

Multikulturalismus: uzavřená kapitola nebo aktuální politická vize?

Tomáš Hirt

Co všechno znamená slovo multikulturalismus?

S etiketou *multikulturalismus* se v politickém, populárním i akademickém diskurzu nakládá poměrně ledabytle, a tak není divu že se pod ní skrývá obtížně uchopitelná změť různých myšlenek, postojů, praxí a paradoxů. Ve většině souhrnných pojednání o daném tématu proto nalezneme spíše povzdech nad mlhavostí multikulturalistické myšlenkové produkce, než jednoznačnou definici či přehledné vymezení konceptuálních východisek. Někteří autoři s nadsázkou prohlašují, že multikulturalismus znamená všechno a zároveň nic, jiní u tohoto výrazu poukazují na vágnost a rozvolněnost významu, Gerd Baumann v souvislosti s multikulturalismem hovoří o „rébusu“ [Baumann 1999], Brian Fay o „módní slovní vycpávce“ [Fay 2002: 14] a M. Wieviorka o „rozpacích“, které provázejí každý pokus o jeho definování [Wieviorka 1998]. Obtíže, které uvedené bonmoty reflektují, vyplývají především ze skutečnosti, že multikulturalismus představuje poměrně kontroverzní světonázorovou koncepci, která zasahuje jak akademickou sféru tak oblast praktické politiky. S tím se pojí, že takřka každý výrok pronesený v souvislosti s multikulturalismem bývá hodnotově či zájmově zatížený, většina autorů, kteří se dotýcnému tématu věnují, zaujímá buď souhlasný nebo odmítavý postoj (ať už explicitně či implicitně) a jen málo je na tomto poli myšlenek, které by bylo případně označit jako neutrální.

Navzdory rozkročenosti *multikulturalismu* kdesi mezi vědou a politikou, navzdory různorodosti konkrétních pojetí a emocionálnímu podbarvení jednotlivých stanovisek, se na následujících řádcích pokusíme o zmapování sémantického pole tohoto termínu. Spíše než o definici multikulturalismu v jeho vlastních intencích, jde v přítomné stati o přehledovou analýzu dotýcného fenoménu z epistemologických, historických, ale i sociologických a antropologických pozic. Multikulturalismus tedy není ideovým *východiskem* následujícího textu, ale *předmětem* zde prezentovaných úvah, což znamená, že jej budeme nazírat a prezentovat z kritického odstupů a nikoli proklamativně obhajovat.

Co lze o multikulturalismu s jistotou obecně konstatovat je, že použití tohoto výrazu se 1) vždy pojí s představou, že soudobé moderní společnosti jsou protkány kulturními diferencemi, které oddělují různé *skupiny* obyvatel, přičemž 2) tyto *skupiny* jsou zpravidla chápány na základě přinejmenším jedné z následujících kategorií: kultura, rasa, etnicita, identita, náboženství, socio-ekonomická třída, gender (pohlavní příslušnost), sexuální orientace a nebo tělesná (či duševní) handicapovanost [Kinchloe – Steinberg 1997], a 3) slovo multikulturalismus vždy implikuje přesvědčení, že tyto *skupiny* si nejsou navzájem rovny stran přístupu k ekonomickým, politickým a symbolickým zdrojům distribuovaným jak v rámci jednotlivých státních útvarů tak na poli globální společenské situace.

Termín *multikulturalismus* se vyskytuje v rozličných kontextech – ve vědeckých publikacích, školních učebnicích a osnovách, v médiích, v politických dokumentech a zákonných normách. A aby toho nebylo málo, objevuje se rovněž v různých významových polohách, které od sebe nebývají důsledně odlišovány, resp. nebývají ani identifikovány, což prohlubuje mlhavost pojednávaného diskurzu. V mezích výše uvedených obecných charakteristik multikulturalismu přitom lze rozlišit čtyři sémantické dimenze tohoto výrazu (deskriptivní, analytickou, normativní a praktickou), z nichž každá referuje k určitému způsobu jeho chápání. Co všechno tedy může znamenat slovo multikulturalismus?

1. Určitý typ **společenské situace**, která je charakteristická (obvykle nerovnocennou) koexistencí různých (kulturních, etnických, rasových, náboženských, atd.) *skupin* v rámci jednoho společenského útvaru (např. státu, ale i v rámci nižších samosprávných celků nebo naopak v rámci

nadstátních struktur) – v tomto smyslu se často uplatňuje představa, že „multikulturalismus je ... sociálním faktem“ [Barša 1999: 15], čímž se míní, že multikulturalismus je prostě společenská danost vlastní nejen moderním, ale i historickým politickým útvarům. Tato představa je obvykle vyjadřována výrazem „multikulturalita“, ale také deskriptivním slovním spojením „multikulturní společnost“ nebo „multikulturní situace“ [Petrušek 2006: 197].

2. **Interdisciplinární vědecký přístup**, čili způsob teoretického uchopení *společenské situace* traktované v bodu 1. z pozic různých humanitních a společenských věd (sociologie, antropologie, politologie, politická filosofie, psychologie). V tomto smyslu se obvykle hovoří o „teoriích multikulturalismu“.
3. **Politická vize, cíl či požadavek** vyznačující se spravedlivým rozdělením společenských zdrojů mezi různé *skupiny*, resp. mezi „členy“ rozličných *skupin*; jedná se o vyjádření určité ideální společenské konstelace charakteristické vzájemným respektem a uznáním na úrovni *skupin* i jednotlivců, ke které je záhodno v politickém smyslu směřovat. Synonymem výrazu *multikulturalismus* na této významové úrovni je termín „politika identit“, ale (paradoxně) také „politika difference“.
4. **Soubor praktických či edukativních strategií a postupů**, jejichž prostřednictvím lze dosahovat cíle uvedeného v bodu 3. Multikulturalismus v tomto smyslu představuje arzenál konkrétních politických či vzdělávacích nástrojů obvykle označovaných jako „multikulturní politika“, „integrační politika“ či „multikulturní výchova“. V dané souvislosti se objevuje i označení „aplikovaný multikulturalismus“.

V následujícím textu bude pojem multikulturalismus používán v širokém smyslu slova jako označení ideového hnutí, které zahrnuje deskriptivní, analytickou, normativní i praktickou dimenzi. V případě, že budeme referovat k některému ze specifických významů, výslovně uvedeme, o jakou z uvedených úrovní se jedná.

Zrod a ideové zdroje multikulturalismu

Coby světonázorová koncepce vstoupil multikulturalismus na trh idejí ve Spojených státech a v Kanadě v průběhu druhé poloviny 60. let 20. století v souvislosti s tzv. *etnorevitalizačními hnutími*, jejichž požadavkem bylo *politické* „uznání“ svébytnosti různých „skupin“ či „komunit“ odvolávajícími se na společný „etnický původ“ (resp. na společný „rasový původ“ obvykle rovněž rétoricky traktovaný coby „etnicita“). Představitelé těchto hnutí odmítali jak dosavadní „univerzalistický asimilacionismus“ směřující k vytvoření jednotného homogenního amerického národa, tak vizi *Hnutí za občanská práva* Martina Luthera Kinga, který proklamoval boj za *rovnost lidských individuí* nezávisle na představě o jejich různém rasovém či etnickém „původu“. Navzdory tomuto ideálu totiž v různých oblastech společenského života permanentně docházelo k symbolickému i faktickému znevýhodňování lidí nespádajících do kategorie *běloch-muž-protestant-původem Anglosas*, pro níž se později uchytila pejorativní nálepka „WASP“ (White Anglo Saxon Protestant). Boj proti diskriminaci *jednotlivců* na bázi etnického či rasového *stigmatu* (resp. boj za *občanskou* rovnost a jednotu) se tak zvrátil v boj za „uznání“ politické svébytnosti „etnických skupin“, který vedli jak exponenti „rasových“ emancipačních hnutí typu „Black Power“ (zejména po smrti M. L. Kinga v roce 1968), tak mluvčí imigrantů z evropského prostoru. Významným tehdejším

dilem, které tuto situaci reflektuje a ve svých důsledcích zpochybňuje dosavadní asimilacionistické koncepce americké veřejné politiky, je publikace *Beyond the Melting Pot* z roku 1963 autorů Nathana Glazera a Daniela Patricka Moynihana [Glazer – Moynihan 1963], kteří dokládají, že představitelé třetí a čtvrté generace imigrantů se často odmítají podřídit vizi „standardního Američana“ a svoji sociální identitu stále výrazněji odvíjejí od představy specifického „etnického původu“ [Budil 2004]. V období tohoto „etnického obrození“ nevyhnutelně ustupuje logika *občanských práv* a do popředí se dostává otázka *kolektivních práv* „etnických minorit“ včetně nároku na *uznání* jejich „odlišných“ *kultur* či *tradic* v rámci amerického politického života. V souvislosti se zdůrazňováním kategorie *ethnicity* coby symbolického nástroje dosahování partikulárních kolektivních politických cílů je rovněž podrobováno kritice proslulé podobenství o „tavícím kotli“ („melting pot“), které se zakládá na představě slévání různých tradic a kulturních praktik v jednu společnou univerzální americkou kulturu. Pro exponenty nových etnorevitalizačních hnutí je tato vidina zcela nepřijatelná, neboť jejich zájmem je utvrzení (resp. objevení) etnických diferencí a nikoli jejich nivelizace; cílem „etnických elit“, které moderují proces vytváření etnických celků, je *skupinová* rovnoprávnost a autonomie a ne rozpuštění těchto „skupin“ v procesu „asimilace“. Od konce 60. let je tento slévárenský výjev postupně vytlačován gastronomickou metaforou salátové mísy („salad bowl“), ve které si různé přísady („etnické skupiny“) uchovávají svoji chuť a formu, nicméně dohromady tvoří svébytný pokrm, který je charakteristický jedinečností svého namíchání.

Multikulturalismus v tomto období představuje zastřešující politickou i konceptuální (akademickou) artikulaci tohoto trendu, přičemž konstruuje vizi společnosti, v níž vedle sebe (nekonfliktně) „koexistují“ různé „etnické skupiny“, které se vyznačují jednotným (pokrevním) *původem*, sdílenou (etnickou) *kulturou* a kolektivní (etnickou) *identitou*. Uvedený trend se záhy rozvíjí i v dalších státech, přičemž v rámci každého z nich dochází k jeho specifické recepci, resp. k rozvoji specifického typu *etnopolitiky* (tj. k artikulaci kolektivních politických požadavků na etnickém principu) a potažmo svébytného typu aplikace *multikulturalismu*, a to v závislosti na konkrétních podmínkách a historicko-politických souvislostech.

Vedle „etnických obrození“ je dalším ideovým zdrojem amerického multikulturalismu *feministické hnutí*, k jehož rozvoji dochází ve stejném období, tedy na přelomu 60. a 70. let [Watson 2000: 8]. Feminismus rovněž představuje politický vzdor proti univerzalizmu a boj za obhajobu a uznání diferencí, tentokrát ovšem nikoli na bázi principu *ethnicity*, ale podél linie pohlaví (genderu). Obě hnutí se obvykle navzájem podporují, uplatňují podobnou rétoriku odkazující ke konceptům, jako je „afirmativní akce“, „rovnost příležitostí“ či „proporcionální zastoupení“, obě obsahují politickou i akademickou dimenzi a zároveň sdílí většinu cílů včetně vzdělávací reformy ve smyslu znovupromyšlení obsahu výuky. Podstatné v této souvislosti je, že feminismus nejenže dodává multikulturalismu část ideologického substrátu, ale v mnoha ohledech využívá i jeho zastřešení včetně toho, že témata spjatá s otázkou pohlaví (genderu) jsou již od 70. let součástí konceptu multikulturního vzdělávání, jakož i praktické „multikulturní politiky“.

Vzhledem k tomu, že se multikulturalismus etabloval primárně v souvislosti s podporou různých etnorevitalizačních projektů, uplatňuje se v jeho rámci konceptuální aparát, který byl vyvinut právě ve vztahu k „etnické“ problematice. Směrem k ne-etnickým „skupinám“ (např. náboženské společnosti, zdravotně postižení či lidé s odlišnou sexuální orientací) začaly být takto vytvořené způsoby uvažování aplikovány až od 80. let, přičemž dodnes platí, že v teoreticky i prakticky orientovaných multikulturalistických textech vystupuje téma „etnických skupin“ výrazně do popředí [Hirt 2004: 43].

Recepce multikulturalismu v Evropě

Od konce 60. let se téma multikulturalismu stává součástí politických a akademických diskusí i v Západní Evropě. Ve **Velké Británii** se otázka skupinových práv etnických menšin objevuje zejména v souvislosti s rozpadem koloniální nadvlády a tzv. „druhou“ poválečnou vlnou mezinárodní migrace, kdy na Britské ostrovy přicházejí zejména lidé z někdejších kolonií především v jihovýchodní Asii a Africe. Historicko-politické pozadí britských multikulturalistických debat se však od toho amerického poněkud liší, a to především v tom smyslu, že v britském veřejném diskurzu nebyla nikdy frekventována univerzalistická idea „tavícího kotle“, neboť Velká Británie navzdory proklamované nadřazenosti anglické kultury vždy ponechávala – třebaže omezený – prostor i pro jiné kolektivní identifikace (např. regionální či náboženské) [Barša 1999: 10]. Vzhledem k této politické tradici Velká Británie byla a stále je do značné míry otevřena požadavkům multikulturalistické koncepce. Na úrovni britské veřejné politiky tak od 70. let dochází ke stále výraznějšímu zohledňování různých etnických identifikací a v rámci vzdělávací praxe dokonce k jejich cílenému rozvoji.

Oproti tomu ve **Francii**, jejíž politika se zakládá na jakobínském republikánském projektu, je otázka „menšin“ řešena nikoli z pluralistických pozic, ale s ohledem na ideál kulturně i politicky homogenního státu svobodných a navzájem si rovných občanů, ve kterém je veřejný prostor cíleně sterilizován od veškerých partikulárních loajalit. Francouzský politický model tak od počátku nereflktuje na multikulturalistický požadavek zohlednění skupinových zvláštností a specifických nároků, neboť subjektem zdejšího společenského uspořádání je výhradně *jednotlivec-občan* a nikoli *skupina*. Není proto překvapivé, že koncept multikulturalního vzdělávání se ve Francii příliš neuchytil, podobně jako pojem „etnická menšina“, který v oficiálním francouzském politickém slovníku zcela absentuje [Grillo 1998: 185]. To ovšem neznamená, že dotyčná tematika není široce diskutována, čehož dokladem může být například letitý spor o „šátky“ muslimských dívek ve francouzských občanských školách.

K multikulturalistické politické koncepci se naopak koncem 70. let přihlásilo **Nizozemsko**, které je často citováno jako ukázka evropské „multikulturalní“ země, a to jak ve smyslu pozitivního vzoru pro ostatní státy, tak ve smyslu odstrašujícího příkladu. Na přelomu 70. a 80. let 20. století se v Nizozemsku objevily konkrétní strategické postupy ve vztahu k „etnickým menšinám“, přičemž tehdejší vláda proklamovala „integraci se zachováním identity“ těchto menšin. V průběhu 80. let zde však stále sílilo přesvědčení, že podpora zachování kolektivní identity menšin stojí s ideálem integrace (jednotlivců) do nizozemské společnosti spíše v rozporu než v symbióze [Prins 2005: 9]. Dochází proto postupně k oslabování důrazu na *kolektivní* autonomii a specifčnost menšin a naopak ke zdůrazňování *individuální* odpovědnosti a závazků tzv. alochtonních obyvatel, jakožto občanů či oficiálních rezidentů. V tomto smyslu byl také v nizozemském oficiálním slovníku nahrazen výraz „menšinová politika“ výrazem „integrační politika“. Výsledky obou uvedených typů politických strategií jsou však v novém tisíciletí přijímány spíše s rozpaky, přičemž nizozemské veřejné mínění se stále výrazněji obrací proti ideálu multikulturalismu. Tento trend posílila i vražda publicisty Theo van Gogha v listopadu roku 2004.

Nepřátelé multikulturalismu

Multikulturalismus se polemicky zahrocuje především proti dvěma alternativním světónázorovým koncepcím: *liberalismu* a *nacionalismu*. Pro porozumění podstatě multikulturalismu jsou jeho programové opozice klíčové, protože toto ideové hnutí je konstituováno právě skrze jejich odmítnutí či revizi.

Jádrum multikulturalistické kritiky liberalismu je přesvědčení, že liberalismus tím, že klade důraz na svobodu a autonomii *jednotlivce*, odhlíží od *skupinových* rámců, ve kterých se odvíjí život jednotlivců jakožto „členů“ jednotlivých skupin či komunit. Oproti liberalistickému požadavku univerzality individuálních práv a svobod na bázi občanského principu staví multikulturalismus důraz na kolektivní práva a skupinovou autonomii, neboť příslušnost k (např. etnické) komunitě je v dikci multikulturalismu primárním rysem jednotlivce, což v důsledku znamená, že individuální práva, svobody a možnosti jsou myslitelné pouze v kontextu těchto „přirozených“ pospolitostí a v nich sdílených kultur a nikoli v rámci umělých státních útvarů či v rámci všelidského horizontu. V perspektivě multikulturalismu proto liberalismus představuje politickou koncepci, která ve svých důsledcích vede k nepřijatelné *asimilaci* kulturně specifických skupin (resp. jejich „členů“) do univerzalistického kontextu občanské veřejné politiky, ve kterém partikulární skupinové loajality nemají své místo.

V případě nacionalismu odmítá multikulturalismus především sepětí současných států s konkrétními nacionálními doktrínami, čili skutečnost, že tyto „národní“ státy jsou identifikovány s určitým národem a jeho partikulární kulturou. Multikulturalismus upozorňuje na fakt, že v důsledku uplatnění obecně sdílené představy, že státy patří národům, dochází v jednotlivých státech k marginalizaci lidí, kteří nejsou chápáni jako členové příslušného národa, jakož i k marginalizaci jejich způsobů života. Tato situace je z pozic multikulturalismu popisována jako nerovnost *skupin*, resp. jako nadřazenost (národní) „majority“ nad (především etnickými) „minoritami“. Z hlediska multikulturalismu se tak nacionalismus vyjevuje jako politická doktrína, která v soudobých státních společnostech prostředkuje privilegované postavení „majoritních“ nacionálních kultur a jejich nositelů, v důsledku čehož dochází k *segregaci* kulturně specifických „minorit“ z možnosti plnohodnotné participace na ekonomických, politických a symbolických zdrojích.

Častým argumentem zastánců multikulturalistické světonázorové koncepce je, že v soudobých státech jde liberalistická rétorika ruku v ruce s nacionalistickou praxí. Multikulturalisté v této souvislosti hovoří o „falešné univerzalitě národního státu“ [Barša 1999:14], která spočívá v tom, že navzdory proklamovanému ideálu občanské rovnosti, jsou národní státy prostředím, kde jsou možnosti a příležitosti jednotlivců determinovány skutečností, zda jsou (považováni za) příslušníky dominantního národa či nikoliv.

Oproti asimilaci na jedné a segregaci na straně druhé nabízí multikulturalismus třetí cestu, jíž je ideál *integrace* představující jakýsi kompromis mezi oběma předchozími možnostmi. Obecně však platí, že pojem integrace není na poli multikulturalismu jednotně a většinou ani jednoznačně definován. Ze způsobů, jak multikulturalisté s tímto výrazem zacházejí, lze nicméně usuzovat, že integrace spočívá v uchování kulturní a identitární specifčnosti jednotlivců a skupin, a zároveň v jejich plnohodnotném začlenění do rámce soudobých komplexních společností včetně rovného přístupu ke zdrojům a příležitostem. Nejasnost přitom působí otázka, zda mají primárně být integrováni *jednotlivci* nebo *skupiny*, čili zda výraz „integrace“ referuje především ke kolektivní úrovni a nebo ke sféře individuálních lidských subjektů. Odpověď na tuto otázku, pokud je vůbec položena, se zpravidla liší podle toho, k jakému názorovému směru v rámci multikulturalistického hnutí se hlásí autor, který na ni odpovídá.

Názorové směry multikulturalismu

Multikulturalismus nelze chápat jako homogenní ideové hnutí, neboť od konce 60. let 20. století se objevila celá řada artikulací multikulturalismu, které – třebaže oscilují kolem výše naznačených principů – se od sebe více či méně odlišují 1. v důrazu, který kladou na

míru (politické) autonomie skupin, resp. jednotlivců-občanů v kontextu soudobých moderních společností a 2. v tom, zda se soustředí spíše na obranu specifických kolektivních identit, nebo na odstraňování socio-ekonomických nerovností a jejich symbolických příčin. Z těchto hledisek lze rozlišit tři základní myšlenkové proudy, které se postupně vynořily od chvíle, kdy multikulturalismus vstoupil na politickou i akademickou scénu. Jedná se o *pluralistický, liberální a kritický* multikulturalismus.

Pluralistický multikulturalismus

Pluralistický multikulturalismus představuje nejen původní, ale dosud i standardní artikulaci multikulturalismu. Když se v akademickém, politickém či mediálním kontextu objevuje výraz „multikulturalism“ bez přívlastku, referuje zpravidla právě k pluralistické verzi, která je ve své podstatě totožná s politicko-filosofickou koncepcí označovanou jako komunitarismus. Klíčovou charakteristikou tohoto pojetí je ohled na kulturní *diference*, přičemž kultury jsou chápány jako do sebe uzavřené entity vázané na konkrétní pospolitosti. Základní jednotkou společenského uspořádání z hlediska pluralistického multikulturalismu (v deskriptivním i v normativním smyslu) je *skupina* či *komunita* vyznačující se jednotnou *kulturou* a specifickou kolektivní *identitou*, to znamená intenzivním vědomím pospolitostní sounáležitosti ze strany jejích „členů“. Tato koncepce vychází z předpokladu, že morálku, sdílené hodnoty, jakož i lidství vůbec lze rozvíjet pouze v kontextu (etnické) komunity a její kultury, přičemž se má za to, že (mezi-etnické) kulturní rozdíly jsou hluboce, ba nepřeklenutelně zakořeněné, a (etnické) pospolitosti jsou pojímány jako odvěké, přirozené a navzájem oddělené entity, které mají *právo* na politické „sebeurčení“ v kontextu jednotlivých států i globální situace. Pluralistická verze multikulturalismu je konstituována jako programová opozice liberalismu a zpravidla se odvíjí od radikální kritiky této doktríny.

Pluralistický multikulturalismus, resp. komunitarismus bývá spojován především se jménem kanadského filosofa **Charlese Taylora**, který ve své stati *Politika uznání* vyslovuje požadavek „uznání“ jedinečné identity každého člověka v její „zvláštnosti“. Tato zvláštnost se podle Taylora neuskutečňuje v mezích univerzálního lidství, ale v kontextu „zvláštních kultur“. Oproti „k rozdílu slepému“ liberalistickému ideálu individuální rovnosti staví Taylor morální ideál „autenticity“ spočívající v podpoře „zvláštního“, čili požadavek, aby základem diferencujícího jednání byly právě kulturní rozdíly. Taylor vyzývá, aby byla zachována „kulturní integrita menšin“, již chápe jako *právo*, které je popíráno univerzalistickými principy deformujícími zvláštní identity tím, že je převádějí na homogenní, jim nepřiměřenou formu. Uplatněním univerzalistických principů podle Taylora dochází k nepřijatelné asimilaci skupinových zvláštností, která představuje „smrtný hřích páchaný na ideálu autenticity“ [Taylor 2001a].

Charles Taylor, podobně jako jeho žák **Michael Sandel**, odhaluje, že domněle „slepé“ liberalismy jsou samy „odrazem zcela určitých, zvláštních kultur“. Ve stejném duchu Sandel kritizuje *Teorii spravedlnosti* Johna Rawlese, která se zakládá na přesvědčení, že obecné pojetí dobra a spravedlnosti lze odvíjet od myšlenkového experimentu spočívajícího v představě, jaké principy společenského uspořádání a přerozdělování zdrojů by lidé volili, kdyby nevěděli nic o svých osobních dispozicích a aktuální sociální pozici. Sandel se nedomnívá, že odhlédnutí od sociální a kulturní situovanosti jednotlivců přinese kýženou odpověď. Rawlesův „závoj nevědomosti“ naopak považuje za nepřijatelnou abstrakci od bytostného zakotvení lidských subjektů v kontextu pospolitostních sociálních vztahů a kulturně vázaných morálních preferencí.

Za to, aby politická filosofie zohledňovala různé tradice a kulturní specifika partikulárních skupin se zasazuje i třetí z nejčastěji citovaných komunitaristických kritiků liberalismu **Michael Walzer**, který tvrdí, že smysluplná koncepce společenského uspořádání

musí vždy rezonovat se zvyky a tradicemi konkrétních lidí žijících v konkrétním čase na konkrétním místě a nikoli s univerzalistickými abstrakcemi.

Liberální multikulturalismus

V deskriptivním smyslu se liberální multikulturalismus příliš neodchyluje od pluralistického. Jeho východiskem je rovněž představa, že soudobé společnosti jsou kulturně různorodé po linii specifických skupin či komunit. Nicméně normativním ideálem liberálního multikulturalismu je integrace *jednotlivců*, třebaže coby „členů“ rozličných skupin, do občanského společenství sobě rovných a rovnoprávných osob. Podstatou této verze multikulturalismu tedy není odmítnutí liberalismu, ale jeho revize spočívající ve snaze dokázat, že politický a symbolický zřetel k partikulárním kolektivním příslušnostem není v rozporu s ideou občanské rovnosti. Pro liberální multikulturalismus je primární programovou opozicí nacionalismus, neboť představuje princip, který z plnohodnotné společenské participace *de facto* vylučuje řadu osob, které jsou *de iure* občany či oficiálními rezidenty moderních států, což v důsledku znamená, že nacionalismus brání v uskutečnění liberálního ideálu neutrality k (připsaným) skupinovým příslušnostem či odlišnostem. Diagnóza tohoto stavu z pozice liberálního multikulturalismu tedy zní tak, že v současných státech dochází ke znevýhodňování „minorit“ a k potlačování kulturní rozmanitosti ve jménu státně-nacionálních ideologií, byť zahalených v liberalistické rétorice. Jako řešení této nerovnovážné situace nabízí liberální multikulturalismus politické uznání různých skupin a symbolické uznání jejich kultur, ovšem nikoli jako konečný cíl, nýbrž jako prostředek vedoucí k zajištění individuální občanské rovnosti „členů“ těchto skupin při současném zachování jejich skupinových identit a sdílených kulturních praxí. Udělení specifických „minoritních“ kolektivních práv či skupinových autonomií má podle liberálního multikulturalismu být pouze přechodným stavem do chvíle, než budou díky tomuto kroku odstraněny znevýhodňující faktory zabraňující uplatnění ideálu individuální autonomie v kontextu konkrétních občanských společností.

Čelním představitelem liberálního multikulturalismu je další kanadský politický filosof **Will Kymlicka**, který ve své knize *Multicultural Citizenship* [Kymlicka 1995] tvrdí, že při úvahách o multikulturním politickém uspořádání je potřeba odlišovat tři typy kolektivit: 1. „národní minority“ (svébytné a potenciálně samosprávné society v rámci širších státních útvarů), 2. „etnické skupiny“ (populace imigrantů, kteří opustili své národní společenství a žijí na území cizího státu) a 3. „nová sociální hnutí“ (asociace a hnutí gayů, žen, chudých či postižených, kteří jsou marginalizováni v rámci vlastního národního společenství nebo vlastní etnické skupiny). Vzhledem k těmto úrovním navrhuje Kymlicka analyticky rozlišovat tři formy práv vymezující charakter skupinové různorodosti v kontextu multikulturního společenství: 1. *Právo na samosprávu* zahrnující určitou míru politické autonomie a teritoriální jurisdikce, které je vyhrazeno „národním minoritám“, přičemž toto právo není dočasným nástrojem proti diskriminaci a útisku, ale permanentním opatřením. 2. *Polyetnická práva* napomáhají „etnickým skupinám“ a náboženským minoritám vyjádřit jejich kulturní specifickou hrdost, aniž by ohrožovaly úspěch členů těchto kolektivit v kontextu ekonomických a politických institucí dominantní společnosti. Ani tato polyetnická práva nejsou přechodná, protože kulturní diference, na jejichž ochranu je tento soubor práv zaměřen, nemají být v budoucnu zrušeny ani postupně eliminovány. Nicméně cílem jejich uplatnění je integrace jednotlivců do širší společnosti a nikoli samospráva skupin. 3. *Právo na mimořádnou politickou reprezentaci* se týká především „ne-etnických sociálních skupin“, třebaže může být implementováno i v případě „národních minorit“ či „etnických skupin“. Logika tohoto práva vyplývá ze skutečnosti, že členové různých společensky

znevýhodněných skupin jsou zpravidla pod-reprezentováni v zastupitelských a politických institucích. Smyslem práva na mimořádnou politickou reprezentaci je vyrovnat tento hendikep, přičemž se jedná o plně přechodové, dočasné opatření ve smyslu politické „afirmativní akce“ platné do chvíle, kdy budou odstraněny či minimalizovány bariéry představované systematickým znevýhodňováním či útlakem.

V souvislosti s uvedenými formami práv, Kymlicka rozlišuje dva druhy požadavků spjaté s nároky „národních minorit“ či „etnických skupin“. První z nich je požadavek směřující k možnosti těchto kolektivit uplatňovat ve svém vlastním rámci, čili ve vztahu k jednotlivým členům, svébytné mocenské a restriktivní postupy, které v posledku mohou být v rozporu s občanskými právy a politickými svobodami individuů. Kymlicka jej klasifikuje jako požadavek „vnitřního omezování“. Druhý typ požadavku spočívá v prosazení ochrany před politickými zásahy a destabilizujícími dopady rozhodnutí, která přicházejí zvenčí, tj. ze strany okolní společnosti. Tento požadavek „vnější ochrany“ považuje Kymlicka za legitimní a v kontextu liberální společnosti za přijatelný, zatímco požadavek „vnitřního omezování“ ze strany různých tradičních autorit či minoritních elit odmítá, čímž se jednoznačně odklání od cílů pluralistického multikulturalismu.

Namísto výrazu „multikulturalismus“ (v deskriptivním smyslu) Will Kymlicka zavádí dva pojmy označující různé modely státně-spoločenského uspořádání, a sice „multinárodní stát“ a „polyetnický stát“, přičemž prvně jmenovaný referuje k situaci, kdy v rámci jednoho státu koexistuje více zpravidla teritoriálně vázaných národních skupin či minorit, a druhý představuje typ kulturní diverzity vyplývající z imigrace různých „etnických“ populací, jejichž sociální a politická soudržnost je nižší než v případě národních skupin, a které nemají tradiční vazby na dílčí území v rámci cílového prostoru. V Kymlickově dikci se jedná o ideálně-typické modely, z nichž každý zdůrazňuje jiné aspekty „multikulturního“ soužití a implikuje různé způsoby řešení ve smyslu uplatnění práva na samosprávu či polyetnického práva. Konkrétní země tak v praxi mohou být zároveň „multinárodní“ i „polyetnické“.

Kymlickova koncepce představuje v rámci debaty o multikulturalismu pokus usměrnit dosavadní poněkud bezbřehé filosofování a rozmanité politické proklamace do přehledného pojmového rámce. Vedle užitečných typologií však nabízí i argumentaci spočívající v poukazu na to, že určité formy kolektivních práv nejsou v rozporu s konceptem liberální společnosti. Jeho pojetí však bývá kritizováno za to, že příliš silně odráží kanadské historicko-politické realie, což zpochybňuje jeho obecnou aplikovatelnost.

Dalším z autorů, který se ve své koncepci snaží překlenout dilema mezi skupinovým partikularismem a univerzalistickým individualismem, je britský sociolog **John Rex**. Ve své stati *The Concept of Multicultural Society* [Rex 1997] představuje politický ideál multikulturní společnosti, jehož páteří je rozlišování mezi *veřejnou* a *soukromou* doménou. Tato distinkce zahrnuje na jedné straně přijetí jedné „občanské“ kultury a jednoho souboru individuálních práv v *oblasti veřejné* a na straně druhé mnohost různých tradic a sdílených životních strategií ve *sféře soukromé* či *domácí*, neboť tyto specifické praktiky mohou jednotlivcům a rodinám poskytovat emocionální stabilitu a síť sociálních vztahů v užším okruhu, než představuje veřejný kontext státní společnosti.

Za institucionální rámec, které konstituují **veřejnou doménu**, považuje John Rex *legislativu*, *politiku*, a *ekonomii*. *Legislativa* určuje práva každého občana a zároveň vymezuje, nakolik mohou jednotlivé osoby využívat možnosti, které daná společnost nabízí. V kontextu Rexova modelu si jsou občané před zákonem zcela rovni stran práv, povinností i příležitostí, to znamená, že žádná individua či skupiny nejsou znevýhodněny či nedostatečně ochráněny, ale ani privilegovány. Na úrovni *politiky* mohou všichni občané volit a být voleni v rámci *jednotného* politického systému, a to *de iure* i *de facto* a zároveň se coby občané mohou svobodně sdružovat při dosahování různých kolektivních zájmů, přičemž žádný z

těchto zájmů není z principu nadřazen ostatním (to se týká i politických zájmů různých etnických a náboženských skupin). Oblast *ekonomie* odkazuje v první řadě k instituci trhu, což znamená, že jednotlivci mohou vstupovat do tržních transakcí zcela nezávisle na jiných faktorech, než je princip nabídky a poptávky, a na stejném principu se účastnit trhu práce, či veřejných zakázek. Ideál veřejné *občanské kultury* zakotvené v těchto institucionálních oblastech tedy nepřipouští, aby jakýkoli jedinec byl na základě toho, že je přiřazován a nebo sám sebe přiřazuje k nějaké skupinové (např. etnické či náboženské) kategorii, součástí alternativního právního, politického či ekonomického režimu. Ve veřejném prostoru má být zajištěna bezpodmínečná rovnost příležitostí, přičemž jde o to, aby příslušnost k jakékoli skupinové kategorii nebyla společenským handicapem, a zároveň o to, aby politická hnutí usilující o *skupinová* práva, autonomii či dokonce separaci tuto rovnost *individuálních* příležitostí nenarušovala.

Specifické způsoby jednání sdílené v rámci „minoritních skupin“ mají být podle Rexova ideálu redukovány na **soukromou doménu**, která je tvořena převážně záležitostmi vztahujícími se k *rodině, morálce a náboženství*. John Rex v dané souvislosti uvádí, že v rámci soukromé domény je možné uplatňovat *různé systémy příbuzenských vztahů*. Při této úvaze vychází z faktu, že u imigrantů ze zemí třetího světa do prostoru Západních států nebo u zdejších tzv. autochtonních menšin (např. u Romů) bývá obvyklý příbuzenský systém založený nikoli na nukleární, ale na *rozšířené rodině*, díky čemuž rodina plní více funkcí, než je v industriálních společnostech běžné. Na bázi principu příbuzenství se v rámci různých – v dikci Johna Rexe „etnických“ – skupin odvíjí většina sociálních vztahů a interakcí, dochází ke sňatkovým výměnám mezi rodinnými uskupeními a rozšířená rodina zde většinou tvoří rámec vzájemné solidární svépomoci, jakož i rámec primární socializace jednotlivců. V kontextu extenzivních rodinných struktur dochází podle Rexe u imigrantů i autochtonních menšin zpravidla také k předávání a sdílení specifických *hodnot a náboženských orientací*. Sociální sítě založené na principu příbuzenství tak mohou přispívat k překonávání společenské izolace, poskytují svým členům orientaci ve světě i materiální podporu a pomáhají jim čelit morálním dilematům a emocionálním výkyvům. Právě fakt, že tyto struktury jsou schopny zabezpečit psychologickou jistotu lidí, kteří mnohdy stojí na okraji moderních společností, považuje John Rex za důvod, aby v soukromé doméně byl umožněn rozvoj a zároveň *mnohost* specifických životních strategií, hodnotových orientací a religiozity. Jeho model multikulturní společnosti ovšem nepřipouští *politickou* artikulaci těchto sociokulturních praktik v kontextu veřejného prostoru, o což usilují některá náboženská či etnická hnutí.

Kdesi na pomezí veřejné a soukromé domény se v Rexově ideálním modelu ocitá oblast *vzdělávání*. Rex rozlišuje tři funkce moderního vzdělávacího systému: 1. třídí jednotlivce podle jejich dispozic a úspěchů do odpovídajících profesních rolí, 2. předává důležité dovednosti nezbytné pro přežití a orientaci v prostředí industriální společnosti a 3. zprostředkovává morální a hodnotové orientace. Za problematickou John Rex považuje třetí z uvedených funkcí, neboť zastává přesvědčení, že multikulturní společnost by měla vedle rozvoje instrumentálních dovedností umožňovat předávání specifických hodnotových a morálních orientací v rámci „minoritních komunit“. Jednoznačný způsob, jak toto dilema překlenout, však Rexův model neobsahuje.

Podobně jako Will Kymlicka i John Rex nastiňuje možnosti rozšíření liberálního ideálu o aspekt kolektivní specifčnosti. Liberální multikulturalismus právě tím, že nepředstavuje odmítnutí konceptu občanské liberální společnosti, ale pouze jeho reformu, bývá pro tvůrce politik přijatelnější než pluralistický multikulturalismus. V této souvislosti je příznačné, že se liberální multikulturalismus objevuje coby alternativa pluralistického přístupu v okamžiku, kdy jsou komunitaristické ideály odhalovány coby neudržitelné a

politicky naivní, neboť směřují k nepřijatelné fragmentarizaci stávajících politických celků. A právě tomuto úskalí se liberální multikulturalismus pokouší vyhnout.

Kritický multikulturalismus

Kritický multikulturalismus, který se začal konstituovat v polovině 90. let 20. století, je založen na přesvědčení, že romantické oslavy kulturní diverzity a různé politické protekce minoritním identitám, jak je předvádějí zastánci pluralistického i liberálního multikulturalismu, neřeší širší kontextuální příčiny, z nichž povstává nerovné zacházení s konkrétními lidmi, ani způsoby, jimiž toto nerovné zacházení formuje subjektivitu „utlačovaných“. Kritický multikulturalismus vychází z *kritické teorie* rozvíjené v kontextu neo-marxistické *Frankfurtské školy* a jeho ústředním tématem je třídní nerovnost. Nikoli ovšem ve smyslu upřednostňování konceptu třídy jako primární kategorie útlatku, ale z toho důvodu, že socio-ekonomická rozvrstvenost, jež je udržována mocenskými strukturami dominantních kultur, se protíná napříč diferencemi, které „uznává“ dosavadní multikulturalismus, a navzdory jeho snahám přetrvává. I přes oslavu kulturních diferencí produkovanou především pluralistickým multikulturalismem, spočívají podle kritického multikulturalismu nejdůležitější problémy těch, kdo nespádají do bělošské, mužské a střednětřídní normy, především v chudobě a oddělenosti od moci. Kritický multikulturalismus proto požaduje zásadní rekonstrukci konceptuálních, politických i praktických nástrojů rozvíjených pod nálepkou multikulturalismu, přičemž chce zkoumat, jaké rozdíly jsou otázkami difference (a „politiky difference“) vytvářeny v životech různých individuí a jak se dynamika moci rozehrává v každodenní, žité kultuře. Kritický multikulturalismus namísto, aby se zaměřil prostě na rozličné kulturní praxe různých etnických/rasových/náboženských skupin, jako je tomu v pluralistickém modelu multikulturalismu, se soustřeďuje na to, jakým způsobem se ekonomicky, sémioticky (v závislosti na zakódovaných symbolických reprezentacích jednotlivých skupin), politicky, výchovně a institucionálně produkuje rasismus, sexismus a třídní předpojatost. [Kinchloe – Steinberg 1997]

Vůči liberálnímu multikulturalismu vznášejí kritičtí multikulturalisté námitku, že horizontem jeho cílů je výhradně kontext národních států, ve kterých se má liberálně-multikulturní reforma směřující k občanské integraci „členů minorit“ odehrávat. Přestože se liberální multikulturalismus staví k nacionalismu odmítavě, podle **Petera McLarena**, jednoho z nejhalasnějších zastánců kritického multikulturalismu, ve svých (nezamýšlených) důsledcích potvrzuje mocenské struktury vázané na dominantní kultury současných národních států a na kapitalistický řád. Peter McLaren proto volá po otevření multikulturalismu z lokálních, regionálních i globálních perspektiv, přičemž uvědoměle rezignuje na vytvoření jednotné politické koncepce společenského uspořádání ve vztahu k „menšinám“ či „utlačovaným“ v rámci moderních států. To, co Petera McLarena zajímá, je *politika významu*, čili způsoby, kterými se sdílené jazykové kategorie promítají do lidské zkušenosti a potažmo do politických postojů a mocenských akcí. Vychází přitom z přesvědčení, že významové formy jazyka strukturují lidskou zkušenost v souladu se socio-ekonomickými diferencemi a rozdíly v přístupu k moci a privilegiím, čímž jsou tyto difference upevňovány a reprodukovány. Jako příklad Peter McLaren uvádí kategorii *černoch* („black“), která je v americké dominantní kultuře jednoznačně asociována s kriminalitou, násilím, deprivací a podřadným společenským postavením, a to paradoxně i v kontextu politických dokumentů, jejichž cílem je situaci „černochů“ zlepšovat. Jádrem kritického multikulturalismu v McLarenově pojetí je právě dekonstrukce a oslabování platnosti myšlenkových kategorií, které zakládají socio-ekonomickou nerovnost, např. významových opozic typu „černoch“ vs. „běloch“. Uvedeného cíle však nemá být primárně dosahováno prostřednictvím standardních nástrojů praktické

politiky, ale skrze reformu „vzdělávacího kánonu“, resp. skrze znovupromyšlení obsahu výuky tak, aby se v jejím rámci nereprodukovaly „hegemonní“ významové struktury „nahrávající zájmům bělošské nadřazenosti, patriarchátu, třídního elitářství a jiných dominantních sil“. [McLaren 1994]

Co je tedy pro kritický multikulturalismus příznačné? 1. Tvrdí, že otázky spjaté s kolektivní kulturní specifičností a sociálními identitami jednotlivců nelze pojednávat odděleně od tématu třídní nerovnosti. 2. Vychází z přesvědčení, že sociální identita jednotlivců je mnohočetná, proměnlivá a relativní, a proto ji nelze redukovat na jeden statický či substanciálně definovaný aspekt (např. rasový, etnický či náboženský), jak činí pluralistický a do jisté míry i liberální multikulturalismus. 3. Zaměřuje se na to, jakým způsobem se „struktury bělošské, maskulinní a třídní dominance“ prolínají do uvažování jednotlivých lidí, resp. do způsobů, jak prožívají svět a sebe sama. 4. O příčinách nerovnosti a „útlaku“ uvažuje nejenom ve vazbě na státní kontexty, ale i v lokálním, regionálním a globálním horizontu. 5. Orientuje se především na problematiku vzdělávání, resp. na zavedení *kritické pedagogiky*, v níž mocenské asymetrie nebudou indiskutabilním východiskem, ale kriticky reflektovaným tématem.

V souvislosti s kritickým multikulturalismem je jistě na místě uvést, že se zatím jedná o poměrně nový ideový trend omezený na relativně úzký okruh svých zastánců, kteří se rekrutují především ze sféry tzv. kulturních studií („Cultural Studies“) rozšířených zejména ve Spojených státech [Barker 2006]. Do oblasti vzdělávací a výchovné praxe doléhají kritické teze tohoto multikulturalistického směru spíše sporadicky, třebaže některá jeho východiska představují osvobozující krok z pasti *skupinově* orientovaného vidění světa, ve kterém vězí pluralistická i liberální verze multikulturalismu. Na druhou stranu však nepochybně platí, jak poznamenávají někteří oponenti kritického multikulturalismu, že tento přístup má sklon upadat k prvoplánové protikapitalistické či protiimperialistické rétorice, resp. degenerovat do hyperkritického levičáctví.

Kritiky multikulturalismu

Vzhledem k tomu, že multikulturalismus představuje poměrně žhavé společenské téma, je předmětem mnoha kritik vedených jak z akademických, tak z politických pozic. V některých ohledech souzní argumentace oponentů multikulturalismu s tvrzeními kritického multikulturalismu, avšak na rozdíl od kritických multikulturalistů nevolají oponenti po reformě multikulturalismu, ale po jeho odmítnutí. V následujícím oddíle uvedeme bez nároku na úplnost několik vybraných příkladů především sociologicky a antropologicky orientovaných kritik multikulturalismu.

Ústředním bodem akademické kritiky multikulturalismu je výchozí premisa většiny artikulací této světonázorové koncepce, která spočívá v představě, že lidstvo je přirozeně rozděleno do objektivních kvazi-biologických kolektivních jednotek (etnických skupin/komunit), jichž jsou jednotliví lidé jednou pro vždy „členy“ z titulu svého (pokrevního) „původu“. Jakožto „členové“ těchto kolektivit jsou potom – z hlediska multikulturalismu – nutně „nosiči“ specifické *kultury*, která je (takřikajíc geneticky) fixována na daný skupinový rámec. „Příslušnost“ jednotlivců ke skupině, resp. ke kultuře této skupiny, podle multikulturalismu zároveň implikuje jejich zvláštní kolektivní *identitu*, čili vědomí přirozené pospolitostní sounáležitosti s ostatními „členy“ téže skupiny či komunity.

Řečeno slovy antropologa **Gerda Baumanna**, jednoho z významných kritiků multikulturalismu, redukuje multikulturalismus veškerou sociální komplexitu do zjednodušující rovnice „kultura = komunita = etnická identita = přirozenost = kultura“ [Baumann, G. 1997]. Dle G. Baumanna si soudobé komplexní společnosti jen stěží lze

představit jako konglomeráty separovaných „komunit“ či „kultur“, jak se snaží sugerovat multikulturalismus. To, co utváří jejich komplexní charakter, není „slepenec pěti či snad padesáti pěti kultur definovatelných bez reference k jejich kontextu, ale spíše elastická síť situačních identifikací“ [Baumann, G. 1999: 123]. Napříč „komunitami“, jak je traktuje multikulturalismus, a jim přisouzenými „identitami“ se podle Baumanna odehrává dynamická změť proměnlivých a kontextuálně podmíněných *identifikací* na mnoha různých společenských úrovních, jakož i celá řada navzájem se prolínajících kulturních praxí, které nemají statický, etnický či komunitně fixovaný charakter. Sociolog **Zygmunt Bauman** v téže souvislosti uvádí, že „je stále méně zřejmé, zda skutečnosti, jež mají ‘komunity’ představovat, vůbec existují a kdyby se je nakonec podařilo najít, zda nám předpokládaná délka jejich života vůbec dovolí, aby se s nimi nakládalo s úctou, jakou si žádají“ [Bauman, Z. 2002: 268].

Dalším z kritiků, který si bere na mušku multikulturalismus v souvislosti s tím, jak tato doktrína zachází s konceptem kultury, je antropolog **Terence Turner**, který tvrdí, že „multikulturalismus představuje formu identitní politiky, ve které koncept kultury postupně splývá s konceptem etnické identity. Z antropologického hlediska obnáší tento posun plno teoretických i praktických nebezpečí... Multikulturalismus esencializuje ideu kultury, neboť kulturu chápe jako majetek etnické skupiny či rasy; tím, že multikulturalismus klade přemrštěný důraz na ohraničenost a vzájemnou oddělenost kultur, dochází k jejich konceptuální reifikaci do podoby separovaných entit; zároveň příliš zdůrazňuje interní homogenitu kultur, a to způsobem, který umožňuje legitimizovat represivní vymáhání pospolitostní konformity; a díky tomu, že s kulturami zachází jako s odznaky skupinové identity, fetišizuje je takovým způsobem, že se ocitají mimo dosah kritické analýzy, a tedy antropologie“ [Turner 1993: 412]. K analogickým závěrům, co se týká multikulturalistických interpretací situace Romů v ČR a na Slovensku, dochází i český kulturolog **Marek Jakoubek** [Jakoubek 2005].

Ze skutečnosti, že kultury jsou multikulturalismem pojímány jako ohraničené, do sebe uzavřené entity pevně navázané na skupiny a jejich „členy“, vyplývá dle norského antropologa **Thomase H. Eriksena** i to, že kolektivní příslušnosti jsou lidem připisovány zvenčí, zpravidla na základě fyzických znaků, a to bez ohledu na způsob, jakým sami sebe vnímají či identifikují dotyční jednotlivci. Podle Eriksena multikulturalismus stejně jako nacionalismus předepisuje lidem rámce jejich kolektivního bytí, čímž prakticky zabraňuje tomu, aby se lidé sami rozhodli, kam a kdy chtějí patřit nezávisle na etnických kategoriích. Eriksen se v tomto smyslu ptá: „Kdy bude možné být „barvoslepým“, aniž bychom byli označeni za krysy, zrádce či občanské idealisty? Kdy bude možné mít identitu, ale také možnost se jí zříci? Právo na to být odlišný, které žádají jak hnutí minorit, tak nacionalisté na celém světě, se v dnešní době obrací proti nim samotným. Je jasné, že všichni mají právo sounáležitosti s tradicí, ale žádná tradice nemá právo rozhodovat o lidech. Právo na národnost, které je uvedeno v Deklaraci lidských práv a svobod by mělo zahrnovat i právo zříci se jí. Dokud toto nebude možné, musíme vyžadovat alespoň právo zříci se kulturní či etnické identity.“ [Eriksen 1993]

Z jiného zorného úhlu formuluje svoji kritiku francouzský sociolog **Michel Wieviorka**, podle kterého různé formy uznání a podpory etnických identit rozvíjené pod nálepkou multikulturalismu nedokáží řešit chudobu etnicky stigmatizovaných obyvatel současných sociálních ghett. Wieviorka se domnívá, že institucionální podpora menšinových aktivit či etno-kulturních radovánek zcela míjí praktické potřeby diskriminovaných rodin a jednotlivců žijících v podmínkách dlouhodobé chudoby a sociálního vyloučení. Svoji kritiku Wieviorka rovněž vyjadřuje polemickými otázkami: „Co může kulturní uznání znamenat pro populace, které jsou vypuzeny do chudých městských zón a masivně vylučovány z trhu práce? Jestliže je multikulturalismus zaměřen především na oblast politiky kulturního uznání, neměl by přicházet v potaz až po boji proti rasismu a sociální diskriminaci? Není

multikulturalismus irrelevantní, pokud čelí chudobě skutečně znevýhodněných?" [Wieviorka 1998: 904]

V podobném duchu se vyjadřuje i politolog **Brian Barry**, podle něhož normativně-etické zřetele multikulturalismu směřují k naplnění ideálu rovnosti primárně na úrovni „skupin“ resp. „kultur“ a až sekundárně na úrovni jednotlivců, což se dle Briana Barryho týká i pojetí Willa Kymlicky, jehož liberální koncepci považuje v daném ohledu za nehajitelnou a logicky inkonzistentní. Uvedenou tezi Barry dokládá skutečností, že v kontextu multikulturalismu je za největší etický prohřešek považována „asimilace“, tedy nikoli psychické, sociální nebo ekonomické strádání individuí či rodin, ale „útlak“ na úrovni (etnické) „kultury“. Multikulturalismus podle Barryho ochraňuje spíše „kultury“ než jednotlivé lidi a „není připraven zdůvodnit, že etické a politické nároky ‚kultur‘ jsou nadřazené stejným nárokům jednotlivců“. „Kultura“ a „rovnost“ však podle Briana Barryho představují navzájem principiálně neslučitelné závazky, přičemž zahleděnost multikulturalistů do kategorie „kultura“ odvádí pozornost od skutečných kořenů nerovného zacházení a bezpráví [Barry 2001: 324-328].

Závěr

Multikulturalismus přináší přinejmenším stejné množství problémů, jako je těch, které si klade za cíl řešit. To je také jedním z důvodů, proč sílí hlasy, že multikulturalismus je příliš rozporuplný, než aby mohl sloužit jako politická vize soudobých komplexních společností, resp. jako inspirace pro politickou a vzdělávací praxi. Mnoho badatelů a politických komentátorů se v současnosti domnívá, že se multikulturalismus vyčerpal, a ohlašují jeho neodvratný konec. Jiní stále věří, že i po událostech, které podlomily jeho důvěryhodnost (teroristické útoky na WTC a další cíle v Severní Americe a Evropě, politické vraždy v Nizozemsku či pouliční bouře v chudinských čtvrtích francouzských měst), je multikulturalismus správnou cestou k prosazování vzájemného respektu a tolerance jedinců či skupin v kontextu kulturně různorodých společností.

Literatura:

- Barker, Chris (2006): *Slovník kulturních studií*. Portál
- Barry, Brian (2001): *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Polity Press
- Barša, Pavel (1999): *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Baršová, Andrea – Barša, Pavel (2005): *Přistěhovalectví a liberální stát: Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku*. Brno: Masarykova univerzita
- Baumann, Gerd (1999): *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York: Routledge.
- Baumann, Gerd (1997): Dominant and Demotic Discourses of Culture: Their Relevance to Multi-Ethnic Alliances. In: Werbner, Pnina – Modood, Tariq (eds.) (1997) *Debating Cultural Hybridity*. London: Zed Books.
- Bauman, Zygmunt (2002): *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta.
- Bauman, Zygmunt (2001): *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Polity Press
- Budil, Ivo (2004): „Mexifornia“ a soudobá kritika multikulturalismu. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, M. (2004): *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: Antropologická perspektiva*. Plzeň: Aleš Čeněk
- Eriksen, Thomas H. (1993): *Kulturterrorismen*. Oslo: Spartacus (citováno z nepubl. českého překladu T. Kuldové)

- Fay, Brian (2002): *Současná filosofie sociálních věd*. Praha: SLON.
- Glazer, Nathan – Moynihan, Daniel P. (1963): *Beyond the Melting Pot*. Harvard University Press
- Goldberg, David T. (ed.) (1994): *Multiculturalism: A Critical Reader*. Blackwell
- Grillo, Ralph D. (1998): *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford: University Press.
- Gutmanová, Amy (ed.) (2001): *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia
- Hirt, Tomáš (2005): Svět podle multikulturalismu. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, M. (eds.) (2005): *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: Antropologická perspektiva*. Plzeň: Aleš Čeněk
- Hirt, Tomáš – Jakoubek, M. (eds.) (2005): *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: Antropologická perspektiva*. Plzeň: Aleš Čeněk
- Jakoubek, Marek (2005): Multikulturalismus vs. kultura (na příkladu tzv. Romů a 'jejich' kultury). In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, M. (eds.) (2005): *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: Antropologická perspektiva*. Plzeň: Aleš Čeněk
- Kelly, Paul (ed.) (2002): *Multiculturalism Reconsidered*. Cambridge: Polity Press.
- Kinchloe, J. – Steinberg, S. (1997): *Changing Multiculturalism*. Buckingham: Open University Press
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship*. Oxford: University Press.
- McLaren, Peter (1994): White Terror and Oppositional Agency: Towards an Critical Multiculturalism. In: Goldberg, David T. (ed.) (1994): *Multiculturalism: A Critical Reader*. Blackwell
- Parekh, Bhikhu (2002): *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Harvard: Harvard University Press
- Petrusek, Miloslav (2006): *Společnosti pozdní doby*. SLON
- Prins, Baukje (2005): *Konec nevinnosti: Úskalí multikulturního soužití v Nizozemsku*. Barrister & Principal
- Rex, John (1997): The Concept of Multicultural Society. In: Guibernau, Montserrat – Rex, John (eds.) (1997): *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity Press.
- Turner, Terence (1993): Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It? In: *Cultural Anthropology*. 8(4): 411 – 429
- Velek, Josef (ed.) (1996): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia.
- Watson, C. W. (2000): *Multiculturalism*. Buckingham: Open University Press.
- Wieviorka, Michel (1998): Is Multiculturalism the Solution? In: *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 21, No. 5, 881 - 910