

Úvod

Nejobecnějším tématem této knihy je vztah většin k menšinám – hegemonních identit a životních způsobů k těm, které se od nich liší a jsou jimi stigmatizovány jako nižší, neplnohodnotné či přímo zlé a ohrožující. Její ústřední otázka zní, zda je možné narovnat postavení příslušníků takových menšin bez toho, že by se tím musela popřít jejich odlišnost: lze zahrnout vylučované, aniž by se tím smazal rozdíl mezi nimi a původně zahrnutými?

Tato otázka vychází z předpokladu, jenž převládal v hnutích občanské emancipace 19. a první poloviny 20. století, že existuje napětí mezi politickou rovností jednotlivců a jejich odlišností. Vztah rovnosti předpokládá homogenizovaný sociální prostor, v němž každý může zaujmout místo kohokoliv jiného a podívat se na svět a sebe jeho očima. Tento prostor všeobecné zaměnitelnosti a viditelnosti je narušen, jakmile se v něm objeví někdo radikálně odlišný. Ostatní ho totiž nemohou cele proniknout svými pohledy, a nemohou si tedy ani představit sebe v jeho kůži a uvidět se jeho očima. V důsledku této asymetrie se takový vztah nemůže stát vztahem rovných. Rovnost totiž předpokládá schopnost vyměnit si místo, zahlédnout sebe i druhého jako osoby, které se mohou lišit ve svých zájmech a názorech, nikoliv však ve své sdílené identitě (ať již ji odvozujeme od příslušnosti k lidskému druhu, nebo k určité sociální kategorii či společnosti).

Jako bychom tedy byli postaveni před dvě vzájemně se vylučující alternativy. Buďto uznáme druhého jako jiného, ale v tom případě musíme rezignovat na jeho zahrnutí do širšího celku jako rovného. Nebo ho jako rovného zahrneme, ale v tom případě musíme rezignovat na jeho jinakost. Cenou za udržení odlišnosti druhých by byla jejich segregace, cenou za jejich integraci do postavení rovnosti jejich asimilace. Toto dilema se dostává do popředí teprve v průběhu moderní doby tou měrou, jakou postupně ztrácí na legitimitě možnost obvyklá v předcházejících epochách – totiž zahrnování jiných do širšího celku jakožto nerovných.

Titul knihy odkazuje na specificky moderní figuru odlišnosti, kterou představují neevropští cizinci, s nimiž musíme žít dohromady na jedné planetě, a stále více i na evropském kontinentě. Expanze Evropy a planetární převaha západních idejí, technologií, armád a ekonomických institucí v předcházejících několika staletích postavila Neevropany na globální úrovni do podobně nerovné pozice, v jaké se na úrovni jednotlivých evropských společností ocitly etnické a jiné menšiny v důsledku budování moderních národních států. Základním předpokladem této knihy je, že s počátkem 21. století jsme vstoupili do éry narovnávání tohoto vztahu. Po politické dekolonizaci druhé poloviny minulého století přichází dekolonizace kulturní a ideologická. Především asijské společnosti – od Středního východu přes jižní Asii po Dálný východ – začínají zvedat hlavu a přestávají automaticky přehrávat zápasy ideově-politických projektů pocházejících z Evropy. Tam, kde je tato dekolonizace ducha spjata s nárůstem ekonomické síly, jako v Indii a Číně, projevuje se stále sebevědomějším a autonomnějším vystupováním na mezinárodní scéně. Tam, kde je spjata s pokračující ekonomickou a politickou závislostí na Západu, jako na Blízkém východě, projevuje se vedle nenásilného návratu k islámu také protizápadním islamistickým terorismem.¹

ZMĚNĚNÉ SOUŘADNICE SVĚTOVÉ POLITIKY

Řekneme-li, že tuto novou éru ohlásil teroristický útok proti Spojeným státům z 11. září 2001, pak se to v první chvíli musí jevit jako nadsázka. Vždyť scéna, kterou jako blesk z nočního nebe osvětlil, byla ustavena již od přelomu osmdesátých a devadesátých let předcházejícího století. Tehdy se zhroutil sovětský blok i Sovětský svaz a výsledný „unipolární moment“ otevřel prostor pro globální hegemonii USA. Rok 1989, kdy tato transformace započala, přitom nebyl jen rokem demokratických revolucí ve střední a východní Evropě, ale také rokem „aféry Rushdie“ ve Velké Británii a „aféry šátku“ ve Francii. O dva roky později pak tažení proti Saddámu Husajnovi vedené Bushem-otcem přivedlo do Saúdské Arábie – země nejdůležitějších míst islámu – mohutný kontingent americké armády a postavilo tak proti Spojeným státům jejich islamistické spojence z protisovětského odboje v Afghánistánu včele s Usámou Bin Ládinem.

V té chvíli byl již půdorys globální bezpečnostní politiky radikálně překreslen: linie napětí se přesunula z hranic mezi Západem a sovětským Východem na hranice mezi Západem a muslimským Východem. Zároveň se ovšem kvalitativně proměnila povaha této konfrontace: samotný geografický jazyk „hranic“ a „linií“ se v důsledku nové vlny globalizace (způsobené právě pádem sovětského bloku) stal spíše metaforickým než doslovným: vždyť Evropa ani severní Amerika nejsou od islámského Orientu odděleny železnou oponou, ale jsou s ním propojeny stále intenzivnějšími toky kapitálu, zboží, lidí, idejí a kulturních artefaktů. Tato deterritorializace vrhá stín pochyb na užitečnost výchozích konceptů geopolitiky, která – jak napovídá předpona „geo“ – stojí a padá s prostorovým principem dělení moci. Okamžité komunikační propojení planety i naturalizace velkého počtu imigrantů z islámského světa v západních zemích proměňuje vnější hranice do hranic vnitřních – tři ze čtyř sebevražedných atentátníků z teroristického útoku v Londýně v červenci 2005 se narodili na britské půdě. Na místo vzájemného odstrašování prostorově vymezených bloků nastoupil asymetrický zápas mezi Západem, jenž vojensky vzato více či méně kontroluje (přímo či nepřímo, prostřednictvím kooptace autoritářských politických elit nebo zastrašení) středovýchodní geopolitický prostor, a jeho orientálními vyzyvateli, kteří na něj útočí nejen z tohoto prostoru, ale také z jeho vlastní půdy. Unipolární moment po konci sovětského bloku a nové kolo ekonomické a kulturní globalizace, které s ním šlo ruku v ruce, nepřinesly světový mír, ale globalizaci protizápadní gerily: studená válka byla vystřídána „válkou s terorem“.

Změněné souřadnice světové politiky byly tedy narýsovány deset let předtím, než se začaly hroutit věže Světového obchodního centra v New Yorku. Přesto není tvrzení, že teprve tehdy začala nová epocha v tom, co ji odlišuje od předcházejícího období, pouhou hyperbolou. Neboť dějiny nejsou tvořeny pouze tím, co se děje, ale také tím, jak toto dění chápou jeho aktéři. Akademickým jazykem řečeno: součástí historických událostí či epoch jsou i symbolické rámce, jimiž lidé dávají těmto událostem a epochám smysl. Byly-li nové geopolitické kulisy na místě již od počátku 90. let, pak byly stále jen možností, nikoliv plnou realitou. Tou se

staly teprve ve chvíli, kdy je ozářil šok z hroučících se manhattan-
ských věží: kdy se tento obraz stal důležitou součástí významotvor-
ných rámců, v nichž západní média prezentují svět a západní po-
litici zdůvodňují své činy. Ačkoliv vztah k muslimskému světu byl
součástí globální agendy Západu minimálně od íránské revoluce
a sovětské invaze do Afghánistánu v roce 1979, teprve v důsledku
11. září se stal jednou z jeho bezpečnostních a ideologických pri-
orit.

Muslimský svět je součástí Orientu, jenž zahrnuje i další regio-
ny a kulturní okruhy, a Orient sám je zase součástí ještě širší mno-
žiny neevropských a nezápádních společností, jímž se za studené
války říkalo třetí svět či Jih. Zatímco tehdy představovaly z hledis-
ka dvou zápasících bloků Severu periferii, na níž mohly rozehrá-
vat své zástupné války, po konci studené války se vztah k těmto
společnostem (některé z nichž se mezitím začaly vymaňovat ze
své ekonomické druhořadosti a konkurovat zemím Severu) dostal
na přední místo západní agendy. Právě tento posun byl brutálně
zviditelněn útoky z 11. září 2001. Zpětně se tyto útoky jeví jako
předzvěst vstupu lidstva do „postamerického světa“, o němž mlu-
ví ve stejnojmenné knize z roku 2008 Fareed Zakaria.² A protože
Spojené státy jsou navzdory svému *geografickému* umístění mimo
Evropu jejím *civilizačním* výhonkem, je možné tyto útoky také po-
važovat za ohlášení konce samozřejmého europocentrismu novo-
věkých dějin.

DILEMA ROVNOSTI A ODLIŠNOSTI

Rubem europocentrismu bylo nerovné postavení mimoevro-
pských společností, a prakticky pak jejich přímé či nepřímé kolo-
niální podmanění. Kulturním aspektem tohoto podmanění byly
orientalistické představy o Neevropanech jako civilizačně podvy-
vinutých a rozumově nevyspělých bytostech, které si vyžadují po-
ručenství Západu. Předpokládalo-li se, že je odlišnost daná gene-
ticky, a tudíž nepřekonatelná, bylo toto panství pojato jako *trvalé*.
Předpokládalo-li se, že je daná kulturně, a tudíž překonatelná vý-
chovou, mohlo být pojato jako pouze *přechodné*. Ideologicky byla
trvalá nadvláda podepřena hierarchickým diferencialismem, pře-
chodná nadvláda pak liberálním univerzalismem. Obě pozice se

shodovaly na tom, že odlišnosti Neevropanů s sebou nesou jejich morální méněcennost, čímž znemožňují nastolení jejich politické rovnosti s Evropany. Tato shoda umožnila, že navzdory svým opačným filozofickým předpokladům pracovaly projekty rasové supremacie i liberální asimilace po dlouhou dobu bok po boku při udržování nadvlády bohatých bílých mužů nad zbytkem světa.

Teprve během druhé poloviny minulého století se dostala do popředí třetí pozice, která přijímá diferencionalismus, ale odmítá jeho hierarchické pojetí: podržuje tedy tezi o nemožnosti soužití odlišných kultur v rámci jednoho politického řádu, zároveň však tvrdí, že různé kultury jsou morálně vzato rovnocenné, z čehož plyne, že mají právo nadále existovat samy o sobě a pro sebe.³ Podpírá-li hierarchický diferencionalismus etnické, kulturní či rasové *panství*, a liberální univerzalismus kulturní *asimilaci*, pak tento relativistický diferencionalismus podpírá politickou *segregaci*. Dáme-li první pozici stranou jako morálně nepřijatelnou, můžeme si položit otázku, zda skutečně neexistuje jiná alternativa, než *bud'* nastolit rovnost v rámci jediného politického prostoru a obětovat odlišnost, *nebo* udržet odlišnost, to však za cenu vyloučení cizího z vlastního politického prostoru. Podle toho, klade-li se tato otázka na úrovni mezinárodní nebo domácí politiky, má dvě verze. (1) Musí se nezápádní společnosti skutečně nejprve okcidentalizovat, chtějí-li, aby s nimi v rámci globálního politického prostoru západní společnosti začaly jednat jako s rovnými? (2) Musí příslušníci menšin v západních společnostech skutečně popřít svou odlišnost, chtějí-li dosáhnout postavení politické rovnosti vzhledem k příslušníkům hegemonních většin?

Proti předpokladu o vzájemně se vylučujícím vztahu mezi rovností a odlišností navozují tyto otázky možnost jejich propojení. Na domácí úrovni tuto možnost hájí liberální multikulturalismus, na úrovni mezinárodní pak multilateralismus a klasický realismus – první svým projektem budování mezinárodních institucí, druhý svým projektem diplomatického zvládnání mezinárodních konfliktů. Domácí a mezinárodní verzi mají také dvě předcházející alternativy: asimilaci odpovídá impérium, segregaci izolace. Vyloučíme-li hierarchický diferencionalismus a rasové impérium, neboť nadvláda jednoho etnika, kultury či rasy nad jinými nepatří v sou-

časných západních společnostech mezi legitimní politické projekty, pak lze tvrdit, že před těmito společnostmi stojí tři alternativy řešení vztahu rovnosti a odlišnosti, které znázorňují tři políčka následující tabulky: mohou se buďto snažit o rovné zahrnutí jiných za cenu popření jejich odlišnosti (I), nebo uznat jejich odlišnost za cenu jejich vyloučení ze sdíleného politického prostoru rovných (II), a nebo se pokusit je zahrnout jako rovné při současném uznání jejich odlišnosti (III). V prvním řádku každého políčka je uvedena specifikace dané alternativy pro domácí politiku, ve druhém (případně třetím) řádku pak pro politiku zahraniční. Čtvrté políčko, v němž se vyloučení z politického prostoru rovnosti spojuje s popřením odlišnosti, zůstává neobsazené: ačkoliv představuje logickou možnost, není pro současné západní společnosti relevantní, neboť ty pozitivně oceňují jak uznání odlišnosti, tak nastolení rovnosti – mohou tedy v případě nezbytnosti obětovat jedno jménem druhého, nikoliv popřít obě současně.

TŘI ALTERNATIVY ŘEŠENÍ VZTAHU ROVNOSTI A ODLIŠNOSTI

UZNÁNÍ ODLIŠNOSTI

	<p>I. ano/ne <i>asimilacionismus</i> <i>imperialismus</i></p>	<p>III. ano/ano <i>multikulturalismus</i> <i>multilateralismus,</i> <i>realismus</i></p>
ROVNÉ ZAHRNUTÍ	<p>II. ne/ano <i>segregacionismus</i> <i>izolacionismus</i></p>	<p>(ne/ne)</p>

Vzrůstající asertivita neevropských společností a skupin tváří v tvář Západu v prvním desetiletí tohoto století – ať již na sebe bere legitimní podobu odmítání západní ideologické a politické kurately nebo nelegitimní podobu teroristických útoků – přidává ke kritice *politického* a *ekonomického* imperialismu Západu, která byla charakteristická pro druhou polovinu minulého století, také kritiku imperialismu *kulturního* či *ideologického*.⁴ Příslušníci nezápádních společností odmítají popřít sebe sama (své náboženské tradice a historickou identitu), a přesto požadují, aby s nimi západní společnosti jednaly jako s rovnými.

OD ORIENTALISMU K ISLAMOFOBII (I. ČÁST)

Intelektuálním příkladem takové „orientálcovy vzpoury“ je pro mne myšlení Edwarda W. Saida, jemuž je věnována titulní stať této knihy (1. kap.). I další texty její první části vycházejí z toho, že uvažování o morálně přijatelném vztahu Evropy k Arabům, muslimům a příslušníkům dalších neevropských kultur se nemůže obejít bez Saidovy analýzy orientalismu, kterou podal ve stejnojmenném díle. Na jejím pozadí vidím i islamofobii, která se v prvním desetiletí tohoto století stala pro některé evropské národy tím, čím pro ně před sto lety byl antisemitismus: tmelem, jímž má držet pohromadě jejich „my“ prostřednictvím vylučování neevropského „oni“ (5. kap.).

Islamofobie je přitom jen nejviditelnějším příkladem xenofobního „zpětného nárazu“, kterým minulá dekáda zareagovala na liberální multikulturalismus posledních desetiletí 20. století. Pravice ideologicky zpracovala tento náraz do dvou podob, které odpovídají I. a II. alternativě tabulky (4. kap.): neokonzervatismus si od liberální a revoluční levice osvojil univerzalistický asimilacionismus, jehož zahraničně-politickým protějškem je imperialismus; tradičnější křídlo konzervatismu naopak oživilo partikularistický segregacionismus, jehož zahraničně-politickým protějškem je izolacionismus. Schématickým jazykem dilematu rovnosti a odlišnosti tedy můžeme říci, že první křídlo konzervatismu slibuje rovné zahrnutí pod podmínkou vymazání kulturního a skupinového rozdílu, zatímco jeho druhé křídlo uznává rozdíl jen za cenu jeho vyloučení vně *vlastního* politického celku jako něčeho *cizího*.

Z konzervativního hlediska tedy jako by neexistovala jiná možnost vztahu k odlišnému, než jeho zahrnutí za cenu vymazání, nebo uznání za cenu vyloučení. V USA se xenofobní zpětný náraz projevil například vzrůstajícím symbolickým významem projektu zdi, která má oddělit USA od Mexika, ve Francii zákazem islámského šátku ve školách roku 2004 (2. kap.) a burky ve veřejných prostorech roku 2011.

Nehledě na opačné politické důsledky pro zahraniční politiku se dvě křídla konzervativní xenofobie dokonale překrývají na domácím poli, neboť obě předpokládají neslučitelnost občanské rovnosti s radikální odlišností. Právě takovou politicky nestavitelnou odlišnost podle nich i podle liberálního asimilacionismu (jenž v rámci „zpětného nárazu“ minulého desetiletí chytil druhý dech) představuje islám v Evropě. Tyto tři směry proto podmiňují plnou integraci muslimů do evropských společností tím, že zbaví svou muslimskou identitu jakéhokoliv nároku na veřejnou důležitost a uznání. Muslimští přistěhovalci se budou moci stát Evropany jedině tehdy, učiní-li ze své víry čistě soukromou věc, která nemá žádnou relevanci pro jejich profesionální, kulturní či politické působení v širší společnosti.

Proti sjednocené frontě liberálního a konzervativního asimilacionismu hájím III. alternativu vztahu rovnosti a odlišnosti – liberální multikulturalismus. Zahánění muslimů do soukromí podniků u mnoha z nich protievropský resentment a celkově posílí fundamentalistické a protizápadní křídlo islámu. Toto negativní sebe-naplnění asimilacionistické teze o neslučitelnosti islámu s evropskou liberální demokracií je třeba nahradit pozitivním sebe-naplněním multikulturalistické teze o jejich slučitelnosti: zahrnování muslimů jako plnohodnotných občanů evropských zemí spojené s umožněním veřejného projevu jejich náboženské identity napomůže k proměně této identity takovým způsobem, že se islám bude moci stát součástí veřejného prostoru těchto zemí, aniž by musely opustit hodnoty svobody a rovnosti, na nichž jsou založeny jejich politické instituce. Konstruktivistická společenská věda, k níž se v této knize hlásím, může podpořit tuto druhou možnost tím, že mýtus o plíživé „islamizaci Evropy“ nahradí empiricky podepřenými analýzami proměn náboženské identity u muslimských pří-

stěhovalců a jejich potomků (3. kap.).⁵ O tom, zda nakonec převáží asimilacionistická nebo multikulturalistická strategie, ovšem nerozhodne *vědecké poznání*, ale *politický boj*.

MULTIKULTURALISMUS V KRIZI (II. ČÁST)

Vztah společenské vědy a politiky kulturní a skupinové identity je také jedním z hlavních témat textů druhé části, v nichž přenáším dilema rovnosti a odlišnosti do českého kontextu (10. kap.). Podobně, jako byly na začátku minulého desetiletí v některých západoevropských zemích napadeny multikulturní politiky vůči přistěhovalcům z muslimských zemí (6. kap.), napadli sociální antropologové Marek Jakoubek a Tomáš Hirt jejich používání vůči českým Romům (7. kap.). Podle prvního z nich je kultura romských osad, z nichž přišla většina Romů, jejichž potomci dnes žijí na našem území, neslučitelná s občanskou kulturou naší společnosti. Politická volba je tedy stejná, jakou předpokládá asimilacionistická strategie ve vztahu Evropanů k muslimským přistěhovalcům: buďto budou touto kulturou asimilováni, nebo ji budou zevnitř jakožto cizorodá enkláva narušovat. Tato představa je založena na zvěcnění skupinových kultur a identit do homogenních realit, které zvnějšku determinují jednání svých individuálních nositelů, aniž by jím byly samy determinovány. Z tohoto hlediska se v procesech sociální interakce a konfliktu nestřetávají konkrétní jednotlivci, žijící a jednající v proměnlivých sociálních a kulturních prostředích, ale abstraktní a neměnné kolektivní entity: nestřetávají se v nich tedy potomci přistěhovalců z muslimských zemí či ze slovenských romských osad s usedlými Evropany či Čechy, ale domnělá esence islámu či romské kultury s domnělou esencí evropské civilizace či české občanské společnosti. Proti této esencionalizaci kultury stavím její konstruktivistické pojetí: islám i romská kultura budou tím, co z nich v interakci s křesťanskými a sekulárními Evropany a etnickými Čechy udělají evropští muslimové a čeští Romové (8. kap.). Místo uzavřených, hotových kultur menšiny a většiny, o jejichž vzájemné (ne)slučitelnosti by mohla předem rozhodnout společenská věda, se tedy střetávají jejich nositelé, kteří tyto kultury svou interakcí proměňují.

V závislosti na volbách aktérů na obou stranách i výsledné mezi-skupinové dynamice (která je těmito volbami spouštěna, ale od jisté chvíle se od nich může osamostatnit a získat nad nimi vrch), se mohou kultury a identity buďto zatvrzovat do vzájemně se vylučujících podob, a nebo naopak zpružňovat a hybridizovat. Společenská věda nemůže předpovědět, která z těchto dvou alternativ se stane realitou, může však pomáhat – v napojení na relevantní politické aktéry – jednu nebo druhou prosazovat. Nemožnost vědecké předpovědi výsledků společenských konfliktů plyne mimo jiné z toho, že na rozdíl od přírodní vědy nezkoumá společenská věda procesy, které by vůči ní byly heterogenní a vnější. V protikladu k přírodní realitě, která se svou povahou kvalitativně liší od ducha, jenž ji poznává, tvoří podstatnou součást reality sociálního jednání právě duch, který je přítomen i v sociální vědě, jež toto jednání zkoumá. Z této ontologické stejnorodosti a propojenosti zkoumaného a zkoumajícího plyne, že se sociální věda musí vzdát představy, že by mohla být nestranným rozhodčím sociálních konfliktů. Podobně se musí i nositel této vědy – univerzitní intelektuál – vzdát nároku na to, že bude lidem či politikům přinášet pravdu, podle níž mají žít a jednat. Musí přijmout mnohem skromnější pozici jejich občanského spolubesedníka, který nemá patent na řešení praktických otázek, ale pouze dostatek času na jejich studium. Z tohoto hlediska není obhajoba toho či onoho řešení vědcem prvotně volbou *vědeckou*, nýbrž *etickou* a *politickou* (9. kap.).

ALTERNATIVY NEOKONZERVATISMU (III. ČÁST)

To platí i pro vztah k současným mezinárodním konfliktům a pro debaty o žádoucí podobě světového řádu, jimž je věnována třetí část. Z hlediska mého politického přesvědčení bylo nejnaléhavějším úkolem minulého desetiletí hledání alternativy k neokonzervatismu, jehož zásady nejen formovaly zahraniční politiku jediné globální supervelmoci mezi lety 2001 a 2008, ale měly a stále mají nezanedbatelný vliv na zahraniční i vnitropolitické myšlení české pravice. Praktickým důsledkem neokonzervativní víry v univerzální platnost západního způsobu života je program kulturní asimilace odlišných způsobů a politické likvidace alternativních center moci: vtělily-li se do Ameriky a Západu všelidské hodnoty,

pak kdokoliv se staví proti jejich hegemonii, není jen jejich nepřítelem, ale nepřítelem celého lidstva. Kulturní cizinci či političtí soupeři jsou tak nejen esencionalizováni a stigmatizováni, ale přímo démonizováni. Tato radikální moralizace našeho vztahu k jinému umožňuje zdůvodnit, proč se v zápase s ním máme spoléhat výlučně na sílu – s ďáblem se přece nevyjednává.

Společensko-vědní konstruktivismus může poskytnout opěrný bod pro jiný typ politiky: jakmile přeneseme pozornost z esencionalizovaných, tedy domněle fixních identit na proces jejich interaktivní a do budoucnosti otevřené proměny (tj. „konstrukce“), může být hledisko univerzálních morálních principů doplněno hlediskem partikulárních skupinových zájmů a síla vyvážena vyjednáváním. Na místo eskalace konfliktů prostřednictvím jejich moralizace a militarizace nastupuje jejich omezování a zadržování prostřednictvím diplomacie a multilaterálních institucí. V tomto smyslu jsem se v *Síle a rozumu* (2007) i v *Anarchii a řádu ve světové politice* (2008) pokusil konstruktivismem podepřít alternativu neokonzervatismu, kterou jsem nazval „realistickým liberalismem“. Ten kombinuje prvky liberálního multilateralismu s prvky klasického realismu a představuje v kontextu mezinárodní politiky obdobné řešení vztahu rovnosti a odlišnosti, jaké v kontextu domácí politiky představuje liberální multikulturalismus. Jedná-li se ve vnitřních vztazích o zvládnání rozdílů etnických, náboženských či kulturních, ve vnějších vztazích se jedná o zvládnání rozdílů národních, regionálních či civilizačních. Nemají-li být nositelé etnické, náboženské či kulturní identity v rámci jednoho politického národa asimilováni ani vypuzeni, ale zahrnuti jako rovní do jednoho občanského celku, pak ani nositelé jiné národní, regionální či civilizační identity nemají být ovládnuti či zničeni, ale uznáni jako legitimní partneři, s nimiž je třeba společně budovat mezinárodní instituce a v případě sporu diplomaticky vyjednávat *modus vivendi*.

V této knize předvádím realistický liberalismus na analýze palestinsko-izraelského konfliktu (11. kap.). Pak načrtávám další alternativu vůči neokonzervatismu, která vychází z odlišných teoretických předpokladů než realistický liberalismus, ve svých praktických důsledcích se s ním však nevyklučuje, ale překrývá

a doplňuje. Představuje ji federalistický republikanismus tak, jak ho vypracovávají Daniel Deudney (12. kap.) a Hannah Arendtová (13. kap.). Oba autoři vidí základní problém moderního mezinárodního řádu v principu suverenity národních států, proti němuž staví princip unie, jímž se řídili zakladatelé USA. Tento princip umožňuje nastolit vůči cizincům politický vztah rovnosti, aniž by museli být redukováni na našince. Překonává tedy volbu „buď, a nebo“, do níž nás tlačí princip suverenity tím, že absolutizuje rozdíl mezi homogenizovaným „my“ a heterogenním „oni“, a s ním i protiklad mezi *hierarchií* „jedné a nedělitelné“ národní vůle na daném teritoriu a *anarchií* mnoha takových vůlí v mezinárodním prostoru.⁶ Proti dichotomické volbě mezi mírem zaplaceným smazáním rozdílu a válkou spjatou s jeho demonizací staví princip unie propojování navzájem si cizích jednotlivců i skupin do radikálně pluralitního, přesto však sdíleného politického prostoru. Aplikujeme-li federalistický republikanismus na současné mezinárodní vztahy, pak z něj plyne multilateralismus, jenž je také podstatnou součástí realistického liberalismu. Ve svém překrytí a vzájemném doplnění představují federalistický republikanismus a realistický liberalismus životaschopné alternativy k neokonzervatismu, jehož projektu nastolení americké světové nadvlády nedává vynořující se „postamerický“ svět (na rozdíl od „unipolárního momentu“ před dvěma desetiletími) tak jako tak mnoho šancí na úspěch (14. kap.).

Slábnutí planetární moci Ameriky signalizuje konec kulturní hegemonie Západu a europocentrismu v pojetí dějin, který je s ní spjat: ideje a vzorce chování rozvinuté v euroamerickém civilizačním okruhu přestávají být samozřejmým modelem k následování pro ostatní společnosti. Evropa či severní Amerika již nehrají roli předvoje celého lidstva. Nárok univerzality, dříve automaticky připsovaný jejich ideologickým projektům a institucím, je testován v pluralistické soutěži s projekty a institucemi mimozápadního světa. Západní ideje a instituce ztrácejí postavení všeobecně závazné normy a stávají se jednou z více možností. Z této proměny přitom nemusí plynout relativismus. Navozuje pouze zostřené vědomí toho, že západní společnosti nedostávají svému univerzalistickému ideálu, když automaticky přidělují *obecnou* platnost *zvláštním* výtvorům svých dějin. Teologicky řečeno tedy nemusí jít

o nahrazení monoteismu polyteismem, nýbrž o radikalizaci monoteismu, v níž jsou domnělé inkarnace Boha odhaleny jako pouhé modly. Filozoficky řečeno se v takovém případě nejedná o záměnu univerzalizmu partikularismem, ale o kritiku falešného univerzalizmu.⁷ Není opuštěno hledání obecně platných etických norem, ale je upřen nárok na takový status pravidlům, která neprojdou skutečným testem univerzality, jímž může být jedině dialog s nároky obecné platnosti vznášenými z lůna nezápadních společností.

Kácení falešných bohů má dalekosáhlé důsledky pro otázku legitimního společenského uspořádání. Tam, kde dříve vládla hierarchická *dichotomie* mezi nutným, v lidské přirozenosti ukotveným pravidlem a nahodilou úchylkou z něj, se objevuje *pluralita* životních způsobů či projektů, které vznášejí nárok na místo na slunci, aniž by byly schopny prokázat své ukotvení v lidské přirozenosti či kosmickém řádu. Právě v této situaci nerozhodnutelného sporu různých nároků nastupuje politika jako umění konfliktu. Pokus jednoho politického aktéra, velmoci či civilizace prohlásit se za vtělení univerzální normy a své odpůrce za vtělení zla, které je třeba zničit či mocensky ovládnout, je naopak pokusem o ukončení politiky. Právě k takové depolitizaci míří neokonzervativní moralizace a militarizace konfliktů: protože se do nás, západních lidí, údajně vtělily všelidské normy, nabízíme rovnost jen těm, kteří jsou či chtějí být jako my. Ty, kteří tuto nabídku odmítnou, pak nepovažujeme jen za své nepřátele, ale za nepřátele celého lidského druhu. S takovými absolutními nepřáteli nelze koexistovat, ani rytířsky souperit, natožpak vyjednávat – ti musejí být zničeni.

Nemusí překvapovat, že jakmile je tato pozice přenesena z arény globální politiky do evropské debaty o muslimských přistěhovalcích, její zastánci patří mezi nejagresivnější kritiky liberálního multikulturalismu: zatímco jeho ideálem je nastolení rovnosti při současném uznání rozdílů, z jejich hlediska je naopak rovnost možná pouze mezi stejnými. Odlišnost má být vymazána nebo alespoň vytlačena z veřejného prostoru. Tam má vládnout pro všechny závazná norma, z jejíhož hlediska je každá odlišnost pouze úchylkou či vtělením zla. Není divu, že v této perspektivě se rostoucí počet ošátkovaných muslimek na ulicích evropských velkoměst jeví jako symptom blížící se katastrofy.

ČESKO MEZI NORMALIZACÍ A POLITIZACÍ (IV. ČÁST)

Opakem normalizujícího vyloučení odlišnosti je politizace vztahu k ní. Z odlišnosti je snato stigma, a její nositel se proměňuje z absolutního nepřítele, jenž musí být zničen či podmaněn, do soupeře, kterého navzdory našim sporům respektují jako někoho, s nímž mi je souzeno žít vespolek jako s rovným. Přijetí takového soužití s sebou nutně nese akceptaci nerozhodnutelného konfliktu – tedy konfliktu neřešitelného aplikací racionálně zachytitelné normy – jako permanentního stavu. Jak ukazují tři krátké eseje čtvrté části, prizmatem protikladu normalizace vs. politizace lze vidět nejen mezinárodní, ale také českou politiku. Touha po tom, abychom se dostali do souladu se západní normou byla jednou z hlavních pružin Sametové revoluce i polistopadového vývoje. Tato touha po normalizaci byla základem konsenzu hlavních politických sil, jehož oponenti z krajní pravice i levice hráli roli úchylek potvrzujících pravidlo – stigmatizovaných výjimek, které nemohou ohrozit legitimitu normy (16. kap.).

Poté, co Česká republika vstoupila do NATO a EU, a bylo tak dosaženo hlavního cíle polistopadové transformace, nemohl již tento cíl plnit sjednocující funkci. Kompas, který nám předtím ukazoval, kde je Západ, nám nemohl dát žádnou orientaci pro další cestu poté, co jsme se stali součástí Západu. Protože konsenzus měl v důsledku svého podepření vylučujícím poukazem k minulému levicovému režimu své těžiště v pravicové ideologii, jeho rozpad nesla obzvláště bolestně česká pravice. Není divu: v diskusi o možném umístění amerického radaru na českém území se to, co se ještě nedávno jevilo jako součást obecně sdílené normy, proti níž se mohli stavět jen stoupcí rudé totality či agenti Ruska, tedy zcela nelegitimní soupeři, najednou mohlo jevit jako jablko sváru dvou legitimních táborů. Toto ideologické oslabení motivovalo pravici ke zpětné depolitizaci, již se snažila dosáhnout dvěma logicky mimoběžnými, prakticky ovšem komplementárními způsoby – manichejskou moralizací a technokratickou neutralizací. Nejprve se pokusila démonizovat nekomunistickou levicí jako skrytě prokomunistickou a totalitární (15. kap.), posléze se pokusila redukovat politiku na administraci společnosti podle striktně ekonomických měřítek. Ta jsou sice prezentována jako po-

liticky nestranná, jejich prosazování se však neobejde bez stigmatizace „nepřizpůsobivých“ – tedy těch, kteří podle nich nemohou či nechťejí fungovat. Dvě podoby depolitizace zhruba odpovídají neokonzervatismu a neoliberalismu.

Neoliberální projekt expanze trhu a úzce ekonomických či technokratických kritérií do všech sfér života společnosti není nesen jen zájmem vyšších vrstev na zvětšování jejich bohatství a politického vlivu, ale také jejich zájmem na kulturní hegemonii – na vyzvednutí jejich životního způsobu (s jeho cílovými hodnotami a měřítky úspěšnosti) do postavení normy, vzhledem k níž se ostatní životní způsoby jeví jako nedostatečné, pokleslé, scestné či zavrženíhodné. Z tohoto hlediska lze koncepty dilematu rovnosti a odlišnosti použít nejen na analýzu etnického, ale také sociálního vyloučení. Toto vyloučení je důsledkem neochoty ekonomicky úspěšných zajistit prostřednictvím přerozdělování minimální sociální podmínky morální a politické rovnosti těm, kteří se od nich svými příjmy a životním způsobem radikálně liší.⁸ Dnešní úspěšní staví před sociálně nonkonformní či znevýhodněné kategorie a skupiny stejnou alternativu, jakou po velkou část moderní doby stavěly západní elity před neevropské společnosti a vlastní etnické a jiné menšiny: jako s rovnými s vámi budeme jednat teprve tehdy, budete-li stejní jako my. Pokud se o to nechcete či nemůžete snažit, zůstaňte si ve svém ghettu. Ačkoliv se tato politika *sociální* segregace prezentuje jako etnický či rasově „slepá“, projevuje se v ní stejná neochota k soužití s jinými v postavení rovnosti, jaká se projevuje v politice *etnické* segregace. Neoliberalismus je stejně velkým nepřítelem rovnosti v různosti jako segregacionistický nebo asimilacionistický konzervatismus.

FEMINISTICKÉ DILEMA (V. ČÁST)

Ideál rovnosti v různosti tvoří naproti tomu normativní jádro liberalismu, který v textech této knihy v závislosti na kontextu charakterizují jako realistický či multikulturalistický. Tři příležitostně příspěvky poslední části se pohybují na poli překrytí tohoto liberalismu s feminismem. Hledá-li první směr způsobu, jakými mohou příslušníci různých kategorií, skupin či společností mezi sebou nastolovat rovnost, aniž by si museli upírat odlišnost (18. kap.), pak

odlišnost, kterou činí svým tématem druhý směr, jako by potvrzovala obtížnost tohoto úkolu: na první pohled to skutečně vypadá tak, že patriarchát uznává odlišnost mezi ženami a muži pouze za cenu popření jejich rovnosti, zatímco emancipace žen nastoluje jejich rovnost pouze za cenu popření jejich odlišnosti. Liberální feminismus, který si staví do svého středu jak ideál individuální rovnosti, tak uznání pohlavně-rodového rozdílu, tedy řeší v zásadě stejný problém jako liberální multikulturalismus – je možné postavit příslušníky dříve vyloučené kategorie do rovného postavení, aniž by se tím zároveň vymazala jejich odlišnost od příslušníků hegemonní kategorie? Podobně jako výše naznačená odpověď na multikulturální dilema, také odpověď na feministické dilema se musí nejdříve zbavit esencialistického a statického pojetí odlišnosti. Emancipace žen je oboustranný a otevřený proces: hierarchický protiklad mezi domnělými esencemi Muže a Ženy se v něm proměňuje do rozdílu, jehož póly jsou definovány vzájemným vztahem a jehož obsah se může měnit kontext od kontextu. Proti absolutizaci odlišnosti mezi pohlavími v patriarchální společnosti tak liberální společnost staví její relativizaci. Nemá-li se však emancipace žen proměnit do jejich asimilace, nesmí být ani tato relativizace absolutizována, neboť v tom případě by se esencializovaný *protiklad* neproměnil do dynamické a otevřené *diference*, nýbrž do *indiference* (20. kap).

V podmínkách moderního patriarchátu bylo mužství spjato s ideou suverénního subjektu, jenž potvrzuje svou autonomii podmaňováním si přírody a ostatních lidí, zatímco ženě byla přisouzena jednak role sexuálního objektu muže, jednak role matky jeho dětí a udržovatelky tepla jeho domácího krbu. Obě role staví ženu na stranu s přírodou spjatých procesů, v nichž probíhá biologická a emocionální *reprodukce* člověka v protikladu k *produkc*i politických dějin či vědeckých nebo uměleckých děl, které se věnuje muž. Je-li emancipace žen pochopena jako interaktivní proměna mužské a ženské identity, v níž ženy i muži dostávají příležitost zaujímat pozice původně přisouzené opačnému pohlaví, pak by větší podíl žen na „civilizační“ produkci a mužů na „přírodní“ reprodukci nemusel vést pouze ke zpružnění a větší variabilitě rodového rozdílu, ale také ke smířlivějšímu a méně panskému vztahu naší civilizace k přírodě (19. kap.).

Relativizace pohlavně-rodové dichotomie by tedy obnášela zpochybnění nároků subjektu na suverénní vládu nad světem. Intelektuálním aspektem této vlády je představa nadřazenosti vědění nad jednáním, a tím i *teoretické moudrosti* filozofů, a posléze intelektuálů či vědců, kteří se na dějinné procesy dívají z odstupu, nad *praktickým věděním*, které vzniká a ověřuje se přímo v těchto procesech tou měrou, jakou lidé zvládají kolektivní výzvy své existence. Výsledky těchto procesů stejně jako proměny identit jejich nositelů a aktérů nejsou vepsány předem a jednou provždy v imanentní struktuře univerza, ani v transcendentním nebi idejí. Lidské dějiny nesměřují nevyhnutelně k finálnímu budoucímu stavu, ani je nelze vyvozovat ze stavů minulých. Posledním zřídlem jejich pohybu není domnělý kauzální či teleologický determinismus, jenž by je tlačil k určitému konci, ale přítomné rozhodování těch, kteří jsou schopni se do nich aktivně vložit, aniž by znali jejich konec. Spíše než *práci* nebo *boji*, v nichž lidé dosahují účelů, které si předtím představili ve vědomí, se dějiny podobají *hře*, v níž každý tah může znamenat počátek něčeho nového, o čem aktér nemůže nic vědět dříve, než tento tah učiní.⁹ Z tohoto hlediska jednání předchází a formuje vědění, nikoliv naopak. Rozhodnutí zařadit do této knihy vedle akademických textů také rozhovory, novinové eseje a přednášky pro veřejnost bylo motivováno právě odmítnutím představy, že životní praxi je možné opřít o teorii, která by na ní byla nezávislá a založená sama v sobě, a proto údajně schopná tuto praxi náležitě řídit. Podle mého přesvědčení je sociální věda sama součástí hry, kterou popisuje a proto není a nikdy nebude schopna ji uzavřít odhalením zákonů, které ji údajně řídí.

Practicismus v pojetí sociální vědy je druhou stranou kritiky falešného univerzalizmu. Ten se – již od Platónova podřízení politického jednání filozofickému rozjímání – opírá o *intelektualismus*, podle něž jsou nositelé vědění schopni překročit partikulární kontexty historické praxe a nahlédnout její skrytou podstatu či poslední účel.¹⁰ Jak plyne z předchozího, sesazování filozofů, intelektuálů, vědců a nejrůznějších expertů z tohoto piedestalu je součástí procesů politizace. K depolitizaci naopak dochází všude tam, kde ve společnosti převládne předpoklad, že daný spor je rozhodnutelný elitou vědoucích (ať již osvícených Bohem, filozofií

či vědou), kteří jsou údajně schopni definovat a na něj aplikovat obecně závazné normy.

Practicismus v pojetí vědění a kritika falešného univerzalizmu tvoří spolu s výše zmíněným společensko-vědním konstruktivismem nejobecnější opěrné body mé kladné odpovědi na hlavní otázku knihy, formulovanou na začátku tohoto úvodu: je možná emancipace nositelů menšinové, tak či onak stigmatizované odlišnosti do rovného postavení s příslušníky hegemonní kategorie, která by nebyla zaplácena jejich asimilací? Je možné nastolit takový vztah k *cizímu*, který by je zahrnul do sdíleného prostoru rovnosti, aniž by je podřadil pod *vlastní*?