

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

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

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

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

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

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

V.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Když ale tento nárok nazývám „předpokladem“, myslím tím, že je výchozí hypotézou, s níž bychom měli začít zkoumat každou jinou kulturu. Platnost tvrzení musí být potvrzena konkrétně v praktickém zkoumání kultury. V případě kultury, která se dostatečně liší od naší vlastní, můžeme mít *ex ante* pouze mlhavou představu o tom, v čem by mohl spočívat její hodnotný příspěvek. Samotné pojetí toho, co je hodnota, by nám totiž z hlediska skutečně odlišné kultury připadalo cizí a neznámé. Posuzovat např. raga³⁸ na základě hodnotových

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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