

tu, nebo by prostě chtěli uniknout nebezpečím a mizérii vlastních společností. Má pravdu?

P.B.: Liberalismu jako ideologii druhého řádu nic nebrání, aby se spojil s programem radikální reformy západních společností i celoplanetárního systému. Jeho formalismus mu také umožňuje operovat i vně západní „civilizace“ jako souboru určitých politických, kulturních a historických obsahů a s nimi spjatých partikularistických identit a zájmů. Pokrytectví *západního* liberalismu bylo tak či onak spjato s paternalistickým postojem vůči mimoevropským společnostem – ať již byl takový postoj ospravedlněn kulturně či rasisticky. Jakmile důsledně domyslíme zásadu rovného morálního ohledu vůči všem lidem *jakožto lidem*, pak již se nebudeme moci zavírat do „pevnosti Evropy“. Z toho nemusí plynout program nastolení globální demokracie, která by se, jak věděl již Kant, mohla lehce zvrhnout v globální despotii. Ani to nemusí znamenat absolutní deregulaci migračních procesů, stejně jako to neznamená deregulaci ekonomických procesů. Je-li liberalismus z definice pluralismem, pak nemůže být jeho cílem zrušení rozdílů a hranic mezi různými kulturními a politicky-geografickými útvary a jednotkami, ale spíše rozvoj férových procedur jejich vzájemného uzpůsobování a vyjednávání protikladných nároků.

Multilateralismus spolu s projektem překonávání globálních nerovností a hledáním méně kořistnického vztahu k přírodě – to je liberální agenda pro 21. století.

Kritika & Kontext 29 (2005)

Základní tezí liberalismu je, že všichni lidé jsou si rovni ve své důstojnosti, a že proto mají právo na rovné vztahy mezi sebou a na rovný ohled ze strany státu. Pochopíme-li liberalismus takto, pak se feminismus může jevit jako aplikace této liberální zásady rovné důstojnosti (a jejích politických důsledků) na vztahy příslušníků dvou pohlaví. Z tohoto hlediska nejenže by feministický požadavek rovnosti žen nebyl možný bez liberalismu, ale feminismus by do politické arény nepřinášel nic originálního: byl by jen aplikací obecného liberálního principu na ženy jako zvláštní kategorii lidí. Právě taková charakteristika platí pro konvenčně pojatý liberální feminismus (dále „LF I“). Smyslem mého příspěvku je načrtnout obrysy alternativní syntézy liberalismu a feminismu. Ta by nepřinesla pouhou extenzi liberalismu na další třídu lidských bytostí, ale jeho transformaci. Tuto syntézu nazvu „liberálním feminismem II“ (dále „LF II“).

Abych si připravil půdu k jeho vymezení, zrekapituluji v první části schématicky kritiku LF I diferenčním feminismem, a posléze kritiku obou těchto směrů postmoderním feminismem. Teprve v druhé části přejdu k LF II. Ukážu, že v něm již feminismus není pouhým sluhou liberalismu jako je tomu v LF I, ani jeho vyzývatelem, jako je tomu v diferenčním, a částečně postmoderním feminismu. Místo bezvýhradného přijetí či rezolutního odmítnutí liberalismu ho feminismus proměňuje do kvalitativně jiné podoby tím, že rozvolňuje jeho vazbu na racionalitu moderní technovyvědy a jí odpovídající pojetí lidského subjektu. Toto pojetí můžeme nazvat patriarchálním, neboť definuje subjekt těmi rysy, které moderní západní kultura přisoudila mužskému pohlaví – jeho svoboda či autonomie se měla projevovat ve schopnosti nastolovat panství nad sebou, světem a ostatními prostřednictvím rozumu a síly.

Krise tohoto prométheovského projektu nás vyzývá k tomu, abychom vůli k ovládnutí přírody a lidí omezili smyslem pro souvazečnost s nimi. Postoj, jímž si člověk klade přírodu (uvnitř i vně sebe) a druhé proti sobě jako objekty své manipulace, by měl být zadržován a vyvažován rozvojem schopnosti člověka zažívat se jako součást přírody a lidského společenství. Tuto schopnost naše

kultura přisuzuje ženství. Napojením na tuto konstrukci ženství může liberalismus získat protilátky proti bludu o lidské bohorovnosti, s nímž byl historicky jako politická ideologie modernity *par excellence* spjat.

LF I A JEHO KRITIKA

Liberalismus chápu jako doktrínu, která vypracovává politické implikace teze o rovné morální hodnotě čili důstojnosti každé individuální lidské osoby. Hlavním politickým důsledkem této teze je představa, že základní sociálně-politické instituce by měly respektovat rovnost práv a příležitostí jednotlivců. Asymetrická moc státu nad občany či jiné vztahy nerovnosti uvnitř společnosti jsou legitimní pouze tehdy, jsou-li opřeny o dobrovolný souhlas či alespoň hypotetickou možnost takového souhlasu ze strany těch, kteří jsou na podřízeném konci těchto vztahů. Právě dobrovolný souhlas je procedura, do níž se vtěluje respekt k důstojnosti člověka jakožto osoby, která svobodně rozhoduje o svém životě.²

Problém s liberalismem byl v tom, že jeho praotcové jako John Locke či Immanuel Kant zahrnovali pod nositele rovné důstojnosti pouze bohaté bílé muže, zatímco nemajetné třídy, neevropské rasy a také ženy či sexuální menšiny byly z liberálního společenství rovných vyloučeny. Boje 19. století za rozšíření hlasovacího práva na nemajetné a ženy, dekolonizační zápasy 20. století i stále pokračující boj o zrovnoprávnění gayů a leseb lze pochopit jako projevy úsilí vyloučených skupin o jejich zahrnutí pod liberální princip rovnosti důstojnosti (z něž plyne rovnost práv a příležitostí).

Z hlediska Mary Wollstonecraftové a jejích pokračovatelek šlo o to, aby muži ženám přiznali tatáž práva a příležitosti, jež přiznali sobě.³ Základním argumentem pro rozšíření občanské emancipace na ženy bylo, že také ony spadají pod obecnou definici člověka. Feministky difference však v posledních dvou desetiletích minulého století položily svým liberálním sestrám následující otázku: co když samotná definice člověka, pod kterou chcete být zahrnuty, je obecnou jen zdánlivě? Co když ono domnělé lidství, jehož chcete být součástí, je ve skutečnosti mužstvím? Co když konstitutivním elementem patriarchy je právě falešný univerzalizmus, který prezentuje zvláštní rysy mužského pohlaví jako kritéria pro lidskost jako takovou?⁴

Podle diferencialistek je samotná schopnost svobodného rozhodování tak, jak je pojatá liberály, založena na tom, že člověk vystoupí ze sebe a podívá se na sebe zvnějšku jako na cizí objekt – tedy tím způsobem, jakým se duše dívá na jí vnější tělo, rozum na jemu vnější emoce, duch na jemu vnější přírodu. Podobné odpojení a nadřazení předpokládá liberální koncept individuální volby také ve vztahu jednotlivce ke společenství. Ve všech těchto vztazích je morální hodnota jednoznačně na straně prvního pólu: na straně duše *proti* tělu, rozumu *proti* emocím, duchu *proti* přírodě, jednotlivce *proti* společenství. V míře, v jaké tyto hierarchické dichotomie odpovídají vztahu něčeho aktivního k něčemu pasivnímu, jsou základní osnovou mužského vidění světa. V této osnově je ženství jednoznačně znehodnoceno, neboť je přiřazeno k pasivní straně – k tělu, emocím, přírodě, společenství.

Zahrnutí žen pod pojem autonomní morální osoby, které s sebou nese jejich přesun z pasivní na aktivní stranu vztahů, není podle diferencialistek jejich vítězstvím, ale porážkou. Ženy jsou emancipovány do postavení rovnosti pouze za cenu asimilace – tedy za cenu odhození všeho, co je odlišovalo od mužů. Nestávají se svobodnými ženami, ale kopiemi mužů. Také jejich existence se štěpí na duch a rozum na straně jedné a tělo a emoce na straně druhé, také ony chápou ostatní a přírodu jako objekty k ovládnutí, také ony se stávají nezávislými jednotlivci, kteří bojují s ostatními jednotlivci o zdroje, moc a uznání.

Taková emancipace je podle diferencialistek falešná: ženy v ní zvnitřňují primát mužství nad ženstvím, a tím potvrzují své podmanění. Skutečná emancipace spočívá v potvrzení ženství proti mužství. Je-li programem LF I zajištění rovných práv a příležitostí pro jednotlivé ženy v rámci mužských pravidel hry, pak programem feminismu difference je zajištění rovného veřejného statusu a kolektivních práv pro ženy jakožto ženy (tedy jako nositelky ženství): nemají se proměnit do mužatek, ale mají být veřejně oceněny jejich specifické ctnosti jako mateřství, péče o dítě a schopnost identifikovat se s přírodou a společenstvím.

Uznání žen jako zvláštní kolektivní identity v rámci širší veřejné kultury má umožnit ženám proměňovat celková pravidla hry: proti maskulinnímu individualismu mají prosazovat femininní ho-

lismus, proti mužské „morálce spravedlnosti“ mají stavět ženskou „etiku péče“.⁵ Individualismus je spjat s vykořisťováním přírody a jeho morální těžiště spočívá v ideálu férového rozdělování akumulovaných statků mezi navzájem rovné jednotlivce. Holismus chápe člověka jako součást přírody a jeho morální těžiště klade do péče o život. Společnost, v níž by ženy jako nositelky ženství získaly zvláštní status, a tím i možnost mluvit do celkového sociálně-politického uspořádání, by díky jejich vlivu a moci dala daleko větší prostor holismu a přestala by tak být výhradně liberální (považujeme-li za jádro liberalismu právě důraz na rovná individuální práva a příležitosti).

Postmoderní feministky souhlasí s diferencialistickou tezí, že LF I přijímá za kritérium obecného lidství specificky maskulinní rysy.⁶ Zároveň však kritizují diferencialismus za to, že esencializuje partikulární rysy ženství v té podobě, v jaké byly zkonstruovány moderní západní kulturou. Podle postmodernistek nepředstavují mužství a ženství nějaké metahistorické esence, ale kontingentní formace, uhnětené z historicky a kulturně proměnlivého materiálu. Postmodernistky tvrdí, že přijetí závazné normy ženství může být pro jednotlivé ženy stejně tak utlačivé jako přijetí závazné normy mužství. Skutečně svobodný řád by neměl vměstňávat lidi do předem zformovaných identit „člověka-muže“ či „ženy“, ale měl by každému umožňovat svobodně experimentovat a překračovat jakoukoliv fixní identitu, včetně mužství a ženství.

Jakkoli se teoretická východiska LF I, diferencialismu a postmodernismu rozcházejí, jejich praktické důsledky se z dlouhodobého hlediska mohou vzájemně posilovat. Čím více žen bude využívat rovnosti svých individuálních práv a příležitostí, tím větší budou mít specificky ženské hodnoty a ctnosti šanci, aby se staly veřejně uznávanými a podporovanými, což odpovídá cíli diferencialistek. Vyrovnávání příležitostí mužů a žen však také napomáhá projektu postmodernistek – skutečnost, že stále více žen zaujímá mužské pozice a stále více mužů naopak pozice ženské, relativizuje ostrou dichotomii mezi mužstvím a ženstvím.

Z časového odstupu, s nímž se dnes díváme na diskuse osmdesátých a devadesátých let, můžeme navíc konstatovat, že všechny tři pozice se poněkud otupily: liberálky jsou umírněnější v nároková-

ní si absolutního práva kontroly nad svým tělem (v němž jen opakovaly typicky mužskou bohorovnost), diferencialistky zase musely uznat utopičnost svých představ o novém postliberálním řádu, který by byl živý ctnostmi mateřství a péče. Mnohé postmodernistky zase připustily, že spíše než o definitivní překročení rodové diference by mělo jít o experimentaci jejich nových podob.

LF II

V této nové situaci začíná být aktuální druhá podoba syntézy liberalismu a feminismu. Liberalismus byl historicky spjat s prométheovským projektem ovládnutí přírody a s překračováním všech omezení v individuální honbě za naplněním a seberealizací. Byl spjat s typicky moderní iluzí, že člověk může díky svému rozumu, vtělenému do vědy a techniky, překonat své přirozené hranice a stát se Bohem na zemi. Od šedesátých let zažívají západní společnosti probouzení z tohoto snu. Ekologická krize nám připomíná, že spíše než jako páni přírody bychom se měli chovat jako obyvatelé jejího domu, jenž jsme nepostavili, a jenž tudíž ani nebudeme schopni obnovit v případě, že ho zničíme. Podobně nám rostoucí nerovnost v rozdělení bohatství uvnitř našich společností i v rámci planety připomíná, že ničím neomezená akumulace kapitálu nevede k blahobytu pro všechny, ale k sociálním katastrofám.

Vedle ekologických a sociálních mezí jsme se však dotkli také mezí kulturních: liberální důraz na právo jednotlivce hledat vlastní štěstí bez ohledu na povinnosti vůči svým blízkým i širší společnosti nutí liberalismus mlčky přihlížet rozpadu rodiny a šíření sociální anomie: kult co nejrychlejšího uspokojení překrývá a vytěsňuje smysl pro dlouhodobé závazky. Kontrakultura šedesátých let ztotožnila oddalování uspokojení s represivitou kapitalistického systému. Odmítání jakýchkoliv hranic při hledání vlastního štěstí je ale ve skutečnosti v souladu s tímto systémem. Ten je totiž založen na vytváření stále nových spotřebních choutek, které slibují právě dosažení štěstí. Kritika liberalismu a kontrakultury šedesátých let přitom musí zahrnout i ty proudy liberálního a radikálního feminismu, které hlásaly osvobození žen od všech překážek, jež klade patriarchální řád a příroda jejich individuálním nárokům na realizaci jejich tužeb.

Kritiku těchto směrů však je třeba odlišit od útoků na ně ze strany konzervativců. Podle nich tyto směry připravily sociální rozklad tím, že zdůraznily individuální práva proti sociálním závazkům. Lékem nabízeným konzervativci je návrat k tradičním hodnotám, pod kterými si ovšem představují v zásadě hodnoty západních společností 19. století. Pro tyto společnosti bylo typické patriarchální autoritářství ve všech oblastech sociálního života – od politiky přes ekonomiku až po rodinu. Konzervativci spojují sexuální a kulturní revoluci šedesátých let s kritikou patriarchátu a autoritu otce považují za hlavní tmel společenského řádu.

Jakkoliv kriticky se liberálové musí podívat na některé důsledky této revoluce, návrat k patriarchátu je nepřijatelný, neboť by znamenal popření výchozích liberálních principů – rovné důstojnosti a rovných práv a příležitostí jednotlivců. Aniž by se jich musel liberalismus vzdát, může přesto uznat, že pro civilizovanou společnost jsou neméně důležité závazky a zodpovědnost jednotlivců vůči druhým a přírodě.

Právě feminismus mu může pomoci specifikovat tuto druhou dimenzi jinak, než jak to činí konzervatismus: vždyť ženství bylo v modernitě asociováno s přírodou, která měla být ovládnuta. Vztah člověka k přírodě je prostředkován a představován jeho vztahem k matce. V té míře, v jaké měla patriarchální kultura sklon překrývat a vytěsňovat pouto člověka k matce jeho poutem k otci, měla také sklon překrývat a vytěsňovat jeho závazky vůči přírodě jeho závazky vůči druhým lidem.

Ekologická krize nás vyzývá k tomu, abychom překrytí vazby na přírodu vazbou k lidem nahradili zahrnutím druhé vazby pod první: nezodpovědný vztah k druhým je třeba podřadit pod širší kategorii nezodpovědnosti vůči přírodě. K té jsme vázáni skrz naši matku, která stojí u našeho fyzického zrodu. Psychologickým zdrojem nezodpovědnosti k přírodě je právě potlačení pouta k matce ve prospěch pouta k otci. Zdrojem nové zodpovědnosti, která by mohla dát meze touze po vlastním uspokojení, by tedy neměla být obnova patriarchátu, ale nové zhodnocení matky. Zatímco otec je symbolem opanování života, matka je symbolem péče o něj. Zhodnocení mateřství staví *starost* o život proti touze o jeho *ovládnutí*.

Vztah k otci zakládá v člověku jiný typ morálního závazku než vztah k matce. Ve vztahu k otci je závazek dluhem, jenž je třeba splatit, vinou, jíž je třeba odčinit. Člověk je vyzván k aktivnímu odpykávání svých hříchů a k morálnímu zdokonalování. Je podtržena jeho schopnost překračovat se – stávat se pánem sebe sama i ostatních. Ve vztahu k matce nevystupuje závazek v podobě dluhu, ale v podobě vděčnosti. Pocit vděčnosti neodkazuje k aktivní stránce naší existence, ale naopak k její pasivitě – k tomu, že náš počátek není v naší moci, že nejsme pány svého zrození a že žádný morální sebezdokonalení nás nevyprostí z konstitutivních omezení naší lidské situace. Na rozdíl od pocitu viny není výrazem pocitu vděčnosti aktivita, jíž odpykáváme své hříchy a překonáváme svou nedokonalost, ale pokorné přijetí našich hranic a díkůvzdání stvořitelce. Výsledkem však nemusí být pasivita, ale aktivní péče o život.⁷

LF II využívá těchto motivů feminismu difference, aniž by musel přijmout jeho esencialismus a popřít historickou konstruovanost vazby ženství na péči o život a mužství na projekt jeho ovládnutí. Vztah k matce je společný mužům i ženám, i když ho každé pohlaví v závislosti na dané kultuře zažívá jinak. LF II do sebe v jisté podobě zahrnuje i postmoderní relativizaci dichotomie muž/žena. Bez toho by nemohl apelovat na muže, aby opustili svou posedlost překonáváním sebe, s nímž jde ruku v ruce kontrola a ovládnutí, a pěstovali schopnost zaujímat pasivní pozici – tedy schopnost přiřazenou moderní patriarchální kulturou k ženství. Prototypem této pasivní pozice je právě vztah k matce, jíž jsme v ranném dětství byli vydáni na milost a nemilost. Pokorné přijetí totální ontologické závislosti, která leží u počátku naší existence, nás může imunizovat proti prométheovskému bludu o lidské bohorovnosti.

Takový feminismus je stále liberální, neboť staví do svého středu závazek péče o přírodu a druhé lidi, aniž by opustil ideál rovné důstojnosti, práv a příležitostí jednotlivců. Morálka spravedlnosti, která vychází z oddělenosti jednotlivců, nemá být zrušena, ale doplněna a korigována etikou péče, která předpokládá jejich propojenost. Pro první morálku je závazek projevem dluhu, pro druhou projevem vděčnosti. Vděčnost pramení z hlubší roviny než dluh, neboť implikuje uznání toho, že bez živé přírody a péče druhých by-

chom nemohli existovat, a tím pádem ani dlužit či sami si nárokovat splacení dluhů. Jak odpovídá pojetí suplementu, které vypracoval Jacques Derrida ve své knize *Gramatologie*, etika péče „doplňuje“, a tím zároveň „zakládá“ morálku spravedlnosti.⁸ Moderní patriarchát popřel tento druhý aspekt, když ženskou péči o život redukoval na pouze nepodstatné a zbytné doplnění mužské moci překonávat sebe sama a tvořit nové světy. Jako by se člověk mohl stát prostřednictvím této aktivity suverénním základem svého vlastního bytí. Po manické fázi naší civilizace však přichází její fáze depresivní. Vyrovnanější nastavení vztahu vděčnosti a dluhu, péče o život a jeho překonávání musí být prvním krokem léčby.

Knihovna Gender Studies, Praha, 4. 11. 2003

20/ FALICKÁ TOUHA A AMBIVALENCE HYSTERIE. ROZHOVOR SE STANKOU REPAR A MOJCOU PIŠEK

> **Stanka Repar:** Ve Slovinsku vám vychází kniha *Panství člověka a touha ženy*, jejíž podtitul zní *Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*. Z hlediska vašich dalších zájmů je to zřejmě jistá odbočka?

P.B.: Ano, i ne. Je pravda, že jsem se k tomu tématu zatím nevrátil, ale současná situace mě stále více provokuje k tomu, abych tak učinil. Před deseti lety, když jsem tu knihu dopisoval, byly feminismus a problematika rodu v Česku popelkou. Feministické hnutí bylo tehdy stále považováno za nějakou patologickou úchylku západní levice a problematika genderu zase za patologickou úchylku západních univerzit. Dnes je, alespoň co se genderu týče, situace naprosto opačná. Díky našemu členství v EU a štědré podpoře výzkumu a programům genderové rovnosti z evropských fondů, se gender stal mainstreamovým tématem v politice i na univerzitách. Jako by se přeskočila fáze kulturní proměny, která musí jít zesponu, z občanské společnosti a gender a rovnost mezi pohlavími se staly součástí státních politik prosazovaných svrchu. Svým byrokratickým, technokratickým jazykem na mě tento „průmysl genderu“ působí celkem děsivě. Mnozí jeho pracovníci jdou svým dogmatismem přesně proti onomu kritickému pojetí pohlavního rodu, které jsem se snažil rozvést ve své knize. Zároveň začala být v průběhu minulého desetiletí liberálně-feministická obhajoba individuálních práv žen používána na podporu silící islamofobie. Nevím, jaká je situace ve Slovinsku, ale v Česku se najednou i z konzervativních katolíků, kteří předtím hájili patriarchální rodinu, stali obhájci ženských práv proti islámu. Kontext se tedy za těch deset let radikálně proměnil, takže uvažuji, že se k tomu tématu zase vrátím.

> **S.R.:** Zajímavé je vyústění feministických diskusí. Feministky spolu s dalšími dnes poukazují k omezující, normativní moci samotné kategorie identity. Můžeme si dovolit vypustit tuto kategorii a s ní i kategorii rodového rozdílu z našeho konceptuálního arzenálu? Jak odpovídáte vy na námitky absolutní relativizace všeho?

¹⁰³ Pro odlišení Kennanova realistického pojetí zadržování od jeho idealistické interpretace v rámci Trumanovy doktríny srv. Pavel Barša, *Hodina impéria. Zdroje současné zahraniční politiky USA*. Brno: Masarykova univerzita, MPÚ, 2003 (dostupné z www.policy.hu/barsa/hodina_imperia.pdf), s. 33–43 a Stefano Guzzini, *Realismus v mezinárodních vztazích a mezinárodní politické ekonomii*. Brno: Barrister a Principal, 2004, s. 70–76.

¹⁰⁴ Následující schéma reprodukuje v poněkud pozměněné podobě tabulku z Pavel Barša, Ondřej Císař, *Anarchie a Řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2008, s. 440. Pro podrobnější rozvedení jejich pozic (v nichž ovšem schází Zakaria) srv. tamtéž, s. 422–441.

¹⁰⁵ Srv. Stephen M. Walt, *Taming American Power: The Global Response to U.S. Primacy*. New York: W.W. Norton, 2005.

¹⁰⁶ Michael Lind, c.d., s. 187–188. Lind odkazuje k dokumentu, jehož autorem byl tehdejší náměstek ministra obrany Dicka Cheneyho a čelný neokonzervativce Paul Wolfowitz a jenž se obecně považuje za jednu z prvních formulací strategie unilateralistické hegemonie. Jednalo se o nárys bezpečnostní politiky na fiskální období 1994–1999 a psalo se v něm mimo jiné, že Spojené státy mají „nastolit a ochraňovat nový řád“, který „zohlední zájmy vyspělých průmyslových zemí natolik, že je odvrátí od soutěžení s americkým vůdcovstvím“, a že mají udržovat vojenskou převahu schopnou „zastřáhat potenciální vyzývatele i od pouhého záměru hrát větší regionální či globální roli“. Excerpts From Pentagon's Plan: ‚Prevent the Re-Emergence of a New Rival‘. *The New York Times*, 9. 3. 1992. Citováno v Pavel Barša, *Hodina impéria. Zdroje současné zahraniční politiky USA*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, MPÚ, 2003 (dostupné z www.policy.hu/barsa/hodina_imperia.pdf), s. 49.

¹⁰⁷ John Hulsman, Anatol Lieven, c.d., s. 122.

¹⁰⁸ Pro rozdíl mezi „měkkou“ a „tvrdou“ mocí viz Joseph S. Nye Jr., *Bound to Lead. The Changing Nature of American Power*. New York: Basic Books, 1990. Pro rozdíl mezi „nadvládou“ a „vůdcovstvím“ viz Zbigniew Brzezinski, *Volba: globální nadvláda nebo globální vedení*. Praha: Mladá fronta, 2004. Lind se tohoto druhého rozdílu dovolává na stranách 205–206, c.d.

¹⁰⁹ M. Lind, c.d., s. 199.

¹¹⁰ Samuel P. Huntington, c.d. s. 18.

¹¹¹ Francis Fukuyama, *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002.

¹¹² Samuel P. Huntington, *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001.

¹¹³ An Open Letter to the Obama Administration from Central and Eastern Europe. *iDNES*. 17. 7. 2009: http://zpravy.idnes.cz/dokument-otevreny-dopis-vychodoevropskych-politiku-baracku-obamovi-1kg-/zahrancni.asp?c=A090716_214930_zahrancni_dp.

¹¹⁴ Václav Havel označil Obamův ústupek za zdánlivě malý a logický kompromis, jenž se však spolu s dalšími takovými kompromisy následně může stát předeherou k „velkým osudovým kompromisům“. Viz „Havel kritizoval Obamu za to, že se nesetkal s dalajlamou.“ *Lidové noviny*. 12. 10. 2009: http://www.lidovky.cz/havel-kritizoval-obamu-za-to-ze-se-nesetkal-s-dalajlamou-p2k-/ln_zahranici.asp?c=A091012_121724_ln_zahranici_tsh.

¹¹⁵ Někteří pragmatci mezi bilateralistickými atlantisty jsou k takovému obratu připraveni. Alexandr Vondra například po odstoupení USA od smlouvy o radaru citoval polského ministra zahraničí Radka Sikorského, podle něhož „tenhle incident znamená, že musíme vzít vážně i evropskou obranu“, a dodal, že s ním souhlasí: „[J]e prostě fakt, že zvláštní vztahy s Amerikou narazily na svoje limity a byla by chyba si to ještě rozházet se spojenci v Evropě. Kdo nám pak zbude?“ Viz Naše vztahy s Amerikou narazily na strop. *Lidové noviny*. 19. 9. 2009: http://www.lidovky.cz/nase-vztahy-s-amerikou-narazily-na-strop-fp2-/ln_noviny.asp?c=A090919_000045_ln_noviny_sko&klic=233358&mes=090919_0.

¹¹⁶ Výraz „provincializace Evropy“ přebírám od Dipesh Chakrabarty – *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

IV.

¹ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1984.

² Michael Walzer, Liberalism and the Art of Separation, *Political Theory*, Vol. 12, No. 3, August 1984, s. 315–330.

V.

¹ Jane Gallop, *Feminism and Psychoanalysis. The Daughter's Seduction*, MacMillan Press, London 1982, s. 93.

² Toto vymezení odpovídá nejobecnějšímu východisku kantovského liberalismu v současné politické filozofii, jehož čelnými představiteli jsou například John Rawls a Ronald M. Dworkin: John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1971; Ronald M. Dworkin, *Když jsou práva brána vážně*, [1977] Oikoyomenh, Praha 2001.

³ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Penguin Books, London 1978 [1792].

⁴ Srv. především Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Standard University Press, Stanford 1988. Následující schématické shrnutí diferencalistické kritiky LF I vychází z mého výkladu Patemanové v Pavel Barša, *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*, SLON, Praha 2002, s. 34–49.

⁵ Viz Carol Gilligan, *Jiným hlasem. O rozdílné psychologii žen a mužů*, Portál, Praha 2001 [1982]

⁶ Pro výklad jednoho z hlavních zdrojů postmoderního feminizmu, jímž byla recepce díla Michela Foucaulta autorkami jako Sandra L. Bartky, Susan Bordo, Moira Gatens, Donna Haraway, Jana Sawicki, Wendy Brown, Joan W. Scott či Judith Butler viz Pavel Barša, *Panství člověka a touha ženy*, tamtéž, s. 259–271.

⁷ Pro rozvedení tohoto protikladu tamtéž, s. 295–297. Pro jeho zasazení do křesťanské tradice, v níž je vina přiřazena na stranu spravedlnosti a vděčnost na stranu lásky, viz Pavel Barša, *Imanence a sociální pouto*, CDK, Brno 2001, s. 69–83.

⁸ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1964.

⁹ Jestli tě sere Marx. Rozhovor s Alicí Navrátilovou a Jolanou Navrátilovou, *Živel*, No. 28, 2006, s. 16–20, zde: Appendix, Foucault a hravá dekonstrukce, s. 292

¹⁰ Tamtéž, s. 290

Bibliografie použitých textů

I.

Motto: Pavel Barša: Kdo se bojí černých panen?, text v programu divadla Komédie ke hře Güntera Senkela a Feriduna Zaimoglu *Černé panny*, premiéra 12. března 2010.

1. Orientálcova vzpoura. Edward W. Said a postkoloniální studia, *Dějiny a současnost* 3/2004, str. 23–25; zkrácená verze: Orientálcova vzpoura. Saidova antropologie Západu, *A2*, č. 46, 2008, s. 20–21.

2. Francie a muslimský šátek, *Lidové noviny, Orientace*, 4. 9. 2004, s. 13, 15.

3. Krize sekulární republiky a sociologie islamizace. Francouzská sociální věda odpovídá na „aféru šátku“. In: *Politologický časopis*, ročník XI, 3, 2004, s. 288–300.

4. Intelektuální obrana xenofobie. Nad knihami Samuela P. Huntingtona a Bat Ye'orové, *Lidové noviny, Orientace*, 26.11.2005, s. 3.

5. Nová xenofobie. Válka s terorem a konec evropské tolerance, přednáška v olomouckém Divadle hudby 28. března 2006 otištěná v časopisu *Dingir*, 1/2006, s. 2–5.

II.

Motto: Nejsme ztělesněním univerzálního lidství, rozhovor Pavla Barši s Lenkou Vochočovou, *Lidové noviny*, příloha „Identifikujte se!“, 23. 3. 2005, s. 3.

6. Sartoriho cesta do středu země, Proslulý politolog přemýšlí o životě s přistěhovalci, *Respekt* 39/26. 9. 2005, s. 19.

7. Konec Romů v Česku? Kacířské eseje plzeňských antropologů, *Politologický časopis* 1/2005, s. 67–79; zkrácená verze: Konec Romů v Česku? Mladí badatelé z plzeňské univerzity kladou kacířské otázky – Romové podle nich neexistují, *Lidové noviny, Orientace*, 15. 1. 2005, s. 13, 14.

8. Konstruktivismus a politika identity, veřejná přednáška proslovená 22. listopadu 2005 na Katedře sociální a kulturní antropologie Filozofické fakulty západočeské univerzity v Plzni, dostupné na [www:<http://antropologie.zcu.cz/media//webzin/webzin_1-2_2006/03_barsa.pdf>](http://antropologie.zcu.cz/media//webzin/webzin_1-2_2006/03_barsa.pdf)

9. Sociální vědec je součástí zkoumané reality. O postrevoluční emancipaci, vztahu teorie a praxe a dvojím pojetí kultury. Interview Michala Tošnera (Praha 31. 3. 2005), dostupné na [www:<http://antropologie.zcu.cz/clanek/socialni-vedec-je-soucasti-zkoumane-reality-pavel-barsa>](http://antropologie.zcu.cz/clanek/socialni-vedec-je-soucasti-zkoumane-reality-pavel-barsa)