

se starou Spolkovou republikou“, který oslavované úspěšné dějiny německé poválečné demokracie demaskuje jako původní „zvláštní cestu“. Ve staré Spolkové republice se údajně ztělesnila vynucená abnormalita poraženého a rozděleného národa, která nyní, po opětovném získání velikosti a suverenity v rámci národního státu, musí být vyvedena ze svého mocensky zapomenutého utopismu a převedena na Bismarckem předznamenanou, mocensky vyšlapanou cestu sebevědomé nadvlády ve středu Evropy. Za oslavou zlomového roku 1989 se pouze skrývá jen stále znovu odmítané přání těch lidí, kteří se nechtěli smířit s přeryvem z roku 1945, aby došlo k normalizaci. Brání se přijmout alternativu, která z krátkodobého hlediska nemusí v žádném případě vést při každé příležitosti k jiným možnostem, ale otevírá jinou perspektivu tím, že jinak chápe rozchod se starou Spolkovou republikou. Její prozápadní orientace není chytrým, ale přechodným zahraničně politickým rozhodnutím, v žádném případě není pouze *politickým* rozhodnutím, nýbrž je hlubokým *intelektuálním* rozchodem s onou specificky německou tradicí, která charakterizovala vilémovskou říši a podněcovala zánik Výmarské republiky. Ta nastavila výhybky ke změně mentality, která po revoltě mládeže v roce 1968, za příznivých podmínek společnosti blahobytu zasáhla širší vrstvy a poprvé na německé půdě umožnila politické a kulturní *zakotvení* demokracie a právního státu. Nyní jde o to, přizpůsobit politickou roli Spolkové republiky novým skutečnostem, aniž by pod tlakem ekonomických a společenských problémů souvisejících se sjednocením došlo k přerušení procesu politického civilizování, který trval až do roku 1989, a aniž by se vzdala normativních vymožeností národního sebeporozumění, nyní již zdůvodněného nikoli etnicky, nýbrž občansky.

Identita, autenticita, přežití: Multikulturní společnosti a sociální reprodukce

K. Anthony Appiah

I.

Charles Taylor má jistě pravdu v tom, že se mnoho aspektů moderního sociálního a politického života týká otázek uznání. V naší liberální tradici považujeme uznání především za záležitost ocenění jednotlivců a toho, co označujeme jako jejich identity. Máme také představu, která pochází (jak Taylor rovněž správně uvádí) z etiky autenticity, že lidé, jež jsou si v jiných aspektech rovni, mají právo, aby byli veřejně uznáváni v tom, jací již skutečně jsou. Jestliže už je někdo autenticky žid nebo homosexuál, cosi mu upíráme tím, když po něm požadujeme, aby tuto skutečnost skryl, aby byl pokládán za někoho, kým není.

Jak se ale často připomíná, cesta, jíž se ubírá většina diskusí o uznání, se zvláštním způsobem komplikuje individualistickou orientací rozboru autenticity a identity. Jestliže se jedná především o mé individuální a autentické jáství, proč je takové množství současných rozborů identity věnováno obsáhlým pojmům... jakým je rod, etnikum, národnost, „rasa“,¹ pohlaví ..., které zřejmě mají k jedincům velmi daleko? Jaký je vztah mezi tímto kolektivním jazykem a individualistickou orientací moderního

pojetí jáství? Jak došlo k tomu, že se sociální život do takové míry provázal s ideou identity, která je hluboce zakořeněna v romantismu a jeho oslavě nadřazenosti jednotlivce nad společností?²

Součástí Taylorova podnětného eseje je přesvědčivá obhajoba řady odpovědí na tyto otázky. V následujícím textu se budu zabývat některými aspekty jeho výkladu pod názvy identita, autenticita a přežití. V zásadě bych rád objasnil některé potíže spjaté s každým z těchto tří klíčových termínů.

II. Identita

Během svého života jsem viděl Francouze, Italy či Rusy, díky Montesquieuovi dokonce vím, že někdo může být Peršan, ale s *člověkem* jsem se nikdy nesetkal.

*Joseph de Maistre*³

Taylor se především zabývá uznáním identit, které lze označit jako kolektivní sociální identity: náboženství, rod, etnikum, „rasa“, pohlaví. Tento výčet je poněkud heterogenní; takovéto kolektivní identity se svých nositelů a ostatních lidí týkají velmi odlišnými způsoby. Např. náboženství – na rozdíl od ostatních

1/ Strávil jsem již dostatek času polemikou s reálnou existencí „ras“ na to, abych pocítoval rozpaky při použití tohoto termínu bez uvozovek. Viz: Appiah, K. A., *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York, Oxford University Press 1992, passim.

2/ Taylor nám správně připomíná Trillingovy pronikavé příspěvky k našemu porozumění těmto dějinám. Trillingově práci se věnuji ve čtvrté kapitole své knihy *In My Father's House*, c.d.

3/ Maistre, de J., *Considération sur la France*. London, BRle 1797, 2. vyd., s. 102. „J'ai vu, dans ma vie, des Francis, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même, graces à Montesquieu, qu'on peut Persan: mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir recontré de ma vie. ...“ Český překlad respektuje Appiahův anglický překlad upravený kurzívou; pozn. překl.

identit – obsahuje sepětí s vyznáním víry nebo závazek k praktikování. Rod a pohlaví jsou – na rozdíl od ostatních identit – zakotveny v pohlavně definovaném těle; jsou odlišně zakoušeny na různých místech a v různých dobách. Rodová identita však, pokud vím, všude neustále plodí normy chování, odívání a povahových rysů. Bez ohledu na abstraktní podobnosti je zřejmé, že rod a pohlaví se v mnoha ohledech zásadně liší. Např. v naší společnosti je obtížné být ženou nebo mužem, zatímco být heterosexuálem (nebo homosexuálem) je relativně snadné. Existují ještě další kolektivní identity ... např. postižení lidé ..., které usilovaly o uznání a někdy se utvářely analogicky jako rasové menšiny (s nimiž sdílejí zkušenost diskriminace a napadání) nebo (např. neslyšící lidé) jako etnické skupiny. Existují také kasty v jižní Asii, klany na každém kontinentě a třídy se zcela odlišnými stupni třídního uvědomění v celém industrializovaném světě. Velké kolektivní identity, které požadují uznání v současné Severní Americe, však tvoří náboženství, rod, etnikum, „rasa“ a pohlaví.⁴ Skutečnost, že nás oslovují z tak heterogenních důvodů, by nás, myslím, měla nabádat k opatrnosti, abychom se nedomnívali, že to, co platí pro jednu identitu platí také pro ostatní.

Vazbu mezi individuální identitou na jedné straně, na niž se zaměřil Taylorův rozbor, a těmito kolektivními identitami na straně druhé, lze zřejmě specifikovat takto: o individuální identitě každého člověka se předpokládá, že má dvě hlavní dimenze. Jednou je kolektivní dimenze, tj. průsečík kolektivních identit jednotlivců, a druhou osobní dimenze, která spočívá v dalších sociálně a morálně důležitých vlastnostech ... např. inteligenci, šarmu, duchaplnosti, chamtivosti ..., které samy o sobě netvoří základ různých forem kolektivní identity.

Rozdíl mezi těmito dvěma dimenzemi identity je, řekněme, spíše sociologickou než logickou distinkcí. Vzhledem

4/ Tím, co by Herder označil za národní rozdíly (v Taylorově formulaci jde o rozdíly mezi jednou a druhou společností v rámci amerického národa), se v USA zabýváme prostřednictvím konceptů etnika.

ke každé dimenzi hovoříme o vlastnostech, které jsou důležité pro sociální život, avšak pouze kolektivní identity se chápou jako sociální kategorie, jako druhy osob. Existuje logická, nikoli však sociální kategorie duchaplných, chytrých, okouzlujících nebo chamtivých. Lidé, kteří sdílejí tyto vlastnosti, netvoří sociální skupinu v relevantním smyslu.

Ještě se vrátím k otázce, proč tyto zvláštní vlastnosti tvoří základ sociálních kategorií, které vyžadují uznání. Prozatím se ale budu spoléhat na intuitivní chápání rozdílu mezi osobními a kolektivními dimenzemi individuální identity. Nyní se zaměřím na „autenticitu“, abych mohl upozornit na určitý důležitý moment, který se týká spojení mezi těmito dvěma dimenzemi.

III. Autenticita

Umělec ... jak začíná být nazýván ... přestává být řemeslníkem nebo účinkujícím, který je závislý na přízni diváků. Odkazuje pouze k sobě samému nebo k nějaké transcendentní moci, která rozhoduje o jeho výkonu a jediná je hodna jej soudit.

*Lionel Trilling*⁵

Taylor nám oprávněně připomíná Trillingův brilantní rozbor moderního jáství a zvláště ideálu autenticity. Taylor tuto ideu vyjadřuje v několika vytríbených větách: „Existuje určitý způsob být člověkem, jenž je *mým* způsobem. Jsem povolán žít svůj život tímto způsobem ... Pokud nejsem [věrný sám sobě], mívám se smyslem svého života.“⁶ Trillingovo téma se týká pro-

5/ Trilling, L., *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1971, s. 97.

6/ Viz výše, s. 49.

jevu této ideje v oblasti literatury a v našem chápání role umělce jakožto archetypu autentické osoby. Pokud existuje nějaká část Trillingova popisu, kterou Taylor vynechává, je jí myšlenka, že v romantismu se úsilí o autenticitu přinejmenším ve stejné míře demonstruje opozicí vůči požadavkům společenského života jako uznáním skutečného jáství nějakého člověka. Ve výstižně pojmenovaném sborníku statí *The Opposing Self*, Trilling píše o *učeném cikánovi* (jako o modelu umělce), že „jeho existence je určena k tomu, aby nás znepokojovala a činila nespokojenými s našim běžným životem v rámci kultury.“⁷

Předmětem Taylorova rozboru je politika uznání. Věnovat pozornost opozičním charakteristikám autenticity by však komplikovalo výklad, protože by to znamenalo, že se musíme důkladně zaměřit na rozdíl mezi dvěma rovinami autenticity, které současná politika uznání zřejmě směšuje. Tento problém chci objasnit tím, že začnu Taylorovou myšlenkou, která se týká Herdera: „Chtěl bych upozornit na to, že Herder užíval svou koncepci originality ve dvou rovinách: 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*.“⁸ Tento přístup k tématu se dostatečně nezabývá spojením mezi originalitou osob a národů. Nicméně v dnešní době je pravděpodobné, že individuální identita, jejíž předpokládaná autenticita si žádá uznání, má v mnoha případech jako součást své kolektivní dimenze to, co by Herder chápal jako národní identitu. To, že jsem např. mimo jiné Afroameričan, formuje autentické jáství, jež se snažím vyjádřit.⁹ A o uznání afroamerické identity usiluji zčásti proto, že se snažím vyjádřit své jáství. To je skutečnost, která

7/ Trilling, L., *The Opposing Self: Nine Essays in Criticism*. New York, Viking Press 1955, s. xiv. The Opposing Self ... oponující jáství; pozn. překl.

8/ Viz výše, s. 50.

9/ Pro Herdera by to byla paradigmatická národní identita.

činí problémy Trillingově oponujícímu jáství, protože být uznán jako Afroameričan znamená sociální uznání oné kolektivní identity, která nevyžaduje pouze uznání své existence, ale vyžaduje demonstraci skutečné úcty. Jestliže se ve svém afroamerickém sebeporozumění chápu jako oponent bílých norem, amerických konvencí hlavního proudu, rasismu (a možná materialismu nebo individualismu) „bílé kultury“, proč bych měl současně usilovat o uznání od těchto bělochů?

Jinými slovy, způsob, jakým se proměňuje ideál, který bych mohl nazvat cikánským ideálem (Bohemian ideal), v němž od nás autenticita vyžaduje odmítnout mnohé, co je v naší společnosti konvenční, je přinejmenším ironický. Stejně ironický je v tom, jak zakládá „politiku uznání“. Ironie není jediným problémem cikánského ideálu. Zdá se mi, že toto pojetí autenticity do něj vneslo řadu omylů z oblasti filosofické antropologie. Především chybí v tom, že nevidí to, co Taylor identifikuje velmi jasně: způsob, jímž je jáství dialogicky konstituováno, jak říká Taylor. Rétorika autenticity přichází nejen s tím, že mám zcela vlastní způsob života, ale že se při jeho rozvíjení musím také střetávat s rodinou, organizovaným náboženstvím, společností, školou, státem – se všemi konvenčními silami. Toto stanovisko však není chybné pouze proto, že pojetí své vlastní identity rozvíjím v dialogu s tím, jak mě chápou ostatní lidé (Taylorova teze), ale také proto, že má identita je zásadním způsobem konstituována prostřednictvím konceptů a praktik, které mi zpřístupňuje náboženství, společnost, škola a stát, a v různé míře zprostředkuje rodina. Dialog utváří moji identitu, kterou v průběhu svého dospívání rozvíjím, avšak samotnou látku, z níž ji formuji, mi do určité míry poskytuje má společnost, to, co Taylor nazývá jazykem společnosti v „širokém smyslu“.¹⁰ Taylorův termín „monologický“ lze rozšířit na popis koncepcí autenticity, které se dopouštějí těchto vzájemně spjatých omylů.

10/ Široký smysl „zahrnuje nejen slova, jež vyslovujeme, ale také jiné způsoby vyjadřování, například ‚jazyky‘ umění, gest, lásky a podobně“ (viz výše, s. 82).

Tyto postřehy však nebudou přijatelné pro každého. Černošská* nacionalistka by mohla svoji situaci popsat takto: „Afroamerická identita je utvářena afroamerickou společností, kulturou a náboženstvím. Černošské jáství je utvářeno v dialogu s ostatními černochoy; koncepty, jejichž prostřednictvím Afroameričané utvářejí sebe sama, jsou odvozeny od těchto černošských kontextů. Bělošská společnost, bělošská kultura, proti níž se staví antikonenční afroamerický nacionalismus, tedy není součástí toho, co utváří kolektivní dimenzi individuálních identit černošského obyvatelstva USA.“

Tato teze je podle mne prostě nesprávná. Takováto forma nacionalismu totiž zčásti požaduje, aby „bělošská společnost“ uznala černošské identity. A „uznání“ zde znamená to, co má na mysli Taylor, tj. nejen přiznání existence. Afroamerická identita je ve své podstatě utvářena americkou společností a americkými institucemi; nemůže být považována za identitu, jež se konstruuje pouze v rámci afroamerických pospolitostí.

Další omyl ve standardním pojetí autenticity jako ideálu podle mne spočívá ve filosofickém realismu (dnes běžně nazývaném „esencialismus“), který je patrně obsažen ve způsobu, jak jsou obvykle kladeny otázky po autenticitě. Autenticita vypovídá o skutečném jáství, jež je skryto, o jáství, jež člověk musí odkrýt a vyjádřit. Teprve později, v reakci na romantismus, se idea rozvíjí takovým způsobem, že jáství je tím, co člověk vytváří, vynalézá, takže každý život by měl být uměleckým dílem, jehož tvůrce je v jistém smyslu svým vlastním nejvýznamnějším výtvozem. (Domnívám se, že jedním z inspirátorů této myšlenky je Oskar Wilde.)

Je nasnadě, že bychom se neměli nechat svést ani představou, podle níž existuje jen autentický zárodek jáství, mé své-

* Český překlad nedodrжуje politicky korektní vyjadřování, neboť respektuje terminologii autora článku, takže zachovává termíny černocho (black), Afroameričan (Afro-American), negr (nigger) a od nich odvozená slova (třetí výraz má pejorativní zabarvení, na rozdíl od prvních dvou výrazů, které jsou synonymy). Podobně je tomu s termíny homosexuál (homosexual, gay) a teplouš (faggot); pozn. překl.

bytné jádro, jež čeká na odkrytí, ani myšlenkou, že mohu jednoduše vytvořit jakékoli jáství, které si vyberu. Jáství utváříme z řady možností, které nám zpřístupňuje naše kultura a společnost. Provádíme výběr, ale neurčujeme možnosti, z nichž si vybíráme.¹¹ To vyvolává otázku, do jaké míry bychom měli uznávat autenticitu v naší politické morálce. Odpověď závisí na tom, zda lze vypracovat pojetí autenticity, které není ani esencialistické, ani monologické.

Bylo by přehnané tvrdit, že identity, jež vyžadují uznání v multikulturním prostředí, musí být esencialistické a monologické. Zdá se mi však, že z rozumného důvodu lze pochybovat o mnoha současných multikulturních diskusích, protože předpokládají koncepce kolektivní identity, jež přistupují pozoruhodně nediferencovaně k procesům, v nichž se rozvíjejí jak individuální, tak kolektivní identity. Nejsem si jist, jestli by se mnou Taylor souhlasil v tom, že kolektivní identity poučené historickým poznáním a filosofickou reflexí by se zásadním způsobem nepodobaly identitám, které před nás dnes vystupují s nárokem na uznání, a že by nakonec kladly jiné otázky, než jsou ty, jimiž se zabývá Taylor.

Pokud tento problém bez ohledu na filosofii shrnu, mohu říci, že mám obavu, že Taylor je vstřícnější než já vůči kolektivním identitám, jež se reálně vyskytují v našem světě, a to může být jeden z důvodů, proč jsem jim ochoten ustupovat méně než on. Tyto rozdíly v náklonnosti se projevují v oblasti skupinového přežití, na něž se nyní zaměřím.

IV. Přežití

Opatření, jež směřují k přežití, aktivně usilují o vytváření členů pospolitosti, například tím, že se starají o to, aby se i příští generace identifikovaly jako frankofonní.

*Charles Taylor*¹²

Taylor tvrdí, že existence pluralitních společností od nás může vyžadovat modifikaci procedurálního liberalismu. Domnívám se, že má pravdu, tvrdí-li, že nelze uvést příliš mnoho důvodů pro stanovisko, že liberalismus by měl být čistě procedurální. Souhlasím, že bychom neměli akceptovat: a) důraz na jednotnou aplikaci pravidel bez výjimky a b) nedůvěru ke kolektivním cílům.¹³ Souhlasím s tím, že důvod, proč nemůžeme přijmout a), spočívá v tom, že proto, že bychom museli odmítnout b).¹⁴ Mohou existovat legitimní kolektivní cíle, jejichž prosazení bude vyžadovat rozhod s čistým proceduralismem.

Avšak Taylorův argument ve prospěch kolektivních cílů ve valné většině multikulturních moderních států zní, že jedním z velice silných požadavků státu může být přežití určitých „společností“. Má tím na mysli skupiny, jejichž kontinuita v čase spočívá na generačním předávání určité kultury, specifických institucí, hodnot a praktik. Taylor tvrdí,¹⁵ že touha po přežití nevyžaduje pouze trvání kultury kvůli existujícím jednotlivcům, jimž dává smysl života, ale vyžaduje pokračující existenci kultury prostřednictvím nekonečného množství budoucích generací.

Na rozdíl od Taylora bych se v této otázce rád zaměřil na jinou oblast. Nejprve bych chtěl zdůraznit, že zmiňované nekonečné množství budoucích generací by měli tvořit potomci současné populace. Touha po přežití francouzské kanadské identity není touhou v tom smyslu, že by měli vždy někde existovat lidé, kteří by mluvili konkrétním québeckým jazykem a užívali konkrétní québecké praktiky. Je to touha, aby tento

11/ To je také příliš zjednodušené. Důvody uvedl Athony Giddens v řadě svých analýz „duality struktury“. Viz: Giddens, A., *Central Problems in Social Theory*. Berkeley, University of California Press 1979; též, *The Constitution of Society*. Cambridge, Polity Press 1984.

12/ Viz výše, s. 75.

13/ Tamtéž, s. 77

14/ Tamtéž.

15/ Tamtéž, s. 75.

jazyk a tyto praktiky byly předávány z generace na generaci. Návrh na řešení problémů Kanady prostřednictvím finanční skupiny nezávislých lidí, která by francouzskou kanadskou kulturu předávala na nějakém ostrově v jižním Pacifiku, by tuto potřebu prostě neuspokojil.

Tento argument je důležitý, protože mi vůbec není jasné, zda zmíněný cíl můžeme uznat a přitom respektovat autonomii budoucích jednotlivců. V konkrétních rodinách se často stává, že si rodiče přejí, aby děti pokračovaly v nějakých činnostech, které však tyto děti odmítají. To se týká např. sjednaných svateb pro některé ženy indického původu, které žijí v Británii. Etické principy rovné důstojnosti, které tvoří základ liberálního myšlení a zajišťují autonomii těchto mladých žen, v tomto případě zřejmě brání rodičům v jejich záměrech. Pokud to platí v individuálním případě, připadá mi to stejně pravdivé tam, kde celá generace jedné skupiny chce vnutit nějaký způsob života příští generaci – navíc a fortiori pravdivé, jestliže usiluje o to, vnutit jej nějakým způsobem ještě vzdálenější generaci.

Abstraktně řečeno, přežití je v tomto smyslu samozřejmě zcela slučitelné s respektováním autonomie, jinak by každá opravdová liberální společnost musela vymřít v jedné generaci. Pokud vytvoříme kulturu, kterou budou chtít naši potomci uchovat, naše kultura v nich přežije. Zde se ale setkáváme se závažným problémem, který se týká otázky, jak by mělo respektování autonomie omezovat naši etiku vzdělávání. Tento problém se již tak jako tak skrývá v naší moci vychovat ze svých dětí do určité míry lidi, kteří budou chtít zachovat naši kulturu. Právě proto, že monologické pojetí jáství není správné a že pouze rodina a společnost umožňují nenarušený rozvoj dítěte, neexistuje individuální jádro, které v každém dítěti čeká na vyjádření. Musíme dětem pomoci vytvořit samy sebe, a to podle našich hodnot, protože děti na počátku svého života svými vlastními hodnotami nedisponují. Oceňovat autonomii znamená respektovat koncepc

hých, zvažovat jejich vlastní plány vzhledem v úzké provázanosti s tím, co je pro ně dobré, přestože děti své plány či koncepcce zpočátku nemají. Pro vzdělání v širokém smyslu ... ve smyslu, který je výrazem technického pojetí sociální reprodukce ... z toho tedy vyplývá, že musíme prostě připomínat a šířit hodnoty, které jsou substanciálnější než úcta k liberálním procedurám. Liberální proceduralismus je určen k tomu, aby státu umožňoval nestranný přístup k různým koncepcím dobra, avšak samotná tato různost je závislá na obsahu vzdělání. Učit všechny děti pouze to, že musejí přijímat politiku, v níž nejsou znásilňovány koncepcce dobra ostatních lidí, znamená riskovat nastolení situace, v níž budou substanciální koncepcce dobra neslučitelné s liberálním principem nebo přinejmenším jedna s druhou. To je otázka, na niž Taylor upozorňuje, když poukazuje na problém vyvolaný aférou kolem Rushdieho. Z tohoto důvodu musí být nakonec liberalismus odhodlán být bojovnou vírou.

Ve většině moderních společností je vzdělání většiny lidí organizováno státními institucemi. Vzdělání tedy patří do oblasti politiky. Není to jen náhoda, protože sociální reprodukce zahrnuje kolektivní cíle. Navíc, jak se děti vyvíjejí a získávají identity, jejichž autonomii bychom měli respektovat, liberální stát hraje roli v ochraně autonomie dětí vůči rodičům, církvim a pospolitostem. Jsem ochoten hájit názor, že z tohoto důvodu se stát v moderních společnostech musí zapojit do vzdělávání – a i když s tím někdo nesouhlasí, musí alespoň připustit, že stát v současné době tuto roli skutečně hraje a že to znamená, že je zapojen do propagace substanciálního pojetí dobra, nebo přinejmenším jeho prvků.

To je jeden z hlavních důvodů, proč tolik souhlasím s Taylorovými námitkami vůči čistému proceduralismu. Nemyslím si ale, že je to stejný důvod, který uvádí Taylor, i když své námitky vůči čistému proceduralismu vznáší v kontextu diskuse o přežití, tj. o sociální reprodukci.

V.

Velké kolektivní identity, které se hlásí o uznání, vyjadřují představy o chování osoby definované takovouto identitou: neexistuje *žeden* způsob, jak by se měli chovat homosexuálové nebo černoši, existují ale homosexuální a černošské způsoby chování. Tyto představy poskytují přibližné normy či modely, které hrají roli v utváření životních plánů těch, kteří z těchto kolektivních identit činí těžiště svých individuálních identit.¹⁶ Kolektivní identity poskytují, stručně řečeno, to, co bychom mohli označit jako scénáře: příběhy, které lidé mohou využít při utváření svých životních plánů a při vyprávění svých životních příběhů. Být v naší společnosti (i když asi ne ve společnosti addisonovské a steelovské Anglie) duchaplný v tomto smyslu nepředpokládá životní scénář „duchaplnosti“. Z tohoto důvodu jsou osobní dimenze identity odlišné od dimenzí kolektivních.¹⁷

To se netýká pouze příslušníků moderního západního světa. Lidé z různých kultur potřebují, aby jejich životy měly určitou narativní jednotu; chtějí mít schopnost sdělit smysluplný příběh svého života. Příběh – můj příběh – by měl být přiměřeně koherentní se standardy, jež jsou v mé kultuře

16/ „Činí“ zde neříkám proto, že se domnívám, že je vždy věnována vědomá pozornost utváření životních plánů nebo substanciální zkušenosti volby, ale proto, že chci zdůraznit antiesencialistickou myšlenku, že existují opce, mezi nimiž si lze vybrat.

17/ Existují ještě další identity, které se utvářejí podle scénářů, takže nelze odlišit nepatrnou třídu kolektivních identit od osobních identit, které se takto neutvářejí. Identity „intelektuál“ nebo „umělec“, profesní identity, jako je „učitel“, „právník“ nebo „politik“, se liší od velkých kolektivních identit, kterými jsem se z různých stran zabýval a které bych chtěl blíže určit: mají sklon ke stejné nezávislosti na vlastnostech (jako je původ a pohlaví), které si nelze (tak jsou chápány) zvolit; a mají tendenci nehrát klíčovou roli v dětství, mezigeneračních vztazích a rodinném životě. V této oblasti existuje několik zřetelných rozdílů. Cílem analytické distinkce mezi identitami utvářenými podle scénáře a bez něj je objasnit otázku, nikoli zavést řadu rigidních kategorií.

přístupné osobě s mou identitou. Při vyprávění tohoto příběhu je pro většinu z nás důležité, jak se začleňuji do širšího příběhu různých kolektivních celků. Lidskému životu nedávají tvar jen rodové identity (např. prostřednictvím zasvěcovacích obřadů do ženství či mužství), každý individuální příběh zasazuje do širší narativity rovněž identity etnické a národní. To oceňují i někteří z největších individualistů. Hobbés hovořil o touze po slávě jako o jednom z mocných podnětů v životě lidí, o podnětu, který byl problematický pro společenský život. Sláva ale může spočívat v tom, že se někdo začleňuje do kolektivních dějin a je takto i chápán, a proto může ve jménu slávy skončit jako osoba, která se věnuje bytostně společenským záležitostem.

V současné době žijeme v multikulturním západním světě ve společnostech, v nichž se s určitými jedinci nejedná s rovnou důstojností, protože jsou např. ženami, homosexuály, černochy či katolíky. Jak Taylor přesvědčivě vysvětluje, jelikož jsou naše identity utvářeny dialogicky, lidé, kteří mají tyto charakteristiky, je vzhledem ke svým identitám považují – často v negativním smyslu – za klíčové. V současné době souhlasí velké množství lidí s tím, že ohrožení jejich důstojnosti a omezení jejich autonomie ve jménu těchto kolektivních identit jsou velmi škodlivá. Jeden ze způsobů, jak integrovat jáství, jež utvářejí lidé s těmito identitami, spočívá v tom, že se tyto kolektivní identity naučíme chápat nikoli jako zdroje omezení a ohrožení, ale jako hodnotnou součást toho, kým jsou tito lidé v zásadním smyslu. Jelikož etika autenticity od nás vyžaduje, abychom vyjádřili, kým jsme v zásadním smyslu, tito lidé navíc ve společnosti vyžadují uznání jako ženy, homosexuálové, černoši či katolíci. Jelikož neexistoval žádný dobrý důvod, proč se k lidem z těchto skupin chovat negativně, a jelikož kultura neustále produkuje jejich degradující obrazy, tito lidé požadují, abychom se jako kulturní bytosti zasloužili o odmítání stereotypů, odstraňování ohrožení a rušení omezení.

Tato stará omezení poskytovala nositelům těchto identit životní scénáře, které však byly negativní. Kvůli důstojnému životu se zdá přirozené přijmout kolektivní identity a na jejich místě konstruovat pozitivní životní scénáře. Afroameričan, který svůj život zakouší po vzniku hnutí Black Power, přejímá starý scénář člověka, který pohrdá sebou samým, scénář, v němž je negrem, a společně s druhými pracuje na tvorbě řady pozitivních černošských životních scénářů. V těchto životních scénářích je existence negra rekódována na existenci černocha, což mimo jiné vyžaduje, aby každý odmítal přizpůsobovat se bílým normám řeči a chování. A pokud člověk musí být černochem v rasistické společnosti, potom se musí neustále potýkat s útoky na svou důstojnost. Trvat v tomto kontextu na právu žít důstojný život by nestačilo. Ani by nestačilo požadovat, aby se k němu přistupovalo s rovnou důstojností, bez ohledu na to, že je černochem. Znamenalo by to totiž učinit ústupek a říci, že být černochem je přirozené, nebo v určité míře, proti něčí důstojnosti. Člověk by skončil tím, že by žádal, aby byl respektován *jako černochem*.

Stejně je tomu s homosexuální identitou. Americký homosexuál, který svůj život prožívá po akci ve Stonewallu a homosexuálním emancipačním hnutím, přejímá starý scénář člověka, který pohrdá sebou samým, scénář utajení, scénář, v němž je teploušem, a společně s druhými pracuje na řadě pozitivních homosexuálních životních scénářů. V těchto životních scénářích je existence teplouše rekódována na existenci homosexuála, což mimo jiné vyžaduje, aby každý odmítal zůstat v utajení. A pokud člověk nemá být utajen ve společnosti, která homosexuálům upírá rovnou důstojnost a úctu, potom se člověk musí neustále potýkat s útoky na svou důstojnost. Trvat v tomto kontextu na právu žít „otevřeně jako homosexuál“ by nestačilo. Ani by nestačilo požadovat, aby se k němu přistupovalo s rovnou důstojností, bez ohledu na to, že je homosexuál. Znamenalo by to totiž učinit ústupek a říci, že být homosexuál je přirozené, nebo v určité míře, proti něčí důstoj-

nosti. Člověk by skončil u toho, že by žádal, aby byl respektován *jako homosexuál*.

Tato argumentace je druhem příběhu, který Taylor vypráví o Québecu, s nímž sympatizuje. Já sympatizuji s příběhy homosexuálních a černošských identit, které jsem právě vylíčil. Mohu říci, jak se tyto příběhy rozvíjejí. Z historického, strategického hlediska může být dokonce nezbytné, aby se tímto způsobem rozvíjely.¹⁸ Domnívám se ale, že je potřeba přejít k dalšímu nezbytnému kroku, jímž je otázka, zda jsou takto konstruované identity identitami, s nimiž můžeme – mluvím zde jako osoba, která je v Americe považována za homosexuálního černocha – být spokojeni z dlouhodobého hlediska. Požadovat úctu k lidem, kteří jsou černochoy a homosexuály, vyžaduje, aby existovaly nějaké scénáře, které vyhovují existenci Afroameričana nebo toho, kdo inklinuje ke stejnému pohlaví. Objeví se vlastní cesty, jak být černochem nebo homosexuálem, vynoří se očekávání, budou vznášeny požadavky. Lidé, kteří berou autonomii vážně, se na tomto místě budou ptát, zda jsme nevyměnili jeden druh tyranie za druhý. Pokud bych si musel vybrat mezi světem utajení a světem homosexuálního osvobození, nebo mezi světem *Chaloupyky strýčka Toma* a hnutím Black Power, vybral bych si samozřejmě v obou případech druhou možnost. Rád bych si ale nevybíral. Chtěl bych mít možnost jiné volby. Politika uznání vyžaduje, aby něčí barva kůže nebo pohlaví byla politicky uznána takovými způsoby, jež jsou obtížné pro ty, kteří chtějí přistupovat ke své kůži nebo svému pohlaví jako k osobním dimenzím jáství. A osobní znamená nebýt utajený, ale ne tak, aby to bylo přesně předepsáno. Domnívám se (kdežto Taylor, jak soudím, nikoli), že touha některých Québecanů

18/ Srv. s tím, co Sartre napsal v: Sartre, J.-P., *Orphée Noir*. In: Senghor, L.S. (ed.), *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malagache de Langue Française*, s. xiv. Sartre v zásadě říká, že tento pohyb je nezbytným krokem v dialektickém vývoji. V této pasáži explicitně vysvětluje, že to, co nazývá „antirasistickým rasismem“ je cesta ke „konečné jednotě ... zrušení rozdílů v rase.“

vyžadovat od „etnických“ frankofonních obyvatel, aby své děti vzdělávali ve francouzštině, překračuje určitou mez. Věřím (abych se vyjádřil k tématu, které Taylor neotevívá), že je to v určitém smyslu stejná mez, kterou překračuje člověk, jenž žádá, abych svůj život uspořádal podle své „rasy“ nebo svého pohlaví.

Je známo, že byrokratické kategorie identity nemohou zachytit rozměry skutečných životů lidí. Je ale stejně důležité být si vědom toho, že politika identity zajisté transformuje identity, v jejichž zájmu patrně pracuje.¹⁹ Mezi politikou uznání a politikou donucování neexistuje jasná hranice.

19/ Toto je další idea, které esencialisté nejsou schopni porozumět.

Slovník pojmů

Aktér

Jednající osoba, individuum nebo skupina či kolektivita. Jednání je vždy procesem rozhodování, volby. Tento proces rozhodování může být ovlivňován zevnitř nebo zvenčí jednak dostupností zdrojů při zvolení prostředků k realizaci cílů jednání, jednak určitým hodnocením stavu věcí nebo situace na základě přijatých norem, pravidel, kritérií či definic situace, ideologií, kulturních či vědeckých modelů, poznatků, vědění, informací.

Anomie

Nedostatek, zhroucení, zmatení či konflikt norem ve společnosti. *Společenská anomie* podle E. Durkheima vzniká při společenské přeměně v důsledku rostoucí složitosti dělby práce: pokud jsou ekonomické změny příliš rychlé a morální normy, které regulují společenský život, nestačí tempu dělby práce ve společnosti a specializace – dochází k nenormální či patologické dělbě práce. *Anomická sebevražda* je podle Durkheima typem sebevraždy, k němuž dochází díky psychickému znejistění a pocitu nesmyslnosti, v důsledku zmatení lidských potřeb, nebo v důsledku jejich neomezeného stupňování. Lidské potřeby jsou nekonečné, a proto potřebují společenskou regulaci, usuzoval Durkheim. Další pojetí anomie rozpracoval R.K. Merton. Anomie znamená kontrast kulturních cílů úspěchu a ekonomického vzestupu a povolených, schválených cest jejich dosahování (pilná práce, vzdělání) s realitou možností existujících ekonomických zdrojů ve společnosti. Jelikož ve skutečnosti dochází