

## Politika uznání Charles Taylor

### I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\* Sebeláska, pozn. překl.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

\* V orig. *Volk*; pozn. překl.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

vliv samozřejmě mělo Hegelovo vyrovnání se s tématem uznání.<sup>13</sup>

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

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

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

---

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

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

## II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

### III.

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

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

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