

Část odpovědi je dána mezinárodními úmluvami o právu na politický azyl, které vycházejí z univerzálních principů ochrany lidské důstojnosti. Vedle těchto humanitárních důvodů však Habermas obhajuje i zohlednění důvodů materiálních. Proti evropskému „šovinismu bohatství“ razí morální právo na ekonomickou imigraci a jemu odpovídající povinnost bohatých společností přijímat přistěhovalce tohoto typu. Tento morální nárok podle Habermase povstává „z rostoucích vzájemných závislostí globální společnosti, která se stala prostřednictvím kapitalistického světového trhu a elektronické masové komunikace natolik provázaná, že Spojené národy převzaly něco jako všeobecnou politickou zodpovědnost za ochranu života na zemi...“¹²

Důvodem „speciálních povinností“ prvního světa je navíc „historie kolonizace a vykořenění regionálních kultur nájezdy kapitalistické modernizace“. K tomu je třeba ještě připočíst fakt, že to byli v období mezi roky 1800 a 1960 Evropané, kteří se podíleli z 80 % na všech mezikontinentálních migračních pohybech, čímž si výrazně zlepšovali svou situaci ve srovnání s Neevropany. „Exodus v 19. století a na začátku 20. století zároveň zlepšil ekonomickou situaci zemí, z nichž vycházel, stejně tak jako na tomto kontinentu zlepšilo situaci přistěhovalců během období rekonstrukce po 2. světové válce.“¹³ Habermas uzavírá: „Tyto a další spojené morální důvody, samozřejmě neospravedlňují záruku vymahatelných individuálních právních nároků na imigraci, ale ospravedlňují závazek přijmout liberální imigrační politiku, která otevírá společnost vůči přistěhovalcům a reguluje jejich příliv v závislosti na existujících možnostech.“¹⁴

11.2. Česká perspektiva: J. Patočka a naše přítomnost

Český filosof Jan Patočka viděl českou otázku podobně, jak vidí Habermas otázku německou a Ferry otázku evropskou. Stejně jako oni hledal univerzalitu, kterou osvícenský stát slíbil, a nepřinesl. I on se chtěl vyprostit z dusivého sevření jazykového nacionalismu, který poznamenal život střední Evropy posledních dvou století.¹⁵ Patočka především nemilosrdně zavrhuje představu českých učebnic dějepisu o jakési věky přetrvávající identitě českého národa od Přemyslovců až po první republiku. Je podle něj třeba odmítnout

jak Masarykův výklad národního obrození jako obnovy husitských a českobratrských ideálů, tak Pekařovu koncepci, jež považovala za počátek obrození katolické vlastenectví doby protireformační (byť je podle něj druhá verze přece jen blíže pravdě). Skutečným počátkem procesu *utváření* českého národa (a nikoliv tedy jeho *obrozování* či *buzení*) byla centralizační politika Marie Terezie, včetně její školské reformy, a posléze osvobozovací patenty Josefa II., jimiž se dostala do pohybu selská, česky mluvící vrstva. Posilování státní moci na úkor šlechty, centralizace vzdělávacího systému s němčinou jako vyučovacím jazykem a zrušení nevolnictví představovaly prvky hluboké sociální restruktury tradiční jazykově plurální a hierarchicky organizované společnosti českých zemí. Bohatě měšťanstvo a šlechta byly v té době již většinou poněmčeny a uvolněné nižší české vrstvy narážely nejen na bariéry politicko-ekonomické, ale i kulturně-jazykové.

Skupina intelektuálů s Jungmannem v čele začala toto *sociální* napětí vykládat herderovským slovníkem jako spor dvou *kulturních* společenství. A tak se *vesnický lid*, chudý duchovně i materiálně, začal postupně chápat jako *jazykový národ*, zápasící o své místo na slunci. Záporný vztah vůči modernímu státu, představovanému modernizujícím se Rakousko-Uherskem, znamená podle Patočky odmítnutí nové formy univerzality, která nahradila její formu středověkou – křesťanskou říši. Zatímco politická klenba říše obepínala nejrozmanitější etnické, jazykové, kulturní a regionální diference, obecnost moderního státu spočívala v jejich byrokratické nivelizaci. Navíc se k racionálnímu zdůvodnění němčiny jako úřední řeči přece jen časem přidaly romantické motivy, což souviselo s postupným ochabováním Josefova původního osvícenského nasazení.

České obrození je Patočkovi především *reakcí* na společenskou modernizaci, reakcí vycházející z pocitů křivdy a znevýhodnění selských vrstev, které se v obranném gestu uzavírají do vlastní zvláštnosti – utíkají se k faktické danosti jazykového češství, jež má být hodnotou samo o sobě, bez vztahu k širšímu evropskému, v mezích podobě pak všelidskému horizontu. Zde, v oné ukřivdělosti panovníkem „osvobozených otroků“, kteří proti nepřátelskému osvícenskému vmachu staví ošetřování vlastních bolístek, vidí Patočka pramen „malého češství“, odvráceného od problémů, jež hýbou Evropou.

Ale nebyla v českém obrození a následných dějinách českého národa jen tato strana, přestože většinou převažovala. U Bernarda Bolzana nachází Patočka počátek druhé linie, která se přes svou celkovou porážku nakonec částečně odrazila i v Masarykově ideji českého národa. Bolzanova koncepce není obrácena k minulosti jako zemské vlastenectví jeho doby a není v ní ani vůle ke zvláštní české státnosti. Proti etnickému pojetí klade národ jako lid daného teritoriálního státu. Příslušníci národa nejsou k sobě vázáni jazykově, nýbrž mravně. Pojtkem jim je obecně lidský ideál, k němuž společně míří. Bolzano byl osvícenským socialistou. Jeho utopickým horizontem byla vize sociálně spravedlivé společnosti slobodných a rovných. Tato sekularizovaná říše boží na zemi je smyslem existence lidského druhu a každý stát je pouze dílčím náčrtkem tohoto všelidského úkolu. Bolzano věřil, že cestou k jeho naplnění jsou výchova a vzdělání.

Ve spravedlivé společnosti zmizí rozdíly třídní, jazykové rozdíly se v ní stanou nepodstatnými. Jazyk je totiž podle Bolzana jen vnějším oděvem myšlenek, které přesahují každé zvláštní jazykové vyjádření. Podcenění funkce jazyka jako nutné podmínky myšlení a z toho vyplývající nepochopení důležitosti jazykové rovnoprávnosti byly největší Bolzanovou chybou, takže jeho teorii pak Jungmann mohl denuncovat jako ideologii udržení německého nadprávní. Nicméně podzemní pramen tohoto českého nadnárodního osvícenství vytryskl nakonec v Masarykově pojetí humanitních ideálů jako mravního horizontu národního snažení. Přes tento univerzalistický náběh byl pro Masaryka a jeho pokračovatele jádrem ideové legitimace Československé republiky jazykově-etnický národ. To znamenalo skupinovou diskriminaci Němců, Maďarů a neuspokojení Slováků a přispělo v konečném důsledku k rozpadu státu. Za první republiky pouze Emanuel Rádl jasně formuloval bolzanovskou alternativu jako jedinou životaschopnou myšlenku pro etnický plurální stát. Všechny etnické skupiny by se podle něj mohly v Československu cítit doma jen tehdy, kdyby se jeho státní ideou stal nadnacionální demokratismus. Nedošlo k tomu a podle Patočky jsme tím propásli historickou šanci vtisknout češství opět opravdu velkou evropskou úlohu a tím dokončit dílo českého osvobození.

Masaryk říkával, že národy a státy se udržují ideály, z nichž povstaly. Je smutným paradoxem československé státnosti, že k jejímu zániku vedla právě idea, na níž byla založena – právo na

sebeurčení národů. U zrodu prvorepublikového českoslovákismu stál na jedné straně pragmatický politický kalkul posily Čechů proti Němcům a Slováků vůči Maďarům, na straně druhé mýtus slovan-ské vzájemnosti. Jedno ani druhé se neukázalo býti dostatečným tmelem nové politické identity. Polistopadová česká pravice zjistila, že německé obklíčení je vzhledem k projektu připojení do EU a NATO geopolitickým kladem, a nikoliv zápořem, který by bylo třeba vyvažovat napojením na Slováky a jejich prostřednictvím na východní slovanský svět.¹⁶

České geopolitické prozření se na začátku 90. let vzájemně posilovalo se slovenskou vůlí po politickém sebezpotvrzení. V ní byly přítomny všechny dětské choroby národního obrození 19. století, které Patočka shrnul pojmem „malého češství“. Zdůraznění etnicity a jejich politických nároků se i v tomto případě spojilo s ambivalentním vztahem k osvícensko-liberálním ideálům Západu. Emocionální identifikace s jazykovým společenstvím a touha po jeho postátnění vyjevovaly i zde touhu najít útočiště před kapitalistickou modernizací, přinášející všechny nástrahy současné planetární civilizace. Zvláštní – etnická komunita – mělo být povýšeno na obecné – stát a jeho zákony. Partikulární národní příslušnost jednotlivce měla dostat přednost před jeho univerzálním lidstvím.

Polistopadová pozice české strany představovala opačnou stranu mince. Větší sžítost české společnosti s liberálními principy se projevovala nedvojznačně vstřícným vztahem k západní Evropě a USA i k vlastní ekonomické a politické modernizaci – resp. k přechodu od etatistického socialismu k liberálně-demokratickému kapitalismu. Nehledě na zmíněnou ztrátu vnější geopolitické motivace svazku se Slováky začala česká politika polistopadovou éru s bezproblémovým přijetím českoslovákismu, jehož těžiště bylo ovšem přeneseno z etnické ideje „bratrství“ dvou slovan-ských národů na občanský princip. Většina českých občanů a politiků považovala za samozřejmé, že české etnikum je součástí širší politicky vymezené kolektivity československého lidu a že každý etnický Čech je tedy také politicky vzato Čechoslovákem. Jednotný stát měl garantovat lidská a občanská práva pro všechny své občany a jejich skupiny. Dílčí zájmy i etnické zvláštnosti měly být vztaheny k tomuto společnému jmenovateli. Relativně univerzálnější jednotka – společný stát – měla zahrnout etnické národy jako své partikulární podřízené momenty.

Koncepce státního československého lidu, prosazovaná nejzřejměji posledním československým prezidentem Václavem Havlem, však jako každá idea občanského národa trpěla rozporem mezi univerzalistickým nárokem *de iure* a partikularistickou identitou *de facto*. Za rétorikou všelidských ideálů se prozrazovaly hodnoty, ideje a zájmy určité skupiny: čechoslovákismus jako abstraktní princip byl pro Čechy naplněn zcela konkrétním, totiž českým obsahem. Kladný vztah českého národa k československému státu nebyl založen na reflektovaném odpojení etnicko-kulturní identity od identity politické, ale naopak na jejich často nevědomém směšování a zaměňování. Tam, kde politický jazyk a rozum použily slova „československý“, srdce a zkušenost dodaly představu něčeho českého.

Historická tradice české státnosti, vyšší početnost i větší ekonomická a vzdělanostní vyspělost Čechů při vzniku státu znamenaly Slováckům významnější spoluúčast na utváření společné identity. I nové spojení po 2. světové válce bylo spíše připojením Slovenska a komunistická centralizace tuto situaci jen potvrdila. Disproporční podíl slovenských komunistických funkcionářů ve vedení státu na tom vzhledem k podstatě totalitárního režimu nemohl nic změnit. Etnické češství natolik zaplnilo československou identitu, že v ní – až na romantické evokace slovenských hor, vína a folklóru – zbylo jen velmi málo místa pro specificky slovenské obsahy. Není tedy divu, že se v této nominálně československé, reálně však české, identitě Slováci nenacházeli.

Odstředivá tendence se však projevila i v lůně české, národně-jazykové komunity. Nejen hrstky extremistů, ale také více než milion obyvatel Moravy považovali při sčítání lidu v březnu 1991 za nutné zdůraznit svou odlišnost od českého národa. Spor o identitu se tak objevil o úroveň níže, přičemž v oslabené podobě korespondoval s modelem česko-slovenským. Regionalistický, v krajních polohách etnický partikularismus stál proti pražskému češství, které se v naivní domýšlivosti považovalo za výraz hodnot a zájmů všech Čechů, včetně těch moravských.

V období mezi Listopadem a rozdělením státu se tedy Čechům zproblematizovala samozřejmá východiska jejich vztahu ke Slováckům a přechodně viditelný moravismus představoval totéž zpočtybnění ve vztahu českého centra a periférie. Jakmile však bylo rozdělení provedeno, Češi si rychle zvykli na novou situaci, která

odpovídá nacionalistickému ideálu. Jsme kulturně homogenním státem, nepočítáme-li ovšem největší, ale nepřiliš viditelnou menšinu Slováků, nepatrné menšiny Poláků a Němců a Romy, kterých se nám nepodařilo zbavit skrytým diskriminačním zákonem o občanství (12.2.). Ono nepočítání je výrazem takřka naplněné touhy po etnicky čistém státě.

Problémy česko-romského soužití i započatý proces přibližování k Evropské unii nás však nutí k novému promyšlení „české otázky“. Vodítkem by přitom mohla být právě Patočkova kritika etnického kritéria státoctvornosti. Ta jde stejným směrem jako habermasovský „ústavní patriotismus“. Nikoliv jazykově či pokrevně pojatá národnost, nýbrž občanství dodává životu společnosti skutečně univerzální rozměr, jenž umožňuje, aby se nositelé nejrůznějších skupinových identit a zájmů mohli dohadovat o společném soužití jako rovný s rovným a bez zbraně v ruce. Občanská příslušnost je jediným skutečně obecným základem státu jako instituce, která má reprezentovat nikoliv pouze jednu etnickou skupinu, ale vůli všech svých obyvatel.

Loajalita k obecným liberálně-demokratickým hodnotám musí být samozřejmě zapuštěna v citovém vztahu k územně a historicky specifické kolektivní identitě a její politické kultuře. Tato občanská pospolitost a její kultura však musejí být co nejvíce pluralitní. Vnitřní otevřenost koreluje s jejich otevřeností navenek. Patočka volal po češství, jehož problémy jsou problémy evropskými. V dnešním globalizovaném světě však musí naše evropanství znamenat vnímavost k otázkám planetárním. Uzavírat se v době atomových zbraní, hrozících ekologických katastrof a masových hladomorů do pocitu vlastní etnické či evropské výlučnosti je nejen pošetilé, ale i nebezpečné. Zřekli bychom se tak předem možnosti ovlivňovat běh všelidských dějin, do nichž jsme tak jako tak zataženi.

Bolzanův nebo Rádlův humanismus nám mohou ukázat směr, neposkytují ale intelektuální nástroje k hledání cesty. Nelze naskakovat do současných dějin s malým filosofickým zavazadlem 18. století, jak se o to ještě nedávno pokusil ve své kritice politiky národní identity francouzský publicista Alain Finkielkraut.¹⁷ Dogmatický univerzalizmus osvícenství byl jen vylhanou, a proto záludnější formou etnocentrismu. Za jeho rétorikou všelidských hodnot se skrýval asimilacionismus evropských národů. Odmítneme-li obsah osvícenství, měli bychom přesto v kritické podobě podržet

jeho normativní horizont, vytčený ideou všelidské svobody, rovnosti a solidarity.

Na rovině politické identity by to vyžadovalo nastolit a neustále udržovat důslednou a co nejvýšlovnější odluku příslušnosti k multikulturní pospolitosti občanského národa od partikulární příslušnosti k etnickým a kulturním skupinám, z nichž se tento národ skládá. O nesnadnosti takového řešení se přesvědčil Habermas, když byl jeho projekt ústavního patriotismu utopen v přílivu touhy po uskutečnění německého nároku na etnický stát. Také etničtí Češi se budou zřejmě bránit tomu, aby byl „jejich“ stát zbaven etnického rozměru. Pochopitelně, pak totiž přestane být „jejich“.

Co se týče naléhavosti proměny směrem k multikulturní identitě, ale i odporu vůči ní, může být útěchou, že v tom Češi nejsou sami. I ostatní evropské národní státy čelí stejnému problému, který se ohlašuje z jedné strany globalizací a internacionalizací jejich ekonomiky, kultury i politiky a z druhé strany pak jejich vnitřní diferenciací. I ve vysoce centralizované a jakobínsky homogenizované Francii proběhl v 80. letech pod taktovkou socialistů proces decentralizace veřejné správy, jejíž struktura se více přizpůsobila tradičním regionům. Také poslední kroky britské vlády k „devoluci“ moci prostřednictvím zřízení skotského a waleského parlamentu jsou příznakem toho, že evropské národy si samy sebe začínají více uvědomovat jako vnitřně rozrůzněná společenství a přizpůsobují tomu i své územní a státoprávní uspořádání.

K ploché identitě občana jednoho národního státu se tak přidávají další dimenze. Je obohacována zdůrazněním příslušnosti k nižším územním či kulturním kolektivům. Národní jednota se tím neruší, nýbrž je rekonstruována do plastické, vícerozměrné, plurální podoby. Tento proces vnitronárodní diferenciace nemusí v kontextu nadnárodní evropské integrace sice přímo vyústit do popření „Evropy národních států“ ve jménu „Evropy regionů“, přesto však notně otrásá homogenizaci, na níž byla většina evropských národních států postavena. Lakmusovým papírkem úspěšnosti multikulturalizace evropských národních států bude samozřejmě vztah k mimoevropským přistěhovalcům.

Tyto procesy nás vybízejí k novému kritickému promyšlení Paťočkou zmíněného kontrastu dvou historických typů politické obecnosti – univerzální říše a partikulárního národního státu. Evropská středověká společnost byla sjednocena křesťanským náboženstvím,

kteřé posvěcovalo říši a tvořilo klenbu dílčích etnicko-kulturních a regionálních lojalit. Pod jednou střešou existovala mnohost zvláštních identit s relativně autonomním postavením. Absolutismus přináší novou formu obecnosti – moderní stát. Důsledkem jeho rozvoje je vyhlazování dílčích příslušností a rozdílů. Místní kulturní kontexty jsou překryty centralizovaným vzděláním v jediném jazyce. Příslušníci skupin jsou procesy sociální mobilizace a záměrnými integračními politikami rozemíláni na atomy anonymní národní masy (viz 10.1.). Etnicko-kulturní pluralita je nahrazena hegemonií jedné vysoké kultury. Hlavním nedostatkem této moderní formy obecnosti je, že ve skutečnosti žádnou obecností není. Neexistuje totiž univerzální stát, ale jen jednotlivé státy, které se bez všeobecné křesťanské klenby při budování svých identit opírají o partikulární etnické kultury svých vládnoucích skupin.

Poststrukturalistická kritika subjektu a osvícenského humanismu ukládá předpoklad o přítomnosti pozitivně daného univerzálního rozumu v každém lidském jednotlivci do muzea pozoruhodností evropského ducha. Pokud vůbec můžeme hovořit o našem „lidství“, pak jen ve smyslu nekonečné rozmanitosti kontingentních jazykově-sociálních struktur, z jejichž sítě je utkána konkrétní tkáň našich životů. Zdá se, že sen o pozitivně, předmětně zachytitelných univerzálních lidské mysli je definitivně pohřben. Neúspěch všech snah o nalezení společného jmenovatele však nevylučuje možnost otevřít se druhému v dialogu. V každé komunikaci si můžeme nerozumět, ale vždy existuje cesta, jak alespoň částečně porozumět tomu, proč si nerozumíme. Tato negativní, nepředmětná forma obecnosti nás místo ke společné identitě dovádí k vědomí odlišnosti. Každé setkání s druhým nás upozorňuje na omezenost vlastní pozice a zabraňuje nám prohlásit naše hledisko za hledisko věčnosti. S odkrytím závislosti naší identity na identitě druhých pak můžeme tušit horizont neidentitního – Jiného.

Univerzalita určitého postoje spočívá v jeho schopnosti nahlédnout svou partikularitu – vzdát se naivního předpokladu o obecné platnosti svých východisek. Na rovině kulturně-skupinové identity velí takové pojetí obecnosti odvrhnout Prokrustovo lože hierarchických protikladů, do nichž je vtlačována mnohost diferencí – my a oni, centrum a periferie, vysoká a nízká kultura, většina a menšina, muž a žena, heterosexuality a homosexualita... Přestane-li absolutizovat tyto dichotomie, pak uvidíme kulturu české

společnosti zvrátně žilkami malých diferencí, z nichž žádná nepředstavuje závaznou normu pro ostatní. To nemusí znamenat zrušení českého etnického povědomí, spisovné řeči, Národního divadla či převahy heterosexuální rodiny, ale pouze uznání, že také etnické menšiny, místní dialekty, divadélka okresních měst, alternativní kultura *squatterů* či homosexuální partnerství jsou legitimními životními formami této společnosti.

Umění naslouchat hlasu jiného v nás i mimo nás je uměním dialogu a dialog, jak věděl Masaryk, je základem demokracie. Jestliže jsou na konci 20. století Češi nuceni znova promyslet ideje, na nichž má být založen jejich národní život, pak by mezi nimi neměla chybět myšlenka demokracie jako permanentního sváru, jehož cílem není obecná shoda, nýbrž pochopení toho, v čem se zúčastněné strany liší, a pragmatické hledání jejich nenásilného soužití. Je třeba pěstovat schopnost etického přesahu k druhému a rozvíjet mírumilovné způsoby zvládání konfliktů. Projekt řízený těmito hodnotami bude muset odmítnout mýtus o společném etnicko-národním jmenovateli naší politické pospolitosti ve jménu vize multikulturního občanského národa. Tato multikulturní demokracie nahradí glajchšaltaci rozdílů do jednoho národního stejnokroje jejich zmnožováním.

Ústavně-právním rámcem takovéto multikulturní univerzality musí být zajištěna rovná individuální svoboda, které není myslitelné bez redukce všech na abstraktní a zaměnitelné morálně-politické osoby – občany – se stejnými právy a povinnostmi. Tato nezbytná fikce všeobecné *stejnosti* by však měla být pouze formálním a procedurálním nástrojem k zajištění práva každého na *odlišnost*, včetně práva pěstovat a rozvíjet zvláštní skupinovou životní formu či kulturu. Ústavní *uznání rovnosti všech občanů* jakožto příslušníků lidského druhu tak musí být přinejmenším na rovině institucí veřejné kultury a občanské společnosti doplněno *uznáním skupinových diferencí*. Obecnost státu by pak již nevyžadovala kulturní asimilaci, nýbrž spočívala by naopak v udržování institucionálního rámce pro rozvoj individuální a skupinové diferenciace.

Čím více odlišných skupin se v našem státě bude cítit doma, tím blíže budeme univerzálnímu lidství, tím vzdálenější budeme děmonům etnické, rasové, sexistické a homofobní nenávisti. K tomu však je nutné, abychom pochopili naši identitu nikoliv jako ztuhlý mýtus národní historie a jejího údajného smyslu, nýbrž jako dyna-

mický komplex hodnot, životních forem a interpretací světa, jehož pohybu jsme jakožto jednotlivci i skupiny účastni. Vykročit tímto směrem ovšem také znamená de-etnizovat ono „my“, které je představováno institucemi českého státu. Je třeba rozšířit společnou politickou identitu natolik, aby v ní byli zahrnuti i občané, kteří nejsou etnickými Čechy. Po vyhlazení Židů, odsunu Němců a rozchodu se Slováky a slovenskými Maďary nám nutnost tohoto kroku připomínají hlavně Romové...