

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Diplomová práce

Filozofická východiska a základní problémy multikulturalismu

Philosophical bases and problems of multiculturalism

Sandra Weinfurtová

Vedoucí diplomové práce: PhDr. Petr Vodešil, Ph.D.

Olomouc 2013

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a pouze za použití uvedené literatury a zdrojů.

.....
Sandra Weinfurtová

Velký dík patří vedoucímu této práce PhDr. Petru Vodešilovi, Ph.D. za jeho vstřícné a ochotné jednání, dále pak všem, kteří mě v této činnosti podporovali a pomáhali mi.

Abstrakt

Předkládaná práce se zabývá aktuálním tématem soužití více kultur v rámci jedné společnosti z hlediska nároků na uznání partikulárních identit a přístupu k základním právům. Následně se zaměřuje na fungování spravedlivé liberálně demokratické společnosti.

Vychází převážně z díla Charlese Taylora *Politika uznání* a Giovanniho Sartoriho *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, kteří formulují zásadní rozdíly komunitaristického a univerzalistického řešení otázky vícekulturní společnosti.

Jako zásadní rozpory zde vystupují do popředí dva body. Za prvé rozdílné chápání rovnosti, rovných příležitostí, a tak i potřeba speciálního uznání jednotlivých kulturních identit. Za druhé se obě koncepce zásadně liší chápáním tolerance a její aplikací ve společnosti. Oba přístupy se však snaží popsat spravedlivou, fungující společnost (stát).

Cílem této práce je porovnáním obou esejí ukázat jejich aplikovatelnost v praxi. Současně tak i demonstuje základní myšlenky komunitaristického a univerzalistického přístupu v otázce principu fungování vícekulturní společnosti.

Celá tato práce a hlavně pak jasně její pátá část se přiklání ke koncepci univerzalistické, kterou v tomto případě představuje pojetí Giovanniho Sartoriho. Tato jeho koncepce se po zvážení dílčích aspektů jeví prakticky uskutečnitelná a nepředstavuje bezprostřední nebezpečí pro liberální společnost a její hodnoty.

Klíčová slova

Multikulturalismus, Pluralismus, Demokracie, Liberalismus, Vícekulturní společnost

Abstract

My diploma thesis deals with the topic of multiculturalism within one society from the point of view of claims for recognising particular identities and access to fundamental rights. Subsequently, I focus on how the impartial liberal-democratic society works.

It is based on the work by Charles Taylor *Examining The Politics of Recognition* and Giovanni Sartori *Pluralism, Multiculturalism and Foreigners*, who describe the basic differences of dealing with communitarian and universalistic multicultural society.

There are two main differences. Firstly, a different understanding of equality, equal opportunities and therefore a need for special reception of individual cultural identities; secondly, both theories show a completely different opinion of what tolerance is and its application in society. However, both theories try to describe impartial, functional society (state).

The aim of this work is, by comparing both essays, to show how to use them in practice. Simultaneously, it demonstrates basic ideas of communitarian and universalistic approach to the question of principles on which the multicultural society works.

Throughout the whole work and especially in its forth part, we move toward the universalistic concept, which is presented by Giovanni Sartori. After taking into consideration individual and partial aspects, the theory seems possible to be carried out and does not represent any danger for liberal society and its values

Key words

Multiculturalism, Pluralism, Democracy, Liberalism, Multicultural society

Résumé

Cette thèse introduit le thème actuel de la coexistence de plusieurs cultures au sein d'une société. Elle s'intéresse particulièrement à la reconnaissance des identités particulières et à leur accès aux droits de l'homme. Suite à cette analyse elle se focalise au fonctionnement d'une société démocratique libérale et juste .

La thèse présente l'essai de Charles Taylor *Différence et démocratie* et celui de Giovanni Sartori *Pluralisme, multiculturalisme et étrangers*. Ces essais représentent une position communautariste et universaliste dans la question sur une société multi-culturelle.

Deux différences importantes s'élèvent entre ces deux théories. Premièrement la différente compréhension de l'égalité, des opportunités égales et du besoin d'une reconnaissance spéciale des différentes identités culturelles. Secondement, les deux concepts s'opposent dans la compréhension de la tolérance et de son application au sein d'une société.

Le but de cette thèse consiste dans la comparaison de ces deux essais et à la suite de cela dans la démonstration de leur mise en application. En même temps elle manifeste les idées de base de la théorie communautariste et universaliste dans la question sur le principe du fonctionnement d'une société multi-culturelle.

Cette thèse et surtout sa cinquième partie, favorise la conception universaliste, qui nous est présentée par Giovanni Sartori. En prenant en compte tous les aspects divers son concept paraît plus exécutable étant donné qu'il ne représente pas de danger pour la société libérale ni pour ses valeurs.

Mots-clés

Multiculturalisme, Pluralisme, Démocratie, Liberalisme, Société multi-culturelle

Obsah

1. Úvod	9
2. Vznik vícekulturní společnosti	10
2.1 Historický aspekt.....	10
2.2 Tři stádia debaty o multikulturalismu.....	11
2.3 Společnost, demokracie a liberalismus.....	14
3. Politika uznání	16
3.1 Partikulární identita	17
3.1.1 Kultura	18
3.2 Rovnost.....	20
3.2.1 Rozdílné přístupy.....	22
3.2.2 Pozitivní diskriminace	23
3.3 Politika difference	24
3.3.1 Otázka interpretace.....	25
3.3.2 Ohrožené kultury	27
3.3.3 Vnímání odlišností.....	28
3.4 Vzdělávání	29
3.4.1 Míšení kulturních vzorců	30
3.4.2 Setkání s realitou	31
4. Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci	34
4.1 Komentář k politice uznání.....	37
4.1.1 „liberalismus č. 1“	39
4.1.2 Neutralita.....	40
4.1.3 Národ, stát, rovnost.....	41
4.2 Pluralismus	43
4.2.1 Tři aspekty analýzy.....	43
4.2.2 Tolerance.....	46

4.3 Přistěhovalci a islám.....	52
5. Univerzální spravedlnost	56
5.1 Fairness jako politická koncepce.....	56
5.2 Usutečnitelný projekt	58
6. Závěr.....	61
Literatura.....	62

1. Úvod

Současná západní společnost se vyznačuje mimo jiné svou kulturní, etnickou a náboženskou diverzitou. Cílem této práce je představit komunitaristickou a univerzalistickou koncepci fungování takové vícekulturní společnosti.

Porovnáním obou koncepcí chceme ukázat základní rozdíly především v pojetí rovnosti a tolerance a upozornit na důsledky, které při jejich konkrétní aplikaci mohou nastat. Na závěr se přikloníme ke koncepci univerzalistické, která představuje jistější zachování liberálně demokratických hodnot a která se jeví prozatím snáze aplikovatelná v praxi.

Zaměříme se na esej Charlese Taylora *Politika uznání* a na esej Giovanniho Sartoriho *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*. Obě tyto eseje popisují fungování vícekulturních společností a navrhují konkrétní přístup k jejímu uspořádání. Charles Taylor je zastáncem toho, co budeme nazývat společně se Sartorim multikulturalismus. Jeho názor je založen na takovém pojetí společnosti, jejíž členové jsou kulturně či nábožensky rozděleni do jednotlivých skupin, kterým je třeba partikulárního uznání, aby jejich život ve společnosti mohl být plnohodnotný. Taylor je tak obecněji řazen mezi představitele komunitarismu, neboť se staví za partikulární uznání jednotlivých kulturních společností. Naopak Giovanni Sartori se sám označuje za zastávce pluralismu. Vidí tedy společnost jako melting pot, jako pestré, měnící se prostředí, v němž důležitou roli hraje rovnoprávnost. Tento koncept nepřihlíží tedy k jednotlivým kulturním příslušnostem jako k něčemu, na co je nutné brát ve společnosti speciální ohledy. Pro jeho koncepci je nezbytný pouze pojem jedince. Tímto se tedy Giovanni Sartori staví do pozice univerzalistické.

Oba autoři přicházejí s popisem společnosti, jaká by podle jejich mínění měla nejlépe být. Jakási představa ideální společnosti je v zásadě stejná – mělo by jít o společnost spravedlivou, takovou, ve které budou lidé spokojeni – budou tedy mít přístup k základním statkům (jako je zdravotní péče, určité zajištění životního minima apod.) a budou to plnohodnotní členové dané společnosti.

V první části této práce představíme vznik vícekulturní společnosti a v rámci podmínek, za nichž mohla vznikat, připomeneme pojem liberalismu, demokracie a společnosti.

V druhé části se zaměříme na Taylorovu esej. Upřesníme nejdříve pojetí partikulární identity spolu s pojmem kultury a jejím rozdílným pojetím. Dále předvedeme problém rovnosti a uznání oněch partikulárních identit. Základním argumentem, který Taylor uvádí, je neplnohodnotný život menšin, jimž se nedostává zvláštního uznání. Od něj se odvíjí dále požadavek na rozdílný přístup k rozdílným kulturním identitám. S tím vystupuje i otázka diskriminace a také rovnosti ve společnosti, kterou se snaží liberální stát zajistit. Taylor přichází s řešením neuznávání jednotlivých identit: je jím vzdělání. Uvedeme tedy příklad vzdělávání podle multikulturalistické koncepce a uvedeme i problém, na který tato koncepce naráží. Ve třetí části představíme nejdříve komentář Giovanna Sartoriho k Taylorově eseji. Ten zpochybňuje uplatnitelnost takové teorie ze tří hlavních důvodů: Uznání / neuznání kulturní identity nezpůsobí, že se život ve společnosti stane spravedlivější, či že život jedince nebo určité kulturní komunity bude plnohodnotnější. Za druhé upozorňuje, že pokud budeme postulovat slepou rovnost ve společnosti, vyhneme se lépe problémům s diskriminací. A třetí důležitý argument napadá multikulturalistickou námitku, že rovnost občanů je možná pouze v rámci národního státu. Dále se tato část zaměřuje na koncepci pluralismu – nejdříve z pohledu hodnot, pak z pohledu sociálního a nakonec politického. Celá univerzalistická tendence pak často pracuje s pojmem tolerance. Představíme tedy jeho tradiční základ a pokusíme se jej dát do kontextu s výkladem, který přináší komunitaristická koncepce. Tento oddíl uzavřeme otázkou soužití západní a islámské kultury. Konečně ve čtvrté části ukážeme, proč je pro společnost výhodnější a také prakticky možné aplikovat pojetí pluralistické.

2. Vznik vícekulturní společnosti

2.1 Historický aspekt

K současné situaci, tedy otázce soužití a občanské soudržnosti, docházela společnost samozřejmě postupně, změnou politických, mocenských, a tím i společenských struktur. Podívejme se na rozpad tradičních původních struktur. Tento jev sice provázal společnost od pradávna, ale zhroucení struktur ve 20. století se ubíralo zcela jiným směrem. Jmenujme pár základních událostí, které k tomuto přispěly. Samozřejmě se jedná o zkušenost se dvěma světovými válkami. Po skončení první světové války došlo ke zvednutí vlny nacionalismu, určování samostatnosti států apod. a po druhé světové válce se rozpadly další tradiční mocenské struktury. Francie a Velká Británie ve své

podstatě přestaly být světovými mocnostmi a jejich roli zaujaly Spojené státy a Sovětský svaz. „Z historicko-politického hlediska rok 1945 tak znamená konec dvou století, kterým vládly jednou rukou ambice a rivality ‚velkých mocností‘, z nichž téměř všechny se nacházely v Evropě.“¹ Vláda Evropy tak do jisté míry opravdu skončila. V tomto období již „západní svět“ stojí v poněkud jiných strukturách, než na jaké byl doposud zvyklý. Původní mocnosti již nejsou na vrcholu, ale více než kdy předtím jsou zapojeny do politiky kooperace nejen v rámci Evropy, ale v rámci všech liberálně demokratických států. Zároveň s těmito změnami přišla dekolonizační vlna, která přivedla do Evropy významný počet obyvatel z původních kolonií.

Po pádu Berlínské zdi a ukončení studené války se původně totalitní státy dříve či později přidaly k projektu „kooperace“ v Evropě a staly se liberálně demokratickými zeměmi. Zatímco v dějinách byly státy často v područí absolutismu, dnes celou Evropu ovlivňuje liberalismus a demokracie, což je historicky zcela poprvé. V tomto je celá situace naprosto nová. Jedná se komplexní změnu v mocenských strukturách a smýšlení vůbec.

Zaměřme se na období, kdy se začíná vytvářet multikulturní názor. Podle Pavla Barši se tak začalo dít v 60. letech, kdy došlo k nárůstu nacionalistického cítění. Will Kymlicka pak upozorňuje na vzrůstající zájem o teorii multikulturalismu v 90. letech, a to v závislosti na vzrůstajícím odporu původních obyvatel vůči imigrantům či uprchlíkům. V té době také zesílily požadavky původních obyvatel na jejich vlastní práva a samozřejmě toto mělo dopad na snahu o odtržení takových částí jako je Skotsko ve Velké Británii, Québec v Kanadě či Katalánsko ve Španělsku. Během celého vývoje se vytvořilo několik modelů fungování vícekulturní společnosti.

2.2 Tři stádia debaty o multikulturalismu

Kymlicka ve svém článku *The new debate on minority rights (and postscript)* uvádí tři hlavní stádia diskuzí o modelech multikulturalismu. První datuje do období před rokem 1989. Tato debata je charakterizována hlavně rozdílem mezi univerzalisty a

¹ HOBBSAWM, E. J. *L'histoire depuis 1945*. In Michaud, Y. (ed). *Qu'est-ce que la culture?*, str. 19. „1945 marque donc la fin de deux siècles d'histoire politique mondiale dominés par les ambitions et les rivalités d'une poignée de „grandes puissances“ presque toutes situées en Europe“ (přel. Sandra Weinfurtová)

komunitaristy. Debata v této době spočívá hlavně na argumentech specifických práv menšin. Podle univerzalistické neboli individualistické pozice se jedná o práva, která nejsou nezbytná a která vedou k odklonu od práv individuálních a od pojetí rovnosti. Pozice komunitaristická pak tvrdí, že jsou to právě tato práva, která chrání určité komunity před devastujícími efekty individualistické autonomie. Striktní aplikace práva menšin na sebeurčení by nezbytně vedla k vytvoření uzavřených celků menších společností.

Ve druhé fázi debaty, která představuje „liberálně-kulturní pozici“, se proto již pracuje s důrazem na liberální rámec. Kulturně odlišné skupiny nechtějí být chráněné do té míry, že by nemohly participovat na liberálně-demokratické společnosti „[...] s přístupem k jejímu vzdělávání, technologii, gramotnosti, masové komunikace atd.“² V této fázi se tedy mluví o vytváření vlastní odlišné společnosti tak, jak můžeme pozorovat na příkladu Québecu.

K této pozici patří tři významné připomínky. Za prvé nemůžeme s určitostí a přesností rozlišit mezi individuálními kulturami a kulturou skupinovou. Za druhé je nemožné určit, zda je jednotlivec součástí určité konkrétní kultury a nakonec, i pokud bychom byli schopni toto vše určit, zbývá dokázat, že právě zajištění vzkvétající kultury zajistí jednotlivým členům společnosti svobodu a spravedlivý dobrý život. Eseje Charlese Taylora a Giovanna Sartoriho se nacházejí právě v této fázi diskuze – nejdůležitějším bodem je otázka po uznání jednotlivých kulturních identit a jejich implikace na společnost i na jedince.

Uvedme ještě třetí fázi. Kymlicka ji pojmenovává „nation-building“ model. Ten je postaven na státu, který není neutrální, ani se jím nesnaží být. Takový stát dává důraz na společný jazyk a na rovnost možností v přístupu k různým institucím. Tento společný základ společnosti pak umožní šíření partikulárních identit. S tímto předpokladem se otázka po právech menšin poněkud přesouvá. Pokud totiž budou i

²KYMLICKA W. *The new debate on minority rights (and postscript)*. In Laden A.S., Owen D. (ed.) *Multiculturalism and Political theory*, str. 31. „[...] with acces to its education, technology, literacy, mass communication, etc.“(přel. S. W.)

v takovéto společnosti vznikat nerovnosti, klade si otázku: „Pomohou práva menšin proti takovým nespravedlnostem?“³

Co se týče národních menšin, pokud by mohl tento model fungovat pro monokulturní společnosti, nabízí se otázka, proč by nemohl fungovat i pro menšinové „nation-building“, zvláště pokud byly tyto menšiny do určitého státu uměle, či dokonce nedobrovolně vtaženy.

„[...] proč by národní menšiny neměly mít stejnou moc jako většina při vytváření „nation-building““⁴ Kladná odpověď zde předpokládá, že sami přistěhovalci se budou chtít integrovat a důležité je v tento moment minimalizovat nedobrovolné požadavky státu. A samozřejmě je také důležité porovnat přínos imigrantů k národní historii a světové kultuře.

Tyto tři fáze nelze vnímat zcela odděleně. Nedá se jednoznačně určit, který druh multikulturalismu je pro společnost a její členy výhodnější, neboť chybí jejich systematická empirická evidence. Každopádně trend, který se v západních společnostech prosazuje, jde spíše cestou uznání rozdílných kulturních příslušenství. Tento trend do jisté míry zajišťují i mezinárodní normy, například konkrétně Framework Convention for the Protection of National Minorities, který byl adoptován Radou Evropy.

Přesto zůstávají námitky proti multikulturalismu. Tyto se týkají především multikulturalismu, který je spjatý s imigrací. Kymlicka i Sartori uvádějí tři následující. První se týká ilegální imigrace: „Je velmi těžké získat veřejnou podporu pro imigrační multikulturalismus, když ti, kteří z něj mají největší prospěch, přichází do země nelegálně“⁵. Druhá souvisí s užíváním neliberálních praktik (jakými jsou sjednané svatby nezletilých dívek, ženská obřízka, nebo vražda ze cti), které jsou spjaté s danou kulturou. Zde Kymlicka zcela jasně hovoří o problémech vnímání islámské kultury. Třetí námitka si všímá ekonomického přínosu, který imigranti představují. Přistěhovalci jsou často posuzováni jako ti, kteří státní systém pouze využívají a nijak do něj

³ Tamt., str. 37. „And do minority rights help protect against these injustices?“ (přel. S. W.)

⁴ Tamt., str. 39. „[...] why should national minorities not have the same powers of nation-building as the majority?“ (přel. S. W.)

⁵ Tamt., str. 53. „It is very difficult to gain public support for immigrant multiculturalism if the main beneficiaries are people who entered the country illegally“ (přel. S. W.)

neprispívají. Tyto tři faktory tedy stojí za negativním chápáním multikulturalismu jako celku, a tak přispívají k neochotě akceptovat univerzálně jeho myšlenku.

Aby k diskuzi nad jednotlivými multikulturalismy a vícekulturními společnostmi mohlo vůbec dojít, je třeba, aby stály pevně na liberálních a demokratických základech. Zdá se totiž, že právě tyto teorie poskytují ideální podklad pro státní zřízení. Právě kvůli tomuto typu politického zřízení mohou vyplynout na povrch problémy soužití více kultur. Neznamená to ovšem, že by v jiných typech neexistovaly. Spíše pro jejich pojmenování není místo. „Byl Sovětský svaz multikulturální? Dnes by všichni řekli, že ano. Za Stalinovy vlády o tom ale nikdo neuvažoval, a pokud by o tom uvažoval sám Stalin, hned by z multikulturalismu nadělal fašírku.“⁶ Otevřená společnost je nezbytnou podmínkou pro diskuzi o otázce existence více kultur v jednom společenském rámci. Jak je tedy společnost vůbec definovaná a co je třeba rozumět pod pojmy liberalismu a demokracie?

2.3 Společnost, demokracie a liberalismus

Společností je míněna vlastně „skupina osob, žijící ve více méně uspořádané komunitě“⁷ nebo při bližším určení jde o „komunitu lidí, kteří žijí v určité zemi nebo v určitém kraji a kteří sdílí společně zvyky, zákony a organizaci“⁸. Toto je tedy definice, která nejlépe odpovídá našemu pojetí společnosti s přihlédnutím k tomu, že v této práci se budeme zabývat především společností západní, tedy evropskou, popř. severoamerickou.

Demokracie je pojem označující původně vládu lidu. V dějinách se jednalo o termín spíše negativní, do praxe ve své podstatě nepřevaditelný, a často proto překládaný také jako vláda davu, chátry či lůzy. Mezi prvními, kdo před ní varoval, byl Platón ve své *Ústavě* a ani později se tento typ vládnutí netěšil přílišné oblibě. Model panovníka či vládce vyvstával v té době z představy o umírněnosti, sebekázní a respektu k zákonům, tedy vlastností, kterých lid jako davové shromáždění nemohl dosáhnout. Jak uvádí *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*⁹, o lidu jako participující složce vlády se začalo uvažovat až v období renesance v souvislosti s mysliteli jako byli Machiavelli či

⁶Sartori G., *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, str. 49.

⁷<http://oxforddictionaries.com/definition/english/society> (20/01/2013)

⁸Tamt.

⁹Miller D. (ed), *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, str. 81

Montesquieu. Žádný z dobových myslitelů se neodvážil uvažovat o participaci lidu na vládě ve většinovém měřítku. Lid, který by měl vládu a moc mít ve svých rukou, byl myšlenkou zcela utopistickou.

S tím, co si obyčejně a nejčastěji dnes představíme pod pojmem demokracie (tedy tak uspořádanou společnost, ve které se všichni lidé mohou do určité míry podílet na vládě a ve které mají rovná práva a povinnosti), přicházejí první teorie společenské smlouvy, jež jednoznačně zpochybňují královskou vládu jako nesporné a dědičné privilegium. Právě zde se setkáváme s myšlenkou například rovné volby.

Později termín demokracie začíná být na různých územích ztotožňován s různými významy. V obdobích bojů států za nezávislost byla tato spojována s právem na sebeurčení. Jednotlivým prvkem těchto pojetí je pak požadavek rovnosti. A právě toto kritérium demokracie mimo jiné působí názorové rozkoly v chápání fungování společnosti. V dalších kapitolách uvidíme tento pojem právě v rámci západní tradice, tedy jako označení pro rovnou možnost volby, rovnou svobodu a vůbec nezcizitelných práv člověka, jak je určuje Všeobecná deklarace lidských práv.

Třetí pojem, který uvedeme, je liberalismus. Zcela zjednodušeně můžeme říci, že se jedná o teorii nebo spíše politickou doktrínu, která do centra svého zájmu staví jedince, jeho práva i svobody tak, aby byly co nejlépe slučitelné s právy a svobodami druhého jedince a aby byla zachována práva a svobody všech jednotlivých lidí ve společnosti. Jak uvádí Andrew Heywood, v rámci liberalismu je značně živá myšlenka minimální role státu, ale čím dál častěji se objevuje i požadavek moderního liberalismu – „stát by měl lidem pomáhat, aby si pomohli sami“¹⁰. Již zde spatřujeme značný rozdíl. Je jím právě zasahování státu do „osobního prostoru“ jedince.

Pokud jsou si lidé rovni, nebo lépe řečeno mají stejná práva (jak nám říká demokratické zřízení společnosti), proč by měl stát někomu pomáhat a jinému nikoli? A do jaké míry lze akceptovat vzájemnou odlišnost jedinců v rámci jedné společnosti, pokud jsme uvedli, že společnost je takové uskupení lidí, kteří mají nejen společné zákony, ale také kulturu, a kteří sdílí společenskou organizaci? Jaký zájem má společnost na

¹⁰HEYWOOD, A., Politické ideologie, str. 50.

podporování rozdílů?¹¹Těmito otázkami, vyplývajícími z výchozí situace uplatnění politické teorie liberalismu, se zabírají nejen již zmiňovaní autoři (Will Kymlicka, Giovanni Sartori a Charles Taylor), ale dále například i Michael Walzer, Michael Sandel a v českém prostředí pak Pavel Barša.

3. Politika uznání

Charles Taylor

Celým jménem Charles Margrave Taylor se narodil 5. listopadu 1931 v Montrealu, tedy ve frankofonní části Kanady v provincii Québec. Jeho otec byl protestant anglofonního původu a jeho matka naproti tomu byla původu frankofonního a náboženským vyznáním byla římská katolička. Dalo by se tedy říct, že již rodinné prostředí, ze kterého Taylor pocházel, nenápadně určovalo jeho velkorysé liberální smýšlení. Quebecká provincie byla totiž místem víceméně mírumilovného střetávání a soužití dvou značně odlišných kultur, které si dokázaly do značné míry zachovat svůj osobitý ráz a jejichž uskupení nikdy skutečně nepřekročilo rámec liberální společnosti. A toto prostředí poznal Charles Taylor jak v mikro, tak v makro měřítku a můžeme říci, že se již od raného dětství setkával s prostředím, kde jedinci pociťovali potřeby na své určení, na uznání svých specifických kulturních tradic a také jazyka.

Ve svých pracích se zabýval právě těmito tématy. Nejvíce působil na McGill University v Montrealu a dále pak na Oxfordské universitě, kde také získal profesuru sociální a politické teorie (Chichele Professorship of Social and Political Theory).

V centru jeho bádání bylo moderní lidské já a formování identity v rámci západní společnosti. Ve svých studiích tak často zdůrazňuje společenskou přirozenost jedince a jeho „povinnosti“ vůči společnosti. V pozdějších dílech se pak věnuje funkcím a rolím náboženství v západní společnosti a problémům sekularizace. Jeho rodné prostředí jej zřejmě velmi silně ovlivnilo, neboť ve značné části svých spisů se věnoval konkrétně problematice quebecké společnosti.

¹¹ Ačkoli odpověď na tuto otázku je zcela nasnadě, vzhledem k tomu, že jsme uvedli, že se budeme zabývat výhradně otevřenou společností, domníváme se, že získává zcela jiný rozměr, pokud ji uvedeme v kontextu vícekulturní společnosti.

Esej *Politika uznání* byla poprvé vydána roku 1992 v rámci sborníku *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'* s komentáři Suzan Wolfové, Stevena C. Rockefellera, Michaela Walzera a předmluvou editorky Amy Gutmannové. Již roku 1993 byla vydána v němčině s rozsáhlým komentářem Jürgena Habermasa a byla přeložena do mnoha dalších jazyků, mimo jiné roku 2001 do češtiny¹². Ústředním tématem celé eseje je uznání partikulárních identit.

3.1 Partikulární identita

Amy Gutmannová působí od roku 2004 jako rektorka University of Pennsylvania¹³ a v době vydání Taylorova eseje působila na Princeton University jako ředitelka University Center for Human Values. Do centra jejího odborného zájmu patří především morální a politická filozofie a její vztah k praktické etice.

V úvodu k celému sborníku studií se Amy Gutmannová zamýšlí nad kulturními identitami a nad jejich přijetími v rámci veřejných, převážně státních institucích. Ačkoli přiznává, že toto dílo se zabývá zejména otázkou více kultur ve Spojených státech amerických a v Kanadě (kde se problematika historicky přeci jen značně liší od té Evropské, kterou se bude zabývat převážně Sartori), je velmi dobře možné najít ve studiích obecné principy, které lze aplikovat na demokratickou liberální společnost obecně.

Gutmannová si na začátek klade otázku: „Mohou být občané s rozmanitými identitami reprezentováni jako sobě rovní, jestliže veřejné instituce neuznávají naše partikulární identity, nýbrž pouze univerzálnější zájmy, které se týkají zajištění našich občanských a politických svobod, příjmu, zdravotní péče a vzdělání? Co znamená rovná úcta vůči lidem, kromě zajištění rovných práv pro všechny občany?“¹⁴ Mohli bychom na první položenou otázku odpovědět pozitivně. Právě v těchto univerzálních zájmech jsme si rovni, jelikož je uznává každá demokratická společnost (jak jsme již uvedli výše, v centru naší pozornosti jsou západní demokratické společnosti). V takovéto společnosti se předpokládá (a většinou se tak i děje), že člověk má nárok na lékařské ošetření bez ohledu na to, jaké je barvy pleti, náboženského vyznání či politického smýšlení. Stejně

¹²Právě z tohoto překladu budeme v naší práci vycházet.

¹³<http://www.upenn.edu/president/meet-president/biography> (21/01/2013)

¹⁴GUTMANN A.. Úvod. In *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 17.

tak by měl mít každý nárok na základní vzdělání, jistý příjem a každý se má také právo podílet na společenském životě, což se nejčastěji asi projevuje právem volit si své představitele či být volen, svobodou slova a shromažďování. Na těchto potřebách jako základních se shodneme všichni, pokud chceme zachovat liberální a demokratický ráz společnosti, a pokud chceme nalézt jistou základní rovnost. Gutmannová však úvahu rozvíjí a mezi tyto primární statky, neboli primární lidské potřeby v liberální společnosti¹⁵, uvádí i potřebu uznání specifického kulturního kontextu, který považuje za nezbytný a základní pro život jedince.

V určitém kulturním kontextu žijeme všichni. Jedná se o kulturu určenou přirozeně zemí, ze které pocházíme, ve které žijeme nebo jsme žili či o kulturu, se kterou máme zprostředkovaně nějakou zkušenost. Kulturní hodnoty, které přijmeme za své, nejvíce ovlivňují náš život. V rámci jednotlivých států ale existuje často kultura masová, majoritní a vedle ní kultury další. Problém zde údajně spočívá v tom, že masová kultura se těší všeobecnému uznání, kdežto kultury minoritní nikoli, a tak jejich příslušníci mohou být poznamenáni právě onou nepřítomností speciálního uznání. Podle Gutmannové je důležité přispět k tomu, aby ony menšinové kultury byly podporovány „[...] přinejmenším v případě oněch lidí, jejichž sebeporozumění je závislé na vitalitě jejich kultury“¹⁶. Tato myšlenka tedy znamená, že jsou jedinci, kteří sebeporozumění rozhodně jsou schopni odvíjet zcela bez sebezakotvení a sebeuvědomění si v rámci nějaké kultury a pak tací, kteří toho schopni nejsou. Jak je ale od sebe poznat? A jak určit, která kultura je důležitá pro seberealizaci jedince a která již ne?

3.1.1 Kultura

Marc Audé ve svém článku *Culture et déplacement*¹⁷ rozlišuje několik druhů kultury. První rozlišení je mezi kulturou kolektivní a individuální, druhé mezi vnitřní a vnější a třetí spočívá v oddělení kultury minulé a současné.

¹⁵ Možná zbytečně v tomto kontextu stále upozorňujeme na použití termínů liberální a demokratický. Tyto termíny považujeme za velmi důležité, protože za opravdu primární potřeby, které jsou nezbytné k lidskému životu, lze také považovat zdraví, možnost užít se apod. To, že naše společnost tuto nejzákladnější škálu rozšířila a určila ji jako víceméně nezbytnou pro dobrý život, je spíše výsledkem kulturní západní tradice a nelze tedy vyloučit, že společnosti zakládající se např. na tradici buddhistické, nebudou za takové základní statky považovat zcela jiné potřeby. Chceme tím jen naznačit, že tyto nelze považovat za univerzální, spojené s něčím, co někteří filozofové nazývají lidská přirozenost.

¹⁶ GUTMANN A.. Úvod. In *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 19.

¹⁷ AUGÉ M. *Culture et déplacement*. In Michaud, Y. (ed). *Qu'est-ce que la culture?*

Pro to, co je zde označováno jako kultura individuální, by se dalo také použít synonyma kultivovanost, u níž si nedovedeme představit, jak ji nějakým způsobem regulovat. Je nejčastěji závislá na míře a typu vzdělanosti, na prostředí a na životních zkušenostech jedince. Kolektivní, neboli antropologická kultura, je právě tím druhem kultury, o němž je zde řeč v rámci jejího zachování, uznání či ignorace. „Kulturu, kterou je třeba respektovat v její rozličnosti, je kultura antropologická, jejíž celek kombinuje vztahy sociální, ekonomické, politické, náboženské v jedné společnosti či jedné komunitě.“¹⁸ Takto chápaná kultura pak však často vede k vytváření stereotypů. Příslušnost k jisté kultuře se přičítá jedinci jako nedílná součást jeho přirozenosti a příslušníci jedné kultury jsou pak považováni všichni za jedince se stejnými zvyky, stejným smýšlením. Může jít právě o ty typické symboly, které se přisuzují různým národům – Francouzům bagety a stávký, Němcům pití piva a jedení klobás, Holanďanům větrné mlýny a tulipány atp.

Obě tyto kultury, tedy individuální i antropologická, jsou pak externě, jak ukazuje historické zkoumání, ovlivňovány různými zdroji, bližšími, či vzdálenými. Evropská křesťanská kultura byla ve svých počátcích ovlivněná například kulturou řeckou „objevením“ Platónových, Aristotelových a dalších spisů. Jak Augé upozorňuje „[...] kultura, která se nemění, je ohrožena smrtí“¹⁹. Tedy pro udržování kultury jako živého organismu je nutné, aby určité změny přijímala, a nezůstala tak v zajetí kliše. Vnitřní kultura, která může být chráněna tradicí či dokonce zákony, může a dokonce je to do jisté míry žádoucí, aby přijímala prvky vnější kultury. Představme si příklad architektonických staveb například hradů, zámků, jimž se dnes obdivujeme. Kdyby tehdejší kultura architektury odmítala přijímat vnější vlivy, nikdy bychom nemohli vidět barokní prvky na původně renesanční fasádě.

S tím souvisí i třetí rozlišení na kulturu současnou a minulou. Minulá kultura je taková, s níž máme jistou zkušenost, známe také do jisté míry její výsledky, dokážeme posoudit, jaká pozitiva a negativa nám přinesla. Zatímco kultura současná je taková, která budí obavy, strach, předsudky a naplňuje nás (jako individua a jako příslušníci

¹⁸ Tamt., str. 300.

¹⁹ Tamt., str. 301.

jisté antropologické kultury) nedůvěrou, protože ještě není zcela vyzkoušená, není jisté, jaké ovoce přinese.

To, co je společné těmto kulturám, je fakt, že se v každém případě jedná o vztah, o interakci. Každá kultura je tedy ve vztahu s kulturou jinou, která ji ovlivňuje, a je také nutně v jiném vztahu, než byla v minulosti. A toto vše se pak podílí na jejím specifickém vzezření, ať už u jednotlivce či skupiny. Tímto popisem se dá říci, že každá kultura, která prochází změnami, je vitální. Stále ještě však zůstává otázka, jestli je vitální natolik, aby v ní jedinci dokázali sami sobě porozumět, aby se díky ní dokázali určit, a jak se má k různé vitalitě různých kultur stavět kultura naprosto většinová, tedy oficiální instituce. Na tyto otázky se snaží odpovídat Charles Taylor ve své eseji.

3.2 Rovnost

Své názory, které zde Charles Taylor předkládá, spojuje úzce s politikou multikulturalismu. Je to právě tento druh politiky, jenž klade důraz na uznání menšin a jiných než mainstreamových kultur. Již výše jsme zmínili, že existují jisté lidské potřeby, které jsou základní a nezadatelné. Mezi ty, na nichž se shodneme a jež zajišťují nárok na spořádaný a rovnoprávný život, je nutné započítat ještě ty, které činí náš život důstojným, a ne-li dokonce dobrým. Touto potřebou je pro Charlese Taylora i potřeba uznání.

V odstavcích, kde jsme se zabývali kulturou, jsme upřesnili, že nás bude zajímat to, co lze označit za kulturu antropologickou, která je vždy spoluutvářena externími prvky. Tedy, že neexistuje snad žádná kultura, která by čerpala jen sama ze sebe, tím se přetvářela, vyvíjela by se, a tak zůstávala stále živoucí. Toto určení kultury úzce souvisí i s pojmem uznání.

Pokud kultura přijme nějaký původně externí prvek za svůj, uznává tím jeho existenci. Zároveň jej ale přijme, propůjčí mu své prvky a výklady a tím se stane, že původně externí prvek získává nové významy v rámci adoptivní kultury. Změny tedy do jisté míry proběhnou jak na straně adoptivní kultury, tak i na straně kultury adoptované. S uznáním je to podobné. Pokud dojde k veřejnému uznání určité minoritní kultury, pak by se dala tato kultura považovat za rovnocennou nejméně co do svých práv, sociálních nároků. A uznání by se mělo projevit jak od většinové kultury k té menšinové, tak i na

druhou stranu od té menšinové vůči mainstreamové. Nehovoříme zde tedy jednoduše o principu vzájemného respektu.

Taylor se domnívá, že uznání je základní lidská potřeba, která utváří naši identitu, a dokonce určuje náš způsob existence²⁰, a po vzoru Herdera dodává, že každý člověk je jedinečný a originální a jako takový by se měl utvářet (ve smyslu „pouze já analyzuji sám sebe, jen já sám sebe dokážu odhalit a definovat“). Podstatné je tedy nepropadat vlivům a tlakům okolí, ale řídit se „vlastním rozumem“. A to jak v rovině jedince vůči jiným jedincům, tak i v rovině společnosti vůči jiné společnosti. Tato myšlenka je označena jako ideál „autenticity“. Tedy ideál s velkým důrazem na uzavřenou podobu jak osobní, tak kolektivní identity a vede nás nenápadně k uzavřenému modelu společnosti. Takové, která je uzavřená před ostatními společnostmi, čímž je odkloněná od vnějších vlivů, bez vývoje. Což znamená, že se jedná o společnost minimálně umírající a později uzavřenou i ve smyslu politickém.

Tento negativní dopad identity autenticity si Taylor jistě uvědomuje a okamžitě dodává, že i autentická identita se vytváří dialogem, stykem s jinými lidmi, či snad dokonce zápasem. Od toho zápasu tedy vychází potřeba uznání. Uchopení uznání jako specifické aktivity v rámci vícekulturní společnosti uvádí dvě hlavní cesty politiky.

Jak jsme již naznačovali výše, jeden pohled vytváří politiku „univerzalizmu, která [...] svým obsahem směřuje k přizpůsobení a vyrovnání práv a nároků“²¹ a druhý pak zdůrazňuje člověka jako jedinečnou originální bytost. Tento druhý pohled, také označovaný jako politika difference, vyrůstá samozřejmě na univerzalistických základech, ale zároveň si všímá i odlišností. Stále zůstávají v platnosti taková základní práva, která zaručují ve společnosti rovnost a úctu mezi občany.

Na druhou stranu politika difference neboli uznání, poukazuje na nerovnosti, které se ve společnosti i přes její rovnoprávní rámec objevují. V podstatě říká, že společnost má nastavenou jakousi mřížku pro vnímání kulturních jevů. Tato mřížka je utvořená historicko-kulturním kontextem a také ochotou přijímat nové a neznámé. Takové jevy, které mřížkou projdou, jsou považovány za normální a standardní. Jevy, které

²⁰TAYLOR Ch. *Politika uznání*. In *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 41.

²¹ Tamtéž., str. 54

neprojdou, pak má taková společnost tendenci považovat za druhořadé, nebo je formuje tak, aby mřížkou prošly. O této tendenci k asimilaci Taylor hovoří jako o „smrtném hříchu páchaném na ideálu autenticity“²².

3.2.1 Rozdílné přístupy

Carol Gilliganová, americká psycholožka, vydala roku 1982 knihu *In a Different Voice*, ve které kritizuje právě takovýto „mřížkový“ přístup v posuzování společnosti. Na základě studie Lawrence Kohlberga, který zkoumá morální vývoj chlapců a dívek použitím tzv. Heinzova dilematu, Gilliganová ukazuje, že při posuzování výsledků byly brány v potaz pouze některé aspekty chápání a uvažování, což v důsledku negativně ovlivnilo výsledky celého testu. Test bral v úvahu spíše logické a deduktivní chápání, které se projevuje spíše u chlapců, zatímco rysy typické pro ženské chápání ponechával stranou. Dívky nedosáhly takových výsledků jako chlapci, čímž byly označeny za „méněcenné“. Nejedná se tu však o boj v tomto případě horší vs. lepší pohlaví, ale o to, že jsme prostě rozdílní a tato rozdílnost není vždy brána na zřetel.

Tak jako mohl Lawrence Kohlberg nastavit kritéria pro posouzení morálního vývoje chlapců a dívek, tak si společnost nastavuje mřížky v nejrůznějších oblastech. Politika difference chce aktivně počítat se všemi jinakostmi, rozdílnostmi, které společnost nabízí. Toto je ono uznání. Vezměme si ještě jednou příklad s morálním vývojem chlapců a dívek (ačkoli bychom mohli uvést třeba kulturní rozdíly mezi Evropany a vietnamskou komunitou žijící v Evropě nebo v podstatě jakékoli dvě rozdílné kultury²³).

Z univerzalistického principu vyrůstá jejich rovnoprávnost před zákonem, jejich rovné nároky na postavení ve společnosti apod. Nyní při aplikaci politiky difference je nutné podtrhnout (aby nedošlo ke smrtelnému hříchu asimilace) a roztrhnout od sebe obě rozdílné „kultury“, oba rozdílné hlasy a vytvořit tak speciální mřížku pro chápání každého z nich, aby ani jeden nezanikl, nebo nebyl utlačován kulturou, která je považována za hlavní. Pokud si má totiž tato politika všimnout odlišností a uznávat je, musí je nejdříve jasně rozpoznat a upozornit na ně. Poté, co takové rozdíly a jinakosti uzná, by si tato politika měla „vážit všech lidí rovným dílem“²⁴, čímž se ovšem dostává

²² Tamtéž, str. 55

²³ Vyjma kultury arabské, nebo islámské, o které pojednáme ve 3. oddílu této práce.

²⁴ TAYLOR Ch. *Politika uznání*. In *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 58.

do rozporu se zásadou nediskriminace. Právě v rámci politiky difference a rovné důstojnosti nalezneme jev opačný – tzv. pozitivní diskriminaci. Ta poskytuje určité výhody dlouhodoběji znevýhodněným skupinám a je jevem značně kontroverzním.

3.2.2 Pozitivní diskriminace

Ronald Dworkin uvádí ve své knize *Když se berou práva vážně* tři hlavní důvody pro odstranění diskriminace. Té negativní i pozitivní. Konkrétní případ, který zde uvádí, je diskriminace rasová, ale v podstatě je možné tento příklad zobecnit na jakoukoli diskriminaci, která bude nastavovat jiná pravidla pro občany jiného náboženství, jiné rasy nebo jiné jiného kulturního založení. Za prvé jde o to, že jakékoli „[...] upřednostňování umocní pocit méněcennosti [...]“²⁵, za druhé takovéto zacházení menšiny stejně poškodí, protože tak jako tak pouze poukazuje na fakt, že je jistá skupina v menšině, a tím pouze posílí předsudky vůči ní. A za třetí se znovu vynořuje otázka, na kterou jsme narazili již u Any Guttmanové – tedy jaké skupiny se mají zvýhodnit a jaké ne.

Co nám dává právo určit, že například černoši byli dlouho neuznávaná skupina obyvatel, a proto je třeba jim „vyjít vstříc“, a že Židé takovou skupinou nebyli? Tím, že diskriminujeme pozitivně jednu skupinu, porušujeme tím právo skupiny jiné, která je diskriminována také, tentokrát negativně. Tedy i pozitivní záměr je v takovém případě doprovázen negativními důsledky.

Každý má právo na to, aby s ním bylo zacházeno „jako s rovným (right to treatment as an equal) [...], aby se s určitým člověkem zacházelo se stejnou úctou a pozorností jako s kterýmkoli jiným.“²⁶ Z tohoto dále vyplývá také právo na rovnou distribuci příležitostí. Představme si, že je vyhlášen pracovní konkurz na místo manažera. Pozice vyžaduje nepravidelnou pracovní dobu, cestování, určitý stupeň znalostí a dovedností. Vyhlášení takového konkurzu by mělo být veřejné, aby bylo zajištěno ono rovné zacházení. Od účastníků by měly být požadovány stejné dokumenty, na jejichž základě by se pak zaměstnavatel měl rozhodovat. Zřejmě asi vyloučí matky s malými dětmi, protože se dá předpokládat, že nebudou schopny dodržovat nepravidelnou pracovní dobu. Ale jedná se o diskriminaci? Zřejmě ne. Zaměstnavatel je nevyřazuje z řízení proto, že by měly děti, ale že je tu silný předpoklad, že nebudou schopny zvládat

²⁵ DWORKIN R. *Když se práva berou vážně*, str. 280.

²⁶ DWORKIN R. *Když se práva berou vážně*, str. 283.

pracovní dobu tak, jako uchazečky, které děti nemají. Stejně tak nepůjde o diskriminaci, pokud by zaměstnavatel vyřadil uchazeče s nedostatečným vzděláním či dovednostmi. Důležité je, že bylo zachováno ono právo na zacházení jako se sobě rovným. Pokud ale by se jednalo o upřednostnění nějaké určité skupiny apriori – nastavili bychom třeba kvótu pro počet černochů ve firmě – zřejmě bychom již o diskriminačním chování uvažovali. Vždyť pokud jsou si lidé rovni, proč upozorňovat na fakt, že někteří jsou černí, jiní Židé nebo muslimové?

Dworkin uvádí také argument vzešlý z utilitarismu. Takovéto rozčleňování společnosti a svým způsobem i popření práva na rovný přístup je ospravedlnitelné, pokud přináší větší užitek celé společnosti. V takovou chvíli se ale znovu nabízí otázka: Jak může z nahodile a situačně nerovně rozdělené společnosti vzejít společnost spravedlivá a tím i lepší, než kdyby se jednalo o společnost, kde jsou práva předem rozdělena a kde nezáleží na konkrétní situaci?

Může se tedy zdát, že prosazování určité kultury na úkor kultury jiné je nepřijatelné, a to i z utilitaristického hlediska. Přesto připomeňme, že Taylor považuje asimilaci jedné kultury do jiné za něco nepřipustného. O něco nakloněnější je pak myšlenka, která uznává univerzální hodnoty a nijak se k rozdílům, které ve společnosti fungují, nevyjadřuje. Přesto vůči tomuto uvádí jasnou výtku, která takový přístup obviňuje z toho, „[...] že lidem vnucuje homogenní, jim nepřiměřenou formu“²⁷. Tím bude za nejpříjemnější přístup k současné společnosti označen přístup diferencní.

3.3 Politika difference

Charles Taylor uvádí příklad takové diferencní politiky. Roku 1977 byla v Kanadě přijata Charta francouzského jazyka známá také jako zákon 101, která vyzdvihovala, nebo chceme-li, veřejně podporovala frankofonní svět a upravovala použití francouzštiny a její šíření. Francouzština se stala uplatňovanou do té míry, že v důsledku přijetí Charty dokonce docházelo k odchodu mnohých anglofonních obyvatel Québecu. Tento zákon tedy exemplárně představuje ono uznání rozdílnosti, menšiny a vůli zachovat si právo na sebeurčení a sebeidentifikaci. V tomto případě navíc něčím tak člověku vlastním a nezbytným jako je jazyk, tedy možností

²⁷TAYLOR Ch. *Politika uznání*. In *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 59.

komunikace. Oproti této quebecké separatistické tendenci²⁸ Kanada přijala roku 1982 Ústavní zákon, jehož součástí je i charta práv, která má naopak po americkém vzoru tendenci spíše univerzalistickou – tvoří jakousi bázi, na jejímž podkladě by mělo následně docházet k možnosti vydělit či podtrhnout rozdíly dílčích provincií. Québec tuto Listinu odmítl ratifikovat. Následně došlo k sepsání pozměňovacího návrhu (Accord de Meech Lake), který by určil Québec jako ještě svébytnější společnost. Tento návrh nebyl nikdy přijat. Uznání a podpora kulturních odlišností vedly nakonec ke zcela separatistickým tendencím na místo ke klidnému soužití v jednom státě. Společnost, která má společnou kulturu, jazyk a tato kritéria jsou navíc obecně uznána, nemá dále společenskou potřebu se udržovat ve společenství, které je kulturně odlišné, jak jasně ukazuje tento kanadský příklad. Obdobnou situaci lze spatřovat na příkladu Basků ve Španělsku, kteří již dlouhou dobu usilují o osamostatnění.

3.3.1 Otázka interpretace

Na tomto příkladu je velmi zřetelně vidět celá situace, která vyvstává v zemích s jedním všeobecným kulturním kontextem. Na podkladu západní kultury²⁹, vyšlé z požadavku svobody či rovnosti, a moderně i požadavku otevřené společnosti, stojí kulturní uskupení menší, které se liší jazykem, popř. kulturními zvyky či historií. Ačkoli tyto konkrétní kultury mají jeden základ, tak v rámci jedné země máme dva protichůdné názory na její fungování. Na příkladu Kanady Jan Holeš a Jaromír Kadlec ve své studii uvádějí: „Frankofonní Québečané jsou považováni za fanatiky pošlapávající lidská práva a demokracii a zbavující se vzdělaných lidí. Frankofonní obyvatelé Québecu se naopak domnívají, že anglofonní menšina má řadu práv a že ochrana francouzského jazyka a frankofonní populace v Québecu a celé Severní Americe je nezbytná.“³⁰ Jeden přístup, diferenční, bude vycházet od frankofonních obyvatel a druhý bude pak přístup univerzalistický, který bude nechávat stranou právě ty kulturní rozdíly a bude se snažit zaměřit na ty aspekty, které jsou oběma skupinám vlastní. Pokud tyto rozdíly, klišé, předsudky a nenávisť mohou být přítomné ve společnostech, které mají společný základ,

²⁸Což je nutno přiznat, protože zákon 101 byl v Québecu přijat právě po nástupu Québecké strany (Parti Québécois), která se vyznačuje silně separatistickými tendencemi. A nejedná se pouze o politiku jazykovou.

²⁹Znovu si dovoluujeme upozornit, že i v rámci Kanady jsme se zaměřili pouze na ony dvě vedle sebe stojící západní kultury, ačkoli jsme si vědomi, že do celé situace zasahují ještě i práva a nároky původních indiánských obyvatel.

³⁰HOLEŠ J., KADLEC J., *Francouzština na americkém kontinentě*, str. 53.

zkusme si představit, v jaké míře se s nimi můžeme setkat ve společnostech, jejichž kulturní základ není společný.

Taylor zde upozorňuje na fakt, že například právě aplikace jazykového zákona kolektivně na celou oblast Québecu způsobila „omezení svobody individuálního jednání“³¹. A konkrétně v případě zákona 101 je o tom možné uvažovat, pokud jej budeme chápat tím způsobem, který navrhuje Taylor. Mimo jiná nařízení totiž tento zákon také určuje, který typ škol smí být navštěvován jakými žáky. Je zde tedy namísto otázky, jestli v tomto konkrétním případě touhy ochránit jisté kulturní dědictví pomocí zákona nezašel zákon sám až příliš daleko.

Na druhou stranu je snadno možné interpretovat tento zákonný pokus nikoli jako rozhodnutí většiny, ale zcela naopak jako snahu ochránit a prosadit menšinu. V tomto smyslu samozřejmě ne menšinu, co do počtu obyvatel v rámci Québecu, ale menšinu, co do jazykové kultury v rámci Kanady. Tento zákon lze tedy stejně tak dobře, ne-li lépe, vykládat jako pokus o uchování a uznání odlišné partikulární kultury. V takovém případě bychom se ocitli na půdě diferenční politiky a byl by to právě tento Taylorem preferovaný přístup, který by se mohl najednou objevit jako příčina jisté diskriminace.

Z tohoto ale vyplývá, že pokud budeme prosazovat jakákoli práva, ať už z důvodu zachování určité rozličnosti, nebo naopak z důvodu opačného, jen těžko se nám povede, zvláště v takto dílčích situacích, ustálit rovnost. Pokud se zákon rozhodne podpořit nějaký kulturní či společenský jev tím, že jej jasně vymezí, zároveň tím jev k němu komplementární ustoupí do pozadí. Jakmile dojde k diskriminaci pozitivní, objeví se komplementárně i diskriminace negativní.

Charles Taylor uvádí, že i taková společnost, která bude uznávat partikulární rozdíly a bude podporovat pozitivní diskriminaci, je liberální –za předpokladu, že zajistí svým občanům základní práva. Pokud má ale liberální společnost udržovat jistý ideál rovnosti, rovného přístupu jako jeden ze svých hlavních atributů, jeví se jako značně obtížné dosáhnout tohoto stavu v praxi, jak jsme ukázali na příkladu québecké

³¹TAYLOR Ch. *Politika uznání*. In *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 71.

společnosti.³² Toto je tedy jeden z hlavních problémů politiky uznání, kterou Taylor propaguje. Jak sloučit partikulární uznání určitých skupin spolu s ideálem rovnosti, kterého se liberální společnost snaží dosáhnout.

Z požadavku liberální společnosti na rovnost však vyplývá také požadavek na spravedlivou společnost. Tento požadavek souvisí samozřejmě jak s uznáním, tak také s chováním státu vůči všem jeho členům. Politika difference tak v sobě skrývá zásadní problém chápání rovnosti a tím i spravedlnosti.

3.3.2 Ohrožené kultury

Přesto Taylor čím dál tím jasněji ve své eseji preferuje takovou společnost, která se bude přiklánět k uznávání rozdílů, a to z následujícího důvodu: „Stále více společností se bezesporu mění ve společnosti multikulturní v tom smyslu, že zahrnují více než jen jednu kulturní pospolitost, která usiluje o přežití.“³³ O tom, že se v jednom původně víceméně homogenním prostředí setkává dnes více kultur, než tomu bylo před třiceti lety, není pochyb. Volný a rychlý pohyb informací je základem pro šíření různých názorů, a tím i celých kultur, stejně tak jako mnohem snadnější a dostupnější pohyb osob apod. V tuto chvíli však vystupuje na povrch jeden velmi důležitý rys celé Taylorovy koncepce multikulturalismu, a tím je jistý soucit. Taylor jako by předpokládal, že kultury, které jsou třeba i minoritní, obligátně trpí, nebo se snaží uchýlit pod křídla nějaké společnosti, aby nevyhynuly, a ta vyžene jejich kulturu stejně zcela na okraj jakéhokoli zájmu.³⁴

Kultury, které se ale střetávají v rámci liberalismu, nejsou tak zcela na vyhynutí a není ani snad třeba jim v tomto případě přisuzovat status mučedníka. Mohli bychom jistě dlouze diskutovat o tom, kolik oficiálního prostoru různé kultury dostávají, či jestli je to dostačující. Ale jen stěží bychom hledali kulturu, která se urputně snaží přežít, a přesto ji kultura většinová převálcuje a zničí. (Nebo snad ti, kdo se hlásí k určité kultuře, trpěli jen z důvodu své kulturní, náboženské či etnické příslušnosti.) Jak jsme naznačovali již vícekrát, kultura je živoucí, pokud v ní probíhají změny, pokud se jen konzervuje, je

³² Ideálu rovného uznání a hlavně provádění takové politiky brání asi nejvíce historické faktory a touha občanů identifikovat se a prosazovat takovou kulturu, která je jim bližší. Dobře je tento jev vidět právě na uplatňování jazykových politik.

³³ TAYLOR Ch. *Politika uznání*: In Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání, str. 71.

³⁴ Na tyto poznámky o utrpení neuznané společnosti reaguje i Giovanni Sartori ve své eseji *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*

mrtvá. Jako živoucí organismus může však některé své složky potlačit a za čas je opět, třeba pod jiným světlem, vynést na povrch. Neznamená to, že by však by nepřežila. Ba naopak.

Je tady ovšem jistý rys západní společnosti, který s tímto útlakem souvisí. Eric J. Hobsbawm ve své studii o dění po 2. světové válce upozorňuje na to, že ačkoli se zhroutily staré systémy a mocenská pole, stále zůstává způsob myšlení, který dění posuzuje právě ze starých, zaběhnutých pozic. Ačkoli se tedy západní společnosti představují jako společnosti uznávající rovnost, jako společnosti liberální či dokonce demokratické, ve skutečnosti se tak nechovají. Svým jednáním zůstávají stále v původních strukturách. Charles Taylor tuto myšlenku přejímá a dále rozvádí. Podle něj jsou to právě západní země, které se snaží vnucovat svou kulturu kulturám jiným a které mají jakýsi pocit „domnělé nadřazenosti“³⁵.

Takovéto tendence vychází údajně z historické zkušenosti s kolonialismem. I když bychom se dnes neměli již setkávat s myšlením, které rozděluje svět na dominovaný a dominující, přesto je tento druh uvažování přítomný. Právě proto ty „dominované“ kultury pokládají požadavek uznání jejich vlastní kultury oproti kultuře vnucované. Těžko přesně říci, co se má na mysli tím vnucováním kultur. Pokud se západní instituce ohrazují proti tvrdé práci dětí v některých například asijských zemích nebo omezení svobody slova, není to považováno za až takové vnucování kulturních hodnot, jako když se společnosti vnutí typ školy, který je nutno navštěvovat. Z tohoto vyplývají další dva důležité aspekty Taylorovy eseje. Je jím poukaz na vnímání kulturních odlišností v naší společnosti a za druhé návod na odstranění takového vnímání.

3.3.3 Vnímání odlišností

Je třeba vzít v potaz, že ačkoli myšlenka rovnoprávnosti občanů je sice jasně formulovaná již Johnem Lockem v 17. století, její praktický dopad zakoušíme naplno až o dvě staletí později. Uvedení rovnoprávnosti do praxe v celé jeho šíři je tedy pro západní společnost jevem víceméně novým. Ještě před druhou světovou válkou bylo možné setkat se se zákazy vstupu pro asijské přistěhovalce, o právech černochů ani nemluvě. Rozhodně se nejedná o samozřejmě přijatou myšlenku. Pokud byly západní mocnosti zvyklé po staletí vyvážet svou kulturu (a nutno dodat, že se jednalo o vývoz

³⁵TAYLOR Ch. *Politika uznání*. In *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 71.

víceméně dobovačný, válečný, a tudíž těžko srovnatelný s celou situací dnes) a vidět samy sebe jako šířitele těch správných hodnot, je přece jen téměř nemožné po nich v praxi chtít, aby okamžitě začaly uznávat naprosto jiné hodnoty, kterým navíc úplně nerozumí. Údajně převzatým citátem připisovaným spisovateli Saolu Bellowovi: „Když Zulové zplodí nějakého Tolstého, rádi si ho přečteme“³⁶ se snaží Taylor ukázat, jak většina západní společnosti přemýšlí. Měřítka společnosti, kterou zná a jejímž hodnotám rozumí, aplikuje na aktualitu, kterou nezná a nerozumí ji, a kterou navíc tímto způsobem dezinterpretuje.

Jako jeden z aspektů Taylorovy eseje tu tedy implicitně vystupuje požadavek vystoupení z jakéhosi historického kontextu, ve kterém se společnosti až doposud pohybovaly. Je to požadavek odhození našich vnímajících mřížek, které byly tak dlouho používány, a vytvoření mřížek nových – jiných. A toho se dá dosáhnout patrně nejlépe vzděláváním, rozšiřováním našich obzorů.

3.4 Vzdělávání

Jak jsme zmiňovali již v úvodu, Charles Taylor píše tuto esej v kontextu americké kultury. Tedy kultury, která již sama vznikala jako společenství, která je od svého počátku založena na setkávání kultur. Americká filozofka působící na University of North Carolina Suzan Wolfová se vyjadřuje k hodnocení rozličných kultur a požadavku na rozšiřující se vzdělání následujícím způsobem. Velice oceňuje dostupnost různorodé kultury. Uvádí to na příkladu dostupnosti dětských knih zobrazujících témata rozdílných států, tradic a zvyklostí. „[...] africká, asijská a indiánská kultura je součástí naší kultury nebo spíše součástí kultur některé ze skupin, které společně tvoří naše společenství.“³⁷

Odkloňme se na okamžik od konkrétního případu americké společnosti, která je přeci jen uváděna často jako melting pot, a shrňme tento příklad obecně. Důležitým slovem je zde „naše“. Politika uznání předpokládá, že existují kultury, které jsou naše, a kultury, které naše nejsou, a tyto proto potřebují být uznané. Uznání spočívá v tom, že se vlastně postupně všechny kultury stanou našimi.

³⁶Tamt., str. 59.

³⁷WOLFOVÁ S., *Komentář: In Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 91.

Takovýto způsob vzdělávání odpovídá hermeneutické metodě prolínání horizontů Hanse Georga Gadamera. Ta analyzuje zvláště historické a kulturní jevy a je založena na vcítění se do určité situace. Vychází z předpokladu, že každý člověk má určitý soubor dovedností, jakýsi základní horizont. Poznáváním světa kolem sebe, poznáváme nové horizonty, které obohacují a posouvají určitým směrem ten náš původní horizont a zároveň se jím samy obohacují. Dochází tak k určitému vývoji. Horizont, který nám byl neznámý, nebyl náš, se postupně prolíná s naším a jistým způsobem si jej osvojujeme. Jde o stejný postup, jaký použil Marc Augé při popisu vývoje kultury.

Vzděláváním si postupně osvojujeme kultury (horizonty), které nebyly naše a které se našimi stávají. Mezi „naše“ a „ne-naše“ se postupně stírá hranice. Abychom však dostáli za dost politice uznání, budeme se muset vydat protichůdným směrem. Tedy stále dbát na to, aby jednotlivé kultury (horizonty) zůstaly odděleny, aby si zachovaly svůj ráz. Budeme-li je ale chránit příliš či nebudeme-li se o ně zajímat vůbec, vystoupí na povrch otázka po uznání.

3.4.1 Míšení kulturních vzorců

Uvedme konkrétní příklad s dětskými knihami z *Komentáře* Susan Wolfové. V dobách svého dětství neměla autorka vůbec přístup k pohádkám a příběhům z jiných kultur. Oproti tomu její děti tuto možnost již mají. Dokud se tedy k příběhům, řekněme z afrického prostředí, nikdo nedostal, zůstaly v takové formě, jak byly vydány. Nebyly ovlivněny jiným prostředím. Kdyby si dnes lidé začali tyto příběhy vyprávět, připodobňovali by je pravděpodobně ke svému způsobu život a ty by tak odrážely koexistenci více kultur. Díky politice uznání by tyto příběhy vystoupily z uzavřených společenstev do širého světa a zřejmě by se takto pod jeho vlivem začaly měnit. Na první pohled na tom není nic zarážejícího. Ale co kdybychom se zeptali, jestli i teď má politika uznání vstoupit do hry a začít chránit do nějaké míry tu původně partikulární kulturu, aby se neztratila? Nejednalo by se tady o protichůdný pohyb, který by naopak mohl vést spíše k separatismu a uzavření než k poznání a vzdělání?

Takto by se daly označit extrémní verze politiky uznání. Tedy na jednu stranu kulturu jako takovou chránit, ale zároveň ji neponechávat zcela stranou. Pokud dá většinová společnost uznání té menšinové, nebo řekněme partikulární, neriskuje takto tak časem ztrátu své originality? A pokud bude taková politika příliš podporovat originalitu, může

snadno, jak na to upozorňuje Steven Clark Rockefeller, dospět až k politice separatismu. Tento úkaz ostatně můžeme pozorovat i na případu Québecu. Francouzská provincie měla již historicky výjimečné postavení v rámci anglofonní Kanady. Vlivy anglofonní se časem začaly silně prosazovat a frankofonní část Kanadčanů začala mít potřebu tuto svou kulturu chránit. Nejprve se snažila ochránit od anglofonních vlivů svůj jazyk³⁸ jakožto základní prvek kultury a tyto snahy nakonec vyústily k prosazování separatistické politiky. Od uznání rovnosti obou kultur tu následně došlo k potřebě jednu od druhé oddělit, zvýraznit její jinakost.

Mohli bychom tedy také říci, že záleží na konkrétní situaci a míře, kdy k aplikaci politiky uznání dochází. Podle Rockefellera je tu hranice jasně vymezená: „Naše univerzální identita jakožto lidských bytostí je naší primární identitou a má fundamentálnější podobu než jakákoli partikulární identita, ať už se týká občanství, pohlaví, rasy, nebo etnického původu.“³⁹ Toto konstatování je možné jen potud, pokud bychom uznání označili za sice velmi důležitou, nikoli však základní lidskou potřebu.

3.4.2 Setkání s realitou

Navážme na předchozí myšlenku o rozlišování naší a ne-naší kultury. Pierre Bourdieu ve své studii *La rue des Jonquilles – Ulice Jonquilles*⁴⁰ uvádí příklad pana Amezziana, který do Francie přišel roku 1960. Nejdříve se mu dařilo najít manuální práci, postupně za ním přijela i jeho žena a celá rodina. Změnou ekonomických podmínek ztratil práci, ve Francii však i přesto zůstal. A ačkoli bydlí v jedné ulici se svými sousedy již téměř třicet let, nikdy mezi nimi nedošlo k tomu, co by se dalo nazvat uznáním. Jeden ze sousedů vypovídá: „Víte, tady na tomto místě, když bychom to spočítali, no, je nás sedm, sedm Francouzů a oni, oni dostali ty domky.“⁴¹ Již tolik let tu stále funguje to příkré tradiční rozdělení my versus oni. Uznání tedy hraje samozřejmě i v praxi nepřehlédnutelnou roli. A zřejmě je i lidskou potřebou.

Bude-li na určitou skupinu skrze předsudky, nebo i partikulární zkušenost pohlíženo neustále negativně, bude-li neustále vyčleňována i z uskupení, kam by v jiné situaci

³⁸Mohli bychom zde jmenovat hlavně Úřad pro francouzský jazyk ustavený, Komisi pro ochranu francouzského jazyka a Radu francouzského jazyka.

³⁹ROCKEFELLER C. S., *Komentář. In Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 104.

⁴⁰BOURDIEU P. *La rue de Jonquilles. In La misère du monde*, str. 9-25.

⁴¹Tamt., str. 14. „Vous savez, ici dans ce coin-là, si on compte, oh! On est sept, sept Français, parce qu'en face, rien que les petites maisons.“ (přel. S.W.)

mohla patřit, nebude to zjevně působit pozitivně na členy takové skupiny. Ale můžeme tomu zabránit nějakou právní normou? Může snad stát nařídít uznat aktivně naše spoluobčany? Jistě, stát říká, že se musíme vyvarovat veškerých projevů, které jsou vůči lidem urážlivé, nemáme je bít a ani zabíjet, pokud nechceme být potrestáni, ale liberální stát nemůže svým občanům nařídít, aby se měli navzájem „rádi“. Právě ona vzájemnost je podle Bourdieua důležitá.

Uznání by se mělo stát univerzální, aby nevycházelo jen od určité části společnosti, od určitých vrstev. Spolu s Taylorem Bourdieu říká, že je nutné rozšiřovat si své obzory, v Gadamerově smyslu „splývání horizontů“, tedy podporovat vzdělání, proto abychom byli s to pochopit odlišnou kulturu. Navíc ještě klade důraz na univerzální charakter takového šíření vzdělání. Upozorňuje zároveň, že pokud uznávání hodnot není něčím všeobecným, společným všem, pak v praxi působí zcela opačný efekt, než se od něj očekává. „[...] internacionalistické a antirasistické tradice a přesvědčení, které získali v průběhu vzdělání, stejně tak jako politická angažovanost, které jsou navíc podporovány oficiálním odsouzením diskriminace a rasových předsudků, jsou každodenně podrobovány těžké zkoušce v konfrontaci s reálným soužitím.“⁴² Pro to, aby politika uznání mohla fungovat, je nezbytné, aby vycházela od všech členů společnosti.

Taylor formuluje předpoklad, v němž říká, že „všechny lidské kultury, jež po dlouhá staletí naplňovaly životem celé společnosti, jsou schopny sdělit něco důležitého všem lidem“⁴³. A je to právě studium té oné kultury, které nám dovolí vidět ji jasněji. Pozměníme tak naši nazírací mřížku a budeme schopni jinou kulturu vnímat již s přihlédnutím k ní samé, ne jako ke zcela cizímu a neznámému elementu.

Tento důraz na šíření vzdělanosti jako jeden ze základních principů fungování vícekulturní společnosti je pro dlouhodobý vývoj nezbytný. Kultury, které Taylor explicitně zmiňuje ve své práci, tedy převážně příklad provincie Québec, jsou však kultury, které jsou západní. Zcela jistě se shodnou na základních potřebách a zájmech

⁴²Tamt., str. 21. „[...] les traditions et les convictions internationalistes et antiracistes qu'ils ont acquis à travers leur éducation et leur engagement politique qui sont renforcées par les condamnations officielles de la discrimination et des préjugés raciaux, sont mises à une rude épreuve au jour le jour, par la confrontation avec les difficultés réelles de la cohabitation.“ (přel. S. W.)

⁴³TAYLOR Ch. *Politika uznání*. In *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 83.

člověka a pak opravdu mohou diskutovat a hledat možná řešení soužití na jasně liberálně demokratické bázi. Téměř kompletně se tu Taylor vyhýbá tématu, které se dnes stále více ocitá v centru zájmu debat o vícekulturních společnostech. A tím je soužití s arabskou, islámskou kulturou.

V úvodu jsme se pokusili ukázat, že liberalismus se jeví jako ideální společenské uspořádání. Vyvstal ze západní kultury s jejími hodnotami, a i když je politickým výrazem, který má snahu o rovný přístup ke všem kulturám, s jistými kulturami je neslučitelný. Taylor doslovně nejmenuje ta kulturní spektra, kterých by se tento výňatek měl týkat, ale z předchozího textu velmi jasně vyplývá, že se bude jednat o proudy islámu.

Bohužel tento konkrétní rys, který dělí naprosto reálně zastávce multikulturalismu, Taylor zcela ignoruje. Vůbec se tak nevyjadřuje, co dělat v případě, že takové společnosti, které teoreticky nemá v liberální společnosti místo, protože je s ním ze svých pozic neslučitelný, již v liberální společnosti je. Zcela tak nechává stranou velmi palčivou otázku soužití více opravdu odlišných kultur, a dává tak vyznít své politice uznání ve značně okleštěné podobě. Dokonce bychom si mohli utvořit radikální názor, že politika uznání je nutná, ale ne pro všechny. Proč totiž měl být například muslim (nebo obecněji představitel s liberalismem neslučitelné kultury) zbavený uznání a měl by tak být uzavřený do „falešného a redukováného způsobu existence“⁴⁴? Pokud liberalismus proklamuje rovnoprávnou existenci všech lidí a uznání je jedním ze základních zájmů člověka, jaký je tedy přesný důvod odmítnutí uznání nějaké kultury? Nestavila by se pak právě ona politika uznání k některým skutečně diskriminačním proudům společnosti? Charles Taylor se ovšem k těmto otázkám nevyjadřuje.

Celá esej *Politika uznání* je nesmírně bohatá co do hlavních, tak i do dílčích myšlenek. Ačkoli jsou argumenty podloženy, některé z nich vystupují nakonec zcela sporně. Požadavky Charlese Taylora na společnost se přiklání k aktivnímu uznání partikulárních identit, jež se v daný moment v dané společnosti vyskytují. Tento požadavek vstupuje do sporu s univerzálním požadavkem po rovnosti všech lidí ve společnosti. Přesto na svém tvrzení Taylor trvá a odůvodňuje je spojením základních lidských potřeb a zájmů, takových, které se považují za nezbytné pro vedení dobrého

⁴⁴Tamt., str. 41.

života s potřebou uznání. Absenci tohoto uznání pak považuje pro ony kultury za útrpné. A jsou to mimo jiné i předsudky a stereotypy, které takovou utiskující situaci vytváří. S nimi je nutno se vypořádat a začít na realitu nahlížet jinýma očima. Ne jako na horší, či na lepší, ale jako na jinou.

A i zde se dostáváme do nejasného momentu Taylorovy argumentace. Pokud se budeme kulturami zabývat, ovlivní se navzájem a mohou tak ztratit na své autenticitě, pro kterou jsme je před tím uznávali a kterou si chtěli zachovat. Důležité je právě ono partikulární zachování odlišností jednotlivých kultur. Tudiž by rozhodně nemělo docházet k asimilaci. Ačkoli se v tomto bodě Charles Taylor rozchází právě s oním asimilačním pojetím Pierra Bourdieua, je nutné si povšimnout poznámky, která z Bourdieuových úvah vychází.

Totíž, že uznání (spíše jako sekundární lidské potřeby) musí vycházet univerzálně, ode všech lidí. Nikoli jen částečně od určitých skupin. Jedná se vlastně o požadavek na univerzální pozitivní vnímání jednotlivých skupin společnosti, kterého však může být víc než obtížné na administrativní rovině dosáhnout. Nakonec pojetím kultury jako živoucího organismu, který se neustále vyvíjí, se může dostat požadavek uznání partikulárního do krajních pólů a může se přeměnit v čistý univerzalismus, nebo na druhou stranu dokonce separatismus.

V této části naší práce jsme nastínili některé nesnáze, které může politika uznání vyvolat. V druhé části vyjdeme z práce Giovanna Sartoriho *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, který s Charlesem Taylorem silně polemizuje o významu uznání jako základní potřeby. Kromě této přínosné polemiky se Sartori vyjadřuje zřetelně i k otázce pojetí islámu a arabského světa v rámci liberální společnosti. Vyjdeme z něj tedy jako z autora, který představuje pluralistické pojetí společnosti, a pokusíme se uvést důvody výhod takového pojetí.

4. Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci

Giovanni Sartori je významný politický teoretik a politolog. Svými pracemi významně přispěl k rozvoji teorie demokracie a teorie stranických systémů. Gianfranco Pasquino

jej ve svém článku *The political science of Giovanni Sartori* označil za „nejvýraznějšího politologa 20. století“⁴⁵.

Sartori se narodil 13. května 1924 ve Florencii a na tamější univerzitě také začal svá studia. Protože politologie nebyla ještě v té době na italských univerzitách uznána jako samostatná vědecká disciplína, věnoval se Sartori studiu politické filozofie a sociologie. V 70. letech byl jedním z iniciátorů zavedení politologie jako vědecké disciplíny v Itálii. V té době měl za sebou již mnoho publikací v italštině i v angličtině (jako jednu z nejznámějších můžeme jmenovat jeho *Democrazia e Definizioni* vydanou roku 1957 a o pět let později přeloženou a vydanou v angličtině) a byl značně uznávaný ve svém oboru. V roce 1976 dostává nabídku na působení na Universitě ve Standfordu, kterou přijímá, a o tři roky později působí pravidelně na Columbia University. Dnes se pohybuje stále mezi Itálií a Spojenými státy. Znalost obou států tak Sartorimu umožňuje kompletní vhled do celé politické a kulturní situace obou státních zřízení.

V předchozí kapitole jsme zmiňovali, že Charles Taylor se zabývá především soužitím kultur v rámci Kanady, Giovanni Sartori se pak zaměřuje na tuto problematiku spíše z evropského úhlu pohledu, přičemž samozřejmě využívá i své zkušenosti s kulturou mimoevropskou.

Jak se zmiňuje Pasquino ve svém článku, Sartoriho práce se vyznačují svou aktuálností. Pod vlivem kritiky, připomínek a diskuze se nikdy nebál své myšlenky revidovat nebo upřesňovat. Toto můžeme ostatně vidět i v díle, kterým se budeme zabývat. Poté, co vyvolalo jistý rozruch ohledně problematiky muslimských přistěhovalců do Evropy, neváhal Sartori přidat do nového vydání *Doplňek*, který by se celou problematikou podrobněji zabýval. Hlavní Sartoriho přínos spočívá podle Pasquina zprvu v tom, že ukazoval cestu při hledání autonomního politického výzkumu, který byl opřen o pevnou metodologii založenou převážně na komparativní politologii. A za druhé ukázal, že politická věda nemusí být nutně pouze čistě vědou, která bude formulovat teorie a sofistikovaná paradigmatata. Naopak měla by se přibližovat politickému „inženýrství“. „Vědomosti získané díky politické vědě mohou být použity v praxi, aby tak zlepšily

⁴⁵ PASQUINO G. *The political science of Giovanni Sartori*. In *European Political Science* (2005) 4, 33–41. doi:10.1057/palgrave.eps.2210003 „the most prominent political scientist in 20th century“ (přel. S. W.)

výkonné schopnosti politického systému.⁴⁶ Stále ještě ale zůstává podmínka správného použití, kterého lze dosáhnout komparativní metodologií.

Kniha *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalectví* byla poprvé vydána v roce 2000 a již roku 2002 se dočkala druhého, jak jsme zmiňovali, rozšířeného vydání. Do jisté míry je možno chápat tuto publikaci jako poněkud rozšířený komentář ke knize *Multikulturalismus*, a zvláště pak k eseji Charlese Taylora *Zkoumání politiky uznání*. Ve své předmluvě Sartori popisuje jednoznačně cíl své publikace. Jedná se „o teorii dobré společnosti“⁴⁷, přičemž za takovou společnost je pokládána společnost otevřená a pluralitní. Jasně zde vymezuje pluralismus a multikulturalismus jako zcela opoziční pojmy. Upozorňuje tak na fakt, že chápání multikulturalismu jako jakéhosi prohloubení a pokračování pluralismu je sice rozšířené, ale chybné. Multikulturalismus jako hodnota „podporuje etnické a kulturní odlišnosti“⁴⁸, zatímco pluralismus je politika, která se snaží být k takovýmto rozdílům slepá.

Jak jsme zmiňovali v předchozím odstavci, Evropa se potkává s novým fenoménem migrace a přistěhovalectví. V této souvislosti si Sartori klade následující otázku: Jak je možné v takové společnosti dobré, tedy pluralitní soužití? Odmítá zároveň názor, že k takovému soužití je zapotřebí integrace příchozích obyvatel. A to zejména proto, že tzv. naturalizací, přidělením občanství, jako jediným oficiálním způsobem přijetí do společnosti, ještě nutně nedojde k integraci imigrantů. Také rozhodně nesouhlasí s politickým názorem, který byl uplatňován zejména v 70. letech ohledně užitečnosti přistěhovalců. Pro Sartoriho se totiž jedná o kritérium, které je pouze ekonomické, a nepojednává tedy o soužití jako takovém a hlavně je časově omezené, jak ukázala nedávná zkušenost. Na čem tedy založit společné soužití kultur, které se liší etnickým původem, kulturou a někdy i vyznáním (ať už politickým, náboženským, nebo hodnotovým)? Hledání odpovědí na tuto otázku je hlavním tématem Sartoriho knihy.

Věnujme nyní ještě drobnou pozornost Sartoriho stylu. Na rozdíl od Charlese Taylora, jehož esej je velice uhlazená, dalo by se směle prohlásit, že politicky zcela korektní – neobjevují se v ní náznaky ironie, ani zesměšňování či arogance, je Sartoriho styl o

⁴⁶ Tamtéž. Str. 39 „[...] the type of knowledge acquired by political science can be put to work to improve the performance of political systems“ (přel. S. W.)

⁴⁷ Sartori G., *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalectví*, str. 9.

⁴⁸ Tamt.

mnoho uvolněnější. Najdeme v ní místa, kde opravdu zachází za hranice korektnosti. Uvedme jako příklad výrok o Židech, Indech a Asiitech, v kterém je popisuje jako „kultivované kultury“⁴⁹. Takové prohlášení by se snadno dalo považovat minimálně za nekorektní. Přitom Sartori pouze ironicky vyjadřuje názor mnohých, že se jedná o kultury, které si dokáží zachovat svou podstatu a zároveň fungovat v kulturně odlišné společnosti.

Se značnou nevybíravostí a ironií se vyjadřuje o politických představitelích, které označuje za „prostřáčky“⁵⁰, či o vyznavačích multikulturalismu, kteří jsou pro něj „čarodějovými učni“⁵¹. Nejvíce útokem pak bere feminismus, který se, coby určitý proud, prosazuje v oblasti multikulturalismu. Ačkoli uznává, že ženy jsou v mnoha ohledech odlišné (například v oblasti prostoduchosti⁵²) není podle něj možné tyto rozdíly klasifikovat jako kulturní. Ženy totiž, podle Sartoriho, nejsou rozhodně utiskovanou menšinou (zvláště proto, že jich je více než mužů). Pokud se mluví o diskriminaci, tato se neděje na základě odlišných kultur, ale právě naopak na základě společného společensko-historického uspořádání.

V této kapitole je naším cílem podívat se nejprve podrobněji na kritiku, kterou předkládá Sartori politice uznání. Za druhé se zaměříme na jeho vlastní konkrétní koncepci dobré společnosti a za třetí se budeme zabývat dodatkem k druhému vydání této publikace. V tomto dodatku se Sartori podrobněji vyjadřuje k partikulárnímu problému evropského soužití s vyznavači islámu a muslimské kultury.

4.1 Komentář k politice uznání

Ponechme stranou způsob, jak se Sartori o autorovi myšlenky politického uznání vyjadřuje⁵³, a přejděme k bodům, ve kterých s ním nesouhlasí. Jak jsme již zmiňovali v kapitole Rovnost, jde za prvé o samu potřebu uznání. Potřeba uznání je nutná, a pokud někdo bude trpět privací uznání, může se ocitnout v depresi, avšak nelze snad mluvit o útlaku, či redukovaném způsobu existence. Stav neuznání přece nelze rozhodně srovnávat se stavem fyzického věznění, či snad trestání bez řádných soudů.

⁴⁹ Tamt., str. 98.

⁵⁰ Tamt., str. 95, 106.

⁵¹ Tamt., str. 83.

⁵² Tamt., str. 73.

⁵³ Čistě pro zajímavost se jedná o spojení jako „hvězda celého sborníku“ (tamt., str. 49), nebo jej podezírám ze záměrného zatajení jistých informací svým čtenářům (tamt., str. 50).

V tomto bodě je však možné Sartorimu vytknout, že neakceptuje předem daný rámec otevřené společnosti. Tento rámec sám předpokládá, že věznění bez soudů, bez skutečného důvodu, není možné. Není tedy třeba uvádět takovéto extrémní příklady. Pokud zůstaneme na půdě otevřené společnosti, proč by měli být jedinci vystaveni něčemu takovému, jako je neuznání jejich odlišnosti, a měli by se kvůli tomuto cítit špatně, deprimovaně nebo dokonce narušeně? Celé pozitivní uznání, jak jej zřejmě vyžaduje Charles Taylor, je ale špatně aplikovatelné, a jak on sám upozorňuje, může snadno sklouznout ke zcela opačným výsledkům.

Lidé oplývají různými vlastnostmi. Jsou vystrašení, nedůvěřiví, mají předsudky, a toto vše pak může způsobit, že jednoduše odlišná „identita“ jedince nebude uznaná a on se bude cítit deprimovaný. Nutno podotknout, že se bude cítit deprimovaný pouze v rámci společnosti, která ho neuznává, kdežto v rámci „své“ společnosti už k takovému způsobu deprimace docházet nemusí. Politika, která by zdůrazňovala právě rozdílnost a originalitu jednotlivých kulturních či etnických identit, by pak podněcovala k vytvoření právě ghettoidní společnosti.

A na druhou stranu může dojít k opačnému jevu. Odlišná kultura může být oficiálně uznána, ale skrze lidské vlastnosti se toto nebude projevovat v praxi tak, jak jsme viděli na příkladu, který uvádí Pierre Bourdieu. Takový způsob uznání – neuznání působí přeci na jedince stejně depresivně. A hlavně, jak upozorňuje Sartori, to, že trpí neuznáním jedinec, ještě neznamena, že tím bude poznamenána celá skupina a naopak. „Nebo si představme, že bych byl neúspěšným (tedy neznámým) hercem. Zmenšil by se můj neúspěch a má nespokojenost, kdybych věděl, že se mé profesi dostává uznání?“⁵⁴. Pravděpodobně ne. Uznání je tedy rozhodně důležitým aspektem dobré společnosti, avšak nejeví se již tak zcela jasně jako aspekt klíčový.

Další bod, který Sartori kritizuje, je idea rovného respektu. Podle Taylora nestačí odlišné kultury jen nechat „volně žít“, ale je třeba také uznat jejich hodnotu. A rovný respekt by pak znamenal, že všechny kultury mají hodnotu rovnou. O tomto problému se sám Taylor vyjadřuje přinejmenším obezřetně a poněkud nekonzistentně. Uvědomuje si, že není možné požadovat či nalézt v každé kultuře nějakou hodnotu a už vůbec ne hodnotu rovnou. Za prvé by toto směřovalo k úplnému popření pojmu

⁵⁴ Tamt., str. 51.

hodnoty. „Je-li vše hodnotné, pak není nic skutečně hodnotné; hodnota sama ztrácí jakoukoli hodnotu.“⁵⁵ A navíc se tu objevuje ten paradox, že požadavek na rovné uznání odlišností je ve skutečnosti značně homogenizující. Pokud bychom se odpoutali od představy, že to mají být kulturní hodnoty samy o sobě, co má být rovné, ale pouze jejich rovné posouzení, ocitáme se rázem na půdě univerzalizmu a budeme jen brát na zřetel, že odlišné kultury existují. Což je požadavek, který by rád Charles Taylor vyvrátil. Jakou roli má v této debatě stát? Má do stávajícího stavu nějakým způsobem zasahovat? Má jednotlivé odlišné kultury podporovat, nebo raději nijak nezasahovat?

4.1.1 „Liberalismus č. 1“

K otázce po roli státu v prosazování odlišných kultur nebo jejich dobrého soužití se vyjadřoval i americký politický filozof Michael Walzer ve svém *Komentáři* k Taylorovu pojetí politiky uznání. Jasně rozlišuje mezi dvěma liberalismy: prvním, který je zcela slepý ke kulturním rozdílům, a druhým, který naopak podporuje jednotlivé kultury v jejich jinakosti.

Liberalismus č. 1 je typický pro ty země, které nejsou založeny na národnostním principu. Pro takové země, které naopak vždy svou politiku stavěly na přistěhovalectví, jako jsou právě Spojené státy či Kanada.⁵⁶ Liberalismus č. 2 je pak liberalismem, který jedná v zájmu zachování kultur, a to jak kultury národní, kterou hlavně historicky představuje, tak i kultur nenárodních – menšinových. Jak Walzer sám připouští, právě tento liberalismus č. 2 je spojován s napětím a konflikty ve společnosti. Jeho výhodou však je, že umožňuje i přechod k liberalismu č. 1, a to v momentě, kdy by mělo docházet k přílišnému odlišení až separaci různých kultur.

A právě tento filozofický kotrmelec Sartori označuje jako nepřístupný, protože by se dal jen těžko provádět v praxi. Představme si, že dáme jednotlivým kulturám do jisté míry samostatnost. Tento čin začne ohrožovat konzistenci samotného státu – tedy toho okruhu, který zaručuje například onen liberální, demokratický přístup k jednotlivým kulturám, a v tu chvíli se rozhodneme k přístupu, který rozdílů již dále speciálně podporovat nebude. Důležitý je zde ten fakt, že ačkoli bychom rádi bránili partikulární kultury, jsme si vědomi toho, že je to z faktického hlediska téměř nemožné. Ačkoli se

⁵⁵ Tamt., str. 52.

⁵⁶ Jak Sartori uvádí později, národnostní otázka by neměla stát za problémy, které se jí často přisuzují, a na celou problematiku přistěhovalectví by neměla mít vliv.

tedy finálně budeme muset uchýlit k liberalismu č. 1, učiníme tak pouze ze stanoviska liberalismu č. 2.

4.1.2 Neutralita

Zdá se, že politika uznání a rovných šancí tak může vést až k separatismu. Pokud se však zastaví včas, zůstaneme u takového přístupu, který bychom mohli nazvat preferenčním. Preferenční přístup spočívá v tom, že politika nastolí „rovné příležitosti“, a jakmile jsou tyto obnovené, tak přichází znovu i „difference blindness“. Tato k rozdílům již slepá politika má za cíl „nediferencovaného občana“, kdežto politika podporující rozdíly utváří „občana diferencovaného“.⁵⁷ Oba přístupy se mohou jevit jako do značné míry podobné. Jeden rozdíl zdůrazňuje, aby je mohl následně potlačit, a druhý je zdůrazňuje po celou dobu. Ale jaké rozdíly se mají podtrhovat, nebo naopak zahalovat? Podle čeho se posuzuje jejich relevantnost? V začátcích by se zřejmě dalo hovořit o rozdílech náboženských, později snad i rasových, a dnes jde i o rozdíly mezi pohlavími, v sexuální orientaci nebo i pacienty nakaženými virem HIV. Sartori proto upozorňuje, že spíše než by se jednalo o nějaká konkrétní filozofická hlediska, podle nichž by k upozorňování na rozdíly mohlo docházet, jedná se o konkrétní ekonomické a volební zájmy. Tento proces se tak jeví jako zcela uměle vyvolaný, nepodložený, či dokonce snad závislý na mocenských zájmech. Právě tuto myšlenku, která označuje mocenské zájmy za původce jakýchsi preferenčních či afirmačních struktur ve společnosti, Charles Taylor striktně odmítá. Tvrdí, že uznání založené na takovémto základě vlastně uznáním není a že se jedná o pouhou blahosklonnost, „pohrdáním inteligencí druhého člověka“⁵⁸, což nakonec nevede k ničemu jinému, než k „ponížení“⁵⁹. Kdo tedy a podle jakého klíče rozhoduje o uznání jednotlivých kultur, k tomu se však Taylor ve své eseji nevyjadřuje.

Aby samozřejmě k takovému stavu věcí jako je prosazování ekonomických zájmů na úkor jedinců či skupin nedocházelo, je třeba dbát ve státě na neutralitu, univerzálnost a oddělení osob od úřadů. To, že má být osoba oddělena od svého úřadu, aby nedocházelo ke zneužití či prosazení libovůle daného jedince, je zřejmě jasné.

⁵⁷ A záleží zde pouze na onom výchozím bodu. Slovy Michaela Walzera, záleží na tom, jestli vyjdeme přímo z liberalismu č. 1, nebo si za výchozí bod zvolíme liberalismus č. 2.

⁵⁸ TAYLOR Ch., *Politika uznání*. In *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 87.

⁵⁹ Tamt.

Liberální vlády se vyznačují univerzálností v tom smyslu, že jejich zákony jsou platné bez rozdílu pro všechny. A tak jsou k občanům neutrální. Spolu s tím ale tyto vlády a zákony samy o sobě již neutrální nejsou. Vlády jsou výrazem určité stranické politiky, výrazem určitého postoje, názoru. A tento nemusí být nutně rovný. Záleží na tom, jakou politiku bude konkrétní vláda prosazovat⁶⁰. Sartori sám uvádí: „Nerovný přístup je přijatelný pouze tehdy, má-li své opodstatnění a nestává-li se z výjimky pravidlo. Přijatelný je ovšem jen v určitých mezích a do jisté míry“⁶¹.

V tuto chvíli přicházíme k podobnému problému jako v předchozích odstavcích. Tedy kdo určí (a podle jakého kritéria) okolnosti a míru přijatelnosti nerovného přístupu? Jakým způsobem určit, zda se jedná ještě o diskriminaci, která je snesitelná a která je již nepřijatelná? Nedostáváme se zde na půdu relativismu a příliš individuálního přístupu, i pokud jde o univerzalistický přístup?

4.1.3 Národ, stát, rovnost

Aby mohli lidé požívat výhod univerzálního přístupu té dané vlády, často se zdůrazňuje, že by měli být občany toho daného státu. Tím se jim dostává občanských práv, a protože se pohybujeme na půdě liberálních společností, tak také samozřejmě lidských práv. Institut občanství tak nastoluje i rovné občany. Sartoriho úvaha se ubírá následujícím směrem. Jestliže je občan spjat s právy a zákony daného státu a tyto jsou platné a univerzální, pak i občané jsou si v rámci takového státu rovni. Pokud tedy existuje taková státní struktura, která je schopna zajistit stejná práva a povinnosti občanů, tak i takoví občané si budou rovni. Rovnost občanství tedy nemá vůbec co do činění s národem. Alespoň ne po technické stránce.

Nejčastější námitkou multikulturalistů je, že toto rovné občanství je možné pouze v rámci národního státu. Za národ je obecně považována skupina lidí žijící na jednom určeném území (tradičně na území jednoho státu, tedy v rámci jedné mocenské struktury), mající stejný jazyk, uznávající stejné kulturní hodnoty, mající společnou historii. Stát je pak jen právní a mocenská struktura, která národ zaštiťuje, dává mu hranice jak geografické, tak i právní. A občan je právní, nikoli národnostní subjekt.⁶²

⁶⁰ V nějakém idealistickém příkladu bychom mohli předložit daňové upřednostnění určité skupiny obyvatel za účelem profitu všech.

⁶¹ Sartori G., *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, str. 9.

⁶² Jen připomeňme, že udělení občanství neznamená pro Sartoriho integritu, či asimilaci (které by se i on zajisté rád vyhnul)

Tedy není zjevně žádný důvod se domnívat, že existuje nějaké spojení mezi státem a národem, a tedy že by mělo existovat i spojení mezi příslušníkem určitého národa a občanem určitého státu. Teoreticky by mezi těmito dvěma strukturami neměl vyvstávat žádný problém. Přesto je toto právě ten bod, který odlišuje multikulturní a pluralistické pojetí společnosti.

Jak jsme již uvedli, pro multikulturalisty je jasné propojení mezi národem a státem. Tato myšlenka má samozřejmě své opodstatnění. Vždyť státní struktury, a to jak právní, tak geografické, jsou často výsledkem historické a kulturní situace. Je asi zbytečné popírat, že evropský právní systém vychází z římského práva a také se do něj promítají křesťanské hodnoty. A právě skrze tento fakt, že stát vychází z určité konkrétní zkušenosti, na které staví, je propojen s kulturní zkušeností národa, s národem samým. A tudíž ve své struktuře počítá s jistou konkrétní skupinou obyvatel, kdežto opomíjí ty skupiny obyvatel, které jsou příchozí, které jsou součástí jiných národností. A tudíž je takový stát nespravedlivý a díky tomu neschopný zajistit dobrý život všem svým občanům. Sartori namítá, že čím více bude stát hledět na ony rozdíly mezi národy, tím nespravedlivější bude. Národní a státní struktury je nutné od sebe jednoduše oddělit.

Tato myšlenka je jistě nosná, ale pokud bychom ji chtěli uvést v praxi, budeme se potýkat s velkými obtížemi. Pojem národ není pouze sociologický nebo filozofický, ale zároveň i politický. Připomeňme například „14 bodů prezidenta Wilsona“, které uvádějí do přímé souvislosti národy a stát⁶³, a pak samozřejmě stále fungující Organizaci spojených národů, či takové státní instituce jakými je například ve Francii poslanecká sněmovna. Ta nese název Assemblée Nationale (Národní shromáždění), ačkoli je organizací dnes zastupující ryze státní, nikoli pouze národní zájmy.

Pokud by tedy stát měl dodržovat onu „blindness“ vůči jakýmkoli rozdílům, pak by se musel vytrhnout ze své historie. Zatažení závěsu nevědomosti je prakticky nemožné. Stejně tak těžce si lze představit, že by v rámci politiky uznání byl zaveden další úřad na stejné úrovni, jakési Assemblée multiculturelle, který by výslovně zastupoval menšiny a dokázal by pracovat s jejich rozdíly.

⁶³WILSON W. Projev 8. Ledna 1918 ke Kongresu. „A general association of nations must be formed under specific covenants for the purpose of affording mutual guarantees of political independence and territorial integrity to great and small states alike“. (přel S. W.)
<http://www.ourdocuments.gov/doc.php?flash=true&doc=62> (04/02/2013)

Multikulturní požadavek se zdá tedy do jisté míry oprávněný, nebo chceme-li historicky podložený. Problémem ale zůstává fakt, že multikulturalisté se nezaměřují pouze na soužití odlišných národností v rámci jednoho státu, ale výslovně několika kultur. A jak Sartori uvádí již výše, za tyto odlišné kultury jsou považovány často také homosexuálové, ženy a další skupiny obyvatel. Ale například homosexuální obyvatelé či ženy jsou zároveň i součástí národa, který může být majoritní pro daný stát. Sartori uvádí, že podle některých je pak rovné občanství možné jen v národním státu. Pokud bychom tedy měli národní stát a v něm skupiny žen a homosexuálů, už by nebyli utlačováni nebo frustrováni přes neuznání jejich „kulturní“ odlišnosti? To je zřejmě nelogické. Proto se zdá velmi obtížné spojit rovnost občanů a jejich přijímání společností s faktem jisté národní příslušnosti v rámci celé teorie multikulturalismu.⁶⁴

Sartoriho námitky vůči politice uznání Charlese Taylora jsou tedy následující. Nesouhlasí především s ústřední myšlenkou afirmativního uznání jako základního a nepostradatelného stavebního kamene vícekulturní společnosti. Upozorňuje na nesrovnalosti v argumentaci ohledně rovnosti hodnot různých společností a potíží v určení pravidla o aplikaci diskriminace. Zcela zásadně pak odmítá myšlenku problému soužití více kultur na základě národních států.

4.2 Pluralismus

Již jsme upozorňovali na základní fakt, že se pohybujeme na úrovni otevřené společnosti, jak v teorii Giovanna Sartoriho, tak v teorii Charlese Taylora. Sartori se dále ptá, „do jaké míry se společnost může otevřít a kdy se stává otevřenost „přílišnou“.“⁶⁵ Odpovědi na tuto otázku může podle něj přinést koncept pluralismu. Tento koncept stojí na hlavním základu – toleranci.

4.2.1 Tři aspekty analýzy

Za prvé se Sartori zaměřuje na samotný pojem „pluralismus“ a upozorňuje na to, že je dnes již více méně prázdným, nebo spíš přeplněným pojmem a je třeba jej obnovit. Proto zde vytváří tři úrovně analýzy. Pluralismus jako hodnotovou představu, pluralismus sociální a nakonec politický. Především pluralismus je sám hodnotou.

⁶⁴ Jedině snad, že bychom chtěli multikulturalismus vyčlenit do několika větví – potom se však zcela vzdáme myšlenky rovného uznání.

⁶⁵ Sartori G., *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, str. 14.

Nemluvíme tedy již o pluralitě hodnot, ale o pluralismu hodnot⁶⁶. Nejde tedy jen o to, že se ve společnosti vyskytuje určité množství například kulturních hodnot, ale o to, že sama tato diversifikace, různost, a s tím i proměnlivost jsou samy o sobě považovány za hodnotu. Jak jsme již naznačili při popisu kultury – živost a otevřenost jakéhokoli organismu (ať už politického, kulturního či sociálního) stojí právě na této zásadě možné změny a vývoje. Pluralismus tyto změny bere v potaz, ale nesnaží se je konzervovat, ani je nevytváří. Spíše je nechává spontánně plynout a přijímá je v takové podobě, v jaké jsou. Oproti tomu multikulturalismus se tyto rozdíly snaží konzervovat. „Takové rozhodnutí [aplikovat na společnost právě komunitární politiku, pozn.] transformuje v důsledku hodnoty každého v nedotknutelné kulturní dědictví, kterému nabídne akorát sál v muzeu humanity.“⁶⁷

Další úroveň analýzy je pak analýza politického pluralismu. Jasně tedy vyplývá, že se jedná o „diverzifikaci moci“. Jedná se o stav, ve kterém existuje více politických stran, jež reprezentují určité politické či sociální myšlení, které se podle Paula Dumouchela nachází v neustálém a nikdy nekončícím boji o moc. A právě tento neutuchající boj stojí v samém základu parlamentní demokracie a ještě obecněji: tvoří tak vlastně „reprezentativní moderní demokracii“⁶⁸.

S tímto výrokem se v zásadě Sartori ztotožňuje, ačkoli upozorňuje na jeden základní bod, a to je onen boj, konflikt. Připomíná, že politický pluralismus nestojí pouze v konfliktu – tedy v nějakém opravdu otevřeném boji, nebo snad na opačné straně, tedy v naprostém konsenzu. Pluralitní politika stojí na diskuzi. V takové diskuzi konsenzus určuje pravidla a konflikt zůstává jako konflikt umírněný. Nejedná se o neohraňovaný boj.

V rámci takto upřesněného konfliktu se však stále uplatňuje většinové pravidlo. Znovu je důležité upozornit, že toto pravidlo je uplatňováno v rámci demokraticky otevřených

⁶⁶DUMOUCHEL P., *La démocratie et le pluralisme des valeurs*. In MICHAUD Y. (ed) *Qu'est-ce que la culture?*, str. 510-521.

Paul Dumouchel ve svém článku nazvaném *Demokracie a pluralita hodnot* vlastně použitím termínu pluralitní popisuje přesně ten typ vícekulturní společnosti, který představuje spíše Charles Taylor, a jen utvrzuje v Sartoriho myšlence o vyprázdněném, či příliš laicky používaném termínu pluralismus. To, s čím Dumouchel ve svém příspěvku nesouhlasí, je vlastně v našem pojetí multikulturalismus – teorie přiřazující zvláštní uznání odlišnosti kultur.

⁶⁷Tamt., str. 520. „Elle transforme en conséquence les valeurs de chacun en un patrimoine intangible auquel elle propose de consacrer une salle au musée de l'humanité“. (přel. S. W.)

⁶⁸Tamt. str. 511.

společností, což by v principu mělo zabránit zneužití takového principu. Většinové rozhodnutí totiž musí mít stále na zřeteli i práva menšin a spolu s tím je i respektovat – neměl by se tedy v principu prosazovat určitý názor na úkor někoho jiného, na úkor jiné ať už menšinové, či většinové skupiny. Podle Sartoriho by vlastně vůbec nemělo docházet k nějakému rozlišování na skupiny. Navíc stále funguje v pluralitní politice onen daný „konflikt“ v podobě diskuze. Pokud by tato diskuze ustala a projevil by se pouze vládnoucí většinové pravidlo, zřejmě by se tím uzavřela i celá společnost.

Třetí aspekt analýzy se týká struktury společnosti. Pluralitní společnost je taková, kde se vyskytují „rozmanitá sdružení“. Jak Sartori uvádí, toto je sice fakt, ale v kontextu této práce je to třeba upřesnit. Těžko lze mluvit o určitých afrických společnostech jako o pluralitních, ačkoli je tamější společnost také diverzifikována. Diverzifikaci společnosti je nutno založit na následujících principech, aby bylo možné ji poté označit za společnost pluralitní.

Za prvé tato sdružení musejí být dobrovolná a otevřená. Mělo by být tedy možné vstoupit a vystoupit z nich zcela dobrovolně. Rozhodně nesmějí být tyto skupiny žádným způsobem nikomu vnucovány. Z těchto důvodů není možné začlenit kastovní systémy mezi systémy pluralitní v tom smyslu, v jakém jej chápe Sartori.⁶⁹

Přesto se zde potýkáme s určitým problémem. Sartori píše, že sdružení mají být dobrovolná a nikoli tradicionalistická. Tedy založená na rase, kastě či náboženství. Na druhou stranu asi těžko vystoupit ze skupiny typu jsem běloch, černoch, Žid či Angličan. Ve společnosti takové skupiny pochopitelně existují a některé – jako například barvu pleti nelze zvolit. Proto je tu důležitý ještě další aspekt, a to jsou dělicí a protínající linie („cross – cutting cleavages“). Pro pluralitní společnost je totiž důležité, že jedince může být zároveň například černoch, žid i Angličan, a navíc z posledních dvou může i vystoupit. Nicméně budou-li se linie sčítat příliš, a to pouze na tradicionalistické bázi, může vlivem jedné z nich dojít k přílišnému uzavření. Sartori upozorňuje na to, že takovéto uzavření může mít za následek výbojnost a agresivitu vůči ostatním. Můžeme to vidět na již zmiňovaném zákoně 101, který byl přijat v Kanadě a který vcelku výbojně a radikálně omezoval užívání jiného jazyka i v takových případech jako je reklama, nápisy na budovách apod. čímž podstatně dost „prosadil“ používání

⁶⁹ Samozřejmě ale je nutné přiznat, že tyto společnosti v sobě jistý prvek plurality nesou, ale jedná se o pluralitu třídní a rozhodně nemluvíme o pluralismu.

francouzštiny na úkor angličtiny. Zaměřil se příliš na ony dělicí linie a protínající se snažil zcela utlumit.

Pluralismus je tedy možné analyzovat na třech úrovních, které se navzájem prolínají, a jedna druhou podporuje. Skutečně pluralitní společnost je tedy taková, která stojí na pluralismu politickém a společenském a pro niž není pluralismus pouze atribut popisující stav existence více než jedné politické strany nebo více než jedné společenské skupiny, ale který představuje hodnotu samu o sobě.

4.2.2 Tolerance

Celý výše popsaný koncept podpírá nepostradatelný prvek – tolerance. Fungující pluralitní společnost stojí na rozvinuté toleranci, „Neboť pluralismus tvrdí, že rozmanitost a nesouhlasné názory patří k hodnotám, jež obohacují jedince i jeho politickou obec.“⁷⁰ Hodnoty druhých je třeba tolerovat. Není třeba je pozitivně uznávat, není třeba s nimi souhlasit, není ani nutné je považovat za hodnoty v pozitivním slova smyslu. Stačí pouze tolerovat existenci těch či oněch projevů, pokud nenapadá samu toleranci. Jistě není možné například tolerovat projevy rasismu, neboť takovýto projev již sám popírá toleranci druhých. Jinými slovy: toleranci je třeba aplikovat na ty projevy, chování a názory ve společnosti, které samy svou povahou toleranci umožňují, oplácí.⁷¹

Sartori upozorňuje, že ve vydání *Multikulturalismu* se pojem tolerance objeví v podstatě jen jednou, a to ještě v úvodu Amy Gutmannové. Ta rozlišuje mezi tolerancí a respektem. Toleranci lze podle ní podrobit takové názory, které „neohrožují či bezprostředním a zřejmým způsobem nepoškozují individua“⁷². Oproti tomu s názorem, který respektujeme, nemusíme nutně souhlasit, „musíme jej však chápat jako reflexi určitého morálního hlediska“⁷³. Tyto reflexe různých morálních hledisek se pak dostávají do střetu a někdy i do neshody. A toto nám umožňuje učit se a získávat poučení právě díky oněm neshodám. Gutmannová pak shrnuje: „Tímto způsobem lze z nezbytnosti našich morálních neshod učinit ctnost“⁷⁴. Tento výrok přesně shrnuje fakt,

⁷⁰Sartori G., *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, str. 16.

⁷¹ LOCKE, J., *Dopis o toleranci*, str. 83. „Dále pak člověk, který svým ateismem veškeré náboženství poddrývá a ničí, nemůže ve jméno téhož náboženství vznášet nárok, aby byl sám tolerován.“

⁷² GUTMANN A. *Úvod. In Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 37.

⁷³Tamt.

⁷⁴Tamt., str. 38.

na který Sartori upozorňuje. Multikulturalismus tedy opět vidí ctnost v morálních neshodách. Ačkoli je tedy řeč o respektu jako o základní podmínce koexistování a vzájemného obohacování, tento je podmíněn už automaticky neshodami, které by jej měly provázet.

Tolerance by však měla působit jako společný podklad pro existující rozdíly a měla by tak být spojujícím elementem mezi nimi. Respekt pak naproti tomu upozorňuje na rozdíly a neshody, a ačkoli takovýto přístup může pomoci k rozšiřování našich obzorů, jak o tom mluví Charles Taylor, stále je to přístup, který spíše hledá rozdíly mezi kulturami a ne jejich společnou cestu k soužití ve společnosti. Respekt a uznání se staví za existenci jednotlivých individuálních kultur ve společnosti, ale tyto hodnoty lze těžko prvořadě aplikovat na soužití, koexistenci rozličných kultur v jedné společnosti.

Tolerance je pojem a především jev, který je ve společnosti spíše nový. V moderních dějinách se objevuje s Johnem Lockem a velmi přesně je popsán v *Dopise o Toleranci* z roku 1689. Téměř o osmdesát let později, roku 1763, vychází Voltairovo *Pojednání o toleranci*. V obou spisech je především popsána tolerance náboženská, z níž ostatní vychází. K toleranci a akceptaci jinakosti docházelo jinak v „západním“ světě později až v průběhu 20. století. Uvedme třeba přiznání lidských práv afroamerickému (jak je označováno dnes) obyvatelstvu ve Spojených státech, ke kterému došlo převážně až v padesátých letech. Tím, že přestala být uznávána jejich rozdílnost od vládnoucího obyvatelstva a bylo poukázáno na jejich společné rysy, mohlo dojít k zrovnoprávnění o mnoho snadněji, než kdybychom byli zůstali u zdůrazňování rozdílností. Tolerance se jeví jako základní stupeň a předpoklad mírového a spravedlivého soužití společnosti.

Pro Locka je základním předpokladem snášenlivé společnosti rozlišení mezi církevní a světskou společností. Rainer Forst toto jen potvrzuje ve svém článku *A critical theory of multicultural toleration*, kde upřesňuje, že uplatnění tolerance je možné jen a pouze ve společnosti, která sdílí základní morálku vůči lidskému bytí, a to jako takové je nezávislé na náboženství jednotlivých osob⁷⁵.

Úřední zákon totiž nemůže nařizovat cokoli, co by se mělo týkat víry. V co má člověk věřit, zkrátka není možné nařídít, a proto by se stát neměl plést do otázek víry. Každý

⁷⁵FORST R., A critical theory of multicultural toleration. In Laden A. S., Owen D (ed.) Multiculturalism and political theory, str. 298.

má tedy právo provádět obřady, a chceme-li to vztáhnout i k našemu případu vícekulturní společnosti, tak také zvyky v takovém měřítku, v jakém jsou povolené v běžném životě. Jinými slovy: co není zakázáno v běžném světském životě, světskými zákony, nemělo by být zakázáno ani z náboženských důvodů. Pokud není v běžném životě zakázáno zakrývat si na veřejnosti obličej, nemělo by toto být zakázáno ani z náboženských důvodů. Z tohoto tedy plyne, že to, co jest povoleno v životě veřejném, běžném, mělo by být povoleno i v životě náboženském, církevním, potažmo osobním. A toto je již samozřejmě ohraničeno civilními zákony. „A jakmile se stal občanem, podrobil se zákonům společenství, jež uvnitř hranic země Kanaán modloslužebnictví zakazovaly.“⁷⁶ Po přijetí občanství určité země dochází tedy podle Locka k převzetí celého zákonného systému, k akceptaci zákonů a pravidel soužití, které mohou korigovat i náboženské vyznání. A to do té míry, v jaké se shoduje, či neshoduje se zákony uplatňovanými ve veřejné sféře. Jak zmiňuje Rainer Forst, „[...]tolerance je zcela arbitrární koncept[...]“⁷⁷. Má povahu konvence.

Voltaire přidává ještě jeden důležitý aspekt k pojetí teorie tolerance. A tím je otázka po netoleranci, po nesnášenlivosti. Voltaire se ptá, z jakého důvodu lidé nejsou ochotni druhého tolerovat. Pro oba platí, že jejich pojednání jsou zaměřena čistě na oblast náboženství, jejich závěry je však možno aplikovat na mnohem širší sféru. Podle Voltaira jsou hlavní důvody nesnášenlivosti až fanatismu ve společnosti předsudky, pověry a fakt, že se jimi necháváme ovlivnit.

Řekli bychom, že pověry jsou skutečně zvláště v dnešní době zcela nepravděpodobné. Země, o kterých se bavíme, jsou zeměmi liberálními, otevřenými, máme spíše plný přístup k informacím, a přesto se pověry šíří stejně, ne-li rychleji (díky internetu) jako za dob Voltaira. Jen důvod tohoto šíření je odlišný.

Není to z nedostatku informací, ale naopak z jejich velkého množství. Informace musejí být vždy korektně interpretovány. Dezinterpretacím se dá zamezovat rozšiřujícím se vzděláním. V tomto bodě bychom byli ve shodě s Charlesem Taylorem a jeho požadavkem na uznávání kultur a následném rozšiřování našeho vnímání odlišností. Také bychom mohli diskutovat, zda je opravdu nutné uznat jinou kulturu proto,

⁷⁶LOCKE, J., *Dopis o toleranci*, str. 75.

⁷⁷FORST R., A critical theory of multicultural toleration. In Laden A. S., Owen D (ed.) *Multiculturalism and political theory*, str. 292.

abychom se jí obohatili. Každopádně vzdělanost, nebo alespoň otevřenost ke vzdělání, je základní podmínkou pro zakotvení tolerance ve společnosti.

S tímto souvisí i další Voltairův požadavek, nebo spíše poznámka. Největší nebezpečí podle něj spočívá v netoleranci názorů. „Ale není-li ze všech pověr ta nejnebezpečnější nenávisť ke svému bližnímu kvůli jeho názorům?“⁷⁸ Tedy s názory ostatních se vůbec nemusíme ztotožňovat, není nutné je ani nikterak zvláště chápat nebo jim rozumět. Co je ale podstatné, že pro své názory nikdo není hoden toho být nesnášen nebo vytěsňován ze společnosti. Pro inklinaci k určitým politickým, náboženským nebo společenským názorům není nikdo horší ani lepší. A abychom člověka přijali jako člena společnosti, není nezbytné, abychom přijali i jeho názory. Důležité je, abychom jej pro tyto názory ze společnosti a priori nevyloučili. A samozřejmě stále platí Lockův požadavek, že tyto názory nemohou být v nesouladu s tím, co není veřejně povoleno.

Shrňme tedy principy, které vyplývají z obou pojednání. Pro uplatnění tolerance by mělo dojít k oddělení sféry náboženské a sféry světské, politické. Světská moc by neměla zasahovat do záležitostí týkajících se náboženství. Pouze pod tou podmínkou, že náboženství porušuje světské zákony. Pokud se občanem státu, který je postaven na křesťanské tradici, a jeho zákony vychází z této tradice, stane například hinduista, měl by se podříditi světským zákonům dané země a tyto zákony budou stát i nad jeho náboženskými praktikami.

Je třeba rozšiřovat vzdělanost, aby se tak zabránilo pověrám, šíření neověřených informací, a tak i fanatismu. Stejně tak by měla být uplatňována tolerance v širokém měřítku na názory, které se nijak neprotiví světským zákonům toho daného státu. A velmi důležitým aspektem zůstává tvrzení, že nikdo by neměl být pro své názory považován za lepšího či horšího a nikdo by neměl být kvůli nim zvýhodňován či znevýhodňován.

Tolerance, jak je popsána v těchto dvou zmíněných spisech, tvoří základ pluralitní společnosti. Tyto principy totiž neupřednostňují určitou skupinu. Jednotlivé názory, zvyklosti a náboženství jsou zcela jasně „podřízeny“ světské moci. A to v tom smyslu, že by měly podléhat světským zákonům. Zároveň je zdůrazněn princip vzdělanosti a

⁷⁸VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, str. 107. „Mais de toutes les superstitions, la plus dangereuse, n'est-ce pas celle de haïr son prochain pour ses opinions?“ (přel. S. W.)

informovanosti, které mají zamezit vytváření předsudků a v nejhorší podobě i fanatismu.

Jak můžeme vidět výše, i v Sartoriho knize, tolerance a potažmo i pluralismus tedy nestojí na principech, které by jen zavíraly oči nad rozdíly a lhostejně je nechaly plynout. Sartori jasně upozorňuje na fakt, že lhostejnost je úplná nezúčastněnost. „Kdo je tolerantní, má vlastní přesvědčení a principy a pokládá je za pravdivé; přesto připouští, že jiní mají právo pěstovat svá ‚chybná přesvědčení‘.“⁷⁹ Locke uvádí, že „každý může pro spásu druhého člověka použít tolik napomenutí a argumentů, kolik uzná za vhodné“⁸⁰, jen k tomu nesmí použít žádných donucovacích prostředků. Nejedná se tedy o lhostejnost. Naopak tolerance vytváří prostředí diskuze. Tedy takové prostředí, ve kterém se mohou přirozeně uplatnit a zároveň vzájemně obohatit různé kulturní principy.

Na rozdíl od pojetí multikulturního, které dává důraz na odlišnosti jednotlivých kultur, a tak v podstatě zamezuje diskuzi, čímž vzniká prostor pro konflikt.

Tolerance není ani lhostejná, ale ani zcela bezbřehá. Sartori stanovuje tři kritéria, pomocí nichž lze určit hranice tolerance. Za prvé je nutné zamezit dogmatismu. Tedy pokud se rozhodneme nějaký názor netolerovat, je vždy nezbytné uvést důvod, proč tomu tak je. Druhé kritérium vychází z lidského přirozeného práva „Nečiň jiným, co nechceš, aby bylo činěno tobě“⁸¹. Tedy nikdo není povinen snášet či snad dokonce tolerovat takové chování, které jej poškozuje.⁸² Třetím kritériem je vzájemnost.

Tolerance tedy funguje na principu oplácení. Pokud jedna skupina bude tolerovat chování skupiny jiné, bude předpokládat, že i druhá skupina pak se bude chovat stejně tolerantně. Vidíme tedy, že kritéria sice existují, ale nejsou pevná. Hranice pro toleranci nejsou zcela pevně a neměně dané. Jedná se opravdu o kritéria, která je třeba uplatnit při aplikaci či odmítnutí principu tolerance. Již ze své podstaty nemůže mít tolerance striktně pevné hranice, neboť by pak velmi snadno mohla sklouznout právě

⁷⁹Sartori G., *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, str. 29.

⁸⁰ LOCKE, J., *Dopis o toleranci*, str. 77.

⁸¹VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, str. 40. „Ne fais pas, ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit“ (přel. S. W.)

⁸² O to více překvapuje výrok Amy Gutmannové o nutnosti tolerance rasistických a antisemitských projevů. GUTMANN A., *Úvod. In Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*, str. 36.

k dogmatismu. A jak zmiňuje Voltaire: „Méně dogmat, méně neshod; méně neshod, méně neštěstí.“⁸³

Na druhou stranu se takovému pojetí tolerance může vytýkat relativismus. Zvláště druhé a třetí kritérium není v praxi snadné určit. Můžou se třeba objevit námitky typu, že jedna skupina obyvatelstva byla tolerantnější než druhá, že její tolerance se vztahovala na významnější problém, či větší skupinu osob. Stejně tak se dá namítnout, že chování, které je akceptovatelné pro jednoho, nemusí být ještě akceptovatelné i pro druhého. V takovém případě je nutné si uvědomit, že spravedlnost, kterou tolerance nabízí, je principiální. Nedá se předpokládat, že budou-li lidé vzájemně tolerantní, společnost bude spravedlivá. Míra tolerance jednotlivých společností je odlišná. Podstatné je najít takovou míru, která bude přijatelná pro co nejširší společnost.

Kritéria, na nichž tolerance staví, jsou nicméně neměnná a zcela pevná. Taková tolerance pouze zabraňuje vytváření uzavřené společnosti tím, že se staví proti dogmatismu, a tím, že je schopná odpovídat na změny politického, kulturního a sociálního klimatu. Představme si například, jak se změnila tolerance za poslední století v rámci „rasové politiky“. Pokud by tolerance měla jasné, neměnné a pevné hranice, nebylo by možné, aby docházelo ke změnám, a tudíž ani k vývoji ve společnosti. Jak by se totiž dalo vysvětlit, že zatímco ve jménu tolerance/netolerance byli černošští obyvatelé považováni za méněcenné a ve jménu stejné tolerance později zrovnoprávnění?

Podle Sartoriho je pluralitní společnost právě taková, která se „nebojí“ změn, zůstanou-li zachovány základní principy práv a svobod liberální společnosti. Je to společnost pestrobarevná, která přijímá a je schopná pracovat, diskutovat s různými názory, obohacovat se o ně a zároveň jim ponechává přirozeně jejich vlastní identitu, pokud nejsou v rozporu s veřejným řádem státu.

I přes zavedení hodnotových řádů a podmínek pro fungování pluralitní společnosti, zůstává stále nezodpovězena otázka koexistence liberální a teokratické společnosti v rámci jednoho státu. Problém, který je v současnosti prezentován jako čím dál tím palčivější. Charles Taylor se k této otázce kromě poznámky o nemožnosti soužití

⁸³VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, str. 108. „Moins de dogmes, moins de disputes; moins de disputes, moins de malheures.“ (přel. S. W.)

některých kultur s liberalismem nevyjadřuje. Podívejme se podrobněji na tato pojetí u Giovanna Sartoriho.

4.3 Přistěhovalci a islám

Na jednu stranu bychom se mohli domnívat, že není problém s přijetím vyznavačů islámu v otevřené společnosti. Otevřená společnost se držela Lockova návrhu a dříve či později oddělila definitivně sféru náboženskou a sféru světskou. Charles Taylor ale přesto nechává zaznít, že jsou jisté systémy, které se nedají do liberální společnosti zahrnout. A Giovanni Sartori upozorňuje na fakt, že jen v Itálii je třetina všech přistěhovalců tvořená přistěhovalci pocházejícími z islámské země. Mohamed Tozy uvádí, že „Západní Evropa a Severní Amerika čítají každá desítku milionů ‚sociologických‘ muslimů (uznávající kulturu, nebo mající muslimské rodiče)“⁸⁴. Stačí se ostatně projít po francouzských, italských, německých a dalších ulicích, abychom zjistili, že islám potažmo jeho přívrženci jsou již nedílnou součástí západního systému. Vnímání této menšiny západními zeměmi je zvláště od útoku 11. září velmi generalizováno a také opředeno podloženými i méně podloženými předsudky.⁸⁵

Islám jako náboženství samozřejmě nepůsobí žádné problémy sekularizované společnosti. To, co bývá označováno za příčinu nemožnosti klidného soužití, je islám, jakožto „politický, právní, společenský a kulturní systém“⁸⁶. Sartori se snaží objasnit, proč tomu tak je. Zcela jasně se ukazuje, že v rámci islámu a islámských zemí nedošlo k odtržení světského a církevního řádu. Nedošlo tedy k dodržení Lockova požadavku na toleranci. Korán představuje fixní prvek islámské společnosti, od kterého se jasně odvíjí jak život náboženský, tak i právo. Právo, které se dokáže v jiných zemích poměrně rychle a pružně vyvíjet, se v tomto případě vyvíjí jen velmi ztěžka. Stále totiž zůstává zakotvené v Koránu, který se datuje do 9. –10. století. Jak upozorňuje J.- C. Barreau ve své knize *De l'islam en général et du monde moderne en particulier*, v islámských společnostech chybí zcela jasně kritický pohled na Korán a vůbec jakákoli vůle ke

⁸⁴TOZY M. *État islamique et Religions*. In Michaud, Y. (ed). *Qu'est-ce que la culture?*, str. 37. „L'Europe occidentale et l'Amérique du Nord comptent chacune une dizaine de millions de musulmans ‚sociologiques‘ (de culture ou de parents musulmans).“ (přel. S. W.)

⁸⁵Samozřejmě i reakce americké administrativy George Bushe na tyto útoky vyvolala velmi negativní ohlasy mezi příznivci islámu, která se promítla do soužití v Evropě. Viz BARŠA P., BARŠOVÁ A. *Přistěhovalectví a liberální stát*, str. 182-185.

⁸⁶Sartori G., *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, str. 87.

změnám. Podle tohoto autora je islámské náboženství zcela sveřepě postaveno proti pokroku.

Takovýto popis napovídá, že se jedná o zcela totalitní kulturu (o tom, že půjde o společnosti uzavřené, jistě není pochyb). Sartori však upozorňuje na fakt, že jakkoli se taková společnost jeví totalitní, chybí jí opravdová totalitní struktura. Taková, která by určité principy nařídila a vynucovala by si jejich dodržování. V islámu se však více než kdekoli jinde uplatňuje „šúra“, tj. spolupráce a konzultace, a dovolání se „idžimy“, souhlasného názoru⁸⁷. Takto vlastně nejsou žádná pravidla ani principy vnuceny, ale jsou prezentovány a v rámci diskuze dobrovolně přijaty⁸⁸. Vytvořily tak „vlásečnicové společenské zakořenění, jež se snoubí s intenzivní kolektivní jednomyslností“⁸⁹. Takovýto systém má tedy několik silných, těžko změnitelných míst. Není prováděn pouze formou příkazů. Neimplantuje jednotlivá rozhodnutí z venku, ale vychází ze své vnitřní struktury. Pro přesvědčení svých příznivců používá jednoduše ono propojení mezi náboženskou a světskou sférou. Tímto vytváří velmi silnou strukturu a systém, který je naprosto odlišný od toho, který znají liberální společnosti.

Z těchto důvodů se Sartori domnívá, že právě islámský přistěhovalec, nebo chceme-li, vzájemné soužití mezi kulturou západní a islámskou, je nejproblematictější. Ti, kteří se do liberální společnosti dostávají, zřejmě opravdu trpí pocitem vykořenění. Svou zemi většinou opouštějí, nikoli z náboženských důvodů, ale velmi často z důvodů ekonomických. Po příjezdu se hromadně nezříkají své víry a nepřístupují na ateismus či jiné vyznání. Onen pocit vykořenění a nespokojenosti je pak ještě často umocněn nezdarem právě v oné ekonomické sféře. A v tuto chvíli se může místo boje se společností vyjevit jako mnohem snazší přidat se ke společenství, které má stejné kulturní, náboženské a společenské hodnoty. Toto však může vést, a podle Sartoriho také vede, k vytváření ghettoidní společnosti a posilování fundamentalistických skupin⁹⁰.

⁸⁷Tamt., str. 93.

⁸⁸Samozřejmě si nejde představit, že by se o všem volně diskutovalo, ale nařízení jsou podávána v rámci diskuze.

⁸⁹Sartori G., *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, str. 93.

⁹⁰Ono začleňování se do fundamentalistických skupin přičítá Sartori veřejnému charakteru islámu a jeho potřebě sdílení víry.

V tomto konkrétním případě je soužití kultur založeno na imigraci a také případné integraci - alespoň v tom právním slova smyslu. Zkusme tuto situaci zobecnit. Je třeba si uvědomit, že velká část přistěhovalců islámské víry přichází za prací. A to za prací převážně manuální. Nejedná se tedy o výjimečně vzdělané lidi, kteří by přinášeli jisté hodnoty a zároveň by se nechávali obohacovat hodnotami původními.

Většina jich neznala ani jazyk země, do které přicházeli a ani se jej nenaučila.⁹¹ Ani jedna strana z této generace nebyla na integraci připravena⁹². Druhá generace již začíná chodit do školy, setkává se tak s oběma prostředími. Mluví tedy jazykem dané země, setkává se s kulturními zvyky a často je to právě působení vzdělání a školského prostředí, které ovlivňuje přístup k hodnotám obou kulturních společností. Pokud v něm dojde ke zklamání, je pravděpodobné, že se dotyčný uchýlí ke své víře. A jak jsme zmiňovali, islám je víra veřejná, sdílená. Snadněji se tedy jedinec zklamaný západní kulturou dostává k fundamentalistickým skupinám. A můžeme říci, že takovéto hledání uvnitř společnosti probíhá stále. Sartori si uvědomuje, že k takovéto hypotéze nemá dostatek empirických podložení, ale zároveň upozorňuje, zda-li až budeme mít v ruce empirický výzkum, nebude příliš pozdě na to situaci řešit. Pokud budeme aplikovat multikulturalistické snahy právě na islámskou menšinu, i přes snahy vzdělání budeme posilovat již takto v jistých zemích dosti rozšířenou ghettoizaci společnosti, která na toleranci není založena.

Pluralismus vychází z náboženské tolerance. Jako takový tedy rozhodně nepotírá islám v jeho neinvazivní podobě. Ale je důležité pochopení a přijetí hodnot, které pluralismus nabízí. „[...] hodnotu právní ochrany a rovných svobod, jež činí z poddaného občana.“⁹³ A toto vede k určitému přizpůsobení se dané kultuře té dané země. Tolerance je přeci jen arbitrární. Nemusí se tady jednat vůbec o zahození kulturních hodnot⁹⁴ či problémové začlenění se kvůli národní tradici jednotlivých států. Aby nedošlo

⁹¹ Viz in BOURDIEU P. *La rue de Jonquilles*

⁹² Někteří dokonce připouštějí, že odchody do Evropy byly podníceny pouze okamžitým a dočasným ekonomickým zájmem a potřebou a že nebylo vůbec nutné k otázce integrace či asimilace přistupovat. A samozřejmě je třeba si přiznat, že do poloviny 70. let, kdy docházelo k prvnímu velkému přílivu přistěhovalců do Evropy (Konkrétně toto můžeme pozorovat například na Francii (http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/ref/IMMFRA05d.PDF (14/02/2013)), se státy příliš nezaobíraly otázkou, jak se cítí její přistěhovalci. Jakým způsobem je třeba se o ně starat apod. Tyto otázky přichází na řadu až v období ekonomické krize, kdy velká část zvláště manuálně pracujících přichází o práci.

⁹³ Sartori G., *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, str. 106.

⁹⁴ Ačkoli pravdou zůstává, že propojení Koránu se světským a náboženským životem tento požadavek ne přímo komplikuje, ale ztěžuje.

k rozdrobení státu, který funguje ekonomicky a právně dohromady, na menší jednotlivé kulturní části, je nutné, aby tyto jednotlivé části stavěly na stejném hodnotovém základu. A pro liberální demokratický stát jsou takovými právě svoboda.

Například Všeobecná deklarace lidských práv vychází z „řecko-římského a křesťanského pohledu na svět“⁹⁵, a tak nedošlo k její ratifikaci většinou islámských zemí. Jednoduše proto, že se nezakládá na stejném „pohledu na svět“. A na druhou stranu ve většině liberálních států jsou odsunuty hodnoty, které jsou tak typické pro muslimský stát, jako náboženství, rodina apod. Nestačí tedy někomu udělit občanství, aby byl dotyčný schopný fungovat v dané společnosti, v daném státu. Je stejně tak důležité, ne-li důležitější, aby dotyčný pochopil fungování takové společnosti s jejími principy a také je přijal. Na rozdíl od Charlese Taylora, který přímo odmítá určité skupiny pro koexistenci v rámci liberální společnosti, Giovanni Sartori nabízí pohled, ze kterého by toto možné bylo. A taková situace by se pak zrodila právě ze vzájemné diskuze.

Giovanni Sartori nabízí ve své esejí *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci* představení principů vícekulturní společnosti, které je diametrálně odlišné od pojetí takovéto politiky Charlesem Taylorem. Sartori zpochybňuje celý tento koncept, jako umělý, nereálný a vytvářející přílišně rozdrobenou až ghettoidní společnost. Preferuje pluralitní pojetí společnosti, jejímž základem je především tolerance. Tolerance, která má ovšem svá pravidla a vychází převážně z pojetí Johna Locka a Voltaira. Sartori se také vyjadřuje k soužití zdánlivě nespojitelných kultur, tedy k soužití kultury vycházející z křesťanských a islámských tradic. Z jeho argumentace vyplývá, že takové soužití je možné za podmínek jisté akceptace a pochopení hodnot přijímajícího státu.⁹⁶

V poslední části této práce se zaměříme na esej amerického filosofa Johna Rawlse *Spravedlnost jakožto ‚fairness‘: politická, nikoli metafyzická*, která podporuje myšlenku nediferenční pluralitní společnosti.

⁹⁵Sartori G., *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, str. 114.

⁹⁶A není důležité, že tento stát je v našem konkrétním případě státem, liberálním, potažmo západním. Toto nemá nic společného s Taylorovou nadřazeností západních zemí. Jde tu spíše o Lockův požadavek přijmutí a přizpůsobení se hodnotám imigrační země, pokud má fungovat princip tolerance.

5. Univerzální spravedlnost

Pojetí vícekulturní společnosti u Charlese Taylora a Giovanna Sartoriho se zásadně liší jak v užití prostředků, tak i v cílech. Jak jsme již zmiňovali v úvodu, Charles Taylor představuje koncept komunitaristický – tedy takový, který upřednostňuje dobro před spravedlností.⁹⁷ Sartori je pak představitelem univerzalistické, pluralistické koncepce, která staví vidinu dobré, a tudíž spravedlivé společnosti na společných, základních principech.

5.1 Fairness jako politická koncepce

John Rawls ve svém pojednání píše: „Veřejná koncepce spravedlnosti má být v konstituční demokracii pokud možno nezávislá na kontroverzních filozofických a náboženských naukách“⁹⁸ Jestliže v liberální společnosti jsou si občané rovni, pak je spravedlnost jedním ze základních požadavků na její správné fungování. Spravedlnost však nepředstavuje žádný morální koncept a neklade si ani nárok na pravdivostní hodnotu. Celá tato koncepce podle Rawlse je čistě praktická, nikoli metafyzická. Nejedná se tu o zachovávání nebo cestu za dobrem. Představa dobra je ostatně odlišná pro odlišné skupiny obyvatel, a nemůže si tak klást nárok na aplikovatelnost v rámci celé politické teorie pro všechny.

Můžeme vnést námitku, že i fairness, jak ji formuluje Rawls, je založena na určité politické tradici, tedy i na určitých morálních přesvědčeních a určitých představách o dobru. Důležité je zmínit, že ke spravedlnosti ve společnosti se dospívá na základě dobrovolného konsensu. Tedy jistou spoluprací. Právě spolupráce mezi svobodnými a sobě rovnými občany stojí v základu celé společnosti. A je to spolupráce, která vytváří určitou společenskou jednotu. Společnost nejde za nějakým dobrem, společným cílem (ať už jakkoli stanoveným), ale spoluprací vytváří spravedlivou společnost.

Jde tu o velmi podobný princip, který nastiňuje Sartori ve svém popisu politického pluralismu, kde se ke společnému řešení dochází diskuzí, což znamená určitou názorovou spoluprací. Taková spravedlnost je založena na pevných principech. Prvním z nich je právo každé osoby na adekvátní systém rovných základních práv a svobod, který je slučitelný s obdobným systémem ostatních osob. Druhý princip se týká ekonomických a sociálních nerovností, které jsou spjaty s příslušnými úřady a

⁹⁷ BARŠA P. *Politická teorie multikulturalismu*, str. 68-69.

⁹⁸ RAWLS J. *Spravedlnost jakožto „fairness“: politická, nikoli metafyzická*. In Reflex 14, str. 2.

pracovišti, které jsou přístupné všem, a tato nerovnost přináší prospěch členům společnosti. Spravedlnost tak vytváří jistý rámec společnosti, díky němuž pak můžeme realizovat i osobní či komunitaristické pojetí dobra – cíle z oblasti kultury, náboženství, citových vazeb apod.

Nespornou výhodou takového konceptu je jeho otevřenost změnám. Nikdo nemusí zůstat věrný celý život jednomu náboženství, či kulturnímu, morálnímu přesvědčení. Lidé se mění a tento koncept společnosti jim změny plně umožňuje. Právě tím, že vytěsňuje kulturní, morální a náboženské přesvědčení mimo politickou sféru, dává členům společnosti plnou volnost při změně názoru, aniž by se měnil rámec společnosti jako takové. Koncept společnosti založené na spravedlnosti odpovídá tak dynamické a stále se vyvíjející společnosti více než koncept, který by se zakládal na koncepci o konkrétní představě dobra. Nehledě na to, že je velmi těžké si představit, jak by takový princip fungoval v praxi. Na čem společném by byla založena společnost s rozdílnými nebo dokonce protichůdnými koncepcemi dobra? „Liberalismus [...] akceptuje pluralismus nesouměřitelných koncepcí dobra jako fakt moderní demokratické kultury, ovšem za předpokladu, že tyto koncepce respektují meze specifikované přiměřenými principy spravedlnosti.“⁹⁹

I tato koncepce společnosti založené na fairness se stává terčem kritiky. Nejvýstižněji je samozřejmě kritizováno pojetí jedince, který je zcela nezakotven. Michel Sandel ve svém článku *The procedural republic and the Unencumbered Self*¹⁰⁰ upozorňuje na fakt, že aby se mohl jedinec plně pochopit, musí být vnímán jako člen určitého společenství – rodiny, náboženské obce, státu. Z toho důvodu, že je to právě kultura, morální hodnoty či náboženství, které ovlivňují jednání jedince. Ostatně Rawls toto tvrzení nepopírá. Jen upozorňuje, že se tento přístup nehodí plně k vytvoření politické koncepci spravedlivé společnosti¹⁰¹.

Stát, který se zaměřuje pouze na dodržování pravidel, tak aby byly zachovány základní principy spravedlnosti, je označován jako procedurální. Zaměřuje se tedy výsadně na procesy k dosažení určitých cílů, nikoli na cíle samotné. Cílem takového státu je

⁹⁹ RAWLS J. *Spravedlnost jakožto ‚fairness‘: politická, nikoli metafyzická*, str. 27.

¹⁰⁰ SANDEL M. J. *The procedural republic and the Unencumbered Self*. In *Political Theory*, Vol 12, No. 1 (Feb 1984), pp. 81-96

¹⁰¹ A jelikož komunitaristická koncepce nadřazuje dobro ve společnosti nad spravedlnost, dá se předpokládat, že požadavek na spravedlivou společnost je v onom dobrém pojetí již obsažen.

skutečně spravedlivá společnost, které se dá dosáhnout pouze aplikací principů spravedlnosti tak, jak je prezentuje John Rawls. K dosažení spravedlnosti se navíc dojde pouze spoluprací. Tedy pokud budou jednotlivci realizovat své individuální představy o dobru bez vzájemné propojenosti, bez konsensu, s opomenutím oněch Sartoriho „cutting cleavages“, společnost zřejmě nebude moci regulérně fungovat.

Ačkoli se můžeme filozoficky shodnout na ontologické nadřazenosti dobra nad spravedlností, politika a fungování společnosti nejsou metafyzickými disciplínami, a proto bychom jejich popis neměli prvotně stavět právě na tomto pojetí. Pokud se primárně zaměříme na spravedlnost jako hlavní podmínku fungující společnosti, neznamená to ještě, že takovou společnost nemůže následně označit za dobrou.

5.2 Uskutečnitelný projekt

Vícekulturní společnost je logicky taková, kde se střetává více odlišných kultur. Je ale otázkou, jakých kultur. V této práci jsme viděli, že se může jednat o společnost s kulturami imigračními, dále odlišnými kulturami, které nicméně snášejí vzájemné soužití již po několik staletí, ačkoli se snaží o jisté uznání, či dokonce odtržení (jako je tomu například v případě Velké Británie a Skotska, Kanady a Québecu) a nakonec se může jednat i kultury mužů a žen či homosexuálů. V některých případech hovoříme o menšinách, jinde to možné není. Jak jsme upozorňovali, Charles Taylor se zabývá ve své eseji téměř výhradně tím druhem multikulturalismu, kde se sice jedná o rozdílné kultury, ale které jsou založené na společném soužití trvajícím i staletí. Stejně tak i Will Kymlicka upozorňuje, že jakmile se debata přesouvá na společnosti imigrační, je třeba si klást zcela jiné otázky a vyvstávají také zcela nové problémy, které jsou přesto stále více relevantní.

Zůstaneme-li u případu, který uvádí Taylor, mohli bychom do jisté míry vytvářet konstrukt společnosti, který by byl založen na vzájemném uznání. Avšak i takovéto uznání by zřejmě bylo nutné přesně limitovat, abychom zůstali na půdě vícekulturní společnosti a nedostali se do situace společností naprosto oddělených. V tomto případě bychom se však potýkali s problémem diskriminace a nerovnosti.

Budeme-li tedy uznávat rovnost a spravedlnost za základní stavební kameny liberálně-demokratické společnosti, zřejmě se přikloníme k modelu společnosti, který nabízí Giovanni Sartori. Hlavním důvodem je skutečnost, že se jedná o model, který je

univerzálně aplikovatelný. A to jak na společnost imigrační, tak i na společnost s odlišnými kulturními identitami. Pokud společnost jedinců, kteří jsou i zakotvení v určitých náboženských a kulturních schématech, dokáže dospět k základnímu konsensu (ve kterém s největší pravděpodobností kultura i náboženství budou hrát minimální, ne-li žádnou roli), můžeme následně tento konsensus aplikovat na společnost jako celek. Stejně tak je i formálně snáze představitelné uskutečnění takového případu v rámci určitého státu. Přijetím takového modelu se vyhneme problému nerovnosti, diskriminace a nebezpečí rozpadu původně vícekulturních společností na společnosti zcela oddělené. Stále ale vystupuje Taylorova námitka o neuznání jednotlivých kultur a dominanci kultury západní. Ať už se jedná o explicitní dominanci, jak předkládá v citaci o velikosti Zulů a Tolstého, nebo implicitní, která vystupuje z historického kontextu.

Aniž bychom museli připustit Taylorův požadavek na potřebu uznání jako základní lidskou potřebu, je nutné si uvědomit, že ne všechny kultury jsou vnímány stejně, což může, a také způsobuje ne vždy rovnoprávné jednání. Na tento argument odpovídáme Sartoriho důrazem na naprostou nezbytnost přítomnosti tolerance ve společnosti. To, že společnosti jsou kulturně rozdílné a jsou rozdílně vnímané, je naprosto v pořádku. Jedná se o aspekt, který diverzifikuje společnost. Neměl by mít však žádný dopad na rovnoprávnost členů společnosti.

Je tedy vůbec možný koncept spravedlivé vícekulturní společnosti, když tolerance je tak silně vázaná na lidské vlastnosti a je těžko vymahatelná? G. A. Cohen uvádí ve své knize *Iluze liberální spravedlnosti*¹⁰² příklad „výletu pod stan“, kterým demonstruje možnost dosažení rovnosti a pospolitosti ve společnosti. Vychází z jednoduchého příkladu, kdy skupina vyjede pod stan. Každý člen má nějaký úkol, který by měl plnit, a o výsledky své práce se musí dělit podle předem dohodnutého klíče s ostatními. Ačkoli takovýto systém funguje nějakou dobu, po čase fungovat přestane jednoduše proto, že lidé začnou jednat v područí chamtivosti a také strachu. Do hry tak vstupují faktory, které se nedají externě zatím příliš ovlivnit.

Vrátíme-li se do naší situace, můžeme podle tohoto příkladu konstatovat následující: ačkoli dojde mezi členy společnosti k nějakému konsensu, který bude brát minimální

¹⁰²COHEN G. A. *Iluze liberální spravedlnosti*, str. 45-63.

zřetel na jejich kulturní a náboženské zakotvení, není absolutně vyloučeno, že po čase se neprojeví vlastnosti, jako je strach, ať už ze ztráty vlastní kulturní identity či ze ztráty zaměstnání kvůli imigrační politice nebo jen obava z neznámého, který zpochybní i celý pluralistický koncept. A to hlavně z toho důvodu, že členové jednotlivých společností nebudou schopni vzájemné tolerance. I přesto se Sartoriho pluralistická koncepce jeví jako solidnější, univerzálněji aplikovatelná a méně diskutabilní. G. A. Cohen na závěr říká: „Náš pokus překonat kořistění zatím selhal. Ale nemyslím si, že by bylo správné se vzdávat.“¹⁰³ My můžeme říci: „Náš pokus překonat strach a netoleranci, zatím selhal. Ale nemyslíme si, že je možné se vzdát.“

¹⁰³Tamt., str. 63.

Závěr

Není možné určit, který model společnosti je lepší. Snažili jsme se však ukázat, který model je realizovatelnější v rámci liberálně demokratické společnosti. Jednoznačně se tak pro nás jeví model Giovanniho Sartoriho, protože neohrožuje liberální hodnoty, jakými je rovnost, tolerance a spolu s ní i svoboda. Také nevede k uzavření jednotlivých kultur ani společnosti. Zdá se prozatím utopistické požadovat uznání jednotlivých kultur a nečelit tím riziku separace těchto kultur i společností.

Koncepce Charlese Taylora a Giovanna Sartoriho se zásadně liší v několika bodech a každá z nich představuje jeden určitý přístup k uspořádání takové společnosti. Za prvé jde o koncept uznání partikulárních identit. Pro Taylora je uznání jednotlivých identit součástí základních lidských potřeb, bez nichž se nedá ve společnosti zajistit spokojený a dobrý život. Vychází z představy, že hlavní, „vládnoucí“ kultura kultury jiné utlačuje a jejich příslušníci trpí. Proto je nutné ony jiné kultury zvláště uznávat.

Giovanni Sartori upozorňuje v této souvislosti na riziko separatismu, které celou politiku uznání provází. Sám se kloní k politice, která je k rozdílným kulturám slepá, a která tak staví společnost na základním pojetí rovnosti, a tím i spravedlnosti. Přichází s koncepcí pluralismu, založeném na třech základních aspektech: pluralismu jako hodnotě, politice diskuze a nikoli konfliktu a nakonec možnosti prolínání jednotlivých kultur. Kultura v otevřené společnosti má být živá a schopná vývoje. Tedy schopná přijímat jednotlivé vnější vlivy a sama také další kultury ovlivňovat. Pokud bychom tedy speciálně uznávali jistý typ kultury a v jejím zájmu se ji snažili ochránit před vnějšími vlivy, snadno sklouzneme k její úplné uzavřenosti.

Druhým bodem, ve kterém se oba autoři rozcházejí, je pojetí tolerance. V liberálním kontextu není možné jednotlivé kulturní rozdílnosti prostě ignorovat. Sartori proto podtrhuje nutnost přítomnosti tolerance v celé společnosti. Charles Taylor naproti tomu požaduje opravdové uznání jednotlivých kulturních identit. Právě proto že tolerance je prvek ve společnosti arbitrární, vyžaduje určité kompromisy a diskuzi. Stejnou povahu má pak i způsob realizace uznání.

Společným bodem obou koncepcí je jisté úsilí o spravedlivou demokraticko-liberální společnost. Podle Johna Rawlse je tohoto možné docílit na základě jistého konsensu. V tomto bodě se přibližujeme Sartoriho požadavku na diskuzi ve společnosti. Jak

konsensus, tak diskuze jsou založené na určité spolupráci, které by měla být slepá k jednotlivým kulturním rozdílům, ačkoli je nepopírá. Vzniká tak společnost vystavěná na rovnosti, která implicitně předpokládá přítomnost tolerance. Naopak založíme-li společnost na specifickém uznání jednotlivých kultur, jak to navrhuje Charles Taylor, rovnost z takového pojetí neplyne. Spíše se blížíme k modelu jednotlivých uzavřených společností. A takovému problému univerzalistická koncepce nečelí.

Literatura

AUGÉ M., *Culture et déplacement*. In Michaud, Y. (ed). *Qu'est-ce que la culture?*. Paris: Editions Odile Jacob, 2001. ISBN 2738109721

BARREAU J.-C., *De l'islam en général et du monde moderne en particulier*. Belfond: Le pré au clercs, 1991. ISBN 2714427405

BARŠA P., *Politická teorie multikulturalismu*, Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. ISBN 808595947X

BARŠOVÁ A., BARŠA P. *Přistěhovalectví a liberální stát imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku*. Brno: Masarykova univerzita v Brně mezinárodní politologický ústav, 2005. ISBN 8021038756

BOURDIEU P., *La rue de Jonquilles*. In *La misère du monde*. Paris: Seuil, 1993. ISBN 2020196743

COHEN G. A., *Iluze liberální spravedlnosti*. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2006. ISBN 8070072342

DUMOUCHEL P., *La démocratie et le pluralisme des valeurs*. In MICHAUD Y. (ed) *Qu'est-ce que la culture?*. Paris: Editions Odile Jacob, 2001. ISBN 2738109721

DWORKIN R., *Když se práva berou vážně*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 807298022X

FORST R., *A critical theory of multicultural toleration*. In Laden A.S., Owen D. (ed.) *Multiculturalism and Political theory*. Cambridge University Press, 2007. ISBN 9780521670906

GILLIGAN C., *Jiným hlasem*. Praha: Portál, 2001. ISBN 8071784028

GUTMANN A., *Úvod*. In *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*. Praha: FILOSOFIA, 2001. ISBN 8070071613

HEYWOOD A., *Politické ideologie*. Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Aleš Čeněk, 2008. ISBN 9788073801373

HOBBSBAWM E. J., *L'histoire depuis 1945*. In Michaud, Y. (ed). *Qu'est-ce que la culture?*. Paris: Editions Odile Jacob, 2001. ISBN 2738109721

HOLEŠ J., KADLEC J., *Francouzština na americkém kontinentě*. Olomouc:Univerzita Palackého v Olomouci, 2006. ISBN 8024410508

HONNETH A., *Meze Liberalismu*. In VELEK J. *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 1996. ISBN 807007

KYMLICKA W., *The new debate on minority rights (and postscript)*. In Laden A.S., Owen D. (ed.) *Multiculturalism and Political theory*. Cambridge University Press, 2007. ISBN 9780521670906

LOCKE J., *Dopis o toleranci*, Brno: Atlantis, s.r.o., 2000. ISBN 8071082023

MILLER D. (ed), *Blackwallova encyklopedie politického myšlení*. Brno: Barrister & Principal, 2000. ISBN 8085947560

PASQUINO G., *The political science of Giovanni Sartori*. In *European Political Science* (2005) 4, 33–41. doi:10.1057/palgrave.eps.2210003

RAWLS J., *Spravedlnost jako fairness: politická nikoli metafyzická*. Reflexe 14, 1995. str.1-30

ROCKEFELLER C. S., *Komentář*. In *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*. Praha:FILOSOFIA, 2001. ISBN 8070071613

SANDEL M. J., *The procedural republic and the Unecumbered Self*. In *Political Theory*, Vol 12, No. 1 (Feb 1984), pp. 81-96

SARTORI G., *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, Praha: Dokořán, 2001. ISBN 9788073633806,

TAYLOR Ch., *Politika uznání*. In *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*. Praha:FILOSOFIA, 2001. ISBN 8070071613

VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, Paris: Gallimard, 1975. ISBN 2070428710

WALZER M., *Komentář*. In GUTMANNOVÁ A. (ed) *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*. Praha:FILOSOFIA, 2001. ISBN 8070071613

WALZER M., *The politics of difference: Statehood and Toleration in a multicultural world*. In Ratio Juris Vol 10, no.2 June 1997

WILSON W. Projev 8. Ledna 1918 ke Kongresu

WOLFOVÁ S., *Komentář. In Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání*. Praha:FILOSOFIA, 2001. ISNB 8070071613

<http://oxforddictionaries.com>