

Politika uznání Charles Taylor

I.

Z rozličných aspektů současné politiky vystupuje do popředí potřeba, někdy i požadavek *uznání*. Potřeba uznání, dá se říci, je jednou z hybných sil nacionalistických hnutí v politice. A požadavek uznání je dnes kladen ve zcela odlišných konstelacích, ve jménu menšin či „podřízených“ skupin, v rámci různých forem feminismu a ve spojení s tím, co se dnes označuje jako politika „multikulturalismu“.

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

Některé feministky například argumentovaly tím, že v patriarchálních společnostech byly ženy nuceny akceptovat ponižu-

jící pojetí sebe sama. Obraz své vlastní podřízenosti si zniternily natolik, že ani poté, co padly některé z objektivních překážek jejich vývoje, nebyly s to využít některou z nabízejících se šancí k vlastnímu prospěchu. Kromě toho byly odsouzeny k tomu, aby snášely bolest vyrůstající z nedostatku vlastní sebeúcty.

Podobně se v souvislosti s černochoy tvrdilo, že společnost bílých po mnoho generací zrcadlila jejich ponižující obraz, který si mnoho černochoů vzalo za svůj. Pohrdání sebou samým se z tohoto hlediska nakonec stalo jedním z nejmocnějších nástrojů jejich útisku. Prvním úkolem by tedy bylo zbavit se této vnučené, destruktivní identity. V poslední době se tato teze začala aplikovat i na autochtonní a kolonizované národy. Od r. 1492 na ně Evropané promítali obraz, který je zpodobňoval jako méněcenné a „necivilizované“. Evropané jakožto dobyvatelé podmaněným tento obraz dosti často vnucovali. Ztělesněním tohoto portrétu naplněného pohrdáním k původním obyvatelům nového světa se stala postava Kalibána.

Z tohoto pohledu svědčí neuznání či zneuznání druhého nejen o určitém nedostatku náležitého respektu. Může zanechat i bolestné rány, může na své oběti uvalit ochromující nenávisť k sobě samému. Uznání není pouze výrazem zdvořilosti, jíž jsme lidem povinováni. Touha po uznání je spíše základní lidskou potřebou.

Abych mohl zkoumat některé z toho plynoucí problémy, chtěl bych udělat krok zpět, získat odstup a zabývat se nejprve otázkou, jak došlo k tomu, že se nám diskurs uznání a identity zdá tak důvěrně známý či alespoň snadno srozumitelný. Neboť tak tomu zdaleka nebylo vždy, a před několika stovkami let by naši předkové reagovali s neporozuměním, kdybychom tyto pojmy použili v jejich dnešním významu. Jak to všechno začalo?

Nejprve se nám vybaví Hegelova proslavená dialektika pána a raba. Jde skutečně o důležitý krok, avšak abychom pochopili, na základě čeho získala tato změna svůj dnešní význam, musíme se vrátit ještě hlouběji do minulosti. Co se změnilo, že se nám onen diskurs dnes jeví jako logicky správný?

Můžeme najít dvě změny, které v poslední době posunuly do popředí jak zájem o identitu, tak i zájem o uznání. Je to předně zhroucení společenských hierarchií, které dříve tvořily základ cti. Používám zde pojmu *čest* (honor) ve smyslu, jaký měl v ancien régime, kde byl úzce spjat s nerovností. Má-li čest v tomto smyslu náležet některým lidem, pak nemůže příslušet každému. V tomto významu užíval tento pojem Montesquieu ve svém popisu monarchie. Čest je v podstatě záležitostí „préférences“.¹ V tomto významu jej také užíváme, když říkáme, že někomu vzdáváme čest tím, že mu propůjčujeme nějaký řád, například Řád Kanady. Tento řád by byl zjevně bezcenný, kdybychom se zítra rozhodli propůjčit jej každému dospělému Kanadanovi.

V určitém protikladu k tomuto pojmu cti stojí moderní pojem důstojnosti (dignity), který užíváme v univerzalistickém a egalitárním smyslu, například když hovoříme o nezadatelné „důstojnosti lidských bytostí“ či o důstojnosti občanské. Jeho základem je předpoklad, že se na této důstojnosti podílí každý člověk.² Je zjevné, že s demokratickou společností je slučitelné pouze toto pojetí důstojnosti a že nutně muselo překrýt starší pojetí cti. To však také vedlo k tomu, že se formy rovnoprávného uznání staly podstatnou součástí demokratické kultury. V některých demokratických společnostech, například ve Spojených státech, byl kladen důraz na to, aby byli všichni lidé osloveni pane, paní nebo slečno, a nikoli někteří lorde nebo lady, kdežto jiní svým příjmením, nebo, což je ještě více ponižující, pouze svým jménem. V poslední době se z podobných důvodů „Mrs.“ a „Miss“ zkrátilo na „Ms.“³ Demokracie vyústila v politiku rovnoprávného uznání, které v průběhu

1/ „La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions ...“ „Podstatou cti je žádati výsady a rozlišení ...“ Montesquieu, Ch. L. de, *O duchu zákonů*. Přel. S. Lyer. Praha, V. Linhart 1947, kniha 3, kap. 7, s. 40.

2/ Zajímavý výklad tohoto kroku od „cti“ k „důstojnosti“ najdeme u Petera Bergera, *On the Obsolescence of the Concept of Honour*. In: Hauerwas, S./MacIntyre, A. (eds), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame, Ind. 1983, s. 172–181.

* Mrs. = paní, Miss = slečna, Ms. = paní, slečna; pozn. překl.

let nabylo různých forem a dnes se znovu vrací v podobě požadavku rovnoprávného statusu pro určité kultury a pro obě pohlaví.

Důležitost uznání však byla modifikována a posílena novým pojetím individuální identity, které prorazilo koncem 18. století. Můžeme tu hovořit o *individualizované* identitě, o identitě, která náleží pouze mně a kterou odhaluji v sobě samém. Tato představa se vytvořila spolu s ideou, že jde o to, být věrný sám sobě a své vlastní existenci. V návaznosti na vynikající studii Lionela Trillinga o ní budu hovořit jako o ideálu „autenticity“.³ Tento pojem nám pomůže určit, co je podstatou této ideje a jak vznikla.

Výchozí bod jejího rozvoje bychom mohli najít v běžné představě 18. století, podle níž jsou lidé vybaveni morálním pocítováním, určitým intuitivním citem pro to, co je správné a co je špatné. Původně se toto učení zaměřovalo proti konkurenčnímu pojetí, podle něhož jde při poznání toho, co je správné a co špatné, o kalkulaci důsledků, především vzhledem k boží odměně či božímu trestu. Nové učení naproti tomu prohlašuje, že pochopení toho, co je správné nebo špatné, není věcí suché kalkulace, nýbrž je zakořeněno v našem pocítování.⁴ Morálka se zde stává hlasem našeho nitra.

Pojem autenticity se vyvíjí z určitého posunu morálního důrazu v rámci této ideje. Původně byl vnitřní hlas důležitý především proto, že nám říká, co je správné a co máme dělat. Vytvoření určitého spojení s vlastními morálními pocity bylo prostředkem dosažení správného jednání. K tomu, co jsem označil jako posun morálního důrazu, dochází tehdy, když vytvoření určitého spojení s vlastními pocity získává vlastní morální váhu. Stává se něčím, co musíme vykonat, jestliže chceme být lidmi v plném slova smyslu.

3/ Trilling, L., *Sincerity and Authenticity*. New York 1969.

4/ Vývoj tohoto učení jsem podrobil zevrubnému zkoumání ve své knize *Sources of the Self* (Cambridge 1989, kap. 15), přičemž jsem vycházel z děl Francise Hurchesona, jenž se opíral o spisy hraběte Shaftesburyho, a dále o Hutchesonovu kritiku Lockových teorií.

Co je zde nové, pochopíme, jakmile toto pojetí srovnáme se staršími názory, které pokládají za podstatný předpoklad rozvinuté existence spojení s nějakým zdrojem – například s bohem nebo s ideou dobra. Nyní se však zdroj, k němuž musíme vytvořit spojení, nachází v nás samých. Tato změna je částí hlubšího subjektivního obratu, k němuž došlo v novodobé kultuře, obratu k nové formě niternosti, v níž sami sebe náhle vnímáme jako bytosti s vnitřní hloubkou. Představa, že zdroj leží v nás samých, zpočátku nevyklučuje spojení s bohem nebo s určitými idejemi, nýbrž jeví se takřka jako pokračování a zintenzivnění Augustinova učení, podle něhož cesta k bohu vede skrze vědomí sebe samých. První varianty tohoto nového názoru byly teistické, nebo alespoň panteistické.

Ke změně tu přispěl především Jean Jacques Rousseau. Považuji Rousseaua za důležitého nikoli proto, že by byl původcem této změny; jeho velká popularita podle mne spíše pramení z toho, že artikuloval něco, co už začalo v kultuře působit. Rousseau formuluje problém morálky často tak, jako by přitom šlo o otázku, jak jsme schopni následovat hlas přírody v nás. Často je tento hlas přehlušen oněmi vášněmi, které jsou rozněcovány naší závislostí na druhých, přičemž nejdůležitější z nich je *amour propre** nebo hrdost. Morální třibení je možné, pokud opět vstoupíme do autentického morálního vztahu k sobě samým. U Rousseaua se tomuto úzkému vztahu k vlastnímu jáství, které je podstatnější než každé morální pře-

* Sebeláska, pozn. překl.

5/ „Pocit existence“; pozn. překl. Rousseau, J. J., *Les Rêveries du Promeneur Solitaire. Cinquième Promenade*. In: *Oeuvre Complètes*, vol. 1. Paris, Gallimard 1959, s. 1047: „Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce et qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme.“ Česky viz : Rousseau, J. J., *Dumy samotářského chodce*.

svědčení a které je zdrojem velké radosti a spokojenosti, dokonce dostává pojmenování: „le sentiment de l'existence“.⁵

Myšlenka autenticity získává svůj rozhodující význam díky vývoji, který nastupuje po Rousseauovi a který si spojují se jménem Herdera – přičemž ani Herder není jejím původcem, ale spíše tím, kdo ji záhy a se vši naléhavostí vyslovil. Zformuloval myšlenku, že každý z nás je člověkem svým originálním způsobem: každý člověk má svou vlastní „míru“.⁶ Tato myšlenka se hluboko vryla do moderního povědomí. A je skutečně nová. V době před sklonkem 18. století by nikoho nenapadlo přičítat rozdílům mezi jednotlivými lidmi takovouto morální závažnost. Existuje určitý způsob být člověkem, jenž je *mým* způsobem. Jsem povolán žít svůj život tímto způsobem, a nikoli napodobovat život někoho jiného. Tato představa posiluje zásadu být věrný sám sobě. Pokud nejsem věrný sám sobě, mívám se smyslem svého života; mívám se tím, co to pro *mne* znamená být člověkem.

Tento etický ideál nás hluboce ovlivnil. Propůjčuje morální závažnost určitému typu spojení s mým jástvím, s mým nitrem. Toto nitro se jeví jako ohrožené, například vnějším tlakem ke konformitě, ale také tím, že – chovám-li se k sobě samému pouze instrumentálně – ztrácím schopnost naslouchat vnitřnímu hlasu. Ideál ještě doplňuje význam vztahu k sobě samému tím, že zavádí princip originality: hlas každého člověka má sdělovat něco jedinečného. Nejenže nemám svůj život utvářet podle

Přel. K. Šafář. Praha, Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1962, s. 92-93: „Pocit bytí, zbavený jakéhokoli jiného hnutí, je sám o sobě vzácným pocitem uspokojení a míru, jenž sám o sobě by stačil k tomu, aby učinil toto bytí drahým a sladkým tomu, kdo dovede oddálit od sebe všechny smyslové a pozemské dojmy, jež neustále k nám přicházejí, aby nás od něho odváděly a kalily zde na zemi jeho slast. Ale většina lidí, zmítaných ustavičnými vášněmi, zná málo tento stav, a protože jej zakusila jen nedokonale na několik málo okamžiků, chová o něm jen nejasnou a zmatenou představu, a necítí proto jeho kouzlo.“

6/ Herder, J. G., *Ideen*, kap. 1, odd. 1. In: *týž, Sämtliche Werke*. Hrsg. Suphan, B. Berlin 1877-1913, Bd. 13, s. 291. (Česky srv. *týž, Vývoj lidskosti*. Přel. J. Patočka. Praha, Jan Laichter 1941.)

požadavků vnější konformity – mimo mne samého ani nemohu najít žádný model, jak mám svůj život žít. Tento model mohu najít pouze sám v sobě.⁷

Být věrný sám sobě znamená být věrný své originalitě a tu mohu artikulovat a odhalit pouze já. Tím, že ji artikuluji, definuji sám sebe. Uskutečňuji možnost, která je zcela mou vlastní možností. Toto pojetí stojí v pozadí porozumění modernímu ideálu autenticity, cílům sebenaplnění a seberealizace, v nichž tento ideál většinou nachází svůj výraz. Chtěl bych upozornit na to, že Herder užíval svou koncepci originality ve dvou rovínách: jak vzhledem k jednotlivým lidem uprostřed jiných lidí, tak i vzhledem k národu jakožto nositeli kultury uprostřed jiných národů. Tak jako má být sám sobě věrný jedinec, má být sobě, to znamená své kultuře, věrný i *národ*.^{*} Němci by se neměli pokoušet brát na sebe podobu umělých a (nevyhnutelně) druhořadých Francouzů, jak jim to, patrně blahosklonně, naznačoval Bedřich Veliký. Slované národy by měly najít svou vlastní cestu. A evropský kolonialismus by měl být potlačen, aby národy těch zemí, které dnes označujeme jako třetí svět, dostaly šanci být sebou samými a aby jim v této souvislosti nebyly kladeny žádné překážky. Rozpoznáváme zde pozdější ideu moderního nacionalismu, jak v její neškodné, tak v její zhoubné verzi.

Nový ideál autenticity, podobně jako ideál důstojnosti, částečně vyplynul ze zániku hierarchické společnosti. Ve společnostech dřívějších dob bylo to, co dnes nazýváme identitou, do

7/ John Stuart Mill byl ovlivněn tímto romantickým myšlenkovým směrem, když v knize *O svobodě* učinil základem jednoho ze svých nejpádnějších argumentů určitý typ ideálu autenticity. Viz především 3. kapitolu, kde Mill rozvádí, že potřebujeme něco více než jen schopnost „opičení se“: „O takovém člověku, jehož vášně a přání jsou jeho vlastní, výrazem jeho vlastní přirozenosti, vyvinuté a vytvořené zvláštním vývojem, můžeme říci, že má charakter.“ – „Je-li kdo nadán *zdravým rozumem* a zkušeností, je způsob, jakým si zařídil život po svém, nejlepší; a to ne proto, že by byl nejlepší vůbec, nýbrž poněvadž je jeho vlastní.“ Týž, *O svobodě*. Přel. K. Radil. Praha, J. Otto 1920, 3. kap., s. 11, 24.

* V orig. *Volk*; pozn. překl.

značné míry určeno společenským postavením jednotlivce. To znamená, že kontext, který určoval, co lidé pokládali sami pro sebe za důležité, byl do značné míry závislý na jejich místě ve společnosti a také na rolích a činnostech s tímto místem spojených. Se vznikem demokratické společnosti se situace automaticky nemění, neboť je docela dobře možné, že se lidé i nadále definují na základě své společenské role. Toto sociální určení identity je však neustále podrýváno samotnou ideou autenticity. Jakmile se objeví, například u Herdera, jsme vybízeni k tomu, abychom našli svůj vlastní originální způsob bytí. A tento způsob nelze z definice odvodit ze společnosti, musí být vytvořen ve vlastním nitru.

V těchto případech však neexistuje žádné niterné, takřka monologické vytváření. Chceme-li pochopit úzkou souvislost identity a uznání, musíme vzít v úvahu zásadní rys lidské podmíněnosti, který se díky převážně monologické orientaci hlavního proudu moderní filosofie stal téměř neznatelným.

Tímto zásadním rysem lidského života je jeho principiálně *dialogický* charakter. Lidmi schopnými jednat, kteří jsou s to chápat sebe sama a tím i určovat svou identitu, se staneme tak, že si osvojíme rozmanitost lidských jazyků. Slovo *jazyk* zde užívám ve velmi širokém smyslu. Zahrnuje nejen slova, která vyslovujeme, ale také jiné způsoby vyjadřování, například „jazyky“ umění, gest, lásky a podobně. Těmto způsobům vyjadřování se učíme v kontaktu s druhými. Jazyky, které potřebujeme k sebedefinování, nezískáváme sami od sebe. Užíváme je na základě styku s jinými lidmi, kteří jsou pro nás důležití – na základě interakce s těmi, které George Herbert Mead označil jako „signifikantní druh“.⁸ Geneze lidské mysli není monologická, není to něco, co každý provádí sám; je dialogická.

Ostatně neplatí, že by tento dialogický charakter byl určující pouze pro genezi, a jinak by mohl být přehlížen. Není tomu tak, že bychom se dialogicky učili jazykům, abychom

8/ Mead, G. H., *Mind, Self, and Society*. Chicago 1934.

jich pak užívali ke svým vlastním účelům. Přirozeně se od nás očekává, že budeme rozvíjet vlastní mínění, vlastní názory, vlastní postoj k věcem, a sice ve značné míře prostřednictvím osamělé reflexe. Avšak v určitých důležitých souvislostech, například při určování naší identity, je tomu jinak. Svou identitu určujeme neustále v dialogu a někdy dokonce v zápase s tím, co v nás chtějí vidět naši signifikantní druzí. Dokonce i když někdy přerosteme těmto druhým přes hlavu – našim rodičům například – a když zmizí z našeho života, vnitřní rozhovor s nimi pokračuje po celý náš život.⁹

Příspěvek signifikantních druhých, byť tu byl na počátku našeho života, tak působí neustále. Přesto někteří lidé zůstávají nějak věrni monologickému ideálu. Je pravda, říkají, že se nikdy nemůžeme zcela osvobodit od těch, jejichž láska a péče nás formovaly na počátku našeho života, ale měli bychom se snažit o to, abychom v co největší míře určovali sami sebe. Měli bychom se pokusit co nejlépe pochopit vliv svých rodičů a určitým způsobem jej dostat pod svou kontrolu. A měli bychom se postarat o to, abychom už takovému vztahu závislosti nepropadli. Potřebujeme vztahy proto, abychom došli naplnění, nikoli proto, abychom se definovali.

Tento monologický ideál zamlčuje fakt, že se naše porozumění pro dobré věci života může změnit tím, že je zakoušíme společně s lidmi, které milujeme, a že se nám mnohá dobra vůbec zpřístupní až tím, že je zakoušíme společně. Proto bychom museli vynaložit spoustu úsilí, kdybychom se chtěli obrnit proti tomu, že je naše identita utvářena lidmi, které milujeme. Co vlastně rozumíme *identitou*? Tím, že určujeme svou identitu, pokoušíme se určit, kdo jsme, „odkud se bereme“. Identita vytváří rámec, v němž naše záliby, přání, mínění

9/ Tuto vnitřní dialogicitu podrobně zkoumal M. Bachtin a jeho následovníci. Srv. zvl. Bachtin, M., *Probleme der Poetik Dostojewskis*. München 1971. Viz také Holquist, M. a Clark, K., *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, Mass. 1984; a Wertsch, J., *Voices of the Mind*. Cambridge, Mass. 1991.

a úsilí dostávají smysl. Jestliže jsou mi některé věci, které pokládám za zvláště cenné, přístupné pouze ve vztahu k člověku, kterého miluji, pak je tento člověk součástí mé identity.

Mnohým lidem se to může jevit jako určité omezení, od něhož by se rádi osvobodili. Tak bychom si například mohli vysvětlovat pohnutky poustevníka nebo, abychom zvolili příklad, který je nám kulturně bližší, osamělého umělce. Z jiného pohledu však vidíme, že i tyto konstelace jsou založeny na dialogicitě. V případě poustevníka je partnerem rozhovoru bůh, v případě osamělého umělce čeká dílo na budoucí publikum, na publikum, které možná musí být dílem teprve vytvořeno. Svou formou umělecké dílo dokládá, že je určeno nějakému adresátovi.¹⁰ Avšak ať už o tom smýšlíme jakkoli – tam, kde se nepouštíme do heroického úsilí vymanit se z obvyklého bytí, zůstává vytváření a hájení naší identity v každém případě po celý život dialogické.

Když tedy hovořím o odhalování své identity, neznamená to, že rozvíjím identitu v izolaci. Spíše to znamená, že ji vyjednávám částečně otevřeným, částečně vnitřním dialogem s druhými. Proto problém uznání nabývá nového významu se vznikem ideje vnitřně vytvářené identity. Má vlastní identita bytostně závisí na mých dialogických vztazích k druhým.

Tím nechci říci, že by se tato závislost na druhých objevila až ve věku autenticity. Závislost toho či onoho druhu existovala vždy. Také sociálně odvozená identita byla vždy svou vlastní povahou závislá na společnosti. V dřívějších dobách se však uznání nikdy nekladlo jako problém. Obecné uznání bylo pevnou součástí společensky odvozené identity už proto, že tato identita stavěla na společenských kategoriích, které nikdo nezpochybňoval. Niterně založená, originální osobní identita toto *apriorní*

10/ Viz Bachtin, M., *The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences*. In: Emerson, C./Holquist, M. (eds), *Speech, Genres and Other Late Essays*. Austin 1986, s. 126, kde je rozvinuta představa „nad-adresáta“, který není ani jedním z existujících přímých partnerů rozhovoru.

uznání nemá. Musí je získat teprve kontaktem s druhými, a může přitom selhat. Tím, co je nové, proto není potřeba uznání, nýbrž spíše to, že žijeme v poměrech, v nichž úsilí o uznání může selhat. Proto je tato potřeba dnes poprvé skutečně brána na vědomí. Není tomu tak, že by se v premoderní době o „identitě“ a „uznání“ nemluvilo snad proto, že lidé žádnou identitu (respektive to, co takto označujeme) neměli, nebo proto, že by nebyli odkázáni na uznání, nýbrž proto, že tyto pojmy tehdy byly natolik neproblematické, že nevyžadovaly žádnou zvláštní pozornost.

Nepřekvapuje, že u Rousseaua, kterého jsem nazval jedním z otců moderního diskursu o autenticitě (ačkoli se u něj samy tyto pojmy nevyskytují), najdeme některé základní úvahy o důstojnosti občana a o univerzálním uznání. Rousseau ostře kritizoval hierarchicky utvářenou čest a „préférences“. Ve významné pasáži svého pojednání *O nerovnosti mezi lidmi* vyznačuje velmi přesně neblahý okamžik, v němž společnost otevírá bránu zkaženosti a nespravedlnosti, totiž okamžik, v němž lidé začali toužit po větší úctě.¹¹ V republikánské společnosti, v níž se všichni stejným dílem mohou těšit veřejné pozornosti, naproti tomu spatřuje pramen zdraví.¹² Zvláštní

11/ Rousseau ve spise *O původu nerovnosti mezi lidmi* líčí první shromáždění takto: „Každý se díval na druhé a sám chtěl být obdivován, lidé si cenili veřejné úcty. Kdo nejlépe zpíval nebo tančil, kdo byl nejkrásnější, nejsilnější, nejobratnější nebo nejvýmluvnější, stal se nejváženějším, a to byl první krok k nerovnosti a zároveň k nectnosti.“ In: *týž, Rozpravy*. Přel. E. Blažková/V. Zamarovský. Praha, Svoboda 1978, s. 94.

12/ Viz například kapitulu v *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, kde popisuje staré lidové slavnosti, jichž se účastnili všichni lidé. In: *Du Contrat social*. Paris 1962, s. 345 a obdobné místo v *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*. Tamtéž, s. 224 n. Rozhodující bylo toto: neexistovalo žádné dělení na představitel a diváky, všichni byli vystaveni zrakům všech. „Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut.... donnez les spectateurs en spectacles; rendez-les acteur eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, que tous en soient mieux unis.“ Česky: „Jaké ale vlastně budou předměty těchto představení? Co na nich člověk uvidí? Možná řci, že nic ... vystavte diváky na odív; učíte je herci; postarejte se o to, aby se každý rozpoznal a miloval v druhých, aby spolu byli všichni navzájem lépe spjatí.“ Přel. O. Vochoč.

vliv samozřejmě mělo Hegelovo vyrovnání se s tématem uznání.¹³

Dnes se všeobecně dbá na důležitost uznání. Všichni jsme si vědomi toho, do jaké míry může být v intimní sféře identita utvářena a přetvářena tím, jak probíhá kontakt se signifikantními druhými. A ve společenské sféře máme stále znovu co do činění s politikou rovného uznání. V obou případech prokazuje rozmáhající se ideál autenticity svou platnost, a v kultuře, která se kolem tohoto ideálu vytvořila, hraje uznání stěžejní roli.

V intimní sféře lze pozorovat, jak důrazně je identita odkázána na uznání ze strany signifikantních druhých a jak je zranitelná, pokud je jí uznání upíráno. Není nic překvapivého na tom, že v kultuře autenticity je „vztah“ považován za ústřední místo sebeodhalení a sebepotvrzení. Citové vztahy jsou důležité nejen proto, že moderní kultura přikládá velkou váhu uspokojování elementárních potřeb; mají velký význam také jako zárodky vnitřně vytvářené identity.

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

13/ Viz Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha, NČSAV 1960, kap. IV.

a autenticity otevřelo novou dimenzi v politice rovného uznání, která takřka operuje se svou vlastní představou autenticity, alespoň tam, kde jde o kritiku deformací, jež způsobili druzí.

II

Poznali jsme tedy diskurs uznání ve dvojí podobě: za prvé v intimní sféře, kde vytváření identity a vlastního já chápeme jako proces, jenž probíhá v trvalém dialogu a zápase se signifikantními druhými; a za druhé ve veřejné sféře, kde role politiky rovného uznání nabývá na důležitosti. Určité feministické teorie se pokusily odhalit spojení mezi oběma těmito sférami.¹⁴

Chtěl bych se zde soustředit na veřejnou sféru a podrobněji zkoumat, co se dosud rozumělo politikou rovného uznání a co by se jí mohlo rozumět. Ve skutečnosti označuje dvě různá východiska, každé z nich je spjato s jednou ze dvou hlubokých změn, které jsem vyložil výše. Z přechodu od cti k důstojnosti vzešla politika univerzalizmu, která zdůrazňuje, že důstojnost je něco, co náleží stejnou měrou všem občanům, a která svým obsahem směřuje k přízpusobení a vyrovnání práv a nároků. Za každou cenu chce zabránit stavu, v němž existují občané „první“ a „druhé kategorie“. Mezi opatřeními, jež tato zásada ospravedlňuje, přirozeně existují velké rozdíly a často i protiklady v jednotlivých bodech. Jedni vyrovnání vztahují pouze k občanským právům a k právu volebnímu; druzí i k socioekonomické sféře. Lidé, jimž chudoba systematicky brání v tom, aby přiměřeným způsobem užívali svá občanská práva, se z tohoto úhlu pohle-

14/ Existuje celá řada statí, které vzájemně spojily obě tyto roviny, zvláštní pozornost si však v posledních letech zasloužil především psychoanalyticky zaměřený feminismus, který se pokouší odhalit kořeny společenských nerovností ve výchově mužů a žen v raném dětství. Viz např. Chodorow, N., *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven 1989; Benjamin, J., *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*. New York 1988.

du jeví jako znevýhodnění, jako lidé druhé kategorie, jimž je třeba pomoci nějakým vyrovnáním. Avšak bez ohledu na rozličné výklady je dnes princip rovnoprávnosti všech občanů obecně uznáván. Každé politické stanovisko, byť by bylo jakkoli reakcionářské, je dnes zastáváno s odvoláním na tento princip. V poslední době byl jeho největším vítězstvím úspěch hnutí za občanská práva, který v šedesátých letech probíhal ve Spojených státech. Je zajímavé, že samotní odpůrci rozšiřování občanských práv na černochy v jižních státech chtěli svá stanoviska zdůvodnit tak, aby byla slučitelná s univerzalizmem – tím že například vyžadovali „testy“, jež měl postoupit každý, kdo chtěl být zařazen do voličských seznamů.

Z druhé změny, tedy z vývoje moderní představy o identitě, naproti tomu vzešla politika difference. Také tato politika má univerzalistickou základnu, takže dochází k přesahování a prolínání obou. Podle tohoto pojetí má být každý člověk uznáván pro svou jedinečnou identitu. Uznání tu však znamená něco jiného než v prvním případě. Zatímco politika všeobecné důstojnosti směřuje k něčemu univerzálnímu, k něčemu, co je stejné pro všechny, tedy k identickému souboru práv a svobod, politika difference vyžaduje, aby byla uznávána jedinečná identita tohoto jedince či této skupiny, jejich zvláštnost vůči všem ostatním. Základem je argument, že právě tato zvláštnost byla dosud přehlížena, opomíjena a asimilována identitou dominantní, či opřenou o většinu. Tato asimilace je smrtelným hříchem páchaném na ideálu autenticity.¹⁵

Také tento požadavek v sobě skrývá princip univerzální rovnosti. Politika difference kritizuje každou diskriminaci a odmítá poměry, v nichž existují občané druhé kategorie. Tímto způsobem zajišťuje principu univerzální rovnosti přístup k politice

15/ Znamenitým příkladem této výtky z feministických pozic je kritika Kolbergovy teorie morálního vývoje, již se podujala Carol Gilliganová. Je zaměřena proti výkladu lidského vývoje, který preferuje určitý druh etických úvah, a sice právě ty úvahy, které jsou charakterističtější pro chlapce než pro dívky. Viz Gilligan, C., *Jiným hlasem*. Praha, Portál 2001.

důstojnosti. Jakmile je však tento přístup jaksi zajištěn, ukazuje se, že jeho postuláty jsou s touto politikou těžko slučitelné. Vyžaduje totiž uznání a status pro něco, co není univerzálně sdíleno. Jinak řečeno: to, co je univerzálně k dispozici – každý člověk má identitu –, můžeme uznávat pouze tím, že budeme s to uznávat také to, co je vlastní každému jednotlivci. Požadavek zaměřený na obecné se stává hnací silou uznání zvláštního.

Politika diference vyrůstá zcela organicky z politiky univerzální důstojnosti, a sice prostřednictvím oněch nám již dlouho známých posunů, v nichž nový pojem společenského bytí lidí propůjčuje starému principu radikálně nový význam. A stejně jako názor, že jsou lidé utvářeni svou socioekonomickou nouzí – jenž modifikoval představu občana druhé kategorie natolik, že teď například zahrnuje také lidi, kteří upadli do osidel zděděné chudoby –, tak i pojetí, podle něhož je identita utvářena a možná přetvářena kontaktem s druhými, posouvá do našeho zorného pole novou podobu druhořadosti. Novou socioekonomickou definicí jsou ospravedlňovány programy, o nichž se vedly značné spory. Těm, kteří nebyli s touto novou definicí rovnosti postavení srozuměni, se programy přerozdělování a specifické šance přiznáváné určitým vrstvám obyvatelstva jevily jako výraz neodůvodněného zvýhodňování.

Podobné konflikty dnes vznikají v souvislosti s politikou diference. Zatímco politika univerzální důstojnosti bojovala za formy nediskriminace, které byly „slepé“ k rozdílům mezi jednotlivými občany, politika diference často definuje nediskriminaci nově a požaduje, aby chom základem diferencujícího jednání učinili právě rozdíly. Tak mají příslušníci původních kmenů v Kanadě získat určitá práva a plné moci, jež jiným Kanadánům nepřislouší, má-li být konečně dosaženo shody o nárocích těchto kmenů na samosprávu, a určité menšiny mají získat právo vyloučit druhé, aby byla zachována jejich kulturní integrita atd.

Zastánci původní politiky důstojnosti v tom občas spatřují převrácení principu, jehož si vysoce cení, jeho zradu či přímo negování. Proto dochází, na původním základě důstojnosti,

k pokusům o zprostředkování, s cílem legitimizovat některá opatření ve prospěch menšin. Až k jistému bodu mohou být tato opatření přínosná. Některými (zdánlivě) zvláště nápadnými odchylkami od „postoje slepého k rozdílům“ jsou například opatření opačné diskriminace, která členům dříve znevýhodňovaných skupin poskytují výhodu v soutěži o místa či studium. Tato praxe byla odůvodňována tím, že se následkem minulých diskriminací vytvořily struktury, které zpravidla znevýhodňují určité skupiny. Opačná diskriminace se má provizorně postarat o to, aby byly síly na hřišti vyrovnány, takže pak zase mohou vstoupit v platnost stará „slepá“ pravidla, a sice tak, že již nikoho neznevýhodňují. Tato argumentace působí přesvědčivě v případě, že takovéto snahy mají skutečně faktický základ. Avšak určitá opatření, která jsou dnes požadována s odvoláním na diferenci, se touto argumentací ospravedlnit nedají – totiž taková opatření, která se nezaměřují na znovuvytvoření nějakého prostoru „slepého k rozdílům“, nýbrž na hájení zvláštnosti a péči o ni, a to nejen po jistý čas, nýbrž napořád. Co by však bylo tam, kde jde o identitu, legitimnější, než usilovat o to, aby nikdy nezanikla?¹⁶

16/ Ve své velmi podnětné a dobře zdůvodněné knize *Liberalism, Community and Culture* (Oxford 1989) se Will Kymlicka pokouší obhájit takovýto druh politiky diference, především ve vztahu k právům původních obyvatel Kanady, avšak na základě, který je zakotven v teorii liberální neutrality. Odvolává se přitom na určité kulturní minimální požadavky – nutnost integrálního a nenarušeného kulturního jazyka, v němž lze určovat a prosazovat vlastní koncepci dobrého života. Za určitých okolností, u znevýhodněných skupin obyvatelstva, by mohla nutnost kulturní integrity vyžadovat, aby chom jim přiznali více zdrojů či práv než jiným. Potud tato argumentace odpovídá té, o které jsem se výše zmínil v souvislosti se socioekonomickými nerovnostmi.

Kymlickova zajímavá argumentace však neodpovídá aktuálním požadavkům dotčených skupin – například Indiánů v Kanadě nebo frankofonních Kanadánů – tam, kde jde o přetrvávání jejich kultury. Kymlickovy úvahy snad platí pro *existující* skupiny obyvatelstva, které se dostaly pod tlak v rámci určité kultury a mohou prospívat pouze v této kultuře, nikoli však mimo ni. Nejsou však s to ospravedlnit opatření, která mají zajistit přetrvávání do budoucna. U dotčených skupin obyvatelstva je však ve hře právě tento druh přežití. Vzpomeňme jen historický ohlas „la survivance“ u francouzských Kanadánů.

Ačkoli tedy jedna politika vychází z druhé (tím, že nově definuje klíčové pojmy), obě východiska se do značné míry rozcházejí. Důvod této divergence se často odhalí, vyjdeme-li za to, oč v souvislosti s uznáním usiluje každé z obou východisek – v jednom případě to jsou určitá univerzální práva, ve druhém zvláštní identita – a budeme-li se věnovat hodnotovým představám, které je řídí.

Základem politiky rovné důstojnosti je idea, že je třeba si vážit všech lidí rovným dílem. Podstatou, i když se snad trochu bojíme přihlídnout k tomuto „metafyzickému“ kontextu, je tu určitá představa o tom, co je na lidských bytostech hodno úcty [respect]. Podle Kanta, který užíval pojem *důstojnosti* v této souvislosti již velmi záhy a trvale tak ovlivnil další vývoj, je základem toho, co je na lidech úctyhodné, jejich schopnost rozumného jednání, fakt, že jsou s to nechat se ve svém životě vést zásadami.¹⁷ Takové či podobné představy od té doby stále provázely naše názory na rovnou důstojnost, i když pojmová určení se ve svém detailu případ od případu lišila.

To, co je zde vyzdvihováno jako cenné, je právě *univerzální lidský potenciál*, schopnost, která je společná všem lidem. Tento potenciál, a nikoli to, co ze sebe činí nebo učinil jednotlivec, zajišťuje každému úctu. A naši ochranu rozšiřujeme také na takové lidi, kteří nejsou v důsledku jakýchkoli okolností schopni uskutečnit svůj potenciál obvyklým způsobem – například na tělesně či duševně postižené nebo na ty, kteří jsou v kómatu.

Také o politice diference lze říci, že staví na univerzálním potenciálu, totiž na schopnosti vytvořit a definovat identitu nějakého jedince nebo nějaké kultury. Tato potencialita musí být v každém případě respektována. V poslední době byl ovšem vznesen, alespoň ve vnitrokulturním kontextu, dalekosáhlejší požadavek: aby se různým kulturám, tak jak se fakticky rozvíjely, dostalo stejného respektu. Kritici evropské či bílé

17/ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha, Svoboda 1976, s. 83 nn.

nadvlády poukazují na to, že dominantní kultury jiné kultury nejen potlačily, ale že je nadto ani patřičně neocenily. Tito kritici pokládají odmítavé soudy o jiných kulturách nejen za fakticky nesprávné, nýbrž v jistém smyslu také za morálně zavrženíhodné. Slavný výrok připisovaný Saulu Bellowi: „Když Zulové zplodí nějakého Tolstého, rádi si ho přečteme“¹⁸ je považován za působivý příklad evropské arogance nejen proto, že je Bellow údajně (de facto) netečný k hodnotě zulské kultury, ale také proto, že tento výrok rozhodně popírá princip rovnosti. Možnost, že sice Zulové mají, jako všichni ostatní, tutéž schopnost vytvořit kulturu, že však nicméně vytvořili kulturu, která je méně hodnotná než kultury jiné, je od počátku vyloučena. Nějakou takovou možnost už jen zmínit by představovalo námitku proti rovnosti všech lidí. Bellowův omyl tak nespočíval v určitém nesprávném zhodnocení (možná podmíněném netečností), nýbrž v popírání základního principu.

Tam, kde se tato silnější výtká dostává do hry, odkazuje požadavek rovného uznání přes uznání potenciální rovné hodnoty všech lidí k rovné hodnotě toho, co skutečně učinili. Zde však vzniká, jak ještě uvidíme, vážný problém.

Ony dvě politické koncepce, obě založené na ideji rovného respektu, se teď dostávají do vzájemného konfliktu. Princip rovného respektu na jedné straně vyžaduje jednání, které je „slepé k rozdílům“. Pojetí, podle něhož je třeba takto respektovat všechny lidi, se soustřeďuje především na to, co je u všech stejné. Na druhé straně máme uznávat a dokonce podporovat zvláštní. První koncepce druhé koncepci vytýká, že je v rozporu se zásadou nediskriminace. Druhá vytýká první, že popírá identitu tím, že lidem vnucuje homogenní, jim nepřiměřenou formu. Dost zlé by bylo už to, kdyby neutrální byla tato forma – a nikoli něčí určitá forma. Tím však nesnáz větší

18/ Nevím, zda tento výrok skutečně pronesl Saul Bellow, nebo někdo jiný. Reprodukuji jej zde proto, že odráží běžný postoj – a to je přirozeně také důvod, proč se tato anekdota tak rozšířila.

nou nekončí. Panuje názor, že údajně neutrální komplex zásad, které jsou „slepé k rozdílům“, tedy komplex hájený politikou rovné důstojnosti, ve skutečnosti odráží zcela určitou hegemónní kulturu. Avšak menšinové nebo potlačené kultury by byly nuceny převzít formu, která je jim cizí. V důsledku toho by údajně férová společnost, společnost „slepá k rozdílům“, byla nejen nelidská (protože potlačuje identity), nýbrž subtilním způsobem, který si sama neuvědomuje, také vysoce diskriminační.¹⁹

Posledně zmíněná námitka je nejtvrděší a nejděsivější ze všech. Liberalismus rovné důstojnosti musí patrně předpokládat, že existují některé univerzální, k „rozdílům slepé“ principy. I když jsme je možná ještě nedefinovali, zůstává tento projekt definování aktuální a důležitý. Mohou být vytvářeny a diskutovány různé teorie – a v poslední době byla předložena celá řada takovýchto teorií –,²⁰ všechny se však shodnou v předpokladu, že jedna z těchto teorií je správná.

Výtka, kterou vznáší politika difference ve své radikální verzi, spočívá v tom, že „slepé“ liberalismy jsou samy odrazem zcela určitých, zvláštních kultur. A znepokojivá je přitom především myšlenka, že tato zaujatost by nemusela být pouze nahodilou slabostí všech dosud předložených teorií, že již samotná idea liberalismu by mohla být pragmatickou kontradikcí, partikularismem pod maskou univerzálna.

19/ Dnes zaznívají obě výtky. V kontextu některých variant feminizmu a multikulturalismu je zastávána teze, která jde ještě dále, podle níž je hegemóniální kultura diskriminační. V Sovětském svazu však vedle podobné výtky, která byla vznášena proti hegemóniální velkoruské kultuře, zaznívaly i stesky, že marxisticko-leninský komunismus byl zvnějšku vnucen všem, tedy i samotnému Rusku. Původcem této teze je Solženicyn, dnes ji však zastávají Rusové velmi různých přesvědčení. Má co dělat s neobvyklým fenoménem impéria, které se rozpadlo, protože se od něj takřka odtrhla jeho metropolitní společnost.

20/ Například Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Praha 1995; Dworkin, R., *Když se práva berou vážně*. Praha, Oikúmené 2001; a též, *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass. 1985; Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M. 1981.

Chtěl bych se tedy se vši opatrností a obezřetností pustit do spleti těchto otázek a přesněji posoudit některé důležité fáze vzniku obou typů politiky v rámci západních společností. Nejprve se budu věnovat politice rovné důstojnosti.

III.

Politika rovné důstojnosti se v rámci západní civilizace vyvíjela ve dvou variantách, které můžeme spojit se jmény dvou vůdčích osobností: Rousseaua a Kanta. Neznamená to, že by tito myslitelé předznamenali a ovlivnili všechny verze obou těchto modelů (ačkoli u Rousseaua tomu tak pravděpodobně je), nýbrž pouze to, že Rousseau i Kant jsou jejich stěžejními ranými zastánci. Při studiu jejich modelů se dostáváme do situace, kdy musíme odhadnout, jak oprávněná je námitka, že přispěli k tomu, aby se prosadila nesprávná homogenita.

Výše, na konci první kapitoly, jsem již konstatoval, že Rousseaua můžeme pokládat za jednoho z tvůrců diskursu uznání, ovšem nikoli proto, že by tento pojem používal, nýbrž proto, že začíná přemýšlet o důležitosti rovného respektu a pohlíží na něj jako na něco, co je nepostradatelné pro svobodu. Proti bytí, které je charakterizováno hierarchií a závislostí na druhých, Rousseau staví svobodný život v podmínkách rovnosti. Závislost na druhých pramení nejen z toho, že tito druzí vykonávají politickou moc, nebo z toho, že by na nich byl člověk závislý z důvodů přežití nebo naplnění svých vlastních záměrů; vyplývá spíše z potřeby ocenění – ten, kdo je závislý na druhých, je především otrokem „minění“.

Toto je rozhodující prvek souvislosti, kterou Rousseau nalézá mezi závislostí na druhých a hierarchickým systémem. Čistě logicky jde o dvě navzájem naprosto nezávislé věci. Proč by neměla existovat také závislost na druhých, jestliže mezi lidmi panuje rovnost? Z Rousseauova pohledu se to

nezdá být možné, protože závislost spojuje s potřebou přívě-
tivého mínění druhých, které lze zase pochopit pouze na
pozadí tradičního pojetí cti, jež je svou podstatou spjata
s „préférences“. Ocenění, které za těchto podmínek hledáme,
je podstatně diferencovanější. Je statkem, který vzniká z lep-
šího postavení.

Mravně zkažený život lidstva se vyznačuje – právě proto,
že v něm zaujímá rozhodující postavení čest – paradoxní
kombinací vlastností: jednotlivci sice mají k dispozici nestejně
velkou moc, všichni jsou však na sobě stejně závislí –
nejen rab na pánovi, nýbrž také pán na rabovi. S touto tezí se
setkáváme znovu a znovu. Druhá věta Rousseauovy *Spole-
čenské smlouvy*, po slavné první řádce, v níž se hovoří o svo-
bodně zrozeném člověku, který je nicméně všude v okovech,
zní: „Ten, kdo se považuje za pána ostatních, stává se větším
otrokem než oni sami.“²¹ A ve svém *Emilovi* Rousseau říká,
že v závislosti „se pán a rab navzájem kazí“.²² Pokud by tu
šlo jen o holé násilí, mohlo by se předpokládat, že pán získá-
vá svou svobodu na účet raba. Avšak v rámci hierarchicky
rozčleněného systému cti představuje pokora nižších stavů
podstatný prvek.

U Rousseaua mnohé připomíná stoiky, kteří ho nepochybně
silně ovlivnili. Stejně jako oni spatřuje Rousseau v sebelásce
(*amour propre*) jeden z hlavních zdrojů zla. Jeho úvahy ho
však nevedou tam, kam nakonec dospěli stoikové. Je jeden
starý diskurs o sebelásce, jenž sahá od stoiků až po křesťanskou
teologii a který nám doporučuje odložit každou starost, když
jde o mínění, jež o nás mají druzí. Jsme vyzýváni, abychom
vystoupili z oné dimenze lidského života, v níž jde o získání
dobré pověsti nebo o pošpinění druhých. Obraz, který si o nás
vytváří veřejnost, pro nás nemá být důvodem znepokojení. Zdá
se, že Rousseau toto pojetí čas od času sdílí. Především je sou-

21/ Rousseau, J. J., O společenské smlouvě. In: *týž, Rozpravy*, c.d., s. 203.

22/ Viz Rousseau, J. J., *Emil čili o výchování*. Praha 1926, kniha 2.

částí jeho sebestylizace, když se prezentuje jako někdo, kdo je
schopen ubránit vlastní identitu před nezaslouženým osočová-
ním a ostouzením z vnějšku. Jestliže však blíže posuzujeme
Rousseauův popis potenciálně dobré společnosti, vidíme, že
úcta ještě stále hraje určitou roli, že lidé zde žijí do značné míry
v zorném poli veřejnosti. I ve fungující republice mají lidé sta-
rost o to, jak o nich smýšlejí druzí. V jedné kapitole své práce
Considerations sur le gouvernement de Pologne Rousseau
popisuje, jak se zákonodárci dřívějších dob pokoušeli svázat
občany s jejich vlastní. Jedním z prostředků byly veřejné hry.
Rousseau hovoří o cenách, jimiž: „...vítězové antických her
byli korunováni za potlesku všech svých spoluobčanů, čímž
byli neustále povzbuzováni k napodobování a ke slávě, takže
jejich odvaha a jejich ctnost dosáhly takového stupně, jaký si
dnes nemůžeme vůbec představit a jaký se dnešním lidem ani
nezdá hodnověrný.“²³ Sláva a veřejné uznání zde hrají velkou
roli. Nejen to – jejich účinek je krajně blahodárný. Jak je to
možné, když přece moderní čest má tak negativní účinek?

Odověď zjevně vyplývá z rovnosti, přesněji řečeno z vyvá-
žené vzájemnosti, která je základem rovnosti. Dalo by se říci
(ačkoli Rousseau to přímo neříká), že v těchto ideálních repub-
likánských poměrech je každý závislý na každém, ale všichni
stejnou měrou. Rousseau prohlašuje: rozhodujícím znakem těch-
to zábav, her, slavností a recitací, oním znakem, který je učinil
zdrojem patriotismu a ctnosti, byl fakt, že se nerozlišovaly
různé kategorie občanů, nepřihlíželo se k jejich zvláštěm.
Konaly se pod širým nebem a účastnil se jich každý. Lidé byli
diváky a současně aktéry. Protikladem těchto zábav jsou boho-
služby novější doby v uzavřených kostelech a především novo-
dobé divadlo, které se odehrává v uzavřených sálech, je za ně
třeba zaplatit vstupné a spočívá v tom, že skupina profesionál-
ních herců druhým něco předvádí.

23/ Rousseau, J. J., *Considerations sur le gouvernement de Pologne*. In: *týž, Du Contrat social*, c.d., s. 345.

Tento motiv je také ústředním bodem *Lettre à D'Alembert*, v němž Rousseau ještě jednou rozvíjí kontrast mezi novodobým divadlem a veřejnou slavností v pravé republice. Rousseau na tomto místě objasňuje, že identita diváků a interpretů je rozhodujícím znakem těchto ctnostných setkání: „Jaké ale vlastně budou předměty těchto představení? Co na nich člověk uvidí? Možná říci, že nic ... Všude, kde se sejde hodně lidí, panuje vedle svobody také radost. Vztyčte uprostřed nějakého místa strom ověšený květinami, shromážděte tam lid a máte slavnost. Nebo ještě lépe: vystavte diváky na odívání, učíte je herci, postarejte se o to, aby se každý z nich rozpoznal a miloval v druhých, aby spolu byli všichni navzájem lépe spjatí.“²⁴

Rozhodující, i když nevyslovený Rousseauův argument je zřejmě tento: naprosto vyvážená vzájemnost oslabuje naši závislost na mínění druhých a činí ji slučitelnou se svobodou. Naprostá vzájemnost a k tomu ona jednomyslnost chtění, která ji teprve umožňuje, dbají o to, abych se, řídím-li se míněním druhých, neodcizoval sám sobě. „Poslouchám sám sebe“ také jako účastník tohoto společného projektu nebo jako část „obecné vůle“. Přání požívat úcty tu lze spojit se svobodou a společenskou jednomyslností, protože společnost oceňuje stejnou měrou každé úctyhodné chtění a ze stejných (správných) důvodů. V hierarchickém systému cti naproti tomu panuje vzájemná konkurence; sláva jednoho je hanbou, nebo přinejmenším zastíněním druhého. Naše jednomyslnost chtění se rozpadá, a pokus získat přízeň druhého, jehož cíle se liší od mých, musí vést k odcizení. S touto špatnou závislostí na druhých se paradoxně spojují oddělení a izolace,²⁵ naproti tomu

24/ Rousseau, J. J., *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*. Tamtéž, s. 225. Přel. O. Vochoč.

25/ V souvislosti s výše citovanými pasážemi z *Considerations sur le gouvernement de Pologne* (s. 346) označuje Rousseau shromáždění v moderní mravně zkažené společnosti jako „davy uvolněných mravů“, jako nevázané pletichy, které lidé vyhledávají, aby „navázali tajná spojení, aby tam hledali zábavu, která lidi ještě více odděluje a osamocuje, která ještě více nechává umdlévat jejich srdce“.

s dobrou závislostí, kterou sám Rousseau ani jako závislost neoznačuje, se spojuje jednomyslnost ve vztahu ke společnému projektu a dokonce určité „kolektivní jáství“.²⁶

Rousseau tak vyznačuje východisko nového diskursu o cti a důstojnosti. K oběma tradičním pojetím cti a sebelásky připojuje třetí, zcela jiné pojetí. Před ním existoval diskurs, který, jak je rozvedeno výše, odsuzoval sebelásku a vyzýval lidi k tomu, aby se nestarali o to, jakou úctu mu projeví druzí. Vedle toho existovala přímo neuniverzalistická, neegalitární etika cti, podle níž je hlavním rysem počestného muže péče o vlastní čest. Komu byla lhostejná vlastní sláva, kdo nebyl ochoten ji hájit, musel být zbabělec, a proto byl hoden opovržení.

Rousseau užívá znevažující jazyk prvního diskursu, nedospívá však přitom k požadavku, že bychom se měli vzdát veškeré starosti o úctu. Naopak, v jeho obrazu ideální republiky zaujímá starost o úctu ústřední místo. Na sebelásce a cti je špatné to, že usilují o výsady, tedy o roztržku, o závislost na druhých, takže se přitom ztrácí hlas přírody a šíří se zkaženost, pohrdání hranicemi a změkčilost. Opatřením k nápravě není pouhé odmítnutí úcty, nýbrž přechod ke zcela jinému systému, který se vyznačuje rovností, vzájemností a jednomyslností chtění. Teprve tato jednomyslnost umožní rovnost úcty. Rozhodujícím předpokladem této jednomyslnosti je nicméně zároveň skutečnost, že se uvnitř tohoto systému dostává rovné úcty v podstatě každému. Pod záštitou obecné vůle mají být stejnou měrou ctěni všichni občané. Nastává věk důstojnosti.

Na tuto novou kritiku sebelásky, která nevyústuje v osamělé žití v odříkání, nýbrž v politiku rovné důstojnosti, navázal Hegel a proslavil ji ve své dialektice pána a raba. V rozporu se starým diskursem o špatnosti sebelásky Hegel předpokládá, že můžeme prospívat a mít vliv pouze v té míře, v níž jsme uzná-

26/ Rousseau, J. J., *O společenské smlouvě*, c.d.. V této souvislosti pro mne byly velmi užitečné některé diskuse s Natalií Omanovou. Srv. její práci *Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau*. Magisterská práce. McGill University, Juli 1991.

vání. Každé vědomí usiluje o uznání v druhém, v tom není žádný nedostatek počestnosti. Obvyklé, hierarchicky utvářené pojetí cti se však ukazuje být křehké. Není s to dostát požadavku, který lidi podněcuje k tomu, aby vůbec usilovali o uznání. Uznání zůstává předně zapovězeno těm, kdo v zápasu o čest vycházejí naprázdno. Avšak také vítězové tohoto sporu jsou často důkladně zklamáni, neboť získávají uznání poražených, které nemá žádnou skutečnou hodnotu, protože poražení již nejsou svobodnými, nezávislými subjekty stojícími na stejném stupni jako vítězové. Zápas o uznání může najít jen jedno uspokojivé řešení, totiž vzájemné uznání sobě rovných. Hegel následuje Rousseaua, když tuto formu vzájemnosti nachází v obci, která si klade společný cíl: „já, které je *my*, a *my*, které je *já*“.²⁷

Avšak i když dospějeme k závěru, že Rousseau rozvinul novou politiku rovné důstojnosti, nesmíme přehlížet fakt, že jeho řešení je mimořádně problematické. Vzhledem k otázce naznačené na počátku této kapitoly je možné říci, že rovná úcta vyžaduje úzce vymezenou jednomyslnost chťení, která se zdá být neslučitelná s jakoukoli diferencí. Klíčem ke svobodné politické obci je podle Rousseaua, jak se zdá, přísné vyloučení každé diferenciace rolí. Jeho základní myšlenkou pak princip, že v každém dvojčlenném vztahu R, v němž jde o moc, je podmínkou svobodné společnosti to, že jsou oba členové vztahu identičtí. $x R y$ je slučitelné se svobodnou společností jen tehdy, když $x = y$. Tato podmínka je splněna tehdy, když všechna x splynou prezentací ve veřejném prostoru se všemi y , ale není, jak známo, splněna tehdy, když vztah R znamená „má nadvládu nad“. Ve státě společenské smlouvy lid musí být obojím: vládcem i poddaným.

Zdá se, že u Rousseaua jsou neoddělitelně spjaty tři věci: svoboda (nebýt ovládan), absence diferencovaných rolí

27/ Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 153.

a velmi úzce pojatý společný cíl. My všichni musíme být závislí na obecné vůli, protože v opačném případě dochází k dvoustranným vztahům závislosti.²⁸ Přesně takhle však také vyzněly nejstrašnější formy homogenizující tyranie – počínaje jakobíny až k totalitním režimům našeho století. Avšak i tam, kde je ponechán stranou třetí prvek této trojice, zůstala jednota rovné svobody a absence diferenciace lákavým myšlenkovým modelem. Všude, kde se uplatňuje, ať už v určitých variantách feminismu nebo v liberalismu, je prostor pro uznání difference velmi úzký.

IV.

Za těchto okolností bychom mohli souhlasit s výše provedenou analýzou a pokusit se získat odstup od Rousseauova modelu občanské důstojnosti. Přesto bychom měli formulovat otázku, zda každá politika rovné důstojnosti, která je založena na uznání univerzálních schopností, musí vyústit v takovouto homogenizaci. Platí to i pro ony modely – jež jsem výše, snad poněkud zjednodušeně, spojil s Kantovým jménem – , které oddělují rovnou svobodu od obou zbývajících prvků Rousseauovy trojice? Nejenže tyto modely nemají nic společného s obecnou vůlí, ale abstrahují také od jakékoli otázky, která vyvstává v souvislosti s diferenciací rolí. Zaměřují se prostě na rovnost práv poskytovaných občanům. Tomuto druhu liberalismu však radikální zastánci politiky difference vytýkají neschopnost přiznat náležitě uznání tomu, co je zvláštní a osobité. Mají ale tito kritici pravdu?

28/ K ospravedlnění svého slavného (či proslulého) hesla o člověku, který je nucen k poslušnosti zákona, a tím je i nucen „být svobodný“, Rousseau také píše: „...neboť takový je stav, který tím, že každého dává Vlasti, ho ochraňuje od jakékoli osobní závislosti“. Viz též, *Du Contrat social*, c.d., s. 246.

Skutečně existují určité druhy tohoto liberalismu rovných práv, které – podle názoru jejich vlastních zastánců – mohou poskytnout odlišným kulturním identitám jen velmi omezené uznání. Názor, že by se jakékoli standardní listiny práv mohly v jednom kulturním kontextu aplikovat jinak než v jiném, že by se při jejich aplikaci mohly vzít v potaz odlišné kolektivní cíle, je považován za zcela nepřijatelný. Pak se nabízí otázka, zda je tento restriktivní pohled na rovná práva jedinou možnou interpretací. Pokud by tomu tak bylo, výtky, že jde o homogenizaci, by byla zcela oprávněná. Ale možná tomu tak není. Tento názor zastávám a snad nejlepší způsob, jak se s touto otázkou vypořádat, je vysvětlit ji na případu Kanady, kde hraje důležitou roli v souvislosti s hrozícím rozpadem země. V dlouhých a dosud bezvýsledných ústavních diskusích posledních let se tu skutečně dostaly do sporu dvě, byť nejasně formulované koncepce liberalismu práv.

O problému se začalo diskutovat v důsledku přijetí Kanadské charty práv v roce 1982, která v tomto ohledu přizpůsobila náš politický systém americkému v tom smyslu, že obsahuje listinu práv, která je podkladem pro soudní přezkum legislativy na všech úrovních státní moci. Nutně vyvstala otázka, jak tuto listinu spojit s požadavky na odlišnost, které vnesli frankofonní Kanadčané – zvláště Québečané – na jedné straně a původní domorodé národy na straně druhé. V sázce zde byla touha těchto národů přežít, z čehož vzešel požadavek, aby orgány jejich samosprávy získaly určitou formu autonomie, a také aby existovala možnost přijímat určité druhy zákonů, které jsou pokládány za nezbytné pro přežití.

Québec například přijal mnoho zákonů týkajících se jazyka. Jeden z nich stanoví, kdo smí posílat své děti do anglofonních škol (frankofonní občané a imigranti nikoli), jiný vyžaduje, aby jednacím jazykem podniků s více než padesáti zaměstnanci byla francouzština, a další zakazuje propagaci firem v jakémkoli jiném jazyce než ve francouzštině. Québecká vláda tedy svým občanům ve jménu jejich kolektivního cíle

přežití ukládá omezení, která mohou být na základě Charty v jiných částech Kanady snadno zrušena.²⁹ Základní otázka zněla: je tato varianta přijatelná či nikoli?

Otázka vyvstala spolu s návrhem ústavního dodatku, který byl pojmenován podle místa konání konference, kde byl původně sepsán: Meech Lake. Návrh dodatku z Meech se týkal uznání Québecu jako „svébytné společnosti“ a usiloval o to, aby se toto uznání stalo jedním ze základů soudní interpretace ostatních částí ústavy včetně Charty. Zdálo se, že tak připouští možnost modifikovat interpretaci v různých částech země. Pro mnohé byla tato modifikace principiálně nepřijatelná. Ptáme-li se na důvody tohoto odmítnutí, dostáváme se k jádru otázky vztahu mezi liberalismem práv a kulturní různorodostí.

Kanadská Charta sleduje vývojovou tendenci druhé poloviny dvacátého století a činí základem právního přezkumu dvě skupiny určení. Za prvé definuje řadu individuálních práv, která jsou velmi podobná těm, jež jsou chráněna v ostatních chartách a listinách práv v západních demokraciích, např. v USA a v Evropě. Za druhé garantuje v mnoha ohledech rovný přístup k občanům neboli chrání před diskriminací, která vychází z mnoha nepřijatelných důvodů, jakými jsou např. příslušnost k rase nebo k pohlaví. V naší Chartě je toho ještě mnohem více včetně zajištění jazykových práv a práv původních obyvatel, což lze považovat za delegování moci kolektivním

29/ Nejvyšší soud Kanady zrušil jedno z těchto ustanovení, které zakazovalo propagaci firem v jiném jazyce než francouzském. Ve svém rozsudku však soudci souhlasili s tím, že by bylo zcela rozumné požadovat všechna označení ve francouzštině, avšak doplněná označení v dalším jazyce. Jinými slovy by podle nich bylo pro Québec přijatelné zakázat jednojazyčná anglická označení. Ospravedlnila by to potřeba chránit a podporovat francouzský jazyk v québeckém kontextu. Lze předpokládat, že by to znamenalo, že legislativní omezení označujícího jazyka by mohlo být v jiné provincii dobře odmítnuto ze zcela jiného důvodu.

Mimochodem, opatření týkající se propagace jsou v Québecu stále platná díky ustanovení Charty, která v určitých případech povoluje legislativě přehlasovat na omezenou dobu rozsudky soudů.

jednotkám. Avšak ve veřejném vědomí dominují dvě témata, jež jsem zdůraznil.

Nejde o náhodu. Oba druhy ustanovení, nyní zcela běžné v zavedených listinách práv, tvoří základ soudního přezkumu. V tomto smyslu západní svět, možná svět jako celek, následuje americký precedens. Američané jako první napsali a zavedli listinu práv, kterou vytvořili při schvalování své ústavy a jako podmínku jejího úspěchu. Někdo by sice mohl namítnout, že se o soudním přezkumu jakožto postupu zajišťování těchto práv nevyjádřili zcela jasně, ale i tak se již záhy stal praxí. První ústavní dodatky chránily jedince, a někdy i vlády jednotlivých států,³⁰ proti zásahu nové federální vlády. Nediskriminace se stala pro soudní přezkum ústředním tématem po občanské válce, v období úspěšné rekonstrukce, a prosadila se zvláště ve Čtrnáctém dodatku, který staví všechny občany pod „rovnou ochranu“ zákonů. Tento motiv je ale nyní postaven na roveň starší normě obhajování individuálních práv a ve veřejném vědomí možná dokonce převažuje.

Mnoho lidí v „anglické Kanadě“ zastává názor, že pokud se nějaká politická společnost zasazuje o určité kolektivní cíle, skrývá to v sobě nebezpečí, že se prohřeší proti těmto dvěma základním ustanovením naší Charty a dokonce proti každé myslitelné listině práv. Za prvé, kolektivní cíle mohou vyžadovat omezení svobody individuálního jednání, čímž lze porušit práva jedinců. Mnoho nefrankofonních Kanadanů, jak v Québecu, tak i mimo něj, zastává názor, že se tento obávaný důsledek již realizoval v zákoně o québeckém jazyce. Québecký zákon např. předepisuje, jak jsem se již zmínil, druh

30/ Např. První dodatek, který Kongresu zakazuje zavést jakékoli náboženství, se původně netýkal oddělení církve od státu jako takového. Byl ustanoven v době, kdy řada států podporovala jednotlivé církve, a byl prostě určen k tomu, aby nové federální vládě zabránil v zasahování do těchto místních opatření nebo v tom, aby byly přehlasovány. Teprve později, po přijetí Čtrnáctého dodatku, který následoval tzv. doktrínu inkorporace, byla tato omezení federální vlády rozšířena na všechny vlády na jakékoli úrovni.

školy, do níž mohou rodiče posílat své děti, a – abych uvedl ještě známější příklad – zakazuje určité druhy propagace firem. Toto ustanovení však bylo zrušeno Nejvyšším soudem s odůvodněním, že odporuje jak québecké Listině práv, tak i Chartě, a později bylo znovu zavedeno pouze s odkazem na klauzuli v Chartě, která zákonodárným orgánům dovoluje, aby v určitých případech a po omezenou dobu nedbaly soudního rozhodnutí, které se týká Charty (tzv. klauzule přesto – the notwithstanding clause).

Za druhé, prosazování kolektivních cílů určité národní skupiny může být samo o sobě pokládáno za diskriminační i v případě, že by vůbec neexistovala možnost nedbat práv jednotlivců. V moderním světě tomu tak bude vždy, že do takto zvýhodněné národní skupiny nebudou patřit všichni lidé, kteří žijí jakožto občané pod určitými zákony. To samo o sobě by mohlo být považováno za podnět k diskriminaci. Prosazování kolektivního cíle bude kromě toho pravděpodobně zahrnovat i odlišný přístup k domácímu obyvatelstvu a k cizincům. Tak ustanovení zákona č. 101 o školní výuce zakazuje (stručně řečeno) frankofonním obyvatelům a imigrantům posílat jejich děti do anglofonních škol, zatímco anglofonním Kanadanům to povoluje.

Skutečnost, že se Charta ve svých základních rysech střetává s québeckou politikou, byla v ostatních částech Kanady jedním z důvodů odporu vůči dohodě z Meech Lake. Příčinou sporu byla především klauzule o Québecu jakožto svébytné společnosti, přičemž zazněl společný požadavek, aby Charta byla proti této klauzuli „chráněna“, nebo aby před ní měla přednost. Tento odpor bezpochyby neobsahoval jen určitou míru starých antiquébeckých předsudků, ale i závažnou filosofickou otázku, kterou bychom zde měli formulovat.

Zastánci pojetí, podle něhož musí mít individuální práva vždy prioritu a spolu s ustanoveními o nediskriminaci mají mít vždy přednost před kolektivními cíli, často argumentují z liberálního hlediska, které je v anglo-americkém světě stále rozší-

řenejší. Místem jeho původu jsou samozřejmě Spojené státy. Nedávno je dále vypracovali a obhajovali někteří nejschopnější filosofičtí a právní myslitelé této společnosti, včetně Johna Rawlse, Ronalda Dworkina, Bruce Ackermana a dalších.³¹ Hlavní idea je formulována různými způsoby. Snad nejjasněji toto téma, jež je pro nás důležité, zachycuje krátká Dworkinova stať s názvem Liberalismus.³²

Dworkin rozlišuje dva druhy morálního závazku. Všichni máme své představy o cílech života, o tom, co utváří dobrý život, o něž bychom měli my i ostatní lidé usilovat. Zároveň ale uznáváme závazek každého člověka jednat s druhým férově a rovně, nehledě na to, jak své cíle chápeme. Tento druhý závazek můžeme nazvat „procedurálním“, zatímco závazky týkající se cílů života jsou „substanciální“. Dworkin tvrdí, že liberální je taková společnost, která se jakožto společnost neváže na žádná partikulární substanciální určení životních cílů. Pojítkem této společnosti je spíše silný procedurální závazek přistupovat k lidem s rovnou úctou. Obec jako taková nemůže prosazovat žádný substanciální názor – např. nemůže připustit, aby jedním ze záměrů zákona bylo učinit lidi ctnostnými v tom či onom smyslu, protože by se tím prohřešila proti procedurální normě. Neboť v podmínkách stávající rozmanitosti, které převládají v moderních společnostech, by nepochybně došlo k tomu, že by někteří lidé byli oproti jiným spjati se zvýhodněným pojetím ctnosti. Mohli by tvořit i většinu; a je skutečně velmi pravděpodobné, že by ji tvořili, jinak by se totiž v demokratické společnosti jejich názor pravděpodobně neprosadil. Tento substanciální názor by nicméně

31/ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995; též, *Spravedlnost jakožto ‚fairness‘: politická, nikoli metafyzická*. *Reflexe* 14, 1995, s. 4 (1-30); Dworkin, R., *Když se berou práva vážně*, c.d.; též, *Liberalism*. In: Hampshire, S. (ed.), *Public and Private Morality*. Cambridge, Cambridge University Press 1978; Ackerman, B., *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, Yale University Press 1980.

32/ Dworkin, R., *Liberalism*, c.d.

nesdílel každý a pokud by si ho osvojila společnost, nepřistupovala by k názorově odlišné menšině s rovnou úctou. Spíše by této menšině dávala najevo: „váš názor není v očích této pospolitosti tak hodnotný jako názor vašich početnějších spoluobčanů.“

Základem této verze liberalismu, jejíž kořeny najdeme u Immanuela Kanta, je několik skutečně zásadních filosofických předpokladů. Patří mezi ně například teze, že lidská důstojnost spočívá především v autonomii, tj. ve schopnosti každé osoby určovat své pojetí dobrého života. Důstojnost tu není spojována ani tak s nějakým partikulárním pojetím dobrého života, kdy odchylka znamená omezení této důstojnosti, jako spíše se schopností zvažovat a přijímat to či ono hledisko jako své vlastní. Říká se, že tuto schopnost nerespektujeme u všech lidí stejně, jestliže závěry úvah některých lidí oficiálně stavíme nad závěry druhých. Liberální společnost musí zůstat vzhledem k dobrému životu neutrální a omezit se na zajištění toho, že občané – nehledě na to, jaká stanoviska zastávají – budou jeden s druhým jednat férově a stát bude ke všem přistupovat stejně.

Popularita tohoto pojetí, jež vidí v jednajícím člověku primárně subjekt, který určuje a vyjadřuje sebe sama, pomáhá vysvětlit, proč je tento model liberalismu tak silný. Musíme ale také přihlídnout k tomu, že byl s velkou silou a prozíravostí prosazován liberálními mysliteli ve Spojených státech, konkrétně v kontextu ústavních učení o soudním přezkumu.³³ Nepřekvapuje tedy, že se tato idea velmi rozšířila i mimo okruh osob, které by se mohly hlásit ke Kantově specifické filosofii, podle níž liberální společnost nemůže přijmout veřejně hájená pojetí dobra. Jak poznamenal Michael Sandel, jedná se o koncepci „procedurální republiky“, která má velké zastání v politickém životě ve Spojených státech a která přispívá k silicímú důrazu na soudní přezkum

33/ Viz např. argumenty, které ve své práci rozvíjí Lawrence Tribe: Tribe, L., *Abortion: The Clash of Absolutes*. New York, Norton 1990.

na základě ústavních textů, na úkor běžného politického procesu vytváření majorit za účelem přijetí určitých zákonů.³⁴

Společnost s kolektivními cíli, jako v případě Québecu, tento model ale porušuje. Pro québeckou vládu je stěžejní, že přežití a rozkvět francouzské kultury v Québecu má charakter dobra. Politické společenství není neutrální k těm, kteří chtějí zůstat věrni společné kultuře našich předků, a k těm, kteří se od ní chtějí osvobodit ve jménu nějakého individuálního cíle vlastního rozvoje. Je možné namítnout, že cíl, jakým je *přežití*, lze koneckonců realizovat i v procedurální liberální společnosti. Např. francouzský jazyk lze považovat za kolektivní zdroj, který jedinci mohou chtít užívat a lze usilovat o jeho zachování, právě tak jako se usiluje o čistý vzduch a plochy zeleně. Tím však nemůže být vyčerpán plný rozsah politických aktivit prováděných za účelem kulturního přežití. Nejde totiž jen o to, aby se zachoval francouzský jazyk pro ty, kteří by ho mohli chtít užívat. Tento cíl lze totiž vysledovat v řadě opatření federálního bilingvismu v posledních dvaceti letech. Politika přežití chce spíše zajistit, aby zde i v budoucnu existovala skupina lidí, kteří příležitosti mluvit francouzsky skutečně využijí. Opatření, jež směřují k přežití, 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.

Québecané, a ti, kteří příkládají tomuto druhu kolektivních cílů podobný význam, tedy mají tendenci zvolit si spíše jiný model liberální společnosti. Podle jejich názoru může být společnost organizována na základě definice dobrého života, aniž by to bylo považováno za deprivaci těch, kteří tuto definici osobně nesdílejí. Tam, kde povaha dobra vyžaduje, aby se o ně

34/ Sandel, M., Procedurální republika a nezakotvené jáství. *Filosofický časopis*, 43, 1995, č. 2, s. 249-265.

usilovalo společně, existuje důvod učinit je předmětem veřejných opatření. Podle této koncepce se liberální společnost jako taková vymezuje jednak tím, jak se chová k menšinám včetně těch, které nesdílejí veřejná pojetí dobra, a především tím, jaká práva poskytuje všem svým členům. Jsou to však právě ona základní a klíčová práva, která jsou v liberální tradici od samého počátku pokládána za elementární: právo na život, na svobodu, na spravedlivý proces, svoboda slova, svobodné praktikování náboženství atd. 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.

Společnost se silnými kolektivními cíli může být z tohoto hlediska liberální za předpokladu, že je také schopna respektovat rozmanitost, zvláště v přístupu k těm, kteří nesdílejí její společné cíle, a za předpokladu, že může nabídnout adekvátní záruky základních práv. Ačkoli bude při synchronním prosazování těchto cílů nepochybně docházet k napětí a obtížím, jejich prosazování není nemožné a problémy nejsou v zásadě větší než ty, s nimiž se potýká každá liberální společnost, která musí např. spojit svobodu s rovností nebo prosperitu se spravedlností.

Máme zde tedy dvě navzájem neslučitelná pojetí liberální společnosti. Jedním ze závažných zdrojů současné disharmonie, s níž se potýkáme, je skutečnost, že se tato dvě pojetí v posledním desetiletí neustále vyhrocují. Odpor ke klauzuli o „svěbytné společnosti“, který požadoval prioritu Charty, zčásti vyrůstal z rozšíření procedurálního stanoviska v anglické Kanadě. Jestliže na sebe vláda bere úkol podporovat svěbytnou québeckou

společnost, pak se to z tohoto hlediska rovná uznání určitého kolektivního cíle. Takový krok však musí být neutralizován tím, že se podřídí stávající Chartě. Z hlediska Québecu by tento pokus zavést procedurální model liberalismu naproti tomu nejen zčásti snížil význam klauzule o svébytné společnosti jako určitého interpretačního měřítka, ale také by znamenal odmítnutí modelu liberalismu, na němž je québecká společnost založena. V diskusi o otázkách z Meech Lake ani jedna z obou společností tu druhou správně nepochopila. Ale v tomto bodě se pochopily přesně – a to, co shledaly, je nepotěšilo. Kanada bez Québecu se přesvědčila, že by klauzule o svébytné společnosti legitimizovala kolektivní cíle, a Québec uznal, že by mu akt přiznání priority Chartě vnutil druh liberální společnosti, který je mu cizí a jemuž by se nikdy nemohl přizpůsobit bez ztráty své identity.³⁵

Do tohoto případu jsem se ponořil hlouběji, protože se mi zdá, že odkrývá základní otázky. Existuje druh politiky rovného uznání, který je vlastní liberalismu práv a který není vstřícný k rozdílu, jelikož a) trvá na jednotné aplikaci pravidel, která tato práva definují, a jelikož b) je nedůvěřivý ke kolektivním cílům. Samozřejmě to neznámá, že tento model usiluje o zrušení kulturních rozdílů. To by bylo absurdní obvinění. O absenci vstřícnosti k rozdílu však mluvím proto, že tento druh politiky nemůže zajistit to, oč členové svébytné společnosti skutečně usilují, tj. jejich přežití. Jedná se b) o kolektivní cíl, který a) vede téměř nevyhnutelně k jistým obměnám v těch zákonech, které lze podle nás přenést z jednoho kulturního kontextu do druhého, jak o tom jasně vypovídá québecký případ.

Domnívám se, že námitka, kterou proti tomuto druhu liberalismu vznášejí zastánci politiky difference, je oprávněná.

35/ Viz Laforest, G., L'esprit de 1982. In: Balthasar, L./Laforest, G./Lemieux, V. (eds), *Le Québec et la restructuration du Canada, 1980-1992*. Québec, Septentrion 1991.

Naštěstí ale existují ještě jiné modely liberální společnosti, které zaujímají k a) a b) odlišný postoj. Samozřejmě, že tyto druhy liberalismu bezpodmínečně vyžadují pevnou obranu *určitých* práv. Např. v otázce aplikace *habeas corpus* by kulturní rozdíly nemohly hrát žádnou roli. Tyto modely však taková základní práva odlišují od rozsáhlého spektra imunit a nároků na stejné zacházení, jež má svůj zdroj v moderní kultuře soudního přezkumu. Jsou připraveny položit na jednu misku vah význam určitých forem stejného zacházení a na druhou význam přežití určité kultury, a někdy nechat převážít to druhé. Nejsou to tedy žádné procedurální modely liberalismu, spíše jsou hluboce zakořeněny v soudech o tom, co znamená dobrý život – v soudech, v nichž má integrita kultur významné místo.

Ačkoli to zde nemohu podrobněji zdůvodnit, sám bych dal přednost právě tomuto modelu liberalismu. Stále více společností se bezesporu mění ve společnosti multikulturní v tom smyslu, že zahrnují více než jen jednu kulturní pospolitost, která usiluje o přežití. Rigidní prvky procedurálního liberalismu by mohly velmi brzy prokázat svou nezpůsobilost.

V.

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

Námitka, kterou zde mám na mysli, vychází z tvrzení, jež je někdy vyslovováno jménem liberalismu „slepého k rozdílu“: je možné vytvořit neutrální půdu, na níž se mohou setkávat a společně žít lidé všech kultur. Podle tohoto pojetí je nezbytné učinit řadu rozlišení – např. mezi veřejným a soukromým

nebo mezi politikou a náboženstvím – a teprve poté lze sporné rozdíly vykázat do sféry, která se už netýká politického.

Ale např. spor o *Satanské verše* Salmana Rushdieho ukazuje, jak je toto pojetí mylné. Pro hlavní proudy islámu nepřipadá v úvahu oddělení politiky od náboženství způsobem, který v západní liberální společnosti pokládáme téměř za samozřejmý. Liberalismus není vhodným místem setkávání všech kultur, neboť je politickým výrazem jednoho určitého spektra kultur, který je vcelku neslučitelný se spektry jinými. Navíc, jak si uvědomuje velké množství muslimů, západní liberalismus není ani tak výrazem sekulárního, postreligiózního stanoviska, jež se začalo rozšiřovat mezi liberálními *intelektuály*, jako spíše organickým plodem křesťanství – alespoň tak se to jeví z alternativního islámského hlediska. Oddělení církve od státu sahá až k počátkům křesťanské civilizace. Rané formy tohoto oddělení se sice od dnešních forem velmi lišily, položily však základ pro moderní vývojové tendence. Samotný termín *sekulární* byl původně součástí křesťanského slovníku.³⁶

Z doposud řečeného vyplývá, že liberalismus nemůže a ani by neměl požadovat naprostou kulturní neutralitu. Také liberalismus je bojovná víra. Vstřícnější verze liberalismu, která je mi vlastní, právě tak jako i jeho nejrigidnější formy musí vytyčit určitou hranici. Při aplikaci souboru práv budou vždy existovat varianty, nemá tu však žádné místo podněcování k vraždě. V tom by však neměl být spatřován rozpor. Tato substanciální rozlišení jsou v politice nevyhnutelná, přístupný je jim přinejmenším neprocedurální liberalismus, který jsem tu popsal.

Přesto je na tomto sporu něco znepokojivého. A to z důvodu, který jsem uvedl výše: všechny společnosti jsou stále multikulturnější a zároveň poréznější. Tyto dvě vývojové tendence jsou ve skutečnosti paralelní. Poréznost společností znamená,

36/ Tento bod je dobře vysvětlen v: Siedentop, L., Liberalism: The Christian Connection. *Times Literary Supplement*, 24-30 March 1989, s. 308. Těto otázky jsem se věnoval také v: Taylor, Ch., The Rushdie Controversy. *Public Culture* 2, Fall 1989, No. 1, s. 118-122.

že jsou otevřenější mnohonárodní migraci; čím dál víc jejich členů žije v diaspoře, jejíž centrum je někde jinde. Za těchto okolností je na jednoduché odpovědi „u nás to děláme takhle“ cosi nepatřičného. Takto musíme odpovědět v případě sporu o Rushdieho, protože ono „u nás to děláme takhle“ se tu týká práva na život a na svobodu slova. Nepatřičnost vyrůstá ze skutečnosti, že existuje velké množství lidí, kteří jsou spoluobčany a současně příslušníky kultury, která zpochybňuje naše filosofické vytyčení hranice. Představuje výzvu, abychom reagovali na jejich pocit marginalizace, aniž bychom dali v sázku naše základní politické zásady.

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

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

Jak tomuto požadavku rozumět? Nějaký čas se tu již uplatňuje v neartikulované podobě. Více než sto let čerpala politika

nacionalismu svoji sílu částečně z toho, že se lidé cítili být ostatními ze svého okolí zneuznávání nebo uznávání. Mnohonárodní společnosti se mohou rozpadnout proto, že jedna skupina (viditelně) neuznává rovnou hodnotu druhé skupiny. Jsem přesvědčen, že k tomu v současné době dochází v Kanadě – ačkoli někteří lidé moji diagnózu jistě zpochybní. O významu externího uznání na mezinárodní scéně také svědčí značná citlivost určitých společností, které jsou údajně uzavřeny světovému mínění. Dokladem jsou například jejich reakce na zjištění Amnesty International nebo jejich pokusy vybudovat prostřednictvím UNESCO nový světový informační řád.

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

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

Jedním z klíčových autorů, kteří přispěli k této změně, je nepochybně pozdní Frantz Fanon, v jehož vlivném díle *Les damnés de la terre*³⁷ se uvádí, že hlavní zbraní kolonizátorů bylo, že porobeným vštíplí obraz kolonizovaných. Aby se kolonizovaní později mohli osvobodit, museli se nejprve sami zbavit těchto ponižujících obrazů. Fanon jako cestu ke svobodě doporučoval násilí – jako vyrovnání onoho násilí, které jim vnutilo jejich obraz. Ne všichni, kteří se na Fanona odvo-

37/ Fanon, F., *Les damnés de la terre*. Paris, Maspero 1961.

lávají, jsou s ním v této otázce zajedno, ale představa, že při změně vlastního obrazu dochází k boji, který se odehrává jednak v porobeném, jednak proti utlačovateli, se setkala se značným ohlasem. Stala se stěžejní pro určité proudy feminismu a je také velmi důležitým prvkem v současné diskusi o multikulturalismu.

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

Tyto navrhované změny nejsou – alespoň ne především – zdůvodňovány tím, že by všichni studenti vyloučením určitého rodu (gender) nebo určitých ras či kultur přišli o něco důležitého, ale spíše tím, že ženám nebo studentům z vylučovaných skupin je přímo nebo v důsledku opomenutí zprostředkován ponižující obraz jich samých, jako kdyby veškerá kreativita a hodnota pocházela od mužů evropského původu. Rozšíření a změna školních osnov neslouží v první řadě k rozšíření kulturního zázemí každého člověka, jejich účelem je spíše poskytnout náležité uznání těm, kteří byly dosud vylučováni. V pozadí těchto požadavků je premisa, že uznání utváří identitu, zejména v tom smyslu, jak to formuloval Fanon: dominantní skupiny mají tendenci nastolit svoji hegemonii tím, že vštěpují porobeným obraz podřízenosti. Boj o svobodu a rovnost tedy musí jít cestou revize těchto obrazů. Multikulturní školní osnovy mají tomuto procesu napomoci.

Ačkoli to často není jasně řečeno, logika skrývající se za některými z těchto požadavků, zdá se, závisí na premise, že

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

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

Když ale tento nárok nazývám „předpokladem“, myslím tím, že je výchozí hypotézou, s níž bychom měli začít zkoumat každou jinou kulturu. Platnost tvrzení musí být potvrzena konkrétně v praktickém zkoumání kultury. V případě kultury, která se dostatečně liší od naší vlastní, můžeme mít *ex ante* pouze mlhavou představu o tom, v čem by mohl spočívat její hodnotný příspěvek. Samotné pojetí toho, co je hodnota, by nám totiž z hlediska skutečně odlišné kultury připadalo cizí a neznámé. Posuzovat např. ragú³⁸ na základě hodnotových

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

představ, které máme o dobře naladěném klavíru, by znamenalo nikdy jí neporozumět. Potřebujeme „splývání horizontů“ v Gadamerově smyslu.³⁹ Učíme se pohybovat v širším horizontu, v jehož rámci může být to, co jsme dříve považovali za samozřejmé zázemí našeho hodnocení, situováno jen jako jedno z možných zázemí kultury, kterou jsem dosud neznali. „Splývání horizontů“ se uplatní, jestliže vyvineme nový srovnávací slovník, s jehož pomocí můžeme tyto rozdíly artikulovat.⁴⁰ Jestliže tedy nakonec najdeme obsahové potvrzení našeho počátečního předpokladu, pak na základě porozumění hodnotě, které jsme na začátku neměli k dispozici. Ke svému úsudku jsme dospěli tím, že jsme částečně pozměnili naše vlastní měřítka.

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

Tento předpoklad by mohl pomoci vysvětlit, proč požadavky multikulturalismu staví na již zavedených principech politiky rovné úcty. Pokud má odepření předpokladu možné rovnocennosti různých kultur stejný význam jako popření jejich rovnosti a pokud z absence uznání pramení významné

39/ Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr 1975, s. 289-290.

40/ Podrobněji jsem se této otázce věnoval v: Taylor, Ch., *Comparison, History, Truth*. In: Reynolds, F./Tracy, D. (eds), *Myth and Philosophy*. Albany, State University of New York Press 1990; Taylor, Ch., *Understanding and Ethnocentricity*. In: týž, *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press 1985.

důsledky pro identitu lidí, pak z toho můžeme vyvodit, že univerzalizace onoho předpokladu by musela být logickým důsledkem politiky lidské důstojnosti. Právě tak jako musejí mít všichni lidé – nehladě na rasu nebo kulturu – rovná občanská práva a rovná volební práva, měli by se všichni těšit z předpokladu, že jejich tradiční kultura má hodnotu. Tento důsledek, jakkoli se může jevit jako logické vyústění obecně přijímaných norem rovné důstojnosti, lze s těmito normami velmi obtížně sloučit, jak jsem vysvětlil ve druhé kapitole, protože zpochybňuje přístup „slepý k rozdílům“, který pro ně byl klíčový. Přesto se ale zdá, že z nich, byť složitě, vyplývá.

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

Na takto formulovaném požadavku je však něco naprosto nesprávného. Je smysluplné tvrdit, že nějaká kultura má právo, abychom k ní při jejím zkoumání přistupovali s předpokladem její hodnoty, jak bylo popsáno výše. Není ale smysluplné tvrdit, že má právo na to, abychom nakonec došli ke shrnujícímu závěru, že její hodnota je značná nebo rovná ostatním. To znamená, že pokud soud o hodnotě spočívá v zachycení něčeho nezávislého na naší vůli nebo touze, nemůže být diktován principem etiky. Buď ve svém zkoumání určité kultury nějakou vel-

kou hodnotu najdeme, nebo nenajdeme. Ale požadovat, že něco najít musíme, je stejně nesmyslné, jako žádat, že bychom se museli dopátrat toho, že je Země kulatá nebo plochá nebo že je teplota vzduchu vysoká nebo nízká.

Tento názor zde formuluji dost rezolutně, i když si jako každý uvědomuji, že v této oblasti existuje živá polemika o „objektivitě“ soudů a také o tom, zda tu vůbec existuje nějaká „faktická pravda“, jak je tomu – jak se zdá – v přírodních vědách, nebo zda je snad „objektivita“ i v přírodních vědách pouhý přelud. Kvůli nedostatku místa se zde této otázce nemohu věnovat – probral jsem ji ale jinde.⁴¹ Nemám zvláštní sympatií k těmto formám subjektivismu, které jsou podle mého názoru zmatené. A když se na ně odvoláváme v tomto kontextu, dochází ke zvláště velkému zmatení. Morální a politický aspekt kritiky se týká soudů, které nehegemonním kulturám přisuzují – údajně neodůvodněně – nižší status. Jestliže jsou ale tyto soudy čistě věcí lidské vůle, otázka odůvodnění padá. Přesně řečeno, nečiníme pak žádné soudy, které mohou být správné nebo špatné; vyjadřujeme pouze libost nebo nelibost, prosazujeme určitou kulturu, nebo ji odmítáme. Potom se však kritika musí zaměřit na odmítnutí takovéhoho prosazování, a platnost či neplatnost soudů s tím nemá nic společného.

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

41/ Viz první část mé knihy *Sources of the Self*. Cambridge, Cambridge University Press 1989.

mě alespoň *prima facie* pokrývá zásadní aspekty skutečnosti, s níž se chce údajně vyrovnat.

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

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

Zde narážíme na další obtížný problém spjatý s mnoha aspekty politiky multikulturalismu. Neústupný požadavek na pozitivní hodnotový soud je paradoxně – nebo možná tragicky

– homogenizující. Implikuje totiž, že již pro takové soudy máme měřítko. Naše měřítko jsou ale měřítka severoatlantické civilizace. Proto budou naše soudy implicitně a nevědomě vtěsňovat ostatní do našich kategorií. Budeme například uvažovat o jejich „umělcích“ jako o tvůrcích „děl“, které potom budeme moci zahrnout do našeho kánonu. Implicitním poměřováním všech civilizací a kultur podle našich vlastních měřítek může politika diference vyústit v to, že bude všechny pokládat za stejnorodé.⁴²

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

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

vymoženost, kterou je třeba neustále posilovat a bránit proti vnitřním i vnějším dobyvatelům.“⁴³

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

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

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

Možná, že se zde koneckonců jedná o morální otázku. Přijmout zmíněný předpoklad pouze vyžaduje, abychom si uvědomili, jak omezená je naše role v celém příběhu lidstva. Pouze arogance nebo nějaké podobné morální selhání nás o něj může připravit. Tento předpoklad od nás nevyžaduje definitivní a neautentické soudy o rovné hodnotě, ale ochotu

43/ Kimball, R., *Tenured Radicals*. *New Criterion*, Jan. 1991, s. 13.

otevřít se takovému komparativnímu kulturnímu studiu, které naše horizonty vystaví shrnujícímu sloučení. Především však od nás vyžaduje přiznání, že jsme velmi vzdáleni onomu konečnému horizontu, na jehož základě by se mohla zřetelně prokázat relativní hodnota různých kultur. To by znamenalo vymanit se z iluze, k níž se stále upíná mnoho „multikulturalistů“ – stejně jako jejich oponentů.⁴⁴

44/ Existuje velmi zajímavá kritika obou extrémních táborů, z níž jsem vycházel v tomto výkladu: Lee, B., *Towards a Critical Internationalism*, v tisku.