

TEHDY A DNES: MÉ NÁZORY NA „ZAČLENĚNÍ“ V PRŮBĚHU ČTVRTSTOLETÍ

JEFFREY C. ALEXANDER

Autorovi se naskytá neobvyklá příležitost, je-li požádán, aby porovnal – ve formě tištěného příspěvku – dva ze svých textů oddělených od sebe téměř pětadvaceti lety.¹

Pohlížím-li na ranější esej, „Ústřední solidarita...“, v termínech tehdejší doby a nejen dneška, zdá se mi, že obsahuje důležité prvky, které poměrně dobře obstály. Však také konceptuální a empirický klíč k této eseji – oddělení solidarity ústřední skupiny od solidarity skupiny okrajové – představoval provokativní výzvu samolibému tónu charakterizujícímu Parsonsovo pozdější dílo a také k sebezahlednému liberalismu, který poznamenal většinu poválečného amerického života. Podobně se, vyzdvížením napětí mezi občanskými a primordiálními vazbami jako určujícího prvku modernity, tato esej vydělila z převládajícího konvenčního názoru starší generace, který vnímal *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* obecně jako jediné možné termíny historického narativa pokroku. Z hlediska konkrétního pojednání situace americké společnosti vycházela tato esej z mých vlastních kritických zkušeností z politických bojů šedesátých a sedmdesátých

¹ První verzi „Ústřední solidarita“ jsem napsal na podzim roku 1977, rok poté, co jsem přišel na UCLA jako absolvent Berkeley; přednesl jsem ji na Světovém sociologickém kongresu v Uppsale v létě roku 1978; vydal ji o dva roky později v publikaci, jež vznikla z těchto setkání, Jacques Dofny a Akinsola Akiwowo, eds., *National and Ethnic Movements* (London: Sage, 1980); znovu jsem ji pak vydal ve svém vlastním výboru *Action and Its Environments* (Alexander 1988). První verzi „Promyšlení způsobů začlenění“ jsem připravil ke konci devadesátých let jako součást delší studie s tématem občanského začlenění, kterou jsem sestavoval v době, kdy se mé působení na UCLA chýlilo ke konci; přepracovanou podobu tohoto fragmentu jsem publikoval jako samostatný článek v *Sociological Theory* (Alexander 2002); a upravenou verzi jsem poté opět včlenil do delšího textu, když jsem vydal *The Civil Sphere* (Alexander 2006).

let, zdůrazňujíc protiklady, spíše než podobnosti, mezi zkušeností začleňování bělošských emigrantů a mnohem obtížnějším překonáním překážek zaživým nebělošskými přistěhovanci.

Dnes však není tehdy a „Ústřední solidarita“ – jako má první publikovaná snaha o empiricky podloženou teorii – nedokáže v některých významných ohledech naplnit má dnešní sociologická očekávání. V následujícím textu pojednám o: (1) shodách a protikladech dvou odlišných etap svého vlastního sociologického životopisu – neofunkcionalismu a kulturní sociologie; (2) ustavení občanské sféry jako objektu svého sociologického zájmu a (3) zvyšující se skepsi ve vztahu k některým ideologickým tvrzením modernity, kterou se vyznačuje mé pozdější dílo.

(1) Z mé dnešní perspektivy není „Ústřední solidarita“ dostatečně kulturní. V tomto ranějším příspěvku transformuje „vnitřní“ dimenze *reálné (actual)* primordiální rozdíly mezi ústřední a okrajovou skupinou v nezávislé proměnné rozhodující o inkluzi či exkluzi. To se mi dnes zdá zcela chybné. Vzdálenost mezi vlastnostmi ústřední a okrajové skupiny nemůže být z dnešního pohledu nahlížena a zaznamenávána tímto do značné míry objektivním způsobem. Záleží na tom, jak jsou tyto vlastnosti konstruovány. Stejně vlastnosti se mohou zdát blízké nebo vzdálené. Vlastnosti objektivně nejbližší a nejvzdálenější se mohou zdát stejně „jiné“, bez zásadnějších nuancí zjevného rozdílu mezi nimi. Z vnější perspektivy se může například zdát, že irskokatolíci a německoluteránští přistěhovanci disponovali primordiálními vlastnostmi velmi blízkými vlastnostem americké zakládající ústřední skupiny. Po mnoho desetiletí byli přesto Irové očerňováni a vysmíváni a vylučováni a Němci byli znevažováni za jejich vztah k alkoholu a jejich divný jazyk a divné způsoby. Každá skupina nově vstupující do Spojených států byla vystavena stejné možnosti, že bude rekonstruována jako jiná, že její vlastnosti budou považovány za nečisté a její občanská způsobilost popřena.

Od doby tohoto raného úsilí jsem dospěl k pochopení procesu zcizování či znečišťování jako závislého na konkrétních primárních vlastnostech, avšak nikoli z nich primárně odvozeného, ale spíše odpovídajícího na symbolické umístění tváří v tvář pozitivním a negativním pólům binárního diskursu občanské společnosti, kulturní struktury, k níž se ústřední skupina vztahuje, již však sama nevytváří. Tento proces jsem během svého

dřívějšího, neofunkcionalistického, období nepochopil. Tehdy jsem ještě neobjevil dalekosáhlé důsledky náboženského obratu v Durkheimově pozdějším díle, navzdory skutečnosti, že jsem byl uprostřed pečlivého zkoumání tohoto obratu v samotném Durkheimově myšlení. Až na konci osmdesátých let jsem začal citlivě reagovat na kulturní obrat, jenž proměňoval humanitní vědy, a začal jsem, na základě pozdějších Durkheimových myšlenek, pracovat na způsobu začlenění multidisciplinárních projevů tohoto obratu do sociologie.

(2) Tento metateoretický rozdíl mezi tehdejší dobou a současností odkazuje k většímu rozdílu empiricko-teoretickému. Přestože jsem se soustředil na nerovnost začlenění, nezabýval jsem se zvládnutím a důležitostí občanské sféry jako nezávislého sociálního prostoru, samostatně definovaného jeho vlastními kulturními, institucionálními a interaktivními charakteristikami. V dřívějším příspěvku jsem tak mluvil o „společnosti“ nebo „americké společnosti“, či dokonce o zákonech, avšak nekonceptualizoval jsem přesně, které okrajové skupiny do nich byly začleněny či z nich byly vyloučeny. Oním vztažným bodem je, jak dnes shledávám, občanská sféra. O této sféře potenciální občanské solidarity se vypovídá explicitně; je zdůrazňována a popírána její nezávislost na primordiálních vazbách; a jsou horečně probírány sociální implikace jejich očišťujících a znečišťujících diskursů. Binární diskurz občanské společnosti je výjimečně nepoddajnou a odolnou kulturní strukturou, jež je usazena v centru občanské sféry a jež zajišťuje nepřetržité zprostředkování mezi skupinami, které si přejí být více začleněny a těmi, které disponují mocí, již tomu mohou zabránit.

Z dnešní perspektivy považuji za velkou výhodu schopnost konceptualizovat občanskou sféru takto teoreticky a empiricky zhuštěným, rozmanitým a nezávislým způsobem. V „Ústřední solidaritě“ promlouvám obecným a příliš jednoduchým způsobem o tom, jak členství v rozrůzněných neobčanských institucích působí jako převodový mechanismus proti partikularistickému utváření primordially okrajové skupiny. Neviděl jsem tehdy, bez ohledu na úrovně institucionální diferenciace, že hraniční vztahy mezi občanskou a neobčanskou sférou mohou být tváří v tvář demokratickým ambicím občanské společnosti hluboce destruktivní. Diferenciace možná zajistí založení mobi-

lity a statusu na výkonu, avšak ony výkony mohou být zásadním způsobem namířeny proti potenciálu demokracie, a dokonce ho mohou zcela podkopat. To je především příklad situace, kdy se institucionální nadřízenost a podřízenost v neobčanské sféře, tj. v ekonomice, stane neodlučitelnou od některých domněle negativních primordiálních vlastností skupin, které se nacházejí mimo střed občanské společnosti.

(3) Nakonec, existuje empiricko-ideologický kontrast mezi těmito mými ranějšími a pozdějšími snahami o konceptualizaci začlenění. Bez ohledu na mé tehdejší nejlepší snahy o kritické myšlení zůstává v „Ústřední solidaritě“ přítomný charakteristický sklon k hodnocení americké společnosti, či obecněji modernity, měřítkem narativa pokroku. Ústřední myšlenkou této dřívější eseje je, že asimilace umožňuje „barvoslepost“, ustavující podobnost mezi ústředními a dříve vyloučenými skupinami. V souladu s tímto pojetím asimilace jako nejvyššího, či dokonce jediného stupně občanského začlenění je orientace okrajové skupiny na její etnický původ pojednávána pouze jako forma partikularismu, vysvětlovaného jako politováníhodná odpověď na rigiditu, jež zabraňuje její asimilaci.

Až v následujících desetiletích jsem dospěl k pochopení hlubokých rozporů asimilace, toho, jak často pokračuje ve stigmatizaci *vlastností* okrajových skupin i poté, co jsou dříve vyloučené osoby začleněny a jej jim dovoleno stát se „svobodnými“. Nechápal jsem tehdy ještě, že – pokud má být začlenění úplné – musí vlastnosti okrajových skupin samy projít procesem přehodnocení. Z této perspektivy není pluralismus zrušením rozdílů, ale ve skutečnosti jejich občanským a veřejným zdůrazněním.

Když se ohlédnu zpátky za tímto raným dílem, zcela jistě v něm vidím zárodky svých pozdějších zájmů. Ve skutečnosti je prostoupeno výhradami k údajnému univerzalizmu, jenž poznámenal zmíněné narativum pokroku tím nejještějším způsobem. To vysvětluje předponu „neo“ v mém pojetí funkcionalismu a můj kritický odstup od oslavného liberalismu pozdějších parsonsovských prací. V souladu s tím je zde také přítomen důraz na nerovnost a exkluzi, což vysvětluje mou konceptualizaci ústřední versus okrajové skupiny. V neposlední řadě je tato eseje také poznamenána zájmem o subjektivní procesy a kulturní vnímání, ačkoli v poměrně omezeném měřítku.

To vše možná neznamená nic víc nežli to, že „Ústřední solidarita“ byla omezena svou dobou vzniku. „Holocaust“ tehdy ještě nezakořenil hluboko v západním vědomí a nenarušil naše centralizované chápání modernity. „Kulturní obrat“ dosud neproměnil konceptuální zdroje a empirické pole zájmů sociálních věd. „Občanská společnost“ dosud nebyla znovuobjevena, kterýžto proces začal Hnutím solidarity v Polsku, vykrytalizoval v roce 1989 s přechodem postkomunistických zemí od diktatury k demokracii a v následujících desetiletích nás obdařil mnohem rozsáhlejšími a vyššími nároky ohledně vlastností, jimiž by se měl vyznačovat život v demokratické společnosti.

ÚSTŘEDNÍ SOLIDARITA, ETNICKÁ OKRAJOVÁ SKUPINA A SOCIÁLNÍ DIFERENCIACE¹

JEFFREY C. ALEXANDER²

Teoretici vývoje západní společnosti byli nesmlouvavě postaveni před úkol objasnit původ etnických a rasových konfliktů, jež v průmyslových společnostech vyvolala nedávná vlna nacionalistických a separatistických hnutí. V rozvojových zemích lze konflikty tohoto druhu očekávat; jsou součástí období „přechodu“. Předpokládá se však, že poté, co se průmyslová společnost pevně etabloje, stanou se tyto rozpory marginálními a nepřerostou v systematické, či snad dokonce narůstající problémy (Marx 1848 [1955], Tönnies 1887 [1957], Weber 1904 [1958], Durkheim 1893 [1947]).

Uvedené obtíže vyjevující se na rovině teorie jsou zásadní; jejich původ spočívá ve spleťte historii samotného vývoje západní společnosti. Teorie budování národa jsou produktem osvícenského myšlení, poháněného vzájemně provázanými revolucemi politického nacionalismu a industrialismu. Analytické verze těchto dvou společenských tendencí byly krajně racionalistické; s nacionalismem a industrialismem sdílely utilitární znechucení vším iracionálním a normativním a také iluzi, že skutečné moderní společnost nebude muset podobným problémům brzy věnovat pozornost.

Jednou z odpovědí na toto teoretické selhání je zvýšená citlivost k tématům světového mýtu a kulturních vzorců, fenomé-

¹ Text je překladem originální verze kapitoly nazvané „Core solidarity, Ethnic Outgroup and Social Differentiation“ z knihy J. C. Alexandera *Action and Its Environment. Towards a New Synthesis* vydané v roce 1988 nakladatelstvím Columbia University Press v New Yorku.

² Chci poděkovat za radu a užitečnou kritiku četní mnoha svým přátelům a kolegům, k nimž patří: Jeffrey Prager, Seamus Thompson, Leo Kuper, Ivan Light, Dean R. Gerstein a Ruth Bloch. Neocenitelnou pomoc mi poskytla též Maria Iosue, která byla mou výzkumnou asistentkou v rámci tohoto projektu.

nům, jimiž se teoretici zabývají ve zvýšené míře (Geertz 1973a, Bellah 1970). Solidarita je však z hlediska problémů spojených se vznikajícími etnickými a národnostními konflikty zásadnějším teoretickým konceptem. Koncept solidarity odkazuje k subjektivním pocitům spojeným se začleňováním, jež zažívají jedinci ve vztahu k příslušníkům vlastních společenských skupin. Vzhledem k fenomenologické povaze solidarity se její problematika zřetelně odchyľuje od otázek ekonomiky a politiky, jež se, v uvedeném pořadí, zabývají nedostatkem a uvědoměným řízením cílů. Solidarita se však liší též od otázek kultury, které se zaměřují na významové vzorce relativně odtržené od specifického času a prostoru. Přestože tedy není požadavek na začlenění veden čistě instrumentálními úvahami, týká se mnohem konkrétnější roviny než téma „hodnot“. V protikladu k hodnotám odkazuje společenská solidarita ke struktuře konkrétní společenské skupiny. Podobně jako náboženství, politika a ekonomika stává se i solidarita nezávislým rozhodujícím činitelem lidských společností a stěžejním bodem sociologické analýzy (Shils 1975a; Parsons 1967a, 1971; Alexander 1978, 1983; srov. Nakane 1970, Light 1972).

„Inkluze“ a paradigma lineárního vývoje

Solidarita se stává zásadním faktorem, protože každý národ musí být v důsledku ustaven historicky. Národy se jednoduše nevy-nořují ze vzduchoprázdna, chcete-li, jako univerzální, ústavní celky. Jsou zakládány skupinami, jejichž členové sdílejí určité kvalitativně odlišné vlastnosti, znaky, kolem nichž organizují svou solidaritu. Bez ohledu na to, jaké formy budoucích institucí tyto „ústřední skupiny“ vytvoří, bez ohledu na případný liberalismus jejich sociálního a politického uspořádání, přetrvávají v nich pozůstatky této ústřední solidarity.

Z perspektivy problému začleňování může být vývoj národa nahlížen jako proces poznávání a vytváření nových okrajových skupin s nárokem na solidaritu (srov. Lipset a Rokkan 1967; Rokkan 1975). V návaznosti na racionalizaci náboženského a ekonomického života vznikají nové frakce a sociální třídy. V důsledku územních expanzí a přístěhovalectví se setkáváme s novými etnickými skupinami (srov. E. Weber 1976). V odpo-



vědi na tento vývoj se rozvíjejí tlaky na rozšíření solidarity, jež spojuje ústřední skupinu. V tomto smyslu je budování národa spojeno s problémem „inkluzí“ (Parsons 1967b, 1971).

Inkluzi definují jako proces, skrze něj získávají dříve vyloučené skupiny nárok na solidaritu „mezního“ společného dané společnosti. Tato definice obsahuje dva klíčové body. Zaprvé, inkluze odkazuje k *pocitované* solidaritě, nikoli pouze k behaviorální participaci. Skupiny vyděděnců (párii), jež hrají klíčové společenské role – jako židé ve středověké západní Evropě či Indové v postkoloniální Ugandě – nejsou „začleněné“³. Zadržehé, se zde zabýváme především mezním společstvím příslušné společnosti (Geertz 1973b). Hlavní proud americké tradice studia rasových vztahů a etnické příslušnosti se zaměřoval téměř výlučně na úroveň primárních skupin, na to, zda se jedinci stávají členy stejných klubů, zda vyhledávají stejné přátele a zakládají společná manželství (Gordon 1964). Jakkoli jsou takovéto otázky zcela jistě významné, jak z morálního, tak z intelektuálního hlediska, nemohou se stát jediným důležitým východiskem historické a srovnávací analýzy. Tím, že definují mezní společství jako nejširší solidární skupinu, do níž se mohou jedinci cítit být významným způsobem začlenění, odkazují k oněm pocitům, jež, přesahující okruh rodiny a přátel, vytvářejí hranice všeobecně uznávané „společnosti“. Zda je toto mezní společství omezené a ohraničené, nebo dostatečně expanzivní, aby do sebe pojalo celou škálu konkrétních uskupení – je otázkou natolik obsáhlou, že připomíná tazání po úrovni ekonomického a politického vývoje či po povaze náboženské víry. Inkluze tedy odkazuje k proměně statusu solidarity. Míra, v níž je jedincům umožněno cítit se jako plnoprávní členové mezního společství, definuje míru jejich „začlenění“.

Úroveň inkluze může být měřena podle toho, nakolik se mezní společství stává více „občanštějším“ a méně „primordiálním“. Druhé jmenované odkazuje k daným, zdánlivě přirozeným

³ V extrémní podobě tvoří takováto čistě behaviorální participace okrajových skupin základ „pluralitních společností“ (plural societies), použijeme-li terminologii zavedenou Kuperem a Smithem (1969; Kuper 1978). Vyjádřeno jejich pojmy, zabývám se v této esejí příčinami a důsledky různé míry pluralizace průmyslového Západu, tématem, jemuž teorie pluralitních společností ještě nevěnovala významnější pozornost.

vztahům, jež strukturují solidaritu – k rase, území, příbuzenství, jazyku, či dokonce náboženství (Geertz 1973b, Shils 1975b). To, nakolik lidé sdílejí jakýkoli z těchto rysů, určuje, nakolik bezprostřední, emocionální vazby budou pocítovat. Primordiální pousta jsou nutně omezená na minimum. V domorodé společnosti, kde „svět“ končil u nejvzdálenějšího napajedla, představovaly sexuální orientace, příbuzenství, věk a území základní osy pro příznání nebo odmítnutí solidarity.

Občanské vazby jsou, na druhé straně, méně bezprostřední a méně emocionální, abstraktnější a vědomě utvářené. Místo toho, aby odkazovaly k biologickým či zeměpisným danostem, vztahují se k etickým či morálním vlastnostem spojovaným se „společenskými“ funkcemi a institucemi. Zrod občanských vazeb může být nahlížen jako proces diferenciace, probíhající souběžně s ekonomickou, politickou a náboženskou diferenciací, jež byly tradičně středem zájmu teorie modernizace. Členství v mezním společství musí být v první řadě odlišeno od členství v jednotlivých skupinách definovaných příbuzenskými vztahy a, v obecnější rovině, od biologických kritérií. Tento typ společenské solidarity musí být také odlišen od statusu přítomného v ekonomických, politických a náboženských společnostech.

Škála primordiální–občanské následně poskytuje nezávislé kritérium pro hodnocení procesu inkluze. Toto kritérium však bylo obvykle přijímáno umělym, lineárním způsobem, a to dokonce i těmi teoretiky, kteří přistupovali k problému začlenění skutečně odpovědně. Od Hegela a Tocquevilla až k Parsonsovi byl přechod od primordiální k občanské solidaritě nahlížen jako proces přísně provázaný s politickou a ekonomickou transformací. Ideálně-typickým výchozím bodem je zde úzká morální základna Banfieldovy „nerozvinuté společnosti“ (*backward societies*), soběstačná vesnice, v níž ztotožnění zřídka kdy přesahuje rámec rodiny směrem k obci, natož k povolání, třídě, či dokonce k náboženskému vyznání (Banfield 1959). Toto primordiální společství je poté v průběhu modernizace transformováno v Durkheimovu organickou solidaritu, Parsonsovu společností komunitu či Tocquevillovu masovou demokracii; v důsledku rozšiřování občanských vazeb v těchto typech společností jedinci „správně chápou“ své vlastní zájmy (Durkheim 1893 [1933], Tocqueville 1835 [1945], Parsons 1971).

Takováto univerzalizující proměna solidarity bezpochyby do značné míry charakterizovala proces modernizace. Ve středověké západní Evropě byla křesťanská církev jediným všezahrnujícím integračním prvkem, spojujícím samostatné stojící vesnice a panství. Byla to ostatně papežská byrokracie, co dalo vzniknout systémům soudních pravomocí na území tehdejší Galie, Německa, Itálie a Anglie dlouho před tím, než se z těchto abstraktních společenstev stala konkrétní uskupení (Coulton 1935: 28–29); a to především díky tomu, že křesťanská symbolika předjímala občanskou solidaritu, jež dokázala přesáhnout primordiální pokrevní svazky (Weber 1904 (1958)). Ve stejném duchu byli vedle církevních představitelů loajální panovníkové stoupenci jedinými středověkými aktéry, jejichž uvědomění přesahovalo hranice vsí a klanu. K míře, v níž král a jeho lidé uspěli v ustavení národních byrokratických systémů, významně přispěli k vytvoření občanského mezního společenství, bez ohledu na primordiální vlastnosti, jež zůstaly s touto národnostně definovanou ústřední skupinou silně spojené (Royal Institute of International Affairs 1939: 8–21; srov. Eisenstadt 1963). Také ekonomický vývoj byl úzce provázán s rozšiřováním občanských vazeb, jak ne přímo ohlašoval sám Marx, když velebil kapitalismus za to, že „stále více a více zamezuje... šíření národní jednostrannosti a myšlenkové omezenosti“ (Marx 1848 [1955]: 13; srov. Landes 1969: 1–40).

Občanská solidarita je ve skutečnosti zásadním způsobem napojena na diferenciaci těchto ostatních strukturálních dimenzí. Pouze tehdy, je-li náboženství odděleno od pozemského prostoru a zaměřeno na transcendentní, neosobní zdroj božství, může se zrodit „individualismus“, tj. uznání statusu jednotlivce bez ohledu na jeho společenské postavení (Little 1969, Walzer 1965). Pouze v rámci politického ústavního systému, jež se v lecčems blíží takovému náboženskému scénáři (Friedrichs 1964), mohou skupiny reagovat na bezpráví nikoli požadavkem opětovného prosazení primordiální jednoty, nýbrž obranou svých práv jako příslušníků širšího společenství (Bendix 1964 [1977]). Pouze funkcionální, neosobní forma průmyslové organizace umožňuje odměňovat dosažené postavení podle měřítek výkonu, spíše než na základě příbuzenských vztahů, rasového nebo zeměpisného původu. Občanská solidarita však nemůže být jednoduše považována za odraz těchto jiných procesů diferenciaci.

Nejenže utváří zcela nezávislou, samostatnou dimenzi, která tyto různé druhy institucionálních proměn ovlivňuje a sama je jimi ovlivňována, navíc se objevuje prostřednictvím jedinečných, konkrétních mechanismů, jež v odpovídá na ony institucionální proměny rozšiřují rámec solidarity: prostřednictvím účinnějších forem dopravy a komunikace; zvýšené územní a kulturní mobility; urbanizace; sekulárního vzdělávání; mobility na trhu práce a uzavírání smíšených manželství, jež se týkají mas i elit; a narůstajícího konsenzu v oblasti ritualizovaného občanství (srov. E. Weber 1976; Goode 1963: 28–80; Lipset a Bendix 1960; Shils a Young 1975 [1956]: 135–152).⁴

Avšak přestože jsou tyto systémové souvislosti bezpochyby správné, objevily se významné tendence směřující k záměně takového abstraktní souvislosti za konkrétní empirickou historii. Teoretici zabývající se solidaritou byli sami nakaženi osvícenským racionalismem. Už od samého ustavení západní

⁴ Ačkoli několik děl pojednávajících o těchto mechanismech je uspokojivým způsobem vztahuje ke specifickému problému solidarity, posledními z citovaných mechanismů, ritualizaci občanství, se jen zřídka dostane vůbec nějaké pozornosti. Pod pojmem ritualizace občanství mám na mysli emotivní a rétoricky snadno uchopitelné situace, jejichž prostřednictvím společnost upevňuje pouta solidarity svého mezního společenství. Takovému sdílené rituálu, jež bývají v menším měřítku opakovány na místní úrovni, zahrnují vše od pohřebních průvodů na oslavu mocných vůdců až k televizním dramatisacím národně politických krizí a spektakulárních národních sportovních šampionátů. Jeden z klíčových symbolických prvků často zpřítomňovaný těmito rituály, prvek „národních předků“, přímo souvisí se stěžejní historickou pozicí ústřední skupiny jakékoli společnosti. Každý systém národního symbolismu zahrnuje mýtus stvoření a tyto narativní příběhy musí být personifikovány – musí se vztahovat ke konkrétním historickým osobnostem. Tito předci se pro členy mezního společenství stávají připisanou „rodinou“ na základě stejného principu, díky němuž spatřuje americký národ v Georgi Washingtonovi svého „otce“. Etnický původ těchto symbolických národních předků je klíčový, neboť tyto osoby jsou personifikací zakládající ústřední skupiny a dějiny národní solidarity mohou být zpětně rekonstruovány z hlediska proměn jejich domnělé etnické příslušnosti. Ve Spojených státech se například vedl spor o to, zda bude černošskému vůdci Martinu Lutheru Kingovi propůjčen takovýto symbolický status zakladatele. Vytvoření národního svátku na oslavu dne jeho narození může naznačovat pozitivní odpověď na tuto otázku, avšak na její definitivní zodpovězení je ještě příliš brzy.

společnosti „progressivní“ myšlení sebevědomě velebil čistě občanskou solidaritu jako „budoucnost“ lidské rasy, ať už měla mít tato budoucnost podobu athénské polis, římského zákona, univerzálního křesťanského bratrství, společenské smlouvy. Obecné vůle, či beztrždní komunistické společnosti.⁵ Avšak z hlediska historické praxe není diferenciace homogenním procesem. Objevuje se v různých sférách v různých obdobích a její vzestupy a pády ovlivňují vývoj společnosti obzvlášť komplexním způsobem (Smelser 1971, Vallier 1971, Eisenstadt 1973, E. Weber 1976). Jako autonomní veličina se solidarita proměňuje nezávisle na vývoji v jiných sférách. K občanské integraci v důsledku toho vždy dochází nerovnoměrně. Nově vytvořená, expanzivnější uskupení, jež vznikají v důsledku diferenciace, se navíc sama v pozdějším období často stávají úzce ohraničenými solidárními celky, jež zabírají jakémukoli dalšímu vývoji. To platí pro transcendentální náboženství a nacionalistické ideologie, jež prosazovaly symbolickou a politickou diferenciaci, stejně jako pro ekonomické třídy, jako jsou buržoazie a proletariát, jež se po triumfálním rozšíření myšlenky kosmopolitního občanství často přeměnily ve zdroje konzervativního antagonismu namířeného proti širšímu celku.

K občanskému začlenění však dochází nerovnoměrně v první řadě proto, že každá národní společnost má své historické jádro. I když může ona zakládající skupina dát vzniknout vysoce diferencovanému národně-politickému rámci, bude zároveň nutné upevňovat výlučné postavení určitých primordiálních vlastností.⁶ Přestože mohou příslušníci jiné než ústřední skupiny získat plná zákonná práva, a mohou dokonce dosáhnout vysoké úrovně za-

⁵ I tehdy, jsou-li události namířené proti občanské společnosti zaznamenány, převládá tendence považovat je za deviantní odchylky od čistě občanského způsobu společenského uspořádání, jako to činí Nolte ve své pronikavé analýze fašismu jako „anti-transcendentní“ ideologie nebo Mosse v analýze pokrevního původu jako společného jmenovatele německé „Volkskultur“ (Nolte 1965, Mosse 1964).

⁶ Uvedené obecné tvrzení musí být korigováno aplikací tohoto modelu na rozvojové, spíše než plně rozvinuté národy. Přestože každá společnost má svůj historický střed solidarity, umělý způsob zakládání mnoha postkoloniálních společností navozuje primordiální soupeření vícera zakládajících etnických uskupení, spíše než dominanci jediné zakládající skupiny.

členění do konkrétních institucí, nikdy nedosáhnou plného členství v solidaritě národního společenství (Lipset a Rokkan 1967; Rokkan 1975). Toto napětí mezi ústřední a občanskou solidaritou se musí nutně projevit v každé teorii inkluze aplikované na průmyslové společnosti.

Multidimenzionální model: Vnitřní a vnější osa inkluze

Soustředím se zde na problém etnické, nikoli třídní inkluze. Etnickou příslušnost definuji jako soubor biologicky daných nebo empiricky zaznamenaných (*real or perceived*) primordiálních vlastností, jež jsou skupině připisovány na základě sdílené rasy, náboženství nebo národnostního původu, přičemž do poslední kategorie patří též lingvistická a další kulturní specifika odvozená ze společného územního původu (srov. Schermerhorn 1970: 12).

Začlenění etnické okrajové skupiny spočívá na dvou faktorech: (1) vnějším faktoru, neboli faktoru vnějšího prostředí, odkazujícímu ke společenské struktuře, jež obklopuje ústřední skupinu; (2) vnitřním, neboli volním faktoru, jež odkazuje ke vztahu mezi primordiálními vlastnostmi ústřední a okrajové skupiny. Vnější faktor zahrnuje ekonomické, politické, integrační a náboženské systémy dané společností; čím diferencovanější tyto systémy jsou, tím legitimnějším řešením se inkluze stává. V protikladu k tomuto vnějšímu kritériu je vnitřní faktor v mnohem větší míře otázkou volby: čím blíže jsou si primordiální vlastnosti ústřední a okrajové skupiny, tím větší je tendence členů ústřední skupiny považovat inkluzi za vítané řešení. Konečně, ačkoli lze jak vnější, tak vnitřní faktory hodnotit behaviorálně, mají nejvýznamnější vliv na subjektivní a fenomenologické rovině. Čím více je vnější prostředí diferencované a čím jsou primordiální vlastnosti komplementárnější, tím se pocíťované hranice mezi ním a společností stávají postupněji a občasnějšími.

Přes svou systematickou povahu zohledňuje tento obecný model široké množství faktorů. S každým faktorem je možno nakládat jako s nezávislou proměnnou, a pokud pojmem ostatní faktory jako konstanty, můžeme provést experimentální kontrolu. Takovýto obecný model nemůže být samozřejmě jednoduše testován; musí být také způsoben konkrétním podmínkám

a detailně propracován. Toho lze dosáhnout za pomoci minimálně dvou odlišných strategií.

Z čistě analytického hlediska se můžeme pokusit vystopovat důsledky proměny všech jednotlivých faktorů. Můžeme například prokázat, že z hlediska vnějšího prostředí má diferenciace každé společenské sféry – nikoli pouze proměny samotné solidarity – dopad na strukturu mezního začlenění. Na příkladu jižní Afriky se ukazuje, že zatímco širší spektra primordiálních vlastností zůstala víceméně konstantní, mnohem diferencovanější *ekonomický vývoj* vedl ke zmožení vztahů mezi ústředními a okrajovými skupinami a ke zvýšení tlaku na ustrnulé politické uspořádání (srov. Kuper 1969). Podobně, ačkoli zůstal zachován primordiálně odvozený antisemitismus a nedošlo ke zrušení právních omezení, znamenal pro židy evropský systém řízeného obchodování významnou příležitost prokázat své schopnosti v oblasti finančních služeb, jejichž využití mělo širokosáhlé důsledky. Naopak, okrajová skupina černošského obyvatelstva nebyla v Americe 19. století nejprve zahrnuta do kvalitativně diferencovanějšího systému ekonomické produkce. Zatímco primordiální oddělení černých a bílých Američanů zůstalo zachováno, občanská válka odstartovala změny *právního systému*, jež odpoutaly některá (ne-li všechna) práva jedince od rasově definovaných vlastností. Pro příklad proměny *politického prostředí* můžeme odkázat k procesům, jež byly často spušteny v důsledku budování jistých velkých říší. Tím, že dobyvatelé jako Alexandr a Napoleon sáhli k diferenciaci rozsáhlého byrokratického systému a neosobních pravidel, otevřela se možnost působení vyloučeným skupinám, jako jsou židé, v národních společenstvích, v nichž zůstávaly primordiální rozdíly mezi ústřední a okrajovou skupinou, stejně jako ostatní strukturální prvky, relativně neměnné.

Ačkoli určitá diferenciace náboženství představuje jinou proměnou procesu inkluze, jak jsem naznačil v prvním oddíle této kapitoly a jak ještě doložím níže, je protiklad mezi protestantismem a katolicismem, oběma relativně transcendentními náboženstvími, poučný s ohledem na konkrétní aspekty, jež je třeba představit, máme-li tento model aplikovat na komplexní situaci konkrétního historického případu. Zatímco obecně je protestantismus s jeho vyšší mírou symbolické abstrakce a institucionální diferenciace, obzvlášť co se týče jeho puritánské sekce, inkluzi

nakloněn více než katolické náboženství, v exkluzi, již mělo na svědomí otroctví, se často ukazoval opak, což lze demonstrovat na příkladu odlišných podmínek anglosaských a iberských otroků (Elkins 1969). Vezmeme-li navíc za příklad konkrétní typ otroctví, pak se ukazuje, že inkluzi černošchů napomáhaly obzvlášť dva silně tradicionalistické prvky iberského katolicismu: (1) jeho relativní paternalismus produkoval větší zájem o životní podmínky okrajových skupin než individualističtější princip dobrovolnosti protestantských společností; (2) katolické sjednocení církve a státu podporovalo vměšování náboženství do politického a právního řádu v míře, jež byla v anglosaských společnostech nevidaná.

Tyto široké strukturální změny „vnějšího prostředí“ ovlivnily solidaritu prostřednictvím množství specifických integrujících mechanismů, jež jsem naznačil výše: prostřednictvím zvýšeného začlenění daného územní a ekonomickou mobilitou, zvýšené ekonomické a politické participace, větší dostupnosti vzdělání a komunikace a rostoucího počtu smíšených manželství. Významný počet amerických černošchů například později využil svého vylepšeného právního statusu k emigraci do městských oblastí, kde nebylo možné podrobovat ekonomickou a politickou participaci tak snadno rasově motivovaným kritériím. Malé, avšak vlivné skupiny evropských židů (tzv. „chránění židů“, *Schutzjuden*) využily svou omezenou politickou imunitu odvíjející se od jejich ekonomických schopností k tomu, aby si zajistily přístup do sekulární, homogenizované kultury Evropy devatenáctého století. Ve shodě s tímto příkladem umožnilo nebělohškému obyvatelstvu právě zapojení do diferencovaného ekonomického života jižní Afriky lepší přístup k univerzalistické kultuře prostřednictvím vzdělání a větší ekonomickou a územní mobilitu prostřednictvím částečně se rozvíjející urbanizace (Doxey 1961: 85–109; Van der Horst 1965; Van den Berghe 1965: 279–280). Ve skutečnosti přišla právě za účelem potlačení a kontroly těchto mechanismů – ve snaze ochránit dominanci ústřední skupiny před důsledky společenské diferenciace – africká národnostní elita poprvé s myšlenkou apartheidu (Kuper 1960; Van der Berghe 1965; srov. Blumer 1965).

Na druhé straně můžeme učinit konstanty z faktorů vnějšího prostředí a sledovat důsledky proměn vnitřních faktorů.

Pravděpodobně nejpriznáčnejším dokladem možných alternativ primordiální komplementarity a jejich vztahu k inkluzi je široce rozšířený fenomén stratifikace podle precizního odstupňování barvy pleti (srov. Gergen 1968). V Mexiku, kde příslušnost k tradičnímu rasovému vzoru určovala světla španělská neboli tzv. kreolská barva pleti, byla mesticům čili potomkům smíšených manželství, zaručena vyšší míra inkluze než tmavým Indiánům. Tato škála od světlé až k tmavé barvě kuže zformovala precizně odstupňovanou posloupnost „vnitřních“ příležitostí k inkluzi. Stejný způsob odstupňování barvy pleti, od černé přes „barevnou“ až k bílé, ovlivňuje přístup do vnitřního prostředí v Jižní Africe. V obou případech se pravidlo odvíjí od kritéria komplementarity: příslušníci okrajové skupiny obdařené solidaritou mají zajištěn přístup v míře, v níž je jejich rasový původ považován za blízký původu ústřední skupiny. Podobné stupnice lze nalézt i ve sférách náboženství a národnostního původu, jak jsem dokumentoval v části 3. Variabilita vnitřních faktorů usnadňuje inkluzi tím, že ovlivňuje ony prvky strukturálních mechanismů, o nichž jsem se zmínil výše. A naopak, strukturální mechanismy zároveň samozřejmě ovlivňují způsob, jímž budeme nahlížet kritérium komplementarity. Ačkoli tedy u obyvatel Peru zaznamenáváme stejnou škálu barev pleti, tmavějším jedincům „smíšené krve“ zde byla umožněna mnohem menší míra inkluze než míšencům v Mexiku. Tento rozdíl lze vysvětlit odkazem na provázanost barvy pleti s vyšší diferenciací mexické společenské struktury, jež je výsledkem rozdílného mexického a peruánského koloniálního vývoje a vlivu mexické revoluce (Harris 1964: 36–40).

Poté, co jsem nastínil hlavní analytické prvky tohoto modelu inkluze, budu se v následujícím textu snažit dokázat jeho relevanci pomocí konkrétní případové studie (viz poznámka za textem).

Model v praxi: Nerovná inkluze Evropanů, Asiátů a Afričanů ve Spojených státech

Na příkladu Spojených států porovnáme podmínky inkluze evropských a neevropských imigrantů a v rámci každé kategorie zvážím varianty vnitřních i vnějších faktorů.

Společenský systém, jenž se vyrovnával s masovou imigrací evropských přistěhovalců po roce 1820, se vyznačoval, měřeno dobovými standardy, neobvyklou „občanskou“ strukturou. Ta z velké části odrážela dějiny amerického kontinentu, či spíše nepřítomnost těchto dějin (Hartz 1955; Lipset 1965: 1–233). Díky tomu, že Amerika neprošla feudalismem, neexistovala zde aristokracie, jež by mohla monopolizovat ekonomická, politická a intelektuální privilegia na primordiální bázi. Podobně se bez odkazu katolicismu a pevné pozice církve nabízel menší příležitosti k monopolizaci a ovládnutí duchovního života (Bellah 1970: 168–189).

Výsledkem tohoto historického dědictví, stejně jako ostatních konkrétních historických faktorů, bylo to, že americký institucionální život byl nezvykle diferencovaný, nebo alespoň této diferenciaci silně nakloněný. Schumpeterův koncept otevřeného třídního systému lze aplikovat spíše na raný americký národ než na Evropu, neboť přestože územní a ekonomická mobilita neodstranila americkou třídní strukturu, přispěla k tomu, že třídní příslušnost byla do značné míry proměnlivá (Thernstrom 1974). Ačkoli Amerika disponovala neobvykle slabým národním byrokratickým systémem, byl její politický systém diferencovaný na základě jiných důležitých faktorů. Kombinace přísných ústavních pravidel a malého množství tradičních elitních vrstev dala brzy vzniknout stranickým sporům a podpořila systém obsazování administrativních úřadů podle stranického klíče spíše než podle implicitních kritérií příbuzenských svazků, zažitých v tradičnější statusově řízené formě státní správy. Rozložení majetku napříč společnostmi v kombinaci s populistickým bojem proti přísným podmínkám volební účasti měly za následek významné rozšíření volebního práva. A konečně, množství protestantských církví působících v Americe a jejich decentralizovaný charakter podporovaly rozšíření pietistických náboženských sekt a dobrovolného sektářství namísto ustavování pevných náboženských struktur (Miller 1956: 16–98, 141–52; 1967: 90–120, 150–62; Mead 1963: 12–37 a kapitola 2, viz výše). Transcendentalní, abstraktní povaha angloamerického protestantismu také napomohla sekularizaci intelektuální a vědecké činnosti a zrodu veřejného školství odtrženého od náboženství.

Tato vnější konstelace musí však být srovnána se situací vnitřní. Navzdory jeho relativně občanskému uspořádání stála

u zrodu amerického národa silná a sebevědomá primordiální skupina. Příslušníci bílé rasy, anglosaského a anglicky mluvícího etnika se silnou protestantskou náboženskou identitou patřili k ústřední skupině „WASPů“⁷, usilující o zachování paradoxu, jenž byl, navzdory svému pokrytectví, pevně zakotven v historické zkušenosti amerického národa. Trvali na tom, aby byly americké instituce, přestože diferencované a občanské, zároveň prostoupeny určitými primordiálními vlastnostmi (Jordan 1968). A co více, ačkoli byla tato anomálie základním činitelem amerických rasových vztahů od jejich úplného počátku, nebyla až do dvacátých či třicátých let 19. století bělošskou společností nijak významně zpochybněna. V průběhu 17. století se evropští přistěhovanci rekrutovali téměř výhradně z řad Angličanů, a přestože se zdroje přílivu přistěhovalců během 18. století dále rozrůznily, anglické a protestantské primordiální jádro amerického národa mohlo být ještě stále ztotožněno s národní institucionální strukturou (Hansen 1940; Handlin 1957: 23–39).

V období let 1820 až 1920 byla Amerika svědkem rozsáhlé přistěhovalecké vlny rekrutující se ze širokého spektra evropských národů. Díky tomu, že se ústřední skupina pokoušela bránit svou privilegovanou pozici, měl tento vývoj na svědomí vlny xenofobní sentimentality a diskriminačních hnutí (Higham 1969). V polovině 20. století však tyto skupiny přesto dosáhly relativně úspěšného začlenění (Glazer 1975: 3–32), přinejmenším v rámci hranic ustavených kolem nevyhnutelně historických kořenů národní identity (Gordon 1964; Glazer a Moynihan 1963).

Ve vztahu k vnitřnímu, volnému faktoru inkluze musí být momenty konfliktu a přizpůsobení přítomné v rámci imigračního procesu posuzovány na základě spřízněnosti primordiálních solidarit (Hansen 1940; srov. Schooler 1976). Přestože homogenní bělošský charakter okrajové a ústřední skupiny zabránil vzniku rasového konfliktu, došlo mezi ústřední skupinou WASPů a imigranty neanglického původu k významné polarizaci. Nejsilnější rozpory však panovaly mezi ústřední skupinou a přistěhovanci ze severní Evropy na jedné straně a Jihoevropany na straně druhé (Handlin 1957: 75, 85; Higham 1969). Jihoevropané se navíc

⁷ Zkratka široce rozšířeného výrazu „White Anglo-Saxon Protestant“, neboli běloch anglosaského původu a protestantského vyznání (pozn. překl.).

od ústřední skupiny nejjevněji lišili svou národní kulturou a jazykem. Přestože tento národnostní spor zčásti vyvažovalo křesťanské vyznání sdílené většinou přistěhovalců antipatie mezi katolíky a protestanty činily z náboženského vyznání další důležitý bod etnických rozporů.

V konkrétním empirickém procesu inkluze byly tyto momenty vnitřních rozporů a sblížování se kombinovány mnoha různými způsoby (Parsons 1967b; Blauner 1972: 56, 68). Na příklad Irové hráli důležitou přemostující roli, neboť ačkoli sdíleli určité podstatné kulturní a lingvistické znaky s ústřední anglickou skupinou, jejich katolické vyznání jim umožňovalo přiblížit se na základě náboženské spřízněnosti jiné, mnohem ostřejší vyloučené skupině katolíků, Italům (srov. Handlin 1951 [1973]: 116–124). V podobné situaci se ocitali židé: přestože byli neoblíbeni z konkrétních náboženských důvodů, toto napětí částečně stírala rasová a národnostní spřízněnost, obzvlášť pokud šlo o židy ze severu Evropy, kupříkladu z Německa. Němečtí židé hráli často roli prostředníka mezi ústřední skupinou křesťanů a východoevropskými židovskými přistěhovanci, podobnou zprostředkovatelské roli irských katolíků ve vztahu k Jihoevropanům (Howe 1976).

Poté, co se stali naturalizovanými občany, profitovali tyto evropští přistěhovanci v rámci svých omezených možností daných jejich primordiální odlišností z příležitostí, jež s sebou přinášela diferenciací vnějšího prostředí, ve snaze čelit privilegované pozici americké ústřední skupiny WASPů (Handlin 1951 [1973]). V návaznosti na svůj příslušný původ a konkrétní schopnosti usilovaly tyto skupiny o inkluzi různými institucionálními cestami. Katolíci využili k zajištění své náboženské inkluze a legitimacy americké odluky cirkve od státu a katolicismus se postupně stal jedním z mnoha křesťanských vyznání (Ahlstrom 1972: 546–54, 825–41). Ve velkých městech využili katolíci k zajištění své politické moci americký stranický systém a systém stranického obsazování úřadů. Oproti tomu židé opětovně zúročili svůj městanský původ v podobě schopnosti, jež byly v ekonomickém systému směřujícím k industrializaci velmi vyhledávané (Blau-ner 1972: 62–63). Později usnadnil důraz židovské komunity na vzdělání – jenž s jeho starozákonním zdůrazňováním „slova“ zčásti neutralizoval rozpor mezi židovstvím a protestantismem

- židům přístup k intelektuálním a vědeckým výdobytkům americké sekulární kultury.

Vnitřní a vnější situace, v níž se ocitli američtí přistěhovalci neevropského původu - Afričané a Asiaté -, byla zásadně odlišná.⁸ Z hlediska primordiálních vlastností zde existovaly mnohem hlubší rozpory. Rasová odlišnost dala vznik počátečnímu, vysoce výbušnému rozporu, takovému, na nějž reagují protestantské společnosti obzvlášť citlivě (Elkins 1969; Tannenbaum 1969; Bellah 1975: 86-112). Asiaté a Afričané se také ostřeji odlišovali ve sféře náboženství, neboť pouze hrstka z nich sdílela většinovou křesťanskou víru. Ve skutečnosti byli černoši jako nekřesťané v 17. a 18. století terčem nábožensky motivovaného osočování stejně často, jako byli terčem hanlivých přídomek na základě své rasové odlišnosti. Návěstkou k tématům náboženství a rasy byl ostrý rozkol mezi osobami neevropského původu a americkou ústřední skupinou v otázce národnostního původu, jež měl podobu dlouhodobě přetrvávajících amerických smyšlenek o „nejčernějším kontinentu“ a „exotickém Orientu“ (Light 1972; Blauner 1972: 65).

Mezeru vzniklou v důsledku značně odlišných národních tradic a územního původu nemohly zaplnit ani sdílené lingvistické vazby či shodná urbánní tradice - obojí jednoduše neexistovalo (posledně zmíněné přinejmenším v případě Afričanů) (Blauner 1972: 61; Handlin 1957: 80-81). Ústřední skupina WASPů, a dokonce sami čerství evropští přistěhovalci ostře reagovali na takovéto primordiální rozdílnosti: dějiny davového násilí namířeného proti Číňanům a černochům nemají svůj vzor v reakcích proti evropským přistěhovalcům.

Stejně důležitá pro osud těchto přistěhovalců však byla povaha vnějšího prostředí, do nějž vstupovali (srov. Blauner 1972). Vstupující jako otroci v 17. a 18. století, neměli černoši žádná zákonná práva. Protože bylo jejich zapojení do amerického institucionálního života v každém ohledu právně svázáno s biologicko-

⁸ Ucelený obraz situace ve Spojených státech by musel zahrnout také soubor ústřední skupiny s domorodou civilizací severoamerických Indiánů a začlenění mexické populace na jihozápadním území Spojených států. Přestože se domnívám, že i tyto více zjevné případy koloniálních vztahů lze analyzovat za pomoci zde představeného teoretického rámce, vyznačuje si tento určitě obměny. Viz následující část tohoto textu.

kými kritérii rasového původu, ocitali se tváří v tvář uzavřenému, nikoli otevřenému a diferencovanému sociálnímu systému. Ačkoli čínští přistěhovalci, jež masově přicházeli v padesátých letech 19. století, nemuseli čelit až tak nepříznivým okolnostem, jejich obecný status sezónních dělníků ostře omezoval jejich mobilitu a konkurenceschopnost na pracovním trhu (Bean 1968: 163-165; Lyman 1970: 64-77). Tyto vnější zábrany zhoršovaly primordiální antagonismus; právní orgány státu Kalifornie vydaly navíc sérii zákonů omezení, jež jim ještě více uzavřely různé aspekty institucionálního života (Lyman 1970: 95-97).

V podobné situaci se ocitli Japonci: ačkoli zpočátku nemuseli čelit žádným vnějším překážkám, primordiální reakce namířená proti zemědělskému úspěchu přistěhovalých japonských farmářů dala vzniknout kalifornskému Cizineckému pozemkovému právu, jež povolovalo vlastnictví farmy pouze naturalizovaným občanům, tj. osobám se statusem upíraným všem nebělošským přistěhovalcům první generace (Bean 1968: 332-35; Modell 1970: 106-10). Tento zákon částečně znemožňoval jejich zemědělskou výrobu a nutil Japonce k masovému odchodu do měst (Light 1972: 73-74). Dříve či později se tedy každá neevropská skupina ocitla v sociálním prostředí, jež bylo tím či oním způsobem „pojištěné“: Jednoduše z hlediska samotných vnějších faktorů proto neevropští přistěhovalci nemohli bez zábran proměnit svou početní výhodu v politickou moc, své ekonomické nadání v praktické dovednosti a zisky a své intelektuální schopnosti v reálné kulturní výtvoř.

Nerovná institucionální diference a vnitřní primordiální rozkoly společně vytvořily obrovskou překážku zabranující inkluzi Afričanů a Asiátů, ochraňující nejen ústřední skupinu WASPů, ale také částečně začleněné evropské přistěhovalce. Míra, v níž se američtí černoši a Asiaté přiblížili inkluzi, je výsledkem působení na obou těchto frontách. Z pohledu vnitřních faktorů měly značný vliv všeobecná konverze - a to nejen ke křesťanství, ale také k „amerikanismu“ -, osvojení si anglického jazyka a uvknutí městskému životnímu stylu, spolu s proměňující se náboženskou tolerancí křesťanské většiny a pokračující sekularizací americké kultury.

Z pohledu vnějších faktorů se institucionální diference rozvíjela v různých stádiích v různých obdobích. Se změnou

práva po občanské válce začaly být ekonomické a kulturní instituce dostupné některým černochům, především těm, jež se po první světové válce přistěhovali do měst na severu Spojených států. Politická moc se však stala plně dostupnou až po dalších právních úpravách v padesátých a šedesátých letech 20. století, a tento přesun politických sil měl dále za následek větší kulturní a ekonomickou participaci. V případě asijských přistěhovalců byla diskriminující legislativní nařízení postupně měněna na základe soudních rozhodnutí a formální svobodný přístup ke společenským zdrojům byl nastolen s koncem druhé světové války. Zjevně větší míru začlenění Asiátů v porovnání s černošským obyvatelstvem vysvětlují dvě skutečnosti. Za prvé, značné »vnější« výhody umožnily čínským a japonským přistěhovalcům udržení, alespoň po dobu několika generací, pevné sítě rozvětvených příbuzenských vztahů, jimiž se vyznačují tradiční společnosti (Light 1972; srov. Eisenstadt 1954). Za druhé, primordiální nesnášenlivost ústřední skupiny byla v konečném důsledku nižší ve vztahu k Asiátům (Lieberson 1980: 366–67), jejichž rasová odlišnost byla méně zjevná, jejichž tradiční náboženství bylo kultivovanější a jejichž národnostní původ byl více urbanizovaný a vůbec obecně přijatelnější.

Poznámka k aplikaci modelu na koloniální situaci

Ačkoli jsem tento model vytvořil s ohledem na relativně modernizované západní společnosti, rád bych se krátce zmínil o možnostech jeho aplikace na koloniální situaci. Jak proto, že v nedávné době byl koncept »vnitřního kolonialismu« užít právě pro situaci západních společností (Blauner 1972; Hechter 1975; viz poznámka I na konci textu), tak proto, že koloniální a postkoloniální společnosti byly samy zásadně ovlivněny procesem modernizace.

Coby forma etnické nadvlády, jež je kombinací vysoké míry uzavření vnějšího prostředí a obrovských primordiálních rozdílů, musí být prototyp koloniální situace vnímán jako úplný protiklad solidárního začlenění. Z tohoto důvodu, a také proto, že se kolonizace ve svém počátku a často i v průběhu opírala o využití násilí, existovala významná tendence pojímat ji z teoretického hlediska nediferencovaným způsobem, jako systém zrozený z absolutní nadvlády, jež může skončit pouze rozpadem širšího

celku a revolucí. Z perspektivy, kterou zde rozvíjím, je toto pojetí chybné: na koloniální situaci lze aplikovat stejný model analytické diference a vnitřních rozdílů jako na jakýkoli jiný typ vztahů mezi ústřední skupinou a podřízenou okrajovou skupinou. Každá ústřední skupina, ať už v západním nebo třetím světě, se navíc zpočátku opírá o nějakou formu kolonizace. Předchůdci dnešních Pařížanů kolonizovali územní společnosti, jež později dala vznik Francii, stejně jako se Francouzi později snažili začlenit, ač mnohem neúspěšněji, společnosti severoafrických Alžíránů. Podobně není kvalitativní rozdíl mezi agresivním budováním státu, jež zpočátku prováděl ostrov dnes označovaný jako Anglie, respektive jeho ústřední skupina Angličanů; následnou nadvládou anglického národa nad jeho okolními společnostmi na britských ostrovech; a pozdější anglickou kolonizací území, jež dosud nespádala pod britskou říši.

Výsledek koloniálního působení se tedy liší v návaznosti na stejné analytické faktory, které působí v případě inkluze a exkluze okrajových skupin v západních společnostech. Ačkoli strnulost kolonialismu v pozdějších fázích jeho vývoje často zapříčinila vznik radikalizovaných národnostních hnutí usilujících o etnickou separaci (viz následující část), existovaly i alternativní scénáře. Poučný je v tomto ohledu příklad Velké Británie (pro základní informace viz Beckett 1966, Bulpitt 1976, Hanham 1969, Hechter 1975, Mitchison 1970, Norman 1968, Philip 1975, Rose 1970, 1971).

Ačkoli k začlenění Walesu, Skotska i Irska došlo nedobrovolně, vývoj pozdějších událostí zásadním způsobem předurčila povaha vnějšího politického faktoru, jež kolonizaci umožnil. Rané vojenské ovládnutí Irska ještě velmi tradičně řízeným anglickým státem bylo brutálnější než pozdější začlenění Walesu a Skotska onou Anglií, jež už byla hlouběji vázaná byrokratickým a, v případě Skotska, ústavním systémem organizace. Tyto počáteční proměny politického systému vytvořily zásadní kontext pro rozhodující primordiální vztahy náboženských skupin, čímž předznamenal relativní úspěch anglických pokusů o začlenění těchto kolonií do systému reformního protestantismu. Skotsko a Wales byly úspěšně »reformovány«, Irsko nikoli. V kombinaci s územním oddělením Irska dal tento vnitřní faktor základ mnohem vášnivějšímu primordiálnímu odporu, jež se rozvinul

mezi Irskem a Anglií. Zároveň určitým způsobem bránil míšení elit, což napomáhalo dalšímu zmirňování primordiálního antagonismu mezi Anglií a zbývajícími koloniemi. Na základě tohoto primordiálního náboženského antagonismu se staly relativně nediferencované podmínky vztahu mezi anglickým státem a církví pro rozvoj Irsku klíčové; umožnily sjednocení ekonomických, politických a kulturních názorů, jež bylo ve Walesu a Skotsku něčím neznámým. To následně připravilo půdu činnosti násilných osídlovatelských komunit, jež nakonec přetavila vztah mezi Irskem a Anglií do podoby ustrnulé a vykořisťovatelské situace, jež se tolik blíží situaci tradičního „kolonialismu“. Konečně, pouze na pozadí tohoto vicedimenzionálního historického kontextu lze správně pochopit odlišné reakce na anglickou industrializaci. Zatímco rozsáhlá diferenciací anglické ekonomiky, jež proběhla v 19. století, významně posílila postavení Velšanů a Skotů, je jejich postavení nesrovnatelné se situací Irů, kteří této příležitosti ke své inkluzi využít nemohli. Industrializace v Irsku navíc ve skutečnosti napomohla vytvoření vnitřních předpokladů národní emancipace.

Jestliže ekonomická a kulturní mobilizace nevyšly v úspěšné separatistické hnutí (viz níže), může se místo toho, v případě takto strnulé koloniální situace, stát podnětem ke zvýšení úsilí o ochranu ústřední skupiny. V jižní Africe byl apartheid institucionalizován až v roce 1948, poté, co sílící ekonomická, politická a kulturní modernizace hrozily otevřením nejrůznějších sfér participaci Afričanů (Doxey 1961; Van de Horst 1965). Z hlediska zde navrženého modelu představuje apartheid pokus o izolaci „mechanismů“ inkluze – urbanizace, geografické a ekonomické mobility, vzdělání, prostředků komunikace, smíšených manželství – od procesů diferenciací, z nichž vzešly. Za pomoci formálně legitimních donucovacích prostředků se apartheid snaží o napojení každého z uvedených mechanismů na primordiální dimenzi rasy. Ustavuje rasově definované „formy“ pracovních školení, urbanizace, vzdělávání, smíšených manželství, pohlavního styku, duchovního života, veřejného sdružování a komunikace (Kuper 1960). Ve své strategii omezování narůstající diferenciací prostřednictvím vládou zaváděného a legitimizovaného rasismu se postup apartheidu podobá postupu nacistickému. Tak jako nacismus překročil praktiky jednoduše konzervativních antidemo-

kratických režimů uplatňované raným německým státem, jenž se už nedokázal vyrovnávat s tlakem rychle a nerovnoměrně se diferencující společnosti, je apartheid druhem radikální, násilné odpovědi na situaci ohrožení ústřední solidarity, k níž dochází pouze v průmyslové společnosti procházející rychlou modernizací. V případě německého nacismu i jihoafrického apartheidu byly nositeli této radikálnější opozice namířené proti změnám znejistělé, historicky starší sociální skupiny: v Německu určité části nižší střední třídy, v jižní Africe africká (nikoli britská) národní strana.

Pokud může tradiční kolonizace, v závislosti na konkrétním obsahu vnějších a vnitřních vztahů, vést k natolik odlišným výsledkům, musí být osud takzvaných „vnitřních kolonií“ v současných průmyslových společnostech zcela jistě nahlížen podobně diferencovaným způsobem. Pouze takováto citlivost věnovaná rozdílným analytickým kategoriím může vysvětlit například odlišnou životní zkušenost potomků Mexičanů, Afričanů, Indiánů, Japonců a Číňanů – jež byli všichni považováni za kolonizované skupiny – v dnešních Spojených státech.

Proces inkluze a ideologické strategie

Narušení strukturálních vztahů není samozřejmě přímou zárukou společenské mobilizace. Vyloučení ze sdílené solidarity, s jedinou výjimkou diasporických společenství, však může vyvolat mobilizaci směřující k vyrovnání pozice okrajové skupiny s postavením společenského středu. Povaha tohoto úsilí a typy ideologických strategií, jež okrajové skupiny zaujmají, budou úzce souviset se strukturálními kořeny jejich vyloučení. Lze rozlišit tři ideálně-typické strategie.

Asimilativní hnutí a „rovné příležitosti“: Asimilaci lze definovat jako úsilí o dosažení plně institucionální participace prostřednictvím identifikace s primordiálními vlastnostmi ústřední skupiny. Hnutí rozvíjející se tímto netnickým směrem se může stát udržitelnou strategií pouze za určitých podmínek. Pokud má uvážlivě nahlížená inkluze představovat jednoduše způsob uzavření „primordiální mezery“, musí jí být poměrně významně přizpůsobena vnější situace. Asimilace samozřejmě není racio-

nálně promyšlenou strategií. Vynořuje se spíše ze zkušenosti relativní shodnosti a z určité úrovně aktuálního společenského začlenění do institucionálního života. V případě Ameriky zvolili tuto cestu jak křesťanští, tak židovští přistěhovatelci a, v nedávné době, také Američané asijského původu. V Británii, jak si ukážeme dále, došlo přes silné asimilativní tendence obyvatel Skotska a Walesu k propojení asimilace se strategiemi mnohem citlivěji zohledňujícími primordiální vlastnosti.

V rámci skupin, které se přiklánějí k asimilaci, vznikají spory mezi „tradicionalisty“, jež se snaží udržet si pevnou etnickou identitu a jsou obvykle označováni za politicky konzervativní, a „modernisty“, kteří se snaží osvojit si převládající etnický styl a jsou často nahlíženi jako politicky progresivní. Soustředíme-li se na spory mezi zastánci asimilace a přijímající společností, asimilace okrajových skupin, jimž je přiznána solidarita, generuje významnějších sociálních a politických hnutí pouze u první generace. Po počátečním vzednutí však tyto skupiny často zaujímají roli významných kulturních sil a velmi vlivných obhájců etnických skupin. Uvědomělý princip stratifikace, který si takovito obhájci osvojují, se opírá o „rovné příležitosti“ spíše než o „rovné výsledky“. Usilování o rovnost je v případě zastánců asimilace vyjadřováno v požadavku „sociálních práv“, jakým je například veřejné vzdělání. Zároveň se však kloní k ideálu osobní svobody přiznané všem členům společnosti, přičemž ospravedlňují svůj požadavek částečného zachování egalitářského principu tím, že je třeba zachovat zásady individuální, meritokratické soutěže. Tato jejich oddanost svobodě pouze odráží jejich strukturální zkušenost: pro zastánce asimilace představa svobody daná ústavou a zohledňující zájmy jedince účinný nástroj v rámci procesu inkluze (Raab 1972, Glazer 1975).

Dokonce i v hraniční situaci maximálních vnějších příležitostí a vnitřní komplementarity je však nepravděpodobné, že by mohla být primordiální mezeru někdy zcela zacelena. Příčinu tohoto selhání však nelze spatřovat pouze v historickém zvýhodnění ústřední skupiny. Vysoce asimilované skupiny se samy často snaží o udržení pozůstatků své primordiální definice – toho, co Weber cynicky označil za náhradní (*ersatz*) etnickou příslušnost a co současní Američané s obdivem nazývají „koťeny“. Etnická solidarita nakonec nemusí vzbuzovat pejorativní konotace;

může podporovat formování společenské přináležitosti jako takové. Z tohoto důvodu je koncept občanské společnosti mezním případem. Ačkoli se asimilující se okrajová skupina neúměrně identifikuje s ústřední skupinou, může být definice ústřední primordality sama nepatrně proměňována samotným procesem asimilace (stov. Glazer 1975).

Nacionalistická hnutí a etnický uvědomělá inkluze. Uvnitř skupin, jež zakoušejí výraznější primordiální rozdíly a jež čelí složitějším strukturálním překážkám, nebudou převládat asimilativní strategie. Asimilace bude samozřejmě jednou z reakcí na odmítnutí solidarity, a dokud budou pokračovat snahy o inkluzi, zůstane, třebaže pouze neuvědomovaně, významnou a důležitou strategií k prolomení překážek vztýčených primordiální odlišností. Avšak tam, kde skupiny usilující o solidaritu narážejí na značně uzavřené vnější struktury či pokud se vyznačují určitými primordiálními vlastnostmi – jako je rasa či autonomní územní oblast –, jež nelze snadno začlenit, zůstanou do značné míry primordiálně senzitivní. V momentě, kdy se začnou mobilizovat, proměně se princip stratifikace, jenž obhájují, z „vyvážené“ podpory rovných příležitostí ve výraznější skupinově zaměřený nárok na zvláštní zacházení. S tím, jak se do popředí dostává rovnost výsledků, je individuálním právům členů dominantní ústřední skupiny věnováno méně pozornosti (Hentoff 1964, Prager 1978; Glazer [1975] opomíjí toto základní rozlišení, když slučuje evropské a neevropské aspekty inkluze v prostředí Spojených států). Tento posun samozřejmě odráží *relativní* selhání diferencovaných ústavních pravidel a občanských práv v úkolu zefektivnění inkluze okrajových skupin. Takovými ideologickými posuny se odráží v požadavcích „afirmativní akce“ vznášených americkými rasovými menšinami a v požadavcích skupin, jako jsou Velšané a Katalánci, na lingvistické zrovnoprávnění v systému veřejného vzdělávání.

V protikladu ke snahám o asimilaci vytvářejí tyto nacionalistické skupiny nezávislá sociální hnutí. Z hlediska boje o skutečnou politickou moc se však obvykle projevují skrze institucionalizované stranické struktury a ekonomické organizace a pouze výjimečně vytvářejí nástroje, jež s tímto dominantními institucemi soupeří. Ačkoli zohledňují primordiální vlastnosti,

přesto usilují o rovný přístup k institucím. Navíc, přestože jsou vědomými obhájci zachování etnické odlišnosti, pokračují v postupném procesu primordiální homogenizace. Například, ačkoli ve Walesu existuje významná podpora jazykové autonomie – sociálně-psychologické studie naznačují mnohem vyšší podporu většího akcentu ve srovnání s anglickým (Bourhis a kol. 1973) – skutečný počet osob mluvících velštinou se v posledních letech značně snížil. Tento fakt lze vnímat jako nutný důsledek splnění jiných hlavních požadavků velšských nacionalistů, usilujících o inkluzi do kulturních a ekonomických institucí anglického středu (Thompson 1978). Takovéto nezamýšlené důsledky budou i nadále zdrojem napětí v nacionalistických hnutích, a to do té doby, dokud budou primordiálně senzitivní skupiny usilovat o inkluzi spíše než o odtržení. To, zda se budou tato hnutí dále rozvíjet, ovšem záleží na relativní flexibilitě institucionálního prostředí. V případech černochů v Americe, Skotů a Velšanů v Británii a Katalánců ve Španělsku bylo toto prostředí buď permanentně dostatečně flexibilní, nebo se brzy flexibilním stalo. Jakmile flexibilita vymizí, utvoří se separatistická hnutí (Shils 1975a). V případě francouzsko-kanadských Quebečanů zůstalo toto téma nevyřešeno; jejich situace poukazuje na autonomní vliv sociální mobilizace na základní strukturální proměny.

Národnostní hnutí a etnický separatismus. Zatímco snahy o etnickou uvědomělou inkluzi jsou pouze zřídka vázány na nezávislé stranické organizace, vytvářejí separatistická hnutí politické organizace, jež kladou menší důraz nejen na tradiční politické neshody členů okrajové skupiny, nýbrž také na jejich majetkové rozdíly.

Ačkoli nelze vést příliš ostrou dělicí linii, jsou pro inklinaci tohoto hnutí k separatismu zásadní dva faktory. Nejdůležitějším je neobvyklá strnulost, jak z hlediska vnitřní primordiality, tak vnějšího prostředí. Z celé škály primordiálních vlastností se zdá být nezávislé území tím nejvýznamnějším faktorem; právě proto je radikální nacionalismus tak často ztotožňován s ideálně-ty-pickým příkladem kolonialismu. Sdílené území je „niterným“, rádo by trvalým faktorem, jenž může generovat posuny v míře etnického uvědomění. V momentech vysokého primordiálního uvědomění navíc umožňuje napojení etnické příslušnosti na

politické a ekonomické zájmy každého sektoru vyloučené skupiny. Území stálo v centru pozornosti například v nejnovějším hnutí za odtržení Skotska od Anglie, kdy se proměňující se ekonomická situace centra a periferie rychle stala středem zájmu nové, etnický uvědomělejší politické strategie (Thompson 1978). Podobné faktory musí být na druhé straně sladěny s vnějšími podmínkami. Například v Irsku se separatistické hnutí vynořilo mnohem dříve a v mnohem intenzivnější podobě, neboť zde došlo ke kombinaci územní autonomie s různými druhy vysoce neměnných faktorů, popsanych výše.

Druhý klíčový faktor v procesu přechodu etnický uvědomě- lých skupin od inkluzivních strategií ke strategiím separatistickým je méně zobecnitelný: je jím mezinárodní situace. Jestliže se separatistický nacionalismus zdál být „v kurzu“ v polovině 20. století, a v pozdější době pak hlavně v průmyslových zemích, stává se normativním rámcem, jež nevyhnutelně ovlivní vnímání konkrétní situace. Tento „účinek názorné ukázky“ (Bendix 1976) nebo tzv. kulturní šíření (Smith 1978) jsou stejně příznačné pro nacionalismus století dvacátého jakož i devatenáctého (Kohn 1962: 61–126); poválečný nacionalismus namířený proti kolonialismu je významný pro pochopení načasování evropských separatistických hnutí šedesátých a sedmdesátých let 20. století, stejně jako bylo vzednutí italského nacionalismu důležitě pro vysvětlení irského hnutí za „samosprávu“ v šedesátých letech 19. století. Mezinárodní situace může také významně ovlivnit nejen duchovní, nýbrž i materiální podmínky, to když vnější držitelé moci poskytují vojenskou nebo finanční podporu národním vzbouřencům.

Jak začínají analýzy v této části naznačovat, vztah mezi „strukturální“ pozicí – jak vnitřní, tak vnější – a ideologickými projevy je v každé dějinné situaci zprostředkován řadou mnohem konkrétnějších intervenujících proměnných (viz Smelser 1962). Ačkoli tedy existují obecná pravidla, projde každá konkrétní okrajová skupina v průběhu svého vývoje ve skutečnosti všemi třemi uvedenými typy. V rámci amerického judaismu například i nadále existují frakce, jež podporují sionistické odtržení, etnický uvědomělou inkluzi, ale také asimilaci. Hnutí usilující o „strukturálně přijatelnou“ strategii navíc nikdy není z časového hlediska lineární. Například postoj amerických černochů k primordialitě se ve skutečnosti stával uvědomělejším

během kampaní za občanská práva v šedesátých letech 20. století, v období dominance asimilativní normy „rovných příležitostí“ a v době, kdy se právní a politický řád konečně oddělily od biologických a partikulárních kritérií. Konkrétní časová posloupnost ideologických strategií závisí na řadě dějinně specifických faktorů a na této konkrétnější rovině se stává sám konflikt nezávislou proměnou. Zde je také potřeba vzít v úvahu rozlišování mezi vedením a masou. Vzhledem k tomu, že silné a nezávislé vedení se tak často rekrutuje pouze ze střední, vysoce vzdělané společenské vrstvy, vyskytnou se obvykle určité počáteční výhody usnadňující inkluzi – ať jsou v důsledku jakkoli pomíjivé – před samotným vznikem silných separatistických hnutí.

Podobné téma se týká také vlastní motivace samotných okrajových skupin, jimž je příznána solidarita. Existují dozajista období, v nichž vyloučené skupiny o inkluzi aktivně neusilují, a malé množství skupin o ni nebude usilovat nikdy. Míra, v níž okrajová skupina vyjadřuje svou touhu po inkluzi, je částečně závislá na stejném vnitřním volním faktoru, který vyznačuje ochotu ústřední skupiny přijmout vyloučenou stranu; závisí také na délce jejich vzájemné koexistence a na míře diferenciace vnějšího prostředí, v němž dochází k jejich interakci. Je-li primordiální mezera obzvláště velká, vnější prostředí neměnné a období vzájemné koexistence poměrně krátké, je méně pravděpodobné, že exkluze vyvolá požadavky na rozšíření solidarity vůči vyloučeným skupinám. Dokonce i v tomto případě však pragmaticky orientovaný zájem obvykle iniciuje požadavek na rovné zacházení, ne-li solidaritu, jako na strategii zmírňující neuspokojivé vnější podmínky.

Závěr

Vhledem ke svému racionálnímu zaměření teorie budování národa obvykle opomíjí roli, již solidarita v průběhu společenského vývoje sehrává. Mezi teoretiky, kteří se zabývali problemem začlenění, přispívá navíc evoluční perspektiva do značné míry k výraznému podcenění trvalé důležitosti primordiální definice národního společenství. V protikladu k těmto převládajícím náhledům jsem tvrdil, že v důsledku toho, že je většina národů založena ústředními skupinami kontrolujícími solidaritu

a že společenský vývoj je po tomto momentu založen výsoce nerovný, zůstává tlak na úzké a exkluzivní vymezení národní solidarity přítomen v centru dokonce i těch „nejobčasnějších“ národních států. Rozdíly v jednotlivých národních procesech etnické inkluze – dokonce v rámci průmyslového světa – jsou obrovské. Ve snaze zohlednit různost a zároveň zajistit systematický přístup jsem navrhl vícedimenzionální model. Na vnitřní ose se inkluze liší v závislosti na míře primordiální komplementarity mezi ústřední skupinou a okrajovou skupinou, již má být příznána solidarita. Na vnější ose se inkluze liší v závislosti na míře institucionální diferenciace přijímající společnosti. Právě v odpovědi na proměny těchto strukturálních podmínek rozvíjejí etnické okrajové skupiny odlišné strategie svého začlenění – asimilaci, etnický uvědomělou inkluzi a národní separatismus – stejně jako rozdílné principy stratifikace sloužící k ospravedlnění jejich požadavků.

Uplatněním tohoto obecného modelu primárně na konkrétní aspekty procesu inkluze ve Spojených státech jsem tento model důležitým způsobem rozvinul. Přesto toto mé úsilí stále představuje pouze prvotní pokus o uchopení problému; k tomu, aby se tento model stal opravdu teorií středního rozsahu, je třeba ještě hodně práce. V tom případě by musel být například vztažen k různým typům empirických událostí. Inkluze se tak, v rámci vnějších a vnitřních překážek, jejichž přehled jsem poskytl výše, může systematicky proměňovat v závislosti na rozdílných pozicích okrajové skupiny: vazalská služba versus otroctví, ekonomická versus vojenská kolonizace, kolonizace skupin na sjednoceném území versus zábor geograficky roztržitého území atd.⁹ Tyto alternativy zpětně poukazují na ten druh vnějších proměnných, jež je pro danou situaci nejprizmatičnější, ať už jde o stát, ekonomiku, náboženství či právní normy.¹⁰ Toto poměťování faktorů je nepochybně ovlivněno také svého druhu dějinně specifickou „soubrou diferenciací“, s níž se setkáváme v konkrétních národních společnostech, tj. toho, které institu-

⁹ K pojednání nezávislých politických vlivů v případě jižní Afriky viz Kuper 1965: 42–56.

¹⁰ Právě tyto proměnné jsou v centru zájmu Schermerhornovy analýzy, jež tím fakticky opomíjí mnou výše zmiňované faktory.

cionální sektory se ocitají na špičce a u paty pomyslné pyramidy. A konečně lze stanovit odlišné kombinace vnějších faktorů; například ústřední skupina bělochů anglosaského původu a katolického vyznání se bude předpokládaným způsobem lišit od skupiny tvořené WASPy a ústřední skupina bílých Jihoevropanů katolického vyznání se bude lišit od bělochů katolického vyznání ze severu Evropy.

Věřím však, že je zřejmé, jak se může další takovéto konceptualizace plodně opírat o hypotézy, jež už byly stanoveny. Zde představený model přinejmenším poukazuje nejen na to, že zásadní rozpory objevující se v rozvinutých společnostech nemusí být utilitární a lineární povahy, ale také na to, že v rámci vícedimenzionálního modelu mohou být tyto komplexní tlaky systematicky konceptualizovány komparativním a historickým způsobem.

Poznámky

I. Z hlediska současné sociologické teorie je pak kritičnost této statek namířena několika směry.

Ačkoli v určitém smyslu rozvíjím funkcionální přístup k teorii diferenciace, zasazují se o mnohem významnější zohlednění skupinových zájmů, odstupňované moci, nerovného vývoje a sociálního konfliktu, než jak je obvykle pojímala tato tradice. Můj „neofunkcionalistický“ přístup se například odvíjí z průsečíku neomarxistické a Shilsovy teorie o vztahu centra a periferie a z jednoho aspektu Parsonsovy systémové teorie, přičemž první zmíněné pozměňuji a druhé posiluji. Distančuji se také od slučování ideologie, modelu a empirického vysvětlení, jímž se často vyznačuje Parsonsovo dílo.

Na druhou stranu se svým důrazem na nutnost analytické diferenciace a vícedimenzionální kauzality stavím proti marxistickým a strukturalistickým analýzám, které se dokonce i poté, co formálně uznají nezávislost fenoménu etnické příslušnosti – na jehož nerovném postavení správně trvají – neustále snaží ukotvit ho v tvrzeních „poslední instance“. V tomto duchu dokonce ani ve své sofistikované verzi marxistické analýzy John Rex (1970) nikdy neuzná náboženství nebo etnickou příslušnost za opravdu nezávislé proměnné, ani, což je mnohem zásadnější, nenahlíží na

téma solidarity jako na nezávislou dimenzi společenského života. Tím, že se soustředí především na jednání spojené s prací a za městnaností, stavá se pro Rexe etnická dominance per se vnější proměnnou.

Víceméně podobný teoretický postoj snižuje hodnotu Liebersonovy (1980) působivé empirické studie. Ve snaze vysvětlit relativní neúspěch černochů v období po zrušení otroctví v porovnání s postavením bělošských přistěhovalců ve Spojených státech po roce 1880 se Lieberson pokouší nahlížet „dědičtí otroctví“ pouze jako strukturální překážku, tj. takovou, jež ovlivňuje pouze vnější podmínky soupeření dvou skupin. Tímto způsobem se, přes autorovo občasné uznání jeho významu (např. s. 366), stavá subjektivní vnímání odlišností pocíťované samotnými příslušníky těchto skupin – a jinými zúčastněnými etnickými společnostmi – zbytkovou kategorií.

„Přicházím s návrhem obecného procesu, jenž se vynořuje v situaci vnitřního konfliktu rasových a etnických skupin – obzvláště soupeření o pracovní místa, moc, postavení, zachování odlišných kulturních systémů a podobných typů konfliktů. Za těchto okolností existuje tendence soupeřících stran zaměřovat se na vzájemné rozdíly. Vnější pozorovatelé (v tomto případě sociologové) se pak mohou domnívat, že tyto rozdíly jsou zdrojem konfliktu. Ve skutečnosti může rétorické odvolávání se na uvedené rozdíly tyto konflikty opravdu dále podněcovat, ale můžeme si být poměrně jisti, že by k nim došlo i bez jeho přítomnosti.

(...) Rozdíly mezi černochy a bělochy (například) vstupují do rétoriky rasových a etnických vztahů, ale v rámci sporu o společenská dobra jsou nutné sekundární. Velká míra antagonismu namířeno proti černochům se odvíjela z jejich rasových charakteristik, avšak tyto by neměly být vykládány jako prvotní příčina. Důraz na rasový původ je důsledkem nejzjevnějšího rysu nebo rysů, jimiž se skupina vyznačuje; má podpořit skupinový konflikt podněcený strachem z černochů, který se zakládá na hrozbě jejich ekonomické konkurenčnosti“ (s. 382–383).

Bez vícedimenzionálního rámce, jenž pojímá kulturní vzorce jako samostatné limitující struktury, je Lieberson nutné tlačén k nahlížení na subjektivní „diskriminaci“ jako na individual-

ní proměnnou. Navíc odkazuje koncept diskriminace nejen k údajným „psychologickým“ studiím formování postojů, nýbrž také k analýzám, jež považují vnitřní vlastnosti samotných obětí spojené s jejich rasovým původem za důvod jejich útlaku.

Nakonec, důrazem na významný potenciál společenské a kulturní diferenciací západních společností a na relativní autonomii vnější a vnitřní osy etnického konfliktu, se stavím proti soudobé teorii „vnitřní kolonizace“. Tento přístup se příliš často vztahuje k dominanci nediferencovaným a roztržiténým způsobem a, naopak, podceňuje různorodost, již se vyznačují dějiny utlačovaných skupin v důsledku jejich odlišných primordiálních vztahů k ústřední skupině a jejich odlišných vnějších prostředí.

Literatura

- Ahlstrom, Sydney, E. 1972. *A Religious History of the American People*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Alexander, Jeffrey, C. 1978. „Formal and Substantive Voluntarism in the Work of Talcott Parsons: A Theoretical and Ideological Reinterpretation.“ *American Sociological Review* (April), vol. 43, p. 177–198.
- Alexander, Jeffrey, C. 1983. *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons. Theoretical Logic in Sociology*, vol. 4. Berkeley: University of California Press.
- Banfield, Edward, C. 1959. *The Moral Basis of a Backward Society*. New York: Free Press.
- Bean, Walton. 1968. *California*. New York: McGraw-Hill.
- Beckett, J. C. 1966. *The Making of Modern Ireland 1603–1923*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bellah, Robert, N. 1970. *Beyond Belief*. Harper and Row.
- Bellah, Robert, N. 1975. *The Broken Covenant*. New York: Seabury.
- Bendix, Reinhard. 1964 (1977). *Nation Building and Citizenship*. Berkeley: University of California Press.
- Bendix, Reinhard. 1976. „The Mandate To Rule: An Introduction.“ *Social Forces* (December), vol. 55, no. 2, p. 252–56.
- Blauner, Robert. 1972. *Racial Oppression in America*. New York: Harper and Row.
- Blumer, Herbert. 1965. „Industrialization and Race Relations.“ In Hunter, Guy (ed.). *Industrialization and Race Relations*, p. 220–253. New York: Oxford University Press.
- Bourhis, Richard Y., Giles, Howard, Tajfel, Henri. 1973. „Language as a Determinant of Welsh Identity.“ *European Journal of Social Psychology*, vol. 3, no. 4, p. 447–460.

- Bulpitt, Him. 1976. „The Making of the United Kingdom: Aspects of English Imperialism.“ P.S.A. Workgroup on United Kingdom Politics, University of Strathclyde (September).
- Coulton, C. G. 1935. „Nationalism in the Middle Ages.“ *The Cambridge Historical Journal*, vol. 5, no. 1, p. 15–40.
- Doxey, G. V. 1961. *The Industrial Colour Bar in South Africa*. New York: Oxford University Press.
- Durkheim, Emile. 1893 (1933). *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- Eisenstadt, S. N. 1954. *The Absorption of Immigrants*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Eisenstadt, S. N. 1963. *The Political System of Empires*. New York: Free Press.
- Eisenstadt, S. N. 1973. *Tradition, Change and Modernity*. New York: Wiley.
- Elkins, Stanley. 1969. „Slavery in Capitalist and Non-Capitalist Countries.“ In Foner, Laura, Genovese, Eugene, D. (eds.). *Slavery in the New World*, p. 8–26. Englewood, N.J.: Prentice-Hall.
- Friedrichs, Carl, J. 1964. *Transcendent Justice: The Religious Dimension of Constitutionalism*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Geertz, Clifford. 1973a. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1973b. „The Integration Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States.“ In Geertz, Clifford (ed.) *The Interpretation of Cultures*, p. 255–310.
- Gergen, Kenneth. 1968. „The Significance of Skin Color in Human Relations.“ In Franklin, John, Hope (ed.). *Color and Race*, p. 112–128. Boston: Beacon Press.
- Glazer, Nathan. 1975. *Affirmative Discrimination*. New York: Basic Books.
- Glazer, Nathan and Moynihan, Daniel, Patrick. 1963. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Goode, William, J. 1963. *World Revolution and Family Patterns*. New York: Free Press.
- Gordon, Milton, M. 1964. *Assimilation in American Life*. London: Oxford University Press.
- Handlin, Oscar. 1951 (1973). *The Uprooted*. Boston: Little, Brown.
- Handlin, Oscar. 1957. *Race and Nationality in American Life*. New York: Doubleday.
- Hanham, Harold, J. 1969. *Scottish Nationalism*. London: Faber and Faber.
- Hansen, Marvin, Lee. 1940. *The Immigrant in American History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Harris, Marvin. 1964. *Patterns of Race in the Americas*. New York: Walker and Company.
- Hartz, Louis. 1955. *The Liberal Tradition in America*. New York: Harcourt, Brace and Jovanovich.
- Hechter, Michael. 1975. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British Development, 1536–1966*. Berkeley: University of California Press.

- Hentoff, Nat. 1964. „Reaching Equality by Special Treatment.“ *The New Equality*. New York: Viking.
- Higham, John. 1969. *Strangers in the Land*. New York: Atheneum.
- Howe, Irving. 1976. *World of Our Fathers*. New York: Harcourt, Brace and Jovanovich.
- Jordan, Winthrop D. 1968. *White Over Black*. Durham: University of North Carolina Press.
- Kohn, Hans. 1962. *The Age of Nationalism*. New York: Harper and Row.
- Kuper, Leo. 1960. „The Heightening of Racial Tension.“ *Race* (November), no. 2, p. 24–32.
- Kuper, Leo. 1965. *An African Bourgeoisie*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Kuper, Leo. 1969. „Political Change in White Settler Societies: The Possibility of Peaceful Democratization.“ In Kuper, Leo and Smith, M. G. (eds.), *Pluralism in Africa*, p. 169–193. Berkeley, University of California Press.
- Kuper, Leo. 1978. „The Theory of Plural Society: Race and Conquest.“ Unpublished manuscript.
- Kuper, Leo, Smith, M., G. 1969. *Pluralism in Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Landes, David. 1969. *The Unbound Prometheus*. London: Cambridge University Press.
- Lieberson, Stanley. 1980. *A Piece of the Pie*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Light, Ivan. 1972. *Ethnic Enterprise in America*. Berkeley: University of California Press.
- Lipset, Seymour, Martin. 1965. *The First New Nation*. New York: Vintage.
- Lipset, Seymour, Martin, Rokkan, Stein. 1967. „Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction.“ In Lipset, S., Rokkan, S. (eds.), *Party Systems and Voter Alignments*, p. 1–64. New York: Free Press.
- Lipset, Seymour, Martin, Bendix, Reinhard. 1960. *Social Mobility in Industrial Society*. Berkeley: University of California Press.
- Little, David. 1969. *Religion, Order and Law*. New York: Harper Torchbook.
- Lyman, Stanford, M. 1970. „Strangers in the Cities: The Chinese on the Urban Frontier.“ In Wollenberg, Charles, (ed.), *Ethnic Conflict in California History*, p. 61–100. Los Angeles: Tinnon-Brown.
- Marx, Karl. 1848 (1955). *The Communist Manifesto*. Samuel Beer, ed. Northbrook, Ill.: AHM Publishing Corporation.
- Mead, Sidney, E. 1963. *The Lively Experiment*. New York: Harper and Row.
- Miller, Perry. 1956. *Errand Into the Wilderness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Miller, Perry. 1967. *Nature's Nation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mitchison, Rosalind. 1970. *A History of Scotland*. London: Methuen.
- Modell, John. 1970. „Japanese-Americans: Some Costs of Group Achievement.“ In Wollenberg, Charles (ed.), *Ethnic Conflict in California History*, p. 101–120. Los Angeles: Tinnon-Brown.
- Mosse, George, L. 1964. *The Crisis of German Ideology*. New York: Grosset and Dunlap.
- Nakane, Chie. 1970. *Japanese Society*. Berkeley: University of California Press.
- Nolte, Ernst. 1965. *The Three Faces of Fascism*. New York: Mentor.
- Norman, E., R. 1968. *Anti-Catholicism in Victorian England*. London: George Allen & Unwin.
- Parsons, Talcott. 1967a. „On the Concept of Influence.“ In Parsons, Talcott (ed.), *Sociological Theory and Modern Society*, p. 355–382. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott. 1967b. „Full Citizenship for the Negro American?“ In Parsons, Talcott (ed.), *Sociological Theory and Modern Society*, p. 422–465. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott. 1971. *The System of Modern Society*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. Philip, Alan, Butt. 1975. *The Welsh Question*. Cardiff: University of Wales Press.
- Philip, Alan Butt. 1975. *The Welsh Question*. Cardiff: University of Wales Press.
- Prager, Jeffrey. 1978. „Equal Opportunity and Equal Protection: Ideas and Interpretation in Flux.“ Presentation to Annual Meetings of the American Sociological Association. San Francisco, California.
- Raab, Earl. 1972. „Quotas by Any Other Name.“ *Commentary* (January), p. 41–45.
- Rex, John. 1970. *Race Relations in Sociological Theory*. New York: Schocken.
- Rokkan, Stein. 1975. „Dimensions of State Formation and National Building: A Possible Paradigm for Research on Variations within Europe.“ In Tilly, Charles (ed.), *The Formation of Nation States in Western Europe*, p. 562–600. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Rose, Richard. 1970. „The United Kingdom as a Nation-State.“ *Survey Research Center Occasional Paper No. 6*, University of Strathclyde, Glasgow.
- Rose, Richard. 1971. *Governing without Consensus*. London: Faber & Faber.
- Royal Institute of International Affairs. 1939. *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Schermehorn, R. A. 1970. *Comparative Ethnic Relations*. New York: Random House.
- Schoor, Carmi. 1976. „Serfdom's Legacy: An Ethnic Continuum.“ *American Journal of Sociology* vol. 81, no. 6, p. 1265–1286.
- Shils, Edward, A. 1975a. „The Integration of Societies.“ In Shils, Edward (ed.), *Center and Periphery: Essays in Macro-Sociology*, p. 48–90. Chicago: University of Chicago Press.
- Shils, Edward, A. 1975b. „Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties.“ In Shils, Edward (ed.), *Center and Periphery*, p. 111–126.

- Shils, Edward, A., Young, Michael. 1975 (1956). „The Meaning of the Coronation.“ In Shils, Edward (ed.), *Center and Periphery*, p. 135–152.
- Smelser, Neil, J. 1962. *Theory of Collective Behavior*. New York: Free Press.
- Smelser, Neil, J. 1971. „Stability, Instability and the Analysis of Political Corruption.“ In Barber, Bernard, Inkeles Alex (eds.), *Stability and Social Change*, p. 7–29. Boston: Little, Brown.
- Smith, Anthony. 1978. „The Diffusion of Nationalism: Some Historical and Sociological Perspectives.“ *British Journal of Sociology*, vol. 29, no. 2, p. 234–248.
- Tannenbaum, Frank. 1969. „Slavery, the Negro, and Racial Prejudice.“ In Foner, Laura, Genovese, E. D. (eds.), *Slavery in the New World*, p. 3–7.
- Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Thernstrom, Stephen. 1974. „Socialism and Social Mobility.“ In Laslett, John H. M., Lipset, Seymour, Martin (eds.), *Failure of a Dream?* p. 509–527. New York: Doubleday.
- Thompson, Seamus. 1978. *Dual Incorporation in British Politics: A Theory of Class and Ethnic Mobilization*. Unpublished Ph.D. dissertation. University of California at Los Angeles.
- Tocqueville, Alexis de. 1835 (1945). *Democracy in America*, vol. 1. New York: Random House.
- Tönnies, Ferdinand. 1887 (1957). *Community and Society*. East Lansing, Mich.: Michigan State University.
- Vallier, Ivan. 1971. „Empirical Comparison of Social Structure: Leads and Lags.“ In Vallier, Ivan (ed.), *Comparative Method in Sociology*, p. 203–263. Berkeley: University of California Press.
- Van den Berghe, Pierre, L. 1965. *South Africa, A Study in Conflict*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.
- Van der Horst, Sheila, T. 1965. „The Effects of Industrialization on Race Relations in South Africa.“ In Hunter, Guy (ed.), *Industrialization and Race Relations*, p. 97–140. New York: Oxford University Press.
- Walzer, Michael. 1965. *The Revolution of the Saints*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Weber, Eugen. 1976. *Peasants into Frenchmen: Modernization of Rural France: 1870–1914*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Weber, Max. 1904 (1958). „Class, Status, and Party.“ In Gerth, Hans, Mills, C. Wright (eds.), *From Max Weber*, p. 180–195. London: Oxford University Press.
- Weber, Max. 1958. *The City*. New York: Free Press.

PROMÝŠLENÍ „ZPŮSOBŮ ZAČLENĚNÍ“: ASIMILACE, NAPOJOVÁNÍ A MULTIKULTURALISMUS JAKO VARIANTY OBČANSKÉ PARTICIPACE¹

JEFFREY C. ALEXANDER

V roce 1974, po dvaceti letech relativně úspěšného úsilí o přiznání občanských práv všem obyvatelům Spojených států, tedy snah, na jejichž počátku stálo uznání černých obyvatel a jež se rozšířily na ostatní rasové menšiny a ženy, uzavřel akademik Peter Adler (1974: 369–371) populární antologii *Intercultural Communication* (Mezikulturní komunikace) svou definicí termínu „multikulturní“. S důrazem na schopnost „psychokulturní adaptace“ vykreslil Adler portrét proteovského, proměnlivého a přizpůsobivého aktéra, jenž disponuje touhou i schopností včítit se do druhého relativizujícím způsobem, napříč zážitými hranicemi, bez nároku na soud. „Multikulturní člověk“, píše Adler, „neudržuje pevné hranice mezi sebou samým a škálou osobních a kulturních kontextů, v nichž se může nacházet.“ Je „schopen přijmout zásadní proměny svého referenčního rámce a ztělesňuje schopnost distancovat se od stále povahy... Je osobou, jež se neustále nachází v procesu přičleňování k a distancování od daného kulturního kontextu. Je do značné míry formativní bytostí, houževnatou, proměnlivou, novým vývojovým stupněm.“

O patnáct let později definovala v projevu proneseném u příležitosti svého jmenování prezidentkou Modern Language Association známá feministka Catherine Stimpson multikulturnalismus zásadně rozdílným způsobem. Prohlásila, že jde o (1992: 43–44, kurzíva J. A.) „nahližení na společnost jako na soubor několika stejně hodnotných, avšak odlišných rasových a etnických skupin“. V průběhu stejné události obhajoval editor

¹ Text je překladem originální verze článku J. C. Alexandera „Theorizing the „Modes of Incorporation“: Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation“, který vyšel v roce 2001 v *Sociological Theory* (vol. 19, no. 3).

otevřeně multikulturální publikace *Heath Anthology of American Literature* uspořádání literárních ukázek v této učebnici podle genderového a rasového klíče tvrzením: „Neznám žádné hodnotící kritérium... jež by přesahovalo konkrétní čas a prostor... jež by, stručně řečeno, přesahovalo politiku“ (Kimball 1992: 75). V jiné akademické prezentaci pořádané MLA hájil shakespearovský badatel potřebu multikulturálního přístupu k literatuře důrazem na zakotvení své vlastní konkrétní identity. Vysvětloval, že při čtení díla černošské autorky „nevstupují do transcendentální interakce dvou lidí, nýbrž si více uvědomují své bělošství a mužství, sociální kategorie, jež utvářejí mou existenci“ (Kimball 192: 69).

Juxtapozice těchto úryvků poukazuje na více než jen na posun pozornosti intelektuálů od Eriksonovy psychologie já k foucaultovskému moc-věděni. Naznačuje propastný rozdíl v rámci sociálního porozumění. V ranných sedmdesátých letech 20. století vyvolával termín „multikulturální“ představu kompromisu, vzájemné závislosti, relativizujícího univerzalizmu a rozšiřující se interkulturální komunity. V naší době se stejný termín zdá být nevyhnutelně svázán nikoli s dostupností a obecnou shodou, nýbrž s „odlišností“, dekonstrukcí a zavržením nároků na univerzalizmus, s rekonstrukcí, rehabilitací a ochranou zjevně autonomních kulturních diskurzů a oddělených, avšak vzájemnými vazbami propojených komunit.

V průběhu těchto proměn vykrystalizoval nepřehlédnutelný názor konzervativních intelektuálů, jež je hluboce podezřivavý k motivům multikulturálních aktivistů a ostře skeptický k novému a zcela odlišnému programu nahlížení skupinových vztahů, které tito doporučují. Arthur Schlesinger, kdysi liberální a kosmopolitní myslitel kennedyovského ražení, obviňuje multikulturální aktivisty z ožívování „zastaralých předsudků“ (Schlesinger 1991: 15). Místo toho, aby jejich názory vnímal jako odpověď na pokračující nerovnost a vyloučení, tvrdí, že tito myslitelé ve skutečnosti opětovně vztýčili hranice tam, kde dříve žádné neexistovaly. „Přemrštěným důrazem na odlišnost“ podle Schlesingera „kult etnické příslušnosti... zesiluje nenávisť a odpor“ (s. 102), „čímž vytváří národ menšin opírající se o iluzi, že příslušnost k té či oné etnické skupině je základní americkou zkušeností“ (s. 112). Ve svém útoku na multikulturalismus jako na novou formu raso-

vého partikularismu se konzervativní kritici multikulturalismu opírají o tvrzení, že toto hnutí podkopalo solidaritu, jež tvoří základ americké demokracie. Podle Schlesingera dochází k rozvrácení kdysi jednotného národa. „Kult etnické příslušnosti“, jež tento autor napadá (1991: 112), „převrátil pohyb amerických dějin“, a je tak odpovědný za „narušení pevných pout – sdílených ideálů, sdílených politických institucí, sdíleného jazyka, sdílené kultury, sdíleného osudu – jež zajišťovaly jednotu republiky“ (s. 138). Podle Kimballa (1992: 65) „nejme svědky ničeho menšího než zničení stěžejních předpokladů, jež se nacházejí v základech... liberálně-demokratického politického zřízení.“

Je matoucí, avšak z teoretického hlediska zároveň mnohé napovídající, že někteří z nejvýznamnějších zastánců multikulturalismu z řad intelektuálů ve skutečnosti s podobnou kritikou souhlasí, přičemž naznačují, že jejich hnutí vlastně rozkládají americkou společnost. Alternativní normativní ideál pro ně představuje sociální systém izolovaných, avšak rovnocenně vlivných skupin, jež si namísto zkušenosti sdíleného lidství a solidarity jednoduše vzájemně zaručují právo rozvíjet své specifické a „odlišné“ životní způsoby a cíle. Mým úmyslem je poskytnout kritiku tohoto tvrzení z empirického, teoretického a normativního hlediska. Hodlám navrhnout alternativní model začlenění do současných sociálních systémů, model, jež se odvíjí od konceptu „fragmentované občanské společnosti“. Poté, co naznačím, jak může tento přístup ukázat debatu mezi zastánci multikulturalismu a konzervativci v jiném světle, provedu jeho operacionalizaci představením tří ideálně-typických modelů začlenění okrajových skupin do fragmentovaných občanských společností. Na základě srovnání současné orientace na diverzitu s integrativními postojí, jež zdůrazňují asimilaci a etnické napojování (*hyphenation*), se pokusím dokázat, že multikulturalismus nemusí být vnímán jako izolující nástroj sociálního ohraničování, ale jako nový a demokracií způsobilý způsob občanské integrace.

Uznání bez solidarity?

Nej důležitější teoretické vyjádření pozice radikálního multikulturalismu představuje filozofické pojednání Iris Marion Young *Justice and the Politics of Difference* (Spravedlnost a politika

diference).² Promlouvajíc z pozice feministky osobně angažované v činnosti nových sociálních hnutí v průběhu sedmdesátých a osmdesátých let 20. století, nepokládá Young americkou demokracii, jakož i všechny ostatní moderní demokracie, za soudržná „společenství“, ani za skutečné demokracie. V jejím pojetí se moderní demokracie spíše jednoduše skládají ze společenských „skupin“. Tyto skupiny jsou definovány na základě svébytných, primárních identit – Young se zmiňuje o věku, pohlaví, rase, etnické příslušnosti, genderu a náboženství – a jsou vždy a nevyhnutelně uspořádány hierarchicky, neboli skládají se ze „společenských vazeb, jež jsou pevně definovány vztahy nadvlády a útlaku“ (Young 1990: 32–33). Skupiny začleněné do tohoto systému se stávají, implicitně či explicitně, součástí nekonečného a nesmířitelného konfliktu, jež mezi sebou navzájem vedou, s výhradním cílem rozšířit pole vyhrazené pro vyjádření zájmů utvářejících jejich vlastní identitu.

Na základě tohoto empirického popisu současného společenského uspořádání Young útočí na samotnou myšlenku „občanské nestrannosti“. Představa nestranné „veřejnosti“, tvrdí Young, „zakrývá způsoby, jimiž si jednotlivé názory dominantních skupin nárokují svou univerzalitu“ a ve skutečnosti „pomáhá ospravedlnit hierarchické uspořádání rozhodovacích struktur“.

Poté, co vyloučila naději na existenci neutrálního území a sdíleného porozumění, propojuje místo nich Young spravedlnost s absolutním vyjádřením jedinečnosti a odlišnosti. „Spravedlivá společnost“, píše, „neruší ani nepřesahuje skupinovou odlišnost“ (s. 163). Naopak, „skupinová odlišnost je zároveň nevyhnutelným důvodem spravedlnosti, nevyžaduje roztavení odlišnosti, ale instituce, jež budou bez útlaku propagovat *rozvíjení skupinové odlišnosti a respekt vůči ní*“ (s. 47, kurzíva J. A.). Young tvrdí, že současná sociální hnutí by měla být nahlížena právě touto optikou. Spatřuje v nich jednoduše důraz na odlišnost a jedinečnost – nahlíží je jako hnutí za prosazení vlastní identity, jak je pojmají současné společenské vědy – čímž se snaží zároveň naznačit, že diskurz radikálního a separatistického multikulturalismu není pouze racionální a morálně legitimní, ale také politicky efektivní.

² Pro následující pojednání o I. M. Young stroj. Alexander (1998).

Problém argumentace I. M. Young se pro mě netýká otázky její logické koherence, nýbrž její empirické oprávněnosti a jejího morálního statusu, dvou nevyhnutelně provázaných kategorií. Nabízí Young realistickou teorii kulturního a institucionálního života soudobé společnosti? Toho, jak sociální hnutí za spravedlnost skutečně fungují? Young tvrdí, že „sobecké osobě, jež odmítla naslouchat vyjádřením potřeb jiných, také nebude nasloucháno“ (s. 160). Není však „sobeckví“ – sebezahledění vyvolané xenofobiím, skupinově omezeným vnímáním – přesně tím, co sama Young považuje za určující charakteristiku současného společenského života? Když si společensky marginalizované a kulturně zavřené skupiny nárokují uznání a respekt, může prosté vyjádření těchto nároků samo o sobě změnit smýšlení dominantních skupin, jež zmíněné skupiny marginalizovaly a zavrhly? Zdá se být vysoce nepravděpodobné, že by byl asertivní argument dostatečně postačující sám o sobě.

Ve zbývající části tohoto článku navrhuji zcela odlišnou pozici. To, zda může být negativní chápání sociálních rozdílů – dříve nazývané „stereotypizací“ – zlepšeno nebo přehodnoceno, není otázkou pouhé energetické pozitivní seidentifikace a ještě méně důsledkem jednoduchého požadavku na společenskou diskuzi, nýbrž výsledkem utváření společenského kontextu, v jehož rámci je možno vznášet nároky na uznání. Nestranná občanská sféra se nemusí nutně zakládat na svého druhu nerozlišené a homogenní směsi společenských hodnot, již konzervativci opěvují a radikálové odsuzují.

Fragmentová občanská sféra

Abychom mohli toto tvrzení zdůvodnit, musíme nově definovat objekt, vůči němuž jsou vznášeny nároky na uznání. Abychom toho dosáhli, musíme upustit od konceptů typu „společnost“, „společné hodnoty“ a „společenství“ a nahradit je pojmem „občanská sféra“. Vedle dobře známých rozdílných přístupů k tomuto nyní vysoce kontroverznímu pojmu nabízím své pojetí občanské sféry jako sociální sféry nebo pole soustředěného kolem konkrétního typu solidarity, oblasti, jejíž příslušníci jsou symbolicky nahlíženi jako samostatné motivované nezávislé osoby, osobně zodpovědné za své jednání, přičemž zároveň zůstávají aktéry, jež

se cítí vázaní společnou odpovědností ke všem ostatním jedincům, kteří onu oblast utvářejí.³ Existence takového občanského sektoru vyžaduje obrovský respekt ke schopnostem jedince a k jeho racionalitě a zároveň vysoce idealistickou a pevnou víru v dobrou vůli ostatních. Neboť jak můžeme zaručit široký prostor svobodě jednání a projevu neznámých druhých – jež naznačuje demokratické pojetí občanské společnosti – pokud v principu nevěříme v jejich racionalitu a dobrou vůli? Tato víra v dobrou vůli autonomních druhých je obsažena v paradoxním předpokladu, podle něž jsou „svobodní“ členové občanské společnosti zároveň vzájemně solidární. Principem této solidarity – jejíž existence je, samozřejmě, problematickou otázkou – je to, že „spatřujeme sebe sama“ ve všech ostatních členech společnosti. Tím, že imaginárně „zaujímeme místo druhého“, se naše jednání stane zároveň orientované k sobě samým, přičemž však zůstane svým způsobem kontrolováno z pozice nadindividuální solidarity. Takto jednáme zároveň jako příslušníci společnosti i jako racionální, autonomní jedinci, nadaní svou vlastní vůlí. Vznik tohoto typu občanského prostoru překrývá, avšak nikoli nutně potlačuje, konkrétnější závazky, jež pociťujeme jako příslušníci primárních skupin.

Takováto idealistická vize občanského společenského řádu sloužila jako utopický ideál mnoha společenstev v různých časech a na různých místech, a to přesto, že se dostávala do ostrých konfliktů s jinými, restriktivnějšími pojetími, jež si členové těchto společenství zároveň udržovali. Spolu s institucionalizací občanského sektoru ve formálně demokratických národních státech v 17. a 18. století se tyto konflikty, aniž by se dočkaly uspokojivého řešení, staly pouze tíživějšími a zásadnějšími pro společenské systémy, jejichž stále důležitější součástí tvořily.

³ Svůj vlastní náhled na uvedenou literaturu rozvíjím v Alexander 1998, kde také nabízím formálnější definici občanské společnosti jako „sféry solidarity, v níž je postupně definována a do jisté míry vynucována určitá forma univerzalizujícího společenství. Míra existence tohoto jednotného společenství je vyjádřena v podobě „veřejného mínění“, v podobě ustanovení vlastních kulturních kódů a narativ v demokratickém stylu, je vyznačena sadou typických institucí, z nichž nejdůležitější jsou instituce práva a novinářství, a zviditelňuje se v historicky odlišných sadách vzájemně působících činností, jako jsou občanství, rovnost, kritický názor a respekt“ (1998: 7).

Přemýšlíme-li o omezeních kladených na institucionalizaci raných občanských společností v termínech funkcionalismu, můžeme říci, že občanská společnost zůstala jednou z moha sfér v rámci širšího společenského systému. Anglickou, francouzskou a americkou společností rozhodně tvořily a tvoří, vedle té občanské, i jiné vlivné sféry. Rodina, náboženské skupiny, vědecké spolky, ekonomické instituce a zeměpisně vymezené místní komunity dávaly vzniknout odlišným druhům materiálních hodnot a formovaly své sociální vztahy s ohledem na odlišné ideály a omezení. Rodiny jsou kupříkladu vázány láskou a emocionální loajalitou, nikoli občanskou úctou a kritickou racionality; navíc jsou upořádány na základě vysoce autoritativních vztahů, jež existují nejen mezi rodiči a dětmi, ale též mezi manželi. Stejně lze nahlížet na tržní vztahy definující kapitalismus, jež upřednostňují účelnost před spravedlností, soutěživost před solidaritou a opět – hierarchické spíše než egalitářské formy úcty k druhému. Podobně vertikálně jsou řízeny náboženské organizace, navzdory zjevně horizontálním formám vztahů, jež se zrodily v protestantských sektách; přinejmenším v minulosti byly vázány vysoce elitářským a diskriminujícím pravidlem, podle něž měly nárok na úplnou úctu a rozhodovací moc pouze osoby narozené ve víře, a z nich pouze ty, jež vzývaly Boha určitým způsobem. Vědecká sdružení také vykazují toto diskriminující elitářství – koncentrované kolem pojmu pravdy namísto spásy – jsou však vnitřně ještě soudržnější a kolegiálnější.

Výše uvedené sféry, jež nelze označit jako „občanské“, se jednoduše nerozkládaly za hranicemi občanské společnosti a neodtržovaly s ní zdvořilý kontakt plný vzájemné úcty, jaká se objevuje v předstávách společenské teorie raného liberalismu a v jakou by tak rádi věřili současní konzervativní myslitelé. Naopak, napadaly občanskou společnost od jejího samotného založení, přičemž se s ní zároveň systematicky a osudově prolínaly. Vlastnosti, vztahy a představy dobra vysoce ceněné v těchto ostatních sférách nabývaly podobu restriktivních a diskriminujících mechanismů pro zapojení do samotné občanské společnosti. Například patriarchální rodinné uspořádání našlo vyjádření v široce rozšířeném názoru, že ženy nejsou dostatečně samostatné, racionální či účtyhodné pro to, aby se mohly zapojit do občanské sféry. Tlak kapitalistických ekonomických institucí podporoval názor, že selhání

v oblasti trhu bude provázáno stejnou neschopností ve vedení demokratického života; odtud pramení dlouhodobé vyloučení nemajetných osob z plnohodnotné volební účasti a hanlivé stereotypy vypovídající o iracionalitě, či dokonce animalnosti „vrstev pokrytých sazemí“. Ve víceméně stejném duchu lze snadno nahlížet transformaci náboženské způsobilosti do občanské: pouze příslušníci dobře postavených nebo posvěcených a dominantních vyznání mohli disponovat mravním přesvědčením, důvěrou a rozumem, jež vyžadovala sama občanská společnost.

Avšak utopické základy občanské společnosti byly narušeny nejen z funkcionálního hlediska, ale i tím, co by bylo možno nazvat historickými důvody, a právě na ně se zde především soustředíme. Občanské společnosti nejsou nějakým abstraktním, neukotveným prostorem. Nacházejí se ve skutečném historickém čase jako součásti politických zřízení, ustavených na základě souborů, přístěhovalectví a revolucí. Zakladatelé společnosti se vyznačují odlišnými primárními nebo „primordiálními“, vlastnostmi: patří k nim rasa, jazyk, náboženství, gender, sexuální orientace a národnostní původ.⁴ V průběhu historického budování občanských společností si lze proto všimnout toho, že primordiální vlastnosti těchto zakládajících osob jsou ukotveny jako nejvyšší kritéria humanity, že jsou představovány jako vtělení vyšší kompetence života v občanské společnosti. Pouze lidé určité rasy, kteří mluví určitým jazykem, praktikují určité náboženství a jež se přistěhovali z určité části zeměkoule – pouze tyto velice konkrétní osoby jsou považovány za skutečné nositele vlastnosti, jež umožňují stát se členy naší ideální občanské sféry. Pouze oni mají naši důvěru v to, že se mohou prokázat posvátnými vlastnostmi nutnými pro začlenění.

Tyto empirické úvahy nás přivádějí k jádru problému, jak se jeví teoretikům zainteresovaným v současných debatách na téma multikulturalismu. Obtíže, s nimiž se musejí vyrovnávat

⁴ Abychom se vyhnuli jakémukoli nepochopení, musím zde zdůraznit, že primordiální vlastnosti neexistují samy o sobě. Vlastnosti jsou jako primordiální konstruovány, spíše než by takovými byly objektivně. Primordiální vlastnosti jsou ty, jež tvoří základ mravního v Hegelově a popolitostního ve Weberově smyslu. S jakoukoli lidskou nebo společenskou vlastností lze nakládat jako s primordiální, což dokládá skutečnost, že s určitými vlastnostmi bylo takto v průběhu dějin opakovaně nakládáno.

liberálně-sociální teorie a členové oněch „skutečně existujících občanských společností“, spočívají v tom, že se uvedené protikladné dimenze formálně demokratických společenských systémů neartikulovaly a neartikulojí transparentním způsobem. Naopak, tyto protiklady byly zakryty jak základními myšlenkami ústavy, tak osvícenskou kulturou. Feministické sociální teoreticky byly prvními, kdo jasně ukázal, že tyto raně moderní sociální systémy byly rozděleny na veřejnou a soukromou sféru. V první převládaly občanské a demokratické principy. V druhé, soukromé sféře, měli lidé relativní svobodu dělat si, co chtějí a komu chtějí, a to všemi možnými zjevně nedemokratickými způsoby. Ve své slavné esejí „Co je osvícenství?“, kterou Kant napsal v roce 1784, ve skutečnosti učinil toto rozlišení absolutním základem své obrany samotného autonomního rozumu. Ve veřejné sféře, prohlašoval Kant, mají všichni lidé schopnost, či dokonce povinnost, zpochybnit autoritu ve jménu autonomie a jednat ve shodě s principy univerzalizmu. Avšak pokud se ti stejní lidé ocitnou ve svých soukromých sférách – v kostelech, obchodních spolicích, v kruhu rodiny, v oblasti armády nebo státu – nemají na tato občanská práva nárok a stejně tak nemohou přiznat nárok na jejich prosazování ostatním. Kant trval na tom, že ve zcela opačném duchu musí být tyto osoby bezvýhradně podřízeny soukromým autoritám.

Zatímco uvedené rozlišení soukromého a veřejného sloužilo svým (době poplatným) způsobem k ochraně občanské sféry před celkovým zkontatněním, stvrzovalo zároveň její základní omezení. Neboť veřejný svět nebyl ani zdaleka ochráněn před rozmary soukromých světů natolik, jak tvrdilo osvícenské a ústavní myšlení. Naopak, jak už jsem naznačil, funkcionální a dějinná specifika projevující se v soukromém životě napadala a narušovala chápání občanského života – kulturně, institucionálně, psychologicky i v sociálních vazbách každodenních praktik. Židům mohlo být sice umožněno vyznávat své náboženství v soukromí jejich domovů – ačkoli někdy tomu tak nebylo – avšak „židovství“ představovalo takové stigma, že židé byli zároveň vyloučeni z většiny základních institucí veřejného života. Stejný protiklad obsažený v domnělé univerzalitě veřejné sféry se vztahoval i na další rádo by soukromé kategorie, jako jsou rasa, gender a sexuální orientace, etnická a třídní příslušnost, náboženství a místo fyzického pobytu.

Varianty občanského začlenění: začlenění a jeho odmítnutí v rámci občanských společností

Během tří set let po vzniku prvních demokratických forem institucionalizace občanské sféry představovalo ochromení jejich utopických předpokladů zdroj neustálých bojů. Nejednalo se pouze o politické boje o moc, ale též o právní, kulturní a emocionální pře týkající se definice její kompetence a identity a symbolických způsobů reprezentace primordiálních vlastností dominantních a vyloučených skupin.

To, zda se příslušníky ústřední skupiny dané společnosti dárilo na rovné komunikace přesvědčit – nebo natolik svázat pravidly, že se jako přesvědčení chovali – o tom, že podřízení členové skupiny ve skutečnosti disponují sdílenými atributy lidství, a jsou proto hodni úcty, je klíčové z hlediska procesu, který lze označit jako „začlenění“.⁵ Začlenění odkazuje k možnosti uzavření mezery mezi stigmatizovanými kategoriemi osob – osob, jejichž dílčí identity byly odsouzeny k neviditelnosti života v soukromí, – a utopickými předpoklady, jež v zásadě řídí veřejný život, tedy principy, které u členů společnosti předpokládají rovnost, solidaritu a respekt. Ať už se sociální hnutí snaží tuto mezeru uzavřít či rozervít, uskutečňují své neustálé požadavky prostřednictvím možnosti daných samotným procesem začlenění. K začlenění však nedochází pouze ve veřejné aréně sociálních hnutí; jedná se o proces, jenž probíhá neobyčejně komplexním souborem cest, šíříce se od vztahů na mikrospolečenské úrovni, jako jsou smíšená manželství, až k makrooblastem, představovaným trhy práce. Dokud společenské systémy disponují veřejnou dimenzí, jsou členové jejich ústředních skupin vždy vystaveni bezprostřední otázce, zda by neměla být tato mezera ve vztahu k určitým kategoriím vyloučených osob – ať už definovaných na

⁵ Zvolil jsem tento termín (v originálu „incorporation“, pozn. překl.) jako hodnotově neutrálnější, například ve srovnání s výrazem „inkluze“, jenž odkazuje mnohem spíše na způsob participace v duchu *gemainschaft*, na opravdové otevření se světu, zahrnující cosi jako autentické uznání. Zároveň používám začlenění k popisu přijetí okrajových skupin, jimž dávám důraz na pohyb směrem „do“ společnosti, jak ho v durkheimovském smyslu nacházíme u Parsonse a Shilse, spíše než k označení dosažení větší míry moci ovládanou skupinou.

základě třídy, místa, genderu, rasy, náboženství nebo národního původu – uzavřena. Mělo by dojít k začlenění této konkrétní skupiny do občanské společnosti?

S tím, jak mezi ústřední a okrajovou skupinou vznikají sílící symbolické a materiální konflikty, vynořují se sociální hnuty, jež vystupují s výzvami namířenými proti kulturní legitimizaci vylučování, kritizující stigmatizující zacházení a napadající deformovaná média a zkorumpované regulační orgány. Tato hnuty požadují, aby byly identity okrajové skupiny formovány v rámci veřejného diskursu svobody namísto protiobčanského diskursu represe; aby byl vztah příslušníků ústřední a okrajové skupiny založen na vyšší míře úcty; aby byl mediální obraz činnosti okrajových skupin – ať už fiktivních, nebo skutečných – založen na větším pochopení a nestrannosti; a aby byly regulační orgány vstřícnější, přístupnější a ochotnější. Tyto „požadavky“ představitelů okrajových skupin a vůdců sociálních hnutí by v první řadě neměly být vnímány ve spojení s násilným vynucováním, ale spíše jako snahy o přesvědčování; jsou svého druhu „překladem“ diskursu občanské společnosti, jež sociální hnuty vysílají prostřednictvím médií k ostatním, více integrovaným členům. Ony překlady se často vyznačují snahami o zajištění regulativnějších forem intervence v podobě soudních rozhodnutí, úředních vyhlášek a změn volebního zákona, snahami, jež závisí na zdrojích více nátlakové povahy.

Zdá se, že diskurzivní „náplň“ těchto bojů o překonání vyloučení se neustále točí kolem dvou hlavních bodů, témat, jež shodně zaměstnávají vyzývatele z řad okrajové skupiny i příslušníky ústřední skupiny.

(1) Je občanská společnost konkrétního národního státu opravdu autonomní? Nakolik může být „neukotvená“ tvář v tvář dějinným primordiálním charakteristikám dokládaným nejrůznějšími formami národní stratifikace? Nebo je veřejný prostor národa tak úzce spojen s primordiálním vnímáním reality, že by neměl být vnímán jako protiváha stratifikace, ale namísto toho jednoduše jako její legitimace?⁶

⁶ Tato zmínka o občanské nestrannosti jako o pouhé legitimizaci primordially přesně vystihuje tvrzení radikálních multikulturalistů, o kterých jsem pojednal výše.

Jiný způsob argumentace, jenž se neustále vynořuje, souvisí s prvním, je ho však třeba odlišit.

(2) Jak by měly být vnímány identity outsidersů ve vztahu k protikladným pojmům vnášeným diskurzem občanské společnosti? Například, jsou racionální či iracionální, čestné či nečestné, otevřené či konspirativní, autonomní nebo závislé?

Demokratické, osvícenské odpovědi na tuto dvojici základních a osudových otázek jsou nasnadě. Ve skutečných občanských společnostech však takto morálně správné odpovědi nejsou vždy po ruce. Ze sociologického hlediska je obzvlášť zajímavé, že tehdy, jsou-li ona demokratická řešení nabídnuta, jsou formulována a institucionalizována jako tři značně rozdílné ideálně-typické varianty – asimilace, etnické napojování a multikulturalismus.

Asimilace: rozpojení osob a vlastnosti

Asimilace byla až dosud nejběžnějším přístupem k možnosti historického rozšiřování a reformování občanské sféry. Ze stonávacích a empirických, stejně jako morálních důvodů je proto třeba definovat asimilaci velice pečlivě. V případě asimilativního začlenění mají příslušníci původně znevážené skupiny svolení, a často podporu, „vstoupit“ do veřejného života. Jak naznačuje použitý výraz, začlenění ve formě „vstupu“ není pouze výsledkem působení regulativních institucí, jež zaručují vyloučeným skupinám občanské zacházení v procedurálním smyslu. Veřejný život těchto společností se skládá z příliš mnoha vrstev a kulturních vzorců. Protože občanská způsobilost je vždy prorostlá s konkrétními identitami, jakýkoli způsob začlenění se musí zaměřovat na veřejné vytváření veřejných identit, na to, jak se občanská způsobilost ústředních skupin vztahuje k možnostem a schopnostem skupin podřízených.

⁷ Diskurz zabývající se vlastnostmi osob na okraji i ve středu společnosti je samozřejmě symbolicky mnohem komplexnější. Je veden v odkazu na strukturu kulturního systému, jenž specifikuje přijatelné a nepřijatelné vlastnosti v termínech motivů aktérů, jejich vztahů a typů institucí, které tyto vytvářejí. V důsledku souhry systémových, institucionálních a kulturních důvodů došlo během mnoha století k překvapivě malé proměně tohoto zastřešujícího kulturního rámce. Stov. Alexander a Smith (1993).

Asimilace je začleňující proces, jenž dosahuje tohoto rozšíření nebo transformace specifickým způsobem. K asimilaci dochází tehdy, když je příslušníkům okrajové skupiny umožněn plný přístup k občanskému životu za podmínky, že upozadí své nečisté primordiální identity. Asimilace je možná pouze tehdy, existují-li socializační kanály vykonávající procesy „zcivilizování“ a „očistění“ – prostřednictvím osobního působení, vzdělávání nebo mediálně šířených reprezentací – jež umožňují osobám zbavit se svých primordiálních vlastností. *Tím, co je očistováno či přijímáno, nejsou samy vlastnosti, ale osoby, jež dříve byly, a v soukromí často stále jsou, jejich nositeli.* V tom spočívá genialita asimilace; a zároveň, z našeho současného, postmoderního hlediska, její omezení, jak v empirickém, tak morálním smyslu.

Z perspektivy formálních příslibů občanské společnosti a často též z perspektivy samotných příslušníků ústřední skupiny je tento asimilativní očistný proces členům okrajových skupin zprostředkovan ve výchově k občanství, jež jim propůjčuje kompetence k účasti na demokratickém a občanském životě. Jak jsme již viděli, občanská způsobilost však není ve skutečnosti vykonávána ani chápána tímto čistě abstraktním, formálně univerzalistickým způsobem. Je vždy a všude filtrována přes primordiální vlastnosti ústřední skupiny. V procesu asimilace se proto osoby, jejichž identity jsou v soukromé sféře znečištěny, ve skutečnosti učí, jak se ve veřejné sféře prokázat novými a odlišnými primordiálními vlastnostmi. Předmětem učení není samotná občanská způsobilost, ale to, jak tuto způsobilost vyjádřit odlišným primordiálním způsobem; neboli, jak se naučit vystupovat jako protestanti, spíše než jako katolíci či židé, jako Angloameričané, spíše než jako Mexičané, jako běloši, spíše než jako černoši, jako obyvatelé severozápadní Evropy, spíše než jako Jihoevropané či Východoevropané, jako příslušníci střední, spíše než dělnické třídy.

Výchova k občanství není sama o sobě branou k abstraktním kategoriím osvícenské racionality; výchova k občanství spíše učí, jak si osvojit a vyjadřovat ony vlastnosti, jež umožňují příslušníkům ústřední skupiny přesvědčivě a legitimně stavět na odví svou občanskou způsobilost. Když Eugen Weber (1976) napsal, že francouzská třetí republika proměnila „rolníky ve Francouze“, měl na mysli přesně tento typ asimilace. Vlastnosti rolnického

života samy o sobě a pro sebe zůstaly v rámci ústředních skupin francouzského státu, především pařížských elit, vysoce stigmatizovány. Francouzští venkované se naučili dávat na odiv Pařížany definované vlastnosti francouzství, jako je životní styl, dobré vystupování, jazyk, náboženství a myšlení, které jim – ve správném provedení – daly nově nalezený status, společenské uznání, jež jim umožnilo mnohem větší zapojení do všech vrstev občanského a demokratického života Francie.⁸

Asimilace je historicky první a sociologicky „nejpřirozenější“ reakci na rozpor mezi veřejným občanstvím a soukromou individualitou, jenž poznamenal moderní masové občanské společnosti od jejich samotného počátku. „Nejpřirozenější“ je proto, že začlenění může být dosaženo bez zjevného ohrožení pevně zakotvených primordiálních definic občanské způsobilosti. V případě asimilativního začlenění se vlastnosti, jež *definují „cizí“ a „odlišné“ nemění; namísto toho je osobám, jež jsou příslušníky cizích a odlišných okrajových skupin, umožněno ztvárnit se těchto vlastností během svého působení na veřejnosti. Z „odlišných“ a „cizích“ se mohou proměnit v „normální“ a „jedny z nás“.*

Tvárnost identity, její kulturní a konstruovaný charakter, dovoluje, že se takováto asimilativní transformace může objevovat

⁸ Diskuse o „prezentaci“ nebo „zviditelňování“ občanských vlastností zahrnuje nejen teoretický důraz na já a jeho aktivní jednání, nýbrž vědomí komplexity já, jehož vztah ke společenským hodnotám musí být konceptualizován mnohem úplněji, než naznačuje jakákoli zmínka o hodnotách internalizace a externalizace. Jak naznačoval Erving Goffman (1956) aktéři se obvykle snaží „předvádět“ pouze ty aspekty své osobnosti, jež jsou relevantní v daném systému společenských hodnot; čili veřejně zpřístupňují jen tu část svých identit, jež, jak doufají, bude partner, s nimiž vstupují do vzájemné interakce, nebo pozorovatelé vnímána jako ztělesnění dominantních, institucionalizovaných hodnot. Toto vystupování na scéně se může samozřejmě významně lišit od chování v zákulisí. Zatímco Goffmanovu dramaturgickou sociologii veřejného jednání lze ve vztahu k tématům občanského vyloučení a začleňování neobčejně dobře uplatnit v rámci pojednání o vzájemných vztazích aktérů, on sám svůj přístup nikdy neaplikoval v historické perspektivě. Namísto nahližení normativních kritérií prostředkujících vztahy z kulturního nebo srovnávacího hlediska se Goffman snažil je popsat jako vlastnosti lidského jednání jako takového. Stejně tak nikdy neaplikoval svůj koncept fragmentované osobnosti na koncept fragmentované občanské sféry a na její oddělení veřejného a soukromého.

tváří v tvář každé myslitelné primordiální vlastnosti. Asimilativním způsobem lze rekonstruovat nejen etnickou příslušnost a jazyk, ale i veřejné identity stigmatizovaných příslušníků různých náboženství, a dokonce rasy, genderu a sexuální orientace. Vlastnosti těchto skupin mohou zůstat stigmatizované, nyní je však možné zavřít za nimi dveře soukromého života; ti, jež se jimi v soukromí vyznačují, se mohou odvážit vyjít na veřejnost, kde mohou prezentovat svou občanskou způsobilost zcela odlišným způsobem. Díky asimilaci – a zde se dostáváme ke klíčovému bodu – zůstane oddělení soukromé a veřejné sféry na svém místě; toto oddělení se dokonce stane ostřejší a nezvratnější, neboť nečistě vlastnosti příslušníků stigmatizovaných skupin jsou ve veřejné sféře ještě nepřijatelnější. Z morálního hlediska je asimilativní začlenění paradoxem. Na jedné straně zcela selhává v úkolu zpočhybnit mýtus „transparentních“ občanských ctností, ponechávajíc beze změny iluzi, že přítomnost primordiálních vlastností v zásadě nezpochybnuje oprávněnost existence občanské sféry, tak hýčkanou příslušníky už existujících ústředních skupin. Na druhé straně je to přesně tato neschopnost zpočhybnit domnělou transparentnost občanství, jež umožňuje příslušníkům okrajových skupin hromadně asimilativní začleňování. Paradox spočívá v tom, že právě na základě neschopnosti zpočhybnit negativní reprezentace vlastností okrajových skupin tím, že jsou tyto odsunuty do soukromí a mimo veřejnou sféru, reprodukuje asimilace ponižující stereotypy svým vlastním způsobem, potvrzujíc zásadní omezení a oslabující rozpory obsažené v ideji občanské společnosti.

Napojování: neutralizace negativních vlastností jejich symbolickým propojením s ústřední skupinou

Ve své ideálně-typické formě je asimilace nestabilním sociálním procesem. Ve společenských systémech, jež se vyznačují slabšími a méně autonomními občanskými sférami, může vést tato nestabilita nikoli k rozšíření, nýbrž ke zúžení občanské sféry, nikoli k prolínání skupinových identit, ale dokonce k dalšímu vydělení identit primordiálních. Ve jménu ohrožených primordiálních skupin vznikají sociální hnutí, jež požadují přísnější pravidla pro přiznání občanské způsobilosti, či dokonce zrušení samotné občanské společnosti (viz Mosse 1964). V případě společenských

systemů s relativně stabilnějšími občanskými společnostmi však může nestabilita asimilace potlačit vývoj „etnickéjší“, méně dichotomizovaným směrem. Tento pozitivní vývoj v sobě obsahuje dvojitý pohyb. Individuální vlastnosti outsidersů nejsou nahlíženy pouze negativně, a tedy jednostranně. Tím, že jsou považovány za „etnické“, spíše než „cizí“, stávají se tolerovatelnějšími jak v soukromí, tak na veřejnosti. Současně je pozitivněji nahlížena možnost vytvářet silnější a hlubší vazby napříč skupinami, což umožňuje ony jedinečné vlastnosti překlenout nebo přesáhnout. V tomto smyslu lze mluvit o tom, že se zviditelněná etnická příslušnost „napojuje“ na primordiální identity ústřední skupiny, čímž poukazuje na možnost volnějšího prolínání primordiálních vlastností a zároveň přispívá k vytvoření obecně kolektivní identity, jež nemůže být sama o sobě ani ústřední ani okrajová. Toto volnější prolínání se může odehrávat na různých úrovních občanské společnosti. Z kulturního hlediska se mohou ze symbolických kódů a narativ primordiálních uskupení, jež byla dříve zcela oddělena, vytvořit hybridní diskurzy. V rovině vzájemných vztahů se mohou objevovat nové prostory veřejné prezentace já, jež poskytnou příležitost k dialogu, porozumění a vzniku citových vazeb, které zvýší počet přátelských vztahů a smíšených manželství mezi příslušníky ústřední a okrajové skupiny.

Koncept etnického napojování však v žádném případě nenabízí rovnocenné hodnocení vlastností ústřední a okrajové skupiny; zásadní stigmata naopak zůstávají zachována. Nabízí spíše pohyb směrem k relativnímu přehodnocení, umožňující větší volnost a přenositelnost jednotlivých primordiálních kategorií, jež zůstávají víceméně nečistými reprezentacemi občanské způsobilosti. Právě v důsledku toho, že zachovává odlišné hodnocení, je napojování, stejně jako asimilace, nejen ambivaletní, nýbrž též vysoce nestabilní společenskou formou. Dynamika, jež ho pohání a již za sebou zanechává, může vést ke zvýšení nezávislosti občanského prostoru a k plnějšímu uznání primordiálních vlastností outsidersů, v důsledku dokonce k vytvoření mnohem méně soupeřivé, multikulturní občanské společnosti. Stejná dynamika však může povzbudit reakce, jež umrtví občanskou společnost tím, že ostře zúží rozsah primordiálních identit, jež slouží k vyjádření pozitivně hodnocené občanské způsobilosti.

Multikulturalismus: očištění pořádných vlastností a rozružení občanské sféry

Morální a sociologický „problém“ napojování, a ještě větší v případě asimilace, je v tom, že se jejich úsilí nevztahuje ani tak na snahu redefinovat vlastnosti outsidersů, jako na snahu umožnit příslušníkům znevážených skupin se od těchto vlastností odloučit. Z tohoto důvodu může být protiobčanský motivovaný zrušování národních společenstev demystifikováno pouze přesahem od napojování směrem ke způsobu začlenění, jež se zdá být odlišné nejen svým rozsahem, ale též svou formou. Teprve nedávno se v demokratických společnostech vynořila taková třetí, „multikulturní“, možnost rozšíření a přehodnocení občanské sféry. Rétorika spuštěná tímto novým modelem začlenění se stále zaměřuje na to, zda může být občanská společnost opravdu univerzální a oddělená od primordiálních omezení daných určitými skupinami či nikoli, a tato možnost je neustále projednávána v duchu diskurzu „očistění“ či přetvoření okrajových skupin v duchu diskurzu osvobození, spíše než represe. *Namísto pokusů očistit povahy znevážených osob se však diskurzivní střety zprostředkované multikulturním způsobem začlenění točí kolem snah o očištění skutečných primordiálních vlastností samotných. Právě vlastnosti spojené s tím, že jsem žena, že nemám bílou barvu pleti, že jsem homosexuál nebo lesba, že jsem handicapován, jsou tím, co se příslušníci ústřední a okrajové skupiny snaží pochopit a spoluprožít. V míře, v níž budou okrajové vlastnosti pojímané nikoli jako stigmata, nýbrž jako variace na témata občanství a utopie, mohou být samy o sobě vnímané jako hodnotné. „Odlišnost“ a jedinečnost se stávají zdroji identifikace napříč skupinami, a tímto zjevně paradoxním způsobem narůstá možnost sdílení prožitků v rámci jednotlivých společenství, z nichž se skládá občanská společnost. Velký filozof hermeneutiky Wilhelm Dilthey tvrdil, že sociálně-vědecké „pochopení“ nikdy nemůže předčít osobní životní zkušenost zkoumajícího. V protikladu k asimilaci, nemluvě o napojování, přesahuje multikulturalismus škálu představitelných životních zkušeností vyhrazenou příslušníkům ústřední skupiny dané společnosti. Tímto aktem otevírá možnost nejen pro přijetí, nýbrž též pro pochopení. Je-li tohoto pochopení dosaženo, bortí se zkostratělé rozdíly mezi*

příslušníky ústřední a okrajové skupiny a dochází k mnohem většímu vzájemnému propojení konceptů jedinečnosti a univerzality.

Multikulturalismus může být chápán jako morální volba. Je však do značné míry též empirickým procesem. Zatímco multikulturní začlenění je stále ještě v plenkách a je více než kdy jindy předmětem vyčerpávajících debat, obrysy toho, co může přinést demokratickým společnostem, se vyjasňují. Je uveden v pohyb diskurzivními a organizačními spory o začlenění, spory, jež mohou být podle zainteresovaných stran vyřešeny pouze úspěšnější legitimizací jejich odlišných vlastností. Ve společnostech, které prošly hlubokými rasovými a etnickými konflikty a v nichž se upevnila občanská společnost napojením identity ústřední skupiny na široké spektrum primordiálních vlastností, se začíná objevovat univerzalující pohyb směřující k uznání jedinečnosti. Assimilace a napojování činí z jedinečného univerzální. Multikulturalismus převádí univerzální na jedinečné. V případě asimilace a napojování usilují okrajové skupiny o nahrazení askriptivní identifikace důrazem na status oprávněný o výkon. V případě multikulturalismu je ambicí dosáhnout uskutečnění a zviditelnění toho, co se kdysi zdálo být askriptivně zakoreněnou, primordiální identitou. Protože jedinečné rozdílly nemusí být ve snaze o dosažení tohoto typu začlenění zrušeny či popřeny, mizí ostrá hranice mezi soukromým a veřejným prostorem. Primordiální vlastnosti nepatřící ústřední skupině začínají být veřejně prezentovány. Jsou zaobaleny do kultury autenticity, již filozofové komunitarismu, jako je Charles Taylor (1989), označili za jeden z nejosobitějších výdobytků modernity. Ide zde o překlad „uznání odlišnosti“, tohoto důležitého ideologického sloganu a zároveň filozofické myšlenky, do jazyka sociologie.

V multikulturním společenství není začlenění oslavováno jako inkluze, nýbrž jako dosažení různorodosti. Je-li univerzální solidarita rozšířena tímto způsobem, jedinečnost a odlišnost se stávají hlavními tématy na pořadu dne. Rasa, minoritní národnostní původ, marginalizovaná náboženství, podřízené genderové skupiny a potlačené sexuální orientace, dokonce menšinové jazyky a okrajové oblasti národního území – všechny tyto primordiální vlastnosti jsou otevřeny

reinterpretaci jako reprezentace „posvátných“ vlastností civilizované společnosti. Protože se významně snižuje negativní vnímání dříve druhořadých či podřízených identit, aspekty těchto identit začínají být přijímány samotnými příslušníky ústředních skupin.

Z hlediska tohoto multikulturního rámce lze chápat širokou škálu událostí, jimiž prošla americká společnost během posledních dvou desetiletí. „Black is beautiful“ není sloganem, jenž by vzešel z asimilativního programu hnutí za lidská práva ignorujícího rasovou příslušnost. Ide o myšlenku, jež se vyvinula později, z boje usilujícího o neutralizaci a převrácení negativní rasové konotace. Jako taková byla výrazně a otevřeně artikulována a intenzivně šířena masovými médii, neboť působila v atmosféře, kdy se začínaly ukazovat výsledky dřívějších modelů začlenění do občanské společnosti. Dnes má černá barva pleť své výrazné místo ve světě módy a vzory mužské a ženské krásy významně narušují kdysi nedotknutelné rasové hranice. Počty smíšených manželství také prudce vzrostly (Farley 1999), naznačující, že propojení na rovině občanských vztahů prolomilo některé z nejpřísnějších překážek soukromého života. Badatelé zabývající se současnými podobami etnické příslušnosti objevili, že etnická příslušnost se ve vzrůstající míře stává identitou, o níž se cíleně usiluje. Jak ukázali pozorovatelé společnosti, jako jsou Herbert Gans, Stanley Lieberson a Mary Waters, prezentují Američané etnickou příslušnost jako „symbolickou“, neboť se to považuje za zajímavé a atraktivní, spíše než proto, že by byla jedincem samým či ostatními pokládána za neměnnou a esenciální součást identity. S tím, jak jsou přehodnocovány rasové, genderové a náboženské vazby, se třští a jsou prezentovány stále hybridnějším způsobem. Na amerických univerzitách a v okruzích umělecké kritiky je vytlačováno centrální postavení kanonických forem umění. Spolu s tím, jak se za pomoci mediálních institucí šíří narativa „menšinových“ spisovatelů a spisovatelek, jež označují své vlastní jedinečné vlastnosti za posvátné a představují se jako jejich hrdinní nositelé, vynořilo se stále prestižnější množství ženské, černošské, hispánské, indiánské a homosexuální literatury, a jejich kritičtí vykladatelé, sami obvykle příslušníci těchto dříve znevažovaných skupin, si na americké kulturní scéně vydobyli vlivnou intelektuální

pozici.⁹ V podobném duchu, narozdíl od poválečné generace židovských umělců a bavičů, od Saula Bellowa po Milтона Berle, jež se soustředila na překlad svých jedinečných zkušeností do univerzálních, ne-židovských termínů, současníci, jako jsou Philip Roth a Woody Allen, veřejně prezentují své náboženské

⁹ Výjimečně rozsáhlé veřejné debaty na téma multikulturalismu a literárního kánonu toto téma natolik zpolitizovaly, že je téměř automaticky využíváno jako příklad prezentace multikulturalismu v separatistickém, fragmentovaném světě. Vůdčí kritiči vykladači literatury vlastní komunitě však často vnímají své úsilí v mnohem více univerzalizujícím a začleňujícím světle. Henry Luis Gates Jr., harvardský profesor humanitních věd s čestným titulem W. E. B. DuBoise, na jedné straně obhajuje své snahy o odhalení jedinečných vlastností černošské literatury.

Dlouho poté, co se začaly sestavovat antologie americké bělošské literatury a tato počala být kanonizována a rekanonizována, jsou naše snahy o definici černošského kánonu často odsuzovány jako rasistické, separatistické, nacionalistické nebo „esencialistické“. Pokusy o odvození teorií vztahujících se k naší literární tradici z černošské tradice... jsou našimi univerzitními kolegy na katedrách klasické literatury často považovány za pomyšlenou touhu vydělit se ze spojení, jež se zrodilo pouze nedávno, za značných porodních bolestí. (1992: 197)

Gates však zároveň tvrdí, že černošská literatura ve skutečnosti není ani partikularistická ani vydělena ze širší demokratické kultury.

Každý text Američana černé barvy pleti musí navazovat na komplexní rodokmeny nízké a vysoké... ale také bělošské a černošské literatury. Není pochyb o tom, že bělošské texty předávají informace černošským textům a ovlivňují ji (a naopak), takže skrz naskrz integrovaný kánon americké literatury není pouze politicky korektní, ale je zároveň intelektuálně korektní... Pokusy černošských učenců definovat kánon černošské americké literatury a odvodit z něj literární teorii odpovídající tvorbě původních obyvatel nemají za cíl vyvrátit korektnost těchto integračních gest. (tamtéž)

Podobný náhled vyjádřil Enrique Fernandez, editor celonárodního španělského časopisu *Mas*.

V rámci multikulturalismu existuje separatistický proud (pokud jsem Latinoameričan a ty nejsi, nemůžeš mi potřást rukou), a určitá jeho část je nutná k přežití – doslova v některých ulicích; z kulturního hlediska v některých salonech. Existuje v něm také jádro stoupenců usilujících o zrušení rasové segregace. A to má za následek zvyšování překážek vztyčovaných šovinismem. V tomto proudu kultura nepodléhá žádné hegemonní síle, žádné národnosti či třídě, žádnému genderu, žádné rase, nikomu. Je kulturou integrace, ne podřízení a asimilace... Pokud je lidská, je vaše. Take it. Share it. Mix it. Rock it. (1992: 197)

identity, vytvářejíce novou škálu jedinečných symbolických rolí, oslovujících shodně židy i ne-židy.

Způsob, jímž si regulativní instituce občanské společnosti vynucují tyto posuny veřejného mínění, se začal proměňovat komplementárně. V momentě, kdy jsou rozšířena zákonná práva s cílem umožnit plnější občanskou participaci, jsou zároveň zahájeny procedury sledující jednoznačný záměr zachovat „autentická“ a jedinečná kulturní společenství. Je-li zabezpečen přístup k urnám, rozvíjejí se snahy o zajištění toho, aby volby umožnily nejen vyjádření práv jedince, ale též kolektivních identit, včetně rasových, ale též jazykových menšin (Horowitz 1992: 17). Poté, co se Spojené státy v polovině šedesátých let 20. století radikálně otevřely přílivu imigrantů, byla spolu s ním odsunuta kritéria národního původu, jež byla ustavena ve dvacátých letech 20. století na ochranu primordially ústřední skupiny a k zajištění pevné pozice asimilačního modelu. Miliony imigrantů, jež se legálně staly součástí americké občanské společnosti, od té doby radikálně změnily rasovou skladbu Spojených států, stávající se demografickou pohonnou hmotou v boji o multikulturnější průběh začlenění.

Závěr: analytická jasnost a změň empirické skutečnosti

Protože „varianty občanského začlenění“, jež jsem v této eseji představil, jsou ideálními typy, je důležité odvolat se na upozornění Maxe Webera, že empirické rozdíly byly zdůrazněny z analytických důvodů. V praxi se asimilace, napojování a multikulturalismus vzájemně mísí a v konkrétním dějinném čase participují jednotlivá společenství v těchto všech třech procesech najednou. Příslušníci americké černošské komunity neustále usilují o asimilaci a o to, aby byli posuzováni mimo veškeré rasové kategorie, dokonce i když se stávají „Afro-Američany“ a jako takoví si vytvářejí napojené identity a jako příslušníci „barevného společenství“ usilují o zachování a obnovení zjevně odlišných aspektů své rasové kultury a o její uznání v termínech multikulturalismu. Ekonomické rozdíly, územní rozdělení a ostatní nerovnosti vztahující se k místu, času a institucionálnímu postavení také komplikují různé dimenze, v nichž probíhá začlenění v rámci určité skupiny.

Tento článek jsem začal ukázkou toho, jak je multikulturalismus často zásadně nepochopen. Nejen sociálně-konzervativní myslitelé, ale též radikální multikulturalističtí intelektuálové ho popisují jako proces organizovaný kolem termínů oddělení a odlišnosti, spíše než začlenění a solidarity. Umístěním tohoto nového a provokativního modelu vzájemných vztahů do širšího rámce občanské společnosti a jeho propojením s ostatními modely začlenění jsem se pokusil ve zcela opačném duchu naznačit, že multikulturalismus je ukotven mezi odlišností a solidaritou, v běžném významu těchto dvou termínů. Multikulturalismus rámuje stav, v němž skupiny veřejně vyjadřují právo na to být obdivovány na základě své odlišnosti. Multikulturalismus tak představuje nikoli upozadění, nýbrž posílení občanské sféry, sféry, jež si kulturním a institucionálním způsobem a na základě vzájemných vztahů vybojovala pozici, v níž jsou kolektivní závazky a osobní autonomie sice vratce, avšak zásadně provázané. Multikulturalismus je projektem, o nějž můžeme usilovat pouze v situaci sílicího, nikoli oslabovaného pocitu obecného lidství. Pouze pokud se začnou pociťovat solidarity dostatečně vztahovat na osobnosti, mohou se konečně začít vztahovat na jejich vlastnosti.

Literatura

- Adler, Peter, S. 1974. „Beyond Cultural Identity: Reflections on Cultural and Multicultural Man.“ In Amaoavar, Larry, A., Porter, Richard, E. (eds.). 1974. *Intercultural Communication: A Reader*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing, p. 262–380.
- Adler, Peter, S. 1998. „Civil Society I, II, II: Constructing an Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations.“ In Alexander, Jeffrey, C. (ed.). 1998. *Real Civil Societies*. London: Sage, p. 1–20.
- Alexander, Jeffrey, C., Smith, Philip. 1993. „The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies.“ *Theory and Society*, no. 22, p. 151–207.
- Farley, Reynolds. 1999. „Racial Issues: Recent Trends in Residential Patterns.“ In Smelser, Neil, J., Alexander, Jeffrey, C. (eds.). 1999. *Diversity and Its Discontents*. Princeton: Princeton University Press, p. 85–128.
- Fernandez, Enrique. 1992. „P.C. Rider.“ In Berman, Paul, A. (ed.). 1992. *Debating PC: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, New York: Dell, p. 322–325.

- Gates, Henry Louis, Jr. 1992. „Whose Canon Is it, Anyway?“ Berman, Paul, A. (ed.) In 1992. *Debating PC: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, New York: Dell, 190–200.
- Goffman, Erving. 1956. *Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor.
- Horowitz, Donald, L. 1992. „Immigration and Group Relations in France and America.“ In Horowitz, David, L., Noiriél, Gerard (eds.). *Immigrants in Two Democracies: French and American Experience*, New York: New York University Press, p. 3–35.
- Kimball, Roger. 1992. „The Periphery v. the Center: The MLA in Chicago.“ In Berman, Paul, A. (ed.). 1992. *Debating PC: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, New York: Dell, 190–200, p. 61–84.
- Mosse, George. 1964. *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. New York: Grosset and Dunlap.
- Schlesinger, Arthur, Jr. 1991. *The Disuniting of America*. New York: W. W. Norton.
- Stimpson, Catherine R. 1992. „On Differences: Modern Language Association Presidential Address 1990.“ In Berman, Paul, A. (ed.). 1992. *Debating PC: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, New York: Dell, p. 40–60.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Eugen. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford: Stanford University Press.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.