. 129).

Habermas říká, že pokud by právě tento fakt „liberální“ interpretace práv ignorovala, musel by být nutně univerzalizmus základních práv chápan jako „abstraktní nivelizace rozdílů, a sice kulturních i sociálních“. Přitom je tomu ale právě naopak, neboť tyto rozdíly musí být vnímány a musí být na ně brán ohled v širokém kontextu, pokud nemá dojít k narušení demokratického přístupu utváření systému práv. Habermas tuto svou kritiku nadbytečnosti Taylorova liberalismu č. 2 shrnuje následujícím způsobem: „Univerzalizace občanských práv je stále ještě motorem pokračující diferenciaci právního systému, který nemůže zajistit integritu právních subjektů bez přísně rovného a samotnými občany řízeného posuzování kontextů života, jež zajišťují jejich identitu. Jestliže dojde ke korekci selektivní interpretace teorie práv ve prospěch demokratického chápání realizace základních práv, není třeba zavádět proti omezenému liberalismu č. 1 model, který zavádí nesystémová kolektivní práva“ (Habermas 2001, s. 130).



Podle jeho názoru je dobře fungující demokratický proces dostatečným garantem také kolektivních práv, jež jsou ve své podstatě předmětem veřejných debat a sporů. V multikulturních společnostech, v nichž od sebe nelze jednotlivá etnika teritoriálně oddělit a není možné použít federalistický model uspořádání státu, je prohloubení demokratického procesu jedinou cestou, protože jinak by se celý problém utváření většin a menšin opakoval na nižší úrovni. *„Pokud lze v multikulturních společnostech podobného typu – na pozadí liberální kultury a na základě dobrovolných asociací – rozvinout dobře fungující veřejnost s neovládanými strukturami komunikace, jež umožňují a podporují diskursy seberepozumění, rozšiřuje se demokratický proces uskutečňování rovných subjektivních práv také na zajištění rovnoprávné koexistence různých etnických skupin a jejich kulturních forem života. Není k tomu zapotřebí žádné zvláštní zdůvodnění a žádná alternativní zásada. Neboť integrita jednotlivé právní osoby nemůže být, normativně vzato, zaručena bez ochrany oněch intersubjektivně sdílených souvislostí zkušenosti a života, v nichž byla socializována a v nichž si vytvořila svou identitu“* (Habermas 2001, s. 141). Individuum je jen nositelem „práv na kulturní členství“, z čehož nepochybně vyplývají garance statusu, práva samosprávy apod. V duchu Kymlickových úvah (viz příští kapitolu) Habermas říká, že jistě existují kultury, které mají s ohledem na historii země morální právo na podporu své ohrožené kultury (původní obyvatelé dobyté země, případně „obrácená diskriminace“ u dlouhodobě potlačovaných a odmítaných kultur někdejších otroků). Nároky na takovou politiku ale vyplývají z právních nároků, a nikoliv z obecného „ocenění hodnoty“ kultury. Habermas společně se Susan Wolfovou (spolukomentátorkou eseje) říká, že politika uznání by měla velmi křehké základy, pokud by byla jako u Taylora postavena na „předpokladu rovné hodnoty“ a příspěvku dané kultury ke světové civilizaci. Právo na rovný respekt nemá totiž nic společného s domnělým výjimečným charakterem kultury. Pro řešení problému multikulturních společností současného světa tak vyplývá Habermasovi jediné: neustále se nově utvářející a důsledně prosazovaný zájem o uskutečnění demokracie.

## OTÁZKY

1. Co je pro Taylora historicky základem politiky uznání?
2. Jakou cestou lze v pluralitní společnosti dosáhnout vzájemného multikulturního uznání?
3. Proč považuje Habermasova kritika Taylorův koncept politiky uznání za nadbytečný?

## LITERATURA

Barša, Pavel: Politická teorie multikulturalismu. Brno 1999, s. 70–75.

Bhargava, Rajeev: The Multicultural Framework. In: Deb, Kushal (ed.): Mapping Multiculturalism. Jaipur – New Delhi 2002, s. 77–105.

Habermas, Jürgen: Boje o uznání v demokratickém právním státě. In: Taylor, Charles et al.: Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání. Ed. Amy Gutmann. Praha 2001, s. 123–163.

Hegde, Sasheej: Multiculturalism's Wake: Charles Taylor, Pluralism and Beyond. In: Deb, Kushal (ed.): Mapping Multiculturalism. Jaipur – New Delhi 2002, s. 132–158.

Sandel, Michael: Procedurální republika a nezakotvené jáství. Filozofický časopis 43, 1995, č. 2, s. 249–265.

Taylor, Charles et al.: Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Ed. Amy Gutmann. New Jersey 1994.

Taylor, Charles: Politika uznání. In: Taylor, Charles et al.: Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání. Ed. Amy Gutmann. Praha 2001, s. 44–91.

Walzer, Michael: Komentář. In: Taylor, Charles et al.: Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání. Ed. Amy Gutmann. Praha 2001, s. 114–118.

## O možnosti rovného uznání kulturních hodnot

(Závěr Taylorova eseje **Politika uznání** z českého vydání knihy Taylor, Charles et al.: Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání. Ed. Amy Gutmann. Praha 2001, s. 79–91.)

Politika rovné úcty tedy může být, přinejmenším v této přijatelnější variantě, očištěna od obvinění z homogenizace rozdílů. Tato námitka však může být formulována i jinak, způsobem, který se tak snadno vyvrátit nedá. V této jiné formě by však možná ani vyvrácena být neměla – tuto tezi alespoň zastávám.

Námitka, kterou zde mám na mysli, vychází z tvrzení, jež je někdy vyslovováno jménem liberalismu „slepého k rozdílům“: je možné vytvořit neutrální půdu, na níž se mohou setkávat a společně žít lidé všech kultur. Podle tohoto pojetí je nezbytné učinit řadu rozlišení – např. mezi veřejným a soukromým nebo mezi politikou a náboženstvím – a teprve poté lze sporné rozdíly vykázat do sféry, která se už netýká politického.

Ale např. spor o *Satanské verše* Salmana Rushdieho ukazuje, jak je toto pojetí mylné. Pro hlavní proudy islámu nepřipadá v úvahu oddělení politiky od náboženství způsobem, který v západní liberální společnosti pokládáme téměř za samozřejmý. Liberalismus není vhodným místem setkávání všech kultur, neboť je politickým výrazem jednoho určitého spektra kultur, který je vcelku neslučitelný se spektry jinými. Navíc, jak si uvědomuje velké množství muslimů, západní liberalismus není ani tak výrazem sekulárního, postreligiózního stanoviska, jež se začalo rozšiřovat mezi liberálními *intelektuály*, jako spíše organickým plodem křesťanství – alespoň tak se to jeví z alternativního islámského hlediska. Oddělení církve od státu sahá až k počátkům křesťanské civilizace. Rané formy tohoto oddělení se sice od dnešních forem velmi lišily, položily však základ pro moderní vývojové tendence. Samotný termín *sekulární* byl původně součástí křesťanského slovníku.<sup>1</sup>

Z doposud řečeného vyplývá, že liberalismus nemůže a ani by neměl požadovat naprostou kulturní neutralitu. Také liberalismus je bojovná víra. Vstřícnější verze liberalismu, která je mi vlastní, právě tak jako i jeho nejrigidnější formy musí vytyčit určitou hranici. Při aplikaci souboru práv budou

---

<sup>1</sup> Tento bod je dobře vysvětlen v Siedentop, Larry: Liberalism: The Christian Connection. Times Literary Supplement, 24–30 March 1989, s. 308. Této otázce jsem se věnoval také v Taylor, Charles: The Rushdie Controversy. Public Culture 2, 1989, N° 1, s. 118–122.

vždy existovat varianty, nemá tu však žádné místo podněcování k vraždě. V tom by však neměl být spatřován rozpor. Tato substanciální rozlišení jsou v politice nevyhnutelná, přístupný je jim přinejmenším neprocedurální liberalismus, který jsem tu popsal.

Přesto je na tomto sporu něco znepokojivého. A to z důvodu, který jsem uvedl výše: všechny společnosti jsou stále multikulturnější a zároveň poréznější. Tyto dvě vývojové tendence jsou ve skutečnosti paralelní. Poréznost společností znamená, že jsou otevřenější mnohonárodní migraci; čím dál víc jejich členů žije v diaspoře, jejíž centrum je někde jinde. Za těchto okolností je na jednoduché odpovědi „u nás to děláme takhle“ cosi nepatřičného. Takto musíme odpovědět v případě sporu o Rushdieho, protože ono „u nás to děláme takhle“ se tu týká práva na život a na svobodu slova. Nepatřičnost vyrůstá ze skutečnosti, že existuje velké množství lidí, kteří jsou spoluobčany a současně příslušníky kultury, která zpochybňuje naše filosofické vytyčení hranice. Představuje výzvu, abychom reagovali na jejich pocit marginalizace, aniž bychom dali v sázku naše základní politické zásady.

To nás přivádí k otázce multikulturalismu, která je dnes často probírána, k otázce vnucování jedné kultury druhým a domnělé nadřazenosti, jež toto vnucování umocňuje. Západní liberální společnosti se v tomto ohledu měly provinít nejvíce, částečně z důvodu své koloniální minulosti a částečně proto, že marginalizují část své populace pocházející z jiných kultur. V této souvislosti se odpověď „u nás to děláme takhle“ může zdát hrubá a necitlivá. I když je zde z povahy věci kompromis téměř vyloučen – vraždu lze buď jen zakázat, nebo povolit –, zdá se, že z postoje, který je touto odpovědí doložen, promlouvá opovržení. A ve skutečnosti tomu tak často také je. Tím se opět dostáváme k otázce uznání.

O uznání rovné hodnoty – přinejmenším v silném smyslu – v předchozím oddíle nešlo. Jednalo se o otázku, zda kulturní přežití bude uznáno jako legitimní cíl, zda budou kolektivní cíle brány jako legitimní argumenty při soudním přezkumu nebo při stanovení důležitých společenských opatření. Jednalo se tu o požadavek poskytnout kulturám možnost, aby se v rozumných hranicích hájily samy. Náročnější požadavek, jímž se nyní chceme zabývat, říká, že všichni máme *uznávat* rovnou hodnotu různých kultur, že je nemáme nechat jen žít, ale že máme také uznávat jejich *hodnotu*.

Jak tomuto požadavku rozumět? Nějaký čas se tu již uplatňuje v neartikulované podobě. Více než sto let čerpala politika nacionalismu svoji sílu částečně z toho, že se lidé cítili být ostatními ze svého okolí zneuznávání nebo uznávání. Mnohonárodní společnosti se mohou rozpadnout proto, že jedna skupina (viditelně) neuznává rovnou hodnotu druhé skupiny. Jsem přesvědčen, že k tomu v současné době dochází v Kanadě – ačkoli někteří lidé moji diagnózu jistě zpochybní. O významu

externího uznání na mezinárodní scéně také svědčí značná citlivost určitých společností, které jsou údajně uzavřeny světovému mínění. Dokladem jsou například jejich reakce na zjištění Amnesty International nebo jejich pokusy vybudovat prostřednictvím UNESCO nový světový informační řád.

To vše je ale – užijí-li Hegelův slovník – jen *an sich* a nikoli *für sich*. Samotní aktéři jsou často ti první, kteří popírají, že by se nechávali vést takovými úvahami, a jako motivy svého jednání uvádějí jiné důvody, jako nerovnost, vykořisťování nebo nespravedlnost. Ze všech lidí, kteří usilují o nezávislost Québecu, by například jen velmi málo připustilo, že hlavním motivem jejich boje je především nedostatek uznání ze strany anglické Kanady.

Novým jevem tedy je, že požadavek uznání je nyní formulován explicitně. Podnětem se tu stalo, jak jsem již vysvětlil výše, rozšíření ideje, že jsme utvářeni prostřednictvím uznání. Mohli bychom říci, že díky této ideji se zneuznání vyhotilo ve formu bezpráví, která může být prakticky přiřazena k ostatním, jež byly zmíněny v předchozím odstavci.

Jedním z klíčových autorů, kteří přispěli k této změně, je nepochybně pozdní Frantz Fanon, v jehož vlivném díle *Les damnés de la terre*<sup>2</sup> se uvádí, že hlavní zbraní kolonizátorů bylo, že porobeným vštíplili obraz kolonizovaných. Aby se kolonizovaní později mohli osvobodit, museli se nejprve sami zbavit těchto ponižujících obrazů. Fanon jako cestu ke svobodě doporučoval násilí – jako vyrovnání onoho násilí, které jim vnutilo jejich obraz. Ne všichni, kteří se na Fanona odvolávají, jsou s ním v této otázce zajedno, ale představa, že při změně vlastního obrazu dochází k boji, který se odehrává jednak v porobeném, jednak proti utlačovateli, se setkala se značným ohlasem. Stala se stěžejní pro určité proudy feminismu a je také velmi důležitým prvkem v současné diskusi o multikulturalismu.

Těžištěm této diskuse je svět vzdělání v širokém smyslu. Jedno z významných míst, kde tato diskuse probíhá, jsou univerzitní katedry humanitních oborů, na nichž zaznívá požadavek změnit, rozšířit nebo zavrhnout „kánon“ závazně stanovených autorů, protože v současné době tento kánon zahrnuje téměř výhradně „mrtvé bílé muže“. Více prostoru by mělo být poskytnuto ženám a příslušníkům neevropských ras a kultur. Druhým zázemím této diskuse jsou střední školy, kde je snaha např. vypracovat afrocentrické osnovy pro žáky na školách s většinovou černošskou populací.

Tyto navrhované změny nejsou – alespoň ne především – zdůvodňovány tím, že by všichni studenti vyloučením určitého rodu (gender) nebo určitých ras či kultur přišli o něco důležitého, ale spíše tím, že ženám nebo studentům z vylučovaných skupin je přímo nebo v důsledku opomenutí zprostředkován ponižující obraz jich samých, jako kdyby veškerá kreativita a hodnota pocházela od

---

<sup>2</sup> Fanon, Frantz: *Les damnés de la terre*. Paris 1961.

mužů evropského původu. Rozšíření a změna školních osnov neslouží v první řadě k rozšíření kulturního zázemí každého člověka, jejich účelem je spíše poskytnout náležitě uznání těm, kteří byly dosud vylučováni. V pozadí těchto požadavků je premisa, že uznání utváří identitu, zejména v tom smyslu, jak to formuloval Fanon: dominantní skupiny mají tendenci nastolit svoji hegemonii tím, že vštěpují porobeným obraz podřízenosti. Boj o svobodu a rovnost tedy musí jít cestou revize těchto obrazů. Multikulturní školní osnovy mají tomuto procesu napomoci.

Ačkoli to často není jasně řečeno, logika skrývající se za některými z těchto požadavků, zdá se, závisí na premise, že všem kulturám dlužíme rovný respekt. Je to patrné z povahy výtky adresované autorům tradičních osnov. Znamená to, že hodnotové soudy, na nichž jsou osnovy založeny, jsou ve skutečnosti pokřivené, zatížené redukcí či necitlivostí nebo dokonce touhou ponížít vyloučené. Nabízí se závěr, že po odstranění těchto rušivých faktorů by adekvátní zhodnocení dosud vyloučených děl mělo zaručit všem kulturám přibližně stejné postavení. Toto pojetí by přirozeně mohlo být napadeno z radikalizovaného neonietzschovského stanoviska, které zpochybňuje samotný status hodnotových soudů. Ale pokud tento extrémní krok (jehož koherenci zpochybňuji) neuděláme, můžeme zjevně vycházet z předpokladu rovné hodnoty.

Tvrdím, že tento předpoklad, i když vůbec není neproblematický a obsahuje v sobě jakýsi prvek víry, je do určité míry oprávněný. Nárok formulovaný jako předpoklad říká, že všechny lidské kultury, jež po dlouhá období naplňovaly životem celé společnosti, jsou schopny sdělit něco důležitého všem lidem. Formuluji to takto, abych vyloučil různá parciální kulturní milieu uvnitř jedné společnosti, nebo také krátké fáze ve vývoji jedné kultury. Nemáme totiž žádný důvod se domnívat, že jsou např. různé umělecké formy v určité kultuře stejně hodnotné, nebo že jsou vůbec hodnotné; každá kultura může procházet fázemi úpadku.

Když ale tento nárok nazývám „předpokladem“, myslím tím, že je výchozí hypotézou, s níž bychom měli začít zkoumat každou jinou kulturu. Platnost tvrzení musí být potvrzena konkrétně v praktickém zkoumání kultury. V případě kultury, která se dostatečně liší od naší vlastní, můžeme mít ex ante pouze mlhavou představu o tom, v čem by mohl spočívat její hodnotný příspěvek. Samotné pojetí toho, co je hodnota, by nám totiž z hlediska skutečně odlišné kultury připadalo cizí a neznámé. Posuzovat např. ragú<sup>3</sup> na základě hodnotových představ, které máme o dobře naladěném klavíru, by znamenalo nikdy jí neporozumět. Potřebujeme „splývání horizontů“ v Gadamerově smyslu.<sup>4</sup> Učíme se pohybovat v širším horizontu, v jehož rámci může být to, co jsme

<sup>3</sup> Raga je tradiční melodický prvek v indické hudbě, který prostřednictvím pěti až sedmi tónů vyjadřuje určitý formální či obsahový námět; pozn. překl.

<sup>4</sup> Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Tübingen 1975, s. 289–290.

dříve považovali za samozřejmé zázemí našeho hodnocení, situováno jen jako jedno z možných zázemí kultury, kterou jsme dosud neznali. „Splývání horizontů“ se uplatní, jestliže vyvineme nový srovnávací slovník, s jehož pomocí můžeme tyto rozdíly artikulovat.<sup>5</sup> Jestliže tedy nakonec najdeme obsahové potvrzení našeho počátečního předpokladu, pak na základě porozumění hodnotě, které jsme na začátku neměli k dispozici. Ke svému úsudku jsme dospěli tím, že jsme částečně pozměnili naše vlastní měřítko.

Někdo by mohl tvrdit, že takovýto předpoklad dlužíme všem kulturám. Později vyložím, jak by se tento nárok dal odůvodnit. Pokud by se někdo zdráhal tento požadavek uznat, šlo by z tohoto hlediska o výraz předsudku nebo zlé vůle. Mohlo by dokonce jít o popření rovného statusu. Tato myšlenka je možná v pozadí výtky, kterou zastánci multikulturalismu adresují obhájčům tradičního kánonu. Za odporem obhájců tradičního kánonu k jeho rozšíření multikulturalisté tuší směsici předsudku a zlé vůle a kritizují tyto obhájce za aroganci, s níž předstírají svoji vlastní nadřazenost nad kdysi porobenými národy.

Tento předpoklad by mohl pomoci vysvětlit, proč požadavky multikulturalismu staví na již zavedených principech politiky rovné úcty. Pokud má odepření předpokladu možné rovnocennosti různých kultur stejný význam jako popření jejich rovnosti a pokud z absence uznání pramení významné důsledky pro identitu lidí, pak z toho můžeme vyvodit, že univerzalizace onoho předpokladu by musela být logickým důsledkem politiky lidské důstojnosti. Právě tak jako musejí mít všichni lidé – nehmle na rasu nebo kulturu – rovná občanská práva a rovná volební práva, měli by se všichni těšit z předpokladu, že jejich tradiční kultura má hodnotu. Tento důsledek, jakkoli se může jevit jako logické vyústění obecně přijímaných norem rovné důstojnosti, lze s těmito normami velmi obtížně sloučit, jak jsem vysvětlil ve druhé kapitole, protože zpochybňuje přístup „slepý k rozdílům“, který pro ně byl klíčový. Přesto se ale zdá, že z nich, byť složitě, vyplývá.

Nejsem si jist, zda je možné vyžadovat tento předpoklad jako právo. Tuto otázku ale můžeme ponechat stranou, protože vznesený požadavek se zdá být mnohem silnější. Říká, že vlastní úcta k rovnosti vyžaduje více než jen předpoklad, že nám další studium cizí kultury dovolí vidět jasněji; říká, že výtvarům a zvykům těchto odlišných kultur má být přikládána rovná hodnota. Takovéto soudy jsou patrně implicitně obsaženy v požadavku, aby určitá díla byla zahrnuta do kánonu, a v názoru, že tato díla do něj dříve zahrnuta nebyla pouze kvůli předsudkům, zlé vůli nebo touze po dominanci. (Požadavek zahrnutí do kánonu lze samozřejmě logicky oddělit od nároku na rovnou hodnotu. Mohl

---

<sup>5</sup> Podrobněji jsem se této otázce věnoval v Taylor, Charles: Comparison, History, Truth. In: Reynolds, Frank – Tracy, David (edd.): Myth and Philosophy. Albany 1990; Taylor, Charles: Understanding and Ethnocentricity. In: Taylor, Charles: Philosophy and the Human Sciences. Cambridge 1985.



by znít: začleňme tato díla, protože jsou naše, i když mohou být méně hodnotná. Lidé, kteří tento požadavek vznášejí, však takto neargumentují.)

Na takto formulovaném požadavku je však něco naprosto nesprávného. Je smysluplné tvrdit, že nějaká kultura má právo, abychom k ní při jejím zkoumání přistupovali s předpokladem její hodnoty, jak bylo popsáno výše. Není ale smysluplné tvrdit, že má právo na to, abychom nakonec došli ke shrnujícímu závěru, že její hodnota je značná nebo rovná ostatním. To znamená, že pokud soud o hodnotě spočívá v zachycení něčeho nezávislého na naší vůli nebo touze, nemůže být diktován principem etiky. Buď ve svém zkoumání určité kultury nějakou velkou hodnotu najdeme, nebo nenajdeme. Ale požadovat, že něco najít musíme, je stejně nesmyslné, jako žádat, že bychom se museli dopátrat toho, že je Země kulatá nebo plochá nebo že je teplota vzduchu vysoká nebo nízká.

Tento názor zde formuluji dost rezolutně, i když si jako každý uvědomuji, že v této oblasti existuje živá polemika o „objektivitě“ soudů a také o tom, zda tu vůbec existuje nějaká „faktická pravda“, jak je tomu – jak se zdá – v přírodních vědách, nebo zda je snad „objektivita“ i v přírodních vědách pouhý přelud. Kvůli nedostatku místa se zde této otázce nemohu věnovat – probral jsem ji ale jinde.<sup>6</sup> Nemám zvláštní sympatii k těmto formám subjektivismu, které jsou podle mého názoru zmatené. A když se na ně odvoláváme v tomto kontextu, dochází ke zvláště velkému zmatení. Morální a politický aspekt kritiky se týká soudů, které nehegemonním kulturám přisuzují – údajně neodůvodněně – nižší status. Jestliže jsou ale tyto soudy čistě věcí lidské vůle, otázka odůvodnění padá. Přesně řečeno, nečiníme pak žádné soudy, které mohou být správné nebo špatné; vyjadřujeme pouze libost nebo nelibost, prosazujeme určitou kulturu, nebo ji odmítáme. Potom se však kritika musí zaměřit na odmítnutí takového prosazování, a platnost či neplatnost soudů s tím nemá nic společného.

Prohlášení, že výtvořiny nějaké jiné kultury jsou hodnotné, se tak nedá odlišit od prohlášení, že jsem na její straně, třebaže všechny její výtvořiny nejsou tak pozoruhodné. Rozdíl je pouze kosmetický. Přesto je první prohlášení obvykle považováno za skutečný výraz úcty, kdežto druhé za nesnesitelnou blahosklonnost. Potenciální adresáti politiky uznání, tj. lidé, kteří by se skutečně mohli z uznání těšit, mezi těmito dvěma akty vidí zásadní rozdíl. Jsou si jisti tím, že chtějí úctu, a nikoli blahosklonnost. Každá teorie, která ruší tuto odlišnost, zřejmě alespoň *prima facie* pokřivuje zásadní aspekty skutečnosti, s níž se chce údajně vyrovnat.

V těchto diskusích se skutečně celkem často odkazuje na subjektivistické, nepropracované

---

<sup>6</sup> Viz první část mé knihy Taylor, Charles: Sources of the Self. Cambridge 1989.

neonietzschovské teorie. Ty často čerpají z Foucaulta a Derridy a obsahují tvrzení, že všechny hodnotové soudy jsou založeny na standardech, jež byly v posledku prosazeny strukturami moci a dále je posilují. Měli bychom si ujasnit, proč se těmto teoriím daří tak dobře právě na tomto poli. Někaký pozitivní soud, který je učiněn na vyžádání, je nesmyslný, pokud neplatí teorie tohoto druhu. Takový soud na vyžádání je navíc aktem blahosklonnosti, který bere dech. Nikdo ho nemůže skutečně považovat za opravdový akt úcty. Je spíše předstíraným aktem uznání, o němž si myslíme, že ho dlužíme údajnému adresátovi. Objektivně vzato takový akt obsahuje pohrdání inteligencí druhého člověka. Být objektem takového aktu úcty je ponižující. Zastánci neonietzschovských teorií doufají, že nebudou spojováni s licoměrností, když celou otázku reformulují v problém moci a její protiváhy. Pak už ale nepůjde o úctu, nýbrž o otázku stranění, solidarity. To je ale sotva uspokojivé řešení, protože zaujímáním určitého stanoviska tito autoři opomíjejí hlavní ideu této politiky, totiž právě úsilí o uznání a úctu.

Nejen to. I kdyby někdo pozitivní soudy o hodnotě kultur vyžadoval, byly by bez důkladné znalosti těchto kultur tím posledním, co by chtěl slyšet od eurocentrických intelektuálů. Neboť skutečné hodnotové soudy, jak jsem se už zmínil, předpokládají splynutí hodnotových horizontů; podmínkou je, že jsme se na základě vyrovnání s druhým sami změnili, takže už jednoduše nesoudíme podle našich původních obvyklých měřítek. Předčasně vyřčený pozitivní soud by byl nejen blahosklonný, ale také etnocentrický. Druhého by oceňoval za to, že je takový, jací jsme my.

Zde narážíme na další obtížný problém spjatý s mnoha aspekty politiky multikulturalismu. Neústupný požadavek na pozitivní hodnotový soud je paradoxně – nebo možná tragicky – homogenizující. Implikuje totiž, že již pro takové soudy máme měřítko. Naše měřítko jsou ale měřítka severoatlantické civilizace. Proto budou naše soudy implicitně a nevědomě vtěsňovat ostatní do našich kategorií. Budeme například uvažovat o jejich „umělcích“ jako o tvůrcích „děl“, které potom budeme moci zahrnout do našeho kánonu. Implicitním poměřováním všech civilizací a kultur podle našich vlastních měřítek může politika difference vyústit v to, že bude všechny pokládat za stejnorodé.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Stejně homogenizující předpoklady jsou zdrojem negativní reakce, kterou mnoho lidí odpovídá na tezi o nadřazenosti západní civilizace jakožto něčem definitivním, např. v oblasti přírodních věd. Je ale v principu absurdní tuto tezi rozebírat. Jestliže všechny kultury přispívají nějakou hodnotou, neznamená to, že jsou identické, nebo že dokonce ztělesňují stejný druh hodnoty. Takovéto očekávání by vážně podceňovalo rozdíly. Presumpce hodnoty vychází koneckonců ze světa, v němž se odlišné kultury vzájemně doplňují tím, že poskytují zcela odlišné příspěvky. Tato představa je nejen slučitelná s *určitou nadřazeností*, ale dokonce vyžaduje její posouzení.

V této podobě je požadavek rovného uznání nepřijatelný. Tím ale problémy nekončí. Odpůrci multikulturalismu v amerických akademických kruzích tuto slabost vycítili a využili ji jako záminku k tomu, aby se k problému obrátili zády. To je však neplodné. Odpověď podobná té, která je připisována Bellowovi a již jsem citoval výše – tj. že když Zulové zplodí nějakého Tolstého, rádi si ho přečteme – svědčí o hlubokých kořenech etnocentrismu. Za prvé, vychází z implicitního předpokladu, že výtečnost musí mít nám známou podobu: Zulové by měli zplodit nějakého Tolstého. Za druhé, předpokládáme, že jejich příspěvek má být teprve učiněn (když Zulové zplodí nějakého Tolstého...). Oba předpoklady jdou obvykle ruku v ruce. Pokud mají Zulové vyhovět našemu druhu výtečnosti, je samozřejmě jejich jediná naděje v budoucnosti. Roger Kimball to vyjádřil mnohem ostřeji: „*Nehledě na multikulturalisty, volba, před níž dnes stojíme, není volbou mezi, represivní západní kulturou a multikulturálním rájem, ale mezi kulturou a barbarstvím. Civilizace není dar, ale vymoženost – křehká vymoženost, kterou je třeba neustále posilovat a bránit proti vnitřním i vnějším dobyvatelům.*“<sup>8</sup>

Mezi neautentickým a homogenizujícím požadavkem uznání rovné hodnoty na jedné straně a uzavřením sebe sama do etnocentrických standardů na straně druhé musí být ještě něco jiného. Existují různé kultury a my s nimi musíme společně žít, jak ve světovém měřítku, tak i v každé jednotlivé společnosti.

Existuje předpoklad rovné hodnoty, který jsem popsal výše: postoj, který zaujímáme, když se pouštíme do zkoumání drahého. Možná si vůbec nemusíme klást otázku, zda od nás druzí mohou tento postoj požadovat jako určité právo. Můžeme se jednoduše ptát, zda je to způsob, jak bychom měli přistupovat k druhým.

Je to takový způsob? Jak lze takový předpoklad zdůvodnit? Jeden důvod, který byl uveden, je náboženský. Například Herder zastával názor o božské prozřetelnosti, podle níž veškerá rozmanitost kultur není pouhá náhoda, ale je určena k vytvoření větší harmonie. Takový názor nemohu eliminovat. Avšak čistě na lidské rovině lze říci, že je rozumné předpokládat, že kultury, které po dlouhá období poskytovaly horizont smyslu velkému množství lidí rozmanitých charakterů a povah – jinými slovy, které artikulovaly své pojetí dobra, posvátného, obdivuhodného – mají téměř jistě něco, co si zaslouží náš obdiv a úctu, přestože lze vedle toho nalézt mnohé, čeho se musíme obávat a co musíme odmítnout. Možná to lze říci ještě jinak: vyloučit tuto možnost *a priori* by bylo nejvyšší arogancí.

---

<sup>8</sup> Kimball, Roger: *Tenured Radicals: a postscript*. *New Criterion*, January 1991, s. 13.

Možná, že se zde koneckonců jedná o morální otázku. Přijmout zmíněný předpoklad pouze vyžaduje, abychom si uvědomili, jak omezená je naše role v celém příběhu lidstva. Pouze arogance nebo nějaké podobné morální selhání nás o něj může připravit. Tento předpoklad od nás nevyžaduje definitivní a neautentické soudy o rovné hodnotě, ale ochotu otevřít se takovému komparativnímu kulturnímu studiu, které naše horizonty vystaví shrnujícímu sloučení. Především však od nás vyžaduje přiznání, že jsme velmi vzdáleni onomu konečnému horizontu, na jehož základě by se mohla zřetelně prokázat relativní hodnota různých kultur. To by znamenalo vymanit se z iluze, k níž se stále upíná mnoho „multikulturalismů“ – stejně jako jejich oponentů.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Existuje velmi zajímavá kritika obou extrémních táborů, z níž jsem vycházel v tomto výkladu: Lee, Benjamin: Critical Internationalism. *Public Culture* 7, spring 1995, s. 559–592.

## 2.2. Will Kymlicka a liberální teorie multikulturalismu

Kanadský filozof Will Kymlicka, profesor na Queen's university v Ontariu, patří mezi nejčtenější, nejcitovanější, a tedy „konstitutivní“ autory multikulturního diskursu. Podářilo se mu kanadské zkušenosti s etnickou diverzitou přetavit do liberální teorie multikulturalismu. Vedle řady článků a publikací k otázkám vzájemných vztahů mezi ideologií liberalismu, kulturou, etnicitou, identitou a pluralitou a textů zabývajících se konkrétně problémy multikulturní zkušenosti a politiky v Kanadě vyložil své myšlenky uceleně v roce 1995 v knize *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* a znovu o dvanáct let později v publikaci *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Zde se pokusil obhájit platnost svých závěrů i v měřítku mezinárodní politiky.

V obou světově oceněných knihách se hrdě přihlásil k liberálnímu myšlenkovému světu, avšak současně akcentoval své přesvědčení, že v globalizovaném a stále ve větší míře multietnickém a multireligiozním světě potřebuje liberalismus vybudovat vlastní teorii multikulturalismu na bázi promyšlení otázky kolektivních menšinových práv, aby se dokázal vyrovnat s problémy a konflikty multikulturního charakteru a zůstal hodnověrný jako nosná politická ideologie moderního světa. Ve svém původním uvažování vychází ponejvíce z historických zkušeností přistěhovaleckých zemí Kanady a USA, což do značné míry ovlivnilo také jeho teoretickou koncepci. V ní se zdánlivě dostává méně prostoru problematice novodobého přistěhovalectví, která se jeví být tak palčivou v rámci soudobé Evropy. Kymlicka nicméně zdůrazňuje, že základní premisou liberalismu vždy bylo a musí zůstat zajištění maximální možné míry svobody, autonomie a rovnosti jednotlivce, avšak za určitých okolností vidí nutnost (a možnost) připustit v zájmu logiky individuální svobody jejich omezení v podobě přesně adresovaných menšinových práv.

Kymlicka vymezil multikulturnímu uspořádání společnosti dva nepřekročitelné principy:

- 1) Multikulturalismus musí respektovat rovnost jednotlivých skupin mezi sebou. Tzn. žádná kulturní skupina nesmí utlačovat jinou skupinu.
- 2) Multikulturalismus musí respektovat současně i svobodu uvnitř těchto skupin. Tzn. žádná kulturní skupina nesmí utlačovat svobodu svých členů tím, že by je krátila na základních občanských a politických právech.

Jak se mu daří tyto liberální principy zachovávat také v rámci vlastní teorie multikulturalismu, je náplní především druhé části následujícího výkladu.

Díla:

*Liberalism, Community and Culture* (Oxford 1991); *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford 1990, 2002); *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford 1995); *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (Oxford 1998); výběr z článků a kratších textů: *Politics in Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (Oxford 2001); *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford 2007); společně se Sue Donaldson *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (Oxford 2011).

Na rozdíl od Taylora, který se věnuje politice uznání a pod kulturu zahrnuje praktiky života skupin různých identit, Kymlicka pojem kultury vztahuje a omezuje výhradně na výraz života etnické či etnokulturní skupiny. Kymlicka doslova říká, že užívá pojem kultury „*as a synonymous with ,a nation' or ,a people' [...] that is, as a intergenerational community, more or less institutionally complete, occupying a given territory or homeland, sharing a distinct language and history*“ (Kymlicka 1995, s. 18).

Kymlickovi nejde o filozofické podložení politiky uznání z pozic historie a principů moderní identity jako Taylorovi, ale o vymezení možností menšinových práv v rámci revoluce lidských práv, a tudíž o důkaz toho, že i v rámci liberalismu lze zajistit skupinová práva, jež budou současně garantovat svobodu jednotlivce. Jeho práce jsou zaměřeny na utvoření normativní liberální multikulturní teorie ve smyslu redefinice a oživení liberálního pojetí státního občanství. Přednostně usiluje o zjištění, jak lze legitimovat specifická kolektivní práva etnických menšin.

### **Kritika modelu národního státu**

Cestu k pochopení podstaty liberálního multikulturalismu nelze podle Kymlicky najít cestou jeho prostého definování tím, že státy ochraňují nejen veškerá obvyklá veřejná občanská, politická a sociální práva, ale přijímají a podporují rovněž skupinově specifická práva, aby zajistily udržení rozdílů a aspirací různých etnokulturních identit. Jakkoli je to podle Kymlicky přijatelná definice, neumožňuje vystihnout vlastní podstatu liberálního multikulturalismu. Kymlicka chce porozumět multikulturnímu úsilí z logiky historického vývoje liberálních států v moderní době. Všechny zápasy o multikulturalismus totiž podle jeho pojetí mají shodné jedno – odmítnutí unitárního, homogenního národního státu. Národní stát je v Kymlickových textech označován jako starší model liberálního státu, jenž se prosazoval po celém světě až do nedávných let. Pro porozumění teoriím a

politice multikulturalismu je nezbytné ho dobře znát, neboť multikulturalismus se podle Kymlicky formoval právě v reakci na tento model.

Model „národního“ státu byl zřízen ve prospěch dominantní národnostní skupiny. Ta jej užívala k privilegování vlastní identity, jazyka, historie, kultury, literatury, mýtů, náboženství apod. Ač se to tak vždy nejevilo, stát byl definován jako výraz jedné národnosti. Dominantní národnostní skupina byla obvykle také většinovou skupinou, i když to nemuselo být pravidlem – např. režim apartheidu v Jihoafrické republice. Ten, kdo nebyl členem dominantní národnostní skupiny, byl nucen buď k asimilaci, nebo k vyloučení (buď z určitých práv, nebo z teritoria), jež bylo často spojeno se státním útlakem a terorem.

Kymlicka upozorňuje, že na tomto modelu není nic přirozeného, protože ve skutečnosti jen velmi málo států na světě vzniklo jako historicky mono-kulturních (např. Portugalsko, Island nebo Korea). Ve většině států byl mono-kulturní stav pouze ideálem a bylo třeba ho prosadit cestou konstruování jednotné národní identity, tedy cestou „národovorné politiky“, preferující jednu národní identitu a potlačující alternativní identity (prosazení jediného národního „spisovného“ a úředního jazyka, konsolidace národní historie a mytologie, vymezení národních hrdinů a národních symbolů, určení kánonu národní literatury, národní vzdělávací systém). Skupiny, jež se vůči národní identitě bránily, byly zbaveny politické moci, byly odpolitizovány a jejich příslušníci byli současně často předmětem ekonomické diskriminace a „demografického inženýrství“ (přesídlování, osídlování jimi obývaných území apod.). Přesný charakter těchto národovorných praktik byl značně odlišný (to je nepochybně dobré téma pro srovnávací výzkum). Většina západoevropských států se však utvářela kolem jedné dominantní etnické skupiny, jež současně – obvykle – tvořila majoritu v celkové populaci státu.

Více nebo méně úspěšnou aplikaci obdobné „národovorné“ politiky spatřuje Kymlicka i v ostatních částech Evropy a později také v postkoloniálních zemích, kde existovala silná a dominantní etnická většina (např. Malajsie, Thajsko, Srí Lanka, Etiopie, Sudán). V postkoloniálních zemích, kde není jedna jasná etnická většina, hrají často tuto homogenizační roli jazyk bývalých kolonizátorů a jejich právní systém. Ty mají vytvářet základ pro utvoření nového národa (stejná centralizační politika s cílem utvořit homogenní národní kulturu), jež v zájmu „národní“ integrity vytěsňuje původní jazyky a právní tradice (Kymlicka 2007, s. 62).

Pouze Švýcarsko nebudovalo ani v jednom období své státní existence model homogenizovaného etnokulturního národního státu kolem jediného jazyka. Stejně jako čeština umožňuje odlišovat vlastenectví od vztahu k národu (nacionalismus), odlišuje i Kymlicka státní „patriotismus“ jako pocit sounáležitosti se státem od národní identity, vyjadřující příslušnost



k nějaké národní skupině. Švýcaři vybudovali stát nikoliv na bázi asimilace skupin do jediného národa, ale na bázi patriotismu – důvěrného vztahu k politickému společenství (státu), jež respektuje jejich etnokulturní odlišnosti. *„Ve Švýcarsku jako v nejméně mnohonárodním státě cítí národnostní skupiny loajalitu ke státu pouze proto, že stát uznává a respektuje jejich národnostní existenci. Švýcaři jsou patrioti, avšak Švýcarsko, vůči němuž jsou loajální, je definováno jako federace zvláštních národů“* (Kymlicka 1995, s. 13).

Homogenizační konstruktivistická politika zasahuje především kulturně-symbolickou rovinu, avšak přesahuje ne bez významu i do politického uspořádání a zahrnuje i ekonomické aspekty (osídlovací politika). Mezi jejími základními rysy Kymlicka vyjmenovává: přijetí jazykových zákonů, jež povyšují jazyk dominantní skupiny do pozice oficiálního, státního jazyka, užívaného výhradně v státní správě, armádě, úřadech nebo vyšším školství; vybudování nacionalizovaného systému povinného vzdělávání na základě standardizovaného kurikula zaměřeného na výuku „národního“ jazyka, „národní“ historie a „národní“ literatury, jež jsou ve skutečnosti jazykem, historií a literaturou dominantního etnika; šíření „národní“ kultury ve státem zřizovaných nebo dotovaných kulturních institucích („národní“ muzea, „národní“ galerie) a státní podporu ve veřejných médiích; vytvoření státních symbolů, státních svátků a pojmenování prostorů státu (měst, ulic, budov) podle historických tradic a svátků, dosud slavených dominantní kulturou; odstranění či odmítání jakýchkoliv forem lokální či autonomní vlády a souběžnou centralizaci politické moci, v níž je zajištěna většina dominantní etnické skupiny; konstrukci unifikovaného práva a soudního systému podle právních zvyklostí a institucí dominantní etnické skupiny za současného odvržení právních zvyklostí a institucí minoritních skupin bez ohledu na jejich historickou tradici; podporu osídlovací politiky dominantního etnika v oblastech historicky již osídlených minoritními etniky; vázanost imigrace na přijetí „národního“ jazyka a kultury, preference jazykově a kulturně blízkých imigrantů; označení přírodních zdrojů na územích osídlených etnickými menšinami za „národní bohatství“, využívané ve prospěch celého „národa“ (Kymlicka 2007, s. 62).

Cílem národotvorné politiky byla centralizace veškeré politické a právní moci v zemi pod kontrolou majoritní části obyvatelstva. Šlo o to prosadit do veřejných institucí její jazyk a kulturu, rozšířit ji po celém teritoriu státu a současně zneviditelnit ve veřejném prostoru a v médiích jazyky a kulturní aktivitu menšinového obyvatelstva.

Pro obhajobu utváření homogenity jediného národa (jež neprobíhala vždy nenásilně – přesídlováním, vysídlováním, kolonizací území a zabíráním přírodních zdrojů apod.) Kymlicka našel různé argumenty, např.:

- a) Státní unifikace a centralizace je nutná z důvodu efektivní obrany proti vnitřnímu i vnějšímu nepříteli.
- b) Díky sjednocení obyvatelstva do jednoho unifikovaného „národa“ bude posílena občanská solidarita nezbytná pro sociální stát blahobytu.
- c) Kulturně unifikovaný stát nevyžaduje složitou správu a jeho trh práce bude účinnější (Kymlicka 2007, s. 64).

Tyto argumenty nelze jen tak lehce obejít, nebo dokonce odmítnout, protože jsou bezpochyby legitimní a dotýkají se několika základních atributů liberálního pojetí státu – suverenity a obranyschopnosti, sociální spravedlnosti, jednoduchosti a účelnosti státní správy. Není divu, že se objevují také v kritických vystoupeních odpůrců multikulturního přístupu. Konsekvence Kymlickova zaujetí pro věc multikulturalismu jako spravedlivého modelu liberálního soužití se ukazuje v tom, že se pokouší brát námitky kritiků velmi vážně. V nedávných letech se tedy podílel mimo jiné na výzkumech, které měly zodpovědět často kritiky zmiňovanou otázku, zda aplikace multikulturní politiky nepřispívá na Západě k erozi sociálního státu. Podle kritiků je tato eroze způsobována na jedné straně přesunem občanských aktivit, státní energie a finančních zdrojů z oblasti politiky sociálního přerozdělování do oblasti politiky uznání různých identit, na druhé straně oslabením společné občanské „národní“ identity, a tudíž i vzájemné solidarity mezi občany. Tím má nepřímo – ale soustavně – napomáhat k postupnému odbourávání státu sociálního blahobytu, vydobytého v průběhu druhé poloviny 20. století. Výsledkem empirických komparativních výzkumů a teoretických debat mnoha vědců byl sborník z roku 2006, vydaný Kymlickou a kanadským politologem Bantingem pod názvem *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (Oxford 2006). V něm docházejí editoři k závěru, že – přinejmenším dosud – nelze potvrdit, že by přijetí a aplikace multikulturních politik výrazně negativně ovlivnily fungování sociálního státu nebo jeho výdaje spojené se sociální politikou.

Proti homogenizujícímu utváření „národa“ se pod hesly boje za demokracii, za federaci, za mnohonárodnostní stát, za ideál skutečného partnerství a vzájemnosti apod. seskupují stoupenci zachování kulturní plurality. Ač jsou jejich požadavky různé, vykazují vždy tři stejné rysy:

- 1) Odmítají uznávat, že politická obec (stát) je vlastnictvím určité dominantní skupiny, a usilují o prosazení ideje, že stát patří všem občanům.
- 2) Požadují nahradit politiku asimilace a vyloučení politikou uznání a „akomodace“ (ve smyslu nenásilné adaptace) ne-dominantní skupiny (uznání jazyka, historie, symbolů a hodnot – prostě „kultury“).

3) Usilují o přiznání způsobeného bezpráví a o návrh nápravy.

Přes tuto shodu v základním úsilí jsou požadavky na podobu menšinových práv různé.

### **Multietnické a polyetnické státy**

Politika utváření a konstrukce národního státu podle Kymlicky dlouho zakrývala očividnou skutečnost, že většina států na světě má úplně jiný charakter, neboť není obydlena pouze obyvatelstvem jednoho etnika. Většina států je totiž buď multietnická, nebo polyetnická, případně obojí zároveň (tedy jsou zde menšiny všech typů, jež Kymlicka rozlišuje). Podoba jejich kulturní plurality je ovlivněna historickými podmínkami vzniku multikulturních společností, protože *„existuje množství způsobů, kterými byly menšiny vtěleny do politických společenství, od dobytí a kolonizace společností, které si dříve vládly samy, po dobrovolnou imigraci individuí a rodin“*. Tyto historické okolnosti vzniku plurality pak ovlivňují podobu menšinových práv požadovaných jednotlivými kulturními menšinami (Kymlicka 1995, s. 10).

**„Multietnické“ státy** jsou ty, jejichž obyvatelstvo se skládá z více než jedné národnosti. Kulturní různost vyrůstá z historického včlenění dříve autonomních, teritoriálně koncentrovaných *národních skupin* (společenství) do většího státu. K tomuto včlenění mohlo dojít buď nedobrovolně dobytím či mírovou kolonizací, nebo dobrovolně spojováním do jednotného státu (často s federálními rysy).

**„Polyetnické“ státy** jsou ty, kde kulturní různost vyrůstá z individuální a rodinné imigrace; v důsledku imigrace se utvářejí *etnické skupiny* rozptýlené mezi původním obyvatelstvem státu, do něžž emigrace směřovala.

### **Kultura jako etnokultura**

Pro Kymlickovo chápání multikulturalismu je příznačné, že se výraz *kultura* a *multikulturalita* vztahují pouze na etnický kontext. Kymlicka si je vědom, že mnozí – pod vlivem politiky uznání jako výhonku moderního egalitářského ideálu – definují multikulturalismus jako zastřešující pojem pro veškerá emancipační hnutí v západních společnostech (např. gay a lesbická hnutí, feminismus). Není tomu proto, že by jejich zápasy nepovažoval za důležité. Naopak všechny patří k sobě, ale nejsou totožné. Multikulturní zápasy za etnickou a národnostní rozmanitost považuje Kymlicka za jeden z důležitých aspektů širokého liberálního emancipačního zápasu o tolerantnější a otevřenou demokracii (*„process of democratic ,citizenization“*). Kymlicka tedy odmítá vyslovit otázkou, nakolik lze hovořit

o svébytné „kultuře homosexuálů“ a nakolik by byla odlišná od „kultury metalistů“, „pankerů“ či „hippies“, jež jsou nepochybně spíše subkulturami *moderní západní kultury*. Postavení těch, kteří v moderní společnosti žádají o uznání, je často problémem rovněž v rámci jednotlivých etnokulturních skupin a požadavky těchto skupin (gayů, lesbiček, žen, znevýhodněných skupin, jako jsou tělesně postižení apod.) na moderní společnost a stát jsou značně odlišné od požadavků etnických skupin. I proto je nelze zahrnout do multikulturního rámce. Kymlickův liberální multikulturalismus – jako jeden z výhonků tohoto velkého demokratizačního zápasu – se ovšem nemůže zdaleka spokojovat s pouhou podporou udržování a pěstování tradičních kulturních zvyků, zpěvů, tance a jazyka. Multikulturalismus vnímá především jako liberální úsilí o vytvoření nového modelu demokratického občanství v rovině práva i občanského étosu.

### **Societální kultura**

*„The sort of culture I will focus on, however, is a societal culture – that is, a culture which provides its members with meaningful ways of life across the full range of human activities, including social, educational, religious, recreational, and economic life, encompassing both public and private spheres. These cultures tend to be territorially concentrated, and based on a shared language“* (Kymlicka 1995, s. 76).

Každá „kultura“ v moderním světě je podle Kymlicky ve skutečnosti tzv. *societální kulturou* – všeobjímající infrastrukturou institucí, praktik a symbolů, pokrývající úplnou škálu lidských aktivit ve veřejném i soukromém životě a dávající aktivitám života jedince konkrétní význam a smysl. Pokud se liberalismus dosud zaměřoval především na zdůraznění pojmu svobody, tak si je podle Kymlicky třeba uvědomit to, na co upozorňovali již mnozí jiní myslitelé: že tato svoboda se vymezuje a pohybuje výhradně v hranicích societální kulturní sítě. Kymlickovi opravdu jde o zachování svobody každého jednotlivce, a jeho úsilí je tedy bezpochyby liberální. Protože *„liberální hodnota svobody volby má jisté kulturní predispozice“*, je podle Kymlicky třeba *„vtělit také kulturní příslušnost do liberálních principů“*. Hledaná teorie liberálního multikulturalismu by měla určit, jak lze takto kulturně vymezenou svobodu v rámci multikulturního světa zajistit a ochraňovat.

V zájmu porozumění Kymlickovi je nutno si dobře uvědomit, že societální kultura nezahrnuje pouze kulturní hodnoty, tradice a kolektivní paměť. Zahrnuje také celý soubor veřejných institucí a praktik, v nichž se každodenní život odehrává, tedy jak a s kým se obstarává obživa, jak, kde a kdo vládne a jak se vyjevuje kolektivní vůle, jak se utváří rodina, kdo pečuje o děti a staré, kde a jak jsou děti vzdělávány, jak se odpočívá apod. Současná societální kultura západních společností tedy

neexistovala vždy ve stejné podobě. Protože proces průmyslové modernizace zásadně proměnil život západních společností, proměňovaly se i životní instituce a praxe. Societální kultura západních společností se průběžně přizpůsobovala a utvořily se nové moderní instituce, jež formují naše životy (např. systém a instituce demokracie, médií, vzdělávání, průmyslového hospodářství, zábavy, systém sociálního státu).

Důležitou charakteristikou societální kultury je podle Kymlicky její tendence koncentrovat se teritoriálně a zakládat se na společně sdíleném jazyce. To znamená, že je utvářena v prostoru sdílené kolektivní identity (a rovněž jej sama utváří). Moderní stát a společnost vyžadují přes vnější individualistický plášť vzájemnou solidaritu svých členů, jež by bez vzájemného identifikačního pojítka nebyla možná. Zdánlivě je tento stát kulturně neutrální, ale podle Kymlicky je vybudován na societální kultuře dominantního etnika. Imigranti, kteří si do nové země přinášejí individuálně pozůstatky domovské societální kultury, o její prvky většinou ve druhé a třetí generaci přicházejí (např. původního jazyka jako ztělesnění societální kultury se užívá pouze v rodině, postupně je ale zapomínán a pěstován maximálně již jen jako hobby). Naprosto odlišná je ale podle Kymlicky situace u domorodého obyvatelstva, které bylo s dobýváním nebo kolonizováním země vytlačeno na okraj dominantní společnosti (např. indiáni a Portorikánci v USA, Quebečané v Kanadě, Aboriginové v Austrálii, Sámové v Norsku apod.). Tyto skupiny, přebývající na určitém teritoriu, si uchovaly – a i nadále usilují si udržet – zvláštní kolektivní identitu vystavěnou kolem svébytné kultury. Kymlicka se domnívá, že jedinou možností pro jejich přežití a další rozvoj v moderním světě, kde jsou vystaveny trvalému tlaku obecné dominantní kultury, je vybudovat vlastní societální kulturu. *„Given the enormous significance of social institutions in our lives, and in determining our options, any culture which is not a societal culture will be reduced to ever-decreasing marginalization“* (Kymlicka 1995, s. 80).

Pojem svobody Kymlicka úzce navázal právě na existenci societální kultury. Svobodu, o níž hovoří liberalismus, definuje jako svobodu volby způsobů života. *„Dovoluje lidem volit takové koncepce dobrého života a pak jim dovoluje znovu zvážit svá rozhodnutí a adoptovat nový a lepší životní plán“* (Kymlicka 1995, s. 80). V souladu s tradicí liberalismu Kymlicka vymezuje dvě podmínky pro vedení dobrého života. Jednak člověk žije v souladu s vnitřním přesvědčením o tom, co je hodnotný život, aniž by se musel obávat diskriminace a trestu, a jednak může volně o svých přesvědčeních pochybovat a přezkušovat je na základě informací o jiných způsobech života. Avšak individuální přesvědčení o dobrém životě a o praktikách s ním spojených se neobjevila zničehonic. V první instanci je takové přesvědčení umožněno tím, že každý člověk obdržel hodnotové předporozumění světu od kulturního prostředí, k němuž přináleží. Opřen o úvahy amerického

liberálního filozofa Ronalda Dworkina se Kymlicka odvažuje říci, že je to především kultura, která nejen nabízí životní opce, ale současně usměrňuje naše hodnotové soudy. Odtud Kymlickovi chybí již jen krok k propojení kultury a svobody. Pokud totiž individuální volba závisí na možnostech nabízených kulturou, pak to znamená, že liberální svoboda jako svoboda volby je možná jen v hranicích toho, co kultura (přesněji sociální kultura) nabízí a umožní. To je podle Kymlicky první z vážných důvodů, proč by (nejen) liberálové neměli opomíjet kulturní kontext. „*For meaningful individual choice to be possible, individuals need not only access to information, the capacity to reflectively evaluate it, and freedom of expression and association. They also need access to a societal culture*“ (Kymlicka 1995, s. 84).

Důvěryhodnost Kymlickovy argumentace stojí na třech zásadních otázkách, jež si autor sám klade:

- 1) Je individuální volba (svoboda) svázána s příslušností k vlastní kultuře, nebo je každý člověk schopen přestoupit k nějaké jiné kultuře nebo k několika jiným kulturám?
- 2) Pokud lidi váže k jejich kultuře pevné pouto, měly by být přistěhovalcům poskytnuty prostředky a práva k vybudování jejich vlastní sociální kultury?
- 3) Co však s tím, když kultura předepisuje individuální volbu jako kupříkladu specifickou roli a současně zakazuje zpochybňování nebo i jen revizi této role?

Na **první** otázku hledá Kymlicka odpověď prostřednictvím úvahy nad ochotou a schopností lidí opustit kulturní společenství, do něhož se narodili a v němž vyrůstali, a integrovat se do nového, jiného. Jakkoliv se lidé dnes pohybují v multikulturních a kosmopolitních kulisách globalizovaného světa, dokáže podle Kymlicky přistoupit k rozhodnutí opustit vlastní kulturní prostředí ve prospěch jiného kulturního společenství jen poměrně malé množství lidí. Takový krok je jednak nesmírně zdoluhavým procesem a jednak u individua vyvolává existenciální znejistění životního ukotvení, spojené s vědomým zavržením velkého dílu osobní identity, neboť právě osobní identita je podle Kymlicky z velké části vystavěna na kulturní příslušnosti. V rámci vlastní kultury, jíž jedinec dobře rozumí, má větší šanci dosáhnout životních cílů a uplatnění. Jistě, říká Kymlicka, najdou se lidé, kteří se cítí jako ryba ve vodě v kosmopolitním způsobu života a volně se pohybují mezi různými sociálními kulturami, a také jiní, jež obtížně hledají životní smysl v rámci svého vlastního kulturního společenství, avšak většina lidí si po většinu času života udržuje hlubokou vazbu k vlastní kultuře. Bez této vazby si „většina“ nedokáže představit smysluplný a úspěšný život (Kymlicka 1995, s. 90). Přes původně konstruktivistický přístup se tady Kymlicka odkrývá jako umírněný esencialista z empirie.

Spojení svobody s kulturou podle Kymlicky není nic, co by se přičilo tradici liberalismu. Dodává, že individuální svoboda liberálů původně vůbec nepředstavovala možnost jít až za hranice společného národního jazyka a společné historie. Ukazuje, že vždy, když liberálové 18. a 19. století hovořili o společnosti, mysleli tím jednu konkrétní sociální kulturu. Podle staré liberální tradice byla svoboda spíše možností zvolit vlastní cestu životem v mezích společnosti (tedy kulturního společenství), svobodou distancovat se od jistých rolí vnucovaných společností (tedy kulturním společenstvím) a rozhodovat, která z hodnot v rámci společnosti (tedy kulturního společenství) je hodná následování a rozvíjení a která nikoliv. Většina liberálů proto podle Kymlicky implicitně projevuje víru v to, že liberální cíle jsou dosaženy v rámci liberalizované sociální kultury neboli národa; slovy Yaela Tamira – ve většině jde o „*liberální nacionalisty*“ (Kymlicka 1995, s. 93).

**Druhá** z výše položených otázek je do značné míry pro Kymlicku stěžejní, protože míří přímo k jádru jeho konceptu liberálního multikulturalismu, spojeného s problematikou menšinových práv, a prolétá se všemi jeho texty. Otázka po právu imigrantů budovat vlastní sociální kulturu je totiž ve své podstatě otázkou po tom, zda lze menšiny nějak od sebe odlišovat a zda jeden typ menšinového obyvatelstva může dosáhnout uznání svých nároků na rozdíl od jiného typu menšinového obyvatelstva, jemuž uznány být nemusejí. Právě na rozpracování této myšlenky Kymlicka staví svou koncepci. Sám rozlišování různých forem etnokulturních menšin řadí jako první z klíčových rysů své koncepce liberálního multikulturalismu.

Podle Kymlicky je diferenciací etnokulturních skupin do tří typů podle svého původu nutná, abychom mohli porozumět vlastní praxi liberálního multikulturalismu. „*Jakýkoliv pokus formulovat liberální multikulturalismus, jako by se jednalo ryze o záležitost běžných menšinových práv, je odsouzen k neúspěchu. Logika liberálního multikulturalismu nemůže být vystižena ve větě ‚Všechny menšiny mají právo X‘ nebo větě ‚Všechny osoby patřící k menšinám mají právo X‘. Různé typy minorit zápasily a získaly různé typy menšinových práv a toto skupinově diferencované zacílení je klíčové jak pro porozumění problémům spojených s přijímáním liberálního multikulturalismu, tak pro zhodnocení jeho dosavadních úspěchů a omezení*“ (Kymlicka 2007, s. 79).

Kymlicka rozlišuje tři typy etnokulturních skupin, resp. menšin, jež ovšem podle časového hlediska dělí do dvou kategorií:

a) „staré“ menšiny:

národy a etnické skupiny, které byly usazeny na svých územích před tím, než se staly součástí větší nezávislé země. Vymezení z roku 1995 zdůrazňuje prvek existence uceleného vlastního politického řádu na daném území před tím, než bylo toto území dobyto, kolonizováno nebo jiným způsobem



přičleněno k nějakému jinému státnímu celku. Ve zjednodušené definici z roku 1995 jde o „*distinct and potentially self-governing societies incorporated into a larger state*“ (Kymlicka 1995, s. 19);

a1) „domorodé“ obyvatelstvo (např. indiáni, Inuité, Aboriginové, Maorové, Sámové);

a2) historické menšiny – „národnostní menšiny“ nebo „národnosti“ (např. Quebečané v Kanadě, Portorikánci v USA, Skotové a Velšané ve Velké Británii, Katalánci a Baskové ve Španělsku, Švédové ve Finsku, jihotyrolští obyvatelé německého jazyka v Itálii, Němci a Poláci v Česku, Maďaři na Slovensku);

b) „nové“ menšiny:

legální nebo zlegalizovaní přistěhovalci, přesněji podle zjednodušené definice „*immigrants who have left their national community to enter another society*“ (Kymlicka 1995, s. 19).

Každý stát pochopitelně nemusí mít mezi svým obyvatelstvem všechny typy etnokulturních skupin (menšin), nicméně pokud disponuje alespoň dvěma typy (např. Austrálii nebo Novému Zélandu chybí historické národní menšiny), je naprosto obvyklé, jak ukazuje srovnání ve světovém měřítku, když vůči těmto menšinám aplikuje diferencovanou politiku, vycházející z odlišných nároků a práv. Podle Kymlicky je přitom pro západní „menšinovou“ politiku příznačné, že jednotlivé její typy spolu nejsou provázány, ale jsou více méně oddělené a do značné míry spolu vůbec nemusí korespondovat (např. Švédsko je oproti ostatním severským zemím velmi příznivé k moderním přistěhovalcům, avšak odmítá udělit autonomní práva lidu Sami / Laponci, Švýcarsko je příkladem zvládnutí autonomních a federálních práv různých historických národních skupin, ale dlouho bylo poměrně uzavřené vůči imigrantům).

Rovněž pak podle Kymlicky platí, že tato okolnost není udivující, protože zájmy jednoho typu „etnokulturní skupinové menšiny“ (domorodé obyvatelstvo nebo národnostní menšina) nemusejí být a často opravdu nejsou totožné se zájmy jiného typu „etnokulturní skupinové menšiny“ (imigranti). „*Liberální multikulturalismus, jak se vyvinul na Západě,*“ připomíná Kymlicka v roce 2007 všem svým kritikům, „*je výsledkem mnohočetných zápasů různých typů etnokulturních skupin, mobilizovaných v rámci různých zákonných a administrativních souvislostí, a nikoliv výsledkem jediného spojeného boje ve jménu ‚různosti‘*“ (Kymlicka 2007, s. 79).

**Menšinová práva** jsou podle Kymlicky pak nejméně trojího typu:

a) **práva spojená s autonomní samosprávou:**



práva umožňující menšině nějakou z forem autonomní samosprávy nebo teritoriální jurisdikci (např. v rámci federativního uspořádání státu) tak, aby daná menšina byla schopna v nejlepším zájmu svého lidu zajišťovat úplný a svobodný kulturní rozvoj. Dovedeno do hraniční situace, umožňují tato práva menšině zvolit odchod od většího státního celku, pokud by nabyla dojmu, že její sebeurčení není možné ve stávajícím státním rámci;

**b) polyetnická (akomodační) práva:**

práva spojená s rovným zapojením do většinové společnosti za současného vzájemného respektování svébytných prvků kulturní odlišnosti: tělesných znaků, vizáže a oblečení člověka, specifických projevů jazyka a gest, specifických náboženských pravidel. Uplatňuje se zde i požadavek na finanční podporu státu ve prospěch specifických kulturních praktik a institucí (vydávání časopisů a knih v rodném jazyce, podpora uměleckých festivalů, galerií, muzeí). Tato práva mají umožnit integraci, nikoliv samosprávu;

**c) speciální reprezentační práva:**

práva na vlastní zastoupení menšin ve státních institucích (zastupitelských shromážděních, různých vládních či správních sociálních a kulturních výborech apod.). Tato práva ovšem za určitých okolností mohou kolidovat se samosprávnými právy.

Jak se ale obvykle odlišuje přístup „starých“ menšin ve vztahu ke státu a společnosti od přístupu „nových“ menšinových skupin? V čem se liší požadavky domorodého obyvatelstva od národnostních menšin a v čem od přistěhovalců? Podle Kymlicky příslušníci prvních – „starých“ – menšin chtějí utvářet či reprodukovat kulturní identitu, do níž byly zrozeni a v níž vyrůstali. Požadují proto především svébytná práva umožňující naplnit autonomní a samosprávné politické nároky. Zatímco příslušníci druhých – „nových“ – menšin se chtějí především začlenit do společnosti, do níž se přistěhovali, aniž by se přitom museli vzdát vlastní kulturní identity. Tudíž národnostní menšiny a domorodé obyvatelstvo žádají autonomní samosprávu na území jimi obývaném, ve státě, který by měl nabýt maximálně federalizované podoby. Jejich požadavky nemají žádný omezený časový horizont, jsou trvalé, a proto předpokládají, že řešení nebudou vnímána jako dočasná, ale jako základ konečného, trvalého stavu.

Etnické a náboženské skupiny přistěhovalců naopak vyslovují požadavky obvykle na práva polyetnická (akomodační), která jim mají pomoci vyjadřovat jejich kulturní odlišnost, aniž by to jejich příslušníkům jakkoliv bránilo v rovném přístupu k ekonomickým a politickým institucím dominantní společnosti. Ani tato polyetnická práva nemají být pouze dočasná, protože takovéto kulturní rozdíly nejsou ničím, co by bylo třeba eliminovat (Kymlicka 1995, s. 31). Zahrnují předně zákonnou ochranu

a finanční podporu pro činnosti související úzce s kulturními praktikami života příslušníků dané etnické skupiny, která se jinak integruje do dominantní společnosti (nejde jen o podporu spolků, časopisů nebo kulturních akcí, ale také např. o respektování svěcení soboty místo neděle, o výjimku z povinnosti používat helmu pro příslušníky Sikhů s jejich turbany, výjimky v užívání předepsaného oblečení – např. ortodoxní Židé v americké armádě mohou používat jarmulku apod.).

*Viz katalog konkrétních typů politiky, jež jsou podle srovnávacích výzkumů v jednotlivých současných státech vůči těmto různým menšinám praktikovány. Nabízí se i příslušná pasáž z překladu Kymlickova textu.*

### **Uznání a redistribuce**

Ve své novější knize vyslovil Kymlicka důležitou poznámku, kterou současně označil za druhý klíčový prvek liberálního multikulturalismu. Je velkým omylem myslet si, že se liberální multikulturalismus omezuje pouze na politiku symbolického uznání, jak se domnívají mnozí kritikové, a dokonce i stoupenoci multikulturalismu (např. Taylor a spolu s ním ostatně i sám Kymlicka v dřívějších pracích). Liberální multikulturalismus se vážně dotýká také redistribuce politické moci a materiálních zdrojů. Pokud bychom multikulturní snahy omezili výhradně na symbolickou rovinu, nemuseli bychom správně rozumět podstatě a síle etnokulturních zápasů. Neboť nejde pouze o identitu etnické skupiny, ale i o její celkový zájem („*identity and interest*“). Symbolické uznání nestojí v opozici proti *redistribuci*.

Vědomí toho, že tomu tak opravdu je, umožnilo zahrnutí „starých“ menšin do multikulturální analýzy, neboť právě ony – jak jsme viděli – pro sebe vedle symbolických a lingvistických požadavků nárokují také určitá regionálně autonomní práva. A decentralizace státu s sebou přirozeně nese i ekonomické aspekty. V otázce přistěhovalců je to mnohem méně zřetelné, zvláště když se odklon od asimilační k multikulturní politice vůči imigrantům prosadil méně v tradičně nepřistěhovaleckých zemích Evropy než u tradičně imigrantských zemí v Americe a Austrálii. Ovšem i v případě imigrantů je otázka redistribuce přítomna přinejmenším v požadavcích rovného přístupu k veřejným a sociálním službám či rovnosti ekonomických příležitostí, uplatňovaných např. prostřednictvím politiky afirmativní akce, případně adaptace zdravotní péče a sociálních služeb podle kulturních zvyklostí.

Tyto změny podle Kymlicky znamenají „*dramatickou*“ transformaci dosavadního státu, neboť s sebou přinášejí rovněž znatelnou redistribuci politické moci i ekonomických zdrojů. Liberální

multikulturalismus je sice odpovědí na homogenní vytváření národního státu, ale přirozeně usiluje dosáhnout v podstatě téhož, o čem usiloval národní stát: Jde mu ale o pluralitní podobu. Vytváření národního státu také nebylo pouze otázkou konstrukce symbolické jednoty identity, ale kromě této identity byly vybudovány veřejné „národní“ instituce, jež se stávaly zdrojem ekonomických příležitostí, politické moci a společenské prestiže. O totéž nyní usiluje liberální multikulturalismus, avšak s tím, že bude třeba brát ohled na pluralitu identit. Avšak jak toho dosáhnout? Není v tom již zárodek desintegrace společnosti? Není, můžeme odhadnout Kymlickovu odpověď, pokud se bude nový státní režim utvářet na bázi prohloubené multikulturně decentralizované demokratizace, případně federalizace státu.

Posledním z klíčových prvků liberálního multikulturalismu je podle Kymlicky jeho vztah k tvorbě národní identity. Ukazuje se, že multikulturní politika ve svém důsledku neznamenal odstranění homogenizační národotvorné politiky, nýbrž způsobila její transformaci a doplnění. Výsledkem dosavadních přístupů v západních demokraciích je na jedné straně kombinace národotvorné politiky integrální národní identity s prosazením souboru menšinových práv. Kymlicka hovoří o stavu „komplexní dialektiky“ mezi státní konstrukcí národa (stát uplatňuje své požadavky vůči menšinám) a zavedením menšinových práv (menšiny uplatňují své požadavky vůči státu) s jediným hlavním cílem – udržet integritu při zachování plurality.

*„The choice is not between nationhood and multiculturalism, but between different packages of policies that combine the enduring aspirations and functional needs for nation-building with the equally enduring demands to accommodate diversity“ (Kymlicka 2007, s. 84).*

Vrátíme-li se v těchto intencích k výše položené druhé otázce, tedy zda by měly být přistěhovalcům poskytnuty prostředky a práva k vybudování jejich vlastní sociální kultury, pak zjistíme, že Kymlicka přistěhovalcům tato práva nepřiznává, protože nepřišli zemi kolonizovat. To znamená, že nepřišli znovu vybudovat původní kulturu (jak činí kolonisté, podporováni často původní zemí), ale více méně dobrovolně (Kymlicka odlišuje politické utečence od imigrantů) opustili vlastní zemi, aby využili možností, jež jim nová země a kultura jejích obyvatel nabízí. Soubor jejich práv je proto přirozeně omezen na práva polyetnická (akomodační), spojená se začleňováním do společnosti.

**Třetí** z výše položených otázek, která se týká vztahu mezi zachováním kultury a svobodou jednotlivce, jenž je jejím členem, Kymlicka reformuluje. Táže se, jak jednat vůči takovým národním menšinám nebo národním hnutím, jejichž sociální kultura je neliberální, tedy omezuje vlastní

členy nebo některé z nich ve výběru životních rolí, způsobu života či jim zakazuje podřizovat sdílené hodnoty vlastního společenství kritické revizi. To je bezpochyby kardinální otázka celého konceptu liberálního multikulturalismu, neboť se ptá po hranicích tolerance a usiluje o vyjasnění vztahu mezi liberálním státem s jeho pravidly otevřené svobody jedince a hodnotami uzavřeného kulturního společenství. Lze umožnit zachování různosti komunitě, která různost neuznává a potírá? Neměli bychom – ptá se Kymlicka – jako zástupci liberálních společenství naopak vybízet členy neliberálních societ, aby se asimilovali do nějakého jiného liberálního kolektivu? Neobcházeli bychom pak ale onu výše zmiňovanou hlubokou vazbu na rodnou kulturu?

Kymlicka se domnívá, že pozitivní odpověď na poslední otázku brání přitakat asimilačním pobídkám. Místo toho vyřkne všeobecné pravidlo: Nelze zabráňovat neliberálním kulturním společenstvím, aby si uchovala sociální kulturu, je však nezbytné podpořit jejich liberalizaci. Ponechává stranou otázku řešení na mezinárodní, resp. mezistátní úrovni (v poslední instanci pomocí síly, v té první ovšem prostřednictvím požadavku liberalizace režimu jako podmínky přijetí a zapojení do širšího mezinárodního společenství), domnívá se Kymlicka, že by problém soužití měl být řešen pomocí shody v dialogu na principiální bázi, tedy dosažením dohody na společných fundamentálních principech. V případě, že taková dohoda mezi dvěma nacionálními společenstvími není možná, pak zbývají jiné formy akomodace modu vivendi. Takové ujednání ovšem předpokládá federalizovanou strukturu zapojení národních minorit do širšího státního celku, a za určitých okolností dokonce i vyjmutí z některých ústavních práv. Pokud je takovéto národní společenství neliberální, pak nelze zabránit tomu, že bude docházet k porušování liberálních práv. Podle Kymlicky ale není úkolem liberálů mimo toto společenství zvenčí aktivně usilovat o jeho reformu (např. vojenskou okupací), ale umožnit liberálním reformistům zevnitř tohoto společenství otevřeně pojmenovávat a kritizovat nespravedlnosti a hledat vlastní cestu k nápravě. Důvodem tohoto zdánlivého liberálního alibismu není podle Kymlicky jen ohled na přijatou autonomii, ale i historická zkušenost, že dlouhodobě úspěšná liberalizace je spíše výsledkem vnitřních snah než vnějšího zásahu někoho jiného (Kymlicka 1995, s. 168).

## **Kritika**

Nabízí se otázka působení času. Pro Kymlicku je národ více méně statická záležitost. Kymlicka vykazuje rysy stoupence esencialismu, který vychází z představy, že kultura/národ je entitou neměnnou, ba skoro vrozenou. Jak se ale bude měnit multikulturní politika, pokud se nepodaří

imigranty integrovat, ale bude zde tendence vytvářet jejich vlastní sociální kulturu a postoupit do jiné kategorie menšin? Zdá se, že si takovou otázku vážně neklade nebo nepředpokládá, že by k tomu mohlo dojít. Kymlicka možnost, že by přistěhovalci osídlili nějaké celistvé území a požadovali pro svou komunitu kolektivní práva, sice připouští, ale v podstatě jen v teorii nebo v historii. Jeden z jeho argumentů je, že přistěhovalecké etnické skupiny vznikají jako důsledek individuální nebo rodinné emigrace. Jejich prvotním cílem je začlenit se do nové společnosti. Nechovají se jako kolonisté, kteří postupují kolektivně, organizovaně, často s podporou státu, z něhož přicházejí, a usilují na novém území znovu vybudovat původní domov, tedy vytvořit úplnou sociální kulturu se všemi jejími institucemi podle vzoru přivezeného z vlasti (Kymlicka 1995, s. 15).

## **Shrnutí**

Kymlicka považuje problematiku multikulturního soužití v současném světě za záležitost určení menšinových práv. K tomu vypracovává diferencovanou multikulturní teorii, jež usiluje smířit kolektivní práva s individualismem liberalismu.

Diferencované vnímání multikulturalismu se týká plurality různých typů etnokulturních skupin: od původních, domorodých obyvatel, přes historické národnosti až po skupiny soudobých přistěhovalců. Existence různých typů etnokulturních menšin přirozeně volá po různém řešení jejich problémů. Zatímco v Evropě často panuje přesvědčení, že multikulturalismus je otázka týkající se přednostně problémů imigrace posledních desetiletí, upozorňuje Kymlicka, že multikulturalita je starý historický fenomén, jenž byl v posledním století překryt ideologií a často krutou asimilační praxí národního státu. Ohlédneme-li se zpět do historie střední Evropy, pak například zápasy o pluralismus, fundamentálky, jazyková práva, rozdělení univerzity v Praze nebo tzv. „moravské vyrovnání“ apod., jimiž je naplněn vývoj politických dějin českých zemí od druhé poloviny 19. století, spadají do sféry „liberálního multikulturalismu“. Středoevropská historická zkušenost ovšem ukazuje to, čemu by podle Kymlicky bylo možno pomocí aplikace multikulturních politik zabránit – rozpadu a rozložení občanské společnosti jednoho státu do nacionálně ohraničených celků. Historik si ovšem jistě může klást otázku, nakolik by byla nabízela existence Kymlickova konceptu multikulturně otevřeného liberalismu s prosazováním různého typu menšinových práv alternativu vývoje rakouské monarchie. Je nepochybné, že některé Palackého radikální vize o rakouské ústavě mířily obdobným směrem. V historické konstelaci roku 1848 ani let následujících se však prosadit nedokázaly.

## OTÁZKY

1. Jakou oblastí politiky uznání se Kymlicka výhradně zabývá, resp. jakou definici kultury výhradně používá?
2. Podle čeho Kymlicka rozlišuje a dělí typy multikulturní politiky?
3. V čem se odlišují jednotlivé přístupy k různým typům „kulturních“ či „etnokulturních“ skupin?
4. Kam by bylo třeba zařadit národy habsburské monarchie v rámci Kymlickovy typologie menšin?

## LITERATURA

- Barša, Pavel: Politická teorie multikulturalismu. Brno 1999.
- Bhargava, Rajeev: The Multicultural Framework. In: Deb, Kushal (ed.): Mapping Multiculturalism. Jaipur – New Delhi 2002, s. 77–105.
- Kymlicka Will: Politics in Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship. Oxford 2001.
- Kymlicka, Will – Banting, Keith (edd.): Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies. Oxford 2006.
- Kymlicka, Will: Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada. Toronto 1998.
- Kymlicka, Will: Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford 1995.
- Kymlicka, Will: Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity. Oxford 2007.
- Kymlicka, Will: The Rights of Minority Cultures. Oxford 1995.

## Co je multikulturalismus?

(Ukázka z článku Kymlicka, Will: The Rise and Fall on Multiculturalism? New Debates on Inclusion and Accommodation in Diverse Societies. In: Vertovec, Steven – Wessendorf, Susanne (edd.): The Multicultural Backlash: European Discourses, Policies and Practices. London – New York 2010, s. 32–49, zde 33–39.)

Většina postmultikulturalistické literatury popisuje multikulturalismus jako pohodovou oslavu etnicko-kulturní odlišnosti a vede občany k tomu, aby uznali a osvojili si tu paletu zvyků, tradic, hudby a kuchyně, která existuje v kulturách s několika etnickými skupinami. Alibhai-Brown to nazývá britským multikulturním modelem „3S“ – sáří, samosy a ocelové bubny (*saris, samosas, steel drums*). Multikulturalismus se zaměřuje na tyto všeobecně známé kulturní znaky etnických skupin – oblečení, jídlo a hudba – a nakládá s nimi jako s autentickou kulturní praxí, která má být členy tohoto etnika udržována a ostatními bez nebezpečí přijímána jako kulturní podívaná. Takto to učí v multikulturních školách osnovy, takto je multikulturalismus představován na festivalech a prezentován v médiích a muzeích atd.

Podle mého názoru, jak ještě vysvětlím později, je to pouhou karikaturou multikulturalismu. Je to však velmi vlivná karikatura a jako taková se stala středem zájmu mnoha kritiků. Tady je výčet těch nejčastějších kritik:

- Tento pohled naprosto ignoruje témata ekonomické a politické nerovnosti. I kdyby se všem Britům líbila hudba jamajských ocelových bubnů a chutnala indická samosa, samo o sobě by nám to neřeklo vůbec nic o opravdových problémech, kterým čelí karibská nebo jihoasijská komunita v Británii – problémy s nezaměstnaností, nedostatečnou vzdělaností, rezidenční segregací, nedostatečnou znalostí anglického jazyka a politickým přehlížením. Tato ekonomická a politická témata nemůžeme vyřešit pouhou oslavou kulturních odlišností.
- Při vší úctě k oprávněné snaze o propagaci lepšího porozumění kulturním rozdílům, toto zaměření se na oslavu jednotlivých, takzvaně „autentických“ kulturních praxí, které jsou „unikátní“ pro každou skupinu, může být teoreticky nebezpečné a zavádějící. Zaprvé, ne všechny zvyky, které určitá skupina tradičně provozuje, stojí za to, aby byly udržovány, nebo dokonce právně tolerovány, jako například nucené sňatky. Obecný trend, který se snaží vyhnout tomuto riziku, si tedy vybírá bezpečné a neškodné tradice, na které se soustředí – jako kuchyně a hudba, tradice, ze kterých mohou mít požitek také ostatní členové společnosti. Avšak tomuto trendu naopak hrozí riziko



trivializace nebo také disneyfikace kulturních odlišností, neboť ignoruje opravdové problémy vznikající z odlišnosti kulturních hodnot a náboženských doktrín.

- Zadruhé, multikulturní model „3S“ může podporovat představu, že tyto skupiny jsou hermeticky uzavřené a statické a každá opakuje své vlastní výrazně odlišné a autentické tradice. Multikulturalismus hodlal podporovat lidi v tom, aby své odlišné zvyky sdíleli s ostatními, ale právě samotný předpoklad, že každá skupina má své vlastní odlišné zvyky, nedbá na procesy kulturní adaptace, propojování a směřování a zastírá vznikající shodné rysy. Tím také potenciálně utužuje vnímání menšin jako těch věčně „jiných“.

- Zatřetí může tento model nakonec posílit nerovnost a kulturní omezování uvnitř menšinových skupin. Při rozhodování, které tradice jsou „autentické“ a jak je interpretovat a představovat, se státy obvykle radí s tradičními představiteli z každé skupiny – většinou staršími muži – ale nezajímají se o to, jestli a jak tyto tradice (a samotní představitelé) odolávají vnitřním reformátorům, kteří mají odlišné názory na to, jak by se měl chovat, řekněme, „dobrý muslim“. Lidé se potom mohou cítit uvězněni v „kulturních scénářích“, které ale nemohou zpochybnit a proti kterým nemohou nic namítat.

Postmultikulturalisté tvrdí, že postupné rozpoznávání těchto nedostatků vysvětluje ústup od multikulturalismu. Také tvrdí, že hledání nových postmultikulturalistických modelů občanství zdůrazňuje prioritu politické spoluúčasti a ekonomických možností spíše než symbolickou politiku kulturního uznání, prioritu lidských práv a svobody jednotlivce spíše než respekt vůči kulturním tradicím, prioritu vytváření všezahrnující společné národní identity spíše než uznávání kulturních identit předků a prioritu kulturních změn a prolínání spíše než realizaci statických kulturních odlišností.

Pokud byl tedy multikulturalismus založen na oslavování kulturních odlišností ve formě jednotlivých lidových tradic, potom by tedy postmultikulturalistická kritika byla oprávněná. Podle mého názoru je to však jen karikatura multikulturalistické reality, která se v západních demokraciích vyvinula za posledních 40 let a která odvádí naši pozornost od skutečných témat, jež musíme řešit.

Nemohu zde přednést celou historii multikulturalismu, ale přesto si myslím, že je důležité ho zasadit do historického kontextu. V určitém slova smyslu je multikulturalismus stejně starý jako lidstvo samo – odlišné kultury si vždy nacházely cestu jak žít vedle sebe a ohledy na odlišné způsoby života byly běžnou součástí mnoha historických říší, jako například Otomanské říše. Ale ten typ multikulturalismu, který zažil svůj „vzestup a pád“, je mnohem specifitějším historickým

fenomémem, který se poprvé objevuje v západních demokraciích na konci šedesátých let 20. století. Tato datace je důležitá, protože nám pomůže zasadit multikulturalismus do kontextu širších společenských změn poválečné éry.

Přesněji řečeno, multikulturalismus můžeme vnímat jako součást rozsáhlejší „revoluce za lidská práva“ ve vztahu k etnickým a rasovým odlišnostem. Před druhou světovou válkou byla na Západě etnicko-kulturní a náboženská odlišnost provázána úzkoprsými a nedemokratickými vztahy – včetně vztahů mezi poraženými a dobyvateli, kolonizátory a kolonizovanými, normalizovanými a úchylnými, ortodoxním a kacířským, civilizovaným a primitivním, spojencem a nepřítelem. Tyto vztahy založené na hierarchii byly odůvodňovány rasistickými ideologiemi, které nepokrytě hlásaly nadřazenost některých lidí a kultur a jejich právo vládnout ostatním. Tyto ideologie západní svět nadšeně přijímal a vytvořil nejen základy pro domácí zákony (např. rasově předpojaté imigrační strategie a politika udělování občanství), ale také pro zahraniční politiku (např. vztahy se zámořskými koloniemi).

Avšak po druhé světové válce se svět obrátil proti Hitlerově fanatickému a vražednému využití těchto ideologií a OSN je rázně zavrhl ve prospěch nové ideologie rovnosti ras a lidí. A tato nová myšlenka lidské rovnosti vyvolala sérii politických hnutí, která zamýšlela oponovat přetrvávající přítomnosti a vytrvalým dopadům starých hierarchií. Rozlišujeme tři „vlny“ takovýchto hnutí: a) boj za dekolonizaci, soustředěný do let 1947 až 1965; b) boj proti rasové segregaci a diskriminaci, který byl podnícen a inspirován hnutím za občanská práva afrických Američanů v letech 1955 až 1965; c) boj za multikulturalismus a práva menšin, který se vyvinul koncem šedesátých let 20. století.

Všechna tato hnutí čerpají z revoluce za lidská práva a z její zakládací ideologie rovnosti ras a lidí, aby zpochybnila odkazy dřívějších etnických a rasových hierarchií. Revoluce za lidská práva zde vlastně hraje dvojí roli: je nejen inspirací pro boj, ale také vytváří zábrany a poskytuje přípustné cíle a způsoby tohoto boje. Vzhledem k tomu, že historicky vyřazované nebo stigmatizované skupiny bojují proti dřívějším hierarchiím ve jménu rovnosti, musí se také samy vzdát svých vlastních tradic, které vyřazují nebo utlačují, řekněme, ženy, homosexuály, lidi smíšeného původu, náboženské odpůrce apod. Struktura lidských práv, stejně jako liberálně demokratické zřízení v obecnější rovině, poskytuje jednotící rámec pro diskuse a jednání o těchto bojích.

Všechna tato hnutí tudíž mohou přispívat k procesu demokratického „zobčanštění“, tzn. změnit dřívější výčet hierarchických vztahů ve vztahy liberálně-demokratického občanství. A to nejen v oblasti vertikálních vztahů mezi členy menšin a státem, ale také v oblasti horizontálních vztahů mezi jednotlivými členy různých skupin. V minulosti se často předpokládalo, že jediným způsobem, jak se zapojit do tohoto procesu „zobčanštění“, je zavést jednotný model občanství pro

všechny jednotlivce. Avšak myšlenky a strategie multikulturalismu, které se objevily v šedesátých letech 20. století, vycházejí z předpokladu, že tato spletitá historie nevyhnutelně a náležitě vyvolává odlišné etnicko-politické požadavky pro každou skupinu. Klíč k zobčanštění neleží v potlačování těchto odlišných požadavků, ale v jejich přefiltrování a zasazení do rámce lidských práv, občanských svobod a demokratické zodpovědnosti. A přesně to jsou cíle, které si multikulturní hnutí dala.

Přesný charakter výsledných multikulturních reforem se pro každou skupinu liší, stejně jako se liší historický vývoj, kterým každá z nich prošla. Všechny vychází z antidiskriminačního principu, který položil základy druhé vlny, ale jdou ještě dále a zpochybňují i další formy vyčlenění a stigmatizace. Otevřené, státem placené projevy diskriminace etnických, rasových a náboženských menšin z velké části ustaly ve většině západních zemí v šedesátých a sedmdesátých letech minulého století pod vlivem druhé vlny bojů za lidská práva. Přesto známky etnické a rasové hierarchie přetrvávají a v mnoha společnostech jsou i nadále naprosto zjevné, ať už se jedná o ekonomickou nerovnost, nedostatečné politické zastoupení, společenskou stigmatizaci nebo kulturní bezvýznamnost. K překonání těchto přetrvávajících nerovností byly vytvořeny různé formy multikulturalismu.

Můžeme rozlišit více méně tři podoby multikulturalismu, které se vyvinuly v západních demokraciích. Zaprvé je to nová forma zmocnění domorodého obyvatelstva, jako jsou Maorové na Novém Zélandu, Aboriginové v Kanadě a Austrálii, původní Američané, Sámové ve Skandinávii či Inuité v Grónsku. Tyto nové modely multikulturního občanství pro domorodé obyvatele často zahrnují některé z těchto devíti strategií:

- 1) uznání práva k půdě;
- 2) uznání práva na samosprávu;
- 3) dodržování historických dohod a/nebo podepisování nových;
- 4) uznání kulturních práv na vlastní jazyk, práva lovu/rybolovu, práva na posvátná místa;
- 5) uznání zvykového práva;
- 6) záruka zastoupení / poradních funkcí v ústřední vládě;
- 7) ústavní nebo zákonné potvrzení odlišného statutu domorodého obyvatelstva;
- 8) podpora/ratifikace mezinárodních dohod o právech domorodých obyvatel;
- 9) podpůrné akce (tzv. pozitivní diskriminace).

Zadruhé existují nové typy autonomie a sdílení moci pro národnostní menšiny v rámci států, jako jsou například Baskové a Katalánci ve Španělsku, Vlámové a Valoni v Belgii, Skoti a Velšané v Británii, Quebečané v Kanadě, Němci v Jižním Tyrolsku, Švédí ve Finsku apod. Tyto nové formy multikulturního občanství pro národnostní menšiny většinou zahrnují kombinaci následujících šesti prvků:

- 1) federální nebo kvazifederální územní autonomie;
- 2) status úředního jazyka, ať už v regionu, nebo v celém státě;
- 3) záruka zastoupení v ústřední vládě nebo v rámci ústavního soudu;
- 4) veřejná finanční podpora univerzit/škol/médií v jazyce menšiny;
- 5) ústavní nebo parlamentní potvrzení „mnohonárodnosti“;
- 6) samostatná reprezentace na mezinárodní scéně, například možnost realizovat se v mezinárodních orgánech, podepisovat dohody nebo postavit vlastní olympijské družstvo.

A konečně vznikají nové formy multikulturního občanství pro skupiny imigrantů, které mohou zahrnovat kombinaci následujících osmi strategií:

- 1) ústavní, zákonné nebo parlamentní potvrzení multikulturalismu na ústřední a/nebo regionální a samosprávné úrovni;
- 2) přijetí multikulturalismu do rámce školních osnov;
- 3) zahrnutí etnického zastoupení a etnické ohleduplnosti do mandátu veřejných médií nebo do procesu udělování licence médiím;
- 4) výjimky z pravidel oblékání, ze zákonů o zavírání obchodů a restaurací v neděli atd., dané buďto zákonem, nebo rozhodnutím soudu;
- 5) povolení dvojího občanství;
- 6) finanční podpora etnických organizací, které podporují kulturní akce;
- 7) finanční podpora dvojjazyčného vzdělávání nebo instruktáže v mateřském jazyce;
- 8) podpůrné akce (tzv. pozitivní diskriminace) pro znevýhodněné skupiny imigrantů.

I když mezi těmito třemi typy multikulturalismu existují významné rozdíly, každý z nich je možno obhájit jako způsob překonání odkazů dřívějších hierarchií a vytváření spravedlivější demokratické společnosti, která žádnou z menšin nevyčleňuje.

Podle mého názoru tedy multikulturalismus znamená především snahu vytvořit nové modely demokratického občanství, založené na ideálech lidských práv, které by nahradily dřívější hrubé a nedemokratické vztahy založené na hierarchii a vyčlenění. Není třeba zdůrazňovat, že toto pojetí multikulturalismu coby zobčanštění se dramaticky liší od „3S“ pojetí multikulturalismu coby oslavy statických kulturních rozdílů. Zatímco pojetí „3S“ tvrdí, že multikulturalismus má zobrazovat a využívat rozdíly v kuchyni, oblečení a hudbě a nezabývat se tématy politické a ekonomické nerovnosti, pojetí zobčanštění tvrdí, že multikulturalismus má právě vytvářet nové občanské a politické vztahy, které by překonaly hluboce zakořeněné nerovnosti, přetrvávající dlouho po zrušení formální diskriminace.

Je zjevně velmi důležité rozhodnout, které z těchto dvou pojetí lépe odpovídá zkušenostem západních zemí s multikulturalismem. Nežli se rozhodneme, zda se rmoutit pádem multikulturalismu, nebo jej oslavovat, či nahradit multikulturalismus postmultikulturalismem, musíme si ujasnit, co přesně multikulturalismus byl. Už dříve jsem se pokusil podat detailnější vysvětlení svého pojetí, proto mi nyní dovoluje pouze shrnout tři důvody, proč je pojetí „3S“ zavádějící.

Zaprvé tvrzení, že se multikulturalismus zabývá pouze nebo hlavně symbolickou a kulturní politikou, je postaveno na naprosto nesprávném pochopení skutečných strategií. Pokud se vrátíme ke třem dříve zmiňovaným seznamům strategií, je z nich na první pohled zřejmé, že slučují rozměr ekonomický, politický, společenský a kulturní. Vezměme si za příklad boj za právo domorodých obyvatel k půdě. I když znovunabytí kontroly nad tradičním územím je pro mnohé domorodé obyvatele nepochybně kulturně a nábožensky významným krokem, má také hluboký dopad ekonomický a politický. Půda tvoří materiální základ nejen pro ekonomické příležitosti, ale také pro politickou samosprávu. Nebo když zvážíme případ práva na vlastní jazyk pro národnostní menšiny. Přiznání statusu úředního jazyka menšině se částečně hodnotí jako druh symbolického „uznání“ dříve stigmatizovaného jazyka. Ale dává také ekonomickou a politickou moc menšinám, protože čím více je menšinový jazyk používán ve veřejných institucích, tím lepší přístup mají jeho uživatelé k výhodnějšímu zaměstnání a mohou se také zapojit do procesu rozhodování. Politický a ekonomický rozměr multikulturalistického boje domorodého obyvatelstva a národnostních menšin je naprosto evidentní: mohou totiž ovlivnit restrukturalizaci státních institucí, včetně nového rozdělení politického ovládání důležitých veřejných a přírodních zdrojů.

Pojetí multikulturalismu jako apolitické oslavy etnických lidových zvyků je tedy věrohodné pouze ve vztahu ke skupinám imigrantů. A zobrazování kuchyně, oděvů a hudby je skutečně často nejviditelnějším projevem „multikulturalismu“ ve školách a médiích. Proto nás nepřekvapí, že když

postmultikulturalisté pojednávají o multikulturalismu, téměř vždy přehlíží témata související s domorodými obyvateli a národnostními menšinami a zaměřují se pouze na případy skupin imigrantů, kde je pojetí „3S“ nejméně pravděpodobné.

Avšak ani v tomto kontextu nemůžeme při zpětném pohledu na osm multikulturních strategií přijímaných ve vztahu ke skupinám imigrantů nevidět, že zahrnují také spletitou směsici ekonomických, politických a kulturních prvků. Imigranti mají (oprávněně) zájem na zpochybnění historické stigmatizace své kultury. Imigrantský multikulturalismus však také zahrnuje strategie, které se zabývají především přístupem k politické moci a k ekonomickým příležitostem, jako například strategie podpůrných akcí (neboli pozitivní diskriminace), mechanismus politické konzultace, finanční podpora pro etnické organizace nebo snadnější přístup k dosažení občanství.

Všechny tři známé druhy multikulturalismu (pro domorodé obyvatelstvo, národnostní menšiny a skupiny imigrantů) tedy kombinují kulturní uznání, ekonomické přerozdělování a politickou angažovanost. V tomto ohledu je tedy postmultikulturalistická kritika daleko od pravdy, když tvrdí, že multikulturalismus přehlíží ekonomické a politické nerovnosti

Zadruhé, tvrzení postmultikulturalistů, že multikulturalismus přehlíží význam všeobecných lidských práv, je stejně nemístné. Jak jsme si již ukázali, je sám multikulturalismus naopak hnutím založeným na dodržování lidských práv, inspirovaným a ohraničeným principy všeobecných lidských práv a liberálně-demokratické ústavnosti. Jeho cílem je oponovat tradičním etnickým a rasovým hierarchiím, které zdiskreditovala poválečná revoluce za lidská práva. Chápejme tedy multikulturalismus jako hnutí za zobčanštění, které neprojevuje podporu ani toleranci těm neliberálním kulturním zvykům menšin, které byly samy zdiskreditovány touto revolucí za lidská práva. Tytéž důvody, založené na lidských právech, pro které schvalujeme multikulturalismus jako zobčanštění, platí také pro zavržení kulturních zvyků, které porušují lidská práva. Tento proces také můžeme sledovat v západních demokraciích. Všechny země, které přijaly politiku multikulturalismu, ji koncepčně a institucionálně provázaly s obecnějšími zákony o lidských právech a podřídily ji překlenujícím principům liberálně-demokratického ústavního pořádku. Žádná ze západních demokracií neuděluje skupinám imigrantů výjimky z ústavních zákonů o lidských právech, aby mohly praktikovat například nucené sňatky, kriminalizaci odpadlictví od víry nebo ženskou obřízku. Také v tomto případě postmultikulturalistický požadavek, aby lidská práva byla důležitější než uznání kulturních tradic, pouze znovu prosazuje něco, co bylo nedílnou součástí teorie i praxe multikulturalismu.

Také to znovu poukazuje na nedostatky postmultikulturalistického tvrzení, že multikulturalismus přehlíží, nebo dokonce popírá realitu kulturních změn. Multikulturalismus

v pojetí zobčanštění je naopak hluboce (a záměrně) transformativním hnutím nejen pro menšiny, ale také pro většiny. Nejen dominantní skupiny, ale i ty historicky podřízené se musí zapojit to nových postupů, navazovat nové vztahy a osvojovat si nové praktiky.