

Co:
kter
Jak
pře
jejic
odk
kdy
pře
přis
se r
nos
F
pro
Je u
dáv
cho
osl
s
poj
z le
člo
v č
lisn
tika
int
tistr
„ro
ale

Roger Scruton

Jak být konzervativec

CENTRUM PRO STUDIUM DEMOKRACIE A KULTURY

BOOKS & PIPES

7. Pravda multikulturalismu

Konzervatismus jako politická filosofie vyrostl v osvícenství. Bez vědecké revoluce, překonání náboženského konfliktu, vzestupu sekulárního státu a triumfu liberálního individualismu by nebyl možný. Konzervativci většinou uznávali přínosnost nové koncepce občanství, která udělovala moc lidu a státu jako jeho stanovenému – a částečně zvolenému – zástupci. Uznávali rovněž velký zvrat v záležitostech spojených s vládnutím, který z této koncepce vyplýval. Chápali, že odpovědnost už bude napříště směřovat shora dolů, nikoli zdo-la nahoru. Vládcí musí skládat účty ovládaným a odpovědnost na každé úrovni se už neukládá, ale přijímá.

Konzervativci však zároveň před osvícenstvím varovali. Podle Herdera, Maistra, Burka a dalších se osvícenství nemělo pojímat jako naprostý rozchod s minulostí. Mělo smysl jen na pozadí odvěkého kulturního dědictví. Liberální individualismus nabízel nový a v mnoha ohledech inspirativní pohled na lidskou situaci; sám však byl závislý na tradicích a institucích, které poutaly lidi dohromady tak, jak by to žádný čistě individualistický světonázor nedokázal. Osvícenství hlásalo univerzální lidskou přirozenost, řídící se univerzálním mravním zákonem, z něhož se na základě souhlasu těch, kdo se tomuto zákonu podřizují, vynořuje stát. Politický proces měl být napříště utvářen svobodnými rozhodnutími jednotlivých lidí, aby chránil instituce, díky nimž jsou svobodná rozhodnutí možná. Všechno to bylo pěkné, logické a podnětné. Ale mělo to smysl jen v kontextu kulturního dědictví národního státu a forem společenského života, jež se v něm ujaly.

Herder v této souvislosti příhodně rozlišil *Kultur* a *Zivilisation* a tvrdil, že zatímco civilizaci mohou národy Evropy sdílet –

a skutečně ji stále více sdílejí –, kulturu má každý národ svou vlastní, pro sebe příznačnou. Maistre v reakci na Francouzskou revoluci a na představu Národa, která z ní vzešla a již pokládala za modlářskou – protože Národ byl podle ní zdrojem veškerého práva a předmětem všeobecného uctívání –, zdůrazňoval křesťanské dědictví a posvátnou povahu základních institucí společnosti (manželství a rodiny) i konstitucí ustavujících politický řád. Burke tvrdil, že předpokladem politického řádu jsou zvyk, tradice a „předsudek“, že v těchto věcech je moudrost, k níž by racionální jednotlivci ve svém přemýšlení a úvahách nikdy nemohli dospět, a že bez nich se společnost rozpadne v „prach a popel jednotlivých částecek“.

Všechny tyto myšlenky měly být varováním. Naznačovaly, že svoboda získaná osvícenstvím je křehký a ohrožený výdobytek. Závisí na kulturním základu, který sama o sobě nemůže zajistit. Svobodná volba může zaujmout významné místo, jak to sliboval nový politický řád, jen když lidi drží pohromadě pouta silnější, než je pouto svobodné volby. A ona silnější pouta jsou ukryta hluboko ve společenství, jsou do něj vetkána zvyky, obřady, jazykem a náboženskou potřebou. Politický řád zkrátka vyžaduje kulturní jednotu, něco, co politika sama nikdy nezaručí.

Tento skeptický tón zněl v reakci na rostoucího ducha demokratického vládnutí po celé devatenácté století. Ale jeho účinek postupně slábl, neboť politika se stávala součástí kultury. Zvláště v anglofonním světě si lidé začali uvědomovat, že kultura není atavistická věc, k níž odkazoval Herder, věc odpočívající hluboko v nánosech starobylých zvyků, duchovních náznaků a lidového jazyka. Kultura vstřebává ostatní součásti života společnosti, přizpůsobuje se institucím, jež se zase přizpůsobují emancipaci lidu. Nedokazovala to snad Slavná revoluce z roku 1688, která dala náboženství jiné místo v životě *polis*? Nedokazovala to snad také Americká revoluce, která postavila politické

myšlení osvícenství do centra společenského života a dosáhla udivující, celonárodní shody ohledně role státu a ohledně práv jednotlivce, jež stát nemůže přestoupit? Tím se změnila celá americká kultura a vlastně lze říci, že v případě Ameriky se svět setkal s národem, který vytvořila politika. Tento nový národ se výslovně charakterizoval jako „země svobody“, a v prvním dodatku Ústavy dokonce trval na tom, že náboženská svoboda je prvním právem občana a absolutní bariérou moci Kongresu.

Je dobře známo, že mezi občanským řádem, který zavedla Ústava, a místní loajalitou toho kterého amerického společenství docházelo a dochází ke střetům – z nichž jeden vedl k zničující občanské válce. Ale jak šel čas, v Americe a v celém anglofonním světě se ujímalo cosi, co bychom mohli nazvat „občanskou kulturou“ – vnímání politického procesu jako něčeho, co souzní s národní loajalitou, co se odvíjí od místa, způsobu života a dědictví institucí a zákonů, k nimž je občan osudově připoután, a co tyto věci dále potvrzuje. Tímto způsobem byla osvícenská idea občanství vetkána do základní loajality lidu.

A v tom je podle mne pravda multikulturalismu. Díky „občanské kultuře“, která vyrostla na Západě v době po osvícenství, přestalo být členství ve společnosti podmíněno náboženskou příslušností, rasovými, etnickými a příbuzenskými pouty a „rituály přechodu“, jimiž si společenství vyhrazují nárok na duše svých členů a jimiž je chrání před znečištěním jinými zvyky a jinými kmeny. Právě proto je tak snadné do západních států emigrovat – od imigranta se nevyžaduje nic víc, než aby přijal občanskou kulturu a povinnosti, jež z ní plynou.

To neznamená, že politický závazek je redukován na nějakou smlouvu, i když někteří lidé si to tak vykládají. Politický závazek stále vyrůstá z určitého předpolitického členství, v němž rozhodující roli hrají území, historie, sousedství a zvyk. Ale toto předpolitické členství je slučitelné s liberálním individualistickým pojetím občana. Naše závazky k jiným, k zemi a ke státu

byly revidovány způsobem, který otevřel možnost přijímání lidí zvenčí – za předpokladu, že i oni jsou ochotni žít v souladu s liberálním ideálem občanství. Netřeba říkat, že mnozí imigranti přicházejí do západních zemí, a do anglofonních zemí zvláště, ve snaze získat výhody, jež nabízí liberální jurisdikce, ale nechápou, jakou cenu to obnáší, nebo na tuto cenu nechtějí přistoupit. Pak jsou rozladěni z podoby loajality, která vypadá tak nesrozumitelně a odtaziťe, naprosto jinak než vřelá pospolitost náboženského společenství. Ale to je jiná otázka, k níž se ještě vrátím.

Osvícenský pohled na lidskou přirozenost vycházel z představy, že lidé všude na světě mají stejnou schopnost rozumného uvažování a že tato schopnost sama od sebe vede ke společné morálce a společnému repertoáru vášní. Umělecká díla z doby evropského osvícenství hledala náměty v jiných kulturách, jiných zemích a jiných končinách, aby jasně podchytila sdílené lidství různých obyvatel světa. Příklady jako Montesquieuovy *Perské listy*, Lessingův *Moudrý Nathan*, Mozartův *Únos ze serailu*, Macphersonovy *Ossianovy básně*, Goethův *Západovýchodní diván* a tisíce menší díla vypovídají o tehdejší ohromné zvědavosti evropské a americké společnosti na rozmanité druhy lidské zkušenosti a lidského společenství. A právě díky práci západních antropologů v devatenáctém století víme tak mnoho o tom, jak lidé žili, než do jejich způsobu života rušivě zasáhla technologie, věda a poznání spojené s moderním životem.

Dlouhodobým důsledkem toho všeho bylo, že se západní společnosti otevřely imigraci a začaly prosazovat ideál občanství, který, jak se doufalo, umožní lidem různého původu a z různých prostředí žít společně. Předpokládalo se, že budou uznávat, že skutečný zdroj jejich závazků spočívá nikoli v tom, co je rozděluje – což je zejména rasa a náboženství –, ale v tom, co je spojuje, tedy ve společném území, dobré vládě, každodenních sousedských vztazích, institucích občanské společnosti

a vládě zákona. Někdy to takto funguje, jindy ne. Nic jiného se nedá očekávat. A má-li to takto fungovat, snaha musí být na obou stranách – nově příchozí se musí integrovat do způsobu života běžného v dané zemi, aby se jim společná kultura občanství mohla přizpůsobit a začlenit je.

Taková je pravda multikulturalismu. V důsledku osvícenství a všeho, co osvícenství znamená pro západní civilizaci, můžeme absorbovat různá společenství a zahrnout je do našeho způsobu života, i když si s sebou přinesou podivná cizí božstva. Ale tato přednost naší civilizace, která se tak jasně projevila v Americe, se zneužívá k odmítnutí požadavku, který na nás právě tato civilizace klade. Ve jménu multikulturalismu se totiž tvrdí, že musíme své zděděné zvyky a přesvědčení odsunout na okraj, nebo je dokonce zavrhnout, abychom se stali „inkluzívní“ společností, v níž se budou všichni nově příchozí cítit jako doma, bez ohledu na to, zda se snaží svému novému prostředí přizpůsobit. To od nás žádá politická korektnost, která jde ruku v ruce s oním typem odmítavého liberalismu, který jsem popsal ke konci předcházející kapitoly.

Politická korektnost nás nabádá, abychom byli co možná nejvíce „inkluzívní“, abychom myšlením, slovy či skutky nediskriminovali etnické, sexuální, náboženské nebo jinak než my se chovající menšiny. A v zájmu této inkluzívnosti máme hanět to, co nejsilněji pociťujeme jako *naše*. Generální ředitel BBC nedávno odsoudil svou organizaci a její programy jako odporně bělošské a středostavovské. Akademici jízlivě komentují učební osnovy zavedené „mrtvými bílými evropskými muži“. Jedna britská charitativní organizace zabývající se rasovými vztahy uvedla, že je rasistické hlásit se k „britské“ národní identitě. Všechny tyto nehorázné výroky vyjadřují kodex politické korektnosti: i když záměrně odsuzují lidi na základě třídy, rasy, pohlaví nebo barvy pleti, nečiní tak proto, aby vyloučily Ty druhé, ale aby odsoudily Nás. Za ušlechtilou obhajobou inkluze se

skrývá zdaleka ne ušlechtilá touha vyloučit starého vylučovatele – jinými slovy, zavrhnout kulturní dědictví, které nás definuje.

Ti, kdo hlásají „k čertu s námi“, chtějí vymýtit staré a neudržitelné podoby loajality. A když staré loajality zaniknou, zanikne i stará forma členství. Osvícenství, které podle všeho samovolně vede ke kultuře odmítání, tak ničí osvícenství, neboť podrývá jistoty, na nichž se zakládá občanství. Právě toho jsme svědky v intelektuálním životě Západu.

Nejzajímavějším aspektem této kultury odmítání je útok na ústřední místo, jež osvícenští spisovatelé, filosofové a političtí teoretikové přidělovali v lidských záležitostech rozumu. Dovolává-li se dnes někdo postaru rozumu, prý se dovolává jen západních hodnot, které z rozumu udělaly zaklínadlo, aby si mohly nárokovat objektivitu, na niž si žádná kultura nárok rozhodně činit nemůže. Kultury totiž nabízejí členství, nikoli pravdu, a nemohou tedy mít žádné výhradní požadavky na někoho, kdo se nachází mimo jejich teritorium a dívá se na ně zvenčí. Tím, že západní kultura prohlašuje za svůj zdroj rozum, navíc (podle „postmoderní“ kritiky) jen zakrývá svůj etnocentrismus; západní způsoby myšlení přestrojuje tak, aby to vypadalo, že mají univerzální platnost. Rozum je proto lež, a když tuto lež odhalíme, vyjde najevo, že jádrem naší kultury je útlak.

Ruku v ruce se sesazením rozumu z trůnu jde nevíra v objektivní pravdu. Všichni autoři, k jejichž pracím se ve snaze zbavit „západní kulturu“ domnělých zásluh odkazuje nejčastěji, jsou zatvrzelí nevěřící. Proti jejich pohrdání kulturou, díky níž je vůbec možné vést racionální argumentaci, nelze vznést žádný argument. Jak skeptik rychle zjistí, zákony pravdivosti a racionální dedukce se nedají obhájit před někým, kdo je ani nepředpokládá. Obhájci starého vzdělání a kázně, která je v něm ztělesněna, se dostávají do jakési metalogické slepé uličky a jen tiše sledují, jak jejich pozemek zabírají nové antiautoritářské authority.

Favoritem je Nietzsche, protože to vyjádřil zcela jasně: „Pravdy neexistují,“ napsal, „jsou jen interpretace.“ Buď je to, co Nietzsche řekl, pravda – a v tom případě to pravda není, protože žádné pravdy neexistují –, nebo je to nepravda. Taková reakce na tento Nietzscheho výrok ale vypadá jako jeho vyvrácení jen z hlediska osvícenství. V novém vzdělání je vyvrácení výroků odsunuto na okraj právě tak, jako je na okraj odsunuta pravda. To vysvětluje přitažlivost těch současných myslitelů – zvláště Michela Foucaulta, Jacquesa Derridy a Richarda Rortyho –, kteří za intelektuální proslulost vděčí nikoli svým argumentům, ale tomu, že dodávají autoritu odmítání autority a že jsou absolutně oddáni popírání možnosti jakékoli absolutní oddanosti. U každého z nich se setkáme s názorem, že pravda, objektivita, hodnota nebo význam jsou chimérické věci a že jediné, co můžeme mít, a jediné, co potřebujeme mít, je hřejivá jistota našeho vlastního mínění.¹ Uvádět námitky proti těmto novým autoritám je tedy marné. Před obrovskou „vůli věřit“, která ovládla jejich běžné čtenáře, neobstojí žádný argument, jakkoli racionální. Racionální argumentace koneckonců předpokládá právě to, co „zpochybňují“ – totiž možnost racionální argumentace. Každý z uvedených autorů vděčí za svou reputaci jakési náboženské víře: víře v relativitu všech názorů, včetně tohoto. A na této víře je založena nová forma členství – první osoba plurálu popírání.

Naprosto jasně o tom svědčí spisy Richarda Rortyho, který fakticky vzato obhájí ústup od osvícenského rozumu ve jménu něčeho, co nazývá „pragmatismem“, a domnívá se, že tak pokračuje v tradici, na jejímž počátku stáli C. S. Peirce a William

¹ Argumenty proti Foucaultovi a Derridovi jsem se pokusil předložit v knize *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture* (South Bend, IN: St Augustine's Press, 2000) [česky: *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*, přel. Klára Caballová, Academia, 2002]; znovu vydáno pod názvem *Modern Culture* (London: Continuum, 2004).

James, podle nichž vědecká pravdivost nějakého přesvědčení a jeho praktická užitečnost nejsou nezávislé vlastnosti. Nejúčtečnější přesvědčení je to, které nám dává nejlepší představu světa: když podle něho jednáme, máme nejlepší vyhlídky na úspěch. To však samozřejmě není dostačující charakterizace rozdílu mezi pravdou a omylem. Každý, kdo usiluje o kariéru na nějaké americké univerzitě, zjistí, že je pro něho užitečné feministické přesvědčení, jako byl pro nějakého univerzitního aparátčíka v nacistickém Německu užitečný rasismus. To však sotva dokazuje, že jsou tato přesvědčení pravdivá. Co tedy *skutečně* myslíme slovem „užitečný“? Jedna možnost je: přesvědčení je užitečné, když je součástí úspěšné teorie. Ale úspěšná je ta teorie, která dělá pravdivé předpovědi. Takže se pohybujeme v kruhu, protože pravdu definujeme užitečností a užitečnost pravdou. Je vskutku těžké najít nějaký hodnověrný pragmatismus, který by nakonec nedospěl k tomu, že pravdivé tvrzení je to, které je užitečné v tom smyslu, v němž jsou užitečná *pravdivá* tvrzení. Dokonalé, ale nic neříkající.

Rortyho, který vidí v pragmatismu zbraň proti staré představě rozumu, nebezpečí, že bude mlátit prázdnou slámu, vůbec neodrazuje. Přestože se mu žalostně nedaří vysvětlit, v čem pragmatismus vlastně spočívá, pro jeho stoupence to není důležité a nijak se tím nezabývají. Rorty totiž svůj pragmatismus používá jako jakési zaklínadlo, které nás, jakmile je vyřčeno, přenáší do světa, kde příkazy rozumu neplatí. Právě to ho kvalifikuje jako guru na katedrách humanitních oborů. Jak sám říká:

Pragmatici se dívají na pravdu jako... na to, čemu je pro *nás* dobré věřit... V mezeře mezi pravdou a ospravedlněním nevidí něco, co je třeba překlenout vydělením jakéhosi přirozeného a transkulturního typu racionality, který lze využít ke kritice určitých kultur a chvále jiných, ale prostě mezeru mezi aktuálním dobrým a možným lepším... Pro pragmatiky není touha po objektivitě touhou

uniknout omezením, která ukládá společenství, ale prostě touhou po co možná největší intersubjektivní shodě, touhou rozšířit to, co znamená „my“, jak jen to jde.²

Jinými slovy, pragmatismus nám umožňuje odmítnout myšlenku „transkulturní... racionality“. Staré představy objektivní a univerzální pravdy nemají smysl; jediné, na čem záleží, je to, že *my* se shodneme.

Ale kdo jsme *my*? A na čem se shodneme? Když se podíváme na Rortyho eseje, záhy to zjistíme. „*My*“ jsme všichni feministé, liberálové, obhájci práv gayů a otevřeného kurikula. „*My*“ nevěříme v Boha ani v nějaké zděděné náboženství a nic pro nás neznamena ani staré představy autority, řádu a sebekázně. „*My*“ rozhodujeme o významu textů, protože tím, co říkáme, vytváříme konsensus, který nás zahrnuje. Pro nás neplatí žádné omezení kromě komunity, do níž jsme se rozhodli patřit. A protože neexistuje žádná objektivní pravda, ale jen náš vlastní, sebereprodukcující konsensus, naše pozice je z jakéhokoliv vnějšího hlediska nenapadnutelná. Pragmatik se nejenom může rozhodnout, co si myslet – může se také zaštitit před každým, kdo si myslí něco jiného.

I historii bude skutečný pragmatik nepochybně vymýšlet tak, jak vymýšlí všechno ostatní – tedy tak, že „*nás*“ bude přesvědčovat, abychom s ním souhlasili. Nicméně stojí za to se na historii podívat, kdyby jen proto, abychom pochopili, jak paradoxní a nebezpečný je Rortyho pohled na lidský intelekt. Islámská *ummah* – společnost všech věřících – představovala a stále představuje nejširší názorový konsensus, jaký svět poznal. Konsensus (*ijma'*) výslovně uznává jako kritérium náboženské pravdy a vyvíjí neutuchající úsilí, aby do své rozsáhlé první oso-

² Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), str. 22–23.

by plurálu zahrnula pokud možno co nejvíce lidí. Ať už tedy Rorty míní „dobrým“ nebo „lepším“ přesvědčením cokoli, za toho, kdo má jedno z úplně nejlepších přesvědčení, je v tomto pohledu nepochybně třeba pokládat zbožného muslima: právě on má – na rozdíl od *kāfiroun*, kteří si myslí něco jiného – přesvědčení, které přináší jistotu, stabilitu, štěstí, pochopení světa a spokojené svědomí. A přesto, nehlodá někde pocit, že toto povzbudivé přesvědčení nemusí být pravdivé a že neduživé názory postmoderního ateisty by mohly mít vlastně navrch? V Rortyho pojetí pragmatismu pragmatik něco takového říct nemůže, i když právě to si Rorty myslí.

Všechny takové pokusy vyvléci se ze závazků, které nám ukládá rozum, v podstatě znamenají odmítnutí západního osvícenství. Z osvícenského hlediska nebylo osvícenství úzce omezenou a provinciální záležitostí, nebylo tím, co Rorty ve svých představách odsuzuje. Bylo oslavou univerzálních hodnot a společné lidské přirozenosti. Umění v osvícenství čerpalo náměty z jiných míst, jiných dob a jiných kultur v heroické snaze ospravedlnit vizi svobodného a sebeutvářejícího lidství. Tato vize inspirovala staré obsahy vzdělání, a zároveň z tohoto vzdělání čerpala – právě z toho vzdělání, které chtěl Rorty zpochybnit.

Taková falešná představa osvícenství vysvětluje popularitu jiného relativistického myslitele – Edwarda Saida –, jehož kniha *Orientalismus* ukázala, jak lze osvícenství odmítnout jako formu kulturního imperialismu.³ Said tvrdí, že Orient se v západním umění a literatuře jeví jako něco exotického, nereálného, teatrálního, a tudíž bezpředmětného. Orientalistické umění osvícenské Evropy (například Lessingův *Moudrý Nathan* nebo Goethův *Západovýchodní diván*) zdaleka nepředstavuje velkorysé ocenění jiných kultur – je spíše zástěnou, která tyto kultury

³ Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978) [česky: *Orientalismus*, přel. Petra Nagypová, Paseka, Praha, 2008].

zakrývá. Orient mohl být opravdovou alternativou západního osvícenství; místo toho byl pojat jako dekorativní kulisa západního imperiálního projektu.

V tomto pohledu je stará osvícenská vzdělanost ve skutečnosti monokulturní a pomáhá udržovat názor, že západní civilizace je ve své podstatě lepší než civilizace s ní soupeřící. Její univerzální racionální perspektiva, v níž bylo možno z výhodné pozice zkoumat veškeré lidstvo, není ničím jiným než racionalizací imperialistických nároků. Oproti tomu my, kdo žijeme v amorfním a multikulturním prostředí postmoderního města, musíme otevřít srdce a mysl všem kulturám a k žádné se nepřimykát. Nevyhnutelným důsledkem je relativismus: žádná kultura nemá nějaký zvláštní nárok na naši pozornost a žádnou kulturu nelze posuzovat nebo odmítat zvnějšku.

Ale zde opět narážíme na paradox. Neboť obhájci tohoto multikulturního přístupu zpravidla vehementně odmítají západní kulturu. Said nás nabádá, abychom jiné kultury posuzovali z jejich vlastního hlediska, a přitom po nás chce, abychom západní kulturu hodnotili z vnější perspektivy – abychom ji srovnali s alternativami a dospěli k nepříznivému závěru, že je etnocentrická, a dokonce rasistická.

Co víc, kritiky na adresu západní kultury ve skutečnosti potvrzují její nárok na to, abychom jí dali přednost. Právě díky osvícenství a jeho univerzalistické morálce má pro nás rovnost ras a pohlaví v našem normálním uvažování takový význam. Právě osvícenské pojetí člověka nám umožňuje požadovat tak mnoho od západního umění a literatury – víc, než bychom kdy požadovali od umění a literatury Jávy, Bornea nebo Číny. A právě kvůli své snaze zahrnout jiné kultury je západní umění vydáno na milost a nemilost Saidovým kritickým výhradám – přitom v tradičním umění Arábie, Indie nebo Afriky nemá taková snaha žádnou reálnou obdobu. V četných stycích mezi Západem a Východem působil vliv samozřejmě oběma směry.

Arabští představitelé islámské falsafy čerpali z řecké filosofie, co mohli, a svou učenost předávali dál křesťanským sousedům v Andalusii. A těžko říct, která civilizace byla učitelem a která žákem ve věcech, jež si předávaly v oněch letech plodné interakce. Ale konkrétní vektor myšlení, který vedl umělce, básníky, hudebníky a filosofy k reflexivním objevitelským cestám do jiných kultur, jiných míst a jiných dob, nemá mimo osvícenství žádný skutečný ekvivalent. Jedním příkladem je vlastně i tradice orientálních studií, která se zrodila v osmnáctém století a z níž vzešli takoví mimořádní znalci a obhájci jiných kultur, jako byli sir William Jones z Kalkaty a Max Müller, bez jejichž práce by dnes byla prakticky neznámá klasická literatura Indie.⁴

Navíc jen velmi omezený pohled na naši uměleckou tradici v ní neumí rozpoznat multikulturní přístup, který je mnohem nápaditější a podnětnější než cokoli, co se dnes učí pod tímto názvem. V západní kultuře bylo zvykem oslavovat univerzální lidské hodnoty dlouho před osvícenstvím. Ačkoli vyrůstala z křesťanské zkušenosti, z tohoto zdroje čerpala bohatství lidského cítění, které nepředpojatě šířila do imaginárních světů. Západní kultura se ve svých dílech od *Zuřivého Rolanda* a *Dona Quijota* po Byronova *Dona Juana*, od Monteverdiho *Korunovace Poppey* po Longfellowovu *Píseň o Hiawathovi* a od Shakespeareovy *Zimní pohádky* po Pucciniho *Madam Butterfly* a Mahlerovu *Píseň o zemi* neustále odvážně pouštěla na duchovní území, které nemělo místo na křesťanské mapě. Tyto velké estetické výtvarnosti náleží spolu se sekulární vládou zákona, teritoriální jurisdikcí a občanským statutem k sobě jako produkty loajality, která umožňuje mužům a ženám identifikovat se v obrazotvornosti s těmi „odjinud“.

⁴ Tento příběh částečně popsal Robert Irwin v knize *Dangerous Knowledge: Orientalism and its Discontents* (Woodstock, NY: Overlook Press, 2006). Irvin zdrcujícím způsobem vyvrací Saidovu teorii.

Kultura odmítání rozbíjí odkaz osvícenství ještě jinými způsoby. Často se objevují stížnosti, že ze škol a univerzit na Západě se dnes vytrácí duch svobodného bádání. Knihy jsou zařazovány do osnov nebo z nich vyškrtávány na základě politické korektnosti; jazyk a chování studentů i učitelů hlídají a kontrolují poradenské služby a kodexy určující, co a jak je dovoleno říci; mnoho kursů je věnováno nikoli rozvoji schopnosti svobodně bádát, ale vštěpování ideologické konformity a studenti jsou často penalizováni za to, že docházejí k nějakému heretickému názoru na aktuální problémy současnosti. V citlivých oblastech rasy a pohlaví se cenzura otevřeně uplatňuje nejen vůči studentům, ale také vůči každému, jakkoli nestrannému a svědomitému učiteli, který dospěje k nevhodným závěrům.

Kultura odmítání nám tak připomíná, že svobodné zkoumání není normálním způsobem lidského myšlení a že je přitažlivé jen jako cesta k členství. Pokud nelze členství takovýmto způsobem dosáhnout, nastupuje nový druh zkoumání – zkoumání výslovně zaměřené na slibovaný sociální cíl a na nějakou náhradu starých a odmítaných forem připoutanosti ke společenství. Humanitní obory, jak se běžně vyučují na amerických a evropských univerzitách, ovládá jediné téma: téma nelegitimitnosti západní civilizace a umělé povahy rozdílů, na nichž je založena. Všechny rozdíly jsou „kulturní“, tedy „konstruované“, a proto „ideologické“ v tom smyslu, jak to definoval Marx – vytvořily je vládnoucí skupiny či třídy, aby z nich udělaly nástroje svých zájmů a jejich prostřednictvím zvětšovaly svou moc. Západní civilizace je zkrátka historií tohoto utlačovatelského procesu a hlavním účelem jejího studia je dekonstruovat její nárok na naši přináležitost k ní. To je jádro víry, již má přijmout velké množství studentů humanitních oborů, nejlépe ještě dřív, než by si případně mohli osvojit intelektuální kázeň, která by jim umožnila tuto víru zpochybnit nebo ji konfrontovat s literaturou, která dokládá, že je neudržitelná.

Mám-li to říct jinak, osvícenství ve své době vytlačilo z těžiště učebních osnov teologii a místo ní prosadilo nezaujaté hledání pravdy. Během velmi krátké doby však zjišťujeme, že na akademické půdě vládne teologie jiného druhu – teologie bezbožná, to nepochybně, ale neméně trvajících na bezvýhradné podřízenosti doktríně a s nemenší zaníceností pronásledující heretiky, skeptiky a demystifikátory. Lidé už nejsou za své názory upalováni na hranici: prostě jen nedostanou definitivu, nebo jsou-li to ještě studenti, propadnou u zkoušky. Ale efekt to má podobný: upevňování ortodoxní víry, kterou ve skutečnosti nikdo nemá.

Aristotelés nám říkal, že všichni lidé touží po poznání; ale už nedodal, že takovou touhu mají, jen když se nejprve ujistí, že poznání bude uklidňující. Od nepohodlných pravd se lidé odvracejí a budují zdi, aby na ně neviděli. Člověk sám takovou zeď postaví jen těžko; ale ve spolupráci s jinými a pod záštitou nějaké bohatě dotované instituce může k obrannému valu přidat svůj vlastní kvádr kategorických frází. Účelem není lhát, ale vytvořit přijatelnou *veřejnou doktrínu*. A veřejná doktrína je přijatelná, pokud poskytuje základy pro stabilní a vnitřně bezpečné lidské společenství. Zkrátka řečeno, obrovské změny v kulturním životě západních společností mají svůj původ v hledání společenství – společenství mezi lidmi, pro které ztratily přitažlivost staré loajality.

Místo starých přesvědčení založených na zbožnosti, soudnosti a historických poutech jsou mladým lidem nabízena přesvědčení nová, založená na rovnosti a inkluzi, a tvrdí se jim, že posuzovat jiné životní styly je zločin. Kdyby šlo jen o to, nahradit jeden věroučný systém jiným, byla by tu možnost racionální diskuse. Ale záměrem je nahradit jedno *společenství* jiným. Tento projekt je však čistě negativní – má mladé lidi zbavit citových pout, která ztratila svou morální a náboženskou dynamiku. „Nehodnotící“ postoj k jiným kulturám jde ruku v ruce se

zuřivým odmítáním kultury, která by mohla být naší vlastní – právě toho jsme od 11. září 2001 opakovaně svědky u amerických elit, které formují veřejné mínění. Ale nic takového jako společenství založené na odmítání bohužel neexistuje. Útok na staré kulturní dědictví nevede k nové formě přináležitosti, ale jen k jakémusi odcizení. Myslím, že právě z tohoto důvodu musíme být kulturními konzervativci. Alternativou je nihilismus toho druhu, který prosvítá pod povrchem spisů Rortyho, Saida, Derridy a Foucaulta.

Snad nejhorší stránkou tohoto nihilismu je rutinní obviňování z „rasismu“, které je vznášeno proti každému, kdo chce schvalovat, učit a podporovat hodnoty západní civilizace. Strach, že budou nařčeni z rasismu, vede komentátory, politiky a policejní složky po celém západním světě k tomu, aby se zdrželi kritiky mnoha vysloveně zločinných zvyků, které se zabýdlily v našem středu, a aby proti nim nepodnikali žádné kroky – proti zvykům, jako jsou vynucené sňatky, ženská obřízka a vraždy „ze cti“, a proti tomu, že islamisté stále častěji zastrašují ty, kdo mají třeba jen malé výhrady k jejich víře.

Obviňování z „rasismu“ představuje pokus obrátit kulturu odmítání náboženským směrem – proměnit postoj odmítající přináležitost v nový druh přináležitosti, s nepřáteli, prapory a pochodem vpřed k vítězství nad *statem quo*. Ale tento pokus je založen na hluboké nepravdě – nepravdě, že rasa a kultura znamenají totéž, zatímco ve skutečnosti spolu nemají co dělat. Na myšlence, že Felix Mendelssohn byl z rasového hlediska Žid a kulturou Němec – nebo že byl ve skutečnosti nejvlastenečtější představitel německé kultury své doby –, není nic rozporného. A žádný rozpor není ani v tvrzení, že jeden člověk může patřit ke dvěma kulturám. Felixův dědeček Moses byl významný rabín, vynikající představitel židovského kulturního odkazu, a zároveň jeden ze zakladatelů německého osvícenství. Mnozí z německých filologů, kteří vyrostli v osvícenství, byli stejně multi-

kulturní jako Moses Mendelssohn – například Max Müller, původem Němec, volbou Angličan a člověk znalý klasické kultury Indie více než prakticky kdokoli dnes. Wagner musel provést spoustu absurdních myšlenkových kotrmelců, aby v hudbě Felixe Mendelssohna, jemuž za tolik vděčil, objevil „židovskost“. A Wagnerovo odpudivé pojednání o židovství v hudbě je jedním z prvních příkladů lži, již od té doby musíme snášet – lži, která klade mezi rasu a kulturu rovnítko a říká nám, že požadujeme-li určitou míru kulturní uniformity, potvrzujeme tím také dominanci jediné rasy.

Jakmile rozlišíme rasu a kulturu, otevře se cesta k uznání, že ne všechny kultury jsou stejně obdivuhodné a že ne všechny kultury mohou pohodlně existovat vedle sebe. Odmítat tuto skutečnost znamená zřít se možnosti morálního soudu, a popřít tak základní zkušenost společenství. Právě to přivádí multikulturalisty do rozpaků. Je to kultura, nikoli přirozenost, co říká rodině, že jejich dcera, která se zamilovala mimo přípustný okruh, musí být zabita, že dívky musí podstoupit zmrzačení genitálií, mají-li být počestné, a že nevěřící je třeba zničit, když to nařizuje Alláh. O těchto věcech můžete číst a myslet si, že patří do prehistorie našeho světa. Ale když k nim najednou začne docházet ve vašem středu, nejspíš si začnete uvědomovat pravdu o kultuře, která něco takového obhazuje. Bude se vám chtít říct, že to není *naše* kultura a že *tady* to nemá co dělat. A pravděpodobně budete chtít jít ještě o krok dál – o krok, k němuž přirozeně vybízí osvícenství – a říct, že to nemá co dělat nikde na světě.

Po trpkých zkušenostech, jichž jsme mohli být ušetřeni, kdyby se dříve směla říkat pravda, už je jasné, že pokud jde o naši bezpečnost, naši prosperitu a naši svobodu, jsme tak jako všichni jiní závislí na sdílené kultuře. Nikoho nenutíme, aby měl stejnou víru, vedl stejný rodinný život nebo se účastnil stejných slavností. Ale máme sdílenou občanskou kulturu, sdílený jazyk a sdílenou veřejnou sféru. Naše společnosti jsou postaveny

na židovsko-křesťanském ideálu lásky k bližnímu, podle něhož si cizí lidé i lidé nám blízcí zaslouží stejný zájem. Vyžadují po každém z nás, abychom respektovali svobodu a svrchovanost každého člověka a uznávali práh soukromí, který nelze překročit bez pozvání. Naše společnosti závisí na dodržování zákonů a svobodném uzavírání smluv a tyto věci upevňují prostřednictvím tradic vzdělanosti, které utvářely obsah našeho společného vzdělání. K tomu, že si ceníme řecké filosofie a literatury, hebrejské Bible, římského práva a středověkých eposů a rytířských románů a že tyto věci učíme na školách, nás nevede žádný svévolný kulturní imperialismus. Tyto věci jsou *naše* právě tak jako naše politické instituce a právní řád: jsou součástí toho, co nás utvářelo, a sdělují poselství, že je správné být tím, čím jsme. A rozum to potvrzuje a říká nám, že naše občanská kultura není nějakou provinční posedlostí do sebe zahleděných společenství, ale oprávněným způsobem života.

Imigranti mohou časem začít s námi tyto věci sdílet: americká zkušenost to dosvědčuje víc než dostatečně. A bude to pro ně snazší, když si uvědomí, že naše kultura je v každém smysluplném významu toho slova také multikultura – že zahrnuje prvky, které ve starověku vstřebala z celého Středozeří a v novověku díky dobrodružným objevitelským cestám evropských obchodníků a výzkumníků z celého světa. Ale tato kaleidoskopická kultura je stále *jedna* věc, jejímž jádrem je soubor neporušitelných zásad. Je zdrojem sociální soudržnosti v Evropě a v Americe. Naše kultura připouští širokou škálu způsobů života; umožňuje lidem mít své soukromé náboženství a své rodinné zvyky, a přitom stále patřit k veřejné sféře svobodných transakcí a sdílené loajality. Je tomu tak proto, že tuto veřejnou sféru definuje z právního a teritoriálního hlediska, nikoli z hlediska vyznání nebo příbuzenství.

K čemu tedy dochází, když lidé, jejichž identita je pevně dána vyznáním nebo příbuzenstvím, imigrují na místa zabydlená zá-

padní kulturou? Aktivisté říkají, že jim musíme dát prostor, a to tak, že se vzdáme prostoru svého, aby mohla vzkvétat *jejich* kultura. Naše politická třída konečně uznává, že je to recept na katastrofu a že imigranty můžeme vítat, jen když je vítáme *do* naší kultury a nepřipustíme, aby existovali vedle ní nebo proti ní. Ale to znamená jasně jim sdělit, že musí přijmout pravidla, zvyky a procedury, které mohou být cizí jejich starému způsobu života. Je to nějaká nespravedlnost? To si nemyslím. Jestliže imigranti přicházejí, pak proto, že tím získávají. A tak je rozumné jim připomenout, že je to bude také něco stát. Ale teprve nyní je naše politická třída připravena to říci a trvat na tom, aby tato cena byla zaplácena.