**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.[[1]](#footnote-1)

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 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 jedněch kultur druhým a domně­lé nadřazenosti, jež toto vnucování umocňuje. Západní liberální společnosti se v tomto ohledu měly provinit 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 tahle“ 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 zneuznáváni nebo uznáváni. 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 – užiji-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 vyhrotilo 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*[[2]](#footnote-2) se uvádí, že hlavní zbraní kolonizátorů bylo, že porobeným vštípili 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 mužů evropské­ho původu. Rozšíření a změna školních osnov neslouží v první řadě k rozšíření kulturního zázemí každého člově­ka, jejich účelem je spíše poskytnout náležité 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 ponížit 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. ragu[[3]](#footnote-3) na základě hodnotových představ, které máme o dobře naladěném klavíru, by znamena­lo nikdy jí neporozumět. Potřebujeme „splývání horizontů“ v Gadamerově smyslu.[[4]](#footnote-4) Učíme se pohybovat v širším horizontu, v jehož rámci může být to, co jsme 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.[[5]](#footnote-5) 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 měřítka.

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 obhájcům 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 – nehledě 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 výtvorům 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 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.[[6]](#footnote-6) 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 takovéhoto prosazování, a platnost či neplatnost soudů s tím nemá nic společného.

Prohlášení, že výtvory nějaké jiné kultury jsou hodnotné, se tak nedá odlišit od prohlášení, že jsem na její straně, třeba­že všechny její výtvory 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 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. Nějaký 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 měřítka. Naše měřítka jsou ale měřítky severoatlantické civilizace. Proto budou naše soudy implicitně a nevědomě vtěsnávat 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 diference vyústit v to, že bude všechny pokládat za stejnorodé.[[7]](#footnote-7)

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 multikulturním 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.*“[[8]](#footnote-8)

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.

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.[[9]](#footnote-9)

1. 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, No 1, s. 118–122. [↑](#footnote-ref-1)
2. Fanon, Frantz: Les damnés de la terre. Paris 1961. [↑](#footnote-ref-2)
3. Raga je tradiční melodický prvek v indické hudbě, který prostřednictvím pěti až sedmi tónů vyjadřuje určitý formální či obsahový námět; pozn. překl. [↑](#footnote-ref-3)
4. Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Tübingen 1975, s. 289–290. [↑](#footnote-ref-4)
5. 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. [↑](#footnote-ref-5)
6. Viz první část mé knihy Taylor, Charles: Sources of the Self. Cambridge 1989. [↑](#footnote-ref-6)
7. Stejné 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. [↑](#footnote-ref-7)
8. Kimball, Roger: Tenured Radicals: a postcript. New Criterion, January 1991, s. 13. [↑](#footnote-ref-8)
9. 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. [↑](#footnote-ref-9)