

Boje o uznání v demokratickém právním státě¹

Jürgen Habermas

Moderní ústavy vděčí za svou existenci ideji rozumového práva, podle níž se občané na základě vlastního rozhodnutí sdružují ve společenství svobodných a sobě rovných právních osob. Ústava vymezuje platnost práve těch práv, která si občané musejí vzájemně přiznat, pokud chtějí své soužití legitimně upravit pomocí prostředků pozitivního práva. Přitom jsou již předpokládány pojmy subjektivního práva a individuální právní osoby jakožto nositele práv. Moderní právo sice zdůvodňuje státně sankciované vztahy intersubjektivního uznání, avšak práva, jež jsou z toho odvozena, zajišťují zranitelnou integritu právních subjektů jakožto jednotlivců. V poslední instanci se jedná o ochranu těchto individuálních právních osob, i když integrita jednotlivců - v právu o nic méně než v morálce - je závislá na nenarušené struktuře vztahů vzájemného uznání. Může takto *individualisticky* pojatá teorie práv dostát oněm bojům o uznání, v nichž má přece jít o artikulaci a potvrzení *kolektivních* identit?

Ústavu lze chápat jako historický projekt, o který vždy nově usiluje každá generace občanů. Vykonávání politické moci je v demokratickém právním státě kódo-

1/ Přeloženo z německého originálu: Habermas, J., Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Taylor, Ch., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M., S. Fischer 1993, s. 147-196. Vyšlo také in: Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1997, s. 237-277; pozn. překl.

váno dvojím způsobem: institucionalizované zpracování příslušných problémů a procedurálně ustavené zprostředkování příslušných zájmů musí být možné současně chápat jako uskutečnění systému práv.² V politických arénách však proti sobě stojí kolektivní aktéři, kteří vedou spor o kolektivní cíle a o rozdělování kolektivních statků. O vymahatelná individuální práva jde bezprostředně pouze před soudem a v právním diskursu. Také platné právo musí být ve změněných kontextech nově interpretováno vzhledem k novým potřebám a nové konstelaci zájmů. Tento střet o interpretaci a prosazení historicky nesplněných nároků je bojem o legitimní práva, do nichž jsou opět zapleteni kolektivní aktéři a staví se proti zneuznání své důstojnosti. V tomto „boji o uznání“ se artikulují, jak ukázal A. Honneth, kolektivní zkušenosti narušené integrity.³ Lze tyto fenomény sloučit s individualisticky pojatou teorií práv?

Politické úspěchy liberalismu a sociální demokracie, jež jsou výsledkem buržoazního emancipačního hnutí a evropského dělnického hnutí, dávají na tuto otázku kladnou odpověď. Oběma šlo zajisté o to, dát neprivilegovaným skupinám jejich práva, a překonat tak rozštěpení společnosti na sociální třídy; avšak všude tam, kde se ke slovu dostal sociálně liberální reformismus, se boj proti potlačení kolektivů, jimž jsou odepřeny *rovnné sociální životní šance*, odehrával jako boj o univerzalizaci občanských práv v sociálním státě. Po bankrotu státního socialismu je to dokonce jediná perspektiva, která zbyla - tím, že je status závislé námezdní práce doplněn právy na sociální podíl a právy na politickou spoluúčasť, má masa obyvatelstva získat šanci žít v odůvodněném očekávání jistoty, sociální spravedlnosti a blahobytu. Nerovné sociální podmínky života v ka-

2/ Habermas, J., *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1992, kap. III.

3/ Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1992.

pitalistické společnosti mají být kompenzovány spravedlivějším rozdělováním kolektivních statků. Tento cíl je zcela slučitelný s teorií práv, protože „primární statky“ (v Rawlsově smyslu) jsou buď individuálně rozdělovány (jako peníze, volný čas a služby), nebo jsou individuálně používány (jako infrastruktury dopravy, zdravotnictví či vzdělání), a mohou tak být zaručeny ve formě nároků na individuální podporu.

Na první pohled je tomu však jinak v případě nároků na uznání kolektivních identit a na *zrovnoprávnění kulturních forem života*. O nároky tohoto typu dnes zápasí feministky, menšiny v multikulturních společnostech, národy usilující o svou nezávislost nebo ony kdysi kolonizované regiony, které na mezinárodní scéně žádají rovnocenný přístup ke svým kulturám. Nevyžaduje uznání kulturních forem života a tradic, které jsou marginalizovány - ať už v kontextu většinové kultury nebo v kontextu světové společnosti ovládané severoatlanticky popř. evropocentricky -, garance statusu a přežití? Nebo přinejmenším nějaký druh *kolektivních práv*, která naruší naše tradované sebeporozumění demokratického právního státu, jež se opírá o subjektivní práva a v tomto smyslu je „liberální“?

Charles Taylor dává na tuto otázku propracovanou odpověď, která posouvá diskusi výrazným způsobem vpřed.⁴ Jeho originální myšlenky však vyvolávají také kritiku, jak ukazují komentáře publikované v této knize. Taylor zůstává dvojznačný v klíčovém bodě. Rozlišuje dvě interpretace demokratického právního státu, které Michael Walzer označil jako liberalismus č. 1 a liberalismus č. 2. Toto označení vyvolává představu, že druhá interpretace, jíž dává Taylor přednost, pouze koriguje nepřiměřené chápání liberálních zásad. Při podrobnějším zkoumání však Taylorova interpretace napadá samotné tyto principy a zpochybňuje individualistické jádro moderního chápání svobody.

4/ Viz níže s. 41 an.

Taylorova „politika uznání“

Nepochybná je výpověď Amy Gutmannové: „Úplné veřejné uznání lidí jakožto sobě rovných občanů vyžaduje dvě formy úcty: (1) úcty k jedinečné identitě každého individua bez ohledu na pohlaví, rasu nebo etnickou příslušnost a (2) úcty k oněm formám jednání, praktikám, podobám obrazů světa, jichž si obzvláště cení nebo s nimiž jsou úzce spjati členové znevýhodněných skupin, včetně žen, asijských Američanů, Afroameričanů, indiánských Američanů a mnoha dalších skupin v USA.“⁸ Totéž přirozeně platí pro „gastarbeitry“ a jiné cizince ve Spolkové republice Německo, pro Chorvaty v Srbsku, Rusy na Ukrajině, Kurdy v Turecku, pro postižené lidi, homosexuály atd. Cílem tohoto požadavku není v první řadě vyrovnání sociálních podmínek života, nýbrž ochrana integrity forem života a tradic, v nichž se členové diskriminovaných skupin mohou opět poznat. Kulturní zneuznání je ovšem obvykle spojeno s výrazným sociálním znevýhodněním, přičemž obojí se kumulativně zesiluje. Sporná je otázka, zda druhý požadavek vyplývá z požadavku prvního - tedy z principu stejné úcty ke každému jednotlivci -, nebo zda si oba tyto požadavky musejí, alespoň v některých případech, odporovat.

Taylor vychází z předpokladu, že zajištění kolektivních identit konkuruje právu na stejné subjektivní svobody - podle Kanta jedinému a původnímu lidskému právu -, takže v případě kolize musí být rozhodnuto o prioritě jednoho či druhého. Dokladem toho je následující úvaha. Protože druhý požadavek vyžaduje ohled právě na specifika, od nichž první požadavek, zdá se, abstrahuje, musí se zásada stejného zacházení prosadit v protichůdných politikách - na jedné straně v politice, která bere ohled na kulturní rozdíly, a na druhé straně v politice, která zobecňuje subjektivní práva. Jedna po-

5/ Viz výše, s. 22-23.

litika má kompenzovat to, co je pro druhou politiku cenou za nivelizující univerzalizmus. Taylor formuluje tento protiklad - jak bych chtěl ukázat: protiklad neprávem konstruovaný - v morálně teoretických pojmech dobra a toho, co je spravedlivé. Liberálové - jako jsou Rawls a Dworkin - požadují eticky neutrální právní řád, který má každému zajistit rovné šance při sledování vlastní koncepce dobra. Naproti tomu komunitaristé - jako jsou Taylor a Walzer - popírají etickou neutralitu práva, a mohou proto, bude-li to třeba, od právního státu očekávat, že aktivně podpoří určité koncepce dobrého života.

Taylor se odvolává na kanadský příklad frankofonní menšiny, která tvoří většinu v provincii Québec. Tato menšina požaduje pro Québec právo na vytvoření „svěbytné společnosti“ v rámci celého státu. V ní by si chtěla zajistit integritu své vlastní formy života proti anglosaské většinové kultuře, mimo jiné prostřednictvím opatření, která francouzsky mluvícímu obyvatelstvu a přistěhovalcům zakazují posílat jejich děti do anglických škol a v podnicích nad 50 zaměstnanců předepisují francouzštinu jako dorozumívající jazyk, obecně pak jako jazyk úřední. První interpretace teorie práv by se musela takovýmito kolektivním cílům vzpěčovat: Někaká společnost s kolektivními cíli - jako v případě Québecu - tento model porušuje. „Podle tohoto modelu by došlo k nebezpečnému znevážení onoho rozlišení, které je při tematizaci základních práv podstatné, pokud bychom například jako základní právo označili možnost propagovat firmu v libovolném jazyce. Je třeba od sebe odlišit na jedné straně základní svobody, které by neměly být nikdy porušeny, a proto by měly být pevně zakotveny, a na druhé straně ony výsady a zvláštní práva, která jsou sice důležitá, která však mohou být zrušena nebo omezena z důvodů veřejných opatření - ovšem jen z důvodů velmi zásadních.“⁶ Tay-

6/ Viz výše, s. 76.

lor navrhuje alternativní model, který za určitých podmínek připouští statusové garance pro přežití ohrožených kulturních forem života, jež omezují základní práva, a tím připouští politiky, které „aktivně usilují o vytváření členů pospolitosti například tím, že se starají o to, aby se i příští generace identifikovaly jako frankofonní. Nemůžeme tvrdit, že by u těchto opatření šlo pouze o to, aby byla poskytnuta určitá možnost nynějšímu obyvatelstvu.“⁷

Své tezi o neslučitelnosti dává Taylor přesvědčivou podobu předně tím, že teorii práv prezentuje v selektivní interpretaci liberalismu č. 1. Svůj kanadský příklad kromě toho interpretuje nepřesně; nejasné také zůstává právní posouzení problémů. Ještě předtím, než se budu zabývat oběma zmíněnými problémy, bych chtěl ukázat, že správně chápaná teorie práv není v žádném případě slepá vůči kulturním rozdílům.

Liberalismus č. 1 Taylor chápe jako teorii, podle níž mají všechny právní osoby zajištěny rovné subjektivní svobody volby a jednání ve formě základních práv; soudy ve sporných případech rozhodují o tom, komu přísluší jaká práva; princip stejné úcty vůči každé osobě se tak uplatňuje v podobě právně chráněné autonomie, kterou může každý využít k uskutečnění svého osobního životního projektu. Tento výklad systému práv zůstává *paternalistický*, protože štěpí pojem autonomie na dvě poloviny. Nebere ohled na to, že adresáti práva mohou získat autonomii (v Kantově smyslu) jen v té míře, v níž mohou sami sebe chápat jako autory zákonů, jimž jsou jakožto soukromé právní subjekty podřízeni. Liberalismus č. 1 neuznává *stejný původ* soukromé a veřejné autonomie. Přitom nejde pouze o doplnění, které zůstává vnější vůči soukromé autonomii, nýbrž o vnitřní, tj. pojmově nutnou souvislost. Soukromé právní subjekty totiž koneckonců nemohou ani užívat své rovné subjektivní svobody, jestliže si společným vykoná-

7/ Tamtéž, s. 75.

váním své občanské autonomie samy neujasní oprávněné zájmy a měřítko a jestliže se nesjednotí na relevantních hlediscích, za nichž má být nyní zacházeno s rovným rovně a s nerovným nerovně.

Pokud bereme vážně tuto vnitřní souvislost právního státu a demokracie, je zřejmé, že systém práv není slepý pouze vůči nerovným sociálním životním podmínkám, ale i vůči kulturním rozdílům. Neschopnost selektivní interpretace vnímat barevnost mizí za předpokladu, že intersubjektivně chápanou identitu připisujeme také nositelům subjektivních práv. Osoby - také právní osoby - jsou individualizovány pouze prostřednictvím zespolečenštění.⁸ 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 systému práv jinými normativními hledisky, nýbrž jen důsledné uskutečňování tohoto systému. Bez sociálních hnutí a bez politických bojů by to nicméně s tímto uskutečňováním vypadalo špatně. Lze to doložit na dějinách feminismu, který se musel stále znovu pouštět do prosazování svých právních a politických cílů a čelit přitom silnému odporu.

Tak jako vývoj práva v západních společnostech obecně, řídí se i feministické politiky - v nichž jde o rovné postavení - v posledních sto letech vzorem, který lze popsat jako dialektiku právní a faktické rovnosti. Rovnost před právem poskytuje svobody volby a jednání, jichž lze využít různým způsobem, a proto nepodporují faktickou rovnost životních podmínek nebo mocenských pozic. Nemá-li se normativní smysl právní rovnosti zvrátit ve svůj protiklad, musí být nyní na jedné straně splněny faktické předpoklady rovnosti šancí pro využívání rovně rozdělených právních kom-

8/ Habermas, J., Individuierung durch Vergesellschaftung. In: *týž, Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt/M. 1988, s. 187-241.

petencí. Z tohoto hlediska zamýšlené vyrovnání faktických životních podmínek a mocenských pozic nesmí na druhé straně vést k *normalizačním* zásahům toho druhu, že jsou předpokládání uživatelé znovu citelně omezení ve svém prostoru autonomního vytváření života. Pokud zůstává pohled na zajištění soukromé autonomie omezený a vytrácí se vnitřní souvislost mezi subjektivními právy soukromých osob a veřejnou autonomií občanů státu, kteří se podílejí na tvorbě práva, zmítá se politika práva bezmocně mezi dvěma póly paradigmatu práva, totiž mezi liberálním paradigmatem v lockovském smyslu a stejně tak krátkozrakým paradigmatem práva v sociálním státě. Tak je tomu i v případě rovného zacházení s muži a ženami.⁹

V liberální politice šlo zpočátku o to, oddělit získávání statusu od identity pohlaví a zaručit ženám stejnou rovnost šancí v soutěži o pracovní místa, sociální postavení, vzdělání, politickou moc atd. Zčásti prosazené formální zrovnoprávnění však jen o to jasněji ukázalo fakticky nerovné zacházení se ženami. Politika sociálního státu na to reagovala zvláštními opatřeními - především v sociálním, pracovním a rodinném právu -, která se týkají těhotenství a mateřství nebo sociálních dopadů v případě rozvodu. Předmětem feministické kritiky se však během doby staly nejen nenaplněné liberální požadavky, ale také ambivalentní důsledky úspěšně prosazených programů sociálního státu - například zvýšení rizika zaměstnanosti žen, k němuž v důsledku těchto kompenzací došlo, nadměrné zastoupení žen v nižších příjmových skupinách, problematické „blaho dítěte“, celkově pak pokračující „feminizace“ chudoby atd. Z právního hlediska jsou strukturálním důvodem této reflexivně vytvořené diskriminace příliš zobecňující klasifikace znevýhodňujících situací a znevýhodněných skupin osob. Tyto „chybné“ klasifikace totiž vedou k „nor-

9/ Rhode, D. L., *Justice and Gender*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1989, část 1.

malizačním" zásahům do způsobu života, které mění zamýšlené vyrovnání škod v novou diskriminaci, příslib svobody v odpírání svobody. V oblastech práva, jimž se feminismus zvláště věnuje, získává sociálně státní paternalismus doslovný smysl, protože se legislativa i výklad práva řídí tradičními výkladovými vzory a pouze upevňují existující stereotypy spjaté s identitami pohlaví.

Klasifikace rolí podle pohlaví a rozdílů, které s pohlavím souvisejí, se dotýká elementárních vrstev kulturního sebe porozumění společnosti. Teprve dnes si díky radikálnímu feminismu uvědomujeme, že toto sebe porozumění je omylné, že vyžaduje revizi a že je ve své podstatě sporné. Radikální feminismus právem trvá na tom, že aspekty, díky nimž rozdílly mezi zkušenostmi a životními okolnostmi určitých skupin žen a mužů získávají význam pro rovné šance na užívání svobod subjektivního jednání, musejí být vyjasněny na půdě politické veřejnosti, a sice ve veřejném střetu o přiměřenou interpretaci potřeb.¹⁰ Proto lze na tomto boji o zrovnoprávnění žen zvláště dobře demonstrovat změnu v paradigmatu chápání práva. Spor o to, zda autonomii právních osob lépe zajistí subjektivní svobody, které soukromé osoby uplatňují ve vzájemné soutěži, nebo nároky na výkon, které jsou objektivně poskytnuty klientům byrokracií státu blahobytu, je nahrazen *proceduralistickým pojetím práva*, podle něhož demokratický proces musí zajišťovat *současné* 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 neartikulují a nezdůvodní příslušná relevantní hlediska rovného a nerovného posuzování typických případů. Soukromou autonomii rovnoprávných občanů lze zajistit jen společně s aktivizací jejich občanské autonomie.

10/ Fraser, N., Struggle over Needs. In: táž, *Unruly Practices*. Oxford 1989, s. 144-160.

„Liberální“ interpretace systému práv, která ignoruje tuto souvislost, musí chybně chápat univerzalizmus základních práv jako abstraktní nivelizaci rozdílů, a sice rozdílů kulturních i sociálních. Ty musí být naopak vnímány se stále větší kontextuální citlivostí, a musí na ně být brán ohled, pokud má být systém práv skutečně demokratickým způsobem. Univerzalizace občanských práv je stále ještě motorem pokračující diferenciace 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 stavět proti omezeně pojatému liberalismu č. 1 model, který zavádí nesystémová kolektivní práva.

Boje o uznání: fenomény a úrovně jejich analýzy

Feminismus, multikulturalismus, nacionalismus a boj proti evropocentrickému dědictví kolonialismu jsou podobné fenomény, které nelze vzájemně zaměňovat. Jejich podobnost spočívá v tom, že se ženy, etnické a kulturní menšiny, stejně jako národy a kultury, staví proti útisku, marginalizaci, znevážení a přitom bojují o uznání kolektivních identit, ať už v kontextu většinové kultury nebo ve společenství národů. Jedná se o emancipační hnutí, jejichž kolektivní politické cíle jsou v první řadě definovány kulturně, ačkoli ve hře jsou vždy také sociální a ekonomické nerovnosti, stejně jako politické závislosti.

a) Feminismus sice není záležitostí menšiny, je však zaměřen proti dominantní kultuře, která interpretuje vztah pohlaví asymetrickým způsobem, jenž vylučuje rovnoprávnost. Nebere se přiměřený ohled - ani právně, ani neformálně - na rozdíl v životních okolnostech

a zkušenostech, který je specifický pro pohlaví; kulturní sebeporozumění žen je uznáváno právě tak málo jako jejich příspěvek ke společné kultuře; potřeby žen nelze z hlediska vládnoucích definic dokonce ani přiměřeně artikulovat. Politický boj o uznání tak začíná jako boj o interpretaci výkonů a zájmů specifických pro pohlaví; je-li úspěšný, pak spolu s kolektivní identitou žen mění i vztah pohlaví, a tím se také bezprostředně dotýká sebeporozumění mužů. Předmětem diskuse se stává celý hodnotový žebříček společnosti; následky tohoto zpochybnění sahají až do klíčových oblastí soukromého života a dotýkají se také etablovaných hranic mezi soukromou a veřejnou sférou.¹¹

b) Jinak je tomu v případě boje utlačovaných etnických a kulturních menšin o uznání jejich kolektivní identity. Jelikož také tato emancipační hnutí usilují o překonání nelegitimního rozštěpení společnosti, nemůže se to nedotknout sebeporozumění většinové kultury. Z hlediska příslušníků většinové kultury však změněná interpretace výkonů a zájmů *druhých* nemusí změnit jejich vlastní roli stejným způsobem, jakým změna interpretace vztahu mezi pohlavími mění roli muže.

Emancipační hnutí v multikulturních společnostech netvoří jednotný fenomén. Představují různé výzvy v závislosti na tom, zda si endogenní menšiny uvědomují svou identitu, nebo zda imigrací vznikají menšiny nové; a také v závislosti na tom, zda jsou s tímto úkolem konfrontovány státy, které se na základě svých dějin a své politické kultury již chápou jako přistěhovalecké země, nebo státy, jejichž národní sebeporozumění se teprve musí integraci cizích kultur přizpůsobit. *Výzva* bude tím větší, čím hlouběji sahají náboženské, rasové, etnické nebo historicko-kulturní rozdíly, které je třeba překonat; bude tím bolestnější, čím více bude tendence k sebeprosazení získávat fundamentalisticky ohraniču-

11/ Benhabib, S., *Situating the Self*. Oxford 1992. Část II.

jící podobu, ať už proto, že se menšina bojující o uznání vyhýbá zkušenostem bezmoci regresí, či proto, že pomocí masové mobilizace musí teprve probudit uvědomění, jež jí umožní artikulovat novou, konstruktivně vytvořenou identitu.

c) Od toho je potřeba odlišit nacionalismus obyvatelstva, které samo sebe chápe na pozadí společného historického údělu jako etnicky a jazykově homogenní skupinu a svou identitu by si chtělo zajistit nejen jakožto společenství stejného původu, ale i ve formě státního národa, který je schopen politicky jednat. Předobrazem národních hnutí byl skoro vždy republikánsky pojatý národní stát, který vzešel z Francouzské revoluce. Itálie a Německo byly - ve srovnání s národními státy první generace - „opožděnými národy“. Jiný kontext vytvářelo období dekolonializace po 2. světové válce. Opět jiná byla konstelace v případě rozpadu impérií, jako byla osmanská říše, Rakousko-Uhersko nebo Sovětský svaz. Opět odlišné je postavení národnostních menšin, které vznikaly teprve v procesu vytváření národních států, jak je tomu v případě Basků, Kurdů nebo severních Irů. Zvláštním případem je založení státu Izraele, k němuž došlo na základě národního a náboženského hnutí a hrůz Osvětími, na britském mandátním území Palestiny, na které si činili nárok Arabové.

d) Evropocentrismus a hegemonie západní kultury jsou konečně hesly boje o uznání, jenž se odehrává na mezinárodní úrovni. Naposledy jsme si to uvědomili na příkladu války v Perském zálivu: nábožensky mobilizované masy, stejně jako sekularizovaní intelektuálové, chápali ve stínu dosud živých dějin kolonialismu intervenci spojenců jako znevážení identity a svébytnosti arabsko-islámského světa. Stopy odepřeného uznání ještě stále poznamenávají vztahy Západu a Východu, a tím spíše vztah prvního světa k dřívějšímu světu třetímu.

Již tato zběžná klasifikace fenoménů ukazuje, že v případě ústavního sporu kanadské vlády s Québecem

jde o případ na pomezí b) a c). Pod separatistickým prahem založení vlastního státu bojuje frankofonní menšina zjevně za práva, která by bez dalšího získala, pokud by se - jako nedávno Chorvatsko, Slovinsko nebo Slovensko, pobaltské státy nebo Gruzie - prohlásila za nezávislý státní národ. Usiluje však o „stát ve státě“, k čemuž se nabízí široké spektrum federalistických konstrukcí, jež sahají od spolkového uspořádání až k volnější konfederaci států. V Kanadě je s decentralizací státní svrchované moci spojena otázka kulturní autonomie pro menšinu, která by se ve vlastním domě chtěla stát relativní většinou. V případě změny zabarvení většinové kultury by nicméně opět vznikly menšiny nové.

Vedle fenoménů, které byly odlišeny v bodech a) až d), musíme také rozlišit různé roviny jejich analýzy. Taylovy úvahy se týkají přinejmenším tří diskursů, které tyto fenomény vyvolaly.

e) V diskusi o „politické korektnosti“ jsou tyto fenomény spíše podnětem pro americké intelektuály a jejich vlastní porozumění významu moderny.¹² Žádná z obou soupeřících stran by nechtěla pokračovat v rozvíjení moderny ze sebe samé jakožto projektu, jehož se nelze vzdát.¹³ To, je co pro „radikály“ odvážným krokem do postmoderny a krokem k překonání totalizujících figur myšlení, je pro „tradicionalisty“ příznakem krize, kterou lze zvládnout pouze zapříisáhlým návratem ke klasické tradici Západu. Tuto diskusi můžeme ponechat stranou, protože k analýze bojů o uznání v demokratickém právním státě přispívá jen nepatrně a k jejich politickému řešení nepřispívá téměř vůbec.¹⁴

12/ Berman, P. (ed.), *Debating P.C.* New York, Dell 1992; k tomu také Searle, J., *Storm over the University*, cd., s. 85-123. 13/ Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M. 1985.

14/ A. Gutmannová k dekonstruktivistické metodě odhalování poznamenává: „Tato redukcionistická argumentace je často uváděna

f) V jiné rovině se nacházejí diskursy v užším smyslu slova filosofické, které vycházejí ze zmíněných fenoménů, aby popsaly obecné problémy. Fenomény se dobře hodí k ilustraci potíží interkulturního dorozumění; osvětlují vztah morálky a mravnosti nebo vnitřní vztah významu a platnosti, a naplňují tak novým obsahem starou otázku, zda lze vůbec transcendovat kontext našeho vlastního jazyka a naší kultury, nebo zda veškerá měřítká racionality zůstávají v zajetí určitých obrazů světa a tradic. Fakt, že máme jasné důkazy o fragmentaci multikulturních společností a o babylonském zmatení jazyků v hyperkomplexní světové společnosti, nás nutí k holistickým konceptům jazyka a ke kontextualistickým obrazům světa, které jsou skeptické vůči všem univerzalistickým nárokům, ať už kognitivního nebo normativního druhu. Komplexní a dosud otevřená diskuse o racionalitě má jistě také důsledky pro pojmy dobra a spravedlnosti, s nimiž pracujeme, zkoumáme-li podmínky „politiky uznání“. Samotný Taylorův návrh se však týká něčeho jiného; odehrává se v rovině vztahu práva a politiky.

g) Otázka týkající se „práva“ nebo „práv“ pohaněných a znevážených menšin tím získává právní smysl. Politická rozhodnutí musí mít formu ustanovení, která jsou uplatňována v pozitivním právu, mají-li být v komplexních společnostech vůbec účinná. V médiu práva však narážíme na umělou strukturu, s níž jsou spojena určitá normativní předchůdná rozhodnutí. Moderní

ve prospěch skupin, které nemají přiměřené zastoupení na univerzitách a ve společnosti jsou znevýhodňovány. Je však obtížně rozpoznatelné, jak by mohla komukoli pomoci. Podkopává totiž jak logicky, tak i prakticky své vlastní základy. Dekonstruktivistická teze, podle níž intelektuální měřítká nejsou nic jiného než maskování úsilí o politickou moc, směřuje v souladu se svou imanentní logikou k tomu, že i ona odráží vůli k moci dekonstruktivistů. Proč se však vůbec máme zabývat intelektuálním životem, který není nejrychlejší, nejjistější a už vůbec ne nejpříjemnější cestou k politické moci, jestliže v něm vskutku nejde o nic jiného?" Viz výše, s. 33-34.

právo je *formální*, protože spočívá na premise, že dovoleno je vše, co není explicitně zakázáno. Právo je *individualistické*, protože z individuální osoby dělá nositele subjektivních práv. Je *donucujícím* právem, protože je *sankcionováno* státem a týká se pouze legálního chování nebo chování, které je v souladu s pravidly - např. umožňuje praktikovat náboženství, nemůže však předepisovat žádné náboženské přesvědčení. Je *pozitivním* právem, protože vychází ze závěrů politické legislativy, které mohou být změněny, a konečně je *procedurálně ustaveným* právem, protože je legitimizováno demokratickou procedurou. Pozitivní právo sice vyžaduje pouze *legální* chování, musí však být *legitimní*: i když nepředepisuje motivy poslušnosti vůči právu, musí mít takovou podobu, že jej adresáti mohou kdykoli dodržovat také z úcty vůči zákonu. Právní řád je legitimní, jestliže ve stejné míře zajišťuje autonomii všech občanů. Občané jsou autonomní jen tehdy, když se adresáti práva současně mohou chápat jako jeho autoři. A autoři jsou svobodní jen jako účastníci zákonodárných procesů, které jsou regulovány takovým způsobem a probíhají v takových formách komunikace, že všichni mohou předpokládat, že takto rozhodnutá opatření si zasluhují obecný a racionálně motivovaný souhlas. Z normativního hlediska neexistuje právní stát bez demokracie. Protože samotný demokratický proces musí být na druhé straně právně institucionalizován, vyžaduje naopak princip suverenity lidu ona základní práva, bez nichž legitimní právo nemůže vůbec existovat: v první řadě právo na rovné svobody subjektivního jednání, které zase předpokládá obsáhlejší ochranu individuálních práv.

Jakmile určitý problém chápeme jako problém právní, zavádíme do hry pojem moderního práva, který nás - pouze z konceptuálních důvodů - nutí k tomu, abychom pracovali s uspořádáním právního státu, které musí splňovat řadu předpokladů. To má také důsledky pro způsob, jakým se zabýváme problémem za-

jištění rovných práv a rovného uznání kulturně definovaných skupin, tedy kolektivů, které se od jiných kolektivů liší tradicí, formou života, etnickým původem atd. - a jejichž příslušníci se kvůli zachování a rozvoji své identity od všech ostatních kolektivů odlišovat *chtějí*.

Etické zabarvení právního státu

Multikulturalismus klade - z pohledu právní teorie - v první řadě otázku etické neutrality právního řádu a politiky. „Etickými“ přitom nazývám všechny otázky, které se vztahují ke koncepcím dobrého nebo nezmařenému života. Etické otázky nelze posuzovat z „morálního“ hlediska, zda je například něco „stejně dobré pro všechny“; nestranné posouzení těchto otázek se spíše poměřuje na základě silných hodnocení, sebestopozuměním a perspektivním životním projektem partikulárních skupin, tedy tím, co - z hlediska *jejich* pohledu na celek - „je dobré pro nás“. Do etických otázek je gramaticky vepsán odkaz na první osobu, a tím vztah k identitě (jednotlivce nebo) skupiny. Na příkladu kanadského ústavního sporu se chci nejprve zabývat liberálním požadavkem na etickou neutralitu práva z hlediska eticko-politického sebestopozumění národa tvořené občany státu.

Neutralita práva - a demokratické procedury ustavení práva - je někdy chápána tak, jako by politické otázky etické povahy musely být pomocí „pravidel rouбіku“ („gag rules“) drženy stranou agendy a vyňaty z diskuse, protože nejsou přístupné nestrannému právnímu řízení. Stát tak nemá (ve smyslu liberalismu č. 1) sledovat žádné kolektivní cíle kromě zajištění soukromé svobody, osobního blaha a bezpečnosti svých občanů. Alternativní model (ve smyslu liberalismu č. 2) naproti tomu od státu očekává, že sice obecně tato základní práva zajišťuje, že se však kromě toho také zasazuje o přežití a podporu „určitého národa, kultury nebo

náboženství, nebo (omezeného) počtu národů, kultur a náboženství", jak to formuloval Michael Walzer. Také podle Walzera je tento model základní; dovoluje nicméně, aby se občané za určitých okolností rozhodli také pro prioritu individuálních práv. Walzer přitom sdílí Taylorovu premisu, že mezi oběma normativními základními orientacemi může docela dobře dojít ke kolizím a že v takovýchto případech pouze liberalismus č. 2 připouští, aby se bral ohled na kolektivní cíle a identity a aby jim byla dána relativní priorita. Ve skutečnosti však teorie práv prosazuje absolutní prioritu práv před kolektivními, takže argumenty, které se týkají stanovení cílů, jak ukazuje Dworkin, směřjí „přetrumfnout“ subjektivní právní nároky jen v případě, že je lze zdůvodnit ve světle přednostních práv.¹⁵ To samo o sobě však ještě nepodporuje komunitaristické pojetí, které sdílejí Taylor s Walzerem, podle něhož je systém práv slepý vůči nárokům na ochranu kulturních forem života a kolektivních identit, potud je „niveleznující“ a vyžaduje korekturu.

Na příkladu feministických politik usilujících o rovné postavení jsme ukázali to, co platí obecně: že demokratické vypracování systému práv musí zahrnovat nejen obecné politické cíle, nýbrž i takové kolektivní cíle, které se artikuluji v bojích o uznání. Neboť na rozdíl od morálních norem, které regulují možné interakce mezi subjekty schopnými řeči a jednání, se právní normy týkají souvislosti interakce konkrétní společnosti. Právní normy vycházejí z rozhodnutí lokální legislativy a jsou aplikovány uvnitř geograficky vymezené oblasti státu na sociálně ohraničený kolektiv státních příslušníků. V rámci této dobře vymezené oblasti platnosti přinášejí politická rozhodnutí, jejichž prostřednictvím státně organizovaná společnost působí formou kolektivně závazných programů sama na sebe. Ohled na kolektivní cíle zajisté nesmí narušovat *strukturu* práva, nesmí ni-

15/ Dworkin, R., *Když se práva berou vážně*, cd., s. 136 an.

čít *formu* práva jako takovou, a tím zrušit rozdíl mezi právem a politikou. Ale to, že jsou normy způsobů chování v médiu práva - na rozdíl od morálky - přístupné cílům politické vůle společnosti, je dáno konkrétní povahou materiálů, které vyžadují určitou regulaci. Proto je každý právní řád *také* výrazem partikulární formy života, nikoli pouze odrazem univerzálních obsahů základních práv. Je nesporné, že rozhodnutí politické legislativy musí být možné chápat jako uskutečnění systému práv a politiky zákonodárce jako vypracování tohoto systému; čím konkrétněji je však materie vymezena, tím více je přijatelnost odpovídající právní regulace *také* výrazem sebeporozumění kolektivu a jeho formy života (a také výrazem vyrovnávání konkurujících si skupinových zájmů a informované volby alternativních cílů a prostředků). Je to patrné na širokém spektru oněch důvodů, které vstupují do racionálního vytváření mínění a vůle politické legislativy - do porad a ospravedlnění legislativních rozhodnutí vstupují vedle morálního zvažování, pragmatických úvah a výsledků férových vyjednávání také etické důvody.

Pokud se politické vytváření mínění a vůle občanů řídí podle idejí uskutečňování práv, nesmí být, jak to navrhuje komunitaristé, *ztotožňováno* s eticko-politickým sebeporozuměním.¹⁶ Proces uskutečňování práva je však zasazen v kontextech, které jako důležitou součást politiky právě vyžadují také diskursy sebeporozumění - diskuse o společně sdílené koncepci dobra a o žádoucí formě života, která je uznávána za autentickou. Jde o spory, v nichž si účastníci například ujasňují, jak chtějí sami sebe chápat jako občany určité republiky, jako obyvatele určitého regionu, jako dědice určité kultury, jaké tradice chtějí rozvíjet nebo jakých se chtějí vzdát, jak chtějí zacházet se svým historickým údělem, se sebou navzájem, s přírodou atd. A etického sebeporozumění

16/ Beiner, R. *Political Judgement*. Chicago, University of Chicago Press 1983, s. 138.

národa se přirozeně dotýká volba úředního jazyka nebo rozhodnutí o učebních osnovách na veřejných školách. Jelikož eticko-politické otázky tvoří nedílnou součást politiky a jelikož odpovídající opatření vyjadřují kolektivní identitu národa tvořeného občany státu, mohou vyvolat kulturní boje, v nichž se znevážené menšiny staví na odpor necitlivé většinové kultuře. To, co boje vyvolává, není etická neutralita právního řádu státu, nýbrž nevyhnutelné etické zabarvení každého právního společenství a každého demokratického procesu uskutečňování základních práv. O tom svědčí například institucionální garance, které - přestože existuje náboženská svoboda - mají křesťanské církve ve státech, jakým je např. Spolková republika Německo, nebo nedávno zpochybněné statusové garance, které zde ústava poskytuje rodině - na rozdíl od partnerství, která jsou obdobou manželství.

V souvislosti našich úvah je zajímavé, že tato rozhodnutí jsou v empirickém i normativním ohledu závislá na nahodilém seskupení státního národa. Sociální vymezení lidu, který v tomto státě žije, je výsledkem historických okolností, které jsou vůči systému práv a principům právního státu vnější. Rozhodují o základním úhrnu osob, které společně žijí na určitém území a jsou vázány ústavou, tj. rozhodnutím otců zakladatelů upravovat své soužití legitimně pomocí prostředků pozitivního práva; jako potomci implicitně (jako přistěhovalí občané státu dokonce explicitně) souhlasili s tím, že budou pokračovat v předem daném ústavním projektu. Avšak osoby, z nichž v daném časovém okamžiku sestává národ určitého státu, nyní vedle svých socializačních procesů ztělesňují i kulturní formy života, v nichž si vytvořily svou identitu - a to i tehdy, když se odpoutaly od tradice svého původu. Tvoří takřka uzly v askriptivní síti kultur a tradic, intersubjektivně sdílených životních souvislostí a zkušeností. A tento kontext je také horizontem, v němž občané státu, ať chtěně či nechtěně, vedou rozpravy o svém eticko-politickém sebepero-

zumění. Jestliže se změní základní úhrn občanů, mění se také tento horizont, takže se o stejných otázkách vedou jiné diskursy a dochází se k jiným závěrům. Národnostní menšiny si tuto okolnost přinejmenším intuitivně uvědomují jako důležitý motiv, proč požadovat vlastní stát nebo - jako v případě ústavního návrhu z Meech Lake, který mezitím ztroskotal - uznání jakožto „distinctive society“. Pokud by se frankofonní menšina konstitovala jako svébytné právní společenství, vytvořila by v důležitých eticko-politických otázkách stejnou demokratickou cestou jiné většiny a dospěla by k jiným opatřením než Kanadáné jako celek.

Spolu s novými státními hranicemi nicméně vznikají pouze nové národnostní menšiny, jak ukazují dějiny vytváření národních států;¹⁷ problém nemizí, zmizel by jedině za cenu „etnických čistek“, které nelze politicky ani morálně ospravedlnit. Na příkladu Kurdů, kteří jsou rozptýleni ve třech různých státech, nebo na příkladu Bosny a Hercegoviny, kde spolu etnické skupiny nelítostně válčí, lze jasně demonstrovat ambivalentní povahu „práva“ na národní sebeurčení. Kolektiv, který sám sebe chápe jako pospolitost s vlastní identitou, si na jedné straně spolu s krokem k vlastní státnosti vybojovává nový stupeň uznání, jež mu jakožto předpolitické pospolitosti se společným jazykem a původem, nebo dokonce jakožto „kulturnímu národu“ - bez ohledu na to, je-li součástí obce či nikoli - zůstalo odepřeno. Potřeba být uznáván jako státní národ sílí v obdobích krize, kdy obyvatelstvo - jako po rozpadu sovětského impéria - lpí na askriptivních znacích regresivně obnovené kolektivní identity. Toto lpění slibuje pochybné kompenzace za odůvodněné obavy z budoucnosti a za sociální znejistění. Národní nezávislost lze na druhé straně často získat jen za cenu občanských válek, nových represí nebo následných problémů, které s obrácenými znaménky opakují výchozí konflikty.

17/ Alter, P., *Nationalismus*. Frankfurt/M. 1985.

Jinak je tomu v případě Kanady, kde se rozumně hledá federalistické řešení, jež se netýká celistvosti státu, ale chtělo by pomocí decentralizace státních kompetencí zajistit jedné části obyvatelstva kulturní autonomii. Tím se v určitých politických oblastech mění základní úhrn občanů, kteří se podílejí na demokratickém procesu, nemění se však principy tohoto procesu. Neboť teorie práv v žádném případě nezakazuje občanům demokratického právního státu v jejich celostátním uspořádání uplatňovat nějakou koncepci dobra, kterou již přirozeně sdílejí nebo na níž se shodnou v politických diskurzech; *uvnitř* státu nicméně zakazuje poskytovat privilegia jedné formě života na úkor jiné. Ve státech s federálním uspořádáním to platí jak pro spolkovou rovinu, tak pro rovinu jednotlivého státu. V Kanadě se spor netýká, pokud to vidím správně, principu rovnoprávnosti, nýbrž povahy a míry státních kompetencí, které mají být přeneseny na provincii Québec.

Rovnoprávná koexistence versus ochrana druhu

Způsob federálního uspořádání se nicméně nabízí jako řešení jen tehdy, když lze příslušníky různých etnických skupin a kulturních životních světů více či méně teritoriálně vzájemně ohraničit. V multikulturních společnostech - jako jsou USA - tomu tak není; právě tak to neplatí pro země, které (jako Spolková republika Německo) své etnické složení mění pod tlakem celosvětových imigračních vln. Ve stejné situaci by byl také Québec, pokud by získal kulturní autonomii, pouze by vyměnil francouzskou většinovou kulturu za kulturu anglickou. 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 sebezporozu-

mění, 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 socializovaná a v nichž si vytvořila svou identitu. Identita jednotlivce je propojena s kolektivními identitami a lze ji stabilizovat jen v nějaké kulturní síti, kterou nemůžeme mít v osobním držení, podobně jako nemůžeme mít sami v osobním držení mateřský jazyk. Individuum proto sice zůstává - ve smyslu W. Kymlicky¹⁸ - nositelem odpovídajících „práv na kulturní členství“; v dialektice právní a faktické rovnosti však z toho vyplývají další garance statusu, práva na samosprávu, výkony infrastruktury, subvence atd. Ohrožené kultury původních obyvatel mohou - na podporu své kultury - uplatňovat zvláštní morální důvody z historie své země, která byla postupně okupována většinovou kulturou. Podobné argumenty ve prospěch „obrácené diskriminace“ lze uvést na příkladu dlouhodobě potlačovaných a odmítaných kultur někdejších otroků.¹⁹

Tyto a podobné závazky vyplývají z *právních* nároků a v žádném případě se netýkají obecného ocenění *hodnoty* té které kultury. Taylorova politika uznání by měla křehké základy, pokud by byla závislá na „předpokladu rovné hodnoty“ kultur a jejich příspěvku ke světové civilizaci. Právo na rovný respekt, na které si každý může činit nárok také v životních souvislostech utvářejících jeho identitu, nemá nic společného s domnělým výjimečným charakterem kultury, z níž pochá-

18/ Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Oxford University Press 1989.

19/ Srv. Forst, R., *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1995.

zí, tedy s obecně oslavovanými výkony. To zdůrazňuje také Susan Wolfová: „... přinejmenším jedno z významných bezpráví, které je trvale spjato s odepřením uznání, má jen málo společného s otázkou, zda osoba nebo kultura, jimž je uznání odpíráno, jsou s to říci něco důležitého všem lidem. Nutnost vyrovnat se s tímto bezprávím proto nevyplývá z předpokladu nebo z potvrzení předpokladu, že určitá kultura má zvláštní hodnotu pro lidi, kteří k ní nepatří.“²⁰

Rovnoprávná koexistence různých etnických skupin a jejich kulturních forem života potud nemusí být zajištěna určitým typem kolektivních práv, který by musel převážit nad teorií práv, jež je vztažena k individuálním osobám. I kdyby bylo možné v demokratickém právním státě takováto skupinová práva připustit, byla by nejen zbytečná, ale i normativně pochybná. Neboť ochrana forem života a tradic, které vytvářejí individuální identity, má koneckonců sloužit uznání jejich členů; v žádném případě nemá význam administrativní ochrany druhu. Ekologické hledisko konzervace druhu nelze přenášet na kultury. Kulturní tradice a v nich artikulované formy života se obvykle reprodukuje tím, že samy o sobě přesvědčují ty, kteří je volí a vštěpují si je do struktury své osobnosti, tedy že motivují k produktivnímu přivlastnění a rozvíjení. Z hlediska právního státu lze tento hermeneutický výkon kulturní reprodukce životních světů pouze umožnit. Záruka přežití by totiž musela příslušníky dané kultury oloupat právě o svobodu vyjádřit souhlas či nesouhlas, která je dnes nutná k převzetí a zachování kulturního dědictví. V podmínkách, kdy se kultura stala reflexivní, se mohou zachovat jen takové tradice a formy života, které své příslušníky zavazují, i když se vystavují jejich kritickému přezkoušení a nové generaci vyhrávají možnost učit se od jiných tradic nebo k nim konvertovat. Totéž platí pro relativně uzavřené sekty, jako jsou Amišové v Pensyl-

20/ Viz výše, s. 95.

vánii.²¹ I když cíl - postavit kultury pod ochranu druhu - považujeme za smysluplný, byly by podmínky jejich nadějně reprodukce neslučitelné s cílem „zachovávat a rozvíjet rozmanitost, nikoli pouze nyní, ale navždy“.

Není tu potřeba připomínat mnohé subkultury a životní světy, které se rozvíjely například ve stavovsky rozvrstvené raně buržoazní společnosti evropského novověku, nebo následné formy života zemědělských námezdních dělníků a proletářsky vykořeněných městských mas v první fázi industrializace. Ty byly nepochybně procesem modernizace násilně uchopeny a rozdrceny; v žádném případě však nelze říci, že všechny našly svého mistra Antonína a že je jejich příslušníci z přesvědčení bránili před alternativami nové doby. A ty, které byly dostatečně bohaté a natolik atraktivní, aby podnítily vůli k sebezpečetění, se - jako třeba měšťanská kultura 19. století - mohly v některých svých rysech zachovat pouze díky tomu, že měly sílu k *vlastní transformaci*. Dokonce i většinová kultura, která se nepovažuje za ohroženou, si zachovává vitalitu pouze díky bezohlednému revizionismu, zachovává si ji tím, že navrhuje alternativní projekty nebo že integruje cizí impulzy - až k rozchodu s vlastními tradicemi. Tím víc to platí pro přistěhovalecké kultury, které jsou asimilačním tlakem nového okolí nejprve vybízeny k umíněnému etnickému vymezení a k znovuoživení tradičních elementů, záhy však vytvářejí způsoby života, které jsou stejně vzdálené asimilaci i tradici.²²

Rovnoprávná koexistence forem života v multikulturních společnostech znamená, že každý občan má zajištěnou šanci vyrůstat bez osočování v kulturním světě tradice a nechat v něm vyrůstat i své děti; šanci vyrovnávat se s touto kulturou - jako s kteroukoli jinou -

21/ Srv. rozhodnutí Nejvyššího soudu v případě *Wisconsin vs. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

22/ Cohn-Bendit, D./Schmid, Th., *Heimat Babylon*. Hamburg 1992, s. 204-208.

konvenčně ji rozvíjet nebo ji měnit; také šanci lhostejně se odvrátit od jejích imperativů nebo se jí sebekriticky zříci, aby poté žil s ostnem vědomě uskutečněného rozchodu s tradicí nebo dokonce s rozpolcenou identitou. Urychlená přeměna moderních společností rozbíjí veškeré ustálené formy života. Kultury zůstávají živé pouze tehdy, čerpají-li sílu k vlastní transformaci z kritiky a oddělení. Právní záruky se mohou opírat jen o to, že si každý ve svém kulturním prostředí uchová možnost tuto sílu nově oživit. A ta zase vyrůstá nejen z vymezení vůči cizincům a všemu cizímu, nýbrž především právě tak z jejich vzájemné výměny.

V moderně podléhají rigidní formy života entropii. Fundamentalistická hnutí lze chápat jako ironický pokus dát pomocí restaurativních prostředků vlastnímu životnímu světu ultrastabilitu. Ironie spočívá v sebepochopení tradicionalismu, který přece vzniká z víry společenské modernizace a napodobuje rozpadlou substancialitu. Jakožto reakce na mocný modernizační posun sám představuje zcela moderní hnutí obnovy. Také nacionalismus se může změnit ve fundamentalismus, nesmí však s ním být zaměňován. Nacionalismus Francouzské revoluce se spojil s univerzalistickými zásadami demokratického právního státu; nacionalismus a republikanismus byla tehdy dvojčata. Fundamentalistická hnutí na druhé straně postihují také stabilizované demokracie Západu, nejen společnosti prodávající převrat. Všechna světová náboženství zplodila svůj vlastní fundamentalismus, i když takovéto rysy rozhodně nevylučují všechna sektářská hnutí.

Fundamentalismus, který vede k netolerantní praxi, je s právním státem neslučitelný, jak nám připomněl případ Rushdieho. Tato praxe se opírá o náboženské nebo dějinně filosofické výklady světa, které požadují, aby určitá privilegovaná forma života byla pokládána za výlučnou. Takováto pojetí si neuvědomují, že jejich nárok na platnost může být omylný, chybí jim úcta k tomu, co John Rawls označil jako „břímě rozumu“.

Globální výklady světa a náboženská přesvědčení se přirozeně nemusejí spojovat s falibilismem onoho typu, který dnes provází hypotetické vědění empirických věd. Fundamentalistické obrazy světa jsou však dogmatické v tomto smyslu: neposkytují žádný prostor reflexi svého vztahu k jiným obrazům světa, s nimiž sdílejí *totéž* diskursivní univerzum a proti jejichž konkurenčním nárokům na platnost se mohou ubránit uvedením pádných důvodů. Nedávají žádný prostor „rozumné neshodě“.²³

Subjektivizovaní „démoni a bohové“ moderního světa se naproti tomu vyznačují reflexivním postojem, jenž umožňuje nikoli pouze jeden - v podmínkách náboženské svobody právně vynutitelný - *modus vivendi*. Nefundamentalistické obrazy světa, které Rawls označuje jako „nikoli nerozumné všeobšáhle doktríny“,²⁴ spíše připouštějí - v duchu Lessingovy tolerance - civilizovaný střet přesvědčení, v němž jedna strana, aniž by se vzdala vlastních nároků na platnost, může uznat druhé strany jako spolubojovníky za autentické pravdy. V multikulturních společnostech může ústava právního státu tolerovat jen ony formy života, které se artikulují v médiu takovýchto nefundamentalistických tradic, protože rovnoprávná koexistence těchto forem života vyžaduje vzájemné uznání různých kulturních příslušností: každá osoba musí být uznána také jako člen pospolitostí, které jsou integrovány vždy jinými koncepcemi dobra. *Etická integrace* skupin a subkultur s vlastní kolektivní identitou tak musí být oddělena od roviny abstraktní *politické integrace*, která rovnoměrně zahrnuje všechny občany státu.

Integraci občanů státu zajišťuje loajalita vůči společné politické kultuře. Tato loajalita je zakotvena v interpre-

23/ Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M. 1992, s. 204-208.

24/ Rawls, J., Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses. In: *týž, Die Idee des Politischen Liberalismus*. Frankfurt/M. 1992, s. 293-332.

taci ústavních principů, kterou provádí každý státní národ z pohledu své historické zkušenosti, a která proto nemůže být eticky neutrální. Snad bychom měli spíše hovořit o společném horizontu interpretace, v němž se na základě aktuálních podnětů vede spor o politické sebe porozumění občanů republiky. Zde je dobrým příkladem spor historiků, který v letech 1986-1987 probíhal ve Spolkové republice Německo.²⁵ Spor se však vždy vede o nejlepší interpretaci *týchž* základních práv a principů. Ty tvoří pevný vztahový bod každého ústavního patriotismu, který vymezuje místo systému práv v historickém kontextu právního společenství. Musejí být v trvalém spojení s motivy a smýšlením občanů; neboť bez takového motivačního zakotvení by se nemohly stát hybnou silou dynamicky chápaného projektu vytváření asociace svobodných a sobě rovných občanů. Proto je eticky zabarvena také společná politická kultura, v níž se občané státu znovu poznávají jakožto členové svého společenství.

Etický obsah ústavního patriotismu současně nesmí omezovat neutralitu právního řádu vzhledem k pospolitostem, které jsou eticky integrovány na subpolitické úrovni; musí spíše bystřit smysl pro rozrůzněnou mnohost a integritu různých koexistujících forem života multikulturní společnosti. Rozhodující je zachování rozdílu mezi oběma rovinami integrace. Dochází-li k jejich ztotožnění, uzurpuje si většinová kultura státní privilegia na úkor rovnoprávnosti jiných kulturních forem života a znevažuje jejich nárok na vzájemné uznání. Neutralitu práva vůči vnitřnímu etickému rozrůznění lze vysvětlit tím, že v komplexních společnostech již nelze uchovat soudržnost občanů jako celku na základě substanciálního hodnotového konsensu, nýbrž pouze na základě konsensu o procedurách legitimní tvorby práva a výkonu moci. Politicky integrování občané sdílejí

25/ Habermas, J., *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt/M. 1987.

racionálně motivované přesvědčení, že uvolnění komunikativních svobod v politické veřejnosti, demokratická procedura vyrovnávání konfliktů a usmírnění panství v právním státě zakládají naději na spoutání nezákonné moci a na užití administrativní moci v rovném zájmu všech. Univerzalizmus právních principů se zrcadlí v procedurálním konsensu, který nicméně musí být tak říkajíc ústavně patrioticky zakotven v kontextu historicky určené politické kultury.

Imigrace, státní občanství a národní identita

Právníci mají tu výhodu, že normativní otázky diskutují s ohledem na případy, které se mají rozhodnout; jejich myšlení se zaměřuje na aplikaci. Filosofové se tomuto decizionistickému tlaku vyhýbají; jakožto součást níci klasického myšlení, které trvá více než dva tisíce let, sami sebe bez ostychu chápou jako účastníky věčného rozhovoru. O to více fascinuje, když se pak přece jen někdo, jako Charles Taylor, znova pokouší uchopit svoji dobu v myšlenkách a uplatnit filosofické náhledy produktivně na politicky naléhavé otázky dne. Jeho esej je právě tak neobvyklým jako brilantním příkladem tohoto typu, ačkoli (nebo lépe řečeno: právě proto, že) nepostupuje módní cestou „užité etiky“.

Ve Spolkové republice Německo stejně jako všude v Evropském společenství je - po přeměnách ve střední a východní Evropě - na pořadu dne jiné téma: imigrace. Jeden holandský kolega dospěl po obsáhlém výkladu problému k nezastírané prognóze: „Západoevropské země ... budou v maximální možné míře bránit imigraci z třetích zemí. Pracovní povolení proto budou píkýtovat osobám s kvalifikací, jež je bezprostředně důležitá pro společnost, a to pouze ve výjimečných případech (hráči kopané, specialisté na software z USA, učitelé z Indie atd.). Budou kombinovat velmi restriktivní imigrační opatření s opatřeními, jejichž cílem je

rychlejší a efektivnější zacházení se žadateli o azyl a okamžité deportace těch, jejichž žádosti byly zamítnuty ... Závěr zní, že jak individuálně, tak společně použijí všechny dostupné prostředky k zastavení přílivu."²⁶ Tento popis přesně odpovídá azylovému kompromisu, který ve Spolkové republice v květnu 1993 dojednala vláda s opozicí. Nelze vůbec pochybovat o tom, že tuto politiku přijímá velká většina obyvatelstva. Ve státech EU je dnes široce rozšířena také xenofobie. V jednotlivých zemích je různě silná; postoj Němců se však nijak výrazně neliší od postojů Francouzů či Angličanů.²⁷ Taylorův příklad nás může povzbudit k tomu, abychom hledali (také) z filosofického hlediska odpověď na otázku, zda lze ospravedlnit tuto politiku opevňování se proti imigrantům. Otázku bych chtěl nejprve pojmut in abstracto, pak se dotknout německé azylové diskuse a osvětlit její historické pozadí, a nakonec vymezit alternativu, která by musela být objasněna v diskusi - jež dosud veřejně neproběhla - o eticko-politickém sebechápání rozšířené Spolkové republiky po sjednocení s NDR.

Ačkoli se moderní právo od posttradiční morálky založené na rozumu liší v tom, že má určité formální vlastnosti, je systém práv a principy právního státu v souladu s morálkou na základě jejich společného univerzalistického obsahu. Právní řády, jak jsme viděli, jsou současně „eticky zabarveny“ potud, že se v nich zrcadlí politická vůle a forma života konkrétního právního společenství. Dobrým příkladem jsou zde USA, jejichž politická kultura je určována ústavní tradicí, která trvá již dvě stě let. Etos státního národa, který získal právní podobu, se však nemůže dostat do rozporu

26/ Kaa, D. J. van de, European Migration at the End of History. *European Review*, 1993, Vol. 1, s. 94.

27/ Wiegand, E., Ausländerfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremden im europäischen Vergleich. *Informationsdienst Soziale Indikatoren (ZUMA)*, 1993, 9, s. 1-4.

s občanskými právy, pokud se politická legislativa řídí zásadami právního státu, a tím ideou uskutečňování základních práv. Etický obsah politické integrace, která sjednocuje všechny občany státu, musí být proto „neutrální“ vůči rozdílům, které existují uvnitř státu mezi eticko-kulturními pospolitostmi, jež jsou integrovány vlastní koncepcí dobra. Národ občanů státu může - bez ohledu na oddělení obou těchto rovin integrace - zachovat při životě svobodné instituce jen tím, že vytváří určitou, právně nevynutitelnou míru loajality vůči *vlastnímu* státu.

Přistěhovalectví se týká tohoto eticko-politického sebezporozumění národa; neboť příliv imigrantů mění složení obyvatelstva také v ohledu eticko-kulturním. Proto vzniká otázka, zda přání imigrovat není omezeno právem politického společenství udržet nedotčenu svou politicko-kulturní formu života. Nezahrnuje právo na sebeurčení - za předpokladu, že autonomně utvářený řád celého státu je eticky zabarven - právo na sebezpečetření identity národa, a sice také proti imigrantům, kteří by tuto dějinně rozvinutou politicko-kulturní formu života chtěli přetvořit?

Problém imigrace z perspektivy přijímající společnosti vyvolává otázku legitimních podmínek vstupu. Ponecháme-li stranou mezistupně přílivu, můžeme otázku vyostřit s ohledem na akt udělování občanství, jímž každý stát kontroluje rozšíření společenství definovaného právy na státní občanství. Za jakých podmínek smí stát odepřít státní příslušnost těm, kteří chtějí uplatnit nárok na udělení občanství? Odhlédneme-li od obvyklých bezpečnostních opatření (například proti kriminalitě), je v naší souvislosti závažná především otázka, v jakém ohledu smí demokratický právní stát - v zájmu zachování integrity určité formy života svých občanů - od imigrantů vyžadovat, aby se asimilovali. V abstraktní rovině filosofických úvah lze rozlišit dva stupně asimilace:

a) stupeň souhlasu s ústavními principy v rámci interpretačního prostoru, který je určen eticko-politic-

kým sebe porozuměním občanů a politickou kulturou země; to tedy znamená přizpůsobení se způsobu, jak je v přijímající společnosti institucionalizována autonomie občanů a jak je zde praktikováno „veřejné užívání rozumu“ (Rawls);

b) další stupeň ochoty převzít jinou kulturu, tj. nejenom se navenek přizpůsobit, nýbrž přivyknout způsobům života, praktikám a zvyklostem domácí kultury; to znamená asimilace, která proráží na rovinu eticko-kulturní integrace, a tím se dotýká kolektivní identity původní kultury přistěhovalců hlouběji než politická socializace, která je vyžadována v bodě a).

Výsledky imigrační politiky, která byla doposud praktikována v USA, připouštějí liberální výklad, jenž osvětluje první alternativu.²⁸ Příkladem druhé alternativy je pruská (nicméně váhavá) germanizační politika vůči Polákům v Bismarckově říši.²⁹

Demokratický právní stát, který bere vážně oddělení obou rovin integrace, smí od přistěhovalců vyžadovat jen politickou socializaci ve smyslu a) (a pragmaticky ji očekávat od druhé generace). Tímto způsobem může chránit identitu společenství, která nesmí být narušena ani imigrací, protože jejím podkladem jsou *ústavní principy*, které jsou zakotveny v *politické kultuře*, a nikoli *etické základní orientace určité kulturní formy života*, která v zemi převládá. Od přistěhovalců lze proto očekávat pouze ochotu přivyknout politické kultuře jejich nového domova, aniž by se proto museli vzdát kulturní formy života svého původu. Právo na demokratické sebeurčení zajisté zahrnuje právo občanů trvat na inkluzivním charakteru své vlastní politické kultury; ta chrání společnost před nebezpečím segmentace

28/ Walzer, M., What does it mean to be an American. *Sociál Research*, 1990, 57, s. 591-614. Komunitaristické pojetí komplexní skladby multikulturní společnosti je podle Walzera nesprávné. 29/ Brubaker, F., *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1992, s. 128 an.

- před vylučováním cizích subkultur nebo před separatistickým rozpadem na subkultury, mezi nimiž nejsou žádné vzájemné vztahy. Politická integrace také vylučuje, jak bylo ukázáno, fundamentalistické přistěhovalecké kultury. Neospravedlňuje však - jestliže od toho odhlédneme - vynucenou asimilaci ve prospěch sebeprosazení té kulturní formy života, která v zemi převládá.³⁰

Tato alternativa právního státu nicméně obsahuje důležitý fakt, totiž že legitimně potvrzovaná identita společenství není v důsledku imigračních vln v žádném případě *trvale* uchráněna změn. Protože imigranti nesmějí být nuceni k tomu, aby se vzdali svých vlastních tradic, rozšiřuje se spolu s nově etablovanými formami života také horizont, v němž občané následně interpretují své společně sdílené ústavní zásady. Pak totiž začíná působit onen mechanismus, v jehož důsledku se spolu se změnou skladbou aktivního státního občanstva mění také kontext, k němuž se vztahuje eticko-politické sebezporozumění národa jako celku: „Lidé žijí v pospolitostech s kořeny a vazbami, ty však mohou být různého druhu. V liberální společnosti by měly být kořeny a vazby slučitelné s liberálními principy. Otevřená imigrace by změnila charakter společenství, nenechala by je však bez jakéhokoli charakteru.“³¹

Tolik k podmínkám, které si smí demokratický právní stát klást v souvislosti s přijímáním imigrantů. Kdo však má vůbec právo na přistěhování?

Existují dobré morami důvody pro jeden individuální právní nárok na politický azyl (ve smyslu čl. 16 Základního zákona, který s odkazem na čl. 1 zaručuje ochranu lidské důstojnosti a musí být vykládán ve spojení s garancí práva na právní ochranu, která je určena

30/ Cohn-Bendit, D./Schmid. Th., *Heimat Babylon*, cd., kap. 8. 31/ Carens, J. H., Aliens and Citizens. *Review of Politics*, 1987, 49, s. 271; srv. k tomu Habermas, J., Staatsbürgerschaft und nationale Identität. In: *týž, Faktizität und Geltung*, cd., s. 632-660.

v čl. 19). Tím se na tomto místě nemusím zabývat. Důležitá je definice běžence. Podle čl. 33 Ženevské konvence o uprchlících může být považován za osobu oprávněnou získat azyl každý, kdo utíká ze země, „v nichž by byl ohrožen jeho život nebo jeho svoboda kvůli jeho rase, náboženství, státní příslušnosti, jeho příslušnosti k určité sociální skupině nebo kvůli jeho politickému přesvědčení“. Ve světle nejnovějších zkušeností však tato definice vyžaduje rozšíření, které zahrnuje ochranu žen před masovým znásilňováním. Nepochybný je také nárok na zajištění časově omezeného azylu pro běžence z oblastí, v nichž zuří občanské války. Velkou masu těch, kdo se chtěli přistěhovat, však od objevení Ameriky a zvláště od bouřlivého růstu celosvětové imigrace v 19. století tvořili ekonomičtí imigranti a běženci, kteří se chtěli vyhnout bídě existenci ve své vlasti a hledali v novém domově práci. Tak je tomu také dnes. Proti této imigraci z chudých regionů Východu a Jihu brojí evropský šovinismus blahobytu.

Pro morální nárok lze uvést dobré důvody. Lidé obvykle neopouštějí svou vlast, nejsou-li ve velké nouzi; k dokumentaci toho, že je třeba jim pomoci, zpravidla stačí pouhá skutečnost útěku. Povinnost pomoci vyplývá zvláště z rostoucí vzájemné závislosti světového společenství, které je prostřednictvím kapitalistického světového trhu a elektronické masové komunikace natolik vzájemně propojeno, že OSN - jak ukazuje nedávný příklad Somálska - na sebe vzala jakousi celkovou politickou odpovědnost za zajištění života na této Zemi. Zvláštní povinnosti pro první svět kromě toho vyplývají z dějin kolonialismu a z vykořenění regionálních kultur průnikem kapitalistické modernizace. Dále lze uvést, že v období mezi léty 1800 a 1960 se podíleli Evropané na mezikontinentálním stěhování neúměrnými 80 procenty a těžili z toho, tj. ve srovnání s jinými migranty a ve srovnání s krajany, kteří se nevystěhovali, se jejich životní podmínky zlepšily. V průběhu 19. a na počátku 20. století tento exodus současně vý-

razně zlepšil hospodářskou situaci zemí jejich původu, jako ji naopak zlepšilo i přistěhovalectví do Evropy v době rekonstrukce po 2. světové válce.³² Evropa tak či onak z těchto proudů stěhování profitovala.

Z těchto a podobných morálních důvodů sice nelze ospravedlnit zajištění vynutitelných individuálních právních nároků na přistěhování, lze však ospravedlnit povinnost uplatňovat liberální přistěhovaleckou politiku, která otevírá vlastní společnost imigrantům a přistěhovalectví řídí měřítky existujících kapacit. Ochranný slogan „člun je plný“ vede k tomu, že se ztrácí ochota zaujímat také perspektivu jiných stran - např. oněch „boat people“, kteří se na vratkých člunech snaží uniknout teroru v Indočíně. Je nesporné, že v evropských společnostech, v nichž dochází k demografickému úbytku a které jsou už z ekonomických důvodů nadále odkázány na imigraci, nejsou meze přetížení ještě dosaženy. Z morálního zdůvodnění liberální přistěhovalecké politiky kromě toho vyplývá povinnost neomezovat kvóty přistěhovalců na hospodářské potřeby přijímající země, tedy na „vítané odborné síly“, nýbrž určovat je podle kritérií, které jsou přijatelné z pohledu všech zúčastněných.

32/ Emmer, P. C, Intercontinental Migration. *European Review*, 1993, 1, s. 67-74. zvl. s. 72: „Po roce 1800 bylo možné udržet dramatické urychlení ekonomického růstu západní Evropy pouze díky ‚záchrannému průlezu‘. Útěk 61 milionů Evropanů po roce 1800 evropským ekonomikám umožnil vytvořit takové propojení faktorů výroby, které dovolilo nastartovat ekonomický růst a vyhnout se situaci, kdy by byl spotřebován rostoucím obyvatelstvem. Evropané měli zisk z mezikontinentální migrace také po 2. světové válce, neboť koloniální říše přinutily mnoho obyvatel kolonií k migraci do metropolí. V tomto specifickém období neexistovalo nebezpečí přelidnění ... Velký počet koloniálních migrantů, kteří přišli do Evropy, byl dobře trénován a migranti přišli přesně v době, kdy odborně školená práce byla vzpruhou při nové výstavbě evropského hospodářství.“

Azylová politika ve sjednoceném Německu

Vyjdeme-li z těchto zásad, nelze normativně ospravedlnit azylový kompromis, který byl dojednán mezi vládou a SPD a na začátku roku 1993 skutečně prosazen. Zmíním se o třech hlavních chybách - aniž bych se mohl zabývat detaily - a budu kritizovat premisy, na nichž jsou založeny:

a) Plánovaná úprava se omezuje na politický azyl, tj. na opatření vůči „zneužití“ azylového práva. Tím je ignorována okolnost, že Spolková republika potřebuje přistěhovaleckou politiku, která imigrantům dává *jinou* právní možnost. Problém přistěhovalectví je definován chybným způsobem, který má závažné důsledky. Ten, kdo ruší spojitost otázek politického azylu a imigrace z důvodu chudoby, totiž implicitně vyhláší, že se chce vyvléci z morálních závazků Evropy vůči běžencům z chudých regionů tohoto světa. Místo toho se pokouší zvládnout nelegální přistěhovalectví, které se dostalo mimo kontrolu a je opakovaně používáno k vnitropolitickým cílům, jako „zneužití azylu“.

b) Doplnění Základního zákona o čl. 16a, chystané na základě stranické dohody z 15. ledna 1993, podkopává „základní obsah“ individuálního právního nároku na politický azyl, protože podle něj mohou být běženci, kteří přijíždějí z tzv. bezpečného třetího státu, deportováni bez vystaveného právního příkazu. Tím je břemeno imigrace přesouváno na východní Evropu, na naše sousedy - Polsko, Česko, Slovensko, Maďarsko a Rakousko -, tedy na země, které jsou ve svém současném postavení sotva připraveny na právně nezávadné zvládnutí tohoto problému. Problematické je kromě toho omezení garance právní ochrany pro běžence ze zemí, které jsou z pohledu Spolkové republiky definovány jako země, „v nichž neexistuje pronásledování“.

c) Azylový kompromis odmítá změnit právo na získání občanství, místo aby ulehčil získávání státního občanství cizincům, kteří jsou v Německu již usídleni,

zvláště najatým „gastarbeitřm“. Z pochopitelných důvodů jim bylo odmítnuto udělení dvojího státního občanství; občanská práva nezískají bez podmínek ani jejich děti, které se narodily v Německu. Samotní cizinci, kteří se chtějí vzdát dosavadního státního občanství, nemohou získat občanská práva dříve než po patnácti letech. Naproti tomu takzvaní ‚etničtí Němci‘, tedy především Poláci a Rusové, kteří jsou schopni prokázat německý původ, mají ústavně zaručené právo na občanství. Na tomto základě Spolková republika přijala vedle okolo 500 000 azylantů z roku 1992 (z nichž beztoho 130 000 pochází z válečných oblastí v někdejší Jugoslávii) 220 000 přesídlenců.

d) Německá azylová politika spočívá na stále znovu utvrzovaném předpokladu, že Spolková republika údajně není přistěhovaleckou zemí. Tomu odporuje nejen zběžný pohled na ulice a metra našich velkoměst - ve Frankfurtu dnes dosahuje podíl cizinců 26 procent -, nýbrž také dějinným faktům. Již od počátku 19. století se sice jen do USA přestěhovalo téměř 8 milionů Němců. Během posledního století však současně došlo k velkému přistěhovaleckému hnutí. Až do počátku 1. světové války do země přišlo 1 200 000 pracovních imigrantů; výsledkem 2. světové války bylo 12 milionů „osob bez domova“ - hlavně nuceně nasazených pracovních sil, které byly deportovány z Polska a Sovětského svazu. Ve stopách této nacionálně socialistické politiky získávání cizích pracovních sil začal v roce 1955 -přes relativně vysokou nezaměstnanost ve vlastní zemi - organizovaný nábor levných pracovních sil z jižní a jihovýchodní Evropy, zejména svobodných mužů, a to až do roku 1973, kdy byl tento nábor zastaven. Rodiny a potomci „gastarbeitřů“, kteří nebyli posláni zpět, dnes žijí v paradoxním postavení imigrantů bez jasné přistěhovalecké perspektivy - jako Němci s cizineckým pasem.³³ Tvoří masu 8,2 procent cizinců, kteří

33/ Bade, K. J., Immigration and Integration in Germany since 1945. *European Review*, 1993, 1, s. 75-79.

v roce 1990 žili ve Spolkové republice. Odpor proti plné integraci těchto cizinců - bez nichž by nedošlo k ekonomickému rozmachu, který lze srovnat už jen s Japonskem -, je o to nepochopitelnější, uvědomíme-li si, že stará Spolková republika do té doby integrovala 15 miliónů běženců německého původu, přesídlenců a cizinců, tedy rovněž „nových občanů“: „Přidáme-li k tomu cizí obyvatelstvo v počtu 4,8 milionů osob, je skoro celá jedna třetina obyvatelstva západního Německa výsledkem imigračních vln po 2. světové válce.“³⁴

Pokud lze tváří v tvář těmto evidentním faktům zastávat v politické veřejnosti tvrzení, že „my nejsme žádná přistěhovalcká země“, pak se jedná o projev hluboce zakořeněné mentality - a o to, že je nezbytné provést bolestnou změnu národního sebe porozumění. Není přece náhoda, že o získání občanství se rozhoduje podle principu původu a nikoli, jak je tomu v jiných západních státech, podle principu teritoriálního. Nedostatky při zvládnání problému přistěhovalectví v Německu, které jsou popsány v bodech (a) až (d), musíme chápat na historickém pozadí sebe porozumění Němců jakožto národa „soukmenovců“ (Volksgenossen), kteří se sdružují kolem kultury a jazyka. Za Francouze je považován ten, kdo se narodil ve Francii a má práva francouzského občana; u nás bylo již na konci poslední války vytvořeno jemné rozlišení mezi „Němci“ (*Deutscheri*), tedy občany německého původu, „říšskými Němci“ (*Reichsdeutscheri*), tj. občany jiného původu, a „etnickými Němci“ (*Volksdeutschen*) - Němci žijícími v zahraničí.

Ve Francii se národní vědomí mohlo vytvořit v rámci teritoriálního státu, zatímco v Německu bylo zpočátku spojeno s romanticky inspirovanou měšťanskou ideou „kulturního národa“. Představuje imaginární jednotu, která tehdy musela hledat svou oporu v podobnostech jazyka, tradice a původu, aby mohla překročit realitu existujících malých států. Ještě závažnější bylo, že se francouzské národní vědomí mohlo rozvinout spo-

34/ Tamtéž, s. 77.

lěčně s prosazením demokratických občanských práv a v boji proti suverenitě *vlastního* krále, zatímco německý nacionalismus vzešel z boje proti Napoleonovi, tedy proti *vnějšímu* nepříteli, nezávisle na boji za demokratická občanská práva a dávno před vrchnostenským prosazením německého národního státu. Národní vědomí, které vzniklo z takovéto „osvobozené války“, se v Německu mohlo spojit s patosem svébytnosti kultury a původu - jedná se o partikularismus, který výrazně ovlivnil sebedopřehnutí Němců.

Od tohoto „zvláštního vědomí“ (*Sonderbewußtseiri*) se Spolková republika odvrátila po roce 1945, kdy se postupně vzpamatovávala z šoku, zapříčiněném přerušěním civilizacího procesu v důsledku nacistického masového vyhlazování. Napomohla tomu ztráta suverenity a okrajové postavení v bipolárním světě. Rozpad Sovětského svazu a opětovné sjednocení tuto konstelaci zásadně změnily. Reakce na nové vzplanutí praviceového radikalismu - a v této souvislosti také lživá azylová diskuse - proto naznačují otázku, zda *rozšířená* Spolková republika půjde i nadále cestou politického civilizování, nebo zda se v jiné podobě obnoví staré „zvláštní vědomí“. Tato otázka je choulostivá, protože proces státního sjednocení - prosazený a finančně vykalkulovaný seshora, administrativně - i v tomto ohledu přehodil výhybky chybně. Dodnes nedošlo k neodkladně nutnému vyjasnění eticko-politického sebedopřehnutí občanů pocházejících ze dvou států s hluboce rozdílnými historickými osudy. Způsob připojení nových zemí, způsob z hlediska ústavní politiky pochybný, zabránil otevření ústavní diskuse a zástupná diskuse o sídle hlavního města byla svedena na nesprávnou kolej. Občané někdejší NDR, často ponižování, oloupeni o své mluvčí a o možnost vyjádřit veřejně své politické názory, se mezitím museli potýkat s jinými starostmi: místo jasně artikulovaných příspěvků zaujaly spíše skryté resentimenty.

Každé potlačení produkuje své symptomy. Výzva ad-

resovaná druhým - od války v Perském zálivu přes Maastricht, občanskou válku v Jugoslávii, azylovou otázku a pravicový radikalismus až k nasazení spolkové armády mimo území členských států NATO - vyvolává bezradnost v politické veřejnosti i u ochromené vlády. Změněná velmocenská konstelace a změněná vnitřní situace si nesporně žádají nové odpovědi. Je jen otázka, jakou podobu - až se přizpůsobí - bude mít vědomí Spolkové republiky, jestliže se reakce tohoto vědomí i nadále řídí vzory rozhodování ad-hoc a podléhá proměnám nálad.

Historici, kteří publikují narychlo sepsané knihy pod názvy: „Zpět k dějinám" nebo „Strach z moci", nám nabízejí „rozchod se starou Spolkovou republikou", který oslavované úspěšné dějiny německé poválečné demokracie demaskuje jako původní „zvláštní cestu". Ve staré Spolkové republice se údajně ztělesnila vynucená abnormalita poraženého a rozděleného národa, která nyní, po opětovném získání velikosti a suverenity v rámci národního státu, musí být vyvedena ze svého mocensky zapomenutého utopismu a převedena na Bismarckem předznamenanou, mocensky vyšlapanou cestu sebevědomé nadvlády ve středu Evropy. Za oslavou zlomového roku 1989 se pouze skrývá jen stále znovu odmítané přání těch lidí, kteří se nechtěli smířit s přeryvem z roku 1945, aby došlo k normalizaci. Brání se přijmout alternativu, která z krátkodobého hlediska nemusí v žádném případě vést při každé příležitosti k jiným možnostem, ale otevírá jinou perspektivu tím, že jinak chápe rozchod se starou Spolkovou republikou. Její prozápadní orientace není chytrým, ale přechodným zahraničně politickým rozhodnutím, v žádném případě není pouze *politickým* rozhodnutím, nýbrž je hlubokým *intelektuálním* rozchodem s onou specificky německou tradicí, která charakterizovala vilémovskou říši a podněcovala zánik Výmarské republiky. Ta nastavila výhybky ke změně mentality, která po revoltě mládeže v roce 1968, za příznivých podmínek společnosti blahobytu za-

sáhla širší vrstvy a poprvé na německé půdě umožnila politické a kulturní *zakotvení* demokracie a právního státu. Nyní jde o to, přizpůsobit politickou roli Spolkové republiky novým skutečnostem, aniž by pod tlakem ekonomických a společenských problémů souvisejících se sjednocením došlo k přerušení procesu politického civilizování, který trval až do roku 1989, a aniž by se vzdala normativních vymožeností národního sebeporozumění, nyní již zdůvodněného nikoli etnicky, nýbrž občansky.