

IDENTITA – PODIVNÝ POJEM

Martin PALEČEK
FHS Univerzita Hradec Králové

Abstract

The aim of this paper is to discuss the concept – or, more properly, the concepts – of cultural identity within the contemporary academic discourse. Trying to clarify what we mean by cultural identity seems both necessary and impossible at a moment like the present, when the study of various kinds of identities rapidly extends across virtually all fields of the humanities. The current concepts of “identity” and “culture” (frequently understood as inextricably interconnected) stem from 60s and have quickly penetrated social sciences, humanities and also political debates.

(1) Using the Czech debate about identity as an example I would like to demonstrate that these debates and these usages of the concepts are both seductive and misleading. I argue that the concept of cultural identity is a tool of social and political practice, rather than a concept suitable for theoretical analysis.

(2) In the second part I argue that recent debate about cultural identity is only a variation on the old theme of the tension between the concepts of “Gesellschaft” and “Gemeinschaft”.

Key words: *identity, cultural identity, philosophy of social sciences, Gesellschaft, Gemeinschaft.*

0. Úvod

Otázky a analýzy týkající se identity a kulturní identity se objevují ve společenských vědách již od 60. let a ani nyní se nezdá, že by utichly. V současnosti se již jedná o téměř nepřehledné množství knih a článků, které však při bližším pohledu upoutají nejasnostmi, které se váží právě na klíčový pojem „identity“.

Ve svém článku chci (1) zrekapitulovat zdroje těch souborů přesvědčení a způsobů argumentace, které s pojmem „kulturní identity“ pracují; (2) prozkoumat, zda jsou tyto soubory přesvědčení udržitelné a (3) zda je můžeme opřít o nějakou podobu evidence či empirické zkušenosti, která by si použití tohoto pojmu vynutila. Domnívám se, že zde neexistují žádné skutečnosti, které by se daly konzistentně interpretovat pomocí pojmu kulturní identity a že pokud se mu vyhneme, ušetříme si mnohé nejasnosti. Chtěl bych poukázat na skutečnost, že *potíže s kulturní identitou* do jisté míry pramení z chybných představ o tom, co vlastně pojmy ve společenských vědách jsou a jak s nimi zacházíme.

1. Kulturní identita?

Erik Erikson se přes všechny následující diskuze zřejmě nesmazatelně zapíše do povědomí všech sociálních vědců díky tomu, že koncepci identity (dokonce krize identity) uvedl do vědeckého diskurzu.[2] Od té doby užití tohoto pojmu s různými adjektivy jen narůstalo a způsob, jak tomuto pojmu rozumět, se nejen nevyjasnil, ale díky oněm adjektivům ještě dále zproblematizoval. Jakým způsobem je tedy tento pojem ve společenských vědách užíván? Podle Brubakera a Coopra[3] můžeme odlišit následujících pět způsobů použití:

1. *Understood as a ground or basis of social or political action, “identity” is often opposed to “interest” in an effort to highlight and conceptualize non-instrumental modes of social and political action. With a slightly different analytical emphasis, it is used to underscore the manner in which action – individual or collective – may be governed by particularistic self-understandings rather than by putatively universal self-interest. This is probably the most general use of the term; it is frequently found in combination with other uses.*
2. *Understood as a specifically collective phenomenon, “identity” denotes a fundamental and consequential sameness among members of group or category. (...) This usage is found especially in the literature on social movements; on gender; and on race, ethnicity, and nationalism. In this usage, the line between “identity” as a category of analysis and as a category of practice is often blurred.*
3. *Understood as a core aspect of (individual or collective) “selfhood” or as a fundamental condition of social being, “identity” is invoked to point to something allegedly deep, basic, abiding, or foundational. (...) This usage is characteristic of central strands ... in the literature on race, ethnicity, and nationalism.*
4. *Understood as a product of social or political action, “identity” is invoked to highlight the processual, interactive development of the kind of collective self-understanding, solidarity or “groupness” that can make collective action possible. In this usage, found in certain strands of the “new social movement” literature, “identity” is understood both as a contingent product of social or political action and as a ground or basis of further action.*
5. *Understood as the evanescent product of multiple and competing discourses, “identity” is invoked to highlight the unstable, multiple, fluctuating, and fragmented nature of the contemporary “self”. This usage is found especially in the literature influenced by Foucault, post-structuralism, and post-modernism.*

Jak je vidět, samotná definice pojmu identity je problematická. V zásadě tu jsou dvě možnosti, jak již je z definic, které nabízí Brubaker s Cooperem, patrné. První je *esencialistické* pojetí, které je podle některých inspirováno protestantizmem[4]. Předpokládá se tu nějaké tajemné jádro – esenciální vlastnosti – a nahodilé akcidenty. Toto pojetí počítá s morálním apelem, který nás má přinutit uvést esenci s akcidenty do souladu.

„In the Protestant tradition there is an idea that a still voice speaks inside one, the voice of conscience, to which one must listen, shutting out the noise of the world. It is God’s way of talking to us. The Romantic doctrine was that this inner voice represents a person’s true nature.” [Kuper 1999:235]

Kolektivní verze esencializmu, *kulturní identita*, předpokládá pak skupinovou esenci, ze které vyplývá povinnost ji hájit a toto *pravé já* uskutečnit. Klasickým příkladem takového pojetí jsou nacionalizmy, ve kterých jsou národy jediným smyslem historie. V tomto případě je záhadnou právě samotná esence, její určení. Navíc tato představa kulturní identity pomíjí různé další formy či životní situace jak individua, tak národů a skupin, množství vztahů, do kterých vstupujeme, a různé stavy a vztahy, se kterými se identifikujeme.

Proti esencialistickému pojetí stojí novější pojetí *konstruktivistické*. Podle něho jsou identity kontingentní. Jsou produktem sociální interakce a jako takové jsou fluidní a nestabilní. V

takovém případě však není jasné, proč bychom měli vůbec přijímat pojem identity, neboť celá taková definice zní jako jeho pravý opak.

Soustředme se nyní podrobněji na adjektivum *kulturní*, které je s identitou spojováno. Domnívám se, že ani toto spojení nám situaci moc nevyjasní. Jak rozumíme pojmu kultury? Ve své známé monografii Kroeber a Kluchohn (1952) udělali výčet všech definic kultury a dospěli k závratnému číslu 164 definic. Podle Smitha[5] je možné všechny definice rozčlenit v zásadě do šesti hlavních skupin:

1. *Deskriptivní definice* chápou kulturu jako celkovou totalitu a činí tak prostě výčtem toho, co chápou jako sociální život. Sem je zařaditelná i první vlivná Tylorova definice.
2. *Historické definice* mají tendenci chápat kulturu jako dědictví přenášené z generace na generaci. „Například v roce 1921 Park a Burgess napsali: „Kultura skupiny je součet celku a organizace společenského dědictví, které uchovává sociální významy jako důsledek povah jednotlivých ras, které se vytvořily v průběhu historického trvání skupiny.“
3. *Normativní definice*. Podle Smithe mívá dvojí podobu: „První chápe kulturu jako pravidla či způsob života, ve kterém můžeme izolovat jisté vzorce konkrétního chování a jednání. Na příklad ‘Způsob života komunity či kmene, který souhlasně sdílí, je chápán jako kultura...“ „Druhá forma klade důraz na roli hodnot bez odkazu na jednání.“ . Do první skupiny můžeme zařadit Wisslera, do druhé například W. I. Thomase.
4. *Psychologické definice*. Sem bychom mohli zahrnout definice, které chápou kulturu skrz její roli, kterou hraje při rozhodování o problémech v komunikaci, učení a všech materiálních i nemateriálních potřebách.
5. *Strukturální definice* jsou definice, které kulturu chápou jako „organizaci vztahů mezi jednotlivými izolovanými aspekty (...) a zdůrazňují skutečnost, že kultura je pouze abstrakcí, která není totožná s konkrétním jednáním. Tím se výrazně odlišují od těch definic, které by kulturu chtěly chápat jako výčet všeho a nečinily tak rozdíl mezi ideálem a jednáním.“
6. *Genetické definice* definují kulturu skrz pojmy, tak jak vznikly a jak trvají. Spíše než biologicky definují kulturu jako oblast vyvstávající z lidské interakce; jako „produkt mezigenerační transmise“.

Tento přehled je – domnívám se – dosti ilustrativní a vede k nekonečným, ale velmi užitečným debatám. Co všechno ale děláme s „kulturou“ či „kulturní identitou“?

Abychom na tuto otázku mohli odpovědět, zdá se nanejvýš užitečné vyjasnit si, jak s pojmy ve společenských vědách pracujeme. Mohlo by se totiž ukázat, že nejasnosti pramení právě z našeho ne dost explicitního rozumění analytické práci. V zásadě velké množství pojmů, které společenský vědec užívá, můžeme najít jak v odborných článcích, kde se přísně držíme určité definice a snažíme se o koherenci a transparentci, tak v běžném používání. Tím mám na mysli použití od diskuse mezi přáteli až po novinový článek či politický projev. Tak můžeme najít pro společenského vědce tak klíčové pojmy jako jsou „národ“, „rasa“ či „kultura“, v různých – nejen vědeckých – kontextech. Ale je užití ve společenských vědách pro význam jakéhokoli pojmu určující? Určitě nikoli.

Brubaker a Cooper[6] navrhují, abychom pro zpřehlednění rozlišovali mezi *pojmy pro praxi* (“categories of practice”) a *pojmy pro analýzu* (“categories of analysis”).

“Many key terms in the interpretative social sciences and history – “race,” “nation,” “ethnicity,” “citizenship,” “democracy,” “class,” “community,” and “tradition,” for example – are at once categories of social and political practice

and categories of social and political analysis. By “categories of practice,” following Bourdieu, we mean something akin to what others have called “native” or “folk” or “lay” categories. These are categories of everyday social experience, developed and deployed by ordinary social actors, as distinguished from the experience-distant categories used by social analysts. We prefer the expression “category of practice” to the alternatives, for while the latter imply a relatively sharp distinction between “native” or “folk” or “lay” categories on the one hand and “scientific” categories on the other, such concepts as “race,” “ethnicity,” or “nation” are marked by close reciprocal connection and mutual influence among their practical and analytical uses.”

Jsem přesvědčen, že je Brubakerovo a Cooperovo rozlišení užitečné. Co však vlastně děláme, pokud označíme nějaký pojem za „category of analysis”? Domnívám se, že ve svém důsledku takové zařazení znamená, že skládáme kompliment určitým pojmům, kategoriím a (neoddělitelně) souborům přesvědčení, které prostě považujeme za lepší a úspěšnější, tj. koherentnější a zahrnující větší množství případů *vzhledem k účelu použití*. Podle jakých kritérií rozhodujeme, jaké pojmy a kategorie pro svou práci zvolíme?

Ukažme si příklad. Můžeme si položit otázku: *Existuje skutečně rozdíl mezi zeleninou a ovocem?* Zatímco biologové toto rozlišení nepoužívají, pro náš praktický život se jedná o kategorie, bez kterých se neobejdeme. Záměna by nám mohla připravit nejedno nepříjemné kulinářské překvapení. Co je však skutečnější? Běžná – praktická – taxonomie či ta biologická? To, co je tu zmatečné, však nejsou taxonomie, ale způsob položení otázky. Není totiž vůbec zřejmé, vůči čemu by měla být biologická taxonomie skutečnější, pokud pomineme účel, ke kterému chceme taxonomii použít, v čem se chceme vyznat. Obě dvě jsou totiž užitečné, pokud jsou správně použity. To, co činí rozdíl, je to, zda chceme zařadit nově nalezenou rostlinu, či si prostě namíchat salát. Jsme-li však na půdě vědy – v tomto případě biologie – můžeme zpřehlednit naši situaci tím, že některé pojmy, kategorie či celé soubory přesvědčení označíme pro biologii za nevhodné tak, že je prohlásíme za “native”, “folk” či “lay”.

To, co navrhuji Brubaker a Cooper, je označení “categories for practice”. Důvod je následující: chtějí zdůraznit, že není možné opomenout vliv, který kategorie, pojmy a soubory přesvědčení společenských věd mohou mít (a mají) na společenskou praxi. V případě identity a kulturní identity jim přímo pomáhá fakt existence *cultural studies* a její vazba na *politics identity*^[Z]. Jde jim tedy o to, aby se oddělily od aktuálního stavu vědy ty kategorie, které ve společenských vědách například existovaly a ukázaly se z těch či oněch důvodů problematické. Příkladem za všechny může být pojem „rasa“, který se ukázal být nevhodný jako nástroj analýzy, přesto s ním však musíme zacházet, pokud chceme analyzovat například rasistické motivy jednání či diskriminace. Pojem rasy tedy není *category for analyses*, ale *category for practice*.

Užíváme-li ve společenských vědách pojmy (a je jedno, jak široce pojaté pojmy to jsou), můžeme se dopustit dvou krajností: (i) považovat je za přímočarý zobrazení něčeho reálného, nebo (ii) je považovat za nástroje, které mohou být voleny zcela libovolně, bez vazby na realitu.

(i) Považovat pojmy za zobrazení reality fakticky znamená, že pomineme jejich instrumentální charakter a fakt, že jejich volba není dána jenom tím, co popisujeme, ale i tím, jaký účel má výsledný popis mít. Začneme se tedy tvářit a jednat, jako by tu pojmy představovaly jednu provždy dané entity existující stejně reálně jako lidé. Pojmy jsou však spíše jako nástroje, jejichž pomocí tvoříme *mapy* (vypůjčím-li si přirovnání, které používá v jiné souvislosti Peregrin) *Mapy* kreslíme proto, abychom se vyznali v krajině či městě. Mohou nám ulehčit život či život znepříjemnit. A přitom tomu není tak, že mapa bude tím užitečnější,

čím realističtěji postihuje to, co mapuje – naopak, mapa musí zjednodušovat a odhlížet od mnohých aspektů, které nejsou z hlediska daného účelu relevantní. Jenom tak totiž může *zpřehledňovat*.

Když mluvíme třeba o kulturách, často si tuto mapovací povahu pojmu neuvědomujeme. Jednotlivé definice kultury můžeme měřit podle jejich zpřehledňující funkce, dosahu jejich užití atd. Nedává však dobrý smysl se ptát, která definice kultury je a pravá. Jestliže se tak ptát začneme a jednu z definic vybereme a začneme s ní jako tou pravou zacházet, budeme mít tendenci ji chápat jako zobrazení nějaké reálně existující entity – nějaké Kultury s velkým "K". Pak vyvstane otázka: jak můžeme cizím kulturám porozumět? Může nás vést k představě *nesouměřitelnosti* takovýchto celků/kultur. Můžeme začít předpokládat, „že domorodci činí odlišné inference s výroky významů stejných, jaké mají ty naše; avšak stanovit význam nelze nezávisle na zjištění, do jakých inferencí výroky vstupují“ [8]. Záhada vzniká díky tomu, že najednou uděláme „úrok stranou“ a postupujeme v opačném pořádku. Nejprve se setkáváme s jinými lidmi, hledáme významy, pozorujeme jejich jazykové a mimojazykové chování a abychom si situaci zpřehlednili, užíváme pro ně koncepci kultury, která má navíc tu schopnost, že nám umožní i ve zkratce zjistit, co sami o sobě říkají, co si o sobě myslí. A najednou se začneme chovat, jako by tato šikovná zkratka pojmenovávala nějaký celek, který tu byl od samého počátku. Přitom vůbec nevíme, zda tu k tomuto našemu "concept of analysis" existuje odpovídající domorodý "concept of praxis", který by hrál roli v jejich společenském uspořádání. Zmatky plynoucí z toho, když jim pak třeba připíšeme „kulturní identitu X“, budou nekonečné.

(ii) Na druhé straně chápat kategorie a pojmy jako naprosto instrumentální je myšlenka, která také neobstojí. Nemůžeme prostě vybudovat *relativistickou teorii* už jenom proto ne, že pro tvorbu *teorie* potřebuje absolutní tvrzení. O problémech spojených s relativizmem se ještě zmíním.

Domnívám se, že se mi podařilo zpřehlednit způsob jakým pojmy užíváme a jejich roli ve společenských disciplínách. Zatím jsem ovšem neřekl nic podstatného o tom, proč bychom měli odmítnout kategorii *kulturní identity* jako takovou. Námitka by mohla znít: vždyť přeci existuje empirická evidence, která použití této kategorie opravňuje. Je tomu skutečně tak? Vezměme jeden příklad, který demonstruje nacionální spory mezi Čechy a Němci. Podle mého názoru je dostatečně charakteristický a navíc napětí mezi Čechy a Němci ve svých reminiscencích dosud určuje sebepochopení Čechů.

2. Poor you, Mr. Mozart![9]

V roce 1913 na pražskou radnici dorazil dopis rozhorleného českého vlastence dr. Moravce, ve kterém protestoval proti postavení sochy Wolfganga Amadea Mozarta v Praze před Stavovským divadlem. Následně se kolem umístění této sochy, kterou realizoval (česko)německý sochař Frantz Metzner, rozhořel lýtý spor, který svým způsobem dost dobře vystihuje ohniska napětí a způsoby tehdejšího uvažování. Jakékoli estetické či technické stránky výtvarného zpracování sochy ustoupily do pozadí a úhelným kamenem se stalo jediné: Wolfgang Amadeus Mozart byl Němec a jako takový zosobňuje německou kulturu, která je ze své podstaty nepřátelská kultuře české. Dr. Moravec, který celou kauzu zahájil celou problematikou vystihuje explicitně: „Mozart byl tělem i duší Němec (sic!), že v Praze napsal jednu svou operu, nemá jako takové žádné významu pro nás Čechy.“ [Hojda-Pokorny 1996:127,128]. Jde o spor, kterých bylo v tehdejší Českém království [10] a celém Předlitavsku [11] nepřehledné množství. Podstatnou složkou česko-německého soupeření bylo napětí, které Gellner charakterizuje jako napětí mezi koncepcemi Gesellschaft (společnost) a Gemeinschaft (pospolitost). [12]

The former concept conveys the notion of an open society of anonymous individuals, related by contract rather than status, engaged in a free market both of goods and of ideas, freely pursuing their own aims, and having but a light and provisional commitment to cultural background, whether gastronomic, dialectal, sartorial or religious. In contrast with such liberalism, there was also a romantic mystique of a closed cultural community, whose members found fulfilment in its very idiosyncrasy and distinctiveness, and in the affectively suffused, highly personal even if hierarchical relationships which it sustained. (...) For the liberals, knowledge was the free establishment of theories constrained by nothing other than the obligation to respect facts; for the romantics, real knowledge was a many-stranded activity, which played its part in the perpetuation of a living culture, its values, its hierarchy.

Chování dr. Moravce v případě nešťastného Mozarta přesně zapadá do Gellnerovských schémat. Jakákoli kulturní akce v té době byla provázána podobnými nesváry: liberálů, kteří dávali věcné připomínky, s romantiky, kteří obviňovali liberály z odnárodnění, či je rovnou z národa vylučovali. Právě nacionálních bojů se pomníky staly významnou součástí. Celá krajina Čech je již od 17. století díky vlivu barokní kultury krajinou kulturní. Baroko mělo ve zvyku s krajinou pracovat a utvářet ji, a tak je česká krajina poseta drobnými náboženskými stavbami. V době vypjatého nacionalizmu se čeští romantici postavili z různých důvodů proti náboženství, resp. proti katolické církvi. Tak byl tedy do souboje nacionalizmů zatažen i antiklerikální postoj, který byl chápán jako nedílná součást českého nacionalizmu. Vypukl spor o krajinu: vedle sítě náboženských staveb byla intenzívně budována síť staveb nacionálních, které měly hmatatelným způsobem zdůraznit příslušnost k českému národu. Dr. Moravec to opět vyjadřuje explicitně:

„Pro pomník Smetanův zvolili jsme Žofín, kam široké vrstvy české nepřijdou a cizinec tím méně, aby se dozvěděl z pomníku, že jest v české Praze, v sídle působení českých skladatelů. Za to Němci přejí si Mozartův pomník ve středu Prahy, aby každý cizinec, jda kolem, viděl, že jest ve městě, kam kultura německá ještě zasahuje, a aby i český lid měl před očima pomník německého skladatele.“

[Hojda-Pokorný 1996:128][13]

V Praze probíhalo to, co v celých Čechách. Soubory přesvědčení, které byly pro celý konflikt typické a které můžeme lokalizovat z jazykových projevů a chování, byly nacionalistické. Avšak: *mohli bychom dnes celý spor přeformulovat prostřednictvím koncepce kulturní identity, tj. mohli bychom celý spor chápat jako empirickou evidenci kulturní identity? Mohli bychom například říci, že v případě sporu o Mozartovu sochu zde probíhal ostrý souboj o ustavení a demonstrování kulturní identity?* Tvrdím, že ano. A domnívám se, že přesně na tomto případě je patrné, proč je koncepce kulturní identity *neužitečná z analytického hlediska* a ve svých inferenčních důsledcích *nebezpečná pro politickou a sociální praxi*. Použijeme-li totiž pojmu *kulturní identity*, ničeho vlastně nedosáhneme, jen rozmnožíme problémy a nejasnosti. Celé napětí je daleko příhodnější analyzovat pomocí vhodnějších, jemnějších pojmů, jakými je právě „nacionalismus“, „identifikování“ [14] či Gellnerovy pojmy *Gesellschaft* (společnost) a *Gemeinschaft* (pospolitost). Ke stejnému závěru dochází i Brubaker s Cooperem. Je samozřejmě nutné ocenit mnohé z prací, které byly s pomocí pojmů identity napsány, ale při bližším pohledu je podle nich zřejmé, že klíčové tu jsou daleko jemnější pojmy a kategorie. Samotná „identita“ je matoucí a vlastně zbytečná. Ve svém silném slova smyslu znamená příliš mnoho, ve slabém slova smyslu (konstruktivistickém) zase příliš málo na to, aby byla užitečná.

„To criticize the use of “identity” in social analysis is not to blind ourselves to particularity. It is rather to conceive of the claims and possibilities that arise from particular affinities and affiliations, from particular commonalities and connections, from particular stories and self-understandings, from particular problems and predicaments in a more differentiated manner. Social analysis has become massively, and durably, sensitized to particularity in recent decades; and the literature on identity has contributed valuably to this enterprise. It is time now to go beyond “identity” – not in the name of an imagined universalism, but in the name of the conceptual clarity required for social analysis and political understanding alike.” [Brubaker-Cooper 2000:36][15]

Používání jiných kategorií v sociální analýze nic nebrání a opuštění pojmu identity bude víceméně bezbolestné.

3. Multikulturalita

Pokud přijmeme důvody, proč odmítnout kulturní identitu jako kategorii vhodnou ke společenskovědní analýze, pak ještě zbývá vyjasnit, proč tvrdím, že její užití ve svých důsledcích může být nebezpečné pro politickou a sociální praxi. Takovým příkladem praktického užití pojmu kulturní identity je i související koncepce „multikulturality“, pro kterou je kategorie kulturní identity klíčovou. Multikulturalita se na první pohled zdá být skvělým nápadem. Domnívám se však, že se tento nápad po bližším zkoumání ukazuje být nekoherentním a ve svých důsledcích neudržitelným. Co by taková multikulturalita mohla být? V různých návrzích se setkáváme s tím, že je při definování multikulturality užívána kategorie „kulturní identity“.

Multikulturalita – pokud lze jejímu slovníku účinně rozumět – předpokládá vedle sebe koexistující kultury, které determinují své členy a zároveň v tomto pojetí relativizují racionální a etické hodnoty „dominantní“ kultury. V takovém případě se ovšem jedná o příklad kulturního a hodnotového relativismu a klíčové pro něj je zpochybnění možnosti žádat po příslušnicích minority určitý typ chování, na který tito nejsou ze své tradice zvyklí. Pokud pomíneme to, co jsem již zmiňoval, tj. nejasnost samotné identity a kultury, pak se nám do hry opět vrací představa, že zde existuje pro relativistický soubor přesvědčení jakási evidence. Jinými slovy nám chce říci: racionalita a etika jsou přeci tak rozdílné kulturu od kultury. Abychom tento problém mohli řešit, musíme vymyslet způsob, jak spolu žít, a to tak, že budeme tolerovat kulturní zvláštnosti těch druhých (a míra tolerance je kamenem úrazu).

Tvrdí-li relativista toto, tj. že pro relativismus (pro odlišná pojmová schémata) existují empirická data, která jej potvrzují [16], pak se dopouští trojí chyby: (1) svůj úsudek zakládá na ne-relativistické teorii poznání (relativismus je podle něj pravdivý proto, že *odpovídá (empiricky poznané) skutečnosti*) a (2) postupuje navýsost realisticky, když implicitně jedná podle přesvědčení: jsem-li schopen svoje soubory přesvědčení dobře opodstatnit a odůvodnit, pak je teprve mohu zastávat a současně s tím na sebe беру veškeré závazky z toho vyplývající. Explicitně vyjádřeno: jedním tak, jak to *normativní* povaha racionality vyžaduje. Pokud tímto způsobem zastávám relativismus, pak jsem hluboce nekonzistentní.

(3) Třetí opominutí má kořen v přehlédnutí důležitého rozlišení mezi faktickými výroky a normativními výroky. O tvrzení:

(i) *Svědkové Jehovovi zakazují svým členům krevní transfúzi*

Můžeme říci, zda je pravdivé či nepravdivé, souhlasí-li s ostatními částmi doktríny Svědků Jehovových atd. Toto faktické zjištění však nemůže rozhodnout otázku, zda je to správné. Nemůže vést k tvrzení:

(ii) *a tedy je správné nepodat krevní transfúzi, jestliže je toto přesvědčení koherentní ve vztahu ke zbytku jehovistické doktríny.*

Jinými slovy, *žádný faktický výrok nemůže rozhodnout normativní otázku*. To, co při rozhodování o faktických otázkách máme k dispozici a k čemu faktická tvrzení vedou, je odůvodňování. To je samou podstatou racionality: *racionalita je hra na požadování a udávání důvodů*. Tam, kde jednotlivé otázky nejdou rozhodnout prostřednictvím pravdivostních podmínek, tam můžeme použít inference. Resp. inference užíváme tam, kde se určení pravdivostních podmínek ukazuje být nedostačující. Jsme schopni ze samotné povahy racionality učinit explicitními důsledky, které z našich přesvědčení vyplývají.

„Užití...pojmu zahrnuje věcný inferenční závazek: závazek ke správnosti podstatného inferenčního kroku od okolností, za kterých je správné tento pojem aplikovat, k důsledkům jeho aplikace. Ty pojmy jsou podstatné právě proto, že jsou podstatné ony inference, které jsou v nich obsaženy. právě tento závazek se však stává neviditelný, uvažuje-li se o pojmovém obsahu prostřednictvím pravdivostních podmínek. [17]

To, co je pro racionalitu určující, je hra na udávání a poskytování důvodů a přijímání závazků k těmto důvodům, tj. její normativní složka.

Naznačil jsem, že je pro pojetí *kulturní identity* a *multikulturalizmu* jako kategorií a souborů přesvědčení obtížné hledání pravdivostních podmínek. Jaké jsou tedy inference z nich plynoucí? Na jedné straně se naznačuje svrchovanost kultur právě prostřednictvím kulturní identity a na druhé straně se zpochybňuje racionalita jako prostředek pro dosahování pravdivých přesvědčení. Jsem přesvědčen, že se tu v jiných barvách vrací staré napětí mezi koncepty *Gesellschaft* (společnost) a *Gemeinschaft* (pospolitost). Oproti preferování racionality při rozhodování sporů a určování způsobů spolunažití se staví (špatně zdůvodněná) představa uzavřených pospolitostí. Vezměme znovu citaci již zmiňovaného dr. Moravce: *„Mozart byl tělem i duší Němec (sic!), že v Praze napsal jednu svou operu, nemá jako takové žádného významu pro nás Čechy.“*, a místo Čechů a Němců dosaďme americké indiány, afroameričany, radikální feministky atd. a dostaneme větu jako vystříženou ze současných polemik týkajících se politiky identity. Namísto nacionálních bojů hrozí, že bychom mohli mluvit o tyraniích identit[18].

Multikulturalismus tak stojí, domnívám se, na hliněných nohou a možné důsledky z jeho uvádění v praxi (pokud zahrnují popírání racionality jako klíčového nástroje dosahování pravdy) jsou minimálně na pováženu. Společenské vědy by neměly poskytovat odpudivým nacionalistickým reminiscencím žádnou legitimitu.

4. Závěr

Ve svém článku jsem se pokusil ukázat, že celý pojem identity a kulturní identity je od samého počátku matoucí a žádné vyjasňování mu nepomáhá. Navíc je problematické i adjektivum kulturní, neboť kolem kategorie kultury existuje diskuse neméně vášnivá. Ze samotné podstaty našeho užívání pojmů ve společenských vědách – jako nástrojů zpřehledňujících nám naši situaci – vyplývá, že představa empirické evidence „kulturní identity“ nejen že nepomáhá, ale nedává dost dobrý smysl. Na zhuštěném popisu nacionálního sporu o sochu Wolfganga Amadea Mozarta v Praze v roce 1913 jsem se pokoušel demonstrovat, že přeformulování tohoto sporu prostřednictvím pojmu kulturní identity nikam nevede. Pojmu identity a kulturní identity je tak, domnívám se, lepší se vzdát. Máme dostatek jemnějších nástrojů pro společenskovední analýzu a vyhneme se nepříjemným důsledkům z užití pojmu kulturní identity plynoucích, tj. návratu nesmiřitelných, iracionálních nacionalistických postojů.

5. Použitá literatura

- Béji, H. *Equivalence des cultures et tyrannie des identités*. Esprit, January 1997, pp. 107-118.
- Brandom, R. Reason, Expression, and the Philosophical Enterprise in Ragland, C. P.; Heidt, S. (eds.) *What Is Philosophy?* Yale University Press, 2001, pp. 74-95.
- Brubaker, R.; Cooper, F. *Beyond "Identity"*. Theory and Society, Vol. 29, No. 1. (Feb., 2000), pp. 1-47.
- Dillon, M. Sexuality and Religion: Negotiation Identity Differences in Jacobs, M. D.; Hanrahan, N. W. (eds.). *The Blackwell Companion to the Sociology of Culture*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Gellner, E. *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism*. Blackwell, Oxford, 1992.
- Herskovits, M. J. *Cultural Relativism*. Vintage Books, New York, 1973.
- Hojda, J.; Pokorný, J. *Pomníky a zapomněnky*. Praha, Litomyšl: Paseka, 1996
- Kuper, A. *Culture. The Anthropologists' Account*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- Smith, P. *Cultural Theory*, Blackwell Publishing, Oxford, 2001.

[1] Původní text **"Identity – a treacherous concept"** zazněl na konferenci „Multiculturalism, Conflict and Belonging“, 3rd September - 5th September 2007 Mansfield College, Oxford.

[2] M Dillon, 'Sexuality and Religion: Negotiation Identity Differences' in M D Jacobs and N W Hanrahan (eds.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Culture*, Blackwell Publishing, Oxford, p. 220.

[3] R Brubaker, F Cooper, 'Beyond "Identity" '. *Theory and Society*, Vol. 29, February, 2000, pp. 6-8.

[4] A Kuper, *Culture. The Anthropologists' Account*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 235.

[5] P Smith, *Cultural Theory*, Blackwell Publishing, Oxford, 2001, p. 2-3.

[6] ibid.

[7] BRUBAKER, R., COOPER, F. *Beyond "Identity"*.; KUPER, A. *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge : Harvard University Press, 1999.

[8] Jaroslav Peregrin

[9] HOJDA, J., POKORNY, J. *Pomníky a zapomněnky*. Praha, Litomyšl : Paseka, 1996, chapter "Chudák Mozart", pp. 127-133.

[10] České království, Moravské markrabství a Slezské knížectví (dohromady: Země Koruny České, dnešní Česká republika) bylo součástí Rakouského císařství a později Rakousko-Uherska od roku 1526, respektive 1628 do roku 1918.

Z etnického hlediska šlo v případě Zemí Koruny České o mnohonárodnostní území, kde největší část tvořili etničtí Češi a etničtí Němci (ti později přijali pro sebe označení „Sudetští Němci“). Etnická nenávisť a nacionalistická rétorika se objevila poprvé v roce 1848 a rostla do té míry, že např. v roce 1913 musel císař František Josef I. uzavřít Český sněm, který nacionální spory totálně paralyzovaly. Nacionální nevraživost vyvrcholila násilnostmi během druhé světové války a následným odsunem německého obyvatelstva z území Československa.

[11] Císařství Rakouské bylo od roku 1867 rozděleno na dvě části, tzv. Předlitavsko (dnešní Rakousko, Slovinsko, Bosna a Hercegovina, Česko, Halič, západní část Ukrajiny s hlavním městem ve Vídni) a tzv. Zalitavsko (dnešní Maďarsko, Slovensko, Chorvatsko, západní část Rumunska s hlavním městem v Pešti) a dohromady tvořily Rakousko-Uhersko se společnou

armádou, měnou a zahraniční politikou. Domácí politika obou částí byla do značné míry odlišná.

[12] E Gellner, *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Blackwell, Oxford, 1992, p.116-117.

[13] Hojda, Pokorný, op. cit., p. 128.

[14] “ ‘Identification,’ we noted above, invites specification of the agents that do the identifying. Yet identification does not require a specifiable “identifier”; it can be pervasive and influential without being accomplished by discrete, specified persons or institutions. Identification can be carried more or less anonymously by discourses or public narratives.”

[Brubaker-Cooper 2000:16]

[15] *ibid.*, p. 36.

[16] As for example Herskovits did. See M J Herskovits, *Cultural Relativism*, Vintage Books, New York, 1973.

[17] R Brandom, ‘Reason, Expression, and the Philosophical Enterprise’ in C P Ragland and S Heidt (eds.), *What Is Philosophy?*, Yale University Press, 2001, pp. 74-95.

[18] H Béji, ‘Equivalence des cultures et tyrannie des identités’. *Esprit*, January 1997, pp. 107-118.