

LIBERÁLNÍ TEORIE MENŠINOVÝCH PRÁV: MÝTUS O NEUTRALITĚ STÁTU A ETNOKULTURNÍ SPRAVEDLNOST

Selma Muhič-Dizdarevič

Summary:

LIBERAL THEORY OF MINORITY RIGHTS...

This article is a part of a wider work and it's ambition is to undertake a journey through contemporary landscape of issues related to immigration problems. These problems have many pressing sides: they are challenging, both from the point of view of a current political agenda, as well as from the point of view of predominantly theoretical perspective. They involve questions like: what is a concrete society based on, is there such a basis, what is the meaning and justification of borders in a nowadays liberal state, is the immigration issue related to security and how, what is the meaning and value of nation-state concept, but also of the welfare state concept, why are some societies more open for multiculturalism than the others etc. But at the same time there is a strong debate from a purely theoretical point of view, namely from the perspective of liberal theory, involving also some basic issues describing current state of affairs within the liberal states as such. Here I have in mind the following: dominance of instrumental reason over all other powers of mind, civic privatism as its corresponding political reflection and social atomism on the level of individuals. The way I see it, these three points laid a basis for a strong self-understanding of the Western liberal societies, which affect heavily their relationship to outsiders, as well as the denizens.

At the same time, I try to approach this question by restricting to one group and description of how liberal theory of minority rights, mainly in Kymlicka's version, affect its meaning and position in the society. This group are immigrants. The group fits into general dynamics of majority/minority relationship, it is, however, especially interesting, because: 1. unlike national minority, it cannot claim the degree of autonomy stemming from participating in the national myth of a long presence on a certain territory and 2. unlike refugees or asylum seekers,

it cannot rely on external state help to a significant degree. I am going to refer to them as denizens, because it seems that their most important feature in the functioning of society is exactly the lack of access to political life, due to the lack of citizenship.

Tento článek je součástí širší práce a jeho ambicí je poukázat na otázky vztahující se problému migrace. Tento problém má více dimenzí: je výzvou jak z pohledu současné politické agendy, tak z pohledu převážně teoretického. A je to problém komplexní, který vyvolává otázky typu: **na čem je založena konkrétní společnost? co tvoří její identitu? jaký je význam a ospravedlnění existence hranic v současném liberálním státě? jakým způsobem je otázka migrace provázána s otázkou bezpečnosti? jaký význam a jakou hodnotu má koncept národního státu? jaký je význam konceptu státu blahobytu (welfare state)? proč jsou některé společnosti více otevřené multikulturalismu?**

Na druhé straně však existuje bouřlivá diskuze z ryze teoretické perspektivy, a sice z perspektivy liberální teorie. Ta se odvíjí na pozadí dominance především instrumentálního rozumu nad dalšími schopnostmi intelektu, občanského privatismu coby výrazu politické reflexe a sociálního atomismu na úrovni jednotlivců.¹ Tyto tři faktory, dle mého názoru, tvoří základ pro silné sebe-vnímání západních liberálních společností, které mohutně ovlivňuje jejich vztah k outsiderům jako též k **denizenům**.²

Snažím se k dané otázce přistoupit tak, že se omezují na jednu skupinu a popis toho, jak liberální teorie menšinových práv, většinou dle Kymlickovy interpretace, ovlivňuje význam a postavení této skupiny ve společnosti. Touto skupinou jsou imigranti a tato skupina zapadá do všeobecné dynamiky vztahu většiny a menšiny – zajímavá je však zejména proto, že:

1. na rozdíl od národnostních menšin si nemůže nárokovat stupeň autonomie vyplývající ze spoluúčasti na národním mýtu dlouhodobé přítomnosti na určitém území;
2. na rozdíl od uprchlíků a žadatelů o azyl nemůže spoléhat na pomoc státu ve výraznější míře.

Budu jim říkat **denizeni**, protože se zdá, že jejich nejdůležitější charakteristikou ve fungování společnosti je právě nedostatečný přístup k politickému životu, vyplývající z absence občanství.

¹ Zde čerpám z pojmů Horkheimra, Habermase a Taylora z knih uvedených v seznamu literatury.

² Výraz použitý T. Hammarem k označení osob bez státního občanství, avšak s povolením k trvalému pobytu na určitém území, coby protiklad k „občanům“. Viz seznam literatury.

Dle mého názoru je možné tento problém pojednat ve dvou rovinách:

a) Z perspektivy základního kamene každé liberální teorie, tedy z perspektivy práva jednotlivců a z perspektivy národa. Zdá se, že existuje rozpor na cestě budování teorie od jednotlivce k národu, který spočívá v konceptu občana. Všechny liberální teorie, bez ohledu na míru komunitarismu, kterou obsahují, se zakládají na konceptu vnitřní hodnoty jednotlivce. Tato myšlenka je někdy dávána do souvislosti s křesťanským původem sebe-vývoje, ale tato interpretace je velice problematická, neboť vyžaduje určitý výklad křesťanství.

b) Na druhé straně je tato myšlenka dávána do souvislosti s výtapytky francouzské revoluce. Tady bych ráda zdůraznila, že se s tímto rysem liberální teorie budeme opakovaně setkávat: s růstem vědomostí o absolutní hodnotě jednotlivce (vždycky bude zapotřebí silná konstrukce umožňující zprostředkování této hodnoty tak, aby vynikl „obsah“ jednotlivce a aby bylo možné objasnit fungování jednotlivce mezi ostatními jednotlivci).

Zdá se, že bez tohoto zprostředkování, které ukazuje pozadí, na němž je existence jednotlivce možná, zůstává diskurs o vnitřní hodnotě jednotlivce na ideální a estetické úrovni.³ Je poměrně jednoduché pochopit, jak jsou z této myšlenky odvozeny tzv. negativní práva: práva týkající se ochrany způsobu života, jaký jednatel vede před ostatními jednotlivci a před státem. Je zřejmě také možné prokázat, že ačkoli to bylo křesťanství, které zrodilo myšlenku Já ve vztahu k Bohu, jež se potom změnila v myšlenku Já bez Boha, je hlavním přínosem křesťanství v tomto směru existence konkurenčních koncepcí, které vyústily ve svobodu vyznání.⁴ Proto je možné vidět přímý původ všech liberálních práv ve svobodě denominace, která se pak stává prototypem liberálního práva. Také je potřeba připomenout, že tato svoboda byla v evropském kontextu těžce vybojována.

Pro zvolené téma v kontextu současné společnosti je však zajímavá otázka, zda lze jednoduše přenést tento vzor svobody na kulturní toleranci a zda to bude to mít stejné vedlejší účinky, to znamená, zda se budeme tolerovat, pokud naše kulturní rozdíly ztratí politickou dimenzi. Tento „odchod“ Boha z politické scény umožňuje Habermasovi říci: „...začínám s moderní situací převážně sekulární společnosti, ve které musí být normativní řády udržovány bez metasociálních záruk“.⁵ Metasociální záruky tady znamenají buď Boha nebo přirozené

³ Ideál ve smyslu utopistické hodnoty a jeho vyplývající „konkurenceschopnost“ v rámci ostatních utopistických projektů.

⁴ Zde je vhodné zmínit, jak poukazuje Horkheimer, že se jedná o způsob přeměny náboženství ve vyznání.

⁵ Habermas, 1998, str. 26.

právo. Poté, co člověk ztratil místo ve „velkém řetězu bytostí“, a to z vlastní vůle a vlastním úsilím, je ponechán sám sobě a svým schopnostem organizovat společenský řád a rozhodovat o etických otázkách. „Rozčarování světa“ je doprovázeno strmým vzestupem vývoje instrumentální stránky lidského intelektuálního potenciálu, která je dnes schopná zasahovat i do genetického kódu. Je důležité nezapomenout, že mluvíme (zřejmě) o **jedné** tradici humanity, tradici evropské, což neznamena mnou předpokládanou stejnost lidských intelektuálních možností na celém světě. Na druhé straně jsou instrumentální rysy těchto potenciálů, zvláště ve spojitosti s ekonomickou touhou, nejvlivnějším proudem ve většině společností.

Stejný vzor chování je zřejmý v občanském soukromí tak, jak jej popisuje Habermas.⁶ Tato myšlenka představuje občana v podstatě jako klienta s vlastním zájmem, který ponechává vedení státních záležitostí expertům z byrokratického aparátu. Znalost těchto záležitostí je pak interpretována instrumentálně a nechává jednotlivce, aby se staral o „své věci“. Ale kromě plodů, které přináší manipulace s přírodou v podobě technických výsledků, kromě boje o sociální status a kromě práva sám definovat, co je dobrým životem, jaké jsou skutečné „věci jednotlivce“, existuje něco, co by přesahovalo narcismus permissivní společnosti?⁷ Zdá se nám pravdivý Horkeheimerův výrok, že poté, co se člověk odpoutal od Boha, Přírody a Pravdy „je tématem tohoto období zachování *self*, navzdory tomu, že už žádné *self* k zachování není“⁸

Mým úmyslem není popisovat tento problém proto, abych se zapojila do diskuze k možnému návrhu, jak vyřešit tento „state of mankine“ (každý z autorů má co říci, pokud jde o interpretaci této situace), nýbrž přiblížit se k otázce, zda existuje sjednocující moment ve společnosti, něco, co transcenduje každého jednotlivce a není prostým souhrnem všech jednotlivců ve společnosti. Literatura odkazuje na koncept národa jako na vážného kandidáta na toto „něco“. Ten se vyvinul simultánně s ideálem občana, kdy tento ideál není definován národními rysy, nýbrž právy a povinnostmi tvořícími obsah občanství konkrétního státu. Na druhé straně jedním ze znaků státu je výlučná pravomoc na určitém území.

Zde musím zdůraznit, že existuje napětí mezi konceptem národa a konceptem lidstva, pokud akceptujeme myšlenku liberalismu, že každý jedinec má vnitřní hodnotu a na základě toho je oprávněn klást požadavky na rovnost.

⁶ Habermas, 1998, str. 78.

⁷ Taylor, 2000, str. 4.

⁸ Horkeheimer, 1998, str. 92.

Ve své knize *Faktizität und Geltung* Habermas diskutuje ty aspekty Francouzské revoluce, které by se mohly nadále jevit slibné, a odkazuje na to, že národní stát může po svých občanech-vlastencích vyžadovat všeobecnou brannou povinnost.⁹ Národní vědomí umožňuje novou formu sociální integrace občanů, kteří mají právo volit. To shledávám jako proces, který se vyvíjí dvoustranně: na jedné straně, díky nacionálnímu obsahu, se každý stává Francouzem, na druhé straně se však každý stává jednotlivcem jako občan rovný před zákonem. Identity, které byly závislé na původu, pozici vůči feudálovi nebo náboženském přesvědčení, se stávají méně důležitými díky možnosti přístupu k účasti na politice vyjádřené volebním právem.

Národní integrace vymezuje obecný rámec solidarity, jasně definuje pole působnosti politického území, na které se politická rozhodnutí budou vztahovat. Volební právo, přiznané občanovi, stírá rozdíl mezi občany a dává jim stejná práva. To je proces, který Kymlicka označuje jako proces budování národa a je společnou charakteristikou nedávné historie většiny zemí.¹⁰

V kapitole *National Integration* diskutuje Birch několik vysvětlení popularity národní integrace. Hegel ji chápe jako historickou nutnost, zatímco Mill považuje asimilaci vedoucí k integraci do jednoho národa za přínosnou pro národnostní menšiny.¹¹ Dalším argumentem, který uvádí, je podmínka pocitu národnostní jednoty coby základu reprezentativní demokracie. Veřejné mínění nemůže fungovat, pokud neexistuje společný jazyk a pocit, že patříme do národní komunity. Občané by měli být schopni podporovat nebo být proti konkrétní politické straně, naopak společnost rozdělená podle etnických a náboženských hranic by mohla sklouznout do takového typu volby, který se řídí etnickými a náboženskými zájmy určitých skupin. Z politické perspektivy je národní integrace jediným stabilním základem politické autority, umožňuje zakládat politické instituce, které mohou být vnímány jako reprezentant všech segmentů společnosti.

Zde vnímám minimálně dva problémy: první spočívá v absenci nearbitrární definice národa a druhý v požadavku na stát, aby se všemi svými občany zacházel stejně a neutrálně bez ohledu na jejich národnost. Ačkoli můžeme tvrdit, že první problém je pouze normativní povahy (není možné univerzálně defino-

⁹ Habermas, 1998, str. 465

¹⁰ Anthony Birch, *Nationalism and National Integration*, Allen & Unwin Pty., Limited (Australia); (May 1, 1989), str. 34.

¹¹ Pro Bretonce, Baska, Velšana nebo Skota je přínosnější stát se členem francouzského, španělského či britského národa, než zůstat „...polodivokým přežitkem minulosti, točící se ve své malé mentální oběžné dráze.“ (Mill) dle Birche, *ibid.*, str. 39.

vat pojem *národ*), na deskriptivní úrovni můžeme uvést celou řadu rysů, které nám dokáží, že jistý národ existuje a problém se objeví v celé šíři, pokud se na něj podíváme z perspektivy členství. Z pohledu denizenů je zásadní vědět, jak se národ vymezuje, protože v tom není nic přirozeného. Aby se mohli přiblížit poněkud mystickému pojmu *integrace do (nějakého) národa*, musí vědět jak se onen národ definuje.

Problém členství vztahující se k hranicím členství, které jsou daleko důležitější než fyzické hranice, má externí a interní dimenzi. Občanství jako vzor členství v polis (nebo jeho nedostatek) se vyvíjí dvoustranně: rozděluje osoby na outsidersy a členy tím, že vytyčuje hranici kolem komunity a kolem subjektů – občanů. Problém je v tom, jak uvádí Cole,¹² že liberální teorie požaduje, aby hranice byla vedena uvnitř jednotlivce, který je zároveň subjektem a občanem. V prvním případě se jedná o rozdíly mezi lidmi (někteří jsou členové, jiní ne), druhý se vztahuje na rozdíly mezi aktivitami (subjekt – soukromé aktivity, občan – veřejné aktivity).¹³

Pokud se zde pozastavíme nad jedním aspektem debaty liberálů a komunitaristů, jejichž argumenty se ve své extrémní verzi zdají být stejně nevyhovující, lze místo mlhavého a zastaralého termínu *národ* uvést *koncept kultury* nebo *kulturních hodnot*. V tom případě by se inkluze denizenů opírala o jejich připravenost akceptovat kulturní hodnoty hostitelské země. Kultura se jeví jako otevřenější koncept, i když i on vyvolává problém s definicí. Kultura je však mnohem více orientována na současnost/přítomnost. Byli bychom však nuceni definovat, který soubor kulturních hodnot je pro integraci relevantní, jelikož se jich většina vztahuje na soukromou doménu, která dle liberálního pojetí má být ponechána jednotlivcům.

Aby právo mohlo fungovat na základě rovnosti, je zapotřebí předpokládat univerzálního jednotlivce, který je subjektem práva a nositelem rovnosti. Formalizující povaha práva vyžaduje, aby platilo pro všechny za stejných okolností. V současné době se k tomu připojuje nárok jednotlivce, aby svobodně následoval svou cestu k dobrému životu v právním rámci. Předpokladem univerzálního jednotlivce právo zabezpečuje neutralitu a zaručuje, že zákony nedovolí jedné skupině nebo jednotlivci jej uzurpovat. Liberální tradice též počítá s myšlenkou, že jednotlivci jsou nositeli racionální kapacity, která jim umožňuje činit

¹² Cole, P. *Philosophies of Exclusion, Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.

¹³ *Ibid.*, str. 8 – 10.

rozhodnutí v jejich nejlepším zájmu. Tyto fikce neutrálního práva, fikce univerzálního a racionálního jedince a národní či kulturní jednoty, jsou důležitými výsledky sociální evoluce euro-atlantického paradigmatu.

Komplementárním jevem výše zmíněných fikcí je neutralita liberálního státu. Ten by neměl dělat nic pro to, aby podpořil či znemožnil existenci kulturní, etnické, náboženské nebo jiné skupiny, protože univerzální jedinec je také nadán univerzálním rozumem, což mu umožňuje respektovat formální procedury. Liberální stát nevzniká z určité definice hodnot nebo interpretace dobra, kromě stejné svobody pro každého rozhodovat o svém vlastním dobru uvnitř nebo vně skupiny.

Tato interpretace liberalismu s ohledem na fungování státu se mi zdá být extrémní. Zachází totiž s jednotlivcem jako kdyby obýval prázdný sociální prostor, vymezený zákony se statutem téměř přirozeného práva. Takový jedinec je svobodný jenom v soukromé sféře, která dle definice má převážně význam pro něj samotného. Tady předpokládané kulturní pozadí zůstává jakoby druhem ozdoby v životě, což naopak otevírá cestu tomu, co Taylor popisuje jako „zplošťující a zužující naše životy, ochuzující je ve významnosti a v zájmu o ostatní ve společnosti“.¹⁴ Druhou stranou tohoto zajímavého problému je nemožnost představit si stát, který by dodržoval výše popsaný neutrální způsob chování.

Kymlicka v tomto ohledu polemizuje s Walzrem.¹⁵ V duchu popsané formy liberalismu se Walzer přimlouvá za „prudké oddělení státu a etnicity“. Liberální stát se odmítá zúčastňovat sociální reprodukce národnostních nebo etnických komunit na svém území, naopak zůstává neutrální z pohledu jazyka, historie, literatury a kalendáře jednotlivých skupin. Odluka státu a etnicity by v zásadě měla sledovat model odluky státu a církve, která je zásadní pro dnešní chápání *res publica*. Dá se říci, že státy EU, USA a Kanady neprivilegují ani nezakazují svobodu vyznání, pokud nezahrnuje ilegální praktiky.¹⁶

Tady bych chtěla připomenout, že Walzer Spojené státy americké za takový neutrální stát považuje a dokládá své tvrzení tím, že v USA neexistuje zákon o úředním jazyce.¹⁷ Ve své extrémní podobě tento přístup tvrdí, že kromě morální nepřipustnosti upřednostňování jedné skupiny před ostatními (státem),

¹⁴ Taylor, 2000, str. 4.

¹⁵ Kymlicka, Will (2001), *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press, Oxford, str. 24.

¹⁶ Situace v zemích, připojujících se k Západu je odlišná: kdy docházelo k pokusům o výstavbu mešit v některých českých městech?

¹⁷ Viz Kymlicka, ibis., kdy úspěšně ukazuje, že tomu tak není.

by poskytování práv menšinám nad rámec demokratických principů založených na individuálních svobodách mělo ničivý vliv na politickou jednotu a sociální stabilitu.

Problém samozřejmě spočívá v předpokladu, že liberální stát je neutrální a že žádné skupině nedává přednost. Ale pak si můžeme položit otázku, co chybí v konceptu tradičních občanských práv (těm, kteří je mají), proč se menšinové komunity nespokojí s principem rovnosti před zákonem a proč a jak je nutné zohledňovat veřejně relevantním způsobem fakt, že v konkrétní společnosti existují kulturně heterogenní skupiny?

Také se můžeme ptát, jakou váhu má argument, že kdyby demokracie byly dokonalé (to znamená, kdyby mohly fungovat v souladu s principem, že individuální rovnost má svůj dokonalý výraz v právní úpravě), tak by nebylo zapotřebí přidávat žádná zvláštní skupinová práva pro implementaci principu rovnosti všech občanů ve společnosti.

Existuje etnokulturně neutrální stát a jakou relevanci má negativní odpověď na tuto otázku? Pokud akceptujeme tři základní liberální principy (individuální autonomie, neutralita státu a ne-teleologický – tedy procedurální – pohled na politický proces) způsobem, jak je formuluje Weinstock,¹⁸ jak vůbec můžeme uvažovat o myšlence, že by některé skupiny prohlásily své odlišnosti jako významnější (nebo odlišnější) nežli jsou ty ostatní, a jak se budeme bránit záplavě podobných požadavků odlišných skupin na zvýhodňující zacházení právě pro jejich specifickou odlišnost?

Argumenty proti faktické existenci etnokulturně neutrálního státu se zdají být jednoduché. Změníme-li weberovskou definici státu, který se vyznačuje legálním monopolem na použití síly a akceptujeme-li naopak gellnerovskou perspektivu, že se stát de facto vyznačuje monopolem na vzdělání, můžeme tvrdit, že obsah tohoto vzdělávání převážně souvisí se sebezpojetím dominantní kultury, ve které se všechny menšiny a okrajové skupiny musí pohybovat. Ale největším „důkazem“ etnokulturní dominance je každopádně rozšíření jazyka na určitém území. Proto Will Kymlicka nazval svou knihu *Politika v lokálních jazycích*, neboť se jeho teze zakládá na tvrzení, že by místní politiky měly komunikovat a být

¹⁸ Daniel Weinstock, v *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship* (Rainer Bauböck, John Rundell editors), European Center Vienna, 1998, str. 283. Cituje Rawlse, který říká: „Pokud celková koncepce dobra není schopná obstát ve společnosti, která zajišťuje známé rovné základní svobody a vzájemnou toleranci, není způsob jak jí zachovat konzistentní s demokratickými hodnotami vyjádřenými myšlenkou společnosti jako spravedlivého systému spolupráce mezi občany, na které je nahlíženo jako na svobodné a rovné.“

implementovány v lokálních jazycích, pokud se jedná o jazyky národnostních menšin, protože tím se zvyšuje šance na úspěch těchto politických strategií.

Dále: právní systém země, který definuje konečnou instanci, před kterou „jsme si všichni rovni“, není přirozenou cestou tvořená sbírka jednotlivých zákonů, je též nejdůležitějším výsledkem vývoje určité kultury a dějin, a sice vyjádřením hodnot dominantní skupiny. Ve stejném smyslu právní systém není zkosnatělý systém na věky daných faktů a norem, nýbrž se neustále vyvíjí prostřednictvím interpretací, diskuzí, výskytem nových skutečností (například v současné době debatou o bezpečnosti užívání internetu nebo bioetickými otázkami). Celý tento proces zase reflektuje hodnoty dominantní skupiny a právě to je rámec pro rovnost. Samotná myšlenka právního státu, který se zakládá na jasně definovaných pravidlech hry, musí mít obsah naplněn kulturními hodnotami. Příklad: začátkem dvacátého století nebyla rovnost žen před zákonem považována za hodnotu, dnes už tato rovnost hodnotou je a tento samotný fakt se ve zákoně odráží.

A nakonec: i kdyby stát neměl intenzivní cíle, cíle vztahující se k obsahově určitým otázkách, musel by se stejně vymezit vůči následujícím jevům: otroctví, polygamie, polyandrie, incest, euthanasie, sebevražda, trest smrti, umělý potrat, nucená manželství, rozvod, manželství homosexuálů, atd.¹⁹ Stejně tak (a to je důležité zejména u autorů, kteří považují za zřejmé to, že problémy, kterými se zabývají, jsou zabudovány do kultury euroamerického světa) je pro určité kulturní a historické prostředí charakteristická samotná myšlenka individuální autonomie, základní myšlenka moderního politického establishmentu a celkový hodnotový systém, jenž se zakládá na naplnění individuální volby dobrého způsobu života.

Známe kultury, které jsou zaměřené na kolektivní dobro a v kterých dobro jednotlivce má svůj plný význam pouze v kontextu dosažení kolektivního dobra. Tyto kultury jsou nyní tady a jejich četnost a viditelnost se staly výzvou ve většině společností EU.²⁰

Pokud jde o problém, zda dokonalá demokratická země udělá z problému kolektivních práv irelevantní otázku, zdá se mi, že se zakládá na utopistickém předpokladu nekonfliktní společnosti a zaslouží si utopistickou odpověď, která zase má pouze utopistický význam.

¹⁹ Bhikhu Parekh (2002), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, str. 201. Viz také Parekh: „...stát, který nevynucuje určitou morálku a kulturu je fantazie.“

²⁰ Zde není dostatek prostoru pro diskuzi, proč jsou odlišné v tomto ohledu severoamerické společnosti. V tom smyslu, viz. Barša, Pavel, (1999), *Politická teorie multikulturalsimu*, CDK, Brno

Dle mého názoru je způsob řešení konfliktu daleko důležitější než předpoklad nekonfliktní společnosti. Složitost konfliktu ve společnosti pochází z povahy vztahů mezi jednotlivci v kapitalistické společnosti a regulace konfliktu je imanentním elementem současných demokracií. V tom smyslu neshledávám, že by menšiny požadovaly nějaká zvláštní práva – podle liberální teorie se jedná o rafinování způsobů, jak ideál rovnosti učinit skutečným skrze jeho rozšíření na skupiny, které jsou z něj vyloučené.

Principiálně: pokud liberální teorie není schopna uznat menšinová práva, pak je klíčová otázka, jak se skupina definuje. Jsou například ženy skupina, nebo jsou homosexuálové skupina, nebo jsou to jen Romové a imigranti? Byly ženy skupinou v době, kdy neměly volební právo, a staly se z nich jednotlivci, když si je vybojovaly? Rozdíly uvnitř většiny, které jsou potenciálně konfliktní, jsou příliš prchavé a příliš náchylné k změnám, takže dichotomie většina-menšina neposkytuje východisko pro liberální teorii kolektivních práv. To také vrhá jiné světlo na „objev“, který říká, že stát není a nemůže být etnokulturně neutrální.

Ano, stát je etnokulturně zaujatý, je to nation-building stát. Jediná věc, ve které můžeme společně s Kymlickou doufat, pokud jde o inkluzi menšin, je rozdělení států na liberální a neliberální nation-building státy dle kritérií „férovosti“.²¹

Tato kritéria jsou: stupeň donucování v prosazování národnostní identity, zúžený koncept „sféry veřejné“ a odpovídající rozšířený koncept „sféry soukromé“, kde jsou rozdíly tolerované. Liberální nation-building stát by neměl být znepokojován požadavky menšin vyjádřených veřejně – on je inkluzivní, nemá žádná omezení pro přijetí do většinového národa, on prosazuje užší koncept národní identity, kdy národ není mezní hodnotou. Liberální státy jsou více kosmopolitní, ačkoli to neznamená, že musí přijmout ideologii kosmopolitismu. Liberální národy nevyklučují možnost, aby jednotlivec měl více národních identit a jsou ochotné uznat sdílení sociálního prostoru s menšinami, které považují za důležité být v tomto smyslu uznané.

Užší koncepce národní identity je úzce spjata se sociální kulturou (opět v podání Kymlicky): je to koncept kultury, který zahrnuje společný jazyk a politické instituce a nemá vztah k náboženskému přesvědčení, rodinným zvykům nebo individuálním návykům.²²

²¹ *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relationships in Eastern Europe*, ed. Will Kymlicka and Magda Opalski, Oxford University Press, 2001. Citace dle překladu do srštiny: Beogradski centar za ljudska prava, Beograd 2002, str. 66.

²² *Ibid.*, str. 31.

Poté, co podrobím analýze relevanci rozdílu veřejné-soukromé, se opět vrátím k tomuto užšímu vnímání kultury.

Dle typu regulace v soukromé a veřejné sféře (a v souvislosti s multikulturalismem) můžeme rozlišovat tři modely: *procedurální, občanský asimilacionismus a model „millet“*.²³

První model počítá s formálním a minimalistickým fungováním státu, který má zabezpečit stabilitu a mír mezi kulturami, protože morální a jiné rozdíly v multikulturní společnosti nelze řešit racionálně. Problém této pozice spočívá v tom, že se stát bude sice i nadále chovat morálně a kulturně určitým způsobem, protože je to sociálně nutné, jenomže fakticky nebude otevřen komunikaci se všemi relevantními aktéry na sociální scéně. Tato pozice také příliš ostře odděluje soukromé a veřejné, ačkoli je spousta domén, v nichž je soukromé a veřejné explicitně smícháno. A v neposlední řadě: v případě distribuce bohatství a moci takto pojmáný stát fakticky pracuje v neprospěch menšin, i když ne záměrně. Na tu samou věc poukazuje paradigmaticky Kymlicka: jestli dojde k selhání v ochraně menšinového jazyka jménem neutrality státu, skončí to nejspíš zánikem jazyka nebo redukcí používání jazyka na soukromou sféru, což vede k zániku. Jedině co tato pozice vyžaduje, je shoda, pokud jde o strukturu autority ve společnosti.

Druhý model politické integrace také počítá s možností rozdělit dvě domény, jenomže věří, že jistý stupeň jednoty je nutný a měl by být důležitý pro všechny. Tato pozice vyžaduje nejen uznávání stejné autority, ale i sdílenou politickou kulturu. Fakt, že je tento model označován jako *politická asimilace* znamená, že vyžaduje určitý stupeň unifikace ve smyslu politických hodnot, ideálů, praktik, institucí, politického diskurzu, stručně řečeno: předpokládá společného jmenovatele v politickém životě. Stejnou myšlenku nalezneme v konceptu *Verfassungspatriotismus* Jürgena Habermase. Ústava je definována jako formální, ale také odráží základní hodnoty, poskytuje sdílený prostor každému jednotlivci nebo skupině, která ve společnosti žije: „...demokratické občanství nemá být zakotveno v národní identitě lidu. Avšak bez ohledu na rozmanitost odlišných kultur způsobu života vyžaduje, aby byl každý občan socializován do sdílené politické kultury“.²⁴

Parekh uvádí tyto argumenty proti: Habermasova pozici opomíjí domény, které propojují oblast veřejného a soukromého, jako na příklad školství, tato pozice povzbuzuje kulturně odlišné skupiny, aby vedly vlastní život v soukromé

²³ Viz Parekh, op. cit. str. 199.

²⁴ Habermas, op. cit. str. 500.

sféře a žádá po nich, aby veřejně akceptovaly dominantní kulturu, tato situace menšiny znevýhodňuje.

Podle mého názoru není z jeho argumentace jasné, proč tuto pozici považuje za nositele myšlenky, že veřejná sféra musí odrážet jenom dominantní kulturní hodnoty. Pokud je výrazem demokratické politické participace otevření cesty odlišným kulturním skupinám, pak se zdá, že Parekh buď předpokládá, že menšinové kulturní skupiny nejsou schopné této možnosti využít, nebo že by toto jejich právo měla hájit majorita.

Mně se oba předpoklady jeví příliš paternalistické. Naopak: pokud ústava, která vymezuje pravidla hry ve veřejném životě, postrádá specifický a národní kontext, pak jej postrádá ve vztahu ke všem jednotlivým skupinám a vyjadřuje minimální společný jmenovatel pro všechny. Jinou otázkou pak zůstává, jestli je možné upravit pravidla hry nebo politickou kulturu tak, aby odrážela zvláštní potřeby každé skupiny a jednotlivce. To se ale nestává ani v případě majority. A není to jen ústava, o kterou se zde jedná, nebo politické hodnoty, které odráží; jde o způsob, jaký se prosazují relevantní změny ve všech těchto aspektech. V tomto smyslu je největším problémem situace denizenů, protože, dle definice, se nepodílejí na stanovování pravidel a jejich vyloučenost není možné ospravedlnit žádnou liberální teorií.

Obecně vzato se mi zdá neakceptovatelné diskvalifikovat jakoukoli pozici jenom na základě toho, že odráží dominantní hodnoty. Otázkou je, o jaké hodnoty jde a jaký je legitimní způsob ovlivňování těchto hodnot. Znamená to, že politická kultura musí odrážet dominantní kulturní hodnoty minimálně proto, že byla vytvořena úsilím dějin a vývoje dominantní skupiny, nebo spíše konkurenčními skupinami v rámci dnešní dominantní skupiny. Za daleko důležitější považuji toto: pokud existují relevantní změny ve společnosti, které mohou narušit současný stav věcí, a které přicházejí buď ze strany minorit nebo majority, jaký je způsob uskutečnění těchto změn a do jaké míry je politický systém v tomto ohledu pružný?

Další otázka vzniká spolu s definováním minorit. Mým úmyslem zde není zasahovat do diskuze o kritériích příslušnosti k určité skupině, zvláště pak národní či kulturní, avšak chci v této souvislosti zmínit, že v případě příslušnosti k nějaké skupině můžeme volit buď subjektivní cestu a brát jako relevantní to, co jednotlivec o své příslušnosti prohlásí, nebo objektivní cestu, kdy stanovíme požadavky, jejichž splněním budeme považovat osobu za člena skupiny. Pokud uvážíme případ Pima Fortuynea z Holandska, situace se dá nahlížet následovně:

veřejně přiznává homosexualitu, reprezentuje silně pravicový přístup, včetně návrhu na uzavření hranic pro muslimy, neboť je podle něj islám stále zaostalé náboženství – a je zavražděn holandským aktivistou z řad bojovníků pro zákaz obchodu s kožešinami. Z pohledu dynamiky většina-menšina vypadá stejná věc takto: člen nyní privilegované, ale v dějinách dlouho utlačované sexuální menšiny, reprezentující holandskou většinovou společnost, útočí paušálně na náboženskou a kulturní menšinu a je zavražděn členem anarchistické menšiny, který je také příslušníkem holandské většinové společnosti. Tento příklad ilustrativně ukazuje slabiny Parekhovy kritiky občanského asimilacionismu: ten, kdo není asimilován do politické kultury ve zmiňovaném případě je vrah, ostatní se pohybují v otevřeném prostoru politické arény. Neexistuje jasně definovaná většina, ergo nejsou dominantní hodnoty, které by nemohly být zpochybněny v souladu se základními pravidly demokratického státu. Tento příklad také ukazuje irrelevantnost příslušnosti k menšině, pokud se jedná o uznávanou a vlivnou menšinu, do jaké se vypracovali např. ženy či homosexuálové.

Extrém ryzí diversity je zřejmý ve *třetím modelu*, v tzv. modelu „millet“, který předpokládá, že jednotlivci jsou primárně loajální vůči svým kulturním skupinám a pouze výběrově státu. Jako příklad Parekh uvádí několik takových společností, například Otomanskou říši.²⁵ Tato pozice však ohrožuje koncepci individuálních svobod, zastavuje růst společných vazeb a přispívá k politické nestabilitě.

Zdá se, že podstata tohoto problému spočívá ve vyrovnávání zájmu jednoty a diversity uvnitř multikulturní společnosti, ale také se zdá, že jasně vymezený stupeň politické jednoty je minimální základ pro budování vztahů ve zmíněném typu společnosti. Podle mého názoru je to zřejmé z tabulky, ve které shrnuji stanovisko Johna Rexe k typům společnosti dle postavení soukromé/veřejné²⁶:

Typ společnosti	Veřejná sféra	Soukromá sféra
Multikulturalismus	Unitární	Diverzita
Asimilacionismus	Unitární	Unitární
Kolonialismus, apartheid	Diverzita	Diverzita
Rasistická společnost v období před uznáním občanských práv	Diverzita	Unitární

²⁵ Parekh, op. cit. str. 205.

²⁶ John Rex (2001) “The concept of a multicultural society” in Guibernau, Montserrat and Rex, John (eds): *The Ethnicity reader, Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, UK: Polity Press, pp. 208-217.

Jak lze vyčíst z tabulky (a v jistém protikladu k těm typům multikulturalismu, který bojují o celkovou multikulturalizaci veřejného prostoru), veřejná sféra musí mít rysy jednoty, musí počítat se sjednocujícím momentem, jinak se vytrácí prostor pro rovnost. A v tom spočívá pointa občanského patriotismu: rámec pro regulaci sociálního prostoru, který sdílí odlišné kulturní skupiny, musí být nastaven na určitý stupeň asimilace pokud jde o politickou autoritu – ve všech ostatních oblastech si stát může dovolit neangažovat se.

Je samozřejmě nutné mít na paměti, že není možné absolutně oddělit dvě domény, ať teoreticky či prakticky. To je relevantní, když se zabýváme školstvím, kde se obě domény prolínají: povinné vzdělávání, odlišný obsah osnov, trénink, vývoj osobnosti, socializace, to jsou některé z veřejných prvků, které významným způsobem ovlivňují růst dítěte. Ale nedostatek možnosti oddělit veřejnou a soukromou doménu, jenž vede některé autory k nahlížení na soukromou sféru jako na pouhý důsledek nebo emanaci domény veřejné, by se neměl brát jako důvod pro omezování hodnoty individuální autonomie.²⁷

Pokud se nyní vrátíme ke koncepci etnokulturní spravedlnosti, mající na mysli nacionální koncept tvořící základ současné politické organizace a rozdělování práv v linii veřejného a soukromého, je nutné ještě jednou se vrátit k otázce národa, státu a suverenity.

V globalizovaném světě se tak zintenzívnilo zužování státní suverenity, že je otázkou, zda nás to nevede k revizi chápání státní autonomie, vzato ve smyslu „westfálského“ modelu. Podíl vnitrostátního zákonodárství reflektujícího mezinárodní právní standardy významně stoupl během minulého století.²⁸ Otázky, které omezují zájmy státu na mezinárodní úrovni jsou otázky fiskální povahy, otázky mezinárodní stability a bezpečnosti a agenda lidských práv. Současně je politická agenda v jednotlivých národních komunitách v EU zaměřena na regulaci imigrace v rozsahu od úplného zastavení až po zpochybnování postavení a chování těch, kteří už jsou uvnitř hranic jednotlivých států Evropské unie. V tomto smyslu je kritika Phillipa Cola, který kritizuje pozici Walzera, velice důležitá. Walzer srovnává příslušnost k národu se členstvím v klubu, s čímž Cole silně nesouhlasí.²⁹ Cole tvrdí, že také členství v klubu je omezeno na základě právních a morálních norem.

²⁷ V této souvislosti stojí za zamyšlení názor J. Rexe, který interpretuje kulturní menšiny coby potenciální narušitele existujícího řádu podobně jako byly v minulosti společenské třídy.

²⁸ D. Held, A. McGrew, D. Goldblat and J. Perration (1999) *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Polity Press, Cambridge.

²⁹ Cole, op. cit. str. 70.

Dle Kymlicky je možné oprávněně rozlišovat mezi následujícími menšinovými skupinami, které mají odlišné nároky a očekávání ve státech budovaných na principu národa: národnostní menšiny, původní obyvatelé, imigranti, uprchlíci, gastarbeiteři, potomci otroků a nuceně nasazených, Romové, náboženské skupiny, atd. Tyto skupiny mají odlišné potřeby, aspirace a institucionální kapacity.³⁰ Lze se též zmínit o ne-etnických menšinových skupinách, jako jsou např. homosexuálové nebo postižení a samozřejmě ženy, které jsou menšinou nikoli kvůli počtu, nýbrž pro absenci přístupu k procesu rozhodování v některých oblastech.

Pro západní a východní demokratické společnosti je podstatné rozlišování mezi imigranty a národnostními menšinami pro pochopení smyslu etnokulturní spravedlnosti a jejího postavení ve vztahu k dominantní kultuře a politickému modelu. Národnostní menšina je definována na základě prohraného boje v dějinách založení státu, ve kterém by byla většinou.³¹ Můžeme s jistou dávkou opatrnosti dodat, že postavení národnostních menšin v současné západní Evropě není v principu základem zdroje politické nestability, je „věcí hlasování, ne střelení“.³² Situace je úplně jiná než v nově vzniklých a vznikajících demokratických společnostech ve zbytku Evropy, nemluvě o balkánských státech. Následkem odlišných historických okolností a společenského a politického vývoje po druhé světové válce jsou tyto země teprve v procesu formulování svých postojů vůči národnostním menšinám.³³

Klíčové je vymezování se vůči imigrantům, kteří postrádají onu „historickou výhodu“ boje s dominantním národem v relativně nedávných dějinách. Proto imigranti nemají sociální a teritoriální hustotu potřebnou k zakládání vlastních institucí.. Teorie zabývající se tím, proč lidé migrují, zvláště pak do západních evropských státu, se liší podle toho, jestli je větší důraz kladen na vnější faktory, jakými jsou války a přírodní katastrofy, nebo na vnitřní faktory společných dějin se zemí cílové migrace (kolonialismus). Některé z nich kladou „důraz na individuální cíle a úsilí (...) Migrace se nikdy nedá úplně vysvětlit strukturálními silami“.³⁴

³⁰ Kymlicka (2001), str. 83

³¹ V západní Evropě to jsou na příklad: Katalánci, Baskové, Vlámové, Skotové, Velšané, Korsičané... Všichni tito si mohli nárokovat stát, ale historicky v tomto úsilí neuspěli.

³² Kymlicka (2001), str. 3, cituje Normana, v angličtině „a matter of ballots, not bullets“.

³³ Pro více informací o jednotlivých státech, viz. Kymlicka and Opalski (2001).

³⁴ Rainer Bauböck, John Rundell (Eds.), (1998) *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, Ashgate UK: European Centre Vienna and Ashgate Publishing Limited str. 18.

Národnostní menšiny můžou vznášet nároky nebo otevřeně diskutovat o své autonomii a stupni této autonomie. Některé národnostní menšiny mohou otevřít diskuzi o odloučení, ale většinou národnostní menšiny chtějí udržet nebo založit vlastní školy, soudy, média a jiné politické instituce ve svém jazyce. Kymlicka má poměrně velké pochopení pro národnostní menšiny, což je zřejmé z tvrzení, že otázkou není, jestli národnostní menšiny poskytly dostatečně provokativní důvody k opuštění normy etnokulturní neutrality, ale otázkou je, proč by národnostní menšiny neměly mít stejnou možnost (moc) budovat národ jako majorita. To znamená, že to, co potřebujeme, je konzistentní teorie *forem nation-building* státu, takových, které jsou přípustné v liberální demokracii. Na druhou stranu mohou imigranti jen doufat ve spravedlivé podmínky integrace. Obě tato práva, práva národnostních menšin a práva imigrantů však předpokládají, že může „fungovat“ liberální teorie, která zahrnuje kolektivní práva.

Na tomto místě se vracíme k dialektice individuálního a kolektivního, která se dá shrnout v následujícím citátu: „Jinak řečeno: to, co je univerzálně k dispozici – každý člověk má identitu – můžeme uznávat pouze tím, že budeme umět uznávat také to, co je vlastní každému jednotlivci. Požadavek zaměřený na obecné se stává hnací silou uznání zvláštního“.³⁵ Jednotlivec je díky svému potenciálu lidskosti základní hodnotou, kterou je třeba respektovat. Tento respekt má být zřejmý právě v poskytování podmínek jednotlivci, aby se sám mohl rozhodnout, jaký způsob života je pro něj dobrý. Taylor v tomto smyslu odkazuje na Dworkina,³⁶ který rozlišuje mezi hmotnými a procesními povinnostmi. První se týkají rozhodnutí, jaký způsob života je dobrý, druhé povinnosti zacházet s ostatními spravedlivě. Pouze druhý typ povinnosti je ten, který nás vtahuje do společnosti a dá se regulovat, první typ povinnosti ne. I kdyby se totiž většina shodla na tom, jaký způsob života je dobrý, nemohla by existovat povinná forma „dobrého“ způsobu života. Dworkin, stejně jako Rawls, se domnívá, že individuální autonomie doplněná antidiskriminačními opatřeními musí mít větší význam než kolektivní práva.

Jak ukazuje diskuze mezi liberály a komunitaristy, rozhodnutí o tom, jaký způsob života je dobrý, a samotná možnost existence konceptu dobrého způsobu života nejsou něčím, co by mělo původ pouze ve vůli jednotlivce. Dalo by se říci, že schopnost rozhodovat se musí být ovládána jednotlivcem, ale prostředí,

³⁵ *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání* Amy Gutmann (ed.) (2001), Filosofie, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha p. 55. Tento text od Charlse Taylora: *Politika uznání*

³⁶ Dworkin, R. *Liberalism in Hampshire*, S. (ed.), *Public and Private Morality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

kde se tato schopnost uplatňuje a dostává se jí materiální dimenze, je absolutně definováno mimo-individuálními podmínkami.

Z pohledu komunitaristů je nejdůležitější podmínkou kultura, která zahrnuje odlišné typy předurčení.³⁷ Jednotlivci mají ke své kultuře interaktivní vztah, jsou jí tvořeni a podílejí se na jejím vytváření. To se zdá být samozřejmé, ale: znamená důležitost kultury pro jednotlivce to, že kultura má být státem sponzorována a chráněna? Odebírá to kultuře životaschopnost a redukuje ji to na úroveň „ohroženého druhu“?³⁸ V tomto ohledu můžeme pracovat se dvěma hypotézami:

a) vliv majoritní kulturní skupiny je tak ničivý, že by mohl být smrtelný pro minoritní kultury a bez intervence by tyto kultury mohly zaniknout;

b) minoritní kultury jsou si vědomy, že jsou příliš slabé, aby přežily, a žádají o zvýhodněné zacházení, aby se zachránily před asimilací.

Zdá se, že v dichotomii dvou typů liberalismu, jak je popisuje Walzer,³⁹ která se snaží vyřešit dilema, jestli má stát pomáhat kulturám přežít či nikoli, je vždy nutné na tuto otázku nahlížet v kontextu určité země. Dá se tedy říci, že by tato otázka měla být kladena v perspektivě určitého prostoru. V tomto ohledu Walzer odkazuje na USA jako na zemi, jež přijala přístup stejného zacházení se všemi kulturami, což znamená, že stát nedělá nic pro to, aby rozhodl o přežití Kultury. Opačným případem je Kanada a její politika vůči Quebecu. To je určitě pragmaticky slibný přístup, ale neříká nám, jestli je možné, aby liberální teorie zahrnovala kolektivní práva, aniž by ohrozila individuální autonomii lidí, kteří nepatří k žádné z viditelných menšin nebo se nechťejí definovat prostřednictvím členství v nějaké skupině.

Kymlicka se zajímá o stejný problém individuálních a kolektivních práv v rámci etnokulturní spravedlnosti. Ačkoli dle mého názoru jeho primární motivace spočívá v analýze konkrétních politických a historických okolností, jeho přístup lze objasnit v následujícím habermasovském smyslu: pečlivá analýza postavení minorit ve Střední a Východní Evropě stejně jako výzvy k multikulturalismu Západní Evropy a Severní Ameriky jasně ukazují na nutnost uzнат veřejně relevantním způsobem existenci práv, která jsou pro skupinu specifická. Tuto nutnost artikuluji menšiny, které poukazují na potřebu rozšíření a dopl-

³⁷ Otázkou je například, nakolik je podvědomí kulturně podmíněno. Můžeme také odkázat na strukturu jazyka, která kategorizuje formy myšlení, atd.

³⁸ Walter výraz“.

³⁹ *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání* Amy Gutmann (ed.) (2001), Filosofie, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha p. 115. tento text Michaela Walzera: Komentář.

nění konceptu lidských práv. Proto lze myšlenku Kymlicky o etnokulturní spravedlnosti v zásadě redukovat na dvě základní ideje: menšiny také mají práva na různé úrovně budování národního státu a menšinová práva jsou dodatkem k lidským právům, nikoli jejich náhražkou. To vše platí za podmínky, že menšinová práva nikdy neomezují individuální práva, což je zřetelné z výkladu dvou typů práva, které si menšiny dle Kymlicky mohou nárokovat:⁴⁰

- a) vnitřní restrikce, tj. právo skupiny vůči svým členům;
- b) vnější ochrana, tj. právo skupiny vůči širší společnosti.

První skupina práva v liberálním pojetí by měla vzbuzovat pochybnosti, protože téměř nutně vede k omezení individuálních práv, ale druhá skupina by měla být akceptovaná a respektovaná, protože je konzistentní s liberální teorií práv – kromě případu, kdy je používána jako prostředek dominance nad nějakou jinou skupinou.

Protože je možné Kymlickův koncept multikulturalismu popsat jako ten, který se zakládá ne na toleranci, nýbrž na autonomii, lze dovodit, že podle něj jsou také formy, které neomezují individuální svobodu možnosti opustit skupinu, nepřípustné. Na druhou stranu není možné shledávat koncept autonomie konzistentní s tím, že jednotlivec nemá svobodu omezit vlastní práva, aby něčeho dosáhl. Lze mít za to, že socializace by nebyla možná bez akceptování nutnosti omezit vlastní práva pro společné dobro (což je zároveň zdrojem zneužívání té samé věci).

Avšak pointa je v otázce (a to je obzvlášť zřejmé, když diskutujeme o míře universalismu lidských práv, pokud neakceptujeme jistá omezení individuálních práv, především taková omezení, která umožňují patřit k nějaké skupině) co znamená „patřit do skupiny“. Jak členové menšin, tak i členové majority jsou omezováni ve svých individuálních právech, protože v tom spočívá logika existence ve společnosti. Rozdíl mezi liberálním a neliberálním omezováním spočívá v důvodech tohoto omezování a způsobu, jak je toto omezování ovlivňováno. Koncept lidských práv založený na individuálních právech počítá s autonomními subjekty – samozřejmě víme, že autonomní subjekty mohou existovat pouze ve společnostech, kde jsou produkovány jako autonomní a jejich autonomie je uznávána, v případě společností, které se nemohou nebo nechťejí organizovat na principech lidských práv náležejících autonomním subjektům, čelíme znovu otázce, jaký postoj by k takovýmto společnostem a jednotlivcům měl být zaujímán (a to na tuzemské i mezinárodní scéně).

⁴⁰ Viz Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, str. 22.

V souvislosti s touto otázkou je třeba zaměřit se na vnitřní zacházení s imigranty a jejich potomky, často narozenými v hostitelské zemi v Evropě. Budu předpokládat, že jejich příchod do hostitelské země znamená jejich nevyslovené uznání existence nějakého problému v zemi původu.⁴¹ Proto je odůvodněné předpokládat, že podniknutím cesty migrace očekávají uspokojení některých svých potřeb, přestože tyto potřeby jsou různorodé. Můžeme se pak ptát, co je rozdílného v organizaci konkrétní společnosti, která (například) umožňuje ochranu života, a té, odkud migrant přišel.

Toto je hypotetická úvaha týkající se těch, kteří uprchli, protože jejich život byl v ohrožení. Stejná otázka se však dá položit v případě chudoby: proč je bohatství vyráběno a rozdělováno v některých společnostech tak, že šance jednotlivce uspokojit jeho potřeby jsou v nových podmínkách větší než ve společnosti, kterou opustil? A, což je také zásadní otázka: o kterých dalších věcech, které nevyplývají přímo z uspokojování potřeby nenabízené v zemi původu se předpokládá, že je budou imigranti v hostitelských zemích akceptovat?

To jsou otázky, kterými se zabývám podrobně ve své širší práci s úmyslem rekonstruovat společenskou smlouvu mezi imigranty a domicily v současných společnostech.

Dle mého názoru artikulace takovéto smlouvy zahrnuje součet práv a povinností obou stran, ale zároveň poskytuje klíč k interpretaci právních a politických otázek, jako jsou ty, o kterých se zmiňuje článek v *The Copenhagen Post*.⁴² Článek pojednává o návrhu jedné pravicové strany v Dánsku, aby děti imigrantů byly rodičům odebrány a dávány do náhradní péče, protože v původní rodině bývají vychováváni v nepřátelské atmosféře vůči dánské společnosti, a tím jsou připravováni o možnost integrovat se do ní.

Můžeme se vrátit k otázce, jaké důvody vedly imigranty k emigraci, například do Dánska, a jaké důvody mělo Dánsko, že je akceptovalo. Nemám na mysli pouze empirickou otázku místních okolností, spíše jde o principy jakými jsou bezpečnost života, útěk z chudoby, nerovnost pohlaví na jedné straně a ekonomická potřeba a dodržování povinností týkající se poskytování azylu na straně druhé. Jinak jsme odkázáni na následující možnost interpretace výše zmíněného návrhu: buď jsme svědky konstrukce společenského „stroje pro integraci“, kam vstupují děti jako potomci určité kultury a na druhém konci vycházejí jako integrovaní Dánové, nebo nastává situace, kdy imigranti, kteří

⁴¹ To zřejmě vylučuje privilegované migranty, kteří se většinou můžou vrátit do země původu, aniž by se jejich status radikálně změnil, např. mezinárodní podnikatelská elita.

⁴² Viz <http://www.cphpost.dk/get/81682.html>

opustili zemi původu třeba kvůli ohrožení života (jak tvrdí, když žádají o azyl), vychovávají své děti způsobem, jenž zvyšuje možnost vytvoření společnosti podobného typu (z níž odešli) v hostitelské zemi.

Tímto chci zdůraznit základní myšlenku své další práce:

Etnokulturní neutralita je mýtus, protože víra v ní zužuje prostor pro nedominantní kultury, aby participovaly na rozdělení společenského prostoru, ale neimplikuje společenskou neutralitu v případech, když už je jednou tohoto vědomí dosaženo. Dosažení tohoto vědomí však otevírá možnost spravovat odlišné kulturní zájmy způsobem, jakým jsou spravovány odlišné zájmy, které nejsou kulturního původu (např. sexuální nebo finanční). To ovšem, dle mého názoru, vyžaduje konstantní reflexi „základních pravidel“ měnících se společnosti.

Seznam použité literatury:

- Barša, Pavel (1999) *Politická teorie multikulturalismu*, CDK, Brno, 1999
- Bauböck, Rainer, Rundell, John (Eds.) (1998) *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, European Center Vienna and Ashgate, Ashgate
- Birch, Anthony (1989) *Nationalism and National Integration*, Allen & Unwin Pty., Limited (Australia)
- Cole, Phillip (2000) *Philosophies of Exclusion*, Edinburgh University Press, Edinburgh
- Dworkin, R. Liberalism in Hampshire, S. (ed.) (1978) *Public and Private Morality*. Cambridge, Cambridge University Press
- Habermas, Jürgen (1996) *Between Facts and Norms, Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts (*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)
- Hammar T. (1990), *Democracy and the Nation-state: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration* (Avebury, Aldershot)
- Held D., McGrew A., Goldblat D. and Perration J. (1999) *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Polity Press, Cambridge
- Horkheimer, Max (1989) *Pomračenje uma*, Veselin Masleša, Sarajevo (*Eclipse of Reason* (1947) Oxford University Press, New York)
- Horkheimer, Max (1988) *Kritika instrumentalnog uma*, Globus, Zagreb (*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967) S. Fischer Verlag, GmbH, Frankfurt am Main)
- Kymlicka, Will (2001) *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press, Oxford
- Kymlicka, Will, Opalski, Magda (Eds.) (2002) *Može li se izvoziti liberalni pluralizam?*, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd (*Can Liberal Pluralism Be Exported?* (2001), Oxford University Press, Oxford)

- Parekh, Bhikhu (2002) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press
- Rex, John (2001) "The concept of a multicultural society" in Guibernau, Montserrat and Rex, John (eds): *The Ethnicity reader, Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, UK: Polity Press
- Taylor, Charles, Gutmann, Amy (ed.) *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání* (2001), Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha (Multiculturalism 1994 – Princeton University Press, Princeton)
- Taylor, Charles (2000) *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, ninth printing
- Walzer, Michael (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, (Martin Robertson, Oxford)