

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Katedra teorie kultury (kulturologie)

Studijní obor - kulturologie

JUDr. Jan Kosek

Kulturní a historické kořeny a souvislosti stereotypů a předsudků

Cultural and Historical Roots and Relations of Prejudices and Stereotypes

Disertační práce

Vedoucí práce – Doc. PhDr. Ivan Mucha, CSc.

2011

Poděkování

Rád bych poděkoval svému školiteli doc. PhDr. Ivanovi Muchovi, CSc. za veškerou odbornou pomoc a cenné připomínky k disertační práci.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Jan Kosek

Obsah

Úvod.....	9
1. Různé pohledy na předsudek.....	16
1.1. Předsudky ve společnosti; definice pojmu.....	16
1.1.1. Předsudky a tradice; sensus communis; Hans-Georg Gadamer.....	18
1.1.2. Předsudky a motivace; filosofie dialogu.....	22
1.1.3. Sociální skupiny a předsudky vůči jiným; sebenaplňující se proroctví	24
1.2. Předsudky a židovská sebenenávist; Otto Weininger.....	26
1.2.1. Židovství Sigmunda Freuda.....	30
1.2.2. Židovská asimilace a pocity vyvolenosti.....	31
1.2.3. Předsudek vůči „slabým“; Paul Tournier.....	35
2. Předsudky, postoje, názory a hodnoty.....	38
2.1. Předsudek, názor a postoj.....	38
2.1.1. Světónázorový postoj a situační morálka.....	39
2.2. Postoje, předsudky a chování.....	42
2.2.1. Křesťané a Svědkové Jehovovi za nacismu.....	43
2.3. Teorie kognitivní disonance; Leon Festinger.....	46
2.3.1. Kognitivní disonance v konkrétních situacích; fanatismus.....	48
2.3.2. Kognitivní disonance a židovský lžimesiáš Šabtaj Cvi.....	51
2.3.3. Chasidismus, židovské osvícenství a modernita.....	55
3. My a oni v antické řecko římské civilizaci a kultuře.....	59
3.1. Střetávání s jinými, autostereotypy a heterostereotypy.....	59
3.1.1. Řekové a barbaři.....	60
3.1.2. Římané a Germáni; Cornelius Tacitus.....	61
3.1.3. Římané a Židé; polytheismus a monotheismus.....	64
3.1.4. Flavius Josephus a židovská povstání; Jaroslav Vrchlický.....	65
3.1.5. Barbaři před branami; Ammianus Marcellinus a křesťanský universalismus.....	69
4. Soužití různých kultur a náboženství.....	72
4.1. Odkaz antického Říma; Svatá říše římská.....	72
4.1.1. „Multikulturalismus“ v jižní Itálii a na Sicílii.....	74
4.2. Soužití tří zákonů ve Španělsku.....	77
4.2.1. Reconquista a postavení menšin; čistota krve; Cervantesova předehra...78	

4.3. Španělský úpadek a španělská „černá legenda“.....	80
4.3.1. Původ černé legendy.....	81
4.3.2. Černá legenda a návrat Španělů do Evropy.....	83
4.3.3. Černá legenda a občanská válka; generál Franco.....	85
5. Národní partikularismus a Volksgeist.....	87
5.1. Kolektivní vědomí a kolektivní představy; E. Durkheim.....	87
5.1.1. Národní duch a národní jazyk; J. G. Herder.....	88
5.1.2. Vývoj Volksgeistu; nacionalismus evropských národů jako reakce na osvícenský universalismus.....	89
5.2. Židovský nacionalismus a sionismus Theodora Herzla.....	94
5.2.1. Židovský stát.....	95
5.3. Národní duch a kulturní vzorce.....	97
5.3.1. Národní hodnoty, kultura a socializace.....	98
5.3.2. Národní duch a jazyk.....	100
5.4. Herderovský Volksgeist a české národní obrození.....	101
5.4.1. Národní duch a „ideál humanitní“.....	104
6. Národní hodnoty a mentalita se světle interkulturní psychologie.....	106
6.1. Dimenze národní kultury; výzkumy Geerta Hofstedeho.....	106
6.1.1. Předsudky a „ženská otázka“.....	108
6.1.2. Mužské a ženské role.....	109
6.1.3. Krize mužů? Milan Kundera, lyrismus a další ismy.....	111
6.2. Národní mentalita v současných výzkumech i v dějinách.....	116
6.2.1. Francouzi a ženy. Ke kořenům jednoho stereotypu; CH. L. Montesquieu.....	117
6.3. Italská mentalita; G. B. Guerri.....	120
6.3.1. Odpor proti „italianizaci“ evropské kultury na sklonku renesance.....	124
7. „Velcí“ a „malí“; vzájemné stereotypy a předsudky.....	126
7.1. Malí a velcí; nesamozřejmost češství.....	126
7.1.1. Český národní duch v zrcadle literatury; K. H. Mácha, J. Zeyer, J. Hašek ad.....	128
7.2. Pokus o sociologické uchopení českého národního charakteru.....	132
7.2.1. Emanuel Chalupný.....	134
7.3. Ke kořenům českých stereotypů a předsudků.....	137
7.3.1. Češi a Němci.....	138
7.3.2. Češi, Němci a husitství.....	139
7.3.3. České národní stereotypy v době jagellonské; Josef Macek.....	141

8. Středověký antijudaismus a právní ochrana Židů.....	146
8.1. Osvícenský antisemitismus; Francois Voltaire.....	146
8.1.1. Gavril Romanovič Děržavin.....	146
8.2. Židé ve středověké latinské Evropě.....	148
8.2.1. Společenské a právní postavení Židů.....	151
8.2.2. Kořeny „židovské“ lichvy; souzený a odsouzený Talmud.....	153
8.3. Křížové výpravy a Židé.....	155
8.3.1. Vypovězení Židů z Anglie a Francie.....	157
8.4. Židé v Německu a Polsku.....	157
8.4.1. Židovská samospráva v Polsku; židovský parlament „vaad“.....	159
8.4.2. Židé v renesanční Itálii.....	161
9. Nezadatelná lidská práva a právo na jinakost.....	163
9.1. Hugo Grotius a přirozené právo.....	163
9.1.1. Vydědělec Baruch Spinoza.....	164
9.2. Idea společenské smlouvy; Jean Jacques Rousseau.....	166
9.2.1. Společenská rovnost a rovnost před zákonem.....	167
9.2.2. Jean Jacques Rousseau a osvícenství.....	167
9.3. Prohlášení práv člověka a občana.....	170
9.3.1. Americké prohlášení nezávislosti a Listina práv.....	171
9.3.2. Problém otroků.....	173
9.3.3. Diskriminace a právo na odlišnost.....	174
10. Rovnost před zákonem a Norimberské zákony.....	176
10.1. Vzrůstající role (pozitivního) práva v moderní společnosti.....	176
10.1.1. Práva menšin; právo a dobro.....	177
10.2. „Lid“ jako obtížně uchopitelný subjekt.....	179
10.2.1. Lid a elity.....	180
10.3. Rasové zákony Třetí říše; konec rovnosti před zákonem.....	181
10.3.1. Protektorát Čechy a Morava.....	183
10.4. Pozitivní a přirozené právo za nacismu.....	184
10.4.1. Právníci a hitlerovský režim.....	185
10.5. Radbruchova formule a návrat myšlenek přirozeného práva.....	187
11. Předsudky a legislativa.....	189
11.1. „Ostudné zákony“ dříve a dnes; příklad otroctví.....	189
11. 1. 1. Právo a hodnoty.....	191
11.2. „Oddělení, ale rovni“; vývoj práva USA.....	192

11.2.1. Nejvyšší soud USA; cesta k formální rovnoprávnosti všech Američanů....	193
11.3. Americká „vyrovnávací akce“; přínosy a otázky.....	195
11.3.1. Příklad Indie.....	197
11.4. Sociální aspekt rovnosti před zákonem.....	198
11.4.1. Nabarvené ptáče.....	199
Závěr.....	200
Abstrakt.....	205
Abstract.....	207
Seznam literatury.....	209

Motto:

Lecha jímá tichý vztek. Mlčky zíral na svoje ptáky v kleci a něco si pro sebe mumlal. Po dlouhé a pečlivé úvaze vybral nakonec toho nejsilnějšího, přivázal si ho k zápěstí a začal si připravovat pronikavě čpící barviva různých barev, která smíchával dohromady z nejrůznějších komponentů. Když byl s nimi spokojen, obrátil ptáka na záda a nabarvil mu křídla, hlavu a hrud' v celé škále duhových odstínů, až byl strakatější a svítivější než kytice lučního kvítí.

Pak zašel do lesního houští. Tam vytáhl nabarvené ptáče z klece a nařídil mi, abych si ho vzal do ruky a jemně ho stiskl. Pták začal štěbetat a přitahovat tím k sobě hejno ptáků stejného druhu, kteří nám nervózně poletovali nad hlavou. Když je náš zajatec slyšel, snažil se vzlétnout k nim, začal zpívat hlasitěji a jeho malé srdíčko, uvězněné v čerstvě pomalované hrudi, zběsile tlouklo.

Když se nad našimi hlavami slétlo dostatečné množství ptáků, dal mi Lech znamení, abych vězně vypustil. Vzlétl nahoru a šťastně a svobodně se vznášel ve vzduchu jako malá duhová skvrna na pozadí mraků. Pak se střemhlav vrhl do středu čekajícího hnědého hejna. Ptáci byli chvíli zmatení. Nabarvené ptáče létalo z jednoho konce hejna na druhý a marně se snažilo přesvědčit svoje soukmenovce o tom, že je jedním z nich. Ti však byli omámeni jeho zářivými barvami a poletovali zcela nepřesvědčeni kolem něho. Nabarvený pták byl čím dál tím víc vytlačován z hejna, do kterého se horlivě snažil zařadit. Brzy nato jsme viděli, jak se jeden pták po druhém odděluje od hejna a divoce ho napadá. Po krátké chvíli spadl mnohobarevný tvor svoje místo na obloze a padl k zemi. Když jsme nabarveného ptáčka konečně našli, byl už obyčejně mrtvý. Lech dychtivě prohlédl počet ran, které pták utřžil. Jeho nabarvenými křídly prosakovala krev a rozměňovala barvu, která špinila Lechovy ruce.

Jerzy Kosinski: Nabarvené ptáče

Úvod

Ve své dnes již klasické práci „O povaze předsudků“ připouští americký psycholog Gordon Allport velmi opatrně možnost, že existují lidé, kteří nemají předsudky. Současní badatelé jsou spíše skeptičtí. Vedou je k tomu mj. moderní výzkumné metody, schopné odhalit předsudky, které se neprojevují odpovídajícím chováním, a dokonce i ty, jež jsou ukryté v hlubinách nevědomí. Většina lidí si v souvislosti s předsudky nejspíš vybaví rasové předsudky. Na otázku, jaké procento rasistů žije v současném vyspělém světě, neexistuje jednoduchá odpověď, protože samotný termín *rasismus* se vzpírá jednoznačnému vymezení. Příliš mnoho autorů přišlo s osobitým přístupem, který zakládali na biologických, antropologických, historických nebo sociologických argumentech, takže současným badatelům, pokud se chtějí dobrat nějakých relevantních závěrů, není co závidět. Francouzský filosof Pierre-André Taguieff rozeznává *tři typy rasismu*. „Primární rasismus je předpokládaný základ jakékoli heterofobie a označuje všeobecný psychosociální fenomén, a snad také univerzální reakci, totiž pocit nedůvěry vůči druhému nebo jakémukoli cizinci, 'spontánní' percepce neznámého druhého jako nepřítele, vyvolávající útěk nebo agresi.“ (Taguieff, Pierre-André: *La force du préjugé, Essai sur le racisme et ses doubles*, Gallimard, Paris, 1987, str. 64) Tento *panekthrismus* (z řeckého ekthros – nepřítel) se odvolává na darwinismus, resp. na učení, která z darwinismu vycházejí, např. na Lorenzovu etologii nebo na sociobiologii E. O. Wilsona. Rasový předsudek je zde chápán jako v podstatě všeobecný a přirozený, lidské chování, včetně rozličných projevů diskriminace druhého, se vysvětluje jako důsledek biologických (genetických) daností. Přestože některé Lorenzovy výroky ohledně rasových otázek, které pronášel v dobách třetí říše, skutečně takovouto „primárně rasistickou“ interpretaci umožňují, jeho poválečné dílo spíš odpovídá postoji E. Vercorse. Francouzský vědec a spisovatel říká: „Rasismus je hluboce vepsán ve všech živých tvorech, a pokud něco není přirozené, pak je to antirasismus. Člověk neunikne z tohoto instinktu, který má hluboce uložený ve svých genech, a překonat jej může pouze myšlením a vůlí. Je to permanentní boj.“ (in: tamtéž, str. 74) Rasismus je tedy přirozený, ale člověk s ním musí bojovat, protože je bytostí, jíž nechybí etický rozměr. Podobně wilsonovská „válka genů“ vůbec nemusí vyústit ve válku skutečnou. *Instinktivistické teorie*, kam patří třeba i freudovská psychoanalýza, můžeme tedy na jedné straně chápat jako omluvu pro určité chování, na straně druhé ale také jako varování před tím, kam až nás naše pudy a instinkty mohou zavést. A co se týče učení samotného Charlese Darwina, lze z něj vyvodit nejenom sociální darwinismus nebo eugeniku, ale také postupné (evoluční) šíření náklonnosti a bratrství „mezi všemi národy a rasami“,

přičemž tuto „ctnost“ je třeba „předávat mladým lidem prostřednictvím výchovy a příkladu“.
(in: tamtéž)

Instinktivisticky pojímaný, „přirozený“ rasismus je v rámci tzv. *sekundárního rasismu* různým způsobem racionalizován prostřednictvím celé řady antropologických, sociologických aj. teorií, zdůrazňujících nejenom ekonomickou nebo politickou rivalitu mezi etnickými skupinami, ale také lpění na určitých kmenových, národnostních nebo civilizačních hodnotách. Klíčovým pojmem je zde *etnocentrismus*. Definován bývá jako obecný, v celém lidstvu rozšířený postoj, jako tendence všech sociálních aj. skupin věřit v to, že jsou lepší nežli skupiny jiné. Kladné sebehodnocení je z funkcionalistického hlediska naprosto pochopitelné; etnocentrismus slouží k tomu, aby se skupina udržela při životě, a to ve své stávající podobě. Vůči hodnotám jiných skupin může být vstřícná, např. pro to, aby se rozvíjela, ale jen do určité míry, pokud chce zůstat sama sebou. Otázkou ovšem zůstává, do jaké míry etnocentrické postoje souvisejí s rasismem, resp. zda etnocentrismus nutně vede k rasismu. Oba pojmy rozhodně nelze směšovat, protože mezi obhajobou určitých hodnot a přesvědčením o vlastní nadřazenosti je obrovský rozdíl. Výstižné je vyjádření **Clauda Lévi-Strausse**. Nedávno zesnulý francouzský antropolog upozorňuje, že rasový předsudek není možné klást na stejnou rovinu jako „ty postoje jednotlivců nebo skupin, které věrnost určitým hodnotám činí zčásti nebo zcela necitlivými k hodnotám jiným“.
(Lévi-Strauss, Claude: *Le Regard éloigné*, Preface, Plon, Paris, 1983, str. 15) Rozdílnosti mezi kulturami vytvářejí relativní uzavírání se do sebe sama, působí sociocentricky a obsahují také jistou dávku xenofobie. Lévi-Strauss tak vlastně rehabilituje některé formy intolerance; samozřejmě si přitom uvědomuje, že etnocentrické postoje, pokud se v důsledku nepříznivého vývoje příliš rozjitří, v sobě skrývají nejedno nebezpečí, mj. i takovou „obhajobu“ partikulárních hodnot, která povede třeba k rasovým nepokojům. V porovnání s přístupem „profesionálních multikulturalistů“, hlásajících utopické a idealizované představy „jednoty v různosti“ a namnoze také absolutní toleranci k (jakékoli) jinakosti, odpovídají názory francouzského učence mnohem lépe jak sociální realitě, tak individuálním psychickým vlastnostem a potřebám.

Vyvážený přístup Lévi-Strausse plně ob stojí i tváří v tvář třetímu typu rasismu, který Taguieff označuje termínem *terciární*. Ten vychází z obou předchozích, ale především se vyznačuje tím, že se považuje za „vědecký“, odvolává se např. na některé *experimenty sociální psychologie*, odhalující rasismus v nevědomé, tedy neovladatelné sféře psychiky. Německý sociální psycholog Jens Förster zmiňuje např. pokus Claude Steelové a Joshuy Aronsona ze Stanfordovy univerzity v USA z roku 1995. Výzkumníci si pozvali černé a bílé

studenty, jejichž úkolem bylo absolvovat test jazykových dovedností. Předtím ovšem ještě museli vyplnit dotazník, v němž uvedli různé údaje, jako datum narození, zájmy atp. Dotazníky se lišily jen jednou položkou: Polovina studentů musela uvést rasovou příslušnost a polovina ne. Tímto způsobem vznikly čtyři pokusné skupiny: bílí studenti, kteří uvedli, že jsou běloši, bílí studenti, v jejichž dotazníku otázka na rasu chyběla, a stejným způsobem byly vytvořeny dvě skupiny černošských studentů. Výsledky byly zarážející, neboť jedna skupina dosáhla výrazně horších výsledků než skupiny ostatní. Jednalo se o ty černé studenty, kteří museli v dotazníku vyplnit kolonku „rasa“. Tento experiment samozřejmě vůbec nedokazuje, že černoši nejsou tak intelektuálně zdatní jako běloši. Zato jednoznačně potvrzuje sílu sebenaplňujícího se proroctví. Skupinová příslušnost je vždy spjata s určitými, v daném případě negativními, od nejtělejšího dětství vnímanými očekáváními okolí, kterým se – ať jsme bílí nebo černí – přizpůsobujeme. Můžeme-li svůj původ (nejen „černý“, ale třeba také sociální) „zapřít“, dokážeme ze sebe v určité situaci setřást asociace, jež si s ním spojujeme a vyrovnáme se ostatním. Rasista by však experiment vyhodnotil jinak: „Každý černoš vřdy ví, že je černoš, a toto vědomí se nakonec musí projevit v chování. Věčně se ‘zapírat’ nemůže. Černoši a běloši by měli žít odděleně.“ Ještě ostřejší municí by poskytl terciárnímu rasistovi další experiment, provedený Tony Greenwaldem. Americký psycholog vybídl účastníky experimentu, aby si zahrály „počítačovou hru“, v níž vystupovali jako „policejní důstojníci“. Jejich úkolem bylo, aby během vteřiny zvolili správnou reakci, když se na obrazovce počítače objeví za kontejnerem s odpadky postava policisty, běžně oblečeného člověka anebo ozbrojeného zločince. Všechny tyto postavy byly buď běloši nebo černoši. Na výběr měly zkoumané osoby tři možnosti: střílet, spustit alarm nebo nedělat nic. Výsledky byly, jak říká Förster, „zdrucující“. Zkoumané osoby, přestože podle následných šetření prokazatelně nešlo o rasisty, střílely častěji na černochoy, dokonce i na ty, kteří neměli v rukou zbraň. Americké statistiky, jež dokazují vysokou (hlavně násilnou) kriminalitu lidí černé pleti, vedly zkoumané osoby k asociaci, která spojuje se zločinem každého černocho. V zemi, kde právo nosit zbraň zaručuje ústava, vyvolal zmíněný experiment značnou odezvu. Mají si snad černoši dávat větší pozor, když jdou sami večer po ulici? V českém prostředí se zase můžeme zamyslet nad „excesy“, jichž se dopouští policie (a nejenom ona) ve vztahu k Romům.

Předsudky jsou nepochybně ohrožovány především menšiny, ať už rasové, náboženské, národnostní aj. Americký sociolog **Robert Merton** ve své typologii postojů k menšinám rozlišuje aktivního rasistu, opatrného rasistu, přizpůsobivého liberála a liberála neochvějného. Zatímco *aktivní rasista* v důsledku svých výrazných předsudků usiluje o diskriminaci menšin, *opatrný rasista* tyto předsudky dokáže z kariérních či jiných důvodů potlačit. *Přizpůsobivý*

liberál se proklamuje jako člověk bez předsudků a snad tomu i skutečně věří. Pokud ale dojde k situaci, v níž jsou např. Romové nebo Vietnamci vyzýváni k tomu, aby odhlásili své děti ze školy, kterou navštěvuje také jeho potomek, postaví se na stranu „většinových“ rodičů. Konečně *neochvějný liberál* žádnými předsudky netrpí a menšin se zastane i tehdy, když mu to způsobí potíže – např. bude hlasitě odmítat diskriminaci arabského kolegy, kterou prosazuje společný šéf. Tento „zapřísáhlý“ liberál však jen s obtížemi vyjde se skupinami mladých neonacistů nebo s islámskými fundamentalisty. Z jeho hlediska pochopitelně nepůjde o předsudek, ale o střet hodnot. Obecně však platí: co je pro jednoho předsudek, může být pro druhého zásadní hodnota a naopak.

Každý člověk jakožto člen určitých malých a velkých sociálních skupin vyznává určité hodnoty, které při střetu s jinými hodnotami hájí. Z hlediska přívrženců těchto jiných hodnot se často nevyhne nálepce člověka trpícího předsudky. Nesmlouvaví bojovníci proti předsudkům tak obvykle mají předsudky vůči lidem, kteří podle jejich názoru předsudky mají. Mnohé předsudky, jak si všimá Gordon Allport, tak obsahují „*zrnko pravdy*“. V ulicích německých měst je méně odpadků než v Neapoli, někteří katolíci jsou skutečně bigotní a nesnášenliví a také se vyskytují Židé, jejichž vztah k penězům je ještě láskyplnější než ten náš. Informace tohoto typu se k nám dostávají nejrůznějšími způsoby – někdy prostřednictvím rodinných tradic a výchovy (už dědeček vykládal, jaký je v jižní Itálii nepořádek), někdy třeba na základě četby (např. Jiráskovo černobílé vidění českých dějin) a významná může být i vlastní zkušenost (nějaký Žid nás při obchodní transakci vezme pořádně na hůl). Tyto informace či zkušenosti – často nevědomě – zevšeobecníme a začneme je vztahovat na všechny Italy, katolíky a Židy, tedy pohlížet na ně pod zorným úhlem *stereotypu*. Žádné výraznější emoce přitom ale nepocítujeme, protože si uvědomujeme, jak nepořádná je naše sousedka a katolickou úzkoprsost považujeme ve srovnání s islámským fundamentalismem za spíše úsměvnou; a pokud jde o obchodní ztráty, moc dobře víme, že nejčastěji nás šidí stoprocentní Češi. Jens Förster proto stereotyp výstižně definuje jako *chladné vědění* (Kleine Einführung in das Schubladendenken; über Nutzen und Nachteil des Vorurteils, Deutsche Verlags-Anstalt, München, 2007). K tomu je třeba dodat, že bez stereotypů bychom v životě brzy zabloudili; očekávat od určitých lidí určité chování je naprosto přirozené. Stereotyp ovšem může v určité situaci relativně snadno přerůst v předsudek, neboť hranice mezi oběma termíny je propustná.

Stereotypy a předsudky však rozhodně nelze vztahovat pouze k problematice rasismu nebo k otázkám souvisejícím s náboženstvím nebo nacionalismem. S předsudky se ve vztahu k jiným skupinám musejí vyrovnávat příslušníci v podstatě všech sociálních skupin a

kategorií; svou roli ve společnosti dosti obtížně obhajují „neužiteční“ vzdělanci, diskriminováni jsou – např. na pracovním trhu – starší a staří lidé, ženy atd. Velice rozšířeným předsudkem v liberálně demokratických společnostech pak je předsudek vůči neúspěšným lidem, např. bezdomovcům atp. Ve stárnoucích populacích Evropy a USA do popředí vystupuje vztah společnosti ke starým lidem. Uctívat stáří jenom tehdy, když zůstane mladé, v podstatě naznačuje mentální ustrnutí, protože život je také, ne-li především *změna*. Stálá a neodvratná. Lidé v jiných kulturách si to, zdá se, uvědomují lépe než my, takže nerudovskou otázkou „kam s ním“, aplikovanou na dědečka či babičku, chápou jen s obtížemi a stáří uctívají jako takové, pro jeho moudrost a křehkost. Tento přístup ke starým lidem je tradičně typický pro *Čínu*. Evropané a Američané hledí na své seniory jako na někoho, kdo již nemůže podávat takový výkon jako zamlada; tudíž je jen pochopitelné, když důchodce celé dny prosedí u televize, před kterou pozapomíná na pochroumané nervy i na ohrožení Alzheimerovou nemocí. Podle Jense Förstera a dalších sociálních psychologů takováto ztráta zájmu o svět (většinou) vůbec není nutná. Hlavní vinu za neutěšený životní styl starých lidí v západních zemích má *kulturní stereotyp*, na jehož základě nahlížíme na lidi dosáhnoucí vyššího věku jako na opotřebované a tudíž nepotřebné; tento stereotyp zanechává na psychice našich seniorů výrazné stopy. V sociální psychologii tomu říkáme *sebenaplňující se prorocství*: staří lidé se podřídí převládajícímu názoru a uchýlí se do světa telenovel a skutečně začnou být hašteřiví, sobečtí, přehnaně kritičtí atp. Přesně v duchu zmíněného stereotypu. S pozoruhodnými studii přišla v roce 1999 americká sociální psycholožka Becca Levyová, když porovnávala paměťové výkony Američanů a Číňanů. Zatímco výsledky mladých a starých Američanů se výrazně lišily, mezi starými a mladými Číňany žádné hmatatelné rozdíly zjištěny nebyly. Skeptický čtenář se teď patrně zeptá, zda v případě těchto studií nesehrálo svou roli přísloví „přání otcem myšlenky“, přičemž přáním byla kritika Západu a myšlenkou výsledky. Pochybnosti měli i mnozí sociální psychologové; žádný vědecký prohřešek však v závěrech své kolegyně neobjevili. Kultura, do níž jsme se narodili, nás tedy ovlivňuje víc, než bychom očekávali. Můžeme však alespoň některými stereotypy otřást nebo je dokonce odbourat? Snad největší překážka tkví v tom, že nám pronikly hluboko pod kůži, že se staly nejenom součástí našeho *vědomí, ale i nevědomí*. Dokazuje to další experiment Levyové, který současně vyznívá velice nadějně. Staří Američané nejprve opět řešili paměťové úlohy, opět s očekávanými, nijak valnými výsledky. Potom jim byly na obrazovce počítače zprostředkovány podprahové podněty, slova, která v souvislosti se stářím navozovala buď kladné nebo záporné asociace. Mezi kladná patřila slova jako moudrost, zkušenost a vědomosti, mezi záporná senilita, demence nebo Alzheimer. Podprahové podněty přitom

působí pouze neurofyziologicky, člověk o nich striktně vzato neví, neodlišuje je od podnětů, které přicházejí spolu s nimi, eventuelně je neodlišuje navzájem. Přesně tak vnímaly zkoumané osoby slova na obrazovce počítače: nebyly schopny je přečíst. Nakonec opět přistoupily k řešení paměťových úloh. Ti, kteří byli ovlivněni kladnými pojmy, se výrazně zlepšili, zatímco ve skupině, kde slova na obrazovce počítače odpovídala západnímu kulturnímu stereotypu, zůstalo vše při „starém“.

Problematika stereotypů a předsudků je velice důležitá nejenom v rámci jednotlivých společností či kulturních okruhů, ale také z hlediska celého globalizovaného a multikulturního světa. Stačí otevřít si noviny a představa harmonického soužití nepřeborného množství kultur, náboženství, národů a etnik, jak se přátelsky a bez předsudků stýkají a obohacují, nabývá povážlivě utopické rozměry. Namátkou stačí zmínit nekonečný arabsko izraelský konflikt, etnické čistky, k nimž nedávno došlo na Balkáně, terorismus, který je tak úzce spjatý s islámským fundamentalismem, utlačování menšin v Číně anebo genocidu ve Rwandě a celou řadu dalších kmenových a národnostních třenic, jež dusí africký kontinent. Samotná existence předsudků by k udržování nebo rozdmýchávání ohnisek napětí pochopitelně nestačila. Ve hře jsou další a další faktory, např. sociální, ekonomické nebo politické. I ty ovšem úzce s předsudky souvisejí. Ať už se zamyslíme nad jakýmkoli současným, ale i historickým konfliktem, většinou dokážeme vypátrat, jaký předsudek ho vyvolává nebo aspoň doprovází. Evropským předsudkem „par excellence“ po více než dva tisíce let byl antijudaismus, přeměňivší se v 19. století v antisemitismus. Polský sociolog Zygmunt Bauman má určitě pravdu, když ve své vynikající knize „Modernita a holocaust“ činí za jednu z nejděsivějších událostí dvacátého století odpovědnou zejména modernitu s jejími dosud nevídanými technickými a byrokratickými prostředky. Bez existence staletého antisemitského předsudku by však Hitler svůj šílený plán také neuskutečnil. Současní Číňané jsou upřímně přesvědčeni, že do zaostalého Tibetu přinášejí vyšší kulturu a na původní obyvatele této své „provincie“ s jejich životním stylem a náboženstvím hledí mírně řečeno spatra. Podobné přesvědčení jistě provázelo i Caesara při dobývání Galie; území dnešní Francie se v očích antických Římanů skutečně postupně civilizovalo, v řídce obydlené krajině vznikala města a v nich vyrostly chrámy římských bohů, lázně a divadla. Zmíněné tažení však našlo své kritiky už v dobách velkého vojevůdce (Plinius Starší, Cato) a Goetha přimělo k povzdechu: „Jsme již příliš lidští, než abychom nepocítili odpor k Caesarovým triumfům.“ (in: Canfora, Luciano: Gaius Julius Caesar, demokratický diktátor, Vyšehrad, Praha, 2007, str. 42) A současní historici právem, jako např. Luciano Canfora, hovoří o „násilném zničení keltského světa a o genocidě“. (tamtéž, str. 82) Zatímco Caesar, jistý si svou velikostí i svým dějinným

posláním, si při líčení všemožných excesů (vybíjení vesnic, porušování dohod atd.) vůbec nebral servítky. Stačí otevřít si „Zápisky o válce galské“.

Cílem této práce je poukázat na skutečnost, že každého člověka formuje rozhodujícím způsobem kultura, do níž se narodil (což vůbec neznamená, že bychom se v prostředí právního státu neměli pokoušet tuto „předurčenost“ reflektovat a vyvozovat z těchto reflexí takové závěry, jež přinejmenším zabrání různým formám diskriminace). Kulturní vzorce jsou nedílnou součástí naší identity, našeho já i našeho my, vyrůstají nejenom ze současné podoby naší kultury, ale také z jejích historických kořenů. Na předsudky (a stereotypy) tudíž nelze nahlížet v osvícenském duchu pouze jako na odsouzeníhodný fenomén, který s postupující vzdělaností a civilizovaností zajde na úbytě; dobře si to uvědomovali někteří filosofové, v minulosti např. Herder, Burke, v minulém století např. Ortega y Gasset nebo v době zcela nedávné Hans-Georg Gadamer, který rozvinul specifickou teorii předsudku, upozorňující nás mj. na skutečnost, že moderní myšlení, označující se tak rádo za bezpředsudečné, se rozvíjí v duchu osvícenských předsudků. Problematikou předsudků se kromě sociologie a sociální psychologie zabývají také další obory, kromě již zmíněné filosofie např. interkulturní psychologie, kulturní antropologie, historické vědy, kulturologie, teorie práva, politologie atd. Přes jistou „obhajobu“ předsudků a stereotypů bychom neměli ztrácet ze zřetele jejich nebezpečný potenciál, který zejména v dobách hospodářských a politických krizí může vyústit ve výbušné situace. Určitou pojistkou liberálně demokratických hodnot je právo; ústavy všech demokracií ostatně garantují všem občanům rovnost před zákonem. Otázkou ovšem zůstává, do jaké míry, resp. zda vůbec dokáže legislativa zmírňovat osobní předsudky.

Za velice významný, byť poněkud opomíjený zdroj vědeckého poznání v humanitních disciplínách považují umění, zejména literaturu a hudbu, konkrétně operu, která sehrávala takovou roli např. v 19. století, kdy evropské národy bezmála soutěžily o nejzdařilejší národní operu. A nádherné opusy geniálního antisemity Richarda Wagnera posloužily nejenom soudobým německým nacionalistům, ale také Adolfu Hitlerovi. Ve světové i české literatuře objevíme bezpočet útoků na „jiné“. Význam umění tedy rozhodně nemůžeme omezovat pouze na oblast estetiky, protože i vyloženě špičková umělecká díla obsahují nejrůznější předsudky, jež se mohou stát nejenom součástí vědeckých debat, ale i praktické politiky.

1. Různé pohledy na předsudek

1.1. Předsudky ve společnosti; definice pojmu

„Předsudek je odmítavý až nepřátelský postoj vůči člověku, který patří do určité skupiny, jen proto, že do této skupiny patří, a má se tudíž za to, že má nežádoucí vlastnosti připisované této skupině,“ (Allport, Gordon, W: O povaze předsudků, Prostor, Praha, 2004, str. 39) zní definice předsudku, s níž v padesátých letech minulého století přišel americký psycholog **Gordon W. Allport**. Od té doby se v mnoha jazycích dočkala otištění v desítkách učebnic psychologie, sociální psychologie, interkulturní psychologie a dalších psychologických oborů po celém světě. Objevit ji však můžeme také v knihách, které se svým obsahem psychologii více či méně vzdalují. Jedná se především o práce sociologické, historické, politologické, religionistické, kulturologické a kulturně antropologické. Allportovy názory na předsudky najdeme také ve filosofické literatuře. Zde je však třeba předeslat, že myšlenky mnohých filosofů o předsudku se v mnohém ohledu rozcházejí se shora citovanou definicí, jakož i s běžně rozšířeným chápáním pojmu. Přesto právě filosofie zásadním způsobem obohacuje diskuse o předsudcích a propůjčuje jim větší hloubku, poukazujíc např. na skutečnost, že bojovníci proti předsudkům obvykle vidí svět značně předsudečně. Všeobecná shoda však panuje v jednom: předsudky vznikaly a stále vznikají proto, že lidé jsou prostě rozdílní – pocházejí z různých civilizací, kultur a národů, vyznávají různé hodnoty, mají různou barvu kůže a mluví různými jazyky. Kdyby mávnutím kouzelného proutku někdo všechnu tuto *rozmanitost* zrušil, pak by valná většina důvodů pro závist a nepřátelství zmizela. Kýžený ráj (pokud vůbec může podobná vize navozovat rajske pocity) by však pořád ještě nenastal. Dotyčný čaroděj by se totiž také musel postarat o to, aby se v kulturně unifikovaném světě vytratily i povahové, fyziognomické a inteligenční rozdíly. Krásné ženy, ani všemi mastmi mazané intrikáni už by nikoho nepobuřovali, nikdo už by nebyl jiný a jeden druhému by se podobal jako vejce vejci. A protože by v takové společnosti neexistovaly ani majetkové rozdíly, nevzbuzovali by bohatci závist chudáků, kteří by zase nemohli být terčem opovržení prvně jmenovaných. Pojmy jako krása a ošklivost, spravedlnost a nespravedlnost, ale i *dobro a zlo* by se vyškrtly ze slovníků, neboť už by nebyly pouze relativní, jak tvrdí např. postmodernisté, ale staly by se zbytečnými.

Může však v reálném světě existovat právo bez bezpráví, láska bez nenávisti nebo aspoň nelibosti, kladné vlastnosti bez záporných, je vůbec myslitelný den bez noci? Odpověď zní: ne; a pokud přece, tak jen v hodně specifických situacích, které netrvají věčně. V žádném

případě tím nechci naznačovat, že by se nevyskytovali altruisté. Jenomže právě jejich dobrota a laskavost nabývají své hodnoty na pozadí střetu se zlem. Altruisté ostatně bývají vnímáni „normálními“ smrtelníky dosti často předsudečně, přesně v duchu rčení „podle sebe soudím tebe“. V psychologii mluvíme v této souvislosti o projekci. „Za tou jeho dobrotou musí něco být. To přece není samo sebou. Určitě spáchal, nebo by rád spáchal něco nepřekného a tou svou ušlechtilostí si jen chlácholí svědomí,“ myslí si o altruistech ne jeden spořádaný občan. Otázku po vztahu dobrého a zlého si však můžeme klást i jinak, řekněme optimističtěji: dokázali bychom ocenit opravdové přátelství, aniž bychom aspoň někdy nenarazili na odmítání, závist nebo „pouhý“ upřímný nezájem? Uměli bychom vychutnat vynikající jídlo, kdyby nám odmalička předkládali samé laskominy? A jsou vůbec předsudky, jak se domnívali *francouzští osvícenci*, opravdu za všech okolností „zlé“ a škodlivé a jakožto důsledek nedostatečné vzdělanosti vlastně trapné? Jeden z nejvýznamnějších encyklopedistů Condorcet na adresu rasismu poznamenal, že v budoucnosti budou existovat na zemi pouze dvě rasy: rasa lidí vzdělaných a rasa lidí nevzdělaných. Úkolem těch prvních bude převést ty druhé do svého tábora. Copak ale máme všichni tak vysoké IQ jako francouzští encyklopedisté? Představa o samospasitelnosti vzdělání je každopádně sporná. Sečtělost a informovanost mohou předsudky také *prohloubit, event. probudit*. Jana Neruda, který kromě krásných básní a povídek sepsal také antisemitský pamflet „Pro strach židovský“, nebo Louise F. Célina, určitě pozoruhodného francouzského spisovatele, jehož nenávisť k Židům byla až chorobná, nikdo z nedostatku vzdělání podezřívát nebude.

Předsudky však, alespoň ve smyslu Allportovy definice, „trpí“ také ten, kdo „nemá v oblibě“ např. neonacisty nebo zločince. Proto teď odhlédněme od předsudků, jež v sobě vůči „neosvícené mase“ živí ne jeden intelektuál a pokračujme v tázání. Nebylo by poněkud namyšlené, kdybychom si o sobě namlouvali, že dokážeme o všech lidech, skutečnostech a situacích, s nimiž se dostaneme do styku, vynést naprosto spolehlivý a vzdělaný úsudek, kterému nebude předcházet žádné ovlivnění zvenčí, žádné *předchozí soudy*? Copak každé vzdělání neobsahuje celé soustavy názorů, postojů a soudů, jež se při setkání s jinakostí projeví jako předsudky par excellence? Mnohé z (před)sudků, jež do nás vštěpovali rodiče, učitelé a stále vštěpuje společnost, v níž žijeme, je jistě záhodno prostřednictvím zdravého rozumu odbourávat. Platí to však úplně pro všechny předsudky? Nejsou alespoň některé pevnou součástí naší identity anebo, jak říkají psychologové, osobnostní struktury? Soudy, názory a postoje, jež předcházejí vlastní úsudek o nějaké skutečnosti, mají svůj původ v *hodnotách kultury*, jež nás obklopuje a ovlivňuje. Na tyto souvislosti upozorňují někteří filosofové, např. Herder, Burke nebo ještě zcela nedávno **Hans-Georg Gadamer**.

1.1.1. Předsudky a tradice; sensus communis; Hans-Georg Gadamer

Nejvýznamnější představitel novodobé filosofické hermeneutiky ve své základní práci „Wahrheit und Methode“ (Pravda a metoda) z roku 1960 přichází s osobitou **konceptí předsudku**, který chápe jako nezbytné **východisko každého poznávacího procesu**. Chci-li něčemu rozumět, tedy zejména textu, ale také tomu, co mi někdo – ať už slovy nebo třeba postoji – sděluje, musím k tomu mít určité předpoklady, musím o tom, co bych rád pochopil, již něco vědět. Bez dřívějšího soudu, tedy v podstatě předsudku, nás nemůže oslovit ani skutečný život, ani dějiny, jejichž součástí všichni do jednoho jsme, a to včetně tradic, které jsme převzali – často i na základě svobodného volního rozhodnutí – od autorit. Kdybychom se svých **tradic, předsudků a vazeb na autority** chtěli – např. v revolucích – zříci, neporozuměli bychom vůbec ničemu, neboť bychom přerušili historickou kontinuitu. Vystoupit z běhu dějin však stejně nelze, protože tradice a autority nás determinují i v případě, kdy nám nic neříkají nebo jimi pohrdáme a dokonce i tehdy, kdy je neznáme. Mnozí lidé v dnešní Evropě mají jen velmi mlhavé představy např. o křesťanství, jiní se je pokoušejí odbýt jako záležitost temného středověku a většina setrvává v blažené lhostejnosti. Přesto není třeba dlouze dokazovat, že bez křesťanské tradice by životní styl, hodnoty a způsob myšlení sekularizovaných Evropanů vypadaly úplně jinak. Jiná by byla hudba, filosofie, architektura, literatura atd. Přitom podle Gadamera by dějiny neprosvětlené křesťanskou zvěstí byly dějinami úpadku, neboť teprve Kristův vykupitelský čin jim propůjčil nový smysl, spočívající v rozpoznání neopakovatelnosti lidského bytí, která je jeho podstatou. Dějiny v křesťanském pojetí jsou především dějinami spásy (Heilsgeschichte) a jejich smysl se naplňuje právě směřováním ke spáse. Sekularizovaný svět ovšem přejímá a přijímá zejména etické poselství křesťanství, což považuje Gadamer za nesmírně významné; dějiny (a nezapomínejme, že v dějinách jsme ponořeni stále) bychom podle jeho názoru měli chápat právě přes otevřenost vůči křesťanské tradici. Naopak racionalistické redukce, pokoušející se eliminovat z dějin a z myšlení vše, co je zakořeněno v mýtu, vedly „k fatálnímu moralizujícímu přesvědčení o vlastní neomylnosti a k směšné domýšlivosti pokroku“. (in: Philosophische Anthropologie, vyd. Gadamer, Hans-Georg, Vogler, Paul, Georg Thiemer Verlag, Stuttgart, 1975; Gadamer, Hans-Georg: Schlussbericht, s. 382)

Gadamerův přístup k předsudku je současnému jazykovému citu a způsobu myšlení do značné míry cizí. Německý filosof nás však ujišťuje, že se v tomto případě ocitáme ve vleku descartovského racionalismu a především osvícenství, které se domnívalo, že dokáže vybudovat novou a lepší společnost na zelené louce. Takovéto **přetržení kontinuity** je však

velmi nebezpečné, nehledě na frapantní nedůslednost války, kterou osvícenství předsudkům vyhlásilo. „Existuje totiž také předsudek osvícenství, který nese a určuje jeho podstatu: Tímto zcela základním předsudkem osvícenství je předsudek vůči předsudkům...“ (Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990, s. 275) Další „hřích“ osvícenství vidí Gadamer v jeho „všeobecné tendenci“ k odmítání autorit a k tomu, abychom „všechno rozhodovali před soudnou stolicí rozumu“. (tamtéž, s. 277) Přitom právě autorita představuje základní zdroj předsudků, a to především ve výše zmíněném, tedy kladném smyslu. Osvícenstvím postulovaný protiklad mezi vírou v autority a používáním vlastního rozumu sice považuje Gadamer za oprávněný, ale hned zdůrazňuje, že tento postřeh vůbec nevylučuje, že „autorita může být zdrojem pravdy, což osvícenství nepoznalo, když všechny autority naprosto zneuctilo.“ (tamtéž, str. 283)

Bez zakořeněnosti v tradici, bez jejího „rozumného“ uchopení a pochopení však nejenom ztratíme schopnost rozumět sobě samým a svému místu v dějinách, ale také, a rozhodně ne v poslední řadě, se ze společnosti vytratí *sensus communis*, tedy smysl a cit pro to, co je nám společné. Gadamer se v této souvislosti odvolává na **Giammbattistu Vica** a jeho obranu humanistických tradic, která – právě prostřednictvím pojmu *sensus communis* – má svůj původ již v antice. Vicův návrh „nové vědy“ tak spočívá na starých pravdách a také na rétorice, kterou italský myslitel, ostatně sám učitel rétoriky, rozhodně nechápe v duchu Platonova verdiktu odsuzujícího sofistické spekulace, ale jako umění řeči, schopnost něco dobře vyjádřit. Vico přitom vychází z protikladu mezi školní učeností (*sophia*) a moudrostí (*phronesis*), pojmově vyjádřeného poprvé Aristotelem. *Phronesis* chápal Aristoteles především eticky, jako schopnost orientace v konkrétních situacích, jako nasměrování vůle k jejich správnému řešení, spočívajícímu v tom, že dokážeme nějakou konkrétní záležitost přizpůsobit obecným požadavkům dobra a spravedlnosti. Proto označuje Aristoteles *phronesis* jako „duchovní ctnost“ a chápe ji jako součást celku etických ctností. *Phronesis* tedy tváří v tvář určité situaci nikdy nestojí osamocena, tzn. že ji nemůžeme směšovat s jakýmsi ovládnutím situace, se schopností něco z ní pro sebe vytěžit, tedy vlastně s chytrostí, o vychytralosti nemluvě. Díky *phronesis* dokážeme tudíž nejenom odlišit možné od nemožného, ale také, či spíše především slušné od neslušného. V této podobě se ideály aristotelovské *phronesis* dostávají přes období helénismu do Říma, kde ovlivňují nejenom filosofii, ale třeba také právní vědu, která zejména v pozdních římských dobách spíše než z teoretických principů (*sophia*) vychází z právní praxe, tedy v podstatě z ideálu *phronesis*. *Iudicium*, tedy vlastnímu soudu, běžně předchází *praeiudicium*, tedy soud předběžný, čili předsudek.

K těmto „starým moudrostem“ se Vico navrácí, aby na jedné straně v duchu římských tradic odmítl přebujelé spekulace některých filosofů a aby na straně druhé zaútočil na *descartovský racionalismus*. Neapolský učenec ale neodmítá moderní, na matematických metodách založenou vědu jako takovou; pouze poukazuje na její meze a zdůrazňuje nepostradatelnost péče o *sensus communis*, který se neutváří na základě pravdivého, ale pravděpodobného nebo možného. *Sensus communis* tedy neznamená pouze schopnost, ukrytou v každém člověku, ale také smysl, který zakládá pospolitost. Jak říká Gadamer: „To, co podle Vica dává lidské vůli směr, není abstraktní všeobecnost rozumu, nýbrž všeobecnost konkrétní, jež představuje pospolitost skupiny, lidu, národa nebo celého lidského rodu. Utváření tohoto společného smyslu má tudíž pro život rozhodující význam.“ (tamtéž: str. 26) *Sensus communis* ve Vicově podání znamená především smysl a cit pro spravedlnost a obecné blaho, který se utváří působením pospolitosti a jejích tradic, k nimž v neposlední řadě patří i předsudky. Podobnou argumentaci najdeme u Herdera nebo Burka, a také u Shaftesburyho, označujícího *sensus communis* (*common sense*) za „love of the community or society, natural affection, humanity etc.“, tedy v podstatě za sociální ctnost, která svou podstatou spíše než ctností myšlení je ctností srdce. **Morální a citový rozměr** obsažený v pojmu *common sense* zůstává živý i v moderní době; jako příklad uvádí Gadamer „krásnou řeč“, kterou přednesl francouzský filosof Henri Bergson roku 1895 při příležitosti udělení ceny na pařížské Sorbonně. Hlavním tématem byl *sensus communis*, francouzsky „*bon sens*“. Bergson zdůrazňuje jeho spjatost se sociálním prostředím a charakterizuje jej těmito slovy: „Zatímco ostatní smysly nás uvádějí do vztahu s věcmi, *bon sens* řídí naše vztahy s lidmi.“ (in: tamtéž, str. 31) Spíše než o dar se jedná o trvalý úkol stále obnovovaného přizpůsobování stále novým situacím, o správnost úsudku, jenž přichází přímo z duše.

O tom, že naše chápání světa má vždy dějinný charakter, že je vždy ovlivněno tradicemi, nelze pochybovat. A naprosto pošetilé by bylo, kdybychom neuznali, že autorita může mít (a většinou i má) blíže k pravdě než my. I nefilosofy pravděpodobně osloví **dialogický charakter** Gadamerova myšlení, navazující na tradice platónského dialogu, který chápe německý hermeneutik nejen jako cestu k porozumění předmětu zájmu, ale též sobě samému. Sympatická je také autorova interpretační skromnost, projevující se mj. zdůrazňováním otázek na úkor odpovědí. Ustavičné filosofické tázání se stává hlavním předmětem filosofie, která v autorově pojetí splývá s hermeneutikou. „Definitivní odpověď“ otázky po smyslu našeho pobytu „tady a teď“, přestože bychom ji měli hledat, se každou další otázkou vzdaluje za další horizont. (Určitou analogii tohoto procesu lze objevit i v přírodních vědách: Každý nový objev, ať už ve fyzice nebo třeba v neurologii, je doprovázen dlouhou řadou dalších,

často nových otázek.) Gadamer zde vychází z Heideggerovy myšlenky hermeneutickému kruhu: chápat věci můžeme jedině pomocí toho, co již známe a co do procesu chápání do věci vkládáme. Každé rozumění předpokládá *předporozumění* a je tudíž motivováno určitým zájmem nebo předsudky. To ale v žádném případě neznamená, že bychom neměli usilovat o dobro. Jeho uskutečnění ve světě je myslitelné jedině prostřednictvím dialogu, vycházejícího z „předporozumění“ partnerů rozhovoru, které je dáno jejich společným zájmem, jímž může být třeba i společné ohrožení. Aristotelovská phronesis či vicovsky chápaný sensus communis dokážou tuto tendenci uvést do života. Dějiny ostatně směřují ke spáse, neboť za posledním ze všech horizontů se skrývá Bůh.

Hans Georg Gadamer jistě patří k nejvýznamnějším myslitelům dvacátého století. Jeho úvahy, ať už se týkají estetiky, filosofie dějin nebo v posledních letech třeba solidarity, pojímané jako podstatný integrující prvek společnosti, a především autorův akcent na dialog jako základ jakéhokoli porozumění, si zaslouhují neutuchající pozornost. V době sílící atomizace současných západních společností, spjaté se složitým hodnotovým hledáním, někdy i tápáním, má podstatný význam zdůraznění aristotelovské phronesis a všeho toho, co je nám např. jako Evropanům společné. Tradice, nesené především autoritami, bychom neměli šmahem zatracovat, ale pokoušet se s nimi vstoupit do dialogu. Přesto však v souvislosti s Gadamerovým pokusem o rehabilitaci tradice, autorit a předsudků vyvstává řada otazníků, zejména pokud jde o spojitost hermeneutické metody s praxí: Nemůže sensus communis být také rozvíjen tím způsobem, že blaho např. národa nebo náboženské skupiny začne být spojováno s odmítáním jakýchkoli cizorodých prvků a s vizí homogenní, rasově či jinak „čisté“ společnosti? Jak budou a mohou na takto artikulovaný sensus communis reagovat menšiny? Nemůže aristotelovská phronesis, když sestoupí z filosofických výšin na zem, přestat být praktickou moudrostí a změnit se např. v přežívání za každou cenu? Nepáchali snad lidé pod vlivem autorit nejrůznějšího ražení ty nejhorší zločiny? Tyto a další pochybnosti se jako by sbíhají v Gadamerově chápání předsudku. „Pojmově historická analýza ukazuje,“ píše německý filosof, „že teprve prostřednictvím osvícenství pojem předsudku nabyl negativní akcent, na nějž jsme si zvykli.“ (tamtéž, str. 275) Co když ale někdo uvažuje v intencích osvícenských tradic? Přece se také jedná o tradice, i když zrozené v hlavách filosofů 18. století. A „evropská pospolitost“ zná celou řadu dalších tradic, které si může dát za rámeček jenom s notnou dávkou lehkovážnosti. Tisícileté pronásledování Židů je v daném kontextu patrně tím nejkřiklavějším příkladem. Gadamer, když se rozepisuje o předsudcích, ovšem rozlišuje: kromě předsudků v kladném slova smyslu rozeznává ještě *nepravé předsudky*, které bychom měli prostřednictvím zdravého rozumu z myšlení i života

odstraňovat. Hned vzápětí však dodává, že k rozpoznání nepravých předsudků potřebujeme značný dějinný odstup. Na Gadamerově dialogickém přístupu ke světu je jistě přitažlivé, že se necítí být apriorním „majitelem pravdy“. Na druhou stranu nelze nevidět, že v konkrétních situacích působí požadavek časového odstupu jako chiméra. Dialog, domnívám se, nemůžeme bohužel vést s každým. Dějiny, jak říká Benedetto Croce, neznamenaají jenom myšlení, ale také čin. *Někdy je někomu třeba říci jasné ne.*

1.1.2. Předsudky a motivace; filosofie dialogu

Se zdrženlivou obhajobou předsudků se však setkáváme také v sociální psychologii, neboť předsudek může v konkrétní sociálně psychologické situaci konkrétního člověka sehrávat *kladnou roli*. Třeba nás může ochránit před zklamáním. Trpí-li někdo, ať už z jakýchkoli důvodů, předsudkem např. vůči Romům, nehrozí mu, že bude z „nevydařeného“ setkání s nimi zklamán. Pokud mu romští kapsáři vytáhnou v nějaké tlačenici v centru Prahy peněženku z kapsy, poslouží mu jejich skutek jako potvrzení vlastního předsudku a jeho rozčarování se bude vztahovat výhradně k odcizené částce. Ocitne-li se někdo v důsledku špatných zkušeností v zajetí předsudků vůči ženám a dívkám, na další vztahy s nimi buď rezignuje anebo od nich nebude nic očekávat. K tomu se sluší dodat, že nejlépe se vyhneme zklamání tehdy, když nebudeme od nikoho čekat nic. V tom případě bychom ale měli vyhledat pomoc psychologa. Předsudek – už proto, že leckdy obsahuje zrnko pravdy – také může vyvolat *názorový a postojový posun*, který bude vyloženě žádoucí. Příslušníci menšin si mohou kupříkladu položit následující otázky: Nejsme my Romové opravdu trochu leniví, nezdůrazňujeme my homosexuálové až přespříliš svou jinakost, nekocháme se my Židé tak trochu představami o své vyvolenosti a kromobyčejné inteligenci? Předsudky totiž rozhodně netrpí jen většina vůči menšinám. Mnozí američtí černoši pohlížejí na své bílé, obvykle bohatší spoluobčany jako na chladné a vypočítavé karieristy, ne jeden evropský muslim považuje francouzské či německé volnomyšlenkáře za hédonistické konzumenty, pro něž duchovní hodnoty představují velkou neznámou atd. A nejednou bychom museli souhlasit s výhradami, jež vznášejí příslušníci různých kultur, národů a náboženství vůči sobě navzájem i vůči nám samotným.

Sociální psychologové někdy akcentují *motivační aspekt předsudku*. Např. Jens Förster, hlásící se otevřeně k homosexuální orientaci. Třebaže současná německá společnost je v těchto otázkách velmi tolerantní, vzpomínka na kruté pronásledování homosexuálů za Třetí

říše zůstává živá a jisté předsudky vůči této menšině přežívají nejenom v Německu i dnes. Obecně platí postřeh Freudova žáka Alfreda Adlera, který na mnoha konkrétních případech ukazoval, jak člověk „postižený“ nějakou jinakostí, která jej výrazně odlišuje od ostatních (kromě příslušnosti k menšinové skupině jde často – jako v případě samotného Adlera – o tělesný neduh), sice na jedné straně strádá pocity méněcennosti, na straně druhé je však motivován k tomu, aby tyto pocity zvýšenou snahou o vyniknutí překonal. Úspěchy slepců, kteří se stali špičkovými muzikanty nebo vystudovali vysokou školu, jsou učebnicovým příkladem. Člověk, který se v důsledku neobvyklé sexuální orientace, víry nebo barvy pleti stane obětí předsudku, tedy nepochybně může vyvinout úsilí, k němuž by jinak nedospěl a směřovat „přes překážky ke hvězdám“. Stačí uvědomit si, kolik učenců židovského původu se zapsalo zlatým písmem do dějin psychologie (kromě Freuda např. právě Alfred Adler) a sociologie, tedy oborů, jež mají ke studiu předsudků nejbliže. A kolik významných umělců se netají homosexuální orientací. Jistá *nesamozřejmost vlastního postavení* vede vnímavé lidi k hlubšímu promýšlení otázky, proč zrovna já jako člen nějaké skupiny jsem většinovou společností chápán jako jiný a proč jsem jí nejednou odmítán a diskriminován. Určitě tedy není náhoda, že se tolik židovských filosofů zaměřilo na *filosofii dialogu*. Buberův „Ty“ nebo Lévinasova „tvář druhého“, byť oba autoři oslovují všechny lidi bez rozdílu, mají svůj původ také v tisíciletých, často tak tragických zkušenostech židovského národa, jež vedly – např. právě prostřednictvím filosofie dialogu – k hledání mostů k ostatním.

Nemá-li se tento most (anebo, resp. přesněji: tyto mosty) při první jarní povodni zřítit, musí mít pevné základy. Samozřejmě na obou stranách. Pokud v rámci střetávání národů, kultur, náboženství a civilizací (a nejobecněji při střetu s kýmkoli jiným) opravdu nechceme ostatním pouze vnucovat své představy o konstrukci mostů, pokud opravdu stojíme o dialog, pak bychom měli pečovat především o to, aby základy, z nichž vyrůstá naše strana mostu, nepodmlela voda. Jedině za ně a za to, co jsme na nich vybudovali, také neseme bezprostřední morální odpovědnost. Totéž platí pro druhou stranu. Proto také **Martin Buber**, když byl po válce dotazován na německý antisemitismus a na holocaust, odpověděl: „To je otázka pro Němce, ne pro nás.“ (in: *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte*, Köln, 1961, str. 12) Základy společné stavby, jež leží na druhé straně řeky, tedy musíme nechat na partnerovi, jemuž můžeme nabídnout nanejvýš – řekněme – technologickou výpomoc. Dostaneme-li podobnou nabídku my, neměli bychom se rozpakovat ji – třeba z přehnané hrdosti – také přijmout. Podstatnější je však něco jiného: Druhá strana, ať už půjde o kohokoli, s námi naváže opravdový dialog jedině tehdy, když bude moci důvodně předpokládat, že naše strana mostu spočívá na pevných základech. Rozhodně se tedy

nevyplatí, když budeme, třeba z ekonomických důvodů, příliš šetřit, event. vyloženě šidit. Jak ale poznáme, kdy jsme obelháváni my, kdy druhá strana mostu vyrůstá ze lži a přetvářky? Důvěřuj, ale prověřuj, radí jedno české pořekadlo, jehož poselství bychom neměli brát na lehkou váhu, ať už v osobním životě nebo v oblasti střetávání kultur. ***Každý dialog s sebou nese jisté riziko, jež podstupují obě strany.*** Současně se neobejde bez vzájemné důvěry, která je už svou podstatou zneužitelná. Proto je třeba vědět: Jedině tehdy, když se dokážeme spolehnout sami na sebe, když budeme znát vlastní názory a postoje, budeme bráni vážně a budeme moci vstupovat do dialogu s jinými. Na druhou stranu by bylo zbytečné pokoušet se o stavbu nějakých mostů v případě, kdybychom se považovali za majitele jediné pravdy. Především proto, že těmi nejpevněji fixovanými postoji jsou právě předsudky, někdy v gadamerovském slova smyslu, většinou ale přesně v duchu Allportovy definice.

1.1.3. Sociální skupiny a předsudky vůči jiným; sebenaplňující se proroctví

Nejeden předsudek, jak si tento Američan opakovaně všímá, opravdu obsahuje zrnko, někdy i celé klasy pravdy. Stačí, když si uvědomíme, že např. zločinci – stejně jako třeba vodáci nebo filatelisté – představují určitou, byť hodně specifickou ***sociální skupinu***. Naprostá většina populace k nim má „odmítavý až nepřátelský postoj“ a považuje za naprosto přirozené a spravedlivé, jsou-li za své skutky po právu potrestáni. Mnozí zločinci by ale po odpykání trestu rádi začali vést veskrze řádný život. Může však člověk s takovým cejchem začít od nuly? Přijme ho někdo do zaměstnání? Sotva, a pokud přece, tak leda na podřadné práce. Zločinci, včetně těch bývalých, jsou „pocitivými občany“ vnímáni jako členové nepřizpůsobivé, výrazně odlišné skupiny, se kterou není radno si nic začínat. Lidé, kteří nemají čistý trestní rejstřík, se pak – leckdy oprávněně – cítí být diskriminováni. Jenomže slovo diskriminace původně znamená právě ***odlišování***. Diskriminováni na pracovním trhu jsou však třeba i starší lidé, neboť se od nich už neočekává špičkový výkon, nebo mladé ženy, u nichž „hrozí“, že si založí rodinu; diskriminaci, tentokrát přímo prostřednictvím práva, však neuniknou ani muži, pokud po rozvodu žádají, aby děti byly svěřeny do jejich péče. Za rozhodnutími soudů se v tomto případě skrývá kulturní stereotyp, podle kterého o potomstvo bude vždy lépe než otec pečovat matka. Nejohroženějšími skupinami, jimž mohou předsudky udělat ze života pekla, jsou v každé společnosti ***menšiny*** – rasové, náboženské, jazykové, sexuální ad. Mezi menšiny lze – naštěstí – zařadit také zločince. Samozřejmě by bylo chvályhodné, kdyby si většina ve vztahu k nim občas osvěžila evangelijní poselství o hodnotě napraveného hříšníka, kdybychom dokázali, jak hlásal slavný americký právník Clarence

Darrow, nenávidět zločin a současně nikdy nezavrhnout osobu, která ho spáchala; na druhou stranu se nelze nikomu divit, když si na hlídání dětí místo sedmkrát trestaného recidivisty najme studentku gymnázia.

Káravě vztyčený prst společnosti, nabádající zloděje, aby přestali krást nebo násilníky, aby spory s bližními řešili jinak než dosud, velice často míří do černého a ne jeden výtečník se skutečně napraví. Společnost však neukazuje prstem jen na zločince, neonacisty nebo domácí násilníky. O poznání problematičtější situace nastává v okamžiku, kdy „vox populi“ upře svou předsudky zatíženou pozornost na menšiny, které se **proviňují pouze svou přirozenou či kulturní jinakostí**. Zatímco zločinec může opustit šikmou plochu a neonacista třeba při návštěvě Osvětlemi pochopí, čeho se jeho souvěrci dopouštěli, Rom zůstane vždycky Romem a homosexuál založí tradiční rodinu jen s krajním sebezapřením, jehož důsledkem bude několik zpackaných osudů. V dějinách ostatně najdeme povážlivý počet příkladů, kdy „slušná většina“ velebila zločince právě na úkor různých menšin. Zářná kariéra Hitlera, Himmlera nebo Heidricha by byla nemyslitelná bez nenávisti k Židům, Romům, homosexuálům a dalším jiným. Hlas lidu může znít velice nehezky a lid sám, obávám se, zejména v dobách krize nebo pocitu ohrožení jen hledá někoho, kdo mu předloží vhodnou partituru, jíž se např. ve Třetí říši staly Norimberské zákony. Vztyčený ukazováček se pak připojí k ostatním prstům a takto vytvořená pěst dopadá např. na hlavy všech neárijců. Podobný vývoj však může nastat jedině ve společnosti, která chápe názorovou pluralitu jako slabost nebo přežitek a upíná se k jedné ústřední myšlence, založené na rasové, třídní či náboženské nenávisti, tedy vlastně na allportovských předsudcích.

Budou-li vám však od malička všichni vtoukat do hlavy, že jste takoví nebo onací, jednalo by se o malý zázrak, kdyby to na vás nezanechalo žádné stopy. Děti, které prošly školením v Hitlerjugend nebo ve stalinském Komsomolu, mívají v dospělosti nezdědilaná potíže s určitými **myšlenkovými stereotypy**, kdy namísto jednoho rigidního světonázoru volí jiný, stejně nesnášenlivý. Příkladů, kdy se z malých bojovníků za beztřídní společnost stali nesmlouvaví podnikatelé anebo z fašistů bojoví levičáci či ortodoxní katolíci, je opravdu nemálo, zejména ve společnostech, jež si prošly zásadní politickou změnou. Člověk se pohybuje ode zdi ke zdi, namlouvá si, jak se vyvíjí, ale ve skutečnosti zůstává stejný, stále žije v zajetí výchovy, jíž kdysi prošel. Ve středním a vyšším věku se toto zakletí projevuje obzvláště silně, třeba nenávistí vůči všem „jiným“. Nakonec kdo by se nechtěl vrátit do dětství... Podobným nástrahám však neunikneme ani v té nejliberálnější demokratické společnosti. Budou-li vám rodiče a učitelé do omrzení opakovat, že rostete pro šibenici, dost možná se na šikmou plochu opravdu dostanete. Vazba mezi tím, co si o nás lidé myslí a jak se k nám chovají, a tím, jací

jsme, je zřejmá. Očekává-li od nás okolí jisté chování, je dost pravděpodobné, že k němu budeme tak či onak směřovat. Pokud si u uklidové firmy objednáte myče oken, a pokud se dostaví Rom, jemuž budete dávat okatě najevo podezření, že vám něco ukradne, tak vám nějaký památný šperk skutečně odcizí. Třeba jen proto, aby se pomstil za urážku. Působení *sebenaplňujícího se prooctví* pochopitelně nemusí být jen neblahé. Jak říká Gordon Allport: „Sebenaplňující se prooctví může skončit začarovaným kruhem, ale také příznivě. Tolerance, uznání a slova chvály plodí dobré chování... Na všechny mezilidské vztahy – rodinné, etnické, mezinárodní – působí obrovskou silou očekávání. Když u bližního předvídáme zlo, vyvoláváme zlo; když dobro, vyvoláváme dobro.“ (O povaze předsudku, str. 184)

1.2. Předsudky a židovská sebenenávist; Otto Weininger

Je-li někdo jako člen určité národnostní, náboženské či rasové komunity zaháněn do kouta, může reagovat těmi nejrůznějšími způsoby, jimiž se pokouší ochránit své ego. Může se např. stáhnout do sebe a být pasivní, může být naopak bojovitý, může se přizpůsobit většinovému názoru v duchu *sebenaplňujícího se prooctví* a začít se skutečně chovat prohnaně a nepoctivě atd. Někdo bude svou skupinovou příslušnost zapírat, jako třeba čeští Romové, kteří – když chtějí navštívit „lepší“ diskotéku – prohlašují, že jsou Italové a pronášejí mezi sebou italsky znějící slova. Snaha o splynutí s dominantní skupinou může vést ke smutným koncům; mnozí *Židé tak pocít'ují odpor vůči judaismu*, bez něhož by se nestali terčem pronásledování, anebo zaměří svůj odpor na soukmenovce, kteří se od nich liší – např. vzdělaný světský Žid hledí svrchu na ty ortodoxní, jejichž vzdělání neodpovídá požadavkům doby, zatímco tzv. ultraortodoxní považují nábožensky vlašné nebo nevěřící Židy za zrádce. (V současném Izraeli se ne nadarmo říká, že nejvíce antisemitů žije právě ve Svaté zemi.) *Pocity rozpolcenosti mohou vést až k sebenenávisti*. Slavnou a tragickou ukázkou tohoto stavu myslí je dílo vídeňského židovského filosofa **Otto Weininger** „Geschlecht und Charakter“ (Pohlaví a charakter), které poprvé vyšlo počátkem dvacátého století. Autor se zde vyrovnává jednak se svým původem, jednak se sexuální uvolněností, hlásanou a praktikovanou částí vídeňské umělecké moderny; zřetelná je jeho nechuť k freudovskému pansexualismu a psychoanalýze jako takové. Ve zvláštní „filosofické typologii“ stojí u Weiningerova proti sobě duchovní, tvůrčí a mužské árijství a *pudivé, netvůrčí a rozkladné ženské židovství*. Doba přelomu století jako nejženštější a nejžidovštější ze všech je podle autora dobou hlubokého úpadku a rozkladu hodnot. Zastavit tento vývoj může jedině *árijský muž*, který na rozdíl od ženy není naplněn jen a jen sexualitou, ale zná ještě tucet dalších věcí, ať už jde o boj a hru,

zábavu a pitky nebo o diskusi a vědu, politiku, náboženství či umění. Proto je nutné skoncovat s židovskou a ženskou emancipací a důsledně dbát na optimální rozdělení rolí ve společnosti. „S emancipací žen je to stejné jako s emancipací Židů a negrů,“ píše Weininger nedvojsmyslně a dodává: „Jako není právem dovoleno ovlivňovat vedení veřejných věcí dětem, slabomyslným a zločincům, i kdyby dosáhli numerické parity nebo majority, musí být žena držena z dosahu věci, u níž se lze důvodně obávat, že by mohla být ženským vlivem poškozena.“ (Geschlecht und Charakter, Wilhelm Braumüller, Universitäts-Verlagsbuchhandlung, Wien und Leipzig, 1920, str. 450) Celá záležitost však není zdaleka tak jednoduchá, neboť mnozí muži se v prostředí moderní „koitální kultury“ stávají ženami. V některých kulturách jde o staletou tradici, zejména v čínské, kde se muži vyznačují nedostatkem jakéhokoli úsilí, řídkými vousy a péčí o cop. Naprostou nemorálností zase vynikají „negři“. Z antropologického hlediska jsou Židé nejbližší právě těmto dvěma rasám. „K negrovi odkazují tak často se kudrnatí vlasy, k příměsí mongolské krve zcela čínsky nebo malajsky formovaná obličejová část lebky...“ (tamtéž, str. 26) Antropologický pohled však není nejpodstatnější, důležitější jsou psychické vlastnosti židovstva, jež ohrožují celé lidstvo bez výjimky, představující pro ně „možnost, která nalezla v historickém židovstvu nejgrandióznější uskutečnění“. (tamtéž, str. 402) Nejnaléhavějším úkolem árijského muže je odhalit a potřit židovský a také ženský prvek v sobě samém. Židům chybí jakákoli osobnost a protože nikdy neměli šlechtu, jeví se jako absurdní představa židovského „gentlemana“. Toto plebejství, znásobené tisíce let trvajících sňatky mezi příbuznými, zplodilo mj. pověstnou židovskou aroganci. Nedostatek sebevědomí vedl k obrovskému úsilí o zvýšení hodnoty vlastní osoby prostřednictvím ponižování druhých. Dokonce i vlastnosti, jež obecně povědomí chápe jako kladné, jsou u Židů *známkou méněcennosti*. Jejich nízkou kriminalitu vysvětluje Weininger jako důsledek chybějící velikosti. Židé neznají vynikající morální vítěze, ani velkolepé odpůrce morálky, zatímco v duši árijského muže zuří boj dobra se zlem. „U Židů,“ dovozuje autor, „skoro jako u žen, nejsou dobro a zlo ještě odlišeny; sice se nevyskytuje židovský vrah, ale také žádný židovský svatý.“ (tamtéž, str. 411) Tradiční židovský smysl pro rodinu zase pramení z chybějící individuality... Žid je vlastně rozený komunista, který se neobejde bez pospolitosti. Proto mu chybějí tvůrčí vlohy, jak už odhalil Weiningerův velký vzor Richard Wagner ve studii „Das Judentum in der Musik“ (Židovství v hudbě). Tou nejzavrženíhodnější židovskou vlastností však je hrubý materialismus; výrazy „dějiny materialismu“ a „podstata židovství“ chápe Weininger jako synonyma. Odmítání veškerého transcendentna vedlo k neblahým důsledkům zejména v přírodních vědách, např. v medicíně, již se věnují celé zástupy Židů, neznajících „ostych před tajemstvím, protože

nikde žádné netuší“. (tamtéž, str. 417) Nemocného (a vlastně i zdravého) člověka chápou židovští lékaři především jako chemickou sloučeninu. „Antifilosofická věda je v základě židovská“ a „necudný“ přístup k věcem znamená další zploštění světa. Neschopnost nahlédnout do hloubek měla a má za následek, že židovstvo nepřineslo lidstvu žádného skutečného velikána; Židům a ženám je „nejvyšší genialita“ odepřena. Jakoukoli velikost postrádal např. Heine a Spinoza byl sice originální, v žádném případě však hluboký myslitel, který vzbuzuje takovou pozornost jedině proto, že se jím hodně zabýval Goethe. Celý Spinozův systém označuje Weininger za „ochrannou stavbu“, do níž se myslitel uchýlil, aby mohl rozvažovat o sobě. Jako „pravý Žid“ se představuje především svými úvahami nad svobodnou vůlí, protože „Žid je vždy otrok a tudíž determinista“. (tamtéž, str. 421)

S neschopností ponořit se do filosofických hloubek úzce souvisí židovská nenáboženská, vyvolávající *touhu po penězích*, jediné hodnotě, kterou Žid uznává a jíž se klaní. Protestantský konvertita Weininger dobře věděl o židovském původu křesťanství a jeho zakladatele. Tento rozpor vyřešil velmi rázně, když křesťanství označil za „absolutní negaci židovství“. Křesťanství a judaismus se vzájemně vylučují, protože – vyjádřeno psychologicky – „nic není lehčí, než být Žid a nic těžší, než být křesťan“. „Kristus byl Žid, ale pouze tak, aby v sobě tím nejdokonalším způsobem překonal židovství“. (tamtéž, str. 439) Žid, pokud nebude Ježíše v tomto duchu následovat, nepřestane být Židem ani tehdy, když se dá pokřtít. Ze svých dilemat nenalezl Weininger žádné východisko a jako třiačtyřicetiletý spáchal roku 1903 pečlivě aranžovanou, spektakulární sebevraždu v domě, kde zemřel „geniální árijec“ Ludvig van Beethoven. Smrt nadaného a především nešťastného mladíka, vysvětlovaná jako důsledek krize židovské identity, se stala ve vídeňských uměleckých kruzích událostí. Pohřbu se kromě spisovatele Stefana Zweiga a kritika Karla Krause zúčastnil také čtrnáctiletý Ludwig Wittgenstein, opěvný nekrolog na autora napsal slavný švédský spisovatel (a také misogyn) August Strindberg. Spis „Pohlaví a charakter“ se jako výraz ducha doby stal, jak bychom řekli dnes, kultovní knihou, která ovlivnila myslitele a umělce nejrůznějšího ražení, kromě již uvedených např. Eliase Canettiho, Franze Kafku a Arnolda Schönberga.

Nahlíženo dnešními očima působí Weiningerova kniha, přestože obsahuje celou řadu zajímavých postřehů i námětů k přemýšlení, ze všeho nejvíc jako dobová kuriozita. Mladická prepjatost projevující se vzýváním platonické lásky na úkor „tělesného obcování“, jež „ženská a židovská“ doba údajně vyzdvihuje „jako povinnost“, stejně jako jeho pohled na ženu coby ztělesnění neřesti, v němž se vždy ukrývá děvka, určitě svědčí o autorově životní nezralosti až bezradnosti. Na druhé straně neměl Weininger v této souvislosti nouzi o inspiraci. Nezapomínejme, že v tehdejší Vídni pod fasádou „viktoriánské“ mravnosti jen kvetla

prostituce. Přehluboká propast zela mezi oficiální „slušností“, kdy dívky z dobrých rodin se „i doma musely koupat v dlouhých bílých košilích, aby zapomněly, že vůbec mají nějaké tělo“, (Svět včerejška, str. 70) a velmi drsnou skutečností uliček lásky, přijímajících do své náruče desetitisíce chudých děvčat ze všech koutů mocnářství. Dvojí sexuální morálka konce století úzce souvisela s jedním antisemitským předsudkem, či spíše klišé, pohlížejícím na Žida jako na potencionálního obchodníka s bílým masem. Židovští kuplíři skutečně „dováželi“ do Vídně a posléze do Hamburku a Argentiny chudá děvčata z haličských obcí. Postupovali přitom podle osvědčených metod. V chudé a početné židovské rodině v Haliči se objevil dobře oblečený, zjevně zámožný muž a začal se ucházet o některou z dcer. Důkazem jeho solidnosti bylo mj. to, že se vzdal věna a že se bez výhrad hlásil k judaismu. Rodiče, šťastní, že se dcera vymaní z bídných poměrů, přijali budoucího zetě do rodiny a brzy se konala svatba podle židovského ritu. Židovské dívky ze zastrčených haličských vesnic většinou mluvily pouze jidiš a o velkém světě měly jen mlhavé představy. Než pochopily, co se s nimi děje, ocitly se na zámořské lodi, plující do Buenos Aires, kde byly „vydraženy majitelům nevěstinců již v přístavu za ceny mezi 3000 až 6000 franků nebo 150 liber. Dívky z Haliče zde představovaly po domácích a ruských děvčatech třetí nejsilnější skupinu prostitutek; říkalo se jim ‘Austriacas’.“ (Hammanová, Brigitte, Hitlerova Vídeň, Prostor, Praha, 1999, str. 374) A právě pojmem **židovské kuplířství**, chápaným ovšem velmi široce jako povahový rys, Weininger rozhodně nešetří.

Svět ve Weiningerově podání připomíná kolbiště, na kterém s podlým Židem bojuje čestný árijec, který pořád ještě může všemu vládnoucímu zlu učinit přítrž; přes všechny úpadkové tendence se objevují znamení obrody. Černobílý pohled na společnost jasně vysvítá z vět, v nichž autor vyzývá příchod „nového křesťanství“, jehož zakladatele lidstvo netrpělivě vyhlíží. Boj spěje k rozuzlení stejně jako „v roce jedna. Lidstvo stojí opět před volbou mezi židovstvím a křesťanstvím, mezi kšeftem a kulturou, mezi ženou a mužem, mezi stádností a osobností, mezi nehodnotou a hodnotou, mezi pozemským a vyšším životem, mezi nicotou a božstvím. To jsou dva póly: zádňá třetí říše neexistuje.“ (Geschlecht und Charakter, str. 441) Jenomže Třetí říše přišla, přesně třicet let po autorově sebevraždě. A její zlověstný prorok Weininger pečlivě studoval a dokonce jej – jako jediného Žida – oceňoval za to, že ze svého původu vyvodil ten nejsprávnější závěr...

1.2.1. Židovství Sigmunda Freuda

Žádnou nenávist vůči svému židovství nepocítoval **Sigmund Freud**. Ke svému původu se vždy hlásil a zdůrazňoval, že právě díky němu nikdy netrpěl předsudky a nepodlehli svůdnému pokušení splynout s většinovými stanovisky. Jedním z těchto „stanovisek“, a stále více i politickou zbraní, byl v hlavním městě mocnářství koncem devatenáctého a začátkem dvacátého století určitě *antisemitismus*. Freud, třebaže naprosto oddaný své vědě, rozhodně nebyl apolitický člověk; tento asimilovaný Žid po celý život zastával liberální světonázor a heslo rakouských liberálů „vědění osvobozuje“ naplňoval svou prací. Když v roce 1873 nastoupil na vídeňskou medicínu, čekalo jej tam obrovské zklamání, neboť „vzdělané“ okolí mu naznačovalo, že by se měl za svou rasu stydět. Něco takového, jak píše v roce 1925, odmítl se vši rozhodností a bez větší lítosti oželel také členství v „národní pospolitosti“. První dojmy z univerzitního prostředí však měly pro budoucího zakladatele psychoanalýzy zásadní význam: naučil se stát v opozici, přestože na něj většina „uvalovala klatbu. Určitá nezávislost soudu tak byla připravena.“ (in: *Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte*, M. DuMont Schauberg, Köln, 1961, str. 230) V akademickém světě čekala na Freuda ještě celá řada zklamání, někdy i ponížení. Souvislost s jeho převratnými teoriemi je nabíledni, ale svou roli sehrály i další faktory. Kdyby býval přišel s tak razantním zdůrazněním tabuizovaných témat „správný Rakušan“, určitě by se také nesetkal s plným pochopením; začal-li ale o sexualitě otevřeně mluvit Žid, byl oheň na střeše a odsudky Freudových názorů coby typického „výrazu židovské erotomanie“ zaznívaly nejenom z řad akademiků. Freud si však uměl stát za svým a tak se s akademickou obcí rozešel. S tím se však pojil jeden problém. Sám autor si je vědom své ctižádosti, a přestože ji – zejména pokud jde o profesorský titul – ve „Výkladu snů“ (1900) s nadhledem ironizuje, nepřestává ho pronásledovat. Pátraje po jejích příčinách vrací se do dětství a v kapitole „Dětské zážitky jako zdroje snu“ se poněkud překvapivě dostává k politice. Uvědomuje si, jak silně jej ovlivnil a dosud ovlivňuje *liberalismus*, v jehož duchu vyrůstal. Když mu bylo deset nebo dvanáct let, vysvětloval mu otec, že právě liberalismus zlepšil postavení Židů. Přitom synovi vyprávěl, jak byl kdysi veřejně ponížen jedním antisemitským darebákem. Nekladl ale žádný odpor, ba ani nezaprotestoval. Malý Sigmund byl otcovým nehrdinským chováním naprosto znechucen. Snad už tehdy v něm zrálo rozhodnutí, že on se takhle nikdy chovat nebude a že před žádným antisemitou, ani před nikým jiným hřbet neohne. Takové odhodlání se však neslučuje se ctižádostí a profesorský titul, marná sláva, představuje pro všechny učence tu nejvyšší metu. A Freudovi je jasné, že jej dosud nezískal především pro svůj původ. Ve „Výkladu snů“ analyzuje zdánlivě nevinný

sen o strýci se žlutým plnovousem, kterého ztotožňuje se dvěma podobně „neúspěšnými“ kolegy a dospívá k jednoznačnému závěru: sen jasně vyjevuje přání, aby byl jmenován profesorem. Analýza však pokračuje. Freud vidí oba kolegy v dosti nelichotivém světle. Jednoho jako zločince, druhého jako hlupáka. Co to má znamenat? K rozluštění zdánlivě absurdní hádanky mu pomůže vzpomínka z dětství. Rodiče jej jako jedenácti či dvanáctiletého vzali do jednoho hostince v Prátru a povšimli si muže, který obcházel hosty a za malý honorář improvizoval básničky na zadané téma. Veršotepec přednese pár slok, jejichž obsah malého Sigmunda vyloženě „osloví“. Prý je velmi pravděpodobné, že se v dospělosti stane ministrem. Analýza spěje k závěru: Sen o strýci se žlutým plnovousem se snažil splnit mladické přání, které v pozměněné podobě trvá i v současnosti. „Když tak špatně zacházím s oběma učenými a úctyhodnými kolegy,“ uzavírá Freud, „když se k jednomu chovám tak, jako by byl omezenec, a k druhému, jako by byl zločinec, počínám si, jako bych byl ministrem, dosadil jsem se na místo ministra. Jak dokonalá pomsta na Jeho Excelenci! Odmítá mne jmenovat mimořádným profesorem, a já se proto ve snu dosazuji na jeho místo.“ (Freud, Sigmund: Výklad snů, Nová tiskárna Pelhřimov, Pelhřimov, 1997, str. 119) Roku 1902 se Freud vydává do vysněného Říma, jehož antické dědictví v něm vyvolá neskonalé nadšení, zatímco „lživé řeči o spáse“, pronášené římskými katolíky, ho naprosto znechucují; přesto vidí svět najednou v růžovějších barvách. Své „profesorské dilema“ však vyřeší způsobem, který můžeme označit za „typicky středoevropský“: Najde si protekci. V dopise příteli Fliessovi tento svůj krok hodnotí s příznačnou sebeironií: „Vlastně jsem to vše způsobil sám. Po návratu z Říma se mi poněkud zvýšila chuť do života a oslabila se má touha po mučednictví... A tak jsem se rozhodl porušit své pevné zásady a podniknout patřičné kroky... Člověk musí v něčem hledat spásu a spásou, již jsem si zvolil, byl titul profesora.“ (in: Schorske, Carl. E.: Vídeň na přelomu století, Barrister, Brno, 2000, str. 202)

1.2.2. Židovská asimilace a pocity vyvolenosti

Ctižádost asimilovaných nebo o asimilaci usilujících evropských Židů byla ve Freudově době příslušná. Když jim v rámci podunajské monarchie přinesla liberální ústava z roku 1867 po staletích útisku plnou a neomezenou volnost, začali se ve velkém počtu stěhovat do měst, kde brzy slavili značné úspěchy. Euforie z konečně získané svobody je podněcovala k mimořádným výkonům, podepřeným tradiční úctou ke vzdělání. Všechno nasvědčovalo tomu, že se Židé právě prostřednictvím výkonu a vzdělání stanou respektovanými členy společnosti. *Židovská emancipace vrcholila*. Aniž by potřebovali pomoc v podobě nějaké

pozitivní diskriminace, za necelých čtyřicet let židovští studenti na všech typech rakouských vyšších a vysokých škol výrazně překonali procentuelní zastoupení Židů v celku populace. Jak píše rakouská historička Brigitte Hammanová: „Zatímco – s výjimkou teologie – studovalo v letech 1898-1902 z 10 000 křesťanů na univerzitách jen 5,3 procenta, v případě Židů to bylo 24,5 procenta. Židovští studenti tvořili ve Vídni stejně jako v Praze – a zde především na německé, nikoli české univerzitě – třetinu všech posluchačů.“ (Hammanová, Brigitte: Hitlerova Vídeň, Prostor, Praha, 1999, str. 367) Nejvíce židovských studentů se objevovalo na medicíně a na právech, která chtěl původně studovat i Freud. Mladí židovští právníci obvykle směřovali do advokacie. „Roku 1889 bylo z celkem 681 vídeňských advokátů 394 Židů, tedy více než polovina. O dvacet let dříve jich bylo jen 33.“ (tamtéž) Židé však vynikali také v obchodě, v žurnalistice a celá vídeňská umělecká moderna by bez jejich příspěvku byla nemyslitelná. Židovského „nutkání“ k píli si všiml Alfred Roller, přítel jednoho z nejvýznamnějších hudebních skladatelů přelomu století, pokřtěného Žida (a také rodáka z moravského Kaliště) Gustava Mahlera. Na několika řádcích se mu podařilo vystihnout sociálně psychologickou situaci evropských emancipovaných Židů: „Mahler se se svým židovským původem nikdy neskrýval, radost z něj však neměl: byl pro něj podnětem a pobídkou k vyššímu výkonu. Jako když se člověk narodí s jednou rukou kratší: tehdy se ta druhá musí naučit o to více a nakonec možná dokáže věci, které by nezvládly ani dvě zdravé ruce. Tak mi jednou objasnil vliv svého původu na vlastní tvorbu.“ (in: tamtéž, str. 368)

Úspěch bližních vyvolává v mnoha lidech závist, někdy i nenávisť. Dosahují-li ho po delší dobu příslušníci určité více či méně přesně vymezené skupiny, dopadá hněv davu na jejich hlavy. Důkazem je mj. silná *antisemitská vlna* konce devatenáctého a počátku dvacátého století, k jejímž nejznámějším projevům patří francouzská aféra Dreyfus, česká hilsneriáda nebo kišiněvský pogrom (1903). Moderní antisemitismus však nemá pouze „lidovou“ podobu, ale je zastáván také řadou intelektuálů a politiků. Slova berlínského filosofa Eugena Dühringa jsou jasná: „Německý student musí spatřovat čest svého druhu v tom, aby mu vědy nebyly nabízeny cizí, nesrovnatelně nižší rasou, v židovsky zfušované a pohnojené podobě.“ (in: tamtéž, str. 370) Rasový antisemitismus tak získával „domovské právo“ i na universitách, nejenom v německy mluvících zemích, ale téměř v celé Evropě. Snad ještě nebezpečnější bylo jeho využívání coby politické zbraně. V Rakousku uměli velice šikovně vyjít vstříc volání ulice jak velkoněmečtí nacionalisté Georga Schönerera, tak křesťanští sociálové Karla Luegera. Když se tento Vídeňany milovaný „der schöne Karl“ ucházel v roce 1895 o místo vídeňského starosty, využil výročí vítězství křesťanských vojsk nad pohanskými Turky k plamennému projevu: „Dnes je památný den osvobození Vídně od Turků. Doufejme, že ...

od sebe budeme schopni odehnat větší nebezpečí nežli to turecké, totiž židovské.“ (in: tamtéž, str. 365) Podle očitých svědectví vyvolala tato slova bouřlivý, dlouhotrvající játot. Císař **Franz Josef I.** opakovaně odmítl potvrdit Luegera ve funkci s tím, že tento populista neposkytuje záruky dodržování hlavní právní zásady říše, totiž rovnosti všech občanů před zákonem. Velice pochvalně se o mocnáři, před nímž jako oktáván a zapřísáhlý odpůrce habsburského domu kdysi odmítl smeknout klobouk, tehdy vyjádřil dokonce i Sigmund Freud. Roku 1897 ale císař ustoupil vůli lidu. Židovská emancipace však v celoevropském měřítku úspěšně pokračovala, a ani samotný Lueger, když se konečně stal starostou, se ji nesnažil omezovat.

Zvýšené úsilí jako reakci na překážky je jistě třeba ocenit, kdyby pro nic jiného, tak proto, že přináší ovoce všem. Ačkoliv v každé menšinové skupině najdeme lidi, kteří se vydávají touto cestou, jejich počet byl a stále je právě mezi Židy mimořádný. (Dnes se v Evropě a v severní Americe s podobným fenoménem setkáváme zejména u asijských menšin.) Tuto skutečnost zdůrazňuje také Allport: „Zdá se, že takový je i způsob života mnoha Židů. Ti, kteří cítí, že všichni Židé jsou v nevýhodě, se snaží přimět své děti k tomu, aby se učili pilněji a pracovaly tvrději než soupeři, aby v soutěži obstály. Říkají, že aby Žid uspěl, musí být lépe připravený, musí mít lepší vysvědčení a více zkušeností než gój. Židovská tradice vzdělání dává této jedinečné odpovědi na předsudky bezpochyby za pravdu.“ (O povaze předsudků, str 181) Na společenský vzestup a úspěch však velice často, a dost možná úplně ve všech případech, však lze také pohlížet v duchu přísloví, které nám lakonicky sděluje, že „není všechno zlato, co se třpytí“. Předsudky pramenící ze závisti Allport v tomto kontextu psychoanalyticky označuje za „kyselé hrozny racionalizací pocitů méněcennosti“ (tamtéž, str. 274). Ke „hvězdám“ však nemusí vést ani *přepjatá ctižádost*, člověk, který je jí postižen a současně mu není shůry dáno nebo se nedokáže prosazovat, se často spíše ocitne v čekárně psychoanalytika, neboť se, jako v případě tolika emancipovaných Židů, nevyrovná ani s předsudky většiny, ani s velkými očekáváními své rodiny. Úspěšní lidé, mezi nimiž vždy najdeme nemalé procento méně obdařených, zase své postavení nebo intelektuální či obchodní výkonnost nejednou prožívají jako náboženství svého druhu. Náboženství je v daném kontextu mimořádně důležité, protože příchod modernity znamenal také výraznou sekularizaci společnosti, která se u evropských emancipovaných Židů projevovala obzvláště specificky a ne vždy příznivě, takže např. **Hannah Arendtová** vidí právě zde počátky *židovského šovinismu*. Dva základní prvky židovské zbožnosti, totiž víra v příchod Mesiáše a ve vyvolenost Izraele, prošly pozoruhodnou sekulární transformací. Namísto mesiášské naděje se dostavuje víra v nastolení ráje na zemi (Marx), spjatá s politickou angažovaností na

straně levice. Z víry ve vyvolenost Bohem zase pramenila představa o mimořádných vlastních kvalitách. Mnoho Židů (ale i nežidů) tak sdílelo a stále sdílí přesvědčení, že „Židé jsou přirozeně inteligentnější, lepší, zdravější, lépe vybavení pro přežití – že jsou hnací silou historie a solí země“. (Arendtová, Hannah: Původ totalitarismu, OIKOYMENH, Praha, 1996, str. 141) Tato „nezdravá ješitnost“ oddělovala Židy od ostatních národů daleko účinněji než tradiční víra, jejímž podstatným aspektem bylo přesvědčení, že s příchodem Mesiáše budou odstraněny veškeré bariéry mezi národy a Židy, vyvolenými ke spáse všech. Tuto ruku, podávanou ostatním, sekularizace nemilosrdně utřala a zůstal jen pocit čistě pozemské vyvolenosti, jehož nositele analyzuje Arendtová poměrně nemilosrdně: „Právě tato domyšlivost 'výjimečných Židů', příliš 'osvícených' na to, aby věřili v Boha, ale dostatečně pověřivých – na základě svého obecně výjimečného postavení – na to, aby věřili v sebe samé, přerвала silná pouta zbožné naděje, která vážala Izrael ke zbytku lidstva.“ (tamtéž) Za dokonalé ztělesnění tohoto paradoxu považuje Arendtová jednoho z nejvýznamnějších britských politiků 19. století **Benamina Disraeliho**, který se, ač v dětství pokřtěný, označoval za „vyvoleného muže vyvolené rasy“. Jeho obdiv ke všemu židovskému byl naprosto nekritický a ve svých prapodivných koncepcích dějin, v nichž nemalou roli hrají teorie spiknutí, dospěl k vyložené rasovému myšlení. Semitský princip podle něho „představuje vše duchovní v naší přirozenosti“ a rasa je „klíčem k historii“ bez ohledu na „jazyk a náboženství“, neboť její podstatou je „pouze jediné, a to krev“. (tamtéž, str. 139) Disraeli však byl nejenom židovským šovinistou, ale také anglickým imperialistou; vysněný Izrael v jeho představách splýval s hrdým Albionem, Anglie, jak říká Arendtová, byla „Izraelem jeho představivosti“. (tamtéž, str. 141) A tak se narodil další nemalý paradox. Žid Disraeli se stal jedním z proroků anglického (britského) elitářství a rasismu.

S výrazně kladnými *autostereotypy* se pochopitelně nesetkáváme pouze u (některých!) Angličanů nebo Židů. A pocity vyvolenosti, jež nemají nic společného s národností či rasou, oblažují kdekerého „geniálního“ umělce, učence či politika. Židovské intelektuální úspěchy, projevující se např. výrazným zastoupením mezi laureáty Nobelovy ceny (okolo 30 procent) nebo mistry světa v šachu (více než 50 procent), jsou nicméně nepopíratelné. V roce 2007 vydal americký genetik **John Entine** v nakladatelství Grand Central Publishing knihu „Race, Identity and DNA of Chosen People“ (Rasa, totožnost a DNA vyvoleného národa), v níž se pokouší dokazovat tezi, že Židé mají v průměru podstatně vyšší IQ než zbytek lidstva. Zatímco planetární průměr se, jak známo, pohybuje kolem stovky, Židé dosahují hodnot mezi 107-115. Podle autora, který je sám židovského původu, strůjcem této „vyvolenosti“ není Bůh, ale genetika. Vysokým IQ se přitom vyznačují pouze aškenázští Židé, kteří byli po

staletí vystaveni největšímu útlaku; rozvoj intelektuálních výkonů, umožňujících přežívání v nepřátelském prostředí, tedy nebyl dán shůry, ani se nezakládal na svobodné volbě. Za nezbytný předpoklad pro vytvoření genové mutace považuje Entine konzervaci genofondu, způsobenou tím, že východní Židé žili odděleně od většinové populace; tak došlo v průběhu staletí k mutaci a vzniku „inteligentního“ genu, který umožňuje rozvinutí vysoké verbální a matematické inteligence, a současně ohrožuje své nositele potížemi s prostorovou orientací a podporuje vznik některých nemocí.

Poukazovat na biologické rozdíly mezi rasami není dnes v akademickém světě přijímáno jako „košer“, a tak si John Entine za svou práci vyslechl ne jeden odsudek. V českém prostředí se se zlou potázala – místy, zejména ve vztahu k Romům, opravdu sporná – kniha Petra Bakaláře „Tabu v sociálních vědách“ (Votobia, Praha, 2003), pokoušející se – také prostřednictvím celé řady statistik – porovnávat schopnosti různých ras a etnik. Autoři podobných textů by ovšem měli počítat nejenom s kritikou, ale také se zneužitím svých děl šovinisty a rasisty, kteří – stejně jako politicky korektní antirasisté – jako by nevěděli, že to, co platí (samozřejmě pokud to opravdu platí) statisticky, neplatí individuálně: Všichni Židé nejsou inteligentní a všichni černoši nejsou vynikající běžci. Nereflektovaný antirasismus může napáchat víc škody než užitku, což nic nemění na nepřijatelnosti rasismu, pokoušejícího se vyřadit ze společnosti jednou toho a podruhé onoho. Za rasistu v tomto smyslu by však neměl být označován člověk, který po shlédnutí finálových olympijských běhů prohlásí, že černoši běhají lépe než běloši a Asijci, neboť tím ještě vůbec neříká, že mohou vyniknout pouze ve sběru medailí.

1.2.3. Předšudek vůči „slabým“; Paul Tournier

Tendence zařazovat sebe sama i ostatní do nějakých „příhrádek“ tedy rozhodně nevzala za své. Také v liberálních společnostech západního světa se mnozí lidé chtějí cítit a také cítí jako lepší než ostatní. Většinou se jedná o příslušníky elit, kteří v životě něčeho dosáhli a svým úspěchem se vydělili ze společnosti běžných smrtelníků. (Odlesk slávy člena určité skupiny samozřejmě dopadá na ostatní její členy, protože se rozbíhá proces identifikace, která může mít jak kladné, tak i zcela záporné důsledky. Význam Martina Luthera Kinga nebo prezidenta Obamy pro americké černochoy je nedocenitelný; na druhou stranu se milióny Němců v dobách Třetí říše identifikovaly s Adolfem Hitlerem.) Jakkoli lze jen přivítat, že v současných demokratických státech mohou uspět příslušníci nejrůznějších menšin, neměli bychom ztrácet ze zřetele psychologicky sporný aspekt jakéhokoli úspěchu. „Každý má dnes

přece šanci něco ze sebe udělat, něčím a někým se stát“, namlouváme si a obvykle si vůbec neuvědomujeme, jak si tím chlácholíme svědomí. Hegelovská dialektika pána a raba nebyla překonána tím způsobem, že bychom se všichni stali pány; pozice „pánů“ obsadili ti úspěšní a místa „rabů“ zbyla na neúspěšné. Tato „*demokratická*“ *kategorizace lidí*, projevující se tak výrazně v každodenním životě, přivedla švýcarského psychologa **Paula Tourniera** ke specifické sociálně psychologické typologii, rozdělující lidi na *silné* a *slabé*. Tournier si je však dobře vědom, jak trpkou příchuť úspěch mívá, a svou knihou „Silní a slabí“ především ukazuje, jak jsme vlastně všichni stejně slabí, neboť např. i ten nejchytřejší profesor alespoň tuší, že neví všechno, a toto tušení všemožně skrývá a překonává. Silný je tak především v očích okolí. Faktem ovšem zůstává, že naprostá většina populace si přeje přebývat v táboře silných, touží po místě na slunci, ačkoliv jim hrozí pořádné spáleniny. (Podobné je to se vztahem k penězům; stovky a tisíce literárních děl a filmů líčí, jak člověka kazí; jen málokdo však po plném měsíci neprahne.)

Individuální úspěch očividně posiluje hédonismus a může vést k *sociální necitlivosti*, někdy i k opovržení vůči těm méně šťastným. Zde si musíme zdůraznit jednu věc: je-li někdo hédonik (a to jsme do určité míry všichni), vůbec to ještě neznamená morální deficit, neboť kýžená slast nemusí spočívat jen v bohatství a vysokém postavení. Slastí svého druhu ostatně může být i pomoc bližním. Každý hédonik, aby se přiblížil svému cíli cítit se dobře, však – alespoň do určité míry – absolvuje psychologický proces, který obvykle vnímá jen u ostatních: Úspěchy přičítáme svým schopnostem a nezdary „vnějším faktorům“. Neuspěje-li někdo v zaměstnání, bude svalovat vinu na „nemožné šéfy“; pokud se mu bude dařit, neopomene se pochválit, jak dobře svou práci zvládá. Nějak se vypořádat však musíme také s neúspěchy ostatních, např. rodinných příslušníků nebo těch, jejichž životní situace je vyloženě tragická. Jako vyhocený příklad může posloužit bohatý manažer, který při dopravní zácpě musí zastavit svůj mercedes poblíž lavičky, „obývané“ zuboženým bezdomovcem. Aby si uchoval libé pocity úspěšného člověka, dost možná si při pohledu na lidskou trosku pomyslí: „Kdyby ses snažil jako já, určitě bys takhle neskončil.“ Svědomí si přitom chlácholí hned dvakrát. Jednak ve vztahu k bezdomovci („když jsem mohl já, mohl i on“), jednak obecně, neboť nemůže připustit, že by svět, který mu umožnil takové vyniknutí, byl světem nespravedlivým. Tato jednoduchá myšlenková operace mu dovolí být i nadále patřičně hrdý na to, čeho dosáhl. Oběti znásilnění se neměly tak vyzývavě oblékat, nemocní lidé měli víc sportovat a neholdovat tučným jídlům, Afričané by měli více pracovat atd. „Každá oběť je spoluviník,“ zní kouzelná průpovídka mnoha lidí, chlubicích se svým „talem na branku“ a často opravdu netušících, že se – a leckdy nejenom ve vztahu k slabým – už léta pohybují

v „zámezí“. Předsudek vůči lidem na okraji společnosti patří v současné době k těm nejnebezpečnějším, byť nepříliš reflektovaným.

2. Předsudky, postoje, názory a hodnoty

2.1. Předsuděk, názor a postoj

Zeptáte-li se současného, jistým rozhledem a vzděláním vybaveného člověka, zda má předsudky, patrně se ohradí nad samotnou otázkou anebo ve voltairovském duchu opáčí, že předsudky trpí pouze lidé, kteří se vyznačují myšlenkovou chudobou a leností. Pokud byste se téhož „respondenta“ dotázali, zda zastává nějaké **názory**, event. zda se v životě řídí určitými postoji, považoval by váš „výzkum“ za nepatřičný. Názory na svět, který nás obklopuje, si nevytvoří leda hlupák a člověk, jenž se neřídí víceméně pevnými **postoji**, je bezzásadová kreatura, která se, když dojde na lámání chleba, chová jako příslovečná třtina ve větru. Žádnou z těchto charakteristik však na sebe lidé z pochopitelných důvodů nevztahují a nanejvýš tak připustí, že by si vybavili situace, kdy se nechovali jako správní skauti. Ponechme teď stranou skutečnost, že někteří z nás podobné „zážitky“ vyloženě přitahují a zaměříme se na vztah mezi **názory, postoji a předsudky**. Vyjadřujeme-li určitý názor, tak vlastně dáváme na vědomí, co si o tom či onom myslíme, např. o atomové energii, o romské problematice, o reklamě nebo třeba o rozestavění nábytku v bytě. V běžných rozhovorech se dnes a denně svých názorů dovoláváme, např. když říkáme „podle mého názoru“ nebo „mám jiný názor“ atp. Dostaneme-li se s někým do polemiky, pak své názory obvykle hájíme. Někdy svůj názor v duchu hesla „moudřejší ustoupí“ potlačíme a necháme manželku, aby rozhodla, kde bude stát klavír a kde křeslo. Slůvko moudřejší samozřejmě nemusí odpovídat skutečnosti. Pokud se svých názorů vzdáme v obavách z konfliktu s vedoucím, bude vhodné nahradit je úplně jiným výrazem. Naprostou většinu zastávaných názorů nijak zvlášť neprožíváme; proto jsme také po předložení relevantních informací, svědčících v jejich neprospěch, ochotni se jich vzdát. Totéž platí pro stereotypy. Setkáme-li se s druhým Švédem nebo s naprosto spolehlivým Italem, ochotně opustíme stereotyp, jehož optikou jsme do té doby na obě národnosti pohlíželi. Osobní zkušenost bývá v podobných případech rozhodující. Menší radost nám udělá jiný Ital, který nebude s to zanotovat jedinou písničku. Třeba si řekneme, že jde o výjimku, třeba, když se setkáme s dalšími, stejně „disponovanými“ Italy, opustíme stereotyp, podle kterého jsou právě tito jihoevropané obdařeni mimořádnými hudebními vlohami. Pokud si odpůrce jaderné energie přečte solidní publikaci, v níž autoři vyličí a na statistikách dokážou, že jaderná energie je nejenom bezpečná, ale – např. s ohledem na tenčící se zásoby ropy a uhlí – také ekonomicky nejvýhodnější a dokonce i nejekologičtější, pak svůj názor, byť zpočátku s jistým ošíváním, patrně změní. Dostane-li se

však stejná kniha do rukou ekologického aktivisty, pravděpodobně s ním nehne. „Na mě si nepřijdou,“ řekne si a po stopadesátéprvé se uchýlí k zelené antijaderné brožuře. Jeho názor o škodlivosti jaderné energie totiž dávno přerostl v životní postoj, jímž vyjadřuje **hodnoty**, které jsou pro něj podstatné.

Postoj se od názoru liší především tím, že se vyznačuje výrazným **emocionálním nábojem**. Jedná se o vnitřní „nastavení“ osobnosti, o subjektivní prožívání významu objektů, jimž přisuzujeme kladnou nebo zápornou hodnotu. Nejvlastnějším obsahem postojů je tedy právě **vztah k hodnotám**. Postoje hrají ve struktuře psychiky zásadní roli, jež souvisí s potřebou nacházet **smysl** v událostech, s nimiž se v životě vypořádáváme, a porozumět tak světu, který nás obklopuje. Vyjadřujeme-li sami sebe prostřednictvím postojů, zažíváme vnitřní uspokojení a v situacích, kdy své hodnoty před někým obhajujeme, máme pocit, že se dotýkáme smyslu. **V. E. Frankl** chápal postoje nejenom jako základní předpoklad pro objevování smyslu, bez něhož je zdravé fungování psychiky nepředstavitelné, ale také poukazoval na jejich úzkou souvislost se **svobodou**. Ve svém základním odborném díle „Lékařská péče o duši“, které promýšlel již jako vězeň koncentračního tábora, v situaci, jejíž přízračnou děsivost nám nezpřítomní sebelepší kniha nebo film, napsal tato slova: „Svoboda člověka není zřejmě svobodou od podmínek, ať už biologických, nebo psychických, nebo sociologických; není vůbec svobodou od něčeho, ale svobodou k něčemu, totiž svobodou k zaujetí stanoviska vůči všem podmínkám. A tak se tedy člověk osvědčí teprve tehdy jako opravdový člověk, povznesení se do dimenze svobody.“ (Frankl, V. E.: Lékařská péče o duši, Cesta, Praha, 2006, str. 13)

2.1.1. Světonázorový postoj a situační morálka

Pocitu vnitřní svobody však nedosáhneme, pokud náš hodnotový svět bude spočívat na chatrných základech, pokud v sobě, ať už v mezních nebo v běžných životních situacích, nedokážeme objevit něco dostatečně pevného, o co bychom své postoje opřeli. Frankl v této souvislosti poukazuje na význam **základního světonázorového postoje**, který propůjčuje hodnotám, jež vyznáváme, a tím i životu jako takovému, hlubší (Frankl raději říká vyšší) smysl. „Víra v nějaký vyšší smysl“, zdůrazňuje rakouský logoterapeut, „má eminentní psychoterapeutický a psychohygienický význam.“ (tamtéž, str. 49) Jednotlivé postoje by se s tímto středem osobnosti, jež Allport označuje termínem **proprium**, neměly dostávat do rozporu. Pokud by však současný člověk v krystalicky čisté podobě chtěl dosáhnout takového stavu, musel by se nejspíše uchýlit do poustevny a tam o samotě „pěstovat“ nikým

neohrožované hodnoty a čas od času o správnosti své životní volby přesvědčovat poutníky, kteří by k němu zavítali pro duchovní posilu. S ohledem na spletitost mezilidských vztahů a na přepestrou paletu hodnot a celých hodnotových systémů, jež jsou nám nabízeny nebo vnucovány a jež si namnoze protirečí, je náš vnitřní svět často „rozporuplný“. Nejednoznačnost situací, jimž je moderní člověk nucen čelit, zkoumá např. **Zygmunt Baumann**. V „Úvahách o postmoderní době“ dospívá k zajímavému a také kontroverznímu závěru: dnešní západní člověk nemá k dispozici žádný ucelený a vyčerpávající hodnotový systém, který by mohl „aplikovat“ v každé životní situaci; pokud to někdo tvrdí, obelhává sám sebe a kromě neupřímnosti se vyznačuje také pohodlností, protože neposlouchá signály, jimiž ho varuje vlastní svědomí, a očekává, že tu či onu zapeklitou situaci vyřeší nějaký etický kodex. Úpadek etiky podle Baumanna nikterak nenaznačuje konec morálky. Její role se naopak posiluje, člověk ji prostřednictvím autonomního svědomí hledá a nachází ve všech situacích a vztazích, jimiž prochází. Snad měl pravdu i Goethe, když říkal: „Neexistuje žádná situace, kterou by člověk nemohl zušlechtit tím, co dělá nebo jak ji snáší.“ (in: tamtéž, str. 111) Platí to však vždy, všude a pro každého? Dozajista ne. Ostatně sám výmarský velikán užívá kondicionálu. Baumannovská *situční morálka* v sobě skrývá jedno velké nebezpečí: hledající člověk, bude-li kompas jeho svědomí jen trochu vychýlený, může při svém hledání nejednomu bližnímu ublížit a sám se stát otrokem situací, jimž bude zas a znovu přizpůsobovat své postoje a názory. Kýžený smysl bude nacházet jednou tam a podruhé onde a většinou nikde; svoboda tak ztratí jakýkoli obsah.

Na první pohled bude takový člověk působit nadmíru nezávisle a zaručeně se dočká uznalého poplácávání po zádech, jak je „nad věci“. Bude-li vybaven vysokou inteligencí a solidním vzděláním, nejednou své okolí udiví tím, jak se jakoby vznáší nad názory a postoji ostatních, nacházejí na všem příslovečný „chlup“. Kolegové a známí mu budou závidět, jak je pevný v kramflecích. Při bližším ohledání však vyjde najevo, že ty kramfleky nepatří k jeho botám. Dotyčný „všestranný intelektuál“ dokáže pochopit, omluvit nebo podrobit zdrcující kritice úplně všechno, vždy má připraven trefný bonmot a je lvem literárních, uměleckých a filosofických salónů. Cena, kterou za svůj společenský úspěch platí, je však vysoká: nedokáže se pro nic nadchnout ani nic odsoudit, neumí – jak by řekl romantický básník – milovat ani nenávidět. Pokud někdy přece jen řekne jasné slovo, tak jedině proto, aby na sebe ještě víc upozornil. Jedinou hodnotou, kterou skutečně uznává, je on sám, resp. jeho intelektuální schopnosti a sláva. Život bez *nadosobních hodnot*, jež vybočují z hranic stanovených osobním prospěchem, je však velmi obtížný, ne-li nemožný. Lev salónů, který se nad nimi jen povyšenecky usmívá, je – většinou nevědomě – začne hledat a skutečně je objeví v naprosto

„nepochopitelném“ příklonu k nějakému světonázoru (např. začne vyznávat islám nebo antisemitismus a nejlépe obojí zároveň) anebo spíš opět jen a jen v sobě samém. Potřeba nadosobního jej tak fatálně přivede k tomu, že se stane karikaturou nadčlověka, který nejenom že všechno chápe a ví, ale také, jak se domnívá, všechno zmůže a může.

Zřetelně formulované hodnoty, zejména tehdy, když jsou vyjadřované odpovídajícími postoji, určitě mohou posloužit jako antibiotika proti nějaké „všeobjímající“ ideologii, leckdy i proti lákadlům všedního dne, a zabránit tak fatálním životním selháním. Frankl v této souvislosti zdůrazňuje, že posláním terapeuta je vést neurotizované pacienty k tomu, aby v sobě rozvíjeli právě vztah a odpovědnost k hodnotám, bez nichž jakékoli hledání životního smyslu končí ve slepé uličce. Mírnými neurotiky jsme však dnes všichni. Slova jako „pevné postoje“, neřku-li „mravnost“ v nás často budí nevoli, neboť nám zavánějí moralizátorstvím. Namísto pěstování odpovědnosti k hodnotám se dožadujeme stále větší a větší svobody, zejména pro sebe, event. pro svou skupinu. Ani odpovědnosti však ještě zdaleka nezvoní hrany, protože se jí rádi dovoláváme u ostatních. Svoboda však, a to v jakékoli podobě, pokud není doprovázena **odpovědností** k určitým hodnotám, ze všeho nejvíc připomíná jarní řeku, která se co nevidět vyleje z břehů a smete všechno, co jí stojí v cestě. Včetně člověka, jenž se považoval za ztělesnění nezávislosti. Proto také Frankl svým americkým čtenářům v žertovné nadsázce doporučoval, aby se zasadili o vztyčení Sochy odpovědnosti, která by se stala tím nejvhodnějším protějškem slavné Sochy svobody.

Rakouský psycholog nás tedy rozhodně nevybízí, abychom své postoje měnili podle toho, co se nám bude jevit v té či oné situaci jako výhodné. Naopak zdůrazňuje, že základním předpokladem zdravého fungování psychiky je jistá vnitřní pevnost, založená na hodnotách, vycházejících z ústředního světonázoru. Stejně stanovisko najdeme u Allporta, který své kolegy nabádá, aby si předtím, než začnou zkoumat duše ostatních lidí, co možná nejjasněji uvědomili, jaké hodnoty sami zastávají. Křesťansky založený terapeut by však v žádném případě neměl ve své ordinaci zahájit misijní činnost a obracet nevěřící pacienty na víru. Spíš se zde jedná o to, aby vnitřně rozkolísaný člověk našel nějakou oporu, nějaký pevný bod, který se mu stane odrazovým můstkem k hledání vlastní cesty, jež bude odpovídat jeho psychickému ustrojení. Lidská psychika by se neměla, jak říká Erich Fromm, stát hladkým systémem vyhledávání a saturace dalších a dalších potřeb. Tento, dnes tak rozšířený a doporučovaný přístup ke světu, totiž signalizuje rezignaci ohledně víry v existenci životního smyslu. Rovněž pro Fromma představují hodnoty základ, bez něhož je lidské sebeuskutečnění vyloučené. Současně obsahuje jeho (ale i Franklovo) učení nepřehlédnutelný osten, jehož hrot míří na převládající životní styl současníků, zaplňujících vnitřní prázdnotu „zážitky“.

2.2. Postoje, předsudky a chování

Vyjadřuje-li člověk svým chováním své postoje, určitě zažívá chvíle, o jejichž významu nemá tu nejmenší pochybnost. Pokud v rámci sebevyjadřování dokáže i riskovat, vystavit se nebezpečí třeba střetem s vysoce postavenými osobami, pak se skutečně alespoň jednou nohou ocitá v říši *smyslu a svobody*. Slušnost se však, jak známo, obvykle nevyplácí. Uvedme si příklad z naší nedávné minulosti, konkrétně lidí, kteří se po roce 1968 odmítli přizpůsobit normalizačním pořádkům a místo umělecké nebo vědecké práce si museli vydělávat např. mytím oken. Tváří v tvář ubíjející každodennosti, kterou vnímali jako důsledek své slušnosti a statečnosti, se dostavilo kruté vystřízlivění. Pokud by mohli vrátit čas a rozhodnout se znovu, dost možná by se zachovali úplně jinak. Anebo by své postoje alespoň nevyjadřovali tak vehementně. Co se však jednou stalo, nelze odestát a tak mnozí lidé, kteří se zachovali v souladu se svými postoji a odmítli se podílet na normalizační likvidaci zárodků svobody, nejednou trpce litovali – třeba když jim úřady zabavily cestovní doklady a děti se nedostaly na školu. „Dvakrát měř a jednou řež“, nabádá nás k rozumnému chování přísloví, které si však rádi interpretujeme tak, že při setkání s různými nepravostmi stočíme pohled i myšlenky jinam. Proto také husákovská normalizace probíhala – z hlediska režimu – vcelku zdárně a děti se staly jejími nejužitečnějšími rukojmími. Naše každodenní počínání je totiž i v méně vypjatých situacích spoluurčováno anticipovanými důsledky, které – pokud si své postoje nenecháme pro sebe – mohou být krajně nepříjemné. Vyjádřeno odborně: **chování bývá postojově diskrepantní**. K tomu se sluší dodat, že někdy je to vyloženě namístě. Jakýkoli smysl postrádá „přednáška“ o kromobyčejném hudebním nadání romských dětí při setkání se skupinou holých lebek, vyrazivších do chánovského ghetta upevnit si svůj světonázor. Opatrnost skutečně může být matkou moudrosti, protože kdybychom se rozhodli pro absolutní zásadovost, museli bychom všem lidem ve všech situacích říkat, co si o nich myslíme. Asi bychom se ve společnosti moc neuplatnili a kolegové, příbuzní a známí, aniž by si všimli naší spřízněnosti s knížetem Myškinem ze slavného Dostojevského románu, by nás místo projevů uznání za upřímnost začali častovat stejným slovem, jež si ruský spisovatel zvolil jako titul svého románu. Kromě toho bychom se pravděpodobně vbrzku rozmělnili. Lidé, kteří nevytrubují své hodnoty do světa, tedy vůbec nemusejí být bezzásadoví; pouze se snaží chovat rozumně, někdy i ohleduplně; lidský rozum nemusí být jen rozumem instrumentálním. Samozřejmě bychom neměli ztratit cit pro rozlišování rozumnosti a ustrašenosti, moudrosti a rezignace atp. Ať už se vyznačujeme kteroukoli z těchto vlastností,

střety s jinými považujeme v běžném životě nejčastěji za zbytečné a své názory a postoje si – nedojde-li v určitých situacích na „lámání chleba“ – necháváme pro sebe. Proto také postoj obvykle definujeme jako *dispozici jednat vůči určité osobě či skutečnosti určitým způsobem*. Tato dispozice, zopakujme si ještě jednou, se nemusí přetavit z nejrůznějších důvodů v chování. Zvykneme-li si však své postoje příliš potlačovat, říkáme si přinejmenším o neurotické potíže. A v případě, kdy hlavním motivem naší „zdrženlivosti“ bude kupříkladu kariérní postup, také riskujeme, že nás začnou kolegové označovat ještě nelichotivějšími výrazy než knížete Myškina.

2.2.1. Křesťané a Svědkové Jehovovi za nacismu

Jistá úskalí spjatá s postojovou „rozbředlostí“, skrývající se za poněkud neuchopitelným pojmem situační morálka, jsou, domnívám se, zřejmá. Lidé, kteří ji vyznávají, přitom pochopitelně neohrožují jenom sebe. Čím výše po společenském žebříčku vystoupají, tím většímu počtu bližních dokážou udělat ze života hodně nepříjemnou záležitost. Na druhé straně jsme si zmínili nemalá nebezpečí, jež pro naši psychickou integritu může znamenat nekompromisní zásadovost, jejíž následky neumíme unést. Dokážeme tedy vůbec zastávat pevné postoje a vyjadřovat je přiměřeně situaci, v níž se ocitneme? Významným „pomocníkem“ přitom skutečně bývá Franklem postulovaný *ústřední světonázorový postoj*, díky němuž subjektivní pojetí různých aspektů života a světa, ať už půjde o mezilidské vztahy nebo o otázky politické, náboženské, vědecké či kulturní, bude vycházet z jednoho zdroje, jímž může být třeba křesťanství. Lidé, kteří se mají o co opřít, velice často dokážou s úctyhodnou statečností snášet nepřízeň osudu; příklady duchovních, kteří se postavili oběma diktaturám dvacátého století a přitom sloužili bližním jako posila a vzor, mluví v této souvislosti jasnou řečí. I ti nejzanícenější odpůrci *křesťanství* si mohou s úctou připomínat např. jména polského kněze Maximiliana Kolbeho, osvětimského vězně, jenž se zapojil do hnutí odporu a v koncentračním táboře obětoval život za život otce rodiny, anebo lidického faráře Josefa Štemberky, který šel na smrt spolu se svými farníky, i když nemusel. Osudy (pochopitelně nejenom katolických) duchovních, kteří se dokázali vzepřít nacistickému fanatismu, byly mnohokrát ztvárněny v literatuře nebo ve filmech. (Pozoruhodný snímek „Čtrnáctero zastavení“ natočil německý režisér Werner Fassbinder.) Mnozí kněží, kteří se po válce ocitli na východ od železné opony, se stali vězni obou totalit. Také v českých zemích – namátkou si uvedme tepelského premonstrátského opata Heřmana Josefa Tyla, který strávil tři roky v Osvětimi a celých osm let jako vězeň komunistických „nápravných zařízení“, nebo

významnou (a pohříchu polozapomenutou) postavu českého křesťanství kardinála Josefa Berana. Ve stejné době, kdy všichni tito mužové svými postoji osvědčovali věrnost hodnotám křesťanství, hlásajícím kromě lásky k sobě také lásku k bližnímu, jejich „kolega“, monsignore **Jozef Tiso** coby prezident Slovenského štátu zavítal na dožínkovou slavnost v Holiči, aby tam, zatímco probíhaly transporty slovenských Židů do vyhlazovacích táborů, přednesl projev „Čo nám patrí, z toho nikomu nič nedáme“, v němž zazněla také následující slova: „Ešte by som sa zmienil o jednej otázke, ktorá sa spomína, a to o otázke židovskej. Vraj, či je to kresťanské, čo sa robí. Je to ľudské? Nie je to rabovka? Ale pýtem sa ja: Je to kresťanské, keď sa národ slovenský chce zbaviť svojho večného nepriateľa, Žida? Je to kresťanské? Láska k sebe je príkazom božím, a tá láska k sebe mi rozkazuje, aby som od seba odstranil všetko to, čo mi škodí, čo mi ohrožuje život. A že Slovákov židovský živel ohrožoval život, myslím, o tom nikoho netreba presvedčovať.“ Následuje antisemitský výpad, který „dokazuje“, jak Židé již v 19. století vysávali slovenský národ a jak se jejich vliv od té doby stále zvětšoval. Celý projev končí slovy, jimiž Tiso propůjčuje „duchovní posvěcení“ transportům slovenských Židů: „Bolo by to vyzeralo ešte horšie, keby sme sa neboli vzchopili v čas, keby sme sa neboli od nich očistili. A urobili sme tak podľa príkazu božieho: Slovák, shod', zbav sa svojho škodcu!“ (in: Slovák, 18. 8. 1942, s. 4) Můžeme se jenom dohadovat, co by Jozef Tiso říkal vynikajícímu československému filmu z roku 1965 „Obchod na korze“ režisérů Kadára a Klose, líčícímu osudy slovenských Židů, vydaných napospas nejenom nacistickým fanatikům, ale také nechutné chamtivosti (některých!) občanů loutkového státu; zato nemusíme mít pochybnosti o hlasech požadujících blahořečení muže, který měl na roztáčení spirály absolutního zla nemalý podíl.

Jak ale vysvětlit tak **propastné rozdíly** mezi lidmi, kteří zastávají stejný světonázor? Dílčí odpověď nám nabízí politická realita války, kdy na jedné straně stálo Německo a jeho spojenci (Slovensko, Rumunsko ad.) a na straně druhé země podrobené a okupované. Uvažujeme-li z hlediska lidí, kteří byli vlastenci a současně vyrostli v duchu křesťanských, humanistických, demokratických aj. tradic, naprosto neslučitelných s rasovým učením nacionálního socialismu, pochopíme, v čem měli, pokud chtěli zmíněným hodnotám zachovat věrnost, ulehčené rozhodování. Zdrcující většina obyvatelstva porobených států jednoznačně identifikovala zlo s německými okupanty a s jejich ideologií. Zajímavé a hodně vypovídající v této souvislosti je, jak mnozí polští kněží, zastávající před válkou antisemitská stanoviska, od okamžiku, kdy bylo Polsko obsazeno, začali Židy chránit, často i s nasazením života. Jedním z nich byl ostatně sám Maximilian Kolbe. V samotném Německu a v jeho satelitech měli antifašisté ve smyslu zachovávání svých tradic ztíženou pozici. Jakékoli protirežimní

vystoupení se střetávalo nejenom s mocí, ale také s „hlasem lidu“, velebícím Tisíciletou říší nebo Slovenský štát, a tak se všichni ti, jimž se stávající pořádky ošklivily, ocitali v jakési *sociálněpsychologické pasti*, nutící je ke zpochybňování „předsudků“ vůči nacismu, event. slovenskému nacionalismu. Tím spíše bychom nikdy neměli zapomenout na takové hrdiny, jakými byli studenti mnichovské university sourozenci Schollovi, kteří spolu s dalšími spolupracovníky v letech 1942-1943 sepsali a rozšiřovali protinacistické letáky, a svou činnost završili jejich rozhazováním na půdě své almae matris. Poletujících papírů si všiml vrátňý. Oba sourozence zadržel a předal rektorovi, jenž byl současně plukovníkem SS. Následovaly kruté výslechy, při nichž sourozenci nikoho z kolegů neprozradili, a poprava. Ostatní členy skupiny „Bílá růže“ (Weisse Rose) však již gestapo poměrně snadno odhalilo a naložilo s nimi stejně surově. Obdiv si zaslouží evangeličtí duchovní, kteří se pokusili o založení na režimu nezávislé „Vyznávající církve“, jež byla v roce 1935 zatlačena do podzemí. Její nejvýraznější představitel Martin Niemöller byl v roce 1937 zatčen a až do konce války vězněn v několika koncentračních táborech. Jeho mladší kolega, Dietrich Bonhöffer, jehož sestra byla provdána za židovského právníka, šel s kritikou režimu ještě dál, a od nástupu Hitlera k moci poukazoval na neslučitelnost rasového učení s křesťanstvím. Zaplatil za to těsně před koncem války životem. Z předních představitelů katolické církve můžeme zmínit třeba Niemöllerova přítele, eichstättského biskupa von Preysinga anebo münsterského biskupa von Galena, vystupujícího neohroženě proti nacistické rasové politice a programu euthanasie, a uvězněného r. 1944 v Buchenwaldu. Krátce před koncem války byl popraven jezuita Alfred Delp, autor vynikající studie „Tragická existence“ (nakl. Refugium, Velehrad, Roma, 2007), v níž se představuje jako jeden z nejbystřejších vykladačů a současně kritiků Heideggerovy filosofie.

Přes osobní statečnost těchto a tisíců dalších jednotlivců však velké německé církve jako instituce (podobně jako univerzity, vědecké ústavy atd.) tváří v tvář nacistické mašinerii selhaly a k žádnému ráznému vystoupení v zájmu všech pronásledovaných (tedy třeba i Židů a komunistů) se nikdy neodhodlaly, a pokud se vůbec vůči režimu pokoušely vymezit, tak téměř výhradně proto, aby samy přežily. Partikulární hodnoty nadřadily hodnotám univerzálním a jejich mlčení např. v roce 1935, když byly vydány Norimberské zákony, působilo dosti výmluvně. A tak jediným významným dokumentem, odsuzujícím z církevních pozic učení a praktiky nacistů, zůstává encyklika papeže Pia XI. z roku 1937 „Mit brennender Sorge“ (S palčivou starostí), koncipovaná ve spolupráci s některými německými biskupy. „Válečný“ papež Pius XII. se sice pokoušel ovlivňovat dění v Evropě prostřednictvím diplomatických kanálů (s politováníhodným nezdarem např. na Slovensku) a o

protinacistických německých biskupech se v soukromí vyjadřoval s obdivem (po válce Preysinga a Galena jmenoval kardinály), ale veřejně proti Hitlerovi – třeba další encyklikou – nevystupoval. Samozřejmě jej k této politice vedly obavy z ještě silnějších represálií, svou roli sehrály i smlouvy Vatikánu s Německem a s Itálií, obava o osud římských památek atd. Mlčení Vatikánu a zákaz Vyznávající církve však spolu s dalšími represemi ze strany režimu měly za následek někdy až totální přizpůsobení miliónů německých křesťanů nacismu.

Na tomto místě nemůžeme dopodrobna pitvat nejednoznačné historické události a už vůbec nechceme nikoho soudit. Nesporným faktem však zůstává, že „z celkového počtu 17 000 protestantských duchovních bylo za celou dobu trvání Třetí říše pro opoziční činnost odsouzeno k několikaletému žaláři pouhých padesát“. (in: Welch, David: Němci proti Hitlerovi, Opozice v třetí říši 1939-1945, Knižní Klub, Praha, 2005, str. 118) „Vzpurných“, v koncentračním táboře Dachau internovaných katolických kněží bylo přibližně 400. Postoje tradičních německých křesťanů velmi ostře kontrastují s postoji **Svědků Jehovových**, kteří se téměř „jako jeden muž“ odmítli přizpůsobit nacionálně socialistickému vidění světa, takže nezdravili nacistickým pozdravem, nepřísahali věrnost vůdci, neposílali své děti do Hitlerjugend atp. Brzy po nástupu nacionálních socialistů k moci byli postaveni mimo zákon a od roku 1935 byli masově zatýkáni a vězněni a zbavováni práva vychovávat vlastní děti. Z celkového počtu 25 000 německých Svědků Jehovových jich bylo uvězněno kolem 10 000, z toho 2 000 v koncentračních táborech. 250 jich bylo popraveno za odmítnutí služby v ozbrojených silách. Podobnou resistencí vynikali příslušníci této církve, nahlížené většinou společností jako spolek náboženských fanatiků, také v komunistických režimech. Přitom za Hitlera to byli právě někteří komunisté, kteří se vyznačovali stejnou odvahou jako Svědkové Jehovovi, např. členové ilegální organizace Rudá kapela (Rote Kapelle), podrobovaní nelidskému mučení a posléze většinou popravení. Samozřejmě jak oni, tak Svědkové Jehovovi měli při svých statečných vystoupeních před očima především *partikulární zájmy* – v daném případě náboženská příkázání a komunistickou ideologii. Ve svém odporu vůči nacismu však byli až na výjimky mnohem důslednější než tradiční křesťané či humanisté. Znamená to snad, že čelit jednomu fanatismu může jen jiný fanatismus?

2.3. Teorie kognitivní disonance; Leon Festinger

Ústřední světonázor, třeba i ten křesťanský, není-li si vědom svého místa ve společnosti a své odpovědnosti, může tedy také dláždít cestu do pekla. Musí se ale určitý postoj, chce-li být důsledný, přibližovat fanatismu a fatálně tak splývat s předsudkem? Neznamenal snad

nenávist nebo alespoň opovržení vůči nacionálnímu socialismu v německé Třetí říši veskrze pozitivní deviací? Není jednou ze základních součástí lidské přirozenosti snaha vyváznout z každé situace se zdravou kůží? Poněkud kontroverzní odpověď na tyto otázky přináší sociálně psychologická teorie **kognitivní disonance**, s níž koncem padesátých let minulého století přišel Američan **Leon Festinger**. Každý člověk se někdy dostane do situace, kdy se v jeho nitru střetnou dva kognitivní elementy, tedy vlastně dva názory či postoje, které si protirečí. Dotyčný se ocitá ve stavu tzv. kognitivní disonance, který pociťuje jako nepříjemný, ve vypjatých okamžicích jako nesnesitelný, takže je motivován k tomu, aby jeden ze zmíněných elementů odstranil a učinil svůj svět opět bezrozporným. Člověk však nejenom něco prožívá, např. své názory a postoje, ale také se určitým způsobem chová; psychologie se ostatně definuje jako věda o chování a prožívání. Jedním z nejnepříjemnějších důsledků disonance bývá postojově diskrepantní chování. Naprostá většina „normálních smrtelníků“ řeší podle Festingera tuto situaci tím způsobem, že **přizpůsobí své názory svému chování**. Jako hlavní motiv zde vystupuje potřeba uchlácholit svědomí. Představme si třeba čtyřicetiletého otce dvou dětí, žijícího patnáct let ve spokojeném manželství a nekompromisně odsuzujícího nevěru, která, když byl ještě dítě, vedla k rozpadu jeho původní rodiny. Celých patnáct let se v tomto ohledu chová naprosto vzorně, což jeho striktní postoj ještě posiluje. V jednom nestřeženém okamžiku však podlehne situaci, která na sebe vzala podobu nápadně elegantní kolegyně. „Že by se donjuanství dědilo?“ bude se ptát a vzpomínat na otce, až vystřízliví z opojení. Přitom si svatosvatě slíbí, že se to stalo poprvé a naposled. Svě chování chce stůj co stůj podříditi svému postoji. Jenomže druhý den musí zase do práce... A protože disonance, do níž nepochybně zabředne, bude v jeho případě vyloženě nesnesitelná, změní svůj postoj k nevěře. Důležitou roli hraje v podobných situacích zvyk. Odsuzuje-li někdo praní špinavých peněz, a získá-li lukrativní zaměstnání u firmy, o níž ještě ve zkušební době zjistí nepěkné věci, buď „práskne dveřmi“ a nedovolí, aby ho ovládala disonance, anebo bude pracovat dál, neboť na jeho místo se jen třesou další zájemci, a časem se přesvědčí, že termín špinavé peníze pochází z hlav závistivých moralistů. Postojovou diskrepanci však zažívaly také miliony lidí po nástupu totalitních režimů a – s jistými výkyvy – ve zmenšující se míře po celou dobu jejich trvání. Po počátečním zděšení leckdy následovalo přizpůsobení se a pozvolná změna postoje. „Nakonec ten rakouský křikloun dostal Německo zase na nohy,“ podávali ďáblovi prst mnozí němečtí vlastenci a než se nadáli, měl je celé i s rodinami a dětmi, docházejícími pravidelně do Hitlerjugend a připravenými udat příbuzné s nesprávnými názory gestapu.

2.3.1. Kognitivní disonance v konkrétních situacích; fanatismus

Kognitivní disonance pochopitelně může také vést k názorovým a postojoým změnám, jež budou vysloveně žádoucí, třeba právě v odstraňování některých předsudků. Člověk, který nenávidí muslimy, neboť je všechny do jednoho považuje za fanatiky a teroristy, asi poopraví své názory poté, co mu skupina arabských studentů zachrání tonoucí se dítě. Osobní zkušenost, někdy také četba nebo studium, mohou vést nejprve ke kognitivní disonanci, a posléze třeba k životnímu obratu. Případy pozitivní změny však kontroverzně založený Festinger rozhodně neakcentoval a stranou pozornosti nechával i situace, kdy se někdo uchyluje k postojově diskrepantnímu chování z obav o druhé. Zato vymyslel a provedl celou řadu nápaditých experimentů, jimiž mj. poukázal na skutečnost, jak významným motivem lidského chování bývá potřeba *nezesměšnit se* před sebou samým a před ostatními, zejména členy své skupiny. Kdo z nás by chtěl vypadat jako hlupák? V jednom experimentu např. platil zkoumaným osobám za dosti očividné lhaní. Jedněm zaplatil dvacet dolarů, druhým za totéž pouhý dolar. Následovala otázka, zda své lži věří. Kladnou odpověď dali ve výrazně větší míře „dolaroví“ respondenti. Jak je to možné? Podle Festingerovy hypotézy je mnohem obtížnější ospravedlnit lhaní za dolar, protože inteligentní lidé, a za takové se rádi považujeme všichni, nelžou jen tak pro nic za nic. Svou lež už zkoumané osoby vzít zpátky nemohly, a tak redukovaly disonanci mezi svým sebepojetím a nikterak vzorným chováním tím způsobem, že přizpůsobily své přesvědčení svému chování. „Dvacetidolaroví“ lháři pociťovali menší disonanci, protože, jak ochotně přiznávali, dostali dobře zapláceno. Podle americké autorky Lauren Slaterové toto *paradigma nedostatečné odměny* dobře vysvětluje jednu ze záhad korejské války. Číňané, aniž by používali drastických metod nebo velkých úplatků, poměrně snadno získávali americké válečné zajatce pro komunistický světonázor. Američané dostali pouze pár sladkostí nebo cigarety za to, když napsali protiamericky laděný článek. Následovala změna názoru přesně v intencích Festingerova pokusu. Paradigma nedostatečné odměny dost možná sehrálo svou roli i v průběhu československé normalizace po roce 1968. Čeština má ostatně pro tento proces přílehlavé rčení: Opít někoho rohlíkem.

Snaha nezesměšnit se hraje podstatnou roli také u *paradigmatu navozené poslušnosti*. Festinger experimentálně potvrdil hypotézu, podle níž se členové určité politické, náboženské nebo třeba studentské organizace vyznačují výrazně vyšší mírou loajality, projdou-li před přijetím ponižujícími *iniciačními rituály*. „Přece jsem nepodstupoval takové martyrium pro nic za nic,“ říká si důkladně proškolený novic. Pokud zmíněné rituály byly pouze mírné, nerozvine se v mysli nového člena tak silná vazba na skupinu. Iniciační rituály, spjaté např. se

vstupem do světa dospělých, jsou staré jako lidstvo samo. Stačí zalistovat si kulturně antropologickými studiemi a hned zjistíme, jak roztočivých, často i krutých podob různé iniciace v dějinách nabývaly. Nejenom u „divochů“, ale třeba i v „záři helénského slunce“, nejvíce ve válečnickém duchem prodchnuté Spartě, kde všichni chlapci, než byli přijati do světa dospělých, byli podrobováni celé řadě drsných zkoušek, v nichž museli prokázat jak odvahu, tak schopnost porazit nepřítele lstí či úskokem. Na ty nejlepší se vztahovala povinnost zvaná *krypteia*. Mladíci, označovaní jako kryptoi (od kryptein, skrývat se) byli – bez jídla a pití a vyzbrojeni jen malou dýkou – uprostřed zimy vysláni do nejdlehlších končin země s rozkazem nenechat se nikým spatřit, žít se drobnými krádežemi a v noci podnikat hony na heiloty, jimž eforové předtím vyhlásili válku. Na mnoha místech planety se nejrůznější iniciační rituály praktikují dodnes; odpor, jaký v „civilizovaném“ světě budí třeba ženská obřízka, je jistě pochopitelný. Na druhou stranu nelze nevidět, že „primitivní“ společenství si udržují svůj svéráz také zásluhou těchto obřadů. Že by spartští vychovatelé a současní šamani, podobně jako čínští komunističtí agitátoři v padesátých letech studovali teorii kognitivní disonance? Kratičkový kulturně antropologický výlet by nás však v žádném případě neměl svádět k domněnce, že ve vyspělém světě podobným „přežitkům“ dávno odzvonilo. Nejenom v ozbrojených sborech, v různých sektách, tajných spolcích, řádových společenství nebo u svobodných zednářů. Před několika lety se ve Francii rozproudila vášnivá diskuse, když vyšlo najevo, jakým ponižujícím zkouškám jsou na pařížské medicíně vystavováni začínající studenti, zejména dívky. Strůjci šikany nebyli profesori, ale kolegové z vyšších ročníků, kteří již podobné rituály podstoupili. „Chceš se stát členem (členkou) ‘elitního klubu’? Dobrá, ale něco za něco. Jinak ti znepríjemníme studium tak, že odejdeš před dokončením prvního semestru,“ vítali budoucí lékaři mladší kolegy. Má snad *šikana* pradávne kořeny v potřebě stmelit společenství a vypěstovat v něm *sensus communis*?

Stav kognitivní disonance nás nemusí motivovat jen k takové či onaké názorové a postojevé změně, ale také k tomu, abychom se svého přesvědčení drželi jako klíště, a to i tehdy, když ho veškeré okolnosti popírají. Chování, jehož jsme se ve spojitosti s určitým „světonázorem“ v rámci určitého společenství dopustili, už nemůžeme vzít zpátky, a tak – místo co bychom prohlédli a vysmáli se sami sobě i výsměchu okolí – ho naopak posilujeme. Obzvláště zřetelný bývá takovýto vývoj v případech, kdy něčí život začne beze zbytku určovat *rigidní až fanatická víra*, nejčastěji sektářsky náboženského charakteru. Studium jedné sekty, působící v roce 1954 v Minneapolisu, bylo jakousi předehrou ke vzniku teorie kognitivní disonance. Členové sekty na základě zprávy od nebeské bytosti zvané Sananda očekávali dne 21. prosince potopu, jež se svými rozměry vyrovná té biblické. Se záchranou mohli počítat

pouze ti, kdo věří v Sanandu. Desítky lidí opouštěly práci a zbavovaly se majetku. Festingerovi se podařilo do společenství proniknout a v určený den v domě Sanandiny věrozvěstky, jisté paní Keechové spolu s ostatními věřícími očekávat konec světa a záchranu v podobě vesmírné lodi. Základní otázka, kterou si kladl, byla jasná: „Jak lidé zareagují, když se proroctví ukáže jako falešné? Ztratí svou víru?“

„Bylo deset minut před dvanáctou,“ líčí klíčovou situaci Slaterová, „takže do přistání vesmírného korábu zbývalo deset minut. Lidé opustili zaměstnání, prodali domy, odtrhli se od rodin – vlastně se rozhodli pro velkou investici. Oboje hodiny v domě paní Keechové hlasitě tikaly, zpočátku pravidelně, jako když bije srdce, ale pak, jak se přibližovala půlnoc, stále zlověstněji. A nezastavily se ani o půlnoci, ba ani po ní, ustavičně tikaly, jako když si někdo přejíždí jazykem po patře, a ze zmrzlého nebe nepadla ani kapka a zem – ponořená do beznadějně tmy – byla spálená mrazem jako nějaký polární Kanaán. Někteří členové sekty zabořili ruce do dlaní a plakali. Jiní jen leželi na pohovce a civěli do prázdna. Další upřeně zírali do mezery mezi záclonami a viděli, jak obří reflektory prohledávají dvůr; nešlo ovšem o žádné kosmické reflektory, jak doufali, ale o osvětlovací techniku zpravodajské televize, která si nemohla takovou zábavnou událost nechat ujít.“ (Slaterová, Lauren: Pandořina skříňka, Dokořán a Argo, Praha, 2008, str. 125) Když noc ještě pokročila, začaly se dít věci. Členové sekty vytáhli záclony nahoru, otevřeli okno a bez uzardění zvali televizní štáb na čaj a sušenky, neboť paní Keechová dostala od Sanandy naléhavou zprávu: má se okamžitě spojit s masmédií a jejich prostřednictvím rozhlásit, že svět byl zásluhou pevné víry malé skupiny věřících prozatím ušetřen. Třebaže se před kritickou nocí členové Sanandina bratrstva stranili jakékoli publicity, po selhání proroctví vyvinuli mimořádné „misionářské“ úsilí jenom proto, aby veřejnost – a také sebe – přesvědčili, že jejich chování a víra nebyly zbytečné. Získávat pro svou víru nové členy v okamžiku, kdy ji skutečnost tak nesmlouvavě popírá... Takovou absurditu aby jeden pohledal. Ale jen na první pohled. Existence egodefenzivních mechanismů, vlastně jakýchsi záchranných pásů, jimiž chráníme své ego před utonutím, si všiml už Freud. Také v tomto případě se jednalo o zoufalý **obranný mechanismus**, působící zejména v nevědomí. Vtipně glosuje celou záležitost Slaterová: „Rozpor mezi tím, čemu člověk věří, a tím, co se skutečně děje, je mimořádně nepříjemný, jako přejíždění nehtem po břídicové tabulce. Úlevu může přinést jedině to, když na tu kosmickou loď bude nastupovat stále víc a víc pasažérů. Když v tom totiž budeme létat všichni, pak určitě musíme mít pravdu.“ (tamtéž, str. 127)

Podobných situací, v nichž se zastánci určitého velmi vyhraněného světonázoru kromě nepřející skutečnosti (ať už v podobě faktů nebo pronásledování či výsměchu ze strany okolí)

střetávali také s disonancí ve vlastním nitru, bychom objevili bezpočet. Pevné postoje a názory, když prošly zkouškou ohněm, přitom nejednou své věrné nositele přivedly do záhuby. Těchto lidí si někdy budeme vážit, někdy – jako v případě minneapoliské sekty – s nimi budeme spíš soucítit a nejednou je nekompromisně odsoudíme, protože kromě sebe zničili také jiné, např. děti nebo ty, kteří jejich víru nesdíleli, anebo na základě vlastního předsudku vůči jakékoli „uhlířské“ víře. Jen málokdy však zaujmeme pozici nezúčastněného pozorovatele. Určitě tedy není náhoda, že životní příběhy lidí, hájících nepřízni osudu navzdory urputně svá stanoviska nezaujaly pouze učence. Vyloženě čítankový příběh o působení kognitivní disonance a všemožných podobách racionalizace si za téma svého prvního románu „Satan v Goraji“, napsaného ještě v jidiš, zvolil nositel Nobelovy ceny za literaturu (1978) **Isaac Bashevis Singer**.

2.3.2. Kognitivní disonance a židovský lžimesiáš Šabtaj Cvi

Vycházel z historické situace, do níž se dostaly tisíce židovských obcí v Palestině a v celé diaspoře po roce 1666, kdy uvěřily, že vytoužený Mesiáš konečně přišel. **Šabtaj Cvi** se narodil roku 1626 ve Smyrně. Studoval Toru a Talmud, výrazný zájem projevoval o tradice židovské mystiky (kniha Zohar, česky „záře“) a od útlého věku krásně zpíval, nejenom žalmy, ale i milostné písně španělských sefardů. Z místy kusých zpráv o jeho životě vysvítá, že trpěl maniodepresivní psychózou, tedy chorobou, jež se projevuje cyklickým střídáním nálady, kdy období euforie vyústí v melancholickou sklíčenost, která po čase opět přejde ve veselost a tak pořád dokola. Šabtaj Cvi dospívá v době, kdy očekávání Mesiášova příchodu je obzvláště silné; podle mnoha významných kabalistů vykoupení přijde v roce 1648. Jejich „přesné výpočty“ však selžou a místo ohlašovaného konce temnot vypuká na Ukrajině povstání Bohdana Chmelnického proti polské nadvládě. Oddíly kozáků pustoší venkov, zapalují vesnice i města a desetitisíce Poláků a Židů jsou povražděny. Z hlediska Ukrajinců se jedná o osvobozovací válku a Chmelnickýj je dodnes považován za národního hrdinu, z hlediska Poláků o krvavou vzpouru, zatímco pro Židy, chápané Ukrajinci jako prodloužená ruka polských utlačovatelů, nastává konec světa. Zkázou východního Polska završují ruská a švédská vojska a také tlupy Tatarů. Zprávy o ukrajinských masakrech se šíří po celém židovském světě. **Mesiáš už nemůže otálet...**

Když se Šabtaj Cvi ve chvílích euforie začne prohlašovat za **Mesiáše**, vykážou jej smyrnští rabíni z města. Samozvaný vykupitel putuje po židovských komunitách a je přijímán spíš vstřícně. Přitom se dopouští řady podivných skutků, jimiž hrubě porušuje židovské právo;

např. absolvuje neslýchaný svatební obřad v Salonice – jeho nevěstou je svitek Tory. V Cařihradu dokonce vyhláší zrušení Desatera, aby posléze v návalu sklíčenosti usoudil, že je posedlý zlými duchy. Veškeré mesiášské ambice odkládá ad acta. O jeho činnosti se však doslýchá rabín **Nathan z Gazy**, muž hlubokého vzdělání a literárního talentu, který uvěří a stane se Šabtajovým prorokem, jakousi obdobou sv. Pavla ve vztahu k Ježíšovi. Šabtaje, který za ním přijede z Egypta, přesvědčí, že v jeho těle nesídlí žádný démon, ale že je skutečným Mesiášem. Podivné chování je prý jen a jen důsledkem stálého boje se zlem. Posláním Mesiáše není chovat se podle příkazů halachy, ale pronikat do království zla a dopouštět se hříchů při zachovávání čistoty duše; jediné tak lze zlo zničit a povznést je do sféry svatosti. 31. května roku 1655 projíždí Šabtaj Cvi na koni ulicemi Gazy a dav zdraví svého Mesiáše. Nathan z Gazy rozesílá dopisy do Itálie, Holandska, Německa a Polska a *zvěst se šíří po celém židovském světě*. Šabtaj Cvi se vrací do rodné Smyrny, kde ovládne synagogu svých odpůrců. Ve městě propuká davové šílenství; lidé vidí ohnivé sloupy a proroka Eliáše, ustává práce a obchod, pořádají se hostiny, nevázané chování jedněch doplňuje sebebičování a rituální koupele druhých. Mesiáš se vydává do Cařihradu; protože budí přílišnou pozornost, je zatčen a posléze uvězněn v Gallipoli. Turečtí vězňáci se však chovají překvapivě tolerantně; za Mesiášem přicházejí do pevnosti „věřící“ a dokonce mnozí nedůvěřiví rabíni se často dávají na jeho stranu. Evropskými židovskými obcemi se šíří mesianistické vášně, lidé přestávají pracovat, vzdávají se majetku a pochodují ulicemi Krakova, Prahy, Amsterdamu, Livorna a dalších měst s portréty Mesiáše, který podepisuje svá poselství „Šabtaj Cvi, Pán a tvůj Bůh“. V celé turecké říši se prý dějí zázraky: z nebe padají kameny na křesťanské kostely a mešity. Neviditelné ruce opět vybudovaly chrám v Jeruzalémě, kam směřují tisíce poutníků, aby nepromeškaly Mesiášův triumfální příchod.

Obrovská očekávání vyvolaly zprávy o Mesiáši také v zapadlém židovském městečku Goraj ve východním Polsku. Objevují se poslové ze Svaté země i odjinud a přinášejí zvěst o tom, že vyhnanství co nevidět skončí. Velké věci se však dějí už nyní. „Mešity se propadají a Turci utíkají,“ líčí Singer představy zbídačených vesničanů, „nebo se obracejí na židovství, dokud je čas, protože později už se novověrci přijímat nebudou. Ba i v Polsku prokazují páni Židům přízeň a zahrnují je dary, neboť už slyšeli, že zakrátko budou synové Izraele vyvýšeni nade všechny národy.“ (Singer, Isaac Bashevic, Satan V Goraji, Argo, Praha, 2003, str. 28) V Goraji propuká nelíčené veselí; probírají se traktáty Nathana z Gazy a vesničané věří, že začátkem léta všichni Židé budou v Izraeli. Mírné zpoždění jejich vírou neotřese. Na základě zaručeně věrohodných výpočtů je stanoveno nové datum. Koncem léta se „ozve roh Mesiášův a tři dni před novým rokem se spustí oblak, zbožní lidé na něj nastoupí a odletí do Svaté

země. Každý ze spravedlivých bude mít tisíc gójských služebníků... Páni, kteří se k Židům dobře chovali, budou i se svými rodinami ochráněni a stanou se sluhy bohobojných synů Judy.“ (tamtéž, str. 112) Zázrak se však stále omeškává, až nakonec i do Goraje dorazí zpráva o Mesiášově zradě. Lidé, kteří ve stavu poblouznění vytrhali prkna z podlah a rozštíпали almary, aby si zatopili, propadají zoufalství. To přece nemůže být pravda! A tak i na polském venkově zůstávají pravověrní, jimž je nad slunce jasnější, že od víry neodpadl Šabtaj Cvi, ale – jak předpověděla kniha Zohar – pouze jeho stín. Jedni se rozhodují pro absolutní bezúhonnost, druzí, a těch je většina, se předhánějí v páchání prostopášností, neboť věří, že „před vykoupením musí přijít pokolení veskrze neřestné, a přičiňují se tedy, aby zkazili staré i mladé. Tajně se oddávají krvesmilstvu, jedí vepřové a jiné nečisté pokrmy a o šabatou konají zakázané práce.“ (tamtéž, str. 125) Výsledkem je naprostý morální rozvrat a hlad. „Dokonce i hřešit se přestalo,“ podotýká Singer s ironií, již nechybí tragický rozměr.

Krátce předtím hlavní hrdina tohoto fascinujícího příběhu přijímá v Gallipoli skupinu polských rabínů. Nedůvěřivý polský kabalista „diagnostikuje“ Šabtajovu duševní chorobu a obrací se na turecké úřady s tím, že falešný Mesiáš svým učením podkopává sultánovu vládu. Aby svým slovům dodal patřičnou váhu, přestupuje naoko k islámu, a tak je mu popřáno sluchu. 15. září 1566 je Šabtaj Cvi souzen v přítomnosti samotného sultána a dostává na vybranou: buď smrt nebo *konverze k islámu*. Prorok nezaváhá a obrací se k celému judaismu zády. Do konce života pak dostává od sultána důchod. Židovský svět zažívá hluboký otřes a ti, kteří uvěřili, žijí jedinou otázkou: „Proč Mesiáš zradil?“ Většina z nich se po čase vrací k tradiční víře, ale mnozí řeší kognitivní disonanci i nadále přesně v duchu Festingerovy teorie. Jsou mezi nimi jak bohatí kupci z Livorna či Amsterodamu, kteří se v zájmu naprosto „neobchodnické“ vize vzdali po generaci shromážděvaného majetku, tak jejich nuzní soukmenovci v Jemenu a na východě Evropy, kde se celá situace odvíjí zřejmě nejdramatičtěji. „Masakry za Chmelnického,“ píše Singer, „byly porodními bolestmi Mesiáše.“ (tamtéž, str. 17) A také důvodem, proč právě na Ukrajině a v Polsku se Židé upnuli k falešnému Mesiáši více než kde jinde.

Svou víru však neztratil – a s ohledem na tisíce zmařených životů snad ani ztratit nemohl – také ten, kdo celou záležitost způsobil, Nathan z Gazy. Až do své smrti, která ho zastihla tři roky po skonu „jeho“ Mesiáše r. 1679, prohluboval tezi o zlu, které lze překonat jedině tím, když ho zničíte zevnitř. A protože tím největším zlem je odpadlictví, *znamenala Šabtajova zrada vyvrcholení jeho vykupitelského úsilí*. Třebaže se od „zoufale racionalizujícího“ proroka všichni spíš odvraceli, sekty šabatiánů, vyznačujících se „posvěcováním zla“, přetrvávaly v židovském světě ještě dlouho. Zejména tam, kde našli útočiště potomci

španělských marranů, např. ve Středomoří nebo na Balkáně. Tito Židé, jejichž předkové si koncem 15. století místo okamžité emigrace zvolili konverzi ke křesťanství, měli k pochopení Šabtajova chování ty nejlepší předpoklady. Izraelského Boha vyznávali tajně, a pokud se jim podařilo nevzbudit pozornost inkvizice a emigrovat později za výhodnějších podmínek, k víře předků se v tolerantnějším prostředí opět navraceli. Ti z nich, kteří uvěřili falešnému Mesiáši, se relativně snadno přesvědčili, že zhřešil ve jménu všech, a mnozí z celé situace dokonce vyvozovali, že konverze musí být všeobecná, neboť Mesiáše nelze opustit ve chvíli nejhroznější války se silami zla. Podivné sexuální aj. praktiky, jimž se příslušníci této sekty oddávali, pochopitelně budily nedůvěru okolí a posilovaly předsudky vůči všem Židům bez rozdílu.

Ve východní Evropě byla situace Židů nejtíživější. Rabíni se sice pokoušeli znovu stmelit rozhárané obce, ale konverzí ke křesťanství rapidně přibývalo. Kromě toho měl Šabtaj Cvi i zde následovníky. Nejvýznamnější z nich byl Jakob Frank, který se r. 1755 po návratu z Turecka, kde vedl diskuse s Šabtajovými přívrženci, prohlásil za spasitele Židů; údajně chtěl vybudovat židovskou armádu a vytvořit na polské půdě židovské království. Kromě toho ještě pokud možno radikalizoval Šabtajovo poselství a k „boji se silami zla“ přistupoval opravdu specificky. Hlásal, že nečistota přitahuje ducha svatosti, event. že všechno je čisté a tak není třeba nic zavrhouvat, neboť Šabtaj Cvi už veškeré zlo odstranil. S Bohem je možné navázat spojení nejlépe prostřednictvím náboženské extáze, obvykle nerozlučně spjaté s extází sexuální. Do dvorany svatosti se vstupuje branou smilstva. Ve společenství, které Franka následovalo (jednalo se asi o tisíc lidí), k „náboženským rituálům“ patřilo také ponižování souvěrců, protože ten, kdo klesne vůbec nehlouběji, je nejpovolanější spatřit světlo. Znalec židovských dějin, americký spisovatel **Chaim Potok**, charakterizoval Franka takto: „Byl to neurvalý, nevzdělaný člověk, který otevřeně hlásal přezíravost k právu.“ (Potok, Chaim: Putování. Dějiny Židů, Argo, Praha, 2003, str. 387) Žádný div, že také Frank konvertoval – nejprve k islámu a posléze ke katolicismu. Obdiv k výstřednostem pochopitelně nebyl a není nějakou židovskou výsadou. Stačí připomenout si úctu, jíž se v současné společnosti těší tzv. celebrity. Ostatně sám Frank se neztratil ani jako křesťan; poslední léta života trávil – obklopen stovkami přívrženců – na offenbašském zámku výstředního hraběte von Isenburga. Kdo ví, kam až by se propracoval, kdyby měl k dispozici masmédiá...

2.3.3. Chasidismus, židovské osvícenství a modernita

Další, a řekněme rovnou, že o poznání sympatičtější reakcí na neutěšené politické, společenské, hospodářské a náboženské poměry v Polsku byl *chasidismus* (z hebrejského chúsíd, zbožný), hnutí lidové vroucí zbožnosti, které později tak výrazně ovlivnilo např. Martina Bubera. Jeho zakladatel Baal Šem Tov (Pán Božího jména, zkráceně Bešt), přestože studoval kabalistické texty, nebyl žádný „intelektuál“. Inspiraci nacházel ve zpěvu ptáků a šumění lesů a spjatost člověka s přírodou se stala jedním ze základních kamenů celého jeho učení. Nejprve proslul jako lidový léčitel. Když pomáhal nemocným, nejenže používal léky z bylin a z těl zvířat, ale také léčil pomocí amuletů a zaříkávání. Těmito až pohanskými rituály se velice vzdálil rabínské ortodoxii. Podezřením, že není „správný Žid“, se začal bránit veřejným vysvětlováním svých náboženských názorů. Svět byl bohatší o jednoho charismatického kazatele. Beštova sláva se rychle šířila po celém Polsku. První chasidé se sdružují v místních bratrstvech a stávají se významnou protiváhou poněkud zkostnatělé rabínské tradici. Chasidský přístup k Bohu, spojený s výrazně optimistickým životním stylem, představuje v dějinách judaismu v mnoha ohledech naprosté novum. Na světě neexistuje místo, které by Pán světa neposvěcoval svou přítomností; opravdově zbožný člověk tudíž prožívá Boha i při těch nejpozemštějších činnostech, ať už jde o jídlo a pití, poslech hudby a tanec nebo o milování. Proti silám zla se není třeba bránit nekonečným pokáním, půstem a modlitbou, protože Bůh je především *Bohem soucitným*, který si nepřeje, aby jeho lid žil v ustavičném strachu. Hřích tedy v žádném případě neznamená zatracení. Bešt však nechce zlo vymýtit zlem jako Šabtaj Cvi nebo Jakob Frank, ale konáním dobrých skutků. Bůh se na oplátku těší ze štěstí svého národa, od něhož požaduje především upřímnou modlitbu; současně si uvědomuje, že jej potřebuje. Vždyť co by byl bez něj? Samotné nastolení této otázky působí až překvapivě „moderně“. Pravověrný Žid uvádí Hospodina do tohoto světa svými pocity a skutky, zejména dobrými. Avšak od Boha pochází i hřích. K čemu by ostatně byla modlitba, kdyby ze světa vymizel? Král světa samozřejmě dobře ví, že člověk všechny jeho požadavky splnit nemůže; kromě toho se hříšný skutek, třeba žádostivý pohled na ženu, může změnit v čin, jenž Boha velebí, neboť její krása pochází právě od něj. Velice přesně charakterizoval chasidy a jejich přínos (nejenom) pro východní Židy spisovatel Elie Wiesel: „Zázrak spočíval v tom, že Žid měl náhle chuť a sílu ke zpěvu, zatímco nebe se pokrylo krvavě rudými mraky...“ (in: Haumann, Heiko: Dějiny východních Židů, Votobia, Olomouc, 1997, str. 52)

Důsledkem znepokojujících apokalyptických hnutí, ale i chasidismu byl hluboký otřes v celém židovském světě. K nejistému postavení věčné menšiny se přidružila zklamaná „mesiášská“ očekávání, jež pomáhali vyvolat také mnozí rabíni, narážející po tvrdém vystřízlivění svých obcí, když se je pokoušeli konsolidovat, na často nepřekonatelné těžkosti. Svou roli sehrávaly také výzvy rychle se měnícího světa, jimž krajně konzervativní, do sebe zahleděný *rabínský judaismus* nedokázal čelit. Na dveře stále důrazněji klepalo, především v západní a střední Evropě, osvícenství, které na straně majority vedlo k narůstání předsudků vůči zaostalým Židům; současně si však našlo cestu i do některých židovských kruhů. Světlo světa tak zásluhou německého židovského učenice Mosese Mendelssohna spatřuje *židovské osvícenství* (haskala), projevující se poměrně hlubokými změnami v životním stylu, reformami tradičního židovského školství, opouštěním hebrejštiny a důrazem na národní jazyky, snahou prosadit se v majoritní společnosti atd. Asimilační tendence kráčejí ruku v ruce s náboženskou vlažností, která především ve vzdělaných rodinách vede ke konverzím, jejichž upřímnost je většinou vystavěna na nefalšovaných ambicích. Němečtí, ale také francouzští, italští aj. asimilovaní Židé začínají v řadě oborů dosahovat velkých úspěchů a na své východní, z náboženského hlediska často už bývalé souvěrce hledí s rozpaky, jež namnoze přerůstají v opovržení. Chasidy považují za šarlatány a tradiční rabíny za středověký přežitek. V Polsku, třebaže haskala proniká i sem, skutečně jako by se na mnoha místech zastavil čas. Dokazuje to např. cestopis **Heinricha Heina** „O Polsku“, pocházející z roku 1822. V líčení tohoto pokřtěného Žida, autora snad nejmelodičtějších veršů, jaké kdy byly v němčině napsány, se mísí úžas, odpor i úcta. „Zevnějšek polského Žida je příšerný... Přesto byla ošklivost brzy zatlačena soucitem, když jsem blíže uviděl stav těch lidí a spatřil doupaty podobná prasečím chlívkům, v nichž bydlí, modlí se, čachrují – a strádají.“ (Heine, Heinrich: *Obrazy z cest*, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1954, str. 35) Východní Židé zjevně neudrželi krok s evropskou kulturou a „jejich duševní obzor klesl do bahna neutěšené pověry... A přece, přes barbarickou kožišinovou čepici, která pokrývá jeho hlavu, a přes ještě barbaršnější myšlenky, které ji naplňují, vážím si polského Žida mnohem víc než leckterého Žida německého... Polský Žid se svým špinavým kožichem, se svou zavšivenou bradkou, zápachem česneku a maušlováním je mi stále ještě milejší než mnohý náš Žid v celé své státovkami podložené vznešenosti.“ (tamtéž, str. 34) Propast mezi východními a západními Židy byla obrovská a stále se prohlubovala. Chudí Židé, žijící v ruském záboru rozděleného Polska, označovali své úspěšné a namyšlené německé souvěrce jako „Berlíňáky“. Jak chasidé, tak tradiční rabíni se spojili v odporu k osvícenství. Ale ani Židé v rozvinutých zemích neměli na různých ustláno. Dokazuje to třeba i osud básníka, jemuž

mnozí Němci vyčítali židovský původ a nedostatečně přimknutí se k německví, zatímco Židé jej kritizovali za údajný antisemitismus. Pozoruhodné je, že tyto vášně nevychladly ani v druhé polovině dvacátého století. Když měla být po velkém romantikovi pojmenována jedna ulice v Tel Avivu, prosadily se v městské radě protesty, odvolávající se na zákon, podle kterého „židovští kacíři nesmějí být uctíváni tímto způsobem.“ (in: *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte*, str. 53) Přitom Heine byl na své židovství hrdý, přestože hodně svých – obdivných i kritických – úvah věnoval křesťanství. A určitě miloval také Německo, byť šlo o lásku někdy velmi rozporuplnou.

Ambivalentnímu odkazu osvícenství se v tomto textu věnujeme na více místech; v dané souvislosti stojí za povšimnutí jedno: s nástupem modernity se lidé dostali pod tlak nového životního stylu a způsobu myšlení. Jedni se ochotně přizpůsobili, protože jim tyto změny umožňovaly společenský vzestup, jiní je odmítali, neboť cítili, jak ztrácejí půdu pod nohama. „Věčné“ hodnoty se otřásaly v základech, tradiční pospolitosti se rozpadaly a v těžkých bolestech se rodil *moderní individualismus*. Ať už se lidé chovali a mysleli jakkoli, dostávali se fatálně do situací, v nichž byli vystavováni působení kognitivní disonance. A pokud, jako např. Heine, nechtěli nebo nedokázali brát věci na lehkou váhu, měli všechno těžší než ostatní. Nakonec se však většina Židů, zejména pak ti asimilovaní a úspěšní, přimkla k nově vzniklé, postosvícenské civilizaci, v jejíž myšlenkové tradici žijeme dodnes. Při povrchním pohledu se zdálo, že v racionálně spravované společnosti uhlířským vírám minulosti definitivně odzvoní hrany. Náboženský přístup ke světu se jako by neslučoval se směřováním dějin. Brzy se však ukázalo, že pravda vítězů nemusí být pravdou poslední. Hodnotová a sociální neukotvenost moderního člověka vedla ke vzniku dlouhé řady ismů, přesvědčených o své absolutní pravdě. Racionalismus stál na začátku této cesty a individualismus vyvolal celou řadu ničivých kolektivismů. Pro zajímavost si ocitujme Vítězslava Nezvala, který jeden z nich přivítal těmito šumnými verši:

Ze všech možných světa ismů
zvedl se jeden jediný
nesporný vavřín leninismu
ten který vyhrál dějiny.

Chaim Potok o modernitě napsal: „Jde pravděpodobně o nejtvůřivější, nejsvobodnější, nejbohatší, nejvíce odlidšťující a nejvražednější civilizaci v lidských dějinách.“ (Putování. Dějiny Židů, str. 402)

„Uhlířská víra“, vyvolávající stav kognitivní disonance, tedy nemusí ohrožovat pouze lidi, kteří se ocitnou v jejím zajetí, ale také ostatní. Po skončení druhé světové války, když nadobro

vybledla vize tisícileté říše, ještě dlouhé měsíce běhali po německých lesích tzv. wehrwolfové, většinou mladí chlapci, odkojení nacistickým drilem v Hitlerjugend, kteří porážku Německa prostě neunesli a svou disonanci řešili tak, že se zbraní v ruce pokračovali v boji za milovaného vůdce. Festinger však postupem času viděl disonanci a na ní založenou racionalizaci úplně ve všem a za vším; typickou ukázkou tohoto způsobu uvažování jsou ty pasáže z jeho studie „Když se proroctví nenaplní“ (When Prophecy Fails), v nichž se pokusil dokázat, jak kognitivní disonance ovlivnila chod dějin. Nebýt jí, tvrdí autor, nerozšířilo by se křesťanství. Nikdo z Kristových přívrženců nepředpokládal, že Mesiáš bude tolik trpět, a tak, když ho viděli, jak křičí na kříži bolestí, zažívali obrovskou úzkost. Tento okamžik se ukázal jako psychologicky rozhodující: Věřící potlačili jakékoli pochybnosti stejně jako v případě sekty paní Keechové. Začali na svou víru obracet ostatní. Třebaže tento postřeh je silně kontroverzní a spekulativní, nemůžeme mu upřít reálný základ a jistou oprávněnost. Nahlíženo sociologicky křesťané skutečně v prvním století po Kristu představovali prazvláštní sektu, jež se odštěpila od judaismu a byli tak vnímáni i vzdělanými Římany, např. Tacitem nebo Pilátem Pontským. Festinger, pocházející z rodiny ruských židovských emigrantů, se však pokusil ze svých úvah vyloučit téměř dvoutisíciletou křesťanskou tradici. Přestože v chování i myšlení členů minneapoliske sekty, prvních křesťanů, Svědků Jehovových za nacismu nebo pronásledovaných českých evangelíků po roce 1618 (ale třeba i německých wehrwolfů) lze objevit styčné body, klást mezi ně rovnítko můžeme jen a jen v rámci Festingerovy teorie, která – přes nesporný důvtip a eleganci – rozhodně není „teorií všeho“. Výzvy, jimž tato společnost čelila, měly kromě psychologického také podstatný historický a etický rozměr. Tradiční předsudky, místo co by ve věku elektřiny a páry zašly na úbytě, leckdy ještě posílily. A také, protože víceméně jednotný myšlenkový svět středověku se definitivně rozpadl do nejrůznějších ismů, jako houby po dešti se objevovaly předsudky nové.

3. My a oni v antické řecko římské civilizaci a kultuře

3.1. Střetávání s jinými, autostereotypy a heterostereotypy

Od okamžiku, kdy se dějiny staly dějinami, setkávali se lidé s tvory, kteří se jim podezřele podobali, protože také chodili po dvou a mluvili. Za lidi je však vesměs nepovažovali. „Kdo se klaní jinému totemu a vyjadřuje se podivnou hatmatilkou, nemůže být člověk jako my,“ říkali si a cítili se naprosto oprávněni zacházet s nimi třeba jako s lovnou zvěří. S rostoucí hustotou osídlení podobných setkání ovšem přibývalo a „osvícené“ hlavy tehdejších rodů a kmenů si uvědomovaly, že takhle to dál nepůjde. Jejich lid přece nemůže vyčerpat veškerou energii v boji a nebezpečí, že i šamani a náčelníci spolu s nejbližšími příbuznými jednou skončí na pomyslném talíři, hrozilo na každém kroku. Jedna z cest, jak z tohoto začarovaného kruhu ven, sice byla hodně neschůdná, ale nakonec se po ní s většími či menšími výhradami vydali všichni. Nejenom my jsme lidé, ale *také oni*, i když ne tak docela, připouštěli stále vyspělejší divoši. Tento epochální posun v myšlení samozřejmě neznamenal, že by ustalo válčení. Naopak, rozvíjelo se stejně zdárně jako celkové směřování k civilizovanějším způsobům. Všechna setkání s jinými, teď už lidmi, i když stále končila krveprolitím, však získala další rozměr. Lidé z jednoho rodu, kmene či národa se začali porovnávat s jinými a hlouběji si uvědomovali svou *identitu*. Tento proces trvá do dnešních dnů: Stále se pokoušíme chápat ostatní i sebe sama, stále se ve vztahu k jiným (ale i k sobě samým) snažíme o přijatelný modus vivendi. Kulisy se změnilы k nepoznání, ale herci jsou pořád stejní a jen máloco nasvědčuje tomu, že by nastávala „svornost v přírodě i mezi lidmi“, kterou v jedné své vizi viděl přicházet prorok Izajáš:

Vlk bude pobývat s beránkem,
 levhart s kůzlem odpočívát.
 Tele a lvíče i žirny dobytek budou spolu
 a malý hoch je bude vodit
 Kráva se bude popásat s medvědicí,
 jejich mláďata budou odpočívát spolu,
 lev jako dobytče bude žrát slámu.
 Kojenec si bude hrát nad děrou zmije,
 bazilišku do doupěte
 sáhne ručkou odstavené dítě. (Iz, 11)

Krásná slova básníků se však ve skutečnost mění jen výjimečně a tak bychom neměli očekávat zázraky, alespoň v dohledné době. Důležitým předpokladem pro rozvíjení péče o vztahy s jinými je jisté povědomí o vlastních kořenech, o tom, jaké stereotypy a předsudky o ostatních a o sobě samých nám zanechaly předchozí generace. Stále přitom platí jedno: Začne-li si někdo lámat hlavu otázkou, jakými vlastnostmi a postoji se vyznačují členové jiných skupin, např. národů, v podstatě fatálně, ať už v důsledku nedostatku či přemíry informací, sklouzne k více či méně zjednodušeným a zevšeobecňujícím soudům a představám; bude na „cizince“ nahlížet pod zorným úhlem stereotypu. Stejně pasti však neunikne ani tehdy, zaměstná-li šedou kúru mozkovou svou vlastní skupinou. V prvním případě mluvíme o *heterostereotypu*, v případě druhém o *autostereotypu*. Svět, ve kterém se vždy střetávali „našinci s cizinci“, je totiž nejrůznějšími stereotypy vyloženě přesycen; nakonec u proroka Izajáše „protihráčem“ vyvoleného národa jsou „pronárody“...

3.1.1. Řekové a barbaři

Již od úsvitu dějin všechny kultury a civilizace, které si dokázaly najít místo na slunci, hleděly na *národy ve stínu* s jistým opovržením, a namnoze je chápaly jako vhodnou zásobárnu otroků, použitelných např. ke stavbě pyramid. K tomuto přístupu k jiným měli příslušníci vyspělých kultur „nezpochybnitelné“ morální oprávnění: cizinec prostě nedosahoval lidských kvalit našince, ať už proto, že neznal písmo, nebudoval pyramidy, nevyznával neviditelného Hospodina nebo nemluvil řecky. Vklad antických Řeků a Římanů do dějin vztahů mezi kulturami a civilizacemi lze určitě označit za zásadní, už jen proto, že cizincům věnovali řadu úvah Platon a Aristoteles. Jejich poznámky na adresu jiných kultur rozhodně nepřekypují vstřícností, ačkoliv právě Řekové se ve starších dobách vyjadřovali o *barbarech* poměrně pozitivně. Statečnost a mravnost jiných vyzdvihovali Homér a Aischylos a vůbec největší uznání a někdy i obdiv k barbarům objevíme u Herodota. K rozhodující změně v přístupu k neřekům dochází až v souvislosti s řecko perskými válkami. Zejména Athéňané si uvědomují rozdíl mezi řeckou svobodou a perskou despocií, všímají si, jak perští důstojníci ženou své vojáky do boje bičem, zatímco řecké bojovníky vede statečnost a láska k vlasti. Protiklad mezi Řekem a barbarem se dostává do zcela nové dimenze – občané řecké polis jsou si před zákonem rovni a jejich vládcové skládají ze svých činů úcty, zatímco u Peršanů a dalších neřeků vládne otrocká poslušnost. „Měl by otrok vládnout Řecku? Helada je svobodná!“ vyjadřuje toto přesvědčení Euripidés v *Ifigenii v Aulidě*. (Euripidés: *Ifigenie v Aulidě*, Svoboda, Praha, 1994, str. 63) Podle **Platona** příslušnost k řeckému národu

znamená osobitou kvalitu, která se kazí, mísí-li se jeho členové s barbary. Každou válku mezi Řeky chápe autor „Ústavy“ jako nepřirozený bratrský svár; pokud k němu přeci jen dojde, měli by vítězové nakládat s poraženými co nejšetrněji. Naopak boj proti barbarům je od přirozenosti správný a má být veden se vší tvrdostí. Zarážející a současně podstatné přitom je, že Řekové najednou nevidí rozdíly mezi Peršany, Egyptany, Thráky nebo Skythy. Méněcenní jsou všichni neřekové a Isokratés radí Filipovi Makedonskému naprosto nedvojsmyslně: „Věř mi, tvá sláva bude nepřekonatelná teprve tehdy, až donutíš barbary, aby sloužili Helénům jako heilotové.“ (in: Dahlheim, Werner: U kolébky Evropy. Odkaz antického Říma, Vyšehrad, Praha, 2006, str. 114) A nezůstalo jen u slov, neboť Isokratovu vizi uskutečnil největší válečník a dobyvatel starověku, Filipův syn Alexandr.

Alexandrovým vychovatelem nebyl nikdo menší než **Aristoteles**, podle něhož jsou barbaři odsouzeni k méněcennosti a otroctví samotnou přírodou, resp. geografickou polohou. „Národové totiž,“ ujišťuje své čtenáře Aristoteles, „kteří bydlí v chladných končinách, a to v Evropě, jsou sice plni odvahy, ale rozumové schopnosti a umělecké dovednosti mají již méně, proto snadněji udržují svou svobodu, jsou však neschopni žítí v obci a ovládati sousedy. Asijské národové jsou rozumově a umělecky nadaní, bez vznětlivosti, proto žijí stále v poddanství a v porobě. Avšak helénský rod, jak sídlí uprostřed těch končin, tak má účast v přednostech obou. Jestli totiž vznětlivý i rozumově nadaný; proto jest stále svoboden, nejdokonaleji vede správu obce a dovedl by vládnouti všem národům, kdyby byl sloučen v jednu obec.“ (Aristoteles: Politika, Petr Rezek, Praha, 1998, ss. 261, 262) Přestože jeden z největších myslitelů starověku nepíše o „dějinném poslání vyšší řecké kultury“, jednoznačnou výzvu k expanzi nelze přeslechnout; **válka proti barbarům je vždy spravedlivá**, neboť je vedena proti lidem, kteří „přirozeně nenáleží sobě, nýbrž jinému“ (tamtéž). A Alexandr se ukázal jako pozorný žák; jeho dobovatelské úspěchy, díky nimž řecká kultura zakotvila v dosud „barbarských“ oblastech východního Středomoří, dávají mistrovým slovům zapravdu. Aristoteléské učení o barbarech, jimž otroctví prospívá stejně jako krocení zvířatům, neboť „barbar a otrok jest od přírody totéž“ (tamtéž, str. 39), ostatně posloužila ještě evropským kolonizátorům v Americe...

3.1.2. Římané a Germáni; Cornelius Tacitus

Politickým hegemonem se však Řekové nestali a naopak se museli smířit s cizí nadvládou. Vztah mezi zjemněnými obyvateli Helady a poněkud neotesanými nájezdníky z Apeninského poloostrova, kteří počátkem 2. stol. př. Kr. překročili Jadran a nezadržitelně postupovali dál,

se vyvíjel velice osobitě. V první fázi pokoření občané řeckých měst hleděli na Římany s opovržením, považující je za barbarské zosobnění nižší kultury. „Římskému dobyvateli nepomáhalo,“ píše německý historik Werner Dahlheim, „když jeho synové šprtali řečtinu a padali na kolena před díly řeckých učenců a umělců stejně ochotně jako poražení Řekové k nohám legionářů: Římané byli dlouhou dobu považováni za barbary a žádného Řeka ani nenapadlo učit se jejich řeči.“ (Dahlheim, Werner: *U kolébky Evropy. Odkaz antického Říma*, Vyšehrad, Praha, 2006, str. 128) Představa, že bohové a příroda si mezi všemi národy vyvolili pouze Řeky, ovšem vzala za své; vztah mezi oběma nejvýznamnějšími národy antiky postupně přecházel do druhé fáze, typické pro období císařského Říma. Počínaje 2. stoletím našeho letopočtu „Řekové a Římané...v obecném pojetí společně tvořili kultivovanou část lidstva, čelící světu barbarů“. (tamtéž) Řekové se smířili s politickou nadvládou Římanů a uznávali jejich schopnosti v oblasti vojenství, práva a správy, zatímco římské umění a římská vzdělanost byly nemyslitelné bez řeckých vzorů. Na Apeninském poloostrově působily tisíce řeckých umělců a učitelů, zvaných do lepších rodin k výchově dětí a šířících řeckou kulturu a myšlení. Příslušníci římských elit, pokud se opravdu chtěli považovat za vzdělance, se bez znalosti řeckého písemnictví a jazyka neobešli. Nahlíženo dnešními očima Římané své vzory v tomto ohledu předčili: v řeckém vzdělávání se na výuku cizích jazyků nedostalo.

Za barbary jsou nadále považovány především národy, které žijí na chladném *severu Evropy*. O obecně rozšířeném postoji k nim svědčí např. slova z jednoho Senecova dopisu: „Všimni si všech národů žijících v místech, kde končí římský svět,“ hrozí se stoický filosof a spisovatel, který znal tato území a jejich obyvatelstvo pouze z doslechu, „myslím tím Germány a všechny kočovníky kolem Dunaje: kruší je dlouhotrvající zima a nevlídné podnebí a nuzně je živí jalová půda; před deštěm se chrání krytem ze slámy nebo z olistěných větví.“ (in: tamtéž, str. 129) V dalším textu vyjadřuje Seneca vážné pochybnosti, zda má vůbec smysl šířit civilizaci mezi lidmi, kteří neznají ani olivy a víno. V podobném duchu se však nesou také zprávy Římanů, jež na nehostinný sever zahnal povinnosti, nejčastěji vojenské. Tažení proti Frísům a Chaukům se v roce 47 zúčastnil Plinius Starší, muž bezpříkladné píle, který proslul tím, že se věnoval studiu i na cestě v nosítkách nebo při jídle. Jeho láska k vědění se mu stala osudnou, neboť v roce 79, když došlo ke známému výbuchu Vesuvu, se ve snaze zjistit co nejvíc příliš přiblížil k rozběsněným živlům. Jeho dvacet knih „O válkách v Germánii“ se s největší pravděpodobností ztratilo, autorovy názory na barbary však tu a tam objevíme v jeho nejznámějším dochovaném díle, v „Přírodní historii“. Životní podmínky Chauků líčí s despektem až s odporem: „Z vodní trávy a bažinatého rákosí pletou rybářské sítě a rašelínu vybranou rukama suší spíše větrem než na slunci, na ní si na zemi vaří a

zahřívají si vnitřnosti, tuhnoucí severským chladem, takto připravenými pokrmy. K pití mají leda trochu vody dešťové, uchované v jámě na dvorku.“ (Plinius Starší: Kapitoly o přírodě, Svoboda, Praha, 1974, str. 142) A tito nuzáci nevitají Římany s otevřenou náručí, krouť hlavou římský polyhistor a varovně zvedá prst: „Ale podívejme se! Tito národové, jsou-li dnes uváděny v závislost na hospodářství římském, nařikají, že otročí.“ (tamtéž) Řím jim však, snad kromě soucitu, nedluží vůbec nic.

Ani Pliniův shora uvedený spis „O válkách v Germánii“ nezmizel beze stop, neboť z něj hojně čerpal jeden z největších starověkých historiků **Cornelius Tacitus**. Jeho drobné dílko „**Germania**“ z r. 98 jistě patří k nejpozoruhodnějším antickým textům, vypovídajícím o auto- a heterostereotypech občanů římského impéria. Stejně jako Plinius Starší také Tacitus zdůrazňuje hloubku propasti, zejména mezi barbarským seveřanem a obyvatelem Středomoří. Zatímco Germáni žijí v zemi postrádající jakýkoli půvab, živoří v bídných poměrech a potulují se z místa na místo, Římané a jim blízké národy pod ochranou práva plnými doušky užívají pohodlí civilizace, vyznačující se usedlým životem ve městech, která zkrášlili bezpočtem nádherných staveb. Protikladu mezi *my a oni* však Tacitus využívá také k tomu, aby svým současníkům *nastavil zrcadlo*, předjímaje tak přístup takových autorů, jakými byli např. Montaigne nebo Rousseau. Na rozdíl od nich však nevidí v chatrčích „divochů“ žádnou idylu; svět Germánů žijících východně od Rýna a severně od Dunaje popisuje poměrně věcně, ať už se zaměřuje na válečnictví, rodinný život, stravovací zvyklosti nebo zábavu. V textu však nechybí ani povýšenecké soudy, kterými vzdělaný, bohatý a kultivovaný Říman častuje severní barbary, o jejichž inteligenci, pracovitosti a smyslu pro krásu si nedělá iluze. Vyloženě štítivě se vyjadřuje o chudobě některých germánských kmenů, tu a tam padne zmínka o jejich sklonu k alkoholismu nebo o „příšerných barbarských obřadech“. (V tomto bodě bych Tacita z „nedostatečného vcítění do jiných“ neobviňoval, neboť měl na mysli lidské oběti při náboženských rituálech.) A feministky by jistě nepotěšila poznámka o severním kmeni Sithonů, kteří se sice ve všem podobají ostatním barbarům, ale jednou podstatnou věcí se od nich liší: Vládne jim žena. Znechucený historik připojuje štiplavou glosu: „Tak hluboko klesli pod úroveň národa nejen svobodného, ale i zotročeného.“ (Tacitus, Cornelius: Z dějin císařského Říma, Svoboda, Praha, 1976, str. 363)

K odporu vůči *primitivismu barbarů* se však čím dál tím víc přidružuje *obdiv*, neboť svůj ubohý život „považují za šťastnější než plahočit se na polích, dřít se při stavbě domů nebo obchodovat svým a cizím zbožím a kolísat mezi nadějí a strachem. Bez starosti o lidi, bez starosti o bohy dosáhli toho, čeho dosáhnout je nejtěžší: necítí potřebu ani přát si něco“. (tamtéž, str. 364) Germáni dokážou žít ve shodě s drsnou přírodou, jejich přirozenost ještě

nerozleptal přebujelý přepych, který Římany evidentně kazí a jednou je přivede do záhuby. V těchto pasážích, a vlastně v celém svém díle se Tacitus představuje jako ctitel starých republikánských ctností, bez nichž by se Římané v antickém světě nikdy tak neprosadili. Pokud se budou věnovat jen opulentním hostinám, gladiátorským zápasům a milostným pletkám, potážou se se zlou. A Tacitus mezi řádky věští dál, jako by tušil, odkud přijde definitivní pokoření Říma. Za největšího soupeře označuje již koncem prvního století právě Germány, neboť tam na severu, v zemích plných lesů a močálů vzkvétá svoboda a neokázalá statečnost. Kromě toho vyzdvihuje střídmost a cudnost germánských žen, pevnost monogamních manželství a obecnou družnost a pohostinnost. Stálé kolísání mezi odporem a obdivem k barbarům a jejich zvykům propůjčuje Tacitovu spisu značné napětí a dělá z něj dodnes zajímavou četbu. Českého čtenáře jistě potěší, že v „Germánii“ se objevuje vůbec první literární zmínka o Čechách, jež římský historik podle kmene Bojů označuje jako Boihaemum, z něhož posléze vzniklo Bohemia, německé Böhmen atd.

3.1.3. Římané a Židé; polytheismus a monotheismus

Ať už se Tacitus svou Germánií pokoušel spíš o věrohodné vylíčení života severních barbarů anebo chtěl jejich prostřednictvím poukázat na římské nešvary, nepochybné je, že u Germánů jistě *kladné rysy* našel. K ostatním barbarům přistupoval veskrze pragmaticky, jako rozený římský imperialista, pyšný na dobytelské a organizátorské schopnosti císařských vojáků a úředníků. O „vývozu“ římské civilizace a kultury si přitom nedělal iluze. Také můžeme říci, že vůbec netrpěl nějakým „mesianistickým komplexem“; dobře věděl, že marcipán leckdy dokáže ve vztahu k podrobovaným národům více než bič. V další drobnější práci, posmrtné chvalořeči na svého tchána, jež považoval za ztělesnění starořímských ctností, se vyjadřuje dost jasně: „Obyvatelstvo ponenáhlu začalo podléhat lákadlům neřestí, totiž sloupořadím, lázním a vybraným hostinám. A to se u nezkušených nazývalo kulturou, kdežto ve skutečnosti to bylo součástí zotročování.“ (Život Iulia Agricoly, in: tamtéž, str. 309) Některé porobené národy však římskou kulturu a především římské náboženství zatvrzele odmítaly. Měrou vrchovatou to platí o *Židech*, kteří Římany, zejména ty vzdělané, vyloženě iritovali, ať už se jednalo o „barbarskou obřizku“ (Tacitus) nebo o odmítání vepřového, jež zmlsaní obyvatelé Věčného města – především v podobě uzenin – tak milovali. Skutečným jablkem sváru však nebylo ani jídlo, ani obřizka, ale neslučitelnost římského náboženství s židovským *monotheismem*. Chaim Potok komentuje židovský postoj k římským vládcům takto: „Židé si od Římanů nechávali líbit leccos, kromě pohanského aktu, který by se vmísil

mezi ně a jejich Boha.“ (Putování. Dějiny Židů, str. 240) Tehdejší svět přitom vyloženě překypoval náboženským synkretismem, kdy bohové různých národů překračovali bez větších potíží hranice a získávali domovské právo jinde anebo v nové zemi splynuli s původními bohy. Dokonce i Římané absorbovali kult perského boha Mithry nebo egyptské Isidy. „Když můžeme my a všichni ostatní, proč ne Židé? Proč se nepokloní aspoň Jupiterovi?“ ptali se nechápavě a brzy začali interpretovat židovskou neústupnost jako zlou vůli, která se sformovala v průběhu dlouhých židovských dějin a je obsažena také ve svatých textech toho podivného národa. Příznačný je antijudaistický výpad Tacitův: „Mojžíš, aby si národ do budoucna zajistil, zavedl nové obřady, opačné, než mají ostatní lidé. U nich je hříšné všechno, co je u nás posvátné, a naopak je u nich dovoleno, co je pro nás ohavné... Říkají, že se jim zdálo, aby sedmý den byl klid od práce, jelikož ten den jim přinesl konec útrap; později protože jim nečinnost lahodila, byl také sedmý rok věnován zahálce.“ (Z dějin císařského Říma, s. 274) Poté, co vyloučil Židy tak trochu z lidského rodu a nařkl je z lenivosti, pokračuje velký římský dějepisec ve spílání, jež je v příkrém rozporu se zásadou, kterou si sám vytkl, totiž líčit všechno „sine ira et studio“, tedy bez zášti a nenávisti: „Ať byly tyto obyčeje zavedeny jakkoli, jsou ospravedlňovány svou starobylostí; ostatní zařízení, zvrácená a ohavná, se ujala pro svou špatnost.“ Židovské „nechutné a sprosté zvyky“ vedly k tomu, že u nich vládne „proti všem ostatním nepřátelská zášť. Jedí tedy zvlášť a lože mají oddělena od ostatních, a ačkoli je to národ velmi náchylný k chlípnosti, zdržují se souložení s cizími ženami; mezi nimi samými je však vše dovoleno.“ (tamtéž, str. 275) Vzpomeneme-li si na autorovy kladné zmínky o Germánech, asi nás neudiví, že Tacitus se těšil obzvláštní přízni německých nacionálně socialistických historiků.

3.1.4. Flavius Josephus a židovská povstání; Jaroslav Vrchlický

Dějiny vztahů Římanů a Židů jsou hodně nasáklé krví, zejména tou židovskou. V provincii Judea, založené Augustem roku 6 po Kristu, dochází k celé řadě především nábožensky motivovaných povstání, jež jsou krutě potlačována. V zájmu historické vyváženosti je třeba podotknout, že část viny padá také na hlavy Židů, znesvářených do různých hnutí (zéloti, sikariové, saduceové, farizeové ad.), jejichž členové se nenáviděli na život a na smrt a nejednou se podle toho chovali. Na druhou stranu nelze vyvrátit hypotézu, že bez Římanů a jejich přítomnosti v Judeji by taková rozpolcenost v židovské společnosti nenastala... Pro fakta však žádná kdyby neplatí, ať už se jedná o tzv. „židovskou válku“, probíhající v letech 66 – 70 nebo o povstání Bar Kochby z roku 135. Průběh první události známe z líčení

historika Josefa ben Mattatjáha, známého spíše pod římským jménem **Flavius Josephus**. Tento autor, považovaný dodnes mnohými Židy za zrádce, se narodil roku 37 v Jeruzalémě do jedné z nejpřednějších kněžských rodin. Protože byl dobře obeznámený s řeckou a římskou kulturou, navštívil v šedesátých letech v roli jakéhosi vyslance Řím, který mu svým leskem a mocí učaroval. Nedlouho po návratu domů propuklo židovské povstání a Josef byl jmenován jedním z velitelů. Když nahlédl marnost vzpoury, přešel na stranu Římanů a své krajany vyzýval, aby se vzdali. Jeho postoj, zkrášlovaný později tvrzením, že si nutně potřeboval zachránit život, aby mohl v boji proti Římanům pokračovat za příhodnějších podmínek, patrně žádné sympatie nevzbudí. (I když podobné odsudky rádi vynášejí ti, kteří by v situaci zdaleka ne tak složité a nebezpečné jednali úplně stejně. A jen málokterý kolaborant neusiloval o to, aby nepřítel rozleptal zevnitř.) Dvě historické práce Flavia Josepha, „O starobylosti Židů“ a „Válka židovská“, stejně jako autobiografický spis „Můj život“ každopádně zůstávají neocenitelným zdrojem poznatků. Kniha „O starobylosti Židů“ je psána jako *polemika se soudobým antijudaismem*, obhájí židovské tradice, náboženství, zákonodárství a mravy, a jasně dokazuje, že pořímský Žid se svému národu až tak neodcizil. (Válka židovská dokonce vstoupila do obecnějšího kulturního povědomí zásluhou románového zpracování Liona Feuchtwangera.) Povstání nakonec utopily římské legie v krvi; srovnán se zemí byl Jeruzalém a druhý Chrám skončil v plamenech, takřka přesně sedm set let po zničení prvního.

Dalšímu, tentokrát již vyloženě zoufalému povstání předcházela některá opatření císaře Hadriána z roku 131. Kromě zákazu veřejného předčítání z Tóry a dodržování šabatu a náboženských svátků neopomněl vládce impéria zakázat také obřizku. Ještě povážlivější a hlavně urážlivější však bylo, když krátce předtím v Jeruzalémě založil kolonii (zde sídlo provincie) s názvem Aelia Capitolina a na místě zbořeného Chrámů rozkázal vybudovat Jupiterovu svatyni. Židé v Palestině se cítili bytostně ohroženi. Tajně začali sestavovat vojsko a roku 132 vypukla válka. Do čela povstání se postavil impozantní válečník a skvělý řečník, jež mnozí – včetně proslulého učence rabiho Akivy – považovali za Mesiáše. Rabi Akiva mu dal jméno **Bar Kochba**, neboli Syn hvězdy. Po dva roky dokázali Židé vzdorovat římské přesile, umocňované nebývalou brutalitou. Vyvražděna byla značná část židovských obyvatel Palestiny, tisíce lidí umíraly na mučidlech. Také rabi Akiva. Cena židovského otroka tehdy nebyla vyšší než cena koně. Roku 135 byl zabit Bar Kochba a válka skončila. Své civilizační úsilí završili Římané vybudováním nového Jeruzaléma, pojatého jako vzorové římské město s lázněmi a chrámy, jehož středem vedla široká třída lemovaná krytými chodníky se sloupovím a do něhož přeživší Židé nesměli vkročit pod pohrůžkou trestu smrti. Z tehdejších

map zmizelo dokonce i jméno poraženého národa. Provincie už se nejmenovala Judea, ale Syria Palestina. Jen těžko se můžeme Chaimu Potokovi divit, že napsal následující slova: „Vím, že Řím stvořil Evropu, a jeho zákony, jazyk, literatura, architektura a technika jsou součástí dědictví západního člověka. Jsem si vědom, že Řím sloužil jako kanál, jímž byly civilizace Středozeří a Úrodného půlměsíce předány temným světům za Alpami. Vidím jej ale židovskými očima a nemám ho nijak rád. Ze všech národů své nezměrné říše měl nejmenší pochopení právě pro Židy.“ (Putování. Dějiny Židů, str. 248)

Rovněž povstání Bar Kochby zanechalo řadu stop ve světě literatury. Také v Čechách, kde si **Jaroslav Vrchlický** roku 1897 splnil mladický sen a napsal veršované drama „Bar Kochba“. Básník pochopitelně nepřistupuje k tématu jako profesionální historik, dobové realie, koncem 19. století ostatně mnohem méně prozkoumané než dnes, jsou mu především materiálem, na jehož základě rozvíjí své představy. Na celém textu je snad nejpozoruhodnější, jak dokonale se básník dokázal vcítit do kulturního a civilizačního střetu monotheistických „barbarů“ a římských „civilizovaných“, polytheismus vyznávajících pragmatiků, do představ představitelů obou táborů o sobě i o druhém, do světa my a oni. Krásně to ukazuje rozhovor mezi rabim Akivou (u Vrchlického Akiba) a římským velitelem Rufusem:

Akiba Řím velký jest – ó pravdu jsi to děl!

Na váze lidských losů velký jest,
Na božské váze *my* však větší jsme,
to nechápeš, ty pohan! My jsme víc,
my dali světu Boha.

A římský velitel Rufus, poté co zmíní přednosti římských bohů, přezíravě opáčí:

Rufus Dnes vládne světem Řím a jeho duch

a vy jste malé, bludné sektářství
jen v cestě jeho vozu kolesům,
on rozdrtil vás – jiné rozdrtil
a jiné zdrtil, proto sluje Řím

Akiba Tak malý, pane, není ten náš duch,

jak ty jej vidíš z Říma cimbuří,
před kterým druhdy chvěl se Hannibal.

Vy Scipiony máte, Caesary

i Augusty – buď sláva jim i čest! –
 Však ducha na váze – ó pane, odpusť,
 nám nezadají! Malý národ jsme
 a štváný od věků. Jak malý ostrov
 od počátků do moře cizoty
 nás Věčný postavil. Boj neustálý
 jsou naše dějiny, my vždy jsme laň,
 již na smrt ženou nenasytní lovci.
 My nechcem nic, než možnost být a žít
 a rozvíjet se v mezích zákona,
 jenž od věků dán v ňadra člověka.
 Vy silou větší jste, rád přiznávám,
 my duchem větší.

Rufus *Síla též je duch!*
 Kde vzala by se, moudrý Akibo,
 bez ducha v svalech? My dobyli svět,
 vás potkali jsme na té dlouhé cestě,
 vy vzdorujete, proto smetem vás,
 jste cizí klín ve našem ústrojí,
 ten musí ven! To, mudrci, jest jasno.

Také na otázku, proč Hospodin tváří v tvář ohrožení svého národa stále mlčí, má Akiba připravenou odpověď, založenou na myšlence židovské vyvolenosti.

Akiba Snad zhřešili jsme, nechce znáti nás,
 však my jej známe a znáti budeme!
 Což mohly lháti desky Sinajské?
 Což byla sláva Davidova sen?
 Což velkost Šalamouna marností?
 Nás neskrušila léta vyhnanství
 u babylonských řek, nás Titus nezmoh,
 jsme stále národ, malý zdeptaný
 a vysmíváný, ale národ jsme;

tak žijeme, byť třeba dnes náš Bůh
 víc nechtěl vědět o nás. To, že jsme,
 že cítíme se býti národem
 a lepším všech a nad vše vyvoleným,
 jest naše síla, triumf, vítězství!

(Vrchlický, Jaroslav: Bar Kochba, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1957, ss. 110 – 114)

Ačkoliv Tacitovu dobu z dnešního pohledu, ale ani z hlediska Římanů a jejich politického a kulturního postavení v tehdejší světě rozhodně nemůžeme označit za úpadkovou, o krizové jevy není v obrovském impériu nouze. Lví podíl na tom připisuje Tacitus osobnostem císařů; většinu z nich zejména ve svých „Letopisech“ opravdu nešetří, někdy zcela oprávněně (Nero), jindy jsou jeho soudy až příliš příkré (Claudius). Téměř vždy však u něj můžeme ocenit schopnost neotřelého psychologického vhledu do nitra postav, jež kdysi hýbaly dějinami. V jednom ohledu však Tacitova varování vyzněla do prázdna. Stále požívačnější Římané se ke svým starým „virtus“ nevrátili a postupný rozvrat, ohlašující se v následujících staletích (Tacitus zemřel r. 130) řadou politických a vojenských nezdarů, doprovázených zesilující se „únavou z civilizace“, nakonec vedl k pádu zdánlivě neotřesitelného impéria.

3.1.5. Barbaři před branami; Ammianus Marcellinus a křesťanský universalismus

Autorem, který vylíčil údobí mezi druhým a čtvrtým stoletím, byl **Ammianus Marcellinus**. Řadu událostí vylíčil tento latinsky píšící Řek z pozice očitého svědka, neboť jako voják se zúčastnil tažení do Germánie, Galie, Antiochie i Persie. Jeho zásluhou známe dějiny třetí čtvrtiny 4. století mnohem podrobněji než události předchozích dvou století. Posledních dvacet let života strávil Ammianus v Římě, kde se jeho dílo stalo poměrně populárním. Zemřel kolem roku 400. Z jeho literárního odkazu, vydaného v češtině pod příznačným názvem „Soumrak římské říše“, jasně vysvítá vědomí hluboké krize impéria. Dílo je plné odboček, v nichž autor velebí řeckou a římskou slavnou minulost, jako by pouhá zmínka o ní mohla znamenat mravní posilu pro současnost, ohrožovanou vnitřním úpadkem a barbary. Vyzdvihování velikánů minulosti (Cicero, Platon, Aristoteles) mělo posloužit čtenáři k tomu, aby „při četbě klasických řeckých a římských jmen si alespoň na chvíli oddechl od jmen barbarských, jež se v římských dějinách IV. století trvale zabydlila; a to byla skutečnost, se kterou se i Ammianus těžce smířoval.“ (Češka, Josef: Výmluvný svědek pozdní antiky; in: Ammianus Marcellinus: Soumrak římské říše, Odeon, Praha, 1975, str. 14) Ze stejného

soudku pochází popis římských staveb. „Když však přišel na Traianovo forum,“ rozmachuje se k obdivným slovům Ammianus, „jež je stavitelským dílem pod celou klenbou nebes jedinečným a – jak se domníváme – zasluhujícím si obdiv samých bohů, zůstal ohromen stát a jeho mysl těkala po gigantických skupinách budov, které nemůže vystihnout žádný popis a ke kterým smrtelníci znovu již nedospějí.“ (Ammianus Marcellinus: Soumrak římské říše, Odeon, Praha, 1975, str. 98) Barbarům, jichž potkal jak v provinciích, tak ve Věčném městě bezpočet, nemůže Ammianus přijít na jméno (např. Židy označuje s oblibou jako „smradlavé“), protože nedokážou udržovat a rozvíjet antickou kulturu. Severní barbari vůbec nejsou schopni žít v dobytých římských městech, jimž „se vyhýbají jako hrobům obehnaným sítěmi“. (tamtéž, str. 88) Fenomén plánovitě zakládaných měst (a městský životní styl jako takový) severním barbarům skutečně nic neříkal. Když se např. franští vítězové v 5. století usadili v Trevíru, „pramálo se zajímali o kdysi nádhernou císařskou rezidenci: bydleli uvnitř hradeb stejně rozptýleně jako mimo ně. Městské domy se rozpadaly, suť z nich brzy dosahovala výše několika metrů a obyvatelé si vyšlapávali cesty přes rozvaliny starých římských ulic.“ (U kolébky Evropy. Odkaz antického Říma, str. 136)

Ammianus žil a tvořil v době, kterou velmi silně poznamenal příchod *křesťanství*, jež se z pronásledovaného náboženství stalo v římské říši nejprve tolerovaným a nakonec i vítězným, byť pouze ve městech, neboť venkov zůstával pohanský. (Latinské slovo *paganus* ostatně označuje jak pohana, tak venkovana.) Historik soumraku římské říše, ač sám pohan, sice viděl v nové víře možnost, jak napravit upadlé římské mravy, ale na (některých) křesťanech mu vadilo totéž, co na barbarech: neotesaný životní styl, na hony vzdálený antickým řecko římským tradicím. Pokud se křesťany stali roduvěrní Římané, což se dělo čím dál tím častěji, neměl sebemenší námitky, i když tím nové, v Palestině vzniklé náboženství, poněkud oklešťoval. Podstatným prvkem křesťanství totiž je přesvědčení o *univerzalitě Ježíšova poselství*, jež si klade za cíl oslovit všechny lidi všech národů a kultur. Jak se praví v listu Koloským: „Potom už není Řek a Žid, obřezaný a neobřezaný, barbar, divoch, otrok a svobodný – ale všechno a ve všem Kristus.“ (3,11) Že by rozdělení světa na my a oni konečně zvonily hrany? Vůbec ne, protože barbari zůstávali barbary a římsští křesťané, zvyklí na pohodlný život ve městech, možnost dovolat se práva a další výdobytky civilizace nepřestali být Římany. Typickým příkladem byl sv. Augustin, jeden z největších myslitelů pozdní antiky. Tento biskup v severoafrickém Hippo byl svým nejhlubším přesvědčením jak křesťan tak římský občan a své souvěrce tváří v tvář postupující civilizační zkáze nabádal, aby si osvojili antické dědictví. Ostatně už **Pavel z Tarsu**, když byl zatčený a žalářník se jej chystal mučit, s hrdostí prohlásil: „Civis romanus sum“ (Jsem římský občan). A dotyčný voják u

vědomí toho, že mučení římského občana by jej mohlo přivést před soud, skutečně přikázal, aby vězně zbavili pout. Tento příběh, který nám zanechal evangelista Lukáš, mj. svědčí o roli, jakou i v římských provinciích sehrávalo *právo*. Apoštol se posléze odvolává k samotnému císaři, je plachetnicí eskortován do Říma, kde – jak se píše ve „Skutečích apoštolů“ – je po dva roky držen v čestném domácím vězení a káže o Božím království. Nakonec je nicméně popraven; z Ježíšova naučení, nabádajícího dávat „co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu“, zjevně upřednostnil druhou větu. A římské občanství předpokládalo bezpodmínečnou loajalitu k císaři, která se pro křesťany stává plně uskutečnitelnou až vydáním „Tolerančního ediktu“ císaře Galeriana roku 311, a upevňuje se Konstantinovým „Milánským ediktem“ (313). První dokument znamená konec pronásledování křesťanů, druhý přichází s jejich všemožnou podporou. Sám císař Konstantin přijímá před smrtí křest a celý tento trend vrcholí za císaře Theodosia, zakazujícího koncem IV. století pohanské obřady. Z římských křesťanů se stávají vlastenci, chápající obranu pozdně antické civilizace a víry jako přirozenou povinnost, jako dvě strany téže mince. Jejich protivníkem v tomto zápase jsou barbaři, pronikající stále častěji na Apeninský poloostrov. A římské křesťany se rozhodně nespokojují s tím, že by nastavovali druhou tvář. Zániku Římské říše, resp. její západní části však zabránit nedokázali. Antické dědictví se nadále rozvíjí zejména ve Východořímské říši, zatímco latinský Západ upadá. Ani zde však římský odkaz nezašel na úbytě, a to ani v dobách „temného středověku“. Latina se stává jazykem vzdělanců a církve, na troskách římských provincií se postupně utvářejí novodobé národy, jež začínají mluvit moderními jazyky. Hispánie se mění ve Španělsko, Galie ve Francii, Germánie v Německo a na Apeninském poloostrově se utváří Itálie. Lepší důkaz o schopnostech římských vládců těžko pohledat. Ale ani idea *jednotného kulturního a civilizačního prostoru*, spojeného společnými hodnotami, neskončila v propadlišti dějin.

4. Soužití různých kultur a náboženství

4.1. Odkaz antického Říma; Svatá říše římská

Po stoletích válek a zmatků se na troskách římského impéria vytvářejí nové státní útvary. Jako nejživotnější se ukazuje Francká říše, jejíž nejvýznamnější panovník **Karel Veliký** (742 – 814) bývá někdy – poněkud nadneseně – označován za otce Evropské unie. Roku 800 na Boží hod vánoční se nechává papežem Lvem III. v Římě korunovat císařem římským a říše, kterou si podmanil především dobytými válkami, sahá od Severního moře do střední Itálie a od Pyrenejí k Labi. Obrovské území se pokouší zastřešit také prostřednictvím práva a jednotné správy, která však zůstává pouze zárodečná. Zato jeho zásluhy o *rozvoj vzdělanosti* jsou mimořádné: Karel Veliký zakládá školy (mj. slavnou palatinskou akademii), dává opisovat latinské rukopisy, které získal v Itálii a v Byzanci, s nímž se mu povedlo navázat přerušené styky. Přestože sen o vzkříšení říše, jejímž centrem, byť zejména symbolickým, zůstával Řím, vzal za své s císařovým skonem, rozhodně stojí Karel Veliký u počátku západoevropské kulturní obnovy. Císařovu synovci, zahynuvšímu podle legendy v Pyrenejích při bojích s Araby, je věnován hrdinský epos „Píseň o Rolandovi“, architektura se postupně vymaňuje z byzantských vzorů a rodí se osobitý sloh románský. Přesto Západ za Východem očividně zaostává. Důvodů je celá řada. Kromě přerušení kulturní a civilizační kontinuity a častých válek vystupuje do popředí – a to ve stále výraznější míře – jazyková roztržičnost. Zatímco v Byzanci se odkaz antické kultury rozvíjí také zásluhou obecně srozumitelné a užívané řečtiny, stává se latina mrtvým jazykem a lidé na západě si přestávají rozumět. Utvářejí se *národní jazyky*, jak dokazují např. Štrasburské přísahy z r. 842, první historický dokument napsaný ve starofrancouzštině. O rok později je podepsána Verdunská smlouva, kterou Karlovi vnukové rozdělili říši do tří celků, z nichž se posléze vyvíjejí Francie, Německo a Itálie. Nový pokus o sjednocení Západu uskutečňuje až roku 962 východofrancký král Ota I. Veliký, když se po úspěšném italském tažení dává v Římě papežem korunovat na císaře.

Ve 12. století za Fridricha I. Barbarossy získává Romanum Imperium přívlastek *sacrum*. Název „Svatá říše římská“ má zdůraznit její křesťanský a univerzalistický charakter, který se, přinejmenším z hlediska probouzejících se národních aspirací, může jevit jako sporný. Přestože v tomto středověkém státním útvaru žije mnoho národů (Italové, Češi, Francouzi, Nizozemci, Slovinci ad.), o převažujícím vlivu germánského živlu, a to po celou dobu existence Říše, nelze pochybovat. Tato skutečnost se mj. odráží i ve změně názvu na „Svatá

říše římská národa německého“ (Sacrum Romanum Imperium nationis Germanicae) a v postupném vznikání stereotypů a předsudků, kdy na jedné straně stojí „vládnoucí“ Němci a na straně druhé např. omezování nebo i porobování Češi. Rozložení sil v Říši nemohl změnit ani nepopíratelný význam českých zemí, ani role Prahy jako kulturního a mocenského centra v některých údobích, třeba za Karla IV. nebo za Rudolfa II. K rozvoji českoněmeckých stereotypů však nejvíce přispěly husitské války, neboť právě Němci tvořili podstatnou část křižáckých vojsk. S podobnými trendy se však setkáváme i mimo hranice říše; **křesťanský univerzalizmus je doplňován celou řadou partikularismů**, ať už dynastických anebo – a stále častěji – národních. Angličané se, např. „zásluhou“ Stoleté války, vymezují vůči Francouzům, ti zase vůči Španělům atp. Pokud jde o Svatou říši římskou, můžeme ji chápat jako mocenský pokus o politické sjednocení Evropy, protože se státem v plném slova smyslu nikdy nestala. Svému antickému předobrazu se nevyrovnala ani rozlohou, ani schopností prosadit svou vůli. Její význam postupně upadal a pro habsburské panovníky 17. a 18. století titul císaře římského představoval spíše jen symbolickou ozdobu přebohaté koruny. O ideové životnosti Římské říše však svědčí to, že formálně zaniká až roku 1806, kdy se Habsburk František II. vzdává římské koruny a v dlouhém výčtu titulů na prvním místě užívá titulu císaře rakouského. Z politického odkazu Římské říše a z myšlenek křesťanského universalismu však stále čerpá současná sjednocující se Evropa, díky níž ani osobnost Karla Velikého neupadla v zapomnění.

Politicky jednotným celkem se tedy Evropa od dob antiky nestala. Přesto však její jednotlivé národy, i když se dokázaly s takovou vynalézavostí vzájemně ničit na bitevním poli, spojovala křesťanská víra. Pokud se chtěl nějaký národ v Evropě uplatnit nebo aspoň udržet, musel křesťanství – zpočátku pochopitelně pouze prostřednictvím svých elit – přijmout za své. Typický je v tomto ohledu příklad maďarského krále Štěpána. Křesťanství přijal roku 1000 a udržel tak v Evropě národ kočovných nájezdníků, vyznačujících se ještě dlouho odlišným životním stylem a mluvících nesrozumitelným ugrofinským jazykem. Z náboženského hlediska byla evropská středověká společnost tedy **téměř homogenní**; „našincem“ v plném slova smyslu mohl být jedině křesťan. Svět už se nedělil na Římany a barbary, ale na **věřící a nevěřící**. Mnohý západní bohabojný křesťan, ať už pocházel z Čech, Francie nebo třeba Tyrolska, prožil celý život, aniž by se s nějakým pohanem setkal a měl tedy ty nejlepší důvody domnívat se, že jeho katolická víra je skutečně všeobecná. Tento „idylický“ obrázek narušovala různá heretická hnutí (albigenští, husité ad.), ale také **soužití s jinými**, rozvíjející se zejména v okrajových oblastech kontinentu. Na Pyrenejském poloostrově, na Sicílii a v jižní Itálii se museli křesťané dlouho vyrovnávat s nadvládou

muslimů, kteří nepřinášeli na dobytá území pouze islám, ale také velice vyspělou, někdy až rafinovanou kulturu. Ke svým křesťanským a židovským poddaným se většinou chovali snášenlivě. Neislámští monotheisté sice museli platit speciální daň, ale ve své víře nebyli nijak zásadně omezováni; kromě toho dosahovali v muslimské společnosti často významného postavení. Soužití tří vzájemně se obohacujících „Zákonů“ přineslo jižní Itálii a zejména Španělsku obrovský kulturní rozkvět, projevující se jak v architektuře, tak třeba ve filosofii či v básnictví. Podívejme se nejprve na *Sicílii* a na *jih Apeninského poloostrova*.

4.1.1. „Multikulturalismus“ v jižní Itálii a na Sicílii

Celá tato oblast byla od starověku průsečíkem všech cest po Středozezemním moři; pro svou polohu, úrodnost a v neposlední řadě krásu oslovovala všechny středozezemní civilizace. Prastaré je řecké osídlení, které se udržuje a rozvíjí i za vlády Římanů, takže Cicero označuje sicilské Syrakusy za největší ze všech řeckých měst a rozhodně ze všech nejkrásnější. Rovněž Neapol (řecký název Neapolis znamená „nové město“) zůstává dlouho způsobem života, jazykem a kulturou řeckým městem a bohatí Římané, kteří si v okolí města staví přepychové vily, mluví o „šťastné Kampánii“. Rozpad Západořímské říše přináší italskému jihu obrovské strádání, situace se však poměrně rychle stabilizuje a novými vládci se stávají Byzantinci, kteří opět prosazují řečtinu. Ekonomický vzestup doprovází obnovování křesťanských diecézí a klášterů; zatímco Řím a Konstantinopol neodvratně směřují k rozkolu, spolupráce latinských a byzantských duchovních na italském Jihu je téměř příkladná. **Multikulturní charakter** oblasti zvyrazňuje přítomnost langobardského knížectví se sídlem v Salernu a příchod Arabů, kteří si v devátém století podrobují Sicílii a občas obsazují části pevniny. Muslimové pozvedají sicilskou ekonomiku, rozvíjejí zavlažování a zemědělství, do kterého vnášejí některé novinky z orientu, jako cukrovou třtinu, citrusy a hedvábí. Novým poddaným křesťanského a židovského vyznání – stejně jako ve Španělsku – nebrání v praktikování víry. Palermo se v 10. století stává jedním z největších a nejdynamičtějších měst Evropy. Různorodé obyvatelstvo Jihu vyznává islám, judaismus a křesťanství východního i západního ritu a mluví arabsky, řecky, latinsky, germánským nářečím Langobardů a probouzející se italštinou. V zásadě dobré soužití mnoha národností a věr umožňují dva zásadní faktory: jeden je veskrze praktický, neboť ani jedna skupina nedisponuje výraznou většinou a vzájemná spolupráce se ukazuje jako přínosná pro všechny; druhý důvod je mocenský – žádný z významných „hráčů“ na tehdejší politické šachovnici nemá dost síly na to, aby si italský jih podmanil. Situace se nijak podstatně nemění ani s přílivem Normanů. Na přelomu tisíciletí se

tito původně Vikingové vydávají z francouzské Normandie všemi směry a jejich rytířské družiny vzbuzují patřičnou úctu i obavy. K největším úspěchům patří invaze do Anglie, vedená r. 1066 Vilémem Dobyvatelem. V téže době Normané pronikají také na italský Jih. Porážejí Byzantince, Arabů i Langobardy a koncem století zde nemají žádného vážnějšího soupeře. „Definitivní“ legitimitu získává nově zřízené Sicilské království roku 1130, kdy je normanský panovník Roger II. v palermské katedrále pomazán papežským legátem a stává se králem. Za zmínku stojí datum korunovace. Podle vzoru Karla Velikého a Viléma Dobyvatele k ní dochází na Boží hod vánoční. Nový stát vstupuje do dějin jako rovnocenný partner papežů, Byzance, Svaté říše římské i arabského světa. Přes částečnou emigraci Arabů a oslabení pozic východní církve si Sicilské království udržuje multikulturní ráz. Na Sicílii zůstává arabština jedním z jazyků státní správy a rovněž mince nesou arabské nápisy. Jazykový „Babylon“ se – přičiněním pokračujícího přistěhovalectví Normanů – ještě obohacuje o francouzštinu a stále významnější roli hrají Židé, kteří se zúčastňují všech ekonomických aktivit a nejsou tudíž – na rozdíl od jiných částí Evropy – nuceni zabývat se lichvou. Normanští králové, které vysoce oceňoval už třeba Dante, udržují přepychové dvory, kde se prolínají různé životní styly a kultury. Zřizují velkolepé stavby, podporují učence a financují překlady řeckých antických textů do latiny. O kulturní rozmanitosti a mnohvrstevnatosti Sicilského království svědčí např. slavný pohřební nápis v palermské katedrále, zdobící náhrobek Anny, matky normanského klerika. Italský historik Tommaso Astarita o něm píše: „Jak lze očekávat na základě umístění hrobky a postavení zemřelé osoby, obsahuje křesťanské poselství. Ta jsou však prezentována nápisy ve třech jazycích a čtyřech druhích písma: řecky, latinsky, arabsky a arabským nápisem v hebrejském písmu. Každý z nápisů je pak datován podle vlastního náboženského kalendáře.“ (Astarita, Tommaso: Mezi vodou slanou a svěcenou. Dějiny jižní Itálie. BB/art, Praha, 2006, str. 37) A plášť Rogera II. z roku 1134, uchovávaný dnes ve vídeňském muzeu, nejenže je popsán arabsky, ale dokonce je datován podle hidžry.

Nejvýraznější postavou mezi sicilskými králi byl **Fridrich II.**, muž, který se zásluhou dobrého původu (vnuk Fridricha Barbarossy) a podpory papežů stal také vladařem v Německu a roku 1220 dosáhl na titul císaře Svaté říše římské. Vychován však byl v Palermu a naprostou většinu života strávil na Apeninském poloostrově, zejména ve svém jižním království. Jako císař byl politickým vůdcem západního křesťanstva, jako král sicilský ale vládl také muslimským (a židovským) poddaným, k nimž se – pokud to politické poměry jen trochu umožňovaly – choval velice *tolerantně*. Pozoruhodný je císařův zájem o kulturu nekřesťanů. Roku 1236 na cestě po Německu se zastal Židů, obviněných fuldskými křesťany

z rituálních vražd. Na místě ustanovil speciální komisi a při jednom ze zasedání prokázal – patrně k jistému zděšení ostatních křesťanů – znalosti Talmudu a nakonec dosáhl toho, že pronásledování Židů ustalo. Když se roku 1238 na naléhání papeže Řehoře IX. konečně rozhoupal ke křížové výpravě, na níž se mu povedlo obnovit křesťanskou svrchovanost nad Jeruzalémem, postupoval vůči tamním muslimům poměrně nekrvavě. Vzdělaní Arabové oceňovali jeho znalosti arabštiny a islámu a někteří současní historici jej neváhají označovat za „obdivovatele arabské kultury“. (Procacci, Giuliano: Dějiny Itálie, nakladatelství Lidové noviny, Praha, 1997, str. 30) Na Fridrichově dvoře působí arabští, židovští a křesťanští učenci a umělci a rukou společnou a nerozdílnou přispívají k jeho lesku. Císař však má v oblibě také poezii a podporuje italsky píšící básníky, kteří zanechávají výraznou stopu v dějinách evropské literatury: právě na Fridrichově dvoře vznikají vůbec první sonety. V roce 1224 zakládá v Neapoli jako první sekulární vládce univerzitu, která má pro potřeby státu vychovávat především budoucí právníky. Její význam pro jihoitalský intelektuální rozvoj je však zásadní i pro jiné obory – např. v šedesátých letech 13. století zde Tomáš Akvinský přednáší teologii. Po svých državách císař cestuje s exotickým doprovodem, složeným z velbloudů a arabských otroků, a když v roce 1245 zavítá do města Romea a Julie, překvapí veronské také slonem a několika levharty. Jeho poněkud excentrické způsoby vyvolávají obdiv, ale také podezíravost i odpor.

Fridrich II. dokázal, že uspokojivé soužití různých kultur a náboženství je možné, a to jak v multikulturní podobě na Jihu, tak v situaci, kdy se většina německých křesťanů střetává s menšinou, v daném případě židovskou. Významnou roli přisuzoval císař ve svém vládnutí *právnu*, bez něhož jakákoli moc, tedy i ta královská a císařská spočívá na chatrných základech. Sám sebe přitom označoval (a snad i považoval) za otcovského ochránce všech poddaných a svým požadavkem, aby každý soud poskytl všem nemajetným obžalovaným právníka, by jistě oslovil nemálo lidí i dnes. Své jižní království učinil Fridrich jednou z bašt evropské kultury; hodnocení, které o něm Astarita vyslovil, vůbec není nadnesené: „Čněl nad kontinentem i středozezemním světem jako největší postava svého století a svět jeho vliv pociťoval od Anglie až po Jeruzalém. Z italského Jihu učinil centrum evropského života.“ (Mezi vodou svččenou a slanou. Dějiny jižní Itálie, str. 53) Přestože se zejména v počátcích svého politického působení opíral o osobnosti papežů (Inocent III. a Honorius III.), s jejich následníky, když jeho hvězda vystoupala příliš vysoko, se nejednou dostal do křížku. V sázce bylo nemálo: vůdčí politické postavení v západním křesťanském světě. Přílišná liknavost v přípravách na křížovou výpravu mu „vynesla“ exkomunikaci (Řehoř IX.) a v roce 1245 jej Inocent IV. rovnou prohlásil za antikrista a sesadil jej na zasedání všeobecného církevního sněmu

v Lyonu z císařského trůnu. Ne že by Fridrich II. vynikal křesťanskými ctnostmi. Papežovi a biskupům však nevadila císařova neblaze proslulá prchlivost, ani je neurážely jeho mravnostní poklesky, jejichž následkem bylo množství nemanželských dětí. Fridrichův největší hřích spočíval v šokující *náklonnosti k nevěřícím*. Císař se pochopitelně chystal o svá práva bojovat, ale roku 1250 jej zastihla smrt. Italský Jih do určité míry ztrácí svůj multikulturní charakter; západní křesťanství triumfuje nad východním a muslimové se s příchodem dalších francouzských a španělských dobyvatelů uchylují k emigraci. Ani nadále však nedochází k nějakým zásadním etnickým nebo náboženským čistkám a nerušenému rozvoji se těší zejména kultura židovské diaspory. Teprve setkání španělských a jihoitalských dějin, resp. ovládnutí celého regionu Španěly a úspěšná reconquista Iberského poloostrova, završená roku 1492 dobytím Granady, má pro menšiny na Sicílii a ve „šťastné Kampánii“ opravdu tragické následky.

4.2. Soužití tří zákonů ve Španělsku

Přítom to bylo právě na *Pyrenejském poloostrově*, kde soužití muslimů, křesťanů a Židů po dlouhá staletí vytvářelo vyspělou a tolerantní hispanomuslimskou kulturu, obohacovanou přítomností kvetoucích židovských obcí. První muslimští dobyvatelé vnikají na Pyrenejský poloostrov počátkem osmého století. Roku 719 si za sídlo zvolí Córdoba, která se v desátém století stává centrem chalífátu a jedním z největších měst tehdejšího světa. Převaha muslimské kultury na celém poloostrově je v té době naprosto jednoznačná a arabsky mluví většina křesťanů i Židů, kteří, přestože na ně není většinou vyvíjen žádný nátlak, často konvertují k islámu. Hlavními důvody jsou u svobodných lidí neochota platit speciální „nemuslimskou“ daň a také možnost pojmout více manželek, otroky zase láká osobní svoboda. Zajímavé je, že značná část otroků, jejichž společenské postavení v chalífátu bylo poměrně slušné, je přivážena ze slovanských zemí, konkrétně z Prahy. Podobnost španělských slov esclavo (otrok) a Eslavo (Slovan) tedy vůbec není náhodná. Ve městech vyrůstají nádherné mešity a paláce a do Španělska proudí zástupy muslimských učenců a umělců z orientu. Rozkvět španělské muslimské kultury však znamená velký přínos také pro křesťanskou Evropu, která se přes překlady z arabštiny do latiny seznamuje s díly špičkových matematiků, astronomů a lékařů a s odkazem řecké filosofie. „U nás ve Španělsku,“ píše historik a spisovatel José Jiménez Lozano, „mohlo gotické okno kostela vést na muslimský dvorek veranda, kde si četl Žid, mohla být otevřena do zahrady cisterciáček. Toto Španělsko, které bylo evropské, bylo totiž také orientální.“ (in: Dějiny a současnost, 5/2002) Chalífát se

však dostává v 11. století do hluboké vnitřní krize, jejímž důsledkem je vznik řady malých muslimských států, vyznačujících se jak vysokou kulturou, tak neschopností bránit ji silou. Na pořad dne se dostává otázka kdo s koho. Vyřešit se ji rozhodnou ti silnější, což jsou stále zřetelněji křesťané, kteří postupně dobývají muslimské oblasti. Celé toto období známe pod názvem *reconquista*; její poslední etapa, tzv. granadský epilog, je završena roku 1492 dobytím poslední muslimské bašty Isabellou Kastilskou a Ferdinandem Aragonským. Téhož roku jsou ze země vypovězeni všichni Židé, roku 1502 následují muslimové a ideál čistoty krve je definitivně dovršen roku 1609 vyhnáním Morisků (pokřtění Mauři).

4.2.1. Reconquista a postavení menšin; čistota krve; Cervantesova předehra

Postavení menšin se v průběhu reconquisty zhoršovalo. Muslimové a Židé museli v mnoha oblastech nosit jiný oděv než křesťané a stále nevybíravěji byli nuceni ke konverzím, na jejichž průběh dohlížela inkvizice. Ještě před rokem 1492 stihla upálit přes 700 novokřesťanů (*conversos*), ale její „zlatý věk“ přichází až s okamžikem, kdy je Španělsko oficiálně zbaveno všech jiných. Tehdy, jak říká Lozano, se stává „mocným nástrojem udržování pouhé rasové čistoty, na niž bylo křesťanství redukováno a s níž bylo ztotožněno. Mistry této pravé víry už nebyli biskupové, nýbrž sama inkvizice, jež vyjadřovala ducha lidu neboli 'Volksgeist' a byla přímo odborem státní správy, jednou z nejvyšších královských rad“. (tamtéž) Konvertity označovali inkvizitoři zlověstně znějícím latinským termínem *ex illis*, tedy „z nich“ a obviňovali je nejenom z kacířství, ale v podstatě z jakéhokoli nonkonformismu či jinakosti. Všechno zlé a nešpanělské (např. protestantismus) pochází od „nich“, znělo velmi prosté inkviziční dogma, jež vedlo k rozšíření společenského a myšlenkového stereotypu, odmítajícího cokoli, co se vymykalo obrazu homogenního katolického Španělska.

V pátrání po historických kořenech náboženských a rasových předsudků nám tedy španělské dějiny přinášejí především *důrazné varování*: kulturní a náboženská snášenlivost, která nemá daleko k přátelství mezi my a oni, může pod vlivem neblahých okolností vyústit ve fanatickou intoleranci, spatřující svůj ideál v naprosté homogenitě, nejenom náboženské, jazykové a kulturní, ale také rasové. Termín *limpieza de sangre* (čistota krve) pochází právě z Pyrenejského poloostrova a znamená ztotožnění španělství s katolictvím. Dobrý Španěl musí být dobrý katolík, a čím delším čistě křesťanským rodokmenem se vykáže, tím lépe pro něj a jeho blízké. Podezřelý je naopak každý konvertita a na různých nemají ustláno ani jeho potomci; novokřesťané žijí v ustavičném strachu z inkvizice, která kontroluje „upřímnost“ konverzí bývalých muslimů a Židů a ve svém svatém zápalu si vůbec nepoloží otázku, zda

v tak nesnášenlivém prostředí vůbec něco takového mohlo nastat. Výroba falešných rodokmenů, „dokazujících“ neposkvrněnost muslimskými nebo židovskými předky (tedy v podstatě padělání „árijských“ dokumentů) se stává výnosnou živností. V křesťanském Španělsku jen kvete podezíravost a udavačství. Duchovním otcem ideje čistoty krve byl skutečně duchovní, toledský arcibiskup Siliceo, který v roce 1547 vydává pro svou arcidiecézi nařízení, podle něhož církevní úřady mohou zastávat pouze osoby, jež nebyly veřejně obviněny z hereze a jejichž předkové nebyli conversos. Roku 1556 král Filip II. rozšiřuje platnost nařízení na celou zemi; k církvi se rychle připojují světské instituce jako univerzity, soudy nebo cechy a idea čisté krve nachází výraz v celé řadě předpisů a nařízení. Rodokmen bez židovských nebo muslimských předků se stává nezbytným předpokladem profesní kariéry. Obsese zvaná „limpieza de sangre“ trvá po celé 16. a 17. století a příslušný doklad se pro zaměstnání ve státní správě přestává vyžadovat až roku 1865. (in: Židovská menšina v dějinách: Votobia, Olomouc, 1997, str. 168) Prolhanost a ustrašenost svých krajanů elegantně zesměšnil **Cervantes** v divadelní mezihře nazvané „Zázračné divadlo“: Uvaděč publiku oznámí, že v představení budou vystupovat loutky, vyznačující se jednou zvláštní vlastností: uvidí je pouze ti diváci, v jejichž žilách nekoluje ani kapka novokřesťanské krve, a kteří se narodili z řádného manželství. Představení začíná a diváci předstírají, že sledují neexistující loutky. Vtom přichází jeden opozdilec, který nezná pravidla hry, a tudíž na jevišti nic nevidí. Když se začne nad tím podivným spektaklem hlasitě podívat, publikum na něj ukáže prstem a křičí: „Dellos es, dellos es!“ Český řečeno – on je jeden z nich.

Do podezření snadno mohl upadnout každý vzdělanější člověk, pokoušející se prosadit nějaké novinky; glorifikováni byli naopak většinou negramotní sedláci, u nichž nějaká „zkaženost“ – třeba prostřednictvím četby – skutečně nehrozila; pro svou nejčistší španělskou krev však, z dnešního pohledu poněkud paradoxně, byli vynášeni Baskové, neboť Pyreneje nikdy nezasáhl muslimský ani židovský mor. Ještě zajímavější ale je, že období náboženské a kulturní homogenizace země znamenalo „**zlatý věk**“ nejenom pro inkvizici, ale také pro španělskou kulturu a civilizaci, šířící se po celé Evropě a po španělských koloniích v Americe. Zejména za vlády prvních Habsburků Karla I. a Filipa II. je Španělsko nejdůležitější světovou mocností. Karel I., když se roku 1519 jako Karel V. stal římským císařem, vyvinul obrovské úsilí o opětné sjednocení západního křesťanstva a snil o evropské jednotě. Inspiroval se myšlenkami umírněného nizozemského humanisty Erasma Rotterdamského, pokoušejícího se dialogem navrátit luteránské Německo do lůna církve. Španělština se stala hlavním diplomatickým jazykem a obrovského rozkvětu se dočkalo také umění, ať už výtvarné (především El Greco) nebo literatura a divadlo (Lope de Vega, Tirso de

Molina, Miguel de Cervantes Saavedra ad.). Básničky ojedinělá a naprosto svébytná jsou díla dvou vrcholných španělských mystiků sv. Jana z Kříže a sv. Terezie z Ávily. Zde se určitě sluší poznamenat, že oba dva pocházeli z rodin conversos, stejně jako slavný právník Francisco de Vittoria a celá řada dalších básníků, učenců a spisovatelů, kteří měli na lesku španělského zlatého věku lví podíl. Lidu však ani slavní, ani bezejmenní krajané židovského původu k srdci nepřirostli a přiřkl jim označení *marranos*, tedy „svině“, a pokud o ně začala „pečovat“ inkvizice, žádné protesty se neozývaly. Ex illis však, alespoň podle většiny badatelů zabývajících se inkvizicí, pocházela i rodina Torquemadova...

4.3. Španělský úpadek a španělská „černá legenda“

V 16. a 17. století neexistovala žádná interkulturní psychologie ani jiná vědecká disciplína, která by se zabývala výzkumem národních stereotypů a předsudků. Přesto lze prostřednictvím pozorné četby dobových dokumentů a literatury nahlédnout do hlav tehdejších Španělů a zjistit, co se v nich odehrávalo. Dobrou službu nám může poskytnout také analogie, neboť jak z nedávných dějin, tak ze současnosti víme, že hegemon, zejména politický a vojenský, často trpí sebestřednou domýšlivostí, domnívá se, že jeho kultura a civilizace jsou příslovečným „pupkem světa“, zatímco u ostatních příliš oblíben nebývá. Příklady současných velmocí, zejména USA, se v této souvislosti vyložené vnucují. A Španělé byli „Američany“ 16. a 17. století. Ani je nemohla minout pýcha na postavení Španělska ve světě (která v jejich případě skutečně předcházela pád), také oni byli těmi méně úspěšnými všemožně očeňováni. Kritici všeho španělského se přitom – s výjimkou vyhnaných Židů – nezaměřovali např. na španělskou nesnášenlivost; kamenem úrazu byla španělská světovláda. Tyto poznámky nás přivádějí na stopu pozoruhodného fenoménu, jež španělský historik **Julian Juderías** v roce 1914 označil termínem *černá legenda* (černá legenda). Jeho kniha, zabývající se obrazem Španělska a Španělů v očích cizinců, nese příznačný název „Černá legenda. Studie o obrazu Španělska v cizině“. (La leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero) Podle autora nelichotivý obraz všeho španělského rozšiřují hlavně nepřátelé katolicismu, kteří jeho vlasti vytýkají fanatismus, krutost, nekulturnost a tmářství. Tento *heterostereotyp* vyhodnocuje Juderías jako nepodložený a nespravedlivý; životnost „černé legendy“ však dokazují nedávné debaty související s oslavami pětistého výročí objevení Ameriky, které měly k oslavám dosti daleko.

4.3.1. Původ černé legendy

Historici mnoha zemí přišli s řadou vysvětlení původu černé legendy. Jedna stopa vede k sefardským židovským intelektuálům, emigrovavším ze Španělska do Benátek, Flander a zejména do Holandska a seznamujícím Evropany s řáděním inkvizice a se španělskou nesnášenlivostí a zkorumpovaností. Tisíce Sefardů se uchýlili do italských měst, kde žilo také mnoho Španělů. Hanlivý termín *marrano*, původně označující španělské novokřesťany, však v „nové vlasti“ začal být užíván obecně pro všechny španělsky mluvící lidi. Tento vývoj vedl až ke komickým efektům. Papež Julius II., když chtěl poukázat na četné zločiny svého španělského předchůdce Alexandra VI., označil jej údajně termínem „*marrano circonciso*“, což můžeme přeložit jako „obřezaná svině“. Teorii o italském původu černé legendy, kterou se zabýval zejména **Benedetto Croce**, podporují také další fakta, např. stálá přítomnost španělských jednotek v Itálii 16. století, spjatá s celou řadou excesů, jichž se dopouštějí všechny armády, třeba když nedostanou včas žold. Počinání španělských vojáků v různých oblastech Itálie přispělo k obrazu krutého, loupeživého a násilnického Španěla. Významné bylo dobytí Říma roku 1527 (přestože se ho kromě Španělů účastnili také Němci a Benátčané) a vláda španělské koruny na italském Jihu, vedoucí u domácí populace k rozvíjení vlasteneckých pocitů. Přestože se španělští *grandi* jistě chovali povýšenecky a španělská justice se vyznačovala značnou zkorumpovaností, nelze nevidět, že podmanění italského Jihu Španěly přineslo zejména Neapoli celou řadu významných impulsů, včetně těch kulturních. Svou roli ve vytváření černé legendy tak podle Croceho sehrávaly i psychologické faktory, např. závist rozdrobených a nesvorných Italů vůči mocnějším španělským bratrancům. Zajímavé svědectví o tom, jak hluboké kořeny španělské stereotypy mezi italskými historiky zapustily, přináší např. kniha „*Lucrezia Borgia*“ od Marie Bellonciové. Autorka si nejednou klade otázku, kde se v rodě Borgia, z něhož pocházel jak papež Alexander VI., tak jeho dcera Lucrezia a její mnohými vraždami proslulí bratři, vzalo tolik ctižádosti, chtivosti, smyslnosti, krutosti a dalších nepěkných vlastností, a odpověď nachází v jejich „španělské krvi“. Přestože se svou hrdinkou spíše sympatizuje, o jejím původu se vyjadřuje následovně: „Rodina Borgia pocházela z Játivy poblíž Valencie ve Španělsku, malého města, jehož nízké, bílé domy, obývané nepřilíživým, bohatým a silně smyslným lidem krve z polu španělské, z polu arabské, odrážejí se na nebi jako perská majolika.“ (Bellonciová, Maria: *Lucrezia Borgia. Její život a její doba*. Odeon, Praha, 1968, str. 14)

Nejvýrazněji se však o zapsání španělské černé legendy do evropského povědomí zapsaly *protestantské země*. Německý protestantismus se ostře vymezoval vůči latinskému a

katolickému světu; nejvíce kritiky, také „přičiněním“ španělského papeže Alexandra VI., se sneslo právě na hlavy Španělů, jež svým jadrným jazykem – podobně jako Židy – nejvíce očerňoval Luther, spílaje jim do nemorálních zlodějů a krutých násilníků, zhlížejících se v přepychu. Dalším kamínkem do mozaiky, vykreslující Evropanům španělský „národní charakter“, byly zprávy Bartolomé de las Casase o zvěrstvech páchaných na indiánech, a zřejmě rozhodující význam pro „definitivní“ rozšíření černé legendy mělo protišpanělské povstání v Nizozemí ve druhé polovině XVI. století, resp. neobyčejně brutální metody, jimiž se je pokusil potlačit vévoda z Alby. Jméno tohoto drsného šlechtice a válečníka platí dodnes v Holandsku za synonymum pro krutost, a tak rodiče zlobivým dětem vyhrožují, že si pro ně – místo Polednice – přijde právě vévoda z Alby. Povstání sice neuspělo v jižních, převážně katolických provinciích (z nich mnohem později vznikla Belgie), ale na severu vedlo k vytvoření samostatného Holandska, s nímž po celou dobu bojů se Španěly sympatizovala Anglie; tímto způsobem se černá legenda rozšířila také za kanál La Manche, v jehož vodách roku 1588 anglické loďstvo porazilo španělskou údajně „nepřemožitelnou armádu“ a zabránilo tak vpádu Španělů na ostrov. Důvod – alespoň podle řady anglických autorů – byl zřejmý: převaha anglického „Volksgeistu“ nad španělským.

Tvůrci černé legendy, ať už pocházeli odkudkoli, si při líčení španělských nectností opravdu nebrali servítky. Čím více přeháněli a zveličovali, tím více vynikaly chvályhodné vlastnosti jejich víry nebo národa. Čím větší falešnost, namyšlenost a zhýralost na straně katolických Španělů, tím opravdovější víra, pokora a hluboká mravnost na straně německých či holandských protestantů. U prvních požitkářství a sklon k lenosti, u druhých pracovitost a odkládání slasti. Z hlediska sociální psychologie se jedná o osvědčenou taktiku, jejímž smyslem a cílem není primárně očernění nepřítele, ale *stmelení vlastní skupiny* na základě hodnot naprosto popírajících hodnoty, které – ať už skutečně nebo jen údajně – vyznává ten druhý. Lidské myšlení je většinou polemické, vlastní skupina ke svému vzniku a další existenci potřebuje existenci skupiny cizí. Jsme dobří, protože ten druhý je zlý, zní kouzelná černobílá formule, která může sloužit jak rozšíření převratných myšlenek a představ o uspořádání společnosti, tak samozřejmě demagogům všech možných barev. (Nehledě na to, že i demagog se může ohánět krásnými myšlenkami a někdy jim i skutečně věřit.) Ke slovu se obvykle opět dostává sebenaplňující se prorocství, a to jak v rámci vlastní skupiny, tak u skupiny cizí. Vlastní skupina se s vysokou pravděpodobností bude skutečně snažit dostat obrazu, který jí ohledně jejích kvalit nastínily elity, v daném případě protestantští teologové a začít „vést jiný život“, vyloučit z něj prostopášnosti všeho druhu, soustředit se na niterný vztah s Bohem a na práci atd. Součástí této změny ovšem bývají pocity vyvolenosti, spjaté s

pěstováním předsudků vůči jiným, kteří takovýto „obrodný proces“ neabsolvovali. Pokud jde o katolíky, je jasné jedno: jsou leniví a nemravní a svatá zpověď jim slouží jenom k tomu, aby mohli ve svém životním stylu pokračovat. O tom, jak výrazně poznamenala zejména kalvínská teologie život v protestantských zemích, nelze pochybovat. Učení o predestinaci nejprve věřící znejistilo: „Jsem předurčen ke spáse nebo ne?“ ptali se, a protože Bůh mlčel, soustředili se s hlubokým zaujetím na práci; úspěch v podnikání se stal v jejich očích poukazem přízně Boží a pracovitost cestou ke spáse. S tím úzce souviselo bohabojné „odkládání slasti“, vedoucí mj. k akumulaci kapitálu a ke vzniku a rozvoji moderního kapitalismu.

4.3.2. Černá legenda a návrat Španělů do Evropy

Španělská černá legenda nicméně měla na čem stavět a Španělsko čekal nevídaný pád z výšin světové politiky a kultury. Když se nenaplnila vize Karla V. o sjednocení západního křesťanstva, španělští erasmíáni, kteří stáli u jejího zrodu, začali být pronásledováni inkvizicí. Intelektuální vazby na evropský humanismus tak byly zpřetrhány a neoblíbené až nenáviděné Španělsko se duchovně obrací do sebe. Filip II. vypovídá Morisky a způsobuje tím zemi značné ekonomické potíže. (K podobnému kroku ohledně pokřtěných Židů se neodhodlal především proto, že příliš mnoho židovských novokřesťanů mělo příliš dobré postavení.) Přisun drahých kovů z kolonií podvazuje španělskou podnikavost a krize, kterou lze vyčíst už z dona Quijota (1615), plnou měrou propuká za Filipa III. Proroctví černé legendy o *zaostalém, fanatickém a nekulturním Španělsku* skoro jako by neviditelnými nitkami spoutává celou zemi a odsouvá ji v 17. století do role velmoci druhého řádu a v následujících dvou stoletích na samotný okraj světového i evropského dění. Úpadek se netýká pouze politiky a hospodářství, ale čím dál tím víc také kultury. Zatímco o 17. století ještě hovoříme jako o druhém zlatém století literatury a výtvarného umění, v 18. a 19. století převládá napodobování cizích vzorů a zjev, jakým byl Francisco de Goya, zůstává něčím ojedinělým. Přes snahy španělských osvícenců se černá legenda naplňuje; země přichází o americké kolonie a v evropském kontextu se řadí k těm nejzavřenějším a nejzaostalejším. Posledním hřebíčkem do rakve, v níž stále ještě přebývají sny o slavném a světovém Španělsku, se stává koloniální válka se Spojenými státy (1898). Španělé jsou poraženi, ztrácejí i Filipíny, Portoriko a Kubu a probouzejí se do reality. Skupina intelektuálů a spisovatelů se sdružuje v tzv. Generaci 98 a klade si za cíl přivést zemi k modernizaci a navrátit ji – řečeno slovníkem středoevropanů po pádu železné opony po roce 1989 – do Evropy. Španělsko by se tedy mělo

poevropštit, ale rozhodně ne za každou cenu a ve všem. Příslušníci Generace 98 se totiž v žádném případě nespokojovali s pasivním napodobováním evropských vzorů. Hluboce si uvědomovali a prožívali rozpor mezi španělstvím a evropanstvím a mnozí jej ve svých dílech z vlasteneckých pozic dokonce akcentovali. Francie, Anglie nebo Německo jsou sice vyspělejší země, ale trochu příliš pragmatické a naprosto jim chybí ryzí idealismus, zosobněný ve Španělsku archetypální postavou dona Quijota. Evropanům by vůbec neuškodilo, kdyby se v tomto smyslu „pošpanělštili“, jak ve svých quijotovských reflexích navrhuje nábožensky založený filosof a spisovatel Miguel de Unamuno. Na pořad dne se tak dostává základní otázka: Jak se poevropštit a přitom zůstat Španěly, resp. zda či lépe do jaké míry je to vůbec možné. Španělští myslitelé se živě prou o *smysl španělských dějin* a jedním z výsledků této debaty je také Juderíasova práce. Černá legenda se podle autora zrodila v hlavách evropských vzdělanců, podávajících o Španělsku zkreslené zprávy. Zdůrazňování a zveličování všeho špatného na jedné straně (např. inkvizice a jejích praktik) a systematické zamlčování úspěchů Španělska a krás jeho kultury se tak stalo běžnou součástí evropských knih a učebnic dějepisu, jejichž autoři se fatálně zpronevěřují zásadám nestranné vědeckosti a pravdivosti. Tento pokřivený obraz byl a je rozšiřován tiskem „vyspělých“ zemí, podsouvajícím svým čtenářům názor, že Španělsko z hlediska tolerance, kultury a politického pokroku představuje mezi evropskými zeměmi politováníhodnou výjimku. A protože tuto zaostalou a nevzdělanou společnost nevybudoval nikdo jiný než právě Španělé, vztahují se nejrůznější předsudky i na jednotlivce. Nakonec – kdo jiný by si krátil dlouhou chvíli sledováním býčích zápasů? Vždyť už i Jihofrancouzi a dokonce i Portugalci se této kruté podívané zříkají, a pokud se k ní přeci jen uchýlí, tak obalují býkům rohy.

Juderíasova kniha vyvolala záplavu souhlasných komentářů i polemik; někteří historici přicházejí s termínem *bílá legenda* a zdůrazňují světlé chvíle španělských dějin a současně vypichují zločiny, jichž se dopouštěli Němci, Angličané nebo Francouzi, někteří se zaměřují na psychologickou stránku věci, označující černou legendu za projekci svého druhu: Pocity méněcennosti vedly k rozšíření falešné a zjednodušené představy o tom, co si o Španělech myslí cizinci; tato představa však ze všeho nejvíc vypovídá o španělském autostereotypu. Pocity méněcennosti se skutečně objevují, nejenom ve Španělsku, ale ve všech jižních evropských zemích. Od Tacitových dob se karta obrátila a obyvatelé nejvyspělejších oblastí římského impéria v předvečer I. světové války závidí „severním barbarům“ průmyslový rozvoj, demokracii, nezkorumpované soudnictví a vyšší životní úroveň. Vyspělá Evropa, skoro jako by jí páliло dobré bydlo, se však střemhlav vrhá do zákopů Velké války. Počty mrtvých, utrpení raněných vojáků a nepředstavitelné strádání civilního obyvatelstva

překonávají nejbujnější sny fanatických inkvizitorů. Španělsko, protože zůstalo neutrální, sleduje tuto apokalypsu pouze zpozzdálí a v následujících desetiletích se pokouší – řečeno s Ferdinandem Peroutkou – budovat moderní stát. V zemi však vládne anarchie, kterou ukončuje až diktatura generála Prima de Rivery (1923 – 1930). Na toto období mají historici různé názory. Jedni vyzdvihují stabilizaci veřejného života a úspěšnost některých velkých státních projektů (např. elektrifikace španělského venkova), druzí spíše poukazují na okleštění demokracie. Ale i generálovi kritici uznávají diktatuře jistou oprávněnost a některé kladné stránky; kromě toho panuje značná shoda v tom, že Primo de Rivera jako jeden z mála diktátorů se neuchyloval ke zločinným praktikám a že nepronásledoval své názorové odpůrce. Příklad za všechny: Ve stejném roce, kdy se generál dostal k moci, založil liberální filosof José Ortega y Gasset časopis „Revista del occidente“ a v jeho vydávání pokračoval až do vypuknutí občanské války.

4.3.3. Černá legenda a občanská válka; generál Franco

Situace v jiných evropských zemích však není o moc lepší, leckde i horší. Stačí nahlédnout do Ruska, Itálie, Německa nebo i do Francie. V Německu vystudovaný Ortega si uvědomuje, že idejím liberální demokracie – s výjimkou Velké Británie – zvoní hrany v celé Evropě. Proto také tento Evropan tělem i duší netrpí pocity španělské méněcennosti, se kterou se setkáváme ještě u představitelů Generace 98. Španělsko, zdůrazňuje Ortega, už od římských dob patří do Evropy a ve dvacátých a třicátých letech to přes stupňující se příznaky krize dokazuje např. pozoruhodným kulturním rozvojem. Jména jako Picasso, Miró, de Falla nebo třeba právě Ortega oslovují svými díly všechny uměnilovné a vzdělané Evropany. Sebekvalitnější umění však nedokáže vytvořit liberálně demokratický stát a tak ve Španělsku – po pádu diktatury (a monarchie), kterou střídá značně demagogická republikánská vláda Lidové fronty – propuká občanská válka (1936 – 1939). Její průběh, výsledek a v neposlední řadě krutosti, k nimž při ní dochází, jsou dostatečně známé. Někteří Evropané *oprašují černou legendu* jako celek („od Španělů se to dalo čekat“), jiní – zejména ti levicově zaměřeni – zase rozdělují španělskou populaci do dvou kategorií: proti civilizovaným, evropské hodnoty vyznávajícím republikánům povstaly hordy Frankových falangistů, zosobňujících španělské tmářské tradice. Také tato interpretace, přestože ji upřímně sdílelo nemálo evropských demokratů, je však hodně černobílá, neboť nebere v potaz nemalé výstřelky, k nimž docházelo za vlády Lidové fronty a také historicky ověřitelnou skutečnost, na kterou Evropany nejednou upozorňoval Ortega: zločinů se dopouštěly obě strany konfliktu.

Když se Frankův režim etabloval u moci, zavedl vítězný generál (teď už jako Jefe del Estado nebo caudillo, tedy vůdce) v zemi teror, potírající sebemenší náznaky plurality. Zatímco v Evropě se schylovalo k válce, ze Španělska uprchlo více než 400 000 lidí (mj. Ortega y Gasset). Franco se sice Hitlerovi odvěčil za pomoc poskytnutou v době občanské války a vyslal na východní frontu tzv. Modrou divizi, jinak se však Španělé bojových operací II. světové války nezúčastnili. K zemím evropského Západu se Frankův režim nepřidruží ani po roce 1945; nebezpečné, ne-li přímo zhoubné ideje demokracie a lidských práv se rozvíjejí až za Pyrenejemi. Vnitřní situace se přesto stabilizuje a vracejí se někteří emigranti, např. Ortega v roce 1947. Filosofův pohřeb v roce 1955 ovšem přerůstá v jednoznačnou protifrankistickou demonstraci. Španělsko zůstává i nadále v izolaci a přes jisté vnitřní oteplení, hospodářský vzestup a postupné začleňování se do mezinárodních organizací z ní vystupuje až po caudillově smrti v roce 1975. Z hlediska vztahu mezi my a oni je na Frankově režimu nejdopudivější snaha o naprostou *homogenizaci země*: názorovou, náboženskou, jazykovou a národnostní. Dobrý Španěl opět musí být rigidní katolík a katalánsky, baskicky nebo galicijsky může mluvit jen doma. Tvrdě jsou pronásledováni homosexuálové, přívrženci komunismu, na různých nemají ustláno ani ateisté a mnozí další jiní, zkrátka a dobře všichni, kteří neodpovídají *frankistické představě o správném Španělovi*. Tváří v tvář těmto skutečnostem je politováníhodné, když i dnes mnozí nejenom katoličtí konzervativci vyzdvihují Franka jako bojovníka proti komunismu a obhájce tradičních hodnot. Účel světlí prostředky, říkají, ale úplně zapominají na to, že „prostředky“ účel, i kdyby byl původně ušlechtilý (o čemž lze ve Frankově případě s úspěchem pochybovat) velmi často znesvětlí a učiní jej pro mnohé lidi nepřijatelným.

5. Národní partikularismus a Volksgeist

5.1. Kolektivní vědomí a kolektivní představy; E. Durkheim

Když se jeden z nejvýznamnějších sociologických klasiků, Francouz **Émile Durkheim** zamýšlel nad tím, jakým způsobem se utváří a udržuje život společnosti, jak je vůbec možné, že někam směřuje, tak rozvinul teorii *kolektivního vědomí a kolektivních představ*. Společnost není podle autora jednoduchým souhrnem nebo součtem jednotlivců, ale ustavuje se až v okamžiku, kdy se sdruží jednotlivá individuální vědomí a vznikne psychická entita nového druhu, totiž právě kolektivní vědomí, jež představuje nejvyšší formu psychiky. Kolektivní vědomí je na psychice jednotlivce nezávislé a působí na ně jako vnější tlak. Každý člověk jakožto člen nejrůznějších společenských skupin se pohybuje ve sférách určitých kolektivních vědomí, jež jsou základem kolektivních představ, vyjadřujících způsob, kterým se ta či ona skupina vymezuje vůči vnějšímu světu. Novákovi sdílejí určité společné představy o své rodině a na jejich základě o rodině Dvořákových (a obráceně), obě rodiny se zase vymezují např. vůči úřadům. Starobní důchodci na základě kolektivního vědomí vnímají ty, jež zasloužený odpočinek teprve čeká, a stejný původ má třeba i letitá rivalita mezi „Pardubáky“ a „Hradečáky“. Podobně můžeme hovořit o kolektivním vědomí Jihočechů a Středočechů, Čechů a Moravanů, Čechů (v daném případě společně s Moravany) a Němců nebo Poláků, Evropanů atd. A kdyby někde na zeměkouli přistála vesmírná loď s posádkou tvořenou obyvateli vzdálené galaxie, jistě by se posílilo kolektivní vědomí pozemšťanů. Přestože Durkheim vycházel z pozitivismu a přísnou vědeckost sociologie považoval za nezbytnou podmínku dalšího rozvoje oboru, termín kolektivní vědomí působí téměř mysticky. Nedá se prokázat ani vyvrátit, něco takového můžeme pouze tušit (což ale vůbec neznamená, že by leckteré „tušení“ nemělo větší vypovídací hodnotu než „dokonalá“ statistika). Schematicky působí také ostrá hranice, oddělující u Durkheima individuální a kolektivní vědomí, neboť většina lidí dokáže svou skupinovou příslušnost reflektovat a zaujímat k ní nějaké, třeba kritické stanovisko. Existenci kolektivních představ však nezpochybňuje ani ten největší individualista.

Z kolektivních představ vychází pestrá škála autostereotypů a heterostereotypů, jejichž působení dokazují výzkumy sociální a interkulturní psychologie: např. čeští neonacisté mají jasné představy jak o sobě, tak o menšinách, prohnilých demokratech, liberálech a dalších podivných bytostech, nenaplňujících svými názory a životním stylem jejich představu národa, ze kterého by všechny jiné než jsou sami nejraději vyloučili. Studenti dokážou obvykle

poměrně pregnantně vymezit své místo a roli ve společnosti a pochopit, v čem se jejich představy o sobě a o světě liší od představ pracujících lidí nebo penzistů. A ti nejbystřejší dokonce tuší, že kolektivní představy zmíněných společenských kategorií budou jednou sdílet také oni. Problematické ovšem je, když se žurnalisté ohánějí zprávami, jimiž všechny členy různých skupin či kategorií takřkajíc házejí do jednoho pytle. Novinové titulky jako: „Studenti odmítají platit školné“, „Čeští Romové se cítí být diskriminováni“ nebo třeba „Prvoligoví rozhodčí se nechávají uplácat“ sice poskytují čtenářům jakousi informaci, která se – většinou na základě nějakého průzkumu – tváří jako ztělesnění pravdy. Takovéto „informace“ jsou však vždy zkreslené a nejednou mohou posloužit tomu, aby se ve společnosti rozšiřovaly různé fámy a předsudky. Mnozí studenti se doslechli, že studium na soukromém gymnáziu není až tak obtížné a rádi by školné – nejlépe prostřednictvím rodičů – zaplatili, úspěšní Romové obvykle nepocítují diskriminaci a většina fotbalových rozhodčích se s žádnou „zajímavou nabídkou“ vůbec neseetkala. Dokonce ani neonacisté, ačkoliv jejich soudržnost bývá skutečně příkladná, netvoří jednolitou masu: někteří, ať už z taktických důvodů nebo na základě „vzpourey“ proti hodnotám své skupiny, odmítají demolovat náhrobky na židovských hřbitovech... Co na základě statistiky platí pro nějakou skupinu jako celek, téměř nikdy neplatí pro všechny její členy. Durkheimovské termíny kolektivní vědomí a kolektivní představy tak vždy znamenají jisté *zevšeobecnění*.

5.1.1. Národní duch a národní jazyk; J. G. Herder

Mluvit o skupinové mentalitě, duchu či charakteru skutečně může být zavádějící. Ještě mnohem větší nástrahy však na nás číhají tehdy, chceme-li nepředpojatě pojednat o *fenoménu národního ducha, čili Volksgeistu*. Existuje vůbec něco takového nebo se jedná o intelektuálně sice přitažlivou, ale přece jen chimérickou konstrukci? Německý filosof a teolog **Johann Gottfried Herder**, když v práci „Auch eine Philosophie der Geschichte“ (Jiná filosofie dějin) přišel s tímto pojmem, měl na mysli především kulturu a tradice, jimiž se ten který národ odlišuje od národů ostatních. Dobré básnictví je podle autora vždy neseno národním duchem; kdo dokáže číst Homéra nebo Vergilia pouze v překladu, o mnohé se ochuzuje. Svou *mateřštinu* by však měl ovládat každý, neboť je *základním stavebním kamenem Volksgeistu*. „Žádnému národu tedy nesmíme zazlívát,“ dovozuje Herder, „jestliže nade všechno miluje své vlastní básníky a nedal by je za ty cizí; vždyť jsou to jeho básníci. Myslili v jeho jazyce, básnili v okruhu jeho světa; cítili potřeby národa a spěchali mu na pomoc. Proč by s nimi tedy národ neměl také cítit, když je pevně svazuje pouto jednoho

jazyka, myšlení, potřeb a citů?“ (Herder, Johann Gottfried: Uměním k lidskosti, OYKOYMENH, Praha, 2006, str. 259) Přirozená láska k vlastnímu národu nás však nesmí zaslepovat a přivádět k sebestřednému zápecnictví, a už vůbec ne k potírání druhých, neboť všude lze objevit mnoho dobrého. A protestantský teolog Herder pokračuje v *chvále jinakosti*, aby pak ještě jednou zdůraznil kruciální význam, jaká má pro pochopení národního ducha literatura a zejména básnictví: „Pověstný sultán se radoval, že se v jeho říši vyskytuje mnoho náboženství, která uctívají Boha každé po svém; připadlo mu to jako krásná, pestrá louka, kde kvetou nejrozmanitější květiny. Tak je tomu s básnictvím různých národů a dob na naší zeměkouli; v každé době a v každém jazyce v sobě básnictví shrnuje vady i přednosti národa, zrcadlí jeho smýšlení, vyjadřuje jeho vrcholné tužby.“ (tamtéž, str. 260) Německý filosof si všímal např. rozdílů v lidových písních, jež chápal jako ukázkový vzorek duše národa: rozdílly se pochopitelně netýkají jenom slov, ale i nápěvu, takže i bez znalosti příslušných jazyků dokážeme rozpoznat, která píseň pochází z Balkánu a která třeba z Francie. Totéž však platí i pro „vysoké“ umění: přes všechno vzájemné ovlivňování se česká opera liší od italské nebo německé, a specifickým zabarvením se vyznačuje i opera francouzská a ruská. Pojem *národní kultura* ovšem můžeme chápat také velmi široce a zahrnovat do něj celý životní styl, od pracovních a stravovacích návyků, přes vztah k institucím až třeba po dodržování dopravních předpisů. Výrazné rozdíly, abychom zůstali v Evropě, objevíme nejenom mezi Anglií a Řeckem. Ve výčtu „národních svérázů“ Herder rovněž zdůrazňoval různost cest k Bohu, projevující se – někdy tak bolestně – třeba právě v křesťanství. Dokazují však všechny tyto a mnohé další odlišnosti existenci národního ducha? A existuje vůbec Bůh? Herder byl přesvědčen o obojím.

5.1.2. Vývoj Volksgeistu; nacionalismus evropských národů jako reakce na osvícenský universalismus

Idea Volksgeistu však, zejména v Německu, žila dál a postupně, většinou ne ke svému prospěchu, se vymaňovala z Herderova odkazu. Termín se objevuje např. u **Hegela**, který o národním duchu říká, že „v individuu vytváří substanciální základnu; jeden každý je zrozen ve svém národě a patří jeho duchu. Tento duch je cosi substanciálního vůbec a takřka identický s přirozeností: je to absolutní základ víry. Podle něj se určuje, co platí jako pravda“ (Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1940, str. 233) Národní duch tak spojuje jednotlivce téhož národa do jednoho organického celku a vytváří v něm osobité mravy, kulturu, zákony, ústavu a náboženství.

Zkoumán je tzv. historickými dějinami, zatímco světový duch je náplní dějin filosofických. Partikulární má tedy vždy co do činění s univerzálním, jež mladému Hegelovi splývalo s ideály francouzské revoluce. Z počátečního nadšení, kdy viděl světového ducha, jak na francouzském koni cválá Evropou, však filosof vystřízlivěl a soustředil se na ideu a poslání pruského státu. Zásadní význam má v této souvislosti jeho právní filosofie, v níž vychází z názoru, že individuální svobodná vůle se objektivizuje v ústavě, zákonech, institucích a normách společenského života. Každý člověk je členem nějaké korporace, kterou Hegel chápe jako jakýsi předstupeň státu. Vztahy v rámci korporací připomínají vztahy v rodině nebo v antické polis, členové korporací jsou tudíž členy mravního společenství, ovládaného pospolitým duchem. Konečně stát je „skutečností substanciální vůle“, tedy vůle, která rozlišuje mezi obecným a jednotlivým, jsouc prováděním obojího. Výstavba státu se oduševňuje postupnou transformací vůle jedinců ve vůli společnou, která se v oblasti abstraktního práva stává vůlí obecnou. To však neznamená (nemá znamenat) popření individuality jako takové. „Zvláštní zájem jedince,“ píše Hegel, „vskutku nemá být přehlížen, nebo dokonce potlačován, nýbrž má být uveden v soulad s tím, co je obecné, čímž je zachovávan on sám i to, co je obecné.“ (Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*, Academia, Praha 1992, str. 283) Zkrátka a dobře zde jde o to, aby se obecná věc stala také věcí jedincovou. Sublimace individuální vůle ve vůli obecnou umožňuje zahrnovat dobro druhých do perspektivy vlastního dobra; a právě smysl pro blaho druhých a pro právo jsou pro Hegela subjektivními předpoklady moderního státu.

Hegelovy složité, někdy obtížně uchopitelné myšlenky, posloužily nejenom pruskému státu, ale také politické levici i pravici v celoevropském měřítku. S tím úzce souvisí zřetelný *posun v chápání Volgsgeistu a pospolité vůle vůbec* od kultury a životního stylu ke *státu a právu*. Požadavek, aby právo vycházelo z přirozenosti určitého národa, aby bylo pokud možno výrazem jeho národního ducha, je v německém myšlení spjat především se jménem **Carla Friedricha von Savignyho** a jeho historickou právní školou, která – nesena „duchem“ romantismu – představuje především reakci na francouzský osvícenský universalismus. Savignyho představy rozhodně nelze chápat jako střet „pokrokové“ Francie a „zpátečnického“ Německa. Ve vztahu k ideálům francouzské revoluce prošli mnozí Němci stejným vývojem jako Hegel a univerzalistické snahy bojovitého západního souseda byly v souvislosti s přítomností francouzských vojáků v Německu namnoze chápány jako *francouzsky partikulární*. Kromě toho obecně platí, že každá snaha o stejnorodost vyvolává tendenci k různorodosti (a obráceně); např. univerzalistická křesťanská idea zplodila národní církve a vzpomínka na římskou říši inspirovala nejrůznější formy státu. Tentýž scénář se odvíjí i

v případě osvícenství, jehož univerzalistické ideály probouzejí k životu *národní partikularismy* a v jejich důsledku zdánlivě paradoxní jev – všeobecný *evropský nacionalismus*. Jak říká Ortega y Gasset: „Posléze, k dovršení všeho, výstřední myšlenka XVIII. století, podle níž všechny národy mají mít totožnou konstituci, vedla k romantickému probuzení rozrůzněného vědomí národností, které se každému stalo jakoby podněcovatelem jeho osobitého poslání.“ (Ortega y Gasset, José: *Evropa a idea národa*, Mladá fronta, Praha, 1993, str. 28) Století člověka s velkým „Č“ vystřídalo století, kdy se politického kormidla v Evropě chopil Národ jako subjekt nadaný kolektivní duší (Volksseele). Nejenom v Německu. Např. francouzský konzervativce Joseph de Maistre rád zdůrazňoval, že ve světě neexistuje žádný „obecný člověk“, ale jen Francouzi, Italové, Rusové atd. A svým univerzalisticky až kosmopolitně laděným krajanům vzkazoval jednoznačně: „Všechny známé národy byly šťastné a mocné v té míře, čím věrněji se řídily oním národním rozumem, který není ničím jiným než zničením individuálních dogmat a absolutní a všeobecnou vládou dogmat národních, to znamenají užitečných předsudků.“ (in: *Destrukce myšlení*, str. 21) V celoevropském měřítku je vyzvedána národní osobitost a velikost, jejíž kořeny tkví ve slavné minulosti, v půdě prosycené krví nejlepších synů Národa. „Blut und Boden“ (krev a půda), zní jedno známé nacionalistické zaklínadlo...

Spojovat Savignyho s teoretiky nacionálního socialismu by však znamenalo hrubé nedorozumění, neboť požadavek souladu práva s národní kulturou a tradicemi a se stupněm dosaženého vývoje je sám o sobě nepochybně rozumný. Podobné, byť ne tak národně akcentované myšlenky najdeme už u Montesquieua a určitě se shodneme např. na tom, že „výdobytky“ sovětského práva se po vzniku bipolárního světa v zemích jako Československo, Polsko nebo Maďarsko střetávaly s úplně jinými tradicemi a (právní) kulturou. Totéž ostatně platí i pro zavádění britského či francouzského práva v koloniích. Zapřahat vůz před koně je – v lepším případě – pošetilé. Savigny by tudíž jistě souhlasil s následujícími slovy Ortegových: „Chtít, aby právo řídilo vztahy mezi bytostmi, které předem nežijí ve skutečné společnosti, mi připadá – a promiňte mi tu troufalost – totožné s velice zmatenou a směšnou představou o tom, co právo je.“ (*Evropa a idea národa*, str. 29) Sebelépe koncipovaná myšlenka, je-li konfrontována se sociální realitou, v ní patřičně rozmělněna a zjednodušena a také „smíchána“ s jinými, často i protichůdnými představami a názory, však může posloužit k výrobě třaskavé směsi. Toto nebezpečí je u Savignyho (a vlastně už u Herdera i Hegela) zakleto v takovém zdůrazňování národního partikularismu, jež na jedné straně může vést k pocitům nadřazenosti vůči jiným (jejich umění, životní styl, hodnoty atd. jsou výrazem zaostalosti; klást rovnítko mezi ně a nás by byla svatokrádež) a v rámci národního státu

k tomu, že mnozí jeho např. kosmopolitně založení občané se stanou *kulturními cizinci* ve vlastní zemi. Ústava a právo vůbec se určité vyznačují schopností do určité míry spoluutvářet společnost; pokud se prostřednictvím zákonodárcovy vůle rozhodnou upřednostnit určitou verzi kolektivní identity, většina společnosti se jí může začít přizpůsobovat, vzít ji za svou a nakonec volat po vyloučení jiných z národního a politického společenství. Takto se k moci, třeba i prostřednictvím demokratických voleb, dostane k moci zákonodárce, který učiní diskriminaci jiných zákonem. Zbožnění národa (např. v nacionálním socialismu) nebo státu (typicky v mussoliniovské Itálii) tak nakonec může vyústit v totalitarismus a očištěný Volgsgeist, aby se mohl plně uskutečnit, začne požadovat větší Lebensraum (životní prostor).

Po katastrofě II. světové války přistupovala většina Evropanů k Německu a všemu německému s nelibostí, často i s nenávisí. Německý antisemitismus byl v celoevropském měřítku údajně vždy nejsilnější, osobnosti jako Hegel nebo Savigny byli spojováni s Alfredem Rosenbergem a dalšími ideology nacionálního socialismu a nouze nebyla ani o pojednání, která např. v Hitlerovi viděla pokračovatele Bismarcka či dokonce Luthera. Pokud byl nějaký Němec, ať už se jednalo o současníka nebo o historickou postavu, uznán jako „salonsfähig“, tak jediné proto, že se svými názory a postoji vymykal tradicím německého Volgsgeistu. Tento přístup ke všemu německému je sice v tehdejší situaci srozumitelný, ale k racionální, neřku-li objektivní analýze má daleko. Proti „duchu doby“ se rázně postavil Ortega y Gasset. Samotný termín Volgsgeist sice pro přílišnou mlhavost zavrhuje, ale jedním dechem dodává, že národ jako společenství stvrzených tradic, jazyka, kultury a zvyků je pro každého čímsi podstatným a nenahraditelným. Národ je zde nezávisle na nás a dříve než my, je čímsi, do čeho se narodíme, co nás utváří a dává nám naši hlubinnou substanci. Antihistorickou skořápku XVIII. století, totiž představu, že existuje jediný způsob, jak být člověkem, bylo třeba odstranit a prosadit odlišné podoby jednotlivých evropských zemí. Němečtí myslitelé konce XVIII. a první poloviny XIX. století dokázali podle Ortegy tento úkol nahlížet vpravdě německy, tedy „bez řečnické povrchnosti a lehkovážnosti“ (tamtéž, str. 84) Zakladatelský význam má Herder, označovaný jako „božský odvážlivec, jenž šel v čele a opovážil se nadchnout se, byť jen nejnítěrnějším manýrismem lidových písní“ (tamtéž: str. 85) Nejvýznamnějším myslitelem, který se odvážil akcentovat *národ a jeho předsudky*, však byl Angličan **Edmund Burke**, jemuž se, jak říká Ortega, podařilo vyslovit „nezměrnou pravdu: že člověk neexistuje všeobecně, že existuje pouze člověk vytvořený v dějinách každého národa a že tyto dějiny nemají původ v abstraktních racionálních soudech, ale v náhodách, okolnostech a příležitostných výtvořech; a tudíž v předsudcích. Dnes vidíme naprosto zřetelně a dostatečně klidně, že člověk je v podstatě předsudek, a že je-li jím, je tím

nejlepším, čím může být. Kultura i v tom nejvyšším a příkladném smyslu je umění, jak co možná nejvíc tříbit nevyhnutelný předsudek, jímž jsme“ (tamtéž, str. 85)

Nacionalismus 19. století tedy u Ortegy vystupuje jako nutný korektiv univerzalistických představ osvícenství, a v případě Německa a Itálie také jako potřeba vytvořit národní stát a „dohnat“ tak dějiny, které v Evropě vždy byly *kolísáním mezi partikularismem a universalismem*. Moderní evropské západní národy (nationes) se konstituovaly kolem roku 1600, a to ve smyslu bohaté a uvědoměle národní kultury (klíčovou roli sehrál vznik národních literatur) a nahradily dosavadní národní společenství (populi), jimž zmíněné znaky chyběly; 17. století tudíž probíhalo ve znamení partikularismu, 18. století přišlo s ideálem jednotného (evropského) člověka a století devatenácté, zcela v duchu zmíněného rytmu, se ohlásilo návratem k partikularismu. Nacionalistické ideje se však ve dvacátém století přežily, a protože Evropa vždy představovala jednotný prostor, měla by přijít doba evropského sjednocování. Obě světové války tak byly mj. důsledkem toho, že Evropané tento dějinný rytmus nepochopili. Ortegu by jistě nepřekvapilo, že se v současné době, kdy se tato politická jednota stává skutečností, opět navrazejí partikulárně odštěpenecké tendence. To vše ale neznamená, že by nacionalismy 19. století neobsahovaly celou řadu zkreslujících, někdy vyloženě útočných prvků, kdy důraz na přednosti vlastního národa vedl k odmítání národů ostatních a k vylučování kulturních cizinců z národa vlastního. Toto myšlenkové směřování, nacházející stále zřetelněji svůj výraz v praktické politice, Ortega nevidí u filosofů (kupodivu ani u Fichta), ale u politiků, konkrétně u Bismarcka, u něhož se projevil pověstný „furor teutonicus“ nemístnou tvrdostí a siláctvím. Zásluhy tohoto pruského junkera o vytvoření a zvelebení moderního státu (od roku 1871 císařství) jsou přitom nesporné; železný kancléř nejenom dokázal rozšířit pruské území vítěznými válkami s Dánskem, Rakouskem a Francií, ale také proslul jako průkopník moderního zákonodárství (mj. i sociálního), pojišťovnictví a pruská administrativa se stala v Evropě synonymem pro dokonalost. Bismarck se však také vyznačoval velmi vyhraněnou představou německví a jako protestant a obdivovatel Luthera vždy hleděl na katolické Němce z jihu a z Porýní poněkud svrchu. Po nezdařeném atentátu, spáchaném roku 1874 jedním katolickým studentem, vyhlásil politiku tzv. kulturního boje (Kulturkampf), která nejenže vedla ke zhoršení postavení Poláků a Židů v pruském státě, ale také byla zaměřena protikatolicky, upřednostňujíc tak *protestantskou verzi německví*. Ironické šlehy na adresu katolíků ostatně objevíme už u Hegela, pocházejícího z prostředí protestantského pietismu. Katoličtí studenti si na filosofa stěžovali na ministerstvu školství za to, že zlehčuje katolické učení, neboť na jedné přednášce údajně prohlásil, že „kdyby nějaká myška okousala hostii po jejím vysvěcení, pak by prostřednictvím posvátného zázraku

proměnění 'Bůh přebýval v myši, a dokonce i v jejím trusu'. Když ministerstvo Hegela vyzvalo, aby se ospravedlnil, dovolával se principu akademické svobody a dodal, že katolíci mají svobodu na jeho přednášky nechodit, pokud si to přejí.“ (Clark, Christopher: Prusko, Vzestup a pád železného království, BETA, Praha 2008, str. 366)

Ruku v ruce s rozvojem Německa kráčela představa, jak má vypadat *správný Němec*. Ve třicátých letech dvacátého století vykryštovala do podoby fyzicky zdatného, modrookého přívržence nacionálního socialismu. V poválečném období se němečtí demokraté od ideje Volksgeistu odvracejí a ve snaze zabránit do budoucna jakýmkoli formám diskriminace přicházejí s konceptem *ústavního vlastenectví*. Kolektivní identitu Němců už nemá zakládat *ethnos, ale demos*. Kulturní vazby, jež předcházejí politice a tvorbě práva, však nelze z ústavodárného procesu zcela vyloučit. Jedná se tedy o to, jak odstranit napětí mezi nimi a občanskou loajalitou k demokratickému státu. Recept, který nabízí např. sociolog Jürgen Habermas, spočívá v tom, že ústavní principy lidských práv a demokracie upřednostní kosmopolitní pojetí národa jako národa občanů před etnocentrickou interpretací národa jako předpolitické entity. Většina německých občanů se více či méně skutečně identifikuje se svým demokratickým státem a *Spolkový ústavní soud* je dlouhodobě považován za nejdůvěryhodnější instituci v zemi. Na druhou stranu koncepce ústavního vlastenectví přeci jen poněkud šustí papírem: Nemálo Němců stále hledí na své turecké spoluobčany především jako na Turky (kteří se na oplátku se „svým německým státem“ příliš neztotožňují). V dané souvislosti se nabízí zajímavá otázka: „Není německé ústavní vlastenectví další fází vývoje Volksgeistu?“

5.2. Židovský nacionalismus a sionismus Theodora Herzla

Hledáním národního charakteru, národní mentality či duše národa se v 19. a počátkem 20. století zabývali filosofové, spisovatelé i básníci ve všech evropských zemích od Portugalska po Rusko. „Jaké vlastnosti a názory vyznačují správného Poláka, Itala, Francouze, Rusa či Čecha?“ bouřlivě debatovali Evropané. Specifické zabarvení měla národní otázka v rámci *evropské židovské diaspory*, neboť mezi např. haličskými a britskými Židy byly propastné rozdíly, nejenom jazykové, ale také kulturní a sociální. Vizionářské působení proroka samostatného židovského státu **Theodora Herzla** však vůbec nevybočovalo z kolejí, po nichž ve věku elektřiny a páry uháněly za splněním svého národního snu všechny evropské národy. V roce 1895 působil Herzl jako dopisovatel jednoho vídeňského liberálního listu v Paříži a stal se očitým svědkem průběhu *Dreyfusovy aféry*, která jasně ukázala sílu a primitivnost

francouzského antisemitismu. Kapitán Dreyfus, odsouzený na doživotí za údajnou špionáž pro Německo, se ve skutečnosti provinil pouze svým židovským původem, jak výstižně napsal Emile Zola ve slavném článku „J'accuse“ (Žaluji). Zaslouhou několika statečných demokratů došlo ke zpochybnění procesu, objevily se nové důkazy, díky nimž byl odhalen skutečný viník major Eszterházy. Dreyfus byl nakonec osvobozen, ale značná část obyvatelstva (včetně nejednoho soudce) věřila, či spíše chtěla věřit i nadále v jeho vinu. Ostatně nejenom ve Francii. V českém prostředí lze objevit řadu úvah o „zemězrádci“ Dreyfusovi, jež krácejí ruku v ruce s odsuzováním Leopolda Hilsnera, Žida odsouzeného na základě pochybných důkazů za vraždu křesťanské dívky Anežky Hružové (1899). Symptomatická jsou v této souvislosti slova Františka Palackého na adresu Židů a jejich emancipace, citovaná tehdejší českým tiskem: „Plémě židovské vůbec, emancipované teprv za naší doby, na způsob všech vymaněncův, - vzácné a ovšem vítané výminky neruší pravidla, - panuje v Němcích již nyní všeobecně; neboť veřejné mínění netoliko ve Vídni běže se směrem, kterýž popředně židé mu dávají. Jim, jako prototypu jejich Shylokovi, stačí všude a ve všem jen legálnost; co nad ni vyniká ve světě mravním, smýšlení spanilé, velikomyslné a po rytířsku čestné, toho ani neznají, ani, jako nějaké pověry znáti nechtějí.“ (in: Osvěta, Listy pro rozhled v umění, vědě a politice, Praha, 1900, str. 312)

5.2.1. Židovský stát

Tváří v tvář davům Francouzů, pochodujících ulicemi Paříže a dalších měst a provolávajících heslo „Smrt Židům“, Herzl pochopil, že asimilace Židů je pouhá iluze a že Židé, chtějí-li se vyrovnat ostatním národům, musí mít *vlastní stát*. Zbytek života věnoval tento novinář a spisovatel snaze o vyřešení židovské otázky. „Možná bychom se beze stopy rozplynuli v okolních národech,“ píše v zakladatelském díle moderního sionismu Židovský stát, „kdyby nám jejich příslušníci alespoň po dvě generace dopřáli klidu... Ale to se nestane.“ (Herzl, Theodor: Židovský stát, Pokus o moderní řešení židovské otázky, ACADEMIA, Praha, 2009, str. 64) Přitom právě Herzl mohl sloužit jako příklad asimilovaného a úspěšného Žida a nebýt aféry Dreyfus, dost možná by se na tenký led politiky nikdy nepustil. Jeho hry se hrály v Burgtheatru a jeho články v novinách vzbuzovaly zaslouženou pozornost, kterou ještě po mnoha letech připomíná např. Stefan Zweig ve vzpomínkové knize „Svět včerejška“. Herzla líčí na základě osobní zkušenosti nejen s obdivem, ale především s láskou. Herzl se však musel vyrovnávat také s kritikou, zejména mezi soukmenovci: bohatí západoevropští Židé (včetně rodiny jeho manželky) považovali

celý podnik za snílkovský a rozhodně nepravli po tom, aby se stěhovali z pohodlných domů v Paříži nebo ve Vídni do nehostinné Palestiny, a zbožní Židé – třebaže se objevoval i nábožensky založený sionismus – zase odmítali ideu státu jako takovou, spojující ji až s příchodem Mesiáše. Svět haličských a ruských Židů byl středoevropskému intelektuálovi a atheistovi Herzlovi hodně vzdálený; přesto však především s ohledem na východní Židy opustil představu, že by vysněný stát mohl vzniknout jinde než ve Svaté zemi, např. v Argentině nebo v Ugandě. Židovskou otázku ovšem chápal zcela *v intencích evropského nacionalismu 19. století*: „Židovskou otázku nepovažuji za otázku sociální ani náboženskou, ať už se halí do toho či onoho hávu. Je to otázka národní, a abychom ji vyřešili, musíme ji prohlásit především za politickou otázku světa, již je třeba projednat na shromáždění kulturních národů. Jsme národ, *jeden* národ.“ (tamtéž, str. 47) Herzl vyvíjel horečné úsilí, aby svou vizi prosadil. Jednal s bohatými Židy jako např. s francouzským baronem Hirschem nebo s anglickými Rothschildy, setkal se s německým císařem Vilémem II. a s tureckým sultánem Abdulhamidem II., kterému za umožnění usidlování se Židů v Palestině, jež byla tehdy součástí osmanské říše, sliboval pomoc židovských finančníků. Přestože obě korunované hlavy od pomoci sionistickému projektu ustoupily, Herzlovy myšlenky se dostávaly do povědomí evropských Židů a nabývaly konkrétnější obrysy. Dva a půl roku po Dreyfusově aféře se ve dnech 29. - 31. srpna ve švýcarské Basileji konal první Sionistický kongres. Herzl trval na tom, aby jeho účastníci byli dobře společensky oblečeni, neboť jako dramatik věděl, jaký mají kostýmy nejen na divadle význam: Budou-li delegáti slavnostně oblečeni, budou sami sebe i svou záležitost brát vážně. Na kongresu byla ustavena „Světová sionistická organizace“ a Herzl se stal jejím prezidentem. Po skončení jednání si zapsal tato slova: „Kdybych měl shrnout Basilejský kongres do jediné věty – kterou se budu sřežít vyslovit veřejně –, byla by následující: V Basileji jsem založil židovský stát. Kdybych to řekl dnes nahlas, odpověděl by mi všeobecný smích. Možná za pět let, ale určitě za padesát to bude vědět každý.“ (tamtéž, str. 23) Stát Izrael vznikl roku 1947.

Spořádaný odchod Židů do Svaté země bude znamenat nejenom začátek konce antisemitismu, ale také rozšíření vyspělé evropské civilizace. „Pro Evropu,“ podotýká Herzl v poněkud koloniálním duchu, „bychom se stali částí obranného valu před Asií, strážili bychom kulturu před barbarstvím.“ (tamtéž, str. 68) O tom, že evropští Židé přinesou do zaostalé Palestiny pokrok, Herzl vůbec nepochyboval. Zarážející přitom je, že v celém „Židovském státě“ nepadne ani zmínka o Arabech; autora podle všeho vůbec nenapadlo, že by např. k Jeruzalému mohli mít podobný citově náboženský vztah jako Židé a křesťané. Existenci arabského obyvatelstva vzal na vědomí až po návštěvě Jeruzaléma roku 1898.

S potěšením kvitoval, když ho tam vítali Židé, zakládající v duchu sionistických myšlenek nové kolonie; ze špíny a bídy, která ho provázela na každém kroku, se však dělalo středoevropanovi Herzlovi špatně. Po návratu se pustil do práce na vizionářském románu „Staronová země“ (Altneuland), v němž líčí, jak pracovití Židé s využitím výtvarných moderní vědy a techniky proměnili nehostinnou bažinatou a pouštní krajinu v kvetoucí zemi plnou zářících měst, prosperujících farem, vlaků, silnic a průplavů. Jakousi třešničkou na dortu se stalo Jericho, proměněné ve středisko zimních sportů. Arabové jsou židovským spoluobčanům vděční a ve státě vládne vzájemné porozumění a přátelství. Tato vize se, jak známo, na rozdíl od té první zatím nenaplnila. Herzlovou zásluhou však zůstává jedno: statisíce Židů měly kam uprchnout před evropským antisemitismem a před nacismem a najít před válkou i po válce nový domov. Vyčítat židovský nacionalismus muži, který ve věku pouhých čtyřiceti čtyř let roku 1904 zemřel na srdeční chorobu a na vyčerpání, je jistě možné; na druhou stranu se jedná o nepochopení velmi specifické situace evropských Židů v době, kdy se slovo národ skloňovalo ve všech pádech a ve všech evropských jazycích. Také Židé, byť zdaleka ne všichni v Herzlově duchu, si uvědomili své kořeny a kulturu, a mnozí, když se zamýšleli nad židovskou národní mentalitou, nešetřili sebekritikou. Jejich touha zbavit se závislosti na jiných a začít ve Svaté zemi „od nuly“ však žádný evropský národ neohrožovala.

5.3. Národní duch a kulturní vzorce

Idea národa prostě visela ve vzduchu, a kdo nechtěl být „včerejší“, musel se s ní nějak vyrovnat. Ve Francii přišel s osobitou teorií etnolog, lékař a především zakladatel psychologie davu **Gustave Le Bon**; obyčeje, mravy a zákony vyvinuté u určitých národů jsou podle něho důsledkem duše rasy a duše národa. Jinak se v téže situaci bude chovat dav složený z Japonců, jinak dav, který se skládá z Italů, protože – snad s výjimkou katastrof či živelních pohrom – budou stejný podnět vnímat různě. Lišit se však, byť ne tak výrazně, budou i Francouzi a Španělé nebo Češi a Poláci. Uvedené rozdíly mají dalekosáhlé, v neposlední řadě politické důsledky. Jako důkaz uvádí Le Bon snahy evropských socialistů po užším spojení a spolupráci, které se minuly účinkem proto, že počet „socialismů“ odpovídá počtu národů. A skutečně – 2. internacionála nedokázala zabránit tomu, aby se dělníci jednotlivých evropských zemí nevráždili na bojištích 1. světové války. Totéž ostatně platí pro církve a evropské křesťany. Národní partikularismus opravdu smetl jakékoli univerzalistické tendence do zákopů. Současní kulturní antropologové termíny jako duše národa nebo národní psychologie, kterou v Německu založil a rozpracoval především Wilhelm Wundt, odmítají

jako nevědecké. Jejich základní argument je následující: kulturní vzorce nejsou záležitostí krve, ale **učení**. Kdyby byl např. malý Čech krátce po porodu přenesen do Polska a vychováván v polské rodině, osvojil by si časem nejenom polštinu, ale také polské tradice, zvyklosti a životní styl. Češství, pokud by mu nikdo neprozradil, odkud pochází, by na něm nezanechalo žádné stopy, a tak by s vysokou pravděpodobností, nesrovnatelně vyšší než v Čechách, měl kladný vztah např. k římskokatolické církvi.

5.3.1. Národní hodnoty, kultura a socializace

Český kulturní antropolog **Leopold Pospíšil** uvádí příklad komparativní studie, porovnávající rodilé Američany, rodilé Japonce a japonské přistěhovalce v USA. Obchodníci v Japonsku, i když jedí tučná jídla, trpí srdečními obtížemi pětkrát méně než jejich američtí kolegové. U těch Japonců, kteří se naučili některým americkým způsobům chování a životnímu stylu, výskyt srdečních obtíží vzrostl na dvě třetiny srdečních obtíží Američanů. Pokud ale přijali americký způsob života úplně, „dostihli“ v počtu srdečních záchvatů své americké kolegy. „Americký způsob života,“ dovozuje Pospíšil, „produkuje stres a nejistotu, jež mají za následek nejen psychologické problémy, nýbrž, podle posledních lékařských studií, jsou možná odpovědné za vysoký krevní tlak a srdeční potíže.“ (Pospíšil, Leopold: *Kultura*; in: *Český lid*, ročník 80/1993, Praha, str. 343) Pospíšil, působící dlouhá desetiletí ve Spojených Státech, právem poukazuje na souvislost mezi „americkým snem“ a určitými onemocněními. V sociální psychologii, abychom zůstali u srdečních chorob, známe tzv. **Baskerville efekt**; jedná se o jev, jehož název je odvozen ze slavného detektivního románu Arthura Conana Doylea „Pes Baskervillský“, v němž jedna z postav, Charles Baskerville, v důsledku mimořádného stresu utrpí infarkt myokardu a zemře. Američtí badatelé z University of California na základě pečlivě vedených a následně zkoumaných statistik zjistili, že Američané čínského a japonského původu umírají v důsledku srdečního záchvatu obzvláště často vždy čtvrtý den v měsíci. U Američanů jiného původu se nic takového neobjevuje. Vysvětlení nelze hledat v ničem jiném než v kultuře. Číslovka čtyři platí, podobně jako třináctka v západním světě, za nešťastné číslo. Kromě toho slova čtyři a smrt jsou v mandarínské a v kantonské čínštině, jakož i v japonštině vyslovována téměř stejně. Proto také mnohé asijské nemocnice neumísťují pacienty ve čtvrtém patře a nejeden čínský nebo japonský obchodník pečlivě váží, má-li si důležitou schůzku smluvit na čtvrtého. Baskerville efekt tak patří do dlouhé řady sociálně psychologických jevů, které dokazují překvapující vliv sebenaplňujícího se proroctví.

Kultuře se nepochybně učíme odmalička, a v dospělém věku se můžeme do určité míry „přeucht“ a nahradit např. čtyřku třináctkou. Pospíšilova argumentace však neodpovídá na otázku, proč právě Američané vytvořili americkou kulturu a Japonci japonskou. Zanedbatelná ostatně není ani japonská soutěživost, projevující se např. snahou rodičů o to, aby jejich děti dosáhly co nejvyššího vzdělání na pokud možno prestižní škole. Pilní a stresovaní japonští studenti ve výrazně větším měřítku než jejich evropští i američtí vrstevníci trpí žaludeční neurózou a vředy. O odlišnostech mezi americkou a japonskou kulturou přesto nebude pochybovat snad nikdo, i když třeba najde styčné body mezi samuraji a hrdiny divokého Západu. Jeden rozdíl však bije do očí. Zatímco v multikulturních Spojených Státech se mohou uplatňovat a – aniž by se museli nějak zásadně „přeučovat“ či zapírat – žít a vychovávat své děti v duchu vlastních tradic příslušníci nejrůznějších ras a národností, v etnicky „čistém“ Japonsku to je přinejmenším složité. Zajímavé svědectví přináší kniha irského světoběžníka **Nialla Murtagha**, který poté, co procestoval celý svět, zakotvil právě v Japonsku. Oženil se s Japonkou, založil rodinu a čtrnáct let pracoval jako řádný zaměstnanec firmy Mitsubishi v oddělení výzkumu. Přestože ovládal dokonale japonštinu, na každém kroku narážel na neprostupnou bariéru japonských tradic a zvyků, kterou se mu podařilo prolomit jen zřídkakdy. Některá specifika japonského pracovního procesu líčí autor s humorem, např. firemní rozsvičky: „Každé ráno v 8.20 oživnou reproduktory ve stropě a začíná hudba k rozsvičce. Cvičitel vyřvává svůj budíček a svolává do zbraně, jeho zpěvavé a jadrné povely nám mají vnuknout pocit zdraví, chuti do práce a připravenosti vykročit do nového dne.“ (Murtagh, Niall: *Modrooký zaměstnanec japonské firmy, Váženým doživotním hostem Mitsubishi*, BB/art s. r. o., Praha, 2007, ss. 67, 68) Naštěstí je toto pořadové cvičení určeno především továrním dělníkům. Vynálezčům se optimistický firemní duch dostává pod kůži jen zprostředkovaně: sledují dělníky z okna a poslouchají pokyny z reproduktorů: „Cvičitelův hlas a hudba vyřvávají z reproduktorů ve stropě každé kanceláře, každé šatny, toalety, bufetu a schodiště v budově, doléhají sem z blízkých továren a z reproduktorů připevněných na strategických místech na zdech a sloupech po celém komplexu.... Tovární dělníci cvičí od začátku až do konce, žádné výjimky. Stojí před vraty továrny, na sobě modré kombinézy, žluté přilby a černé boty. Všelijak se zmítají v rytmu hudby a podle cvičitelových povelů se kývají ze strany na stranu, vytrčují paže a mávají jimi jako cvičenci aerobiku oblečení do kombinéz a v těžkých botách. Hudba končí, tovární dělníci se pěkně mírně ukloní, skoro jako po baletní produkci. ‘Pamatujte, prosím, na to, abyste vždy vypadali upraveně,’ nabádá cvičitel. ‘Říká se, že oděv je okno do duše. Pěkný den všem.’“ (tamtéž) Radostné budovatelství v japonských firmách však nevede vždy ke zdraví, leckdy spíš k neurózám a

v některých případech k fenoménu *karoši*, což není nic jiného než smrt z přepracování. Přesčasové hodiny jsou chápány jako důkaz firemní uvědomělosti, a ten, kdo za ně žádá přiměřenou odměnu, je vnímán jako černá ovce. V přítomnosti poněkud „rozevlátého“ cizince, aniž by pochybovali o jeho schopnostech, se japonští kolegové cítí stísnění a nesví. Murtagh nakonec z firmy odchází. Zemi vycházejícího slunce, hlavně s ohledem na rodinu, nicméně neopouští a živí se jako spisovatel.

5.3.2. Národní duch a jazyk

Americká otevřenost a japonská uzavřenost jsou samozřejmě důsledkem historicky vzniklé rozdílnosti obou kultur. Na jedné straně země vznikající přistěhovalectvím, které neustává ani dnes, a na straně druhé staleté tradice izolovanosti, jež tak výrazně promlouvají do japonské současnosti. Historici skutečně obvykle dokážou najít uspokojivou odpověď na otázku, proč se v určitém okamžiku určitá společnost či národ vydali tím či oním směrem. Čím hlouběji do minulosti se ale noříme, tím mlhavějšími se odpovědi učenců stávají, až se vytrácejí docela. Něco nám dokážou ozřejmit nálezy archeologů, ale odpověď na otázku, proč homo sapiens jednoho krásného dne začal mluvit tolika jazyky, nikde pod zemí neleží. Ostatně ani nad zemí, neboť biblické zmatení jazyků jako trest Boží je obtížné chápat jinak než symbolicky, např. jako výzvu k hledání „společné řeči“ nebo jednoty v různosti. Existovala však vůbec někdy nějaká *společná řeč*, nějaký prajazyk? Tato otázka trápila pruského osvícenského panovníka Fridricha II. natolik, že se rozhodl prozkoumat ji „empiricky“ a přikázal, aby mu na zámek dopravili nějakého odloženého novorozence. Slovo dalo slovo a „výzkum“ mohl začít. Monarcha přikázal služebnictvu, aby se o kojence vzorně staralo a aby na něj v žádném případě nemluvilo. „Jakou řečí začne dítě brebentit? Bude to hebrejšтина, řečtina nebo snad jazyk faraonů?“ zajímal se zvědavý vládce. Pokus pochopitelně ztroskotal a dítě, o jehož dalších osudech nic nevíme, zarytě mlčelo. Mnoho učenců však vidělo prajazyk ve vlastní mateřštině. Typicky Řekové, kteří „ztotožnili struktury svého vlastního jazyka se strukturou lidského rozumu“. (Eco, Umberto: *Mysl a smysl*, MORAVIAPRESS, Praha, 2000, str. 51) Církevní otcové se zase obraceli k hebrejštině, zatímco např. Dante hledal „původní adamovský jazyk“. Křesťanské a židovské prostředí se stále vracelo k 11. kapitole Genese, kde se dočítáme o zmatení jazyků při stavbě babylonské věže. V této souvislosti se objevují dosti kuriózní práce. Eco zmiňuje irské dílo „Přikázání básníkům“, kde se ve vší vážnosti praví, že irština je „vytvořena podle modelu materiálů přítomných v okamžiku stavby věže (jíl a voda, vlna a krev, dřevo a vápno, len a zemská smůla)“ (tamtéž, str. 53) Irští gramatikové

hodně předběhli dobu, protože další „nacionalistická“ pojednání, chápající národní jazyk jako přirozeného dědice jazyka Adamova, se objevují až ve druhé polovině 17. století. Za zmínku stojí např. vlámská práce „O původu Antverpanů“ od Jana van Gorpa, který tvrdí, že Antverpané (ještě bezprostředněji než ostatní Vlámové) pocházejí v přímé linii od Jafeta, který unikl zmatení jazyků, protože nebyl přítomen na místech, kde se budovala věž. Ve švédské verzi tohoto prazvláštního příběhu vystupuje Jafet zase v roli praotce všech Gótů. Postupně se původním, od samotného Boha pocházejícím a tudíž dokonalým jazykem stává angličtina, dánština, maďarština, polština atd. Do „lingvistiky“ tak proniká – zatím pouze jazykový – nacionalismus. Krásnou ukázkou tohoto postoje jsou slova německého barokního autora Georga Philippa Harsdörffera, přesvědčeného, že němčina „mluví s jazyky přírody a vyjadřuje nejvnímavějším způsobem všechny zvuky.... Hřmí s nebem, bubnuje s kroupami, fouká s větrem, šumí s přílivem, skřípá se zámek, souzní se vzduchem, burácí s děly, řve jako lev, bučí jako vůl, bručí jako medvěd, vydává zvuky jako jelen v říji, bečí jako ovce, chrochtá jako vepř, štěká jako pes, řehtá jako kůň, syčí jako had, mňouká jako kočka, kejhá jako husa, kváká jako kachna, bzučí jako čmelák, kdáká jako slepice, klape jako čáp, kráká jako havran, švitoří jako vlaštovka, štěbetá jako vrabec... Příroda mluví našim německým jazykem ve všech věcech, které samy produkují zvuky, a proto se často tvrdilo, že Adam, první člověk, nemohl pojmenovat ptáky a všechna pozemská zvířata slovy jinými než jsou naše, neboť ve shodě s přírodou vyjadřovala jakoukoli vrozenou a o sobě znělou vlastnost; není tudíž nic překvapujícího, že všechna naše kořenová slova se do značné míry shodují s posvátným jazykem.“ (in: tamtéž, str. 62)

5.4. Herderovský Volksgeist a české národní obrození

Je tedy národní duch opravdu zakletý v jazyce? Herder byl o tom přesvědčený a v návaznosti na něj mnozí další Evropané. Zatímco na západě kontinentu byl vliv tohoto učence spíše zprostředkovaný a do značné míry souzněl s duchem doby, reagujícím na osvícenský universalismus, u slovanských národů sehrálo jeho učení o Volksgeistu roli velmi významnou. Zatímco u Rusů (ale i dalších Slovanů) inspiroval Herder vznik panslavismu, tak u Poláků výrazně přispěl k národnímu mesianismu (formulovaném později Mickiewiczem, který označil Polsko za „Krista národů“). V českých zemích neinspiroval nic menšího než **národní obrození**. Čím si tento Němec Slovanů tak získal, že mu panslavista a rusofil Ján Kollár ve „Slávy dceři“ dokonce přiřkl čestné místo ve slovanském nebi? Odpověď musíme hledat ve filosofových názorech na Slovanů, a také v „Listech na podporu humanity“, kde se

objevuje delší pasáž o Komenském a českých humanistických tradicích. Když píše o starých Slovanech, vyzdvihuje Herder především jejich skromnost, pracovitost a mírumilovnost, která obzvláště vyniká v porovnání s válkychtivými Němci. „Byli mravů krotkých, pohostinní až k rozhazovačství, milovali volnost venkova, ale byli poddajní, protivilo se jim loupení a plenění,“ rozvíjí své utopické představy o „holubičí povaze“ našich prapředků Herder a v neméně ahistorickém duchu pokračuje: „To vše nic nezmohlo proti útlaku, ba naopak to k němu přispělo. Neboť neucházejíce se o nadvládu nad světem, nemajíce bojechtivých dědičných knížat a dávajíce se raději v poplatnost, jestliže jen mohli v klidu obývati svou zemi, umožnili četným národům kmene německého, aby se na nich těžce prohřešili.“ Spravedlnosti však bude učiněno zadost: „Leč kolo času, který vše mění, se točí. Budete i vy, tak hluboko kleslí, kdysi pilní a šťastní národové, konečně procitlí ze svého dlouhého, nečinného spánku, konečně osvobozeni od svých otrockých okovů, užívati svých krásných krajin od Asie až ke Karpatům, od Donu až k Muldě jako svého majetku a na nich budete moci slavit své staré slavnosti klidného obchodu a píce.“ (in: Munzar, Jiří: Herder v Čechách, in: Dějiny kultury a civilizace západu v 19. století, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2002, str. 38)

Českým vlastencům zněly tyto věty jako rajska hudba, neboť českému jazyku i národu hrozilo rozplynutí v německém moři. Své nadšení neskrýval ani Josef Dobrovský, který byl ohledně budoucnosti češtiny spíše skeptický, a stať o Slovanech otiskl ve svém časopise „Slawin“. Herderova stopa je jasně čitelná u Jungmana, autorů Rukopisů, Šafaříka, Čelakovského a zejména u Kollára. Bez Herdera si však nedokážeme představit ani Palackého a Masarykovo pojetí národní identity a smyslu českých dějin. S myšlenkami výmarského teologa a také superintendenta tamní luterské církve přichází František Palacký do styku již v dětství. (Velkým Herderovým obdivovatelem byl jeho otec, který do češtiny přeložil a posléze parafrázoval katechismus, určený původně výmarským školákům.) Jako historik a politik se **Palacký** stává nejenom „otcem národa“, ale také prvním učencem, uvažujícím o jeho charakteru. V návaznosti na Herdera rozvíjí představy bytostné spravedlnosti, demokratičnosti, svobodomyšlnosti a mírumilovnosti starých Slovanů. Na druhou stranu však také poukazuje na jejich anarchismus, nesvornost a neochotu podřídit se autoritě. Všechny tyto vlastnosti přetrvávají i v soudobém českém národě a promítají se do praktické politiky. Pokud jde o české dějiny, velký důraz klade Palacký na protestantské tradice a na odvěké „stýkání a potýkání“ s Němci. „Potýkání“ však převažovalo, a tak bylo Palackého dílo často přijímáno (a do určité míry i zamýšleno) jako protiněmecké. Za antiněmecký nacionalismus kritizoval Palackého např. **Masaryk**, když zdůrazňoval, že „přese všechno nadšení pro Rusy a

všechny Slované a přes všechny rozpory s Němci zůstávají nicméně Němci našimi skutečnými učiteli“ (in: Urzidil, Johannes: Malý průvodce dějinami Čech, Fraktál, Praha, 2005, str. 18) Ještě důraznější slova na adresu otce národa nacházíme u Emanuela Rádl: „Ale pravda je, že nesprávná teorie Palackého zakalila naše oči pro mírumilovný styk mezi Čechy a Němci. Němci u srovnání s jinými národy nám v historii většinou nejlépe rozuměli a také nám pomáhali. Byli od začátku státního našeho života našimi sousedy; vzdělanost, přicházející k nám od západu, přicházela ve skutečnosti z Německa.“ (Rádl, Emanuel: Válka Čechů s Němci, Melantrich, Praha, 1993, str. 219) Ve stejném duchu, třebaže si všimá také přímých italských, francouzských, španělských aj. vlivů, se vyjadřuje např. Josef Pekař anebo o mnoho let později spisovatel a pražský Němec **Johannes Urzidil**. Útlá a obsažná kniha „Malý průvodce dějinami Čech“, kterou sepsal v americkém exilu (kam uprchl před německými nacisty), je pokusem o vylíčení dějin soužití Čechů a Němců v Čechách a na Moravě, a to z pozice Němce a českého zemského vlastence. Mezi řádkami probleskuje autorův hluboký smutek z toho, že zmíněné dějiny po poválečném odsunu Němců, se kterým Urzidil nesouhlasí (a bylo by poněkud nemístné to od něho očekávat), podle všeho skončily. Autor je Čechům a českému jazyku, který až do smrti (1970) spolehlivě ovládal, vyloženě přátelsky nakloněn, což dokazuje především svým literárním dílem, v němž čerpá jak z vlastních pražských zážitků, tak třeba z českých dějin. Ale i v „Průvodci“ najdeme krásné pasáže, zejména o Komenském, donuceném – stejně jako Urzidil – žít v emigraci. Většinový český čtenář přivítá kritiku chování českých Němců v různých historických údobích, stejně jako odsouzení násilné rekatolizace. Na druhé straně autorovy úvahy na mnoha místech narazí na **české stereotypy a předsudky**, ať už se jedná o historické postavy Jana Žižky nebo Jiřího z Poděbrad, o nacionální nepřátelství k Němcům, objevivší se např. už v Dalimilově kronice či o velmi umírněnou kritiku menšinové politiky první republiky. Za pozornost určitě stojí, jak Urzidil velice nelibě nesl, když se Tomáš Garrigue Masaryk v roce 1918 po návratu do vlasti vyjádřil o německých spoluobčanech jako o pozdních přivandrovalcích. Další politickou činnost i dílo prvního československého prezidenta autor vysoce oceňuje a v americké emigraci udržuje přátelské vztahy s Ferdinandem Peroutkou, s nímž na vlnách Svobodné Evropy vede zasvěcené debaty o vztahu české a německé kultury. Pochopitelně v češtině.

Jistě není žádný objev, když řekneme, že dějiny si potrpí na paradoxy. V případě vztahů mezi Čechy a Němci k těm nejhmatatelnějším patří Palackého pojetí českých dějin a českého (slovanského) národního charakteru, utvářejícího se v historických dobách především v sousedství a pod tlakem mocného souseda; tato koncepce, jak už bylo řečeno, vychází

z učení Němce Herdera. „Nacionalismus“ otce národa lze určitě kriticky zkoumat, na druhé straně je však třeba této tendenci rozumět v dobovém kontextu. Národní obrození se každopádně dalo do pohybu, který se ukazoval jako nezvratný, přestože např. Karel Marx ještě v roce 1852 označil Čechy za „vymírající národ v zemi, která mohla obstát jen jako součást Německa, i když někteří její obyvatelé budou ještě po několik století mluvit řečí, která není němčina“. (in: Malý průvodce dějinami Čech, str. 19) V podobném duchu se o Češích vyjadřovali další významní Němci. Specifickým důkazem jejich omylu, jak si všímá německý historik a litoměřický rodák Ferdinand Seibt, byla skutečnost, že „František Palacký ve svém díle ‘Geschichte von Böhmen’ z roku 1836 pokračoval o deset let později jako v ‘Dějínách národu českého’, což naznačuje přelom epoch a poukazuje – paradoxně – do budoucnosti“. (Seibt, Ferdinand: Německo a Češi. Dějiny jednoho sousedství uprostřed Evropy, Academia, Praha, 1996, str. 194)

„Český národní duch“ prostě prokázal svou životaschopnost a my bychom měli být Herderovi podle všeho vděční za bouřlivý rozvoj české kultury v posledních desetiletích rakouského mocnářství a za masarykovské první republiky. Ostatně sám Masaryk se k němu např. v „České otázce“ hlásí (i když českou a obecně slovanskou povahu rozhodně nepovažuje za holubičí) a dokonce i dnes si např. germanista Jiří Munzar zcela vážně klade otázku, zda by bez Herdera k národnímu obrození vůbec došlo. Příznačné v této souvislosti určitě je, že velký reprezentativní výbor z Herdera vyšel v překladu Jana Patočky v roce 1941. Ne všechny ohlasy však byly příznivé. Třeba Václav Černý ve studii „Vývoj a zločiny panslavismu“, kde se k (pan)slovanským vlasteneckým snahám vyjadřuje značně kriticky, označuje Herdera s neskryvanou ironií za muže, který byl do r. 1830 „největším českým buditelem“, aby jej následně činil nepřimo zodpovědným za nadvládu ruského slovanského bratra v 50. letech dvacátého století. Nejvíce spadeno má pan profesor pochopitelně na Jána Kollára, jemuž by přál, aby na vlastní kůži okusil, jak se žije ve Slávy ovládané střední Evropě, kterou tento „Čechoslovák“ a obdivovatel Ruska přivolával svým slavným sonetem.

5.4.1. Národní duch a „ideál humanitní“

Účelem a cílem lidských dějin však podle Herdera v žádném případě není ovládnání jedněch druhými, ale **všeobecná humanita**, jež je základem naší přirozenosti, kterou do nás vložil Bůh a svěřil tak lidskému rodu jeho osud do vlastních rukou. Masaryk se s tímto názorem ztotožňuje a – stále naprosto v herderovském duchu – dodává, že každý národ tento všelidský ideál naplňuje po svém. Partikulární zájmy jsou tedy propojeny univerzalistickým

směřováním. Ostatně sám Herder ve svých filosoficko historických spisech poukazoval na neutuchající touhu lidstva po ztracené jednotě, která se hlásí o slovo jak rozumem a úsilím o spravedlnost, tak prostřednictvím poezie. Herderova víra v sílu umění, v jeho schopnost přetvářet lidi v ušlechtilé bytosti, byla jistě naivní. Stejně tak nelze dnes nekriticky akceptovat všechny Masarykovy ideje a představy, např. o cestě lidstva od theokracie k demokracii. To však ještě vůbec neznamená, že bychom nad „humanitními ideály“ měli lámat hůl. Mnozí současní intelektuálové tak ale s velkým zaujetím činí, poukazující např. na Heideggerův poválečný „Dopis o humanismu“. Termín humanismus skutečně – např. v ústech politiků nebo dobře placených bojovníků za lidská práva – může působit vyprázdněně. Nehledě na to, že neodmyslitelnou součástí lidství je mnoho „nelidského“. Jenomže velcí humanisté, počínaje Petrarkou, přes Pica della Mirandola, Erasma Rotterdamského až po Herdera a Masaryka dobře věděli, o čem mluví. Ztratí-li slova jako slušnost, ohleduplnost nebo pomoc potřebnému definitivně svůj smysl a obsah, nečeká nás nic dobrého, ať už v běžných mezilidských vztazích nebo ve „stýkání a potýkání“ mezi národy. Zapomínat bychom neměli ani na sociálně psychologickou stránku věci: Pokud uznáme opodstatněnost teorie sebenaplňujícího se proroctví, měli bychom také připustit, že „tradiční“ humanismus ani v epoše masmédií, ba spíše právě v ní nepatří do starého železa.

6. Národní hodnoty a mentalita se světle interkulturní psychologie

Národní duch, národní mentalita, národní charakter – existuje vůbec něco takového? A co třeba civilizační nebo náboženská identita či mentalita? Jsou lidé z Asie jiní než Evropané? A pokud ano, tak v čem? Liší se „duch“ pravoslavní od „ducha“ protestantismu? Projevují se rozdíly v akcentu na určité hodnoty nějakým způsobem v myšlení a v chování? **Interkulturní psychologie** odpovídá na všechny tyto otázky kladně. Odrazovým můstkem ke vzniku této užitečné disciplíny bylo poznání **rozdílnosti ve vnímání a přijímání určitých hodnot různými kulturami a národy**. Jednotlivé hodnoty chápeme v psychologii jako vlastnosti přisuzované určitému objektu v návaznosti na uspokojování určitých potřeb. Hodnoty se jakožto součást kolektivního vědomí vytvářejí v procesu socializace a jsou podle důležitosti hierarchicky uspořádány do uceleného hodnotového systému, který je základem postojů, životního stylu a morálky každého člověka. Kromě individuálních hodnot rozeznáváme ještě další dvě kategorie hodnot: skupinové hodnoty sdílíme s ostatními členy svých malých skupin, např. pracovního kolektivu nebo rodiny a konečně **sociální hodnoty** se vztahují k širšímu lidskému společenství nebo k určité společnosti. Typicky se v tomto případě jedná o náboženské hodnoty nebo o hodnoty vztahující se k národu, k vlasti, event ke státu. Interkulturní psychologie vychází především ze srovnávacích výzkumů psychologických charakteristik různých kultur a národů, jakož i náboženských či rasových skupin.

6.1. Dimenze národní kultury; výzkumy Geerta Hofstedeho

Zakládající význam mají práce holandského vědce **Geerta Hofstedeho**, který v uplynulých třiceti letech provedl dlouhou řadu komparací hodnot různých národů a zemí. Na základě obrovského množství dat (přes 116 tisíc dotazníků, vyplňovaných příslušníky 66 národností), která získal, když pracoval pro firmu IBM, odvodil Hofstede **pět dimenzí národní kultury**, které lze vyjadřovat kvantitativně. Jedná se o následující dimenze: mocenský odstup, vyhýbání se nejistotě, individualismus – kolektivismus, maskulinita – femininita a dlouhodobá, resp. krátkodobá orientace. Porovnáme-li kvantitativní hodnoty zmíněných dimenzí v různých zemích, zjistíme, že se jednotlivé národní kultury od sebe často dosti podstatně liší. Výsledky, a to je na celé záležitosti nejdůležitější, leckdy vyvracejí představy, které např. v Čechách o určitých národech sdílíme. Některé stereotypy prostě neodpovídají skutečnosti.

Mocenský odstup můžeme charakterizovat jako míru, v níž lidé v určité zemi akceptují nerovnoměrné rozdělení moci. Tato dimenze tedy vystihuje sociální distanci mezi lidmi nestejného společenského postavení, např. mezi vedoucím a podřízeným nebo mezi učitelem a žákem. Z Hofstedeho výzkumů vyplývá, že k zemím s velkým mocenským odstupem patří např. Filipíny, Mexiko, Turecko nebo Francie, zatímco malým mocenským odstupem se vyznačují třeba Rakousko, Dánsko a Nový Zéland. Překvapující může být **srovnání Rakouska a Francie**. Stereotypním představám o francouzském „svobodomyšlném“, až rovnostářském duchu určitě neodpovídá skutečnost, že právě země galského kohouta v rámci Evropské unie vykazuje největší index mocenského odstupe mezi nadřízenými a podřízenými. Že by vysoký počet stávek ve Francii měl kořeny právě zde? Nejmenší odstup naopak – rovněž v rozporu se zažitými představami – objevíme v Rakousku. Zásluhou výzkumu J. Světlíka z roku 2003, pracujícího s rozsáhlým vzorkem téměř 2500 respondentů, si můžeme utvořit představu, kde se v rámci dimenze mocenského odstupe ocitají Češi, a to přesto, že výzkum byl prováděn se specifickou populací, konkrétně s řídicími pracovníky. Vezmeme-li v potaz zeměpisnou polohu a staleté společné dějiny českých zemí a Rakouska, jsou výsledky dosti neočekávané, neboť Češi dosahují téměř stejného indexu jako Francouzi a mají k nim v rámci této dimenze nesrovnatelně blíž než k Rakušanům.

Dimenze **individualismus – kolektivismus** vyjadřuje, do jaké míry je určitý jednatel závislý na kolektivu (např. rodině). V individualistických společnostech jsou vazby na skupiny poměrně volné, zatímco kolektivistické kultury se vyznačují silnou skupinovou soudržností; jednatel je zde na jedné straně ve svých aspiracích omezován, na straně druhé se mu za skupinovou loajalitu dostane pomoci a ochrany. Typicky individualistické jsou všechny anglosaské země a Holandsko, kolektivistický duch výrazně převládá např. v Guatemale, v Ekvádoru nebo v Pákistánu, z evropských zemí v Portugalsku a v Řecku. Pozoruhodné jsou **rozdíly mezi Čechy a Slováky**, vysvítající z průzkumu, jenž se konal v roce 2001 a zahrnoval studenty z obou zemí a také z Polska a Maďarska. Zatímco čeští studenti se projevují individualisticky a řadí se tím spíše k západním zemím, pro jejich slovenské protějšky je typický kolektivismus. Odlišnosti v rámci bývalé federace se však netýkají pouze dimenze individualismus – kolektivismus, ale v podstatě všech ostatních. Slováci jsou výrazně maskulinnější než Češi a jsou spíše dlouhodobě orientováni. Pokud jde o dimenzi vyhýbání se nejistotě, tak dosahují o poznání vyšších bodů a jsou tedy ochotnější riskovat. Přestože průzkum konaný pouze mezi studenty nelze bez dalšího vztáhnout na společnost jako celek, signalizuje značné interkulturní rozdíly mezi Čechy a Slováky, které jsou poměrně

překvapující a mj. poukazují na neutuchající význam dlouhodobých tradic, v daném případě především „jinakost“ obou částí rakousko-uherské monarchie.

Pokud jde o dimenzi *vyhýbání se nejistotě*, tak mezi země, jejichž obyvatelstvo jakékoli změny či neznámé situace chápe jako zbytečné riziko, patří např. Řecko, Japonsko, Portugalsko a Belgie, zatímco Singapurci, Dánové, Britové či obyvatelé Hongkongu nejistotu spíše chápou jako výzvu. Češi se v rámci Evropské unie pohybují někde uprostřed mezi Dány, kde index vyhýbání se nejistotě dosahuje hodnoty 23, a Řeky, kteří nejistotu opravdu nevitají a dosahují v rámci této dimenze mimořádně vysokého indexu 112. Mají snad příliš štědré sociální dávky, které přivedly Řecko do těžké finanční a ekonomické krize, svůj původ právě v této „národní vlastnosti“? *Dlouhodobá orientace* v rámci určité národní kultury znamená preferování takových vlastností, které vedou k vyhledávání a sledování časově vzdálených cílů, jejichž hodnota zastiňuje dosahování cílů krátkodobých. Oddalování spotřeby, spjaté s akumulací kapitálu, bylo dříve typické pro protestantské země, zatímco v současné době se dlouhodobou orientací vyznačují asijské státy jako Čína, Japonsko a Jižní Korea. Svou roli jistě sehrává konfuciánská tradice; otázkou ovšem zůstává, jak dlouho dokáže v tomto duchu působit, resp. jak dlouho dokážou obyvatelé těchto zemí odolávat pokušením, jež přináší nahromaděné bohatství. Státy s protestantskými tradicemi jako USA, Velká Británie a Kanada se dnes spolu s Nigérií a Pákistánem totiž řadí k zemím s výrazně krátkodobou orientací, která má k puritánským životním ideálům velice daleko.

6.1.1. Předsudky a „ženská otázka“

Dimenzi *maskulinita – femininita* můžeme charakterizovat jako míru zastoupení a vlivu „mužského prvku“ v hodnotách určité společnosti; maskulinita se vztahuje na společnost, vyznačující se zřetelným odlišením rodových rolí, kdežto femininita na ty kultury, v nichž se rodové role překrývají. Jako maskulinní země se projevují např. Japonsko, Rakousko, Itálie nebo Švýcarsko, typicky femininními rysy se vyznačují všechny skandinávské státy, které se od ostatní Evropy výrazně liší např. procentuelním zastoupením žen v politice a jejich – nejenom „papírovou“ – rovnoprávností na pracovním trhu. Ženská *emancipace* má na severu Evropy dlouhou tradici; jako první zde např. pochopili, že „věci veřejné“ nejsou výhradně mužskou záležitostí a zavedli všeobecné volební právo žen, ve Finsku roku 1906 a v Norsku o sedm let později. (Oproti tomu ve Švýcarsku se ženy dočkaly volebního práva až v roce 1971 (v Lichtenštejnsku dokonce až v roce 1986) a až v roce 1990 Spolkový soud v Lausanne rozhodl, že i kanton Appenzell-Innerhoden musí uznat aktivní i pasivní volební právo žen

v místních volbách, jež jim tam bylo dosud upíráno.) Kdysi zaostalé, alkoholismem mužské části populace těžce poznamenávané země evropského severu se dnes řadí ve světovém měřítku k těm nejvyspělejším, ať už jde o fungující ekonomiku, vysokou životní úroveň, zanedbatelnou míru korupce nebo o vzorovou ekologickou politiku. Samozřejmě se můžeme ptát, do jaké míry má toto všechno „na svědomí“ hmatatelná přítomnost žen ve veřejném životě; o jejich vlivu, domnívám se, svědčí sociální zákonodárství, důraz na práva dětí a starých lidí a dostupnost kvalitní lékařské péče pro všechny. Této hypotéze by živě přitakal např. Tomáš Garrigue Masaryk, který „ženské otázky“ vždy věnoval velkou pozornost. Její severské „vyřešení“ by však za ideální nepovažoval, neboť vysoce hodnotil instituci manželství jako nezbytný předpoklad rozvoje dobrých mezilidských vztahů. Sebebohatší společnost, bude-li složená z osamocených žen a mužů, začne strádat citovou vyprahlostí. Hluboká *krize rodiny* vede k nežádoucím společenským jevům, např. k vysoké rozvodovosti. Pokud vyznáváme ideu svobodné vůle, můžeme říci, že si rozvedení lidé svou osamělost (nebo nového partnera) vybrali sami. Rozhodně však nelze totéž tvrdit o dětech, které se sice těší ze všech vymožeností sociálního státu, ale o „právu“ na každodenní soužití s oběma rodiči si mohou leda tak nechat zdát. Povážlivé množství takových dětí objevíme nejenom na severu Evropy, ale třeba také v českých zemích, kde však zanedbatelná korupce nebo šetrný vztah k přírodě připomínají hudbu hodně vzdálené budoucnosti anebo, jak se rádi nechávají slyšet někteří „neokonzervativci“, sen zpozdilých „levičáků“.

6.1.2. Mužské a ženské role

Jsou snad *mužské a ženské role* určeny jenom *sociálně*? Slavným pokusem dokázat tuto tezi je kniha americké antropoložky M. Meadové „Pohlaví a charakter“. Autorka zkoumala tři kultury v Melanézii, jejichž kolektivní vědomí bylo naladěno na úplně jiné tóny, než jaké jsme zvyklí slyšet např. v Evropě. Maskulinní kultura kmene Mundrugumor se vyznačovala naprostou nadvládou mužského prvku, určujícího psychiku, chování a životní styl všeho obyvatelstva, tedy jak mužů, tak žen. Matku, která by se pokoušela něžně hýčkat svého potomka, by mundrugumorská společnost odsoudila jako „divnou“ a jejím snahám by udělala rázný konec. Drsný životní styl a značnou agresivitu vštěpovala tato melanéská kultura dětem od nejútlejšího věku; základním výchovným prvkem a současně předpokladem k dosažení vytčeného cíle přitom bylo nekompromisní odloučení dětí od matek. Oproti tomu kulturu kmene Arapešů, odstranivší rozdíly mezi mužskými a ženskými rolemi ve prospěch ženských vlastností, označuje Meadová jako femininní. Patrně nejpozoruhodnější rozdělení mužských a

ženských rolí zaznamenala u kmene Čampuli; nahlíženo evropskýma, americkýma, ale třeba také islámskýma očima zde došlo k „rolovému zemětřesení“. Ženy měly ve společnosti hlavní slovo, zabývaly se „mužskými“ činnostmi (např. lovem), zatímco jejich upovídání partneři se starali o děti a trávili čas ručními pracemi. Meadová si za svou studii vysloužila nemálo kritických výhrad, jež lze shrnout do úsloví „přání otcem myšlenky“. Na druhé straně by bylo nesmyslné popírat existenci propastných rozdílů ve společenském postavení např. evropských a islámských žen. Ženy současného západního světa – byť v různých zemích v různé míře – v zásadě kýžené rovnoprávnosti dosáhly. Znamená to snad, že muži přicházejí zkrátka?

Dodnes stojí v karnackém chrámu v Egyptě obrovská socha Ramese II., panovníka, jehož vláda trvala celých 67 let. U nohou obrovské sochy vytvořil dávný egyptský umělec postavu představující faraonovu manželku, královnu Nofretari; rozdíl ve velikosti obou soch je ukázkou tzv. *hierarchické perspektivy*. Manželka nesahá svému choti ani po pás. Ve starém Japonsku musela manželka kráčet v dostatečné vzdálenosti od manžela, aby nešlápla na jeho stín. Podle islámského práva šaría muži, který se chce zbavit nepohodlné manželky, stačí, když se před ni postaví a třikrát pronese formuli „zapuzuji tě“ a je šťastně rozvedený. Historických příkladů, přisuzujících ženě v manželství poslušnost a ve společnosti podřízené postavení, bychom našli bezpočet. V celé Evropě se vžil původně římský termín *pater familias*; tato postava nabývala v průběhu dějin těch nejrůznějších podob, ale roli „hlavy rodiny“ nikdo nezpochyboval, ať už se jednalo o hradního pána nebo třeba otce Kondelíka. V současné době přes snahy zarputilých tradicionalistů všechno nasvědčuje tomu, že této tradiční mužské roli definitivně odzvonilo. Představa muže, který živí a šatí rodinu a rozhoduje o všech podstatných věcech, prostě neodpovídá skutečnosti. Na druhou stranu zůstává stereotypní vnímání mužské a ženské role vepsáno v jazyce. Dostaneme-li se do zátěžové situace, očekává se od nás, že se – včetně žen – vzmužíme nebo pochlapíme; pokud se to – nám mužům – nepovede, a nedokážeme-li třeba zadržet slzy, označí nás okolí nejspíš za zženštilé, event. rovnou za „baby“. Stejně se povede mužům, kteří si příliš potrpí na oblečení nebo dávají před litry piva přednost „dámským“ likérům. Přespříliš ctižádostivé ženy si nejednou vyslouží označení „chlap v sukních“; pokud je příroda zrovna neobdařila krásou, zaslechnou tu a tam na chodbách úřadu, kde pracují jako ředitelky, výrazy typu „chlapyně“ nebo „mužatka“.

6.1.3. Krize mužů? Milan Kundera, lyrismus a další ismy

Pokoušet se vymýtit podobné obraty z jazyka je však pošetilé. Militantní feministky si přesto jdou neochvějně za svým a čas od času – zejména v akademickém prostředí v USA – přicházejí s vyloženě rozpustilými návrhy, jimiž by rády vylepšily gramatiku, např. zrušením mužského a ženského rodu a zavedením neutrálních zájmen. Účel je jasný: definitivní osvobození ženy z područí mužů. Snahy o zavádění orwellovského „newspeaku“, ať už v zájmu vládnoucí strany, byznysu nebo politické korektnosti vždy vedou k ideologickému zkreslování skutečnosti a vnucují lidem jediné správné vidění světa; údajně sexistické anekdoty smějí pronášet jen členky dámských spolků a ty židovské pouze důkladně prověření Židé, nejlépe na základě kritérií Norimberských zákonů. Z psychoanalýzy víme, že odstraněním nějakého slova se nezruší asociace s ním spojené; potlačené obsahy vědomí se z nevědomí, kam byly „odklizeny“, vracejí ve změněné podobě, nejčastěji jako neurotické symptomy, pocity frustrace atp. Frustraci definujeme v psychologii jako překážku na cestě k cíli. Jenomže *současní západní muži* – nevědouce, jakou roli mají ve společnosti hrát – často vůbec netuší, za jakými cíli se vydat. Jejich „kolektivní neuróza“ leckdy vede k pasívnímu přežívání, anebo k přejímání takových rolí, jež chápou jako vnucené. Neukotvenost ve společnosti a v sobě samém patří k nejpodstatnějším příčinám dlouhé řady nežádoucích společenských jevů. Nevím-li, co ode mne okolí očekává, jen s obtížemi se blížím k poznání, kdo vlastně jsem; bez dobrého vztahu k sobě sotva navážu dobré vztahy k bližním. Vůbec tím nechci naznačovat, že by evropští a američtí muži měli povstat a zahájit boj za svá tradiční „práva“. Stírání rozdílů mezi mužskými a ženskými rolemi – přes nesporné klady, jež přineslo nejenom severským zemím – však z pánů tvorstva dělá tak trochu *ohrožený druh*. Současné „krize mužství“ si všímají především psychologové, ale také kriminalisté, učitelé nebo charitativní pracovníci, a některé příznaky určitě zaregistrovala nejedna žena. Suchá řeč statistik je v dané souvislosti výmluvná. „Britští muži,“ píše britský novinář a známý odpůrce politické korektnosti Anthony Brown, „na všech úrovních vzdělávacího systému dosahují jednoznačně horších výsledků než ženy, je u nich dvakrát vyšší pravděpodobnost, že zůstanou bez práce, třikrát vyšší pravděpodobnost, že spáchají sebevraždu, třikrát vyšší pravděpodobnost, že se stanou obětí násilného zločinu, čtyřikrát vyšší pravděpodobnost, že se stanou narkomany, třikrát vyšší pravděpodobnost, že propadnou alkoholismu a devětkrát vyšší pravděpodobnost, že skončí jako bezdomovci“. (Brown, Anthony: Úprk rozumu; Politická korektnost a smrt veřejné rozpravy v moderní Británii, Praha, Dokořán, 2009, str. 83)

Přítom po celém západním světě objevíme stovky a tisíce všemožných organizací, výborů, rad atd., které si do štítu vetkly magické slovní spojení „*gender studies*“ a feministicky laděnou politickou korektnost. Inspiraci a podporu nacházejí v akademickém prostředí, proslulém zejména v anglosaském světě různými komisemi, řešícími případy sexuálního „harašení“, diskriminaci studentek atp. Namísto politické korektnosti nastupuje „korektní nesnášenlivost“, vyznačující se mj. naprostou absencí smyslu pro humor. Pobavit se však mohou nezaujatí čtenáři některých „genderových“ studií, jejichž autorky objevují mužský šovinismus v opravdu nečekaných souvislostech; na index by měla přijít nejenom erotická literatura, ale třeba také nesmělé zmínky neurologů o rozdílech mezi mužským a ženským mozkiem. A rozhodně by se mělo skoncovat s diskriminací, k níž vedlo tradiční rolové rozdělení. Můžeme však za diskriminaci považovat také skutečnost, že např. britské ženy mají podle statistik v průměru o dvacet procent nižší příjmy než muži? Podle Catherine Hakimové z London School of Economics a její „teorie preference“ tento rozdíl není způsoben genderovou diskriminací na pracovišti (té podle autorky odzvonilo již v sedmdesátých letech), ale odlišnými životními prioritami; většina žen dává před kariérou přednost rodině a dětem a tak po jejich narození opouští pracovní trh, a když jim skončí mateřská dovolená, snaží se najít zaměstnání se zkrácenou dobou práce atp. K žádnému rolovému zemětřesení, zdůrazňuje Brown, ostatně nedošlo ani na severu Evropy; na otcovskou dovolenou nastupují pouze ti muži, jejichž partnerky mají vysoké postavení a různá zákonná a další opatření, která by měla nastolit naprostou „rovnost“, se míjejí účinkem. Muži jsou – nejenom statisticky – prostě jiní než ženy, a pokud se mezi nimi najde někdo, kdo se kochá pohledem na ženský box, patrně v něm na základě neblahých osobních zkušeností plápolá duch pomsty.

Kolektivní vědomí je tvořeno také *kolektivními vzpomínkami*, k nimž nepochybně patří postavy neohrožených rytířů, sebeobětujících se romantických hrdinů, blahobytných otců rodiny, ale i dělníků, živících v potu tváře početné rodiny. Co tedy čeká západní společnost od svých mužů? Dávno pryč jsou doby, kdy se mladí, pouze mečem a štěpnými rýmy vyzbrojení šlechtici vydávali dobýt svět a srdce své vyvolené... Hrdinské kousky ani verše nejsou na pořadu dne. Současná, o poznání prozaičtější společnost od mužů spíš očekává, že si pořídí dobrý oblek, kravatu se zlatou sponou a vyrazí shánět vhodné kontakty. A pokud neuspějí, že se spokojí s nějakou nezáživnou prací nebo že povedou domácnost a budou pečovat o potomstvo. Ani jedno ani druhé však mnoho mužů neuspokojuje, a tak tajně sledují po nocích westerny nebo filmy s Jamesem Bondem. Jak ale přetavit tuto potlačenou tužbu do šedivé každodennosti, jak svému okolí a především sám sobě dokázat, že jsem „hrdina“ a „pán tvorstva“? Řešení v podobě hromadění majetku, dobývání vysokých postů a stále nových

milenek se nakonec, jak ve svých románech přesvědčivě ukazuje **Milan Kundera**, stane součástí „prózy života“. Bytí je sice najednou překvapivě lehké, ale také, abychom zůstali u výraziva nejproslulejšího českého spisovatele, poněkud nesnesitelné. Touto cestou se vydává např. hlavní hrdina „Nesnesitelné lehkosti bytí“ chirurg Richard; cesta se však mění v bludný kruh. Znamená to snad, že jsou současní muži ohroženi tím, co Kundera označuje jako *lyrismus*, že v skrytu duše touží tu vteřinu věčnosti, kterou mají k dispozici, věnovat nějakému velkému ideálu, pro nějž stojí za to žít a třeba se mu i obětovat? Spisovatel své čtenáře – nejenom ve zmíněné knize – před touto cestou důtklivě varuje. *Lehkost bytí*, přes všechna úskalí, jež ji provázejí, vyzdvihuje pro údajnou *autentičnost*, zatímco lyrismus chápe jako postoj, kterým člověk klame sám sebe, namlouvaje si, že objevil obecný hodnotový systém, jemuž nakonec fatálně přinese na oltář i to nejvzácnější, co má: schopnost zdravé sebereflexe a osobní svobodu. V nebezpečí se však ocitne i jeho okolí, neboť ochota k sebeoběti, jak dokazuje bezpočet historických příkladů, velmi snadno sklouzne v ještě větší ochotu obětovat druhé; autor si dobře pamatuje padesátá léta, kdy „vládl kat a básník k tomu zpíval“. Básníci však také opěvovali nacismus, rodinné hodnoty, nacionalismus, věrnou i volnou lásku, internacionalismus, bratrství všech lidí, kolonialismus, přírodu, katolicismus, hru fantazie, protestantismus a jistě by se našly i verše velebící kapitalismus volné soutěže. Svět citů a pocitů se však vyznačuje krajní nespolehlivostí a každého, kdo se jím začne opájet, fatálně přivede do náruče *kýče*, chápaného u Kundery nejenom jako estetický pojem, ale především existenciálně, jako útěk od autenticity ke skupinovým hodnotám, jež se nakonec vždy ukážou jako falešné konstrukce, což ovšem ironického nadhledu zbavený „lyrik“ nepostřehne. A protože nadosobní hodnoty nemohou být autentické, je kýč tím největším nepřitelem individualismu. Odhlédněme od skutečnosti, že mnozí básníci opěvovali také individualismus, a položme si zásadní otázku: „Může být protipólem všech hodnotových systémů jejich naprostá negace?“ Polský filosof **Ryszard Legutko** ve svém eseji nazvaném příznačně „Antikundera“ dokazuje, že ne, neboť „existenciální autentičnost může nanejvýš tvořit podklad pro modifikaci kultury, náboženství a morálky, nikdy však nemůže být jejich antitezí“. (Legutko, Ryszard: Ošklivost demokracie a jiné eseje, Centrum pro studium demokracie a kultury, Praha, 1994, str. 149) Různé světonázorové, filosofické, náboženské aj. hodnotové systémy skutečně mohou a mají být předmětem kritiky a každý, kdo s nimi přichází do styku, by si měl uchovat nezbytnou dávku ostražitosti, aby se vystříhal „tyranie hodnot“. Na druhou stranu představa, jak všechny tyto systémy prostě odstraňujeme ze svého života jako kýč a vydáváme se cestou ryzí autenticity, je absurdní, neboť i ty hodnoty, proti nimž se vymezujeme, nás nepřestávají ovlivňovat. Skepse je ostatně také hodnota. Velmi

podstatná a užitečná, poněvadž nás chrání nejenom před „hlasateli světlých zítřků“, ale také před zklamáním, resp. před jeho přílišným prožíváním. Je-li skepse opravdu důslednou skepsí vůči všemu a všem, včetně sebe samého, pak jsou na nás všichni krátcí. Nihilismus může působit docela přitažlivě. Ale pozor! Skeptik, pokud je ve svém skepticizmu opravdu důsledný, musí jednoho krásného dne začít být *skeptický i ke své skepsi*.

Trpěli bychom velkou domýšlivostí, kdybychom skutečně uvěřili, že nás žádný z kunderovských „kýčů“ nemůže ovlivnit také kladně. Třeba začneme více přemýšlet a v některých případech připustíme, že přimknutí se k určitým hodnotám nemusí znamenat popření autenticity, ale naopak její naplnění. *Pochybování* přitom určitě patří přinejmenším od Descartových dob do katalogu základních evropských hodnot. Stane-li se však aprioristickým a trvalým životním postojem, rozplyne se dříve či později v životní prázdnotě a v nihilismu, který bude ohrožovat nejenom své znužené nositele, ale i jejich okolí. Povýšení intelektuálové, stavějící tak rádi na odiv lehkost svého bytí, totiž bývají opravdu nesnesitelní. Přistupují-li ke své roli (a o nic jiného než o roli skutečně nejde) dostatečně „zodpovědně“, zůstanou (jak se – většinou mylně – domnívají) nejenom sami sebou, ale spíše sami se sebou. Kunderovy obavy z manipulace člověka člověkem si určitě zaslouží neutuchající pozornost. Pokud se však někomu „lehkost bytí“ stane základním životním postojem, obvykle uvidí na každé minci jen její odvrácenou stranu a bude ji považovat za stranu jedinou. Nejenom při setkání s hodnotovými systémy. Rovněž v počínání bližních neomylně rozpozná ty motivy, které jim neslouží ke cti, takže za poctivosti a neúplatností objeví zbabělost, za věrností frigiditu atd. Zato ho ani ve snu ho nenapadne, že byl někým ještě chytrějším než on sám do svých předsudků vmanipulován. *Původní odpor proti manipulaci tak ústí v intelektuální manipulaci par excellence*.

Kunderovi se nicméně podařilo ve velice vyostřené podobě zachytit obecnou nedůvěru současníků vůči „ismům“ a „jejich“ organizacím a institucím. K různým formám „lehkosti bytí“, často vyloženě předsudečným a naprosto „neintelektuálním“, mají dnes lidé nakročeno především proto, že mnohé hodnotové systémy a instituce prostě procházejí obtížnou zkouškou; některé očividně podléhají korozi, jiné se v důsledku překotného vývoje mění k nepoznání. Týká se to i hodnot spjatých s institucí rodiny, jež, ať už je zpochybňována jakkoli, zůstává základním stavebním kamenem společnosti, která stále ještě očekává, že se rodiče postarají o své děti. Pokud by zavládla *všeobecná lehkost bytí*, stalo by se problémem i to a evropská kultura by se „autenticky“ rozpadla. Dilema, zda žít autenticky nebo ve vztazích, je však v drtivé většině případů falešné, neboť člověk je svou přirozeností, a tudíž „autenticky“ tvor společenský. Podaří-li se mu se svými nejbližšími navázat pevně, neřku-li

láskyplné vztahy, asi se nebude považovat za zmanipulovaného. Samozřejmě i tento „šťastlivec“ může být ohrožen náhlým vzplanutím „lyrismu“; nakonec příklady vzorných otců rodiny v uniformách SS nejsou až tak dávnou vzpomínkou. Ještě větší nebezpečí však číhají na vyznavače „lehkosti bytí“, o níž Kundera dobře ví, jak je nesnesitelná. Museli bychom se však dopustit celé řady intelektuálních kotrmelců, kdybychom hodlali označit za nepřirozenou snahu změnit nesnesitelný život ve snesitelný, či dokonce smysluplný. Lyrismus může na této cestě skutečně posloužit jako zrádný záchranný pás všem mužům, jež jsme výše označili jako „ohrožený druh“, mužům znejistělým ohledně svého postavení a často jen trpně přežívajícím, zkrátka a dobře mužům, jimž, až na to vůbec nevypadají, v hrudi buší „srdce kovboje“. Povážlivý počet současných pánů tvorstva se totiž pohybuje někde mezi lehkostí bytí a přežíváním. Velebení „prózy života“, kam spadají oba tyto vzájemně se podmiňující životní styly, tedy rozhodně nelze považovat za optimální řešení. Měl-li pravdu Herakleitos, když zdůrazňoval tendenci všeho zvrátit se ve svůj opak, můžeme se v brzké době dočkat lyrické záplavy, která nebude mít s poezií, jíž současní prozaičtí muži skutečně opovrhují, vůbec nic společného.

Tyto reflexe se pochopitelně týkají výhradně situace rodiny v rámci západní kultury a civilizace; pokud bychom se zaměřili na svět islámu a pokoušeli se o sondu do duše islámských mužů nebo žen, museli bychom užívat výrazně jiný slovník. A kdybychom se začali o nesnesitelné lehkosti bytí šířit před lidmi z rozvojových zemí, nesvědčilo by to o našem dobrém vkusu. Český spisovatel, polský filosof nebo britský novinář se obracejí především k západnímu světu, jehož problémy jsou velmi odlišné od toho, s čím se lidé potýkají v jiných kulturních a civilizačních okruzích. Společnosti USA a Nigérie si sice mohou být velice blízké ohledně krátkodobé orientace, ale jinak moc společného nemají. Výsledky interkulturních výzkumů bychom tudíž neměli přeceňovat. Jistou problematičnost ostatně vykazují také v rámci západní kultury. Češi a Slováci rozhodně podle Hofstedeho dimenzí nejsou, jak píše Božena Němcová v Chyši pod horami, „jednoho stromu list“, ale vzájemné sympatie (jež ostatně vysvítají i ze sociologických průzkumů) svědčí o tom, že je spojují nejenom společné dějiny a blízký jazyk. Především však statisticky založené národní „typologie“ neplatí individuálně. V Guatemale bychom jistě objevili nejednoho zapřísáhlého individualistu a ve Švédsku slušnou řádku mužů, jimž se ve španělském světě říká „macho“. Guatemalský individualista a švédský macho však nebudou mít ve svých zemích na různých ustláno a tlak okolí je přinutí k tomu, aby své postoje skrývali. A právě na základě převažujících postojů a hodnotových preferencí, jež se vyvinuly v různých kulturách a

národech až překvapivě pestře, se interkulturní psychologie vrací k představám o národním duchu a pokouší se je pojednat striktně vědecky.

6.2. Národní mentalita v současných výzkumech i v dějinách

Pozoruhodným příspěvkem k vědeckému studiu národního charakteru je kniha amerického odborníka **Alexe Inkelese** ze Stanfordovy university „Národní charakter: Psychosociální perspektiva“ z roku 1997, zabývající se ponejvíce Němci, ruskými uprchlíky na Západ a Američany. Zřejmě největší překvapení čeká na čtenáře v pasážích věnovaných *srovnávání Dánů a Nizozemců*, tedy národů, které k sobě mají dosti blízko, nejenom jazykově a geograficky, ale také životním stylem a tradicemi (protestantismus). Nizozemcům jsou – na rozdíl od Dánů – pocity životní pohody velmi vzdálené. Na otázku, zda se u nich, když jsou doma, dostávají „někdy“ nebo „často“ pocity úzkosti, odpovědělo kladně plných 71 procent Nizozemců, zatímco u Dánů se k těmto stavům hlásilo pouze 22 procent respondentů. V existenci hříchu věří 49 procent Nizozemců a jen 29 procent Dánů. Obyvatelé Jutského poloostrova také v mnohem větší míře věří, že disponují svobodnou vůlí a že mají nad svým životem kontrolu (43 procent oproti 22 procentům holandských respondentů). Značný rozdíl vykazují i data týkající se vlastenectví. K hrdosti na svůj národ se hlásí 30 procent Dánů a pouze 19 procent Holanďanů. „Zjištěné diference,“ dovozuje Inkeles, „se nezdají být náhodné. Spíše naznačují, že vedle společných rysů evropské kultury jsou mezi Dány a Nizozemci také odlišnosti v psychosociálních rysech.“ (Inkeles, Alex: National Charakter: A Psycho-Social Perspective; New Brunswick – London, Transaction Publ., 1997, s. 273)

Patrně největší pozornost věnují výzkumu národního charakteru *Japonci a Finové*. Zatímco v Japonsku má tento zájem kořeny ve staleté tradici izolovanosti, finská vášeň pro sebehodnocení a srovnávání se s jinými pravděpodobně pramení z historického komplexu vůči Švédům, jejichž stopa v evropských dějinách je mnohem výraznější. Švédsko vždy bylo bohatší a kulturně vyspělejší než jeho východní soused, kterého od 12. století ovládalo. Přestože v současnosti neexistují mezi oběma národy ekonomické ani vzdělanostní rozdíly, Finové ve styku s cizinci stále trpí komunikačními zábranami a jejich sebehodnocení je překvapivě nízké. V roce 1992 prováděl Jaakko Lehtonen z univerzity v Joväskylä výzkum opírající se o národní *autostereotypy a heterostereotypy*, a to jak jednoduché tak projektované. *Jednoduchý autostereotyp* vyjadřuje názor na to, co si myslíme, že si o nás myslí někdo jiný, v tomto případě členové jiného národa, *projektovaný heterostereotyp* ukazuje, co si myslíme, že si o sobě myslí příslušníci jiných národů. Stereotypy a předsudky,

jež o sobě a o jiných sdílejí příslušníci určitého národa, mj. ukazují, zda ve společnosti převládají spíše pocity nadřazenosti nebo naopak méněcennosti. Lehtonen srovnával Finy s jazykově a etnicky spřízněnými Estonci, s Rusy a pochopitelně se Švédy. Pokud jde o finský jednoduchý autostereotyp, tak vysoce převládají *negativní charakteristiky*: Finové se vidí jako „pracovití, nedůvěřiví, ostýchaví, čestní, předpojatí, toporní, houževnatí, mlčenliví, sobečtí a samolibí“. (Průcha, Jan: Interkulturní psychologie, Portál, Praha, 2004, str. 133) Podobný pohled na svůj národ předpokládají Finové u Švédů, kde se k výše uvedeným vlastnostem přidružují ještě hloupost a sklon k alkoholismu. Finové se ve vztahu k západním sousedům považují tak trochu za „venkovské balíky“. Tento iracionální postoj je podle všeho opět dán historicky: švédština platila v nesamostatném Finsku až do začátku 19. století za jazyk elit, zatímco finština se udržovala mezi „prostým lidem“. Od Rusů a Estonců však obyvatelé země tisíce jezer očekávají kladné hodnocení, domnívajíce se, že jsou viděni zejména jako bohatí, klidní, pracovití atp. Svou roli zde sehrává nedávné bipolární rozdělení světa, kdy Finsko zůstalo demokratickou zemí s tržní ekonomikou, byť vliv Sovětského svazu na finskou politiku byl značný. Ruští respondenti v uvedeném průzkumu ostatně označovali Finy jako „západáky“. Přetrvávající záporné sebehodnocení a jistý komplex vůči Švédům však nadále patří k podstatným rysům finské národní povahy. Tato zjištění překvapují tím spíš, že etnicky a jazykově příbuzní *Estonci*, jichž je ještě méně než Finů (1,5 milionu), podobnými pocity netrpí. Dokazují to Lehtonenovy výzkumy, provedené – stejnou metodikou a se stejným počtem respondentů – v Estonsku. Estonci, přestože rovněž nemohou vzpomínat na nějaké „velké dějiny“, se charakterizují vesměs pozitivně a žijí v příjemném přesvědčení, že jsou stejně vnímáni ostatními.

6.2.1. Francouzi a ženy. Ke kořenům jednoho stereotypu; CH. L. Montesquieu

Kladné sebehodnocení malého pobaltského národa může vycházet z euforie, související se znovuvzkříšením samostatného státu, které před pádem železné opony působilo naprosto utopicky, a také s ekonomickými úspěchy Estonska, jež jsou – nejenom v porovnání s dalšími postsovětskými republikami – mimořádné. Oproti tomu příklad Japonska a Finska jasně ukazuje, jak hluboko sahají kořeny národní identity a jakou setrvačností se národní stereotypy a předsudky vyznačují. Mnohé z nich vznikly dávno před nacionalistickým devatenáctým stoletím, a některé můžeme spolehlivě vystopovat dokonce v dobách, jež předcházely změně tradičních populí v moderní nationes. Jedná se především o stereotypy, jež od středověku zatěžkávají soužití mezi sousedními národy a mezi národy vládnoucími a porobenými.

Najdou se však i případy *stereotypů*, jež přinejmenším v západním světě vešly v *obecnou známost*. Tak např. jen málokdo neslyšel o francouzském přísloví, které nás nabádá, abychom za vším hledali ženu. Toto poučení však neplatí pouze pro Francii, neboť muži na celém světě kvůli ženám konají velké skutky, jež jsou často k nerozeznání od velkých pošetilostí. *Francouzi* však podle všeho mají v tomto ohledu větší dispozice pro svou kromobyčejnou galantnost, šarm a eleganci. Erotické povídky a novely ostatně nepsali ve Francii jen okrajoví spisovatelé a verše francouzské galantní poezie by zaplnily nejednu slušnou knihovnu. Francouzská erotika je prý tudíž ta nejrafinovanější pod sluncem a Francouzi jsou ve věcech lásky a sexuality bráni jako „odborníci“ na slovo vzatí. Zmiňuje-li se Milan Kundera o tom, jak křesťanství dokázalo změnit lidskou přirozenost, vstoupit lidem do ložnic a považovat určité věci za nedovolené, tak v jeho nové vlasti, zdá se, až tak neuspělo. Každá žena by se tedy před Francouzi měla mít na pozoru. Anebo je naopak vyhledávat, podle založení. Francouzský vstřícný vztah k erotice však nemusí u každého vyvolávat nadšení.

Neznámý kronikář, líčící povstání Sicilanů proti francouzské nadvládě z roku 1282, popisuje začátek nepokojů, jež vypukly v Palermu na Velikonoční pondělí během večerních pobožností před katedrálou takto: „Jistý Francouz se zmocnil ženy a osahával ji vilně rukama, jak už to Francouzi dělávají. Žena kvůli tomu křičela, palermští muži jí přispěchali na pomoc a pustili se do boje.“ (in: Mezi vodou slanou a svěcenou; Dějiny jižní Itálie, str. 59) Povstání, jemuž se brzy začalo říkat „sicilské nešpory“, se udržuje v obecném povědomí především zásluhou stejnojmenné opery Giuseppe Verdiho. Nepochybně mělo vážnější příčiny než uvedený incident, protože brzy zachvátilo celou Sicílii; francouzská, v daném případě poněkud přehnaná „galantnost“, však skutečně mohla posloužit jako pověstná poslední kapka. Pro nás je na celé záležitosti nejzajímavější větička sicilského kronikáře „jak už to Francouzi dělávají“. *Odkud to anonymní letopisec věděl?* Kde se tuto informaci o Francouzích doslechl? Odpověď je nasnadě: specifický vztah Francouzů k ženám a k erotice, ať už v rafinované nebo jako v tomto případě neurvalé podobě, patří k letitým *evropským stereotypům*. A jak nám dokazuje francouzské umění, jedná se také o autostereotyp, a francouzské ženy rozhodně nezaostávají za svými mužskými protějšky. Stačí si otevřít např. „Perské listy“, v nichž **Charles-Louis Montesquieu** nastavuje zrcadlo francouzské společnosti první poloviny 18. století, kterou nahlíží očima dvou perských šlechticů Uzbeka a Rizáho. Tato čtenářsky vděčná metoda mu skýtá možnost vyjadřovat se o vážných věcech s ironickým odstupem a s nadsázkou. Uzbek a Rizá se při setkání s francouzskými zvyklostmi a mravy nestačí divit. Ačkoli vztahy mezi muži a ženami zdaleka nejsou hlavním námětem díla, oba Peršané jim ve svých dopisech do vlasti věnují značnou pozornost; rozdíl v postavení žen

v islámské Persii a v Evropě jim způsobí „kulturní šok“. Francouzské ženy „neznají ani stud, ani ctnost“ a ztratily všechnu zdrženlivost, protože se před muži ukazují s odkrytým obličejem. „Místo ušlechtilé prostoty a roztomilého studu,“ píše Uzbek, „který vládne u nás, je tu vidět hrubou necudnost, které si nelze přivyknout.“ (Montesquieu, Charles-Louis: Perské listy, Odeon, Praha, 1989, str. 82) Evropských žen si nemůže vážít, neboť „umění upravovat si pleť, okrasy, jimiž se zdobí, péče, kterou věnují své osobě, touha líbit se, která je ustavičně zaměstnává, to vše jsou poskvrny jejich ctnosti a potupy jejich manželů“. (tamtéž, str. 83) Manželskou věrnost berou na lehkou váhu, a tak mužům, nechtějí-li se stát terčem posměchu, nezbyvá nic jiného, než se přizpůsobit. Francouzská lepší společnost si ostatně ze všeho nejvíce cení „duchaplné žertování“. Uzbekův jadrnější druh Rizá připojuje trefný komentář: „Zde manžel, který miluje svou ženu, je muž, který nemá dosti nadání, aby si získal lásku jiné.“ (tamtéž, str. 159) Pravděpodobně to bude, alespoň v očích ostatních, politováníhodný nekňuba, který by byl dnes závislý nejenom na partnerce, ale také na svém psychoanalytikovi. Pořídít si milenku totiž není vůbec složité. „Ne že by tu nebylo ctnostných dam,“ dodává Rizá, „a lze říci, že jsou vyznamenávány: můj průvodce mě na ně vždycky upozorňoval. Ale byly všechny tak šeredné, že třeba býti světcem, abychom neměli ctnost v nenávisti.“ (tamtéž, str. 160) Nejzávažnějším důsledkem nevázaného přístupu k manželským a partnerským vztahům je faktická nadvláda žen, neboť „kdo vidí jednat ministry, úředníky, preláty, nezná-li žen, které je ovládají, je jako člověk, který sice vidí stroj v pohybu, ale nezná vůbec jeho páky“. (tamtéž, str. 302) Připočteme-li k tomu zjištění interkulturní psychologie, jež ukazuje hloubku propasti, která zeje mezi francouzskými šéfy a jejich podřízenými, jistě pochopíme, že úsloví „cherchez la femme“ nevzniklo v zemi galského kohouta náhodou.

Na základě dvou charakteristik, byť by obsahovaly sebevíc zrněk pravdy, samozřejmě nemůžeme sestavovat francouzský „národní portrét“. Označovat Francouze za nepolepšitelné sukničkáře, kteří se třesou před vedoucím, by bylo stejně ošidné, jako kdybychom o nich tvrdili, že jsou to zapálení racionalisté, jimž největší potěšení činí důvtipná konverzace, prokládaná vynikajícím jídlem a doušky nějakého vyhlášeného vína, které přijde vhod i v případě chystané demonstrace či stávký. Všechny tyto stereotypy (a mnohé další) však s Francouzi – často bez znalosti francouzštiny a francouzských reálií – běžně spojujeme, aniž bychom nějakého Francouze osobně poznali. Tento obraz však také do značné míry odpovídá francouzského autostereotypu. Spíše než o obraz se ovšem jedná o střípky mozaiky, která nikdy nebude dokončena, i kdybychom sebepečlivěji prozkoumali všechny Hofstedeho dimenze a oháněli se sebedokonalejšími statistikami. Obrysy kýženého obrazu vždy zůstanou mlhavé, nějaký střípek vždy bude chybět, anebo naopak do předkreslené mozaiky nikdy

nezapadne. Třeba proto, že Francie je nejenom klasickou zemí revoluce, ale také kontrarevoluce, zemí, která se kromě osvícensko racionalistických tradic vyznačuje neméně pozoruhodnými tradicemi náboženskými atd. Selhávají-li snahy o vytvoření psychologického portrétu osobnosti prostřednictvím faktorové analýzy, pak snaha o statistické uchopení národního ducha – přes celou řadu pozoruhodných zjištění – leckdy připomíná věštění z křišťálové koule. Přesto mohou interkulturní a sociální psychologové někdy zabránit proměně neškodných střípků v ostré střepy, způsobující ošklivá poranění, zpočátku někomu jinému a posléze sobě samému. A snad také zamezit tomu, aby se – např. pod vlivem propagandy – mozaika (která je vždy mozaikou, obsahující dobré i zlé vlastnosti, jež se mění v čase) slila v jednobarevný, obvykle černý nebo bílý monolit.

6.3. Italská mentalita; G. B. Guerri

O škodlivosti, často i primitivnosti záporných heterostereotypů se lze poměrně snadno přesvědčit letným nahlédnutím do dějin nebo pozorováním současného světa, kdy např. v českých zemích všechno ruské je černé. *Záporné autostereotypy* působí o poznání „sofistikovaněji“ a leckdy skutečně přinášejí potřebnou kritiku do vlastních řad; na druhou stranu bývají poněkud sebemrškačské. Např. italský historik Giordano Bruno Guerri nehledá v dějinách svého národa „velikost a slávu“ a soustřeďuje se na situace, v nichž Italové selhali. Lpění na partikulárních, dynastických či osobních zájmech dlouho vedlo mj. k neschopnosti vytvořit si národní stát; všiml si toho už Hegel, který však také upozorňoval na umělecké nadání Italů: „Italové jsou od přírody improvizátoři, zcela ponoření do uměleckého a estetického potěšení. S takovými uměleckými dispozicemi stát v Itálii nemůže být než náhoda.“ (in: Guerri, Giordano Bruno: *Antistoria degli Italiani*, Montadori, Milano, 1997, str. 88) Guerri tento pohled sdílí a v celé studii líčí ty historické události, v nichž se odhalil italský národní charakter. Ostatně nejenom italský. Např. v roce 1527, kdy se papež Klement VII. neprozřetelně spojil s Francií a s Benátkami proti Karlu V. Španělský císař přísahal, že tuto zradu Řím draze zaplatí. Slovo se stalo skutkem a Karel V. shromáždil armádu složenou z třiceti tisíc španělských, německých a italských žoldnéřů, jimž se bránily pouhé čtyři tisícovky papežových vojáků. Řím byl dobit a vypleněn; v prvních hodinách se podle kronikářů výrazně projevovaly *národní charaktery*: Němci vraždili každého, včetně žen a nemluvňat, Španělé se soustřeďovali na znásilňování a Italové kradli všechno, co se jim dostalo pod ruku, věříce, že na to ostatní ještě bude čas. Španělský původ císaře je podle Guerriho podstatný, neboť dobití a vyplenění Říma (sacco di Roma) mělo pro Italy a jejich

sebevědomí neblahé následky. Španělský vliv na celém poloostrově narůstal; jih se ocitl přímo pod španělskou nadvládou, zatímco na severu se odehrávaly války Španělů s Francouzi. Guerriho text je prošpikován úvahami na téma národní kultury a charakteru; autor se chce na jedné straně oprostít od falešných interpretací dějin, na straně druhé však upadá do pastí, kterou si sám nastražil. Plným právem tak vyzdvihuje období renesance, jež označuje přímo za zázrak, vliv Španělů však vidí příliš jednoznačně jako zhoubný. Skutečný „středověk“ tak údajně přišel do Itálie až po renesanci; toto hodnocení je jistě jednostranné a mluvit – např. v souvislosti s jezuitou – o „fanatismu typickém pro španělskou kulturu“ (tamtéž, str. 144) svědčí o nemalém předsudku. Ještě více než na Španěly si však Guerri posvítí na své krajany, na nichž nenechává nit suchou. Italové nejsou s to vybudovat fungující demokracii, neboť jejich národní povaha se vyznačuje krajní vychytralostí až prohnaností, ve všem hledají nezasloužené výhody, pilní jsou jen tehdy, když vymýšlejí způsob, jak se vyhnout placení daní, a s oblibou následují politika, který jim tento životní styl posvětil. V takovém prostředí jen kvete klientelismus a mafiánské praktiky. Vyjádřeno jedním slovem, každý Ital je především „*furbo*“, tedy mazaný a prohnaný „chytrák“, který se vždy přichýlí ke všemu, co mu přinese nějaký prospěch. Nejlépe prý vykreslil italskou národní povahu Carlo Goldini ve hře s příznačným názvem „Sluha dvou pánů“. Také Italové však mají potřebu velikosti, resp. účasti na něčem, co přesahuje je i jejich vychytralost; nesaturují ji však budováním občanské společnosti, ale pohodlným setrváním, někdy i navracením se do lůna katolické církve; myšlení „vlastní hlavou“, domnívá se Guerri, přitom přichází zkrátka.

Vysvětlit předsudečnou jednostrannost autorových závěrů lze nejspíše jako přemrštěnou reakci na neblahé jevy a tendence v italské společnosti, jichž je požehnaně, ať už se jedná o tradiční mafiánství (zejména na jihu země), neprůhledný systém zadávání státních zakázek, financování politických stran atd. Podceňovat bychom neměli ani současnou „berlusconizaci“ politiky, projevující se mj. snahami o omezování svobody slova, jejíž síly a možnosti v odhalování různých nekalých praktik „těch nahoře“ si je veleúspěšný mediální magnát a ministerský předseda v jedné osobě tak dobře vědom. S podobnými problémy se však v menší či větší míře potýká většina dnešních demokracií, a pokud jde o Berlusconiho, tak nikde není psáno, že se po příštích volbách neodebere do politického důchodu, který mu poskytne dostatek času na to, aby před soudy všech možných instancí vyvrátil „křivá nařčení závistivých protivníků“. Přestože mezi národní povahou a problematickými jevy v té které společnosti jistě existuje souvislost, rozhodně bychom se měli vyvarovat takových pohledů, jež ve fenoménu Berlusconiho vidí italskou mentalitu, v Hitlerovi završení odvěkého

německého sadismu a ve Stalinovi pro změnu důkaz ruské orientální krvežízivosti. A pokud jde o italskou „prohnanost“, určitě stojí za povšimnutí, že Goldonihovy hry byly ještě za autorova života přeloženy do většiny evropských jazyků a s úspěchem se uvádějí dodnes. Také v Čechách, kde jen málokdo neví, co to znamená, když se o někom řekne, že sedí na dvou židlích. Klást rovnítko mezi italskou národní povahou a goldoniovské postavy a postavičky tudíž znamená krajní zjednodušení, úplně stejné jako tvrzení, že Češi jsou národ „švejků“.

Politickými hegemony se Italové (tak trochu po vzoru antických Řeků) na rozdíl od Španělů, Francouzů, Angličanů, Rusů a Němců nikdy nestali. Tento nedostatek si bohatě vynahrazovali na poli kultury, neboť od románských dob, přes renesanci a baroko po klasicismus byl vliv italských architektů, hudebníků, malířů, básníků i spisovatelů v celoevropském měřítku zásadní. A přetrvává dodnes, neboť např. v hudbě běžně užíváme italské názvosloví a při procházkách evropskými městy obdivujeme invenci italských architektů a stavitelů, bez jejichž paláců, zámků, kostelů a zahrad bychom byli výrazně ochuzeni. Stačí navštívit Petrohrad nebo Vídeň a v českých zemích třeba Litoměřice, Litomyšl, Telč nebo Prahu. Možná ještě výrazněji se na evropských panovnických a šlechtických dvorech uplatňovali italští skladatelé a interpreti, a také celé operní soubory. Tak se zrodila *představa o mimořádném hudebním nadání Italů*, která, jak dokazují výzkumy interkulturní psychologie, se udržuje jako *kladný heterostereotyp* i na počátku 21. století. Neitalští muzikanti tak leckdy přicházeli zkrátka. „Pozitivní diskriminace“ Italů si ve svých pamětech všimá český skladatel Vojtěch Matyáš Jírovec (1763 – 1850). Českobudějovický rodák, který působil ve Francii, v Itálii, v Anglii a zejména ve Vídni, kde se přátelil s Mozartem a Haydnem, prožil velice dlouhý a plodný život. Kromě toho, že napsal 60 symfonií, 40 klavírních sonát, 26 oper a 26 mší, působil také jako diplomat ve službách různých šlechticů. Měl k tomu ty nejlepší předpoklady, neboť – kromě hudby – vystudoval právo a filosofii a ovládal mnoho jazyků. V Římě se setkal s Goethem a v roce 1846 v Karlových Varech se Chopinem, který jako devítiletý při prvním veřejném vystoupení hrál právě jeho skladby. V roce 1848 vydal Jírovec ve Vídni paměti, které se po necelých sto letech zásluhou Topičova nakladatelství objevily také na českém trhu. Určitě by si zasloužily vyjít znovu, nejenom proto, že skladatelovo postesknutí nad upřednostňováním italských muzikantů před stejně nadanými českými, německými nebo polskými kolegy představuje drobný příspěvek ke studiu stereotypů. Autorovy skladby se ostatně stále hrají.

K nejvýznamnějším italským kulturním „vynálezům“ určitě patří *opera*, žánr vzniklý v zárodečné podobě ve Florencii na přelomu 16. a 17. století a posléze zdokonalený na

královském dvoře v Neapoli a v Benátkách, kde bylo roku 1637 otevřeno první veřejné operní divadlo. Italská opera postupně proniká na Pyrenejský poloostrov a na sever a všude získává značnou oblibu, která se neomezuje pouze na šlechtické publikum. Také v této souvislosti narazíme na problematiku stereotypů a předsudků. Třebaže se brzy objevují neitalští skladatelé, libreta zůstávají dlouho výhradně italská a italští básníci, leckdy spíše veršotepci, mají o zakázky postaráno. Záporný stereotyp je namířen proti ostatním jazykům pro jejich údajnou nezpěvnost. (Zajímavé je, že tento „cejch“ na rozdíl od francouzštiny či angličtiny dodnes neztratila němčina, vnímaná respondenty interkulturních výzkumů – např. v Holandsku – jako krajně nelibozvučný jazyk.) Nadvládu italštiny jako jediného operního jazyka podkopal až ve Francii Jean-Baptiste Lully (1632-1687), u něhož se tak trochu jednalo o „vlastizradu“, neboť pocházel z Toskánska, a především W. A. Mozart, když Únosem ze serailu a Kouzelnou flétnou všem Evropanům ukázal, jak pěkně může v opeře znít opovrhovaná němčina.

Největšího rozkvětu a také vlivu však dosáhla italská kultura určitě za *renesance*. Její kolébka Florencie se kolem roku 1400 pyšnila nejenom uměleckými skvosty a proslulou novoplatónskou akademií, ale také kvalitní správou věcí veřejných a vysokou životní úrovní, která nebyla jen výsadou elit; sto tisíc obyvatel mělo k dispozici čtyřicet bank a třicet nemocnic, městské ulice byly vydlážděné atd. Za zaznamenání určitě stojí mecenášství Medicejských na poli vzdělání: všech 8 – 10 tisíc florentských dětí umělo číst a psát a 1500 – 1800 z nich pokračovalo ve vyšších studiích. Florencie se právem těšila postavení „uměleckého a intelektuálního centra“ poloostrova. Vzhledem k tomu, že ostatní města nezůstávala nijak pozadu, stala se Itálie ostatním Evropanům vzorem hodným následování. Nejenom v architektuře, hudbě či malířství, ale celým *životním stylem*, pronikajícím z Itálie na evropské panovnické dvory a šlechtická panství, ale i do kupeckého a měšťanského prostředí. Knihou, která sehrála v procesu šíření italské kultury největší roli, byl „Dvořan“ od Baldassara Castiglioneho, spisovatele a diplomata, působícího počátkem 16. století na dvoře urbinského vévody Quidobalda. Duchaplné a čtivé dílo, napsané formou dialogů, vedených Quidobaldovými vznešenými hosty, oslovovalo Evropany především tím, že opustilo již vyprázdněný ideál středověkého rytíře a přišlo s novou představou dokonalého člověka, který nevyniká pouze statečností či zbožností, ale soustřeďuje se na ucelený a harmonický osobnostní rozvoj, v němž podstatnými prvky jsou literatura, hudba a malířství. Nové je také pojetí lásky, která přestává být pouhou vášní (nebo odříkáním), ale zejména hledáním krásy, jež vede k harmonickému vztahu milenců. Urbinských rozhovorů se zúčastňují také dámy, jež – kromě toho, že jsou půvabné – v ničem nezaostávají za svými mužskými protějšky a muži

na oplátku jejich názory a postřehy berou se vši vážností. A nejedná se o protějšky ledajaké: jedním z nich je proslulý spisovatel, básník a filosof (a také kardinál a údajný milenec Lucrezie Borgie), Benátčan Pietro Bembo.

6.3.1. Odpor proti „italianizaci“ evropské kultury na sklonku renesance

Castiglioneho „Dvořan“ byl záhy přeložen do většiny evropských jazyků a s otevřenou náručí přijímán v Anglii, Španělsku, Německu, Polsku aj. Snad nejvíce ale zapůsobil ve Francii, kde ovlivnil např. Montaigne. Převaha kultury přicházející z Apeninského poloostrova však také vedla k jisté xenofobii. Italské způsoby byly obzvláště bouřlivě napadány ve Francii; předchůdci dnešních bojovníků proti amerikanizaci kultury a záplavě anglistů přicházejí s výrazem „*italianisation*“ a pokoušejí se vymýtit z rodného jazyka italská slova. Vzdělaní Francouzi čtou s jistou nevolí i „Dvořana“, kde se v pasáži věnované významu literárního vzdělání mj. praví: „Francouzi naopak uznávají jen zdatnost ve zbrani, ostatní pro ně neznámá nic; a nejenže vzdělanost neocenují, ale přímo jí opovrhují, všechny literáty považují za darmošlapy; je pro ně těžkou urážkou, když jim někdo řekne *vzdělanec*.“ (Castiglione, Baldassare: Dvořan: Odeon, Praha, 1978, str. 80) Ve Francii a v menší míře i v dalších zemích se šíří jistá *nevole ke všemu italskému* a její projevy jsou leckdy vyloženy úsměvně. Napadána je italská změkčilost, kterou nad slunce jasněji dokazují takové módní výstřelky jako voňavky, zubní pasty a také *vidlička*, pronikající na francouzské stoly právě na sklonku renesance. Problematice evropského „nástroje civilizovaného stolování“ věnoval značnou pozornost Norbert Elias a předložil jasné důkazy o tom, že hlavní díl viny za rozšíření tohoto „nešvaru“ nepadá na italské hlavy; první vidličku přivezla do latinské Evropy v 11. století jako součást svatební výbavy byzantská princezna, která se vdala za jednoho benátského dóžete. Sousta si dávala do úst „pomocí malých zlatých vidliček o dvou hrotech a tato novota platila za znak natolik přehnané jemnosti, že za ni byla manželka přísně pokárána duchovními, kteří na ni přivolávali boží hněv. Brzy na to ji přepadla ohavná nemoc a svatý Bonaventura se nezdráhal prohlásit, že je to trest boží“. (Elias, Norbert: O procesu civilizace, Argo, Praha, 2006, str. 138) A trvalo ještě několik set let, než se vidlička stala – zpočátku jen v nejvyšších společenských vrstvách – součástí příborů nejprve v Itálii a po jisté době i ve Francii a v dalších zemích. Nechme však vidličku vidličkou a ke shora citovanému, poněkud předsudečnému vyjádření na adresu Francouzů dodejme, že Castiglione v následujícím textu věští francouzské literatuře velkou budoucnost. Na jeho slova opravdu došlo; italská kultura

ustoupila v evropském měřítku do pozadí a na kulturním výsluní se uvelebili právě Francouzi. Se všemi důsledky, které s sebou kulturní hegemonie nese.

7. „Velcí“ a „malí“; vzájemné stereotypy a předsudky

7.1. Malí a velcí; nesamozřejmost češství

Kulturní rivalita pochopitelně nemá pro vztahy mezi národy tak závažné důsledky jako **rivalita ekonomická a politická**. Světoví ani regionální hegemoni nebývají oblíbeni a vztahy mezi velkými zeměmi a jejich malými sousedy byly vždy problematické. Stačí připomenout si Slováky a Maďary nebo Čechy a Němce, event. Iry a Angličany, kteří sice dokázali víceméně úspěšně spravovat obrovské impérium, ale na **irský problém** nestačili; vláda Jejího Veličenstva nejednou přijímala opatření, která se ukázala jako vyloženě krutá. Zřejmě nejčernějším stínem, halícím anglo-irské vztahy dodnes, zůstává postup vlády whigů v čele s lordem Johnem Russelem, odmítnuvší v duchu zásad ekonomického liberalismu pomoc irským spoluobčanům, úpícím pod náporom hladomoru, který zasáhl Irsko koncem čtyřicátých let devatenáctého století v důsledku neúrody brambor. Nekompromisní lpění na zásadě *laissez-faire*, maskující neochotu podat pomocnou ruku, přineslo Irsku nepředstavitelné strádání. Během pouhých šesti let (1845 – 1851) se počet obyvatel snížil o dva miliony. Neposkytnutí pomoci, jak dobře vědí právníci, je také zločin. Příklady, kdy si silnější pohrával se slabším jako kočka s myší, bychom v dějinách i dnes našli celou řadu. Neláska malých národů k mocným sousedům tedy může mít příčinu ve zcela konkrétních událostech. Historické křivdy často vedou ke stereotypnímu přesvědčení, že ten, kdo se dopustil bezpráví, by se ho rád dopustil znovu.

Zatímco větší národy hledí na ty menší s jistou přezíravostí, brání se slabší, jak mohou. Když už se mocnému sousedovi nevyrovnejší velikostí, uchylují se ke zdůrazňování slavné a vysoce kulturní minulosti, které tak dobře známe z 19. století. Na adresu Angličanů, Francouzů, Rusů a Němců se vymýšlejí anekdoty a posměšné písničky, inspirované zjednodušenými představami o národní povaze hegemónů; např. o Němcích se ve všech okolních zemích „dobře ví“, že nemají vkus a smysl pro humor a německý „*Ordnung*“, třebaže je uznáván jako jistá kvalita, také žádné zvláštní sympatie nevzbuzuje. Nevyřešená přitom zůstává otázka, kdy je příčinou stereotypů a předsudků skutečný hodnotový střet a kdy jsou důsledkem – většinou oboustranné – předpojatosti. Rozhodně se však nemůžeme divit, když si v průběhu II. světové války a několik let po ní ne jeden Evropan zcela vážně kladl otázku, zda by nějaký jiný národ dokázal vést válku na několika frontách a současně tak dokonale organizovat průmyslové vraždění evropského židovstva.

Kromě „tradičních“ předsudků mezi národy známe takové, které vznikly (resp. posílily) poměrně nedávno, vesměs jako důsledek nějakého tragického střetu. Jako příklad si můžeme uvést *vztah Čechů a Moravanů k Rusům*, který až do roku 1968 byl víceméně vstřícný. Na rozdíl od Poláků, kteří si na základě dějinných zkušeností nikdy nedělali o objetí východního slovanského „bratra“ iluze, v českých zemích, třebaže např. Havlíček nebo Masaryk před přílišným přimykáním se k zaostalému Rusku varovali, nebyla o rusofilské tendence nouze. „Zrada“ západních spojenců v předvečer II. světové války a osvobození většiny československého území sovětskou armádou jako by dokazovaly jejich oprávněnost. Obrovské zklamání nad vpádem sovětských tanků však udělalo rusofilství v českých zemích rázný konec, a když Václav Černý nebo Milan Kundera svými úvahami „vylučovali“ Rusko z Evropy, čeští intelektuálové je odměňovali uznalým, byť povětšinou neslyšným potleskem. S Kunderou vedl zasvěcenou polemiku jiný spisovatel a esejista, ruský básník a také emigrant, nositel Nobelovy ceny Josif Brodskij. Dnes, kdy se události roku 1968 odehrávají čím dál tím rychleji do dějin, lze asi dát – v poněkud zjednodušené podobě – zapravdu oběma autorům. Ruská velmocenská politika stále budí oprávněný odpor a někdy, jako např. nedávno v Čečensku, postupuje – mírně řečeno – nehumánně. Máme snad proto začít šířit „ruskou černou legendu“? Určitě ne, a nejenom proto, že bez ruského přínosu by evropská kultura byla citelně chudší. Zapomínat bychom neměli ani na *křesťanské kořeny Ruska*. Nedávno zesnulý kardinál **Josef Špidlík** zdůrazňoval, že jako křesťan dýchá oběma plícemi; západní latinská tradice skutečně není jediná a pravoslavný východ se svou citově založenou spiritualitou může posloužit evropským protestantům a katolíkům jako hluboký inspirační zdroj. Předsudky vůči Západu ovšem nechybí ani na ruské straně. Již v ruské klasické beletrii objevíme nápadně vysoký počet neruských, ponejvíce polských padouchů. Stačí si prolistovat Gogolova „Tarase Bulbu“, který inspiroval jednoho z největších rusofilů české kultury Leoše Janáčka k nádherné skladbě. Vztahy Ruska s Evropou vždy byly velice složité. Obě strany přitom, jak si všímal např. Berďajev, disponují intelektuálním a kulturním potenciálem, jímž se mohou vzájemně obohacovat. Dobře si to uvědomoval také T. G. Masaryk, když v závěru II. dílu spisu *Rusko a Evropa* napsal: „Já pro svou osobu přiznávám se přímo, že studiem Ruska a jeho literatury naučil jsem se správněji oceňovat nejen filosofii Feuerbachovu a Heglovu; pochopil jsem z ruské filosofie a literatury světodějný význam Humův a Kantův.“ (in: Opat, Jaroslav: *Masarykiana a jiné studie 1980 – 1994*, Ústav T. G. Masaryka, Praha, 1994, str. 53) Ztotožňovat Rusy s primitivními „Ivany“ nebo s privatizačními mafiány, jak se poměrně běžně děje v českých zemích, však svědčí o silném *negativním stereotypu*, jehož

počátky spadají do období normalizace, kdy tolik Čechů a Moravanů v sobě objevilo mimořádný talent přizpůsobit se.

Tuto schopnost však postrádali naši předkové v dobách národního obrození ve vztahu k *Německu*, resp. k německy mluvícím zemím. Ještě počátkem 19. století se zdálo, že se český národ podobně jako polabští Slované rozplyne v německém moři anebo že po vzoru lužických Srbů zůstane nepatrným „folklórním“ ostrůvkem, jehož obyvatelstvo bude v lepším případě bilingvní. Úvahy, zda by se Čechům a vlastně všem Evropanům nebylo bývalo vedlo lépe, kdyby se česká kultura začlenila do německé, se však objevují i v době postobrozecké. Velkou pozornost vzbudila stať „Naše dvě otázky“, která vyšla dne 20. 12. 1886 v prvním čísle Masarykova časopisu „Čas“ (1886 – 1915). Autorem byl student Hubert Gordon Schauer, jenž pocházel z českoněmecké rodiny. První otázka zněla: „Nachází se český národ na takové kulturní úrovni, aby mohl něčím přispět do pokladnice kultury světové?“ Jasnou odpověď autor nepřináší, ale pokračuje ještě provokativněji, a opět bez zaujetí jasného stanoviska: „Je-li odpověď na výše uvedenou otázku negativní, nebylo by lepší splynout s kulturou mocného německého souseda?“ (in: Soubigou, Alain: Tomáš Garrigue Masaryk, Paseka, Praha-Litomyšl, 2004, str. 62) Článek vyvolal v českých vlasteneckých kruzích pochopitelně pobouření, i když Schauerovi, který se již jako student litomyšlského gymnázia přiklonil k češství, pravděpodobně šlo o „probuzení českých intelektuálních sil“. (tamtéž) Českou osobitost však popírali také mnozí významní Němci, např. Marx nebo „železný kancléř“ Bismarck, který zdůrazňoval strategický význam českých zemí, ale o domácím obyvatelstvu se tak trochu blahosklonně vyjádřil jako o Němcích, hovořících slovanským jazykem. Podobné soudy a úvahy pochopitelně vedly u řady českých vlastenců k *pocitům nesamozřejmosti*, jež vyústily buď v bojovitý nacionalismus nebo v komplexy méněcennosti, přičemž obě reakce byly jen dvěma stránkami téže mince.

7.1.1. Český národní duch v zrcadle literatury; K. H. Mácha, J. Zeyer, J. Hašek ad.

Pozoruhodným způsobem se *hledání dokonalého češství* projevilo v literatuře, konkrétně ve vztahu ke **Karlu Hynku Máchovi**. Literární kritik a spisovatel **Josef Jedlička** vzpomíná na dobu po roce 1948, kdy středoškolské čítanky plnili autoři jako Tyl, Pflieger-Moravský, Jirásek či Majerová, zatímco Mácha se ani nedostal do osnov. Zdeňku Nejedlému a dalším věrozvěstům socialistického realismu na Máchovi vadilo totéž co kdysi Josefu Kajetánu Tylovi: nečeskost a nadčasovost. „O vytrvalosti a stálosti některých národních předsudků svědčí,“ pokračuje Jedlička, „že ve sporu o Máchu se ještě za jeho života vynášely tytéž

argumenty jako po sto padesáti letech.“ (Jedlička, Josef: *České typy anebo poptávka po našem hrdinovi*, nakladatelství Franze Kafky, Praha, 1992, str. 20) Příznačná je kritika Tylova z roku 1836. Autor „Švandy dudáka“ sice připouští, jaký uchvacující dojem v něm četba Máje zanechala, ale hned vzápětí sám sebe usvědčí, že podlehl rafinované lži, a označuje Máj za samolibou hříčku, která je nepůvodní a hlavně nečeská. Svůj talent by měl mladý autor věnovat podstatným věcem, tedy především službě národnímu ideálu. „Je třeba,“ jak praví Tyl, „svědomitě míti na zřeteli stav básnictví a občanských poměrů vlasti své, kdežto se v znameních nejpříznivějších krásné příští usmívá, kde pěvci otevřen celý svět...“ (in: tamtéž: str. 21) Jako by všelidské existenciální drama nemohlo být také dramatem českým... Básníkovi vlastenečtí kritici se ostatně trefili do černého: scénérii Máje není známé severočeské jezero, ale jezero italské a „loupežník, nota bene oděný v plášť rudě podšitý jako karbonář, aristokratický vůdce tlupy spříseženců, je vlastně nemyslitelný v zemi Babinského, který jak známo na stará kolena okopával kajícně v Kartouzích kedlubny.“ (tamtéž: str. 24) Odhalení vlasteneckých kritiků dnes již pobouří jen málokoho; a zřejmě se nenajde nikdo, kdo by zpochybňoval básníkův význam pro českou kulturu. Důvodem může být jak překonání pocitů české malosti, tak bohorovný nezájem o národní kulturu jako takovou.

Mácha opravdu nelakoval skutečnost na růžovo. Existenciální skepse a vlastně jakákoli krajnost, ať už v podobě titánské revolty nebo světobolu, však podle Jedličky nepatří k charakteristickým rysům české národní povahy. České myšlení se spíše vyznačuje *snahou po harmonizaci skutečnosti*; proto také českou knihou knih byla vždy Němcové „*Babička*“, na rozdíl od Máchova Máje okamžitě přijatá kritikou i širokými vrstvami čtenářů. Zaslouhou vyčerpávajících studií Václava Tilleho a Václava Černého s jistotou víme, že „*Babička*“ má jen málo společného s realitou, že se jedná o naprostou idealizaci a idylizaci skutečnosti, o autorčinu reakci na utrpení, které prožívala právě v době, kdy knihu psala. *Útěk do idylly* však nevyhledávala jen nešťastná, přáteli opuštěná a politicky pronásledovaná spisovatelka, která pochovala dítě a rozešla se s mužem, ale také čeští čtenáři. V 19. století i dnes. Psychický proces, který Němcová dokázala přetavit v mistrovské dílo, ostatně známe všichni; když se nám v životě nedaří, uchylujeme se do vzpomínek na idylické dětství, které pohříchu nebylo zdaleka tak růžové, jak nám to v současné mizérii připadá. Hlavními postavami našich egodefenzivních představ a snů bývají milující prarodiče nebo báječní strýčkové „ze staré školy“. K této zcela obecné tendenci přistupují v případě „*Babičky*“ některá *česká specifika*. Podle Jedličky jde především o „dávnu českou pohádkovou touhu po vrchnosti, s níž by vůbec bylo možno komunikovat, po ucelené společnosti, do níž patřily právě tak společenské vrstvy nejnižší jako nejvyšší.“ (tamtéž, str. 34) Česká společnost první poloviny 19. století

skutečně trpěla nedostatkem kontaktu s vlastními elitami, jimiž tehdy byli především aristokraté. I ten nejliberálnější hrabě či kníže, i když se cítil jako zemský vlastenec, byl od kultury své země oddělen jazykem. Tato bariéra dnes samozřejmě padla; touha po slušných vztazích mezi „těmi nahoře“ a „těmi dole“ však zůstává i nadále nenaplněná; současní „topmanažeři“ se o život „prostého lidu“ nezajímají o nic víc než Němcové „hodná paní kněžna“. Ještě větší pohnutí než postava soucitné šlechtičny v nás však vyvolává Babička, neboť je tak příjemné číst si o tom, jak všichni s láskou a úctou přijímají člověka, který se kromě moudrosti a dobroty vyznačuje také „obyčejným“ původem a nezávislým úsudkem. „Nejen proto,“ dodává Jedlička, „že by bylo dobře, aby tomu tak vždycky bylo, ale protože právě u nás se to stávalo tak málokdy.“ (tamtéž) Svědčí tedy přetrvávající obliba Babičky a idylického světa, který představuje, o čemsi nezdravém? Jedlička naznačuje, že ano. Snad by opravdu bylo záhodno, kdybychom se místo útěku do literární idyly zaměřili na rozvíjení slušných mezilidských vztahů a ohleduplné společnosti a zbavili tak Babičku „terapeutického“ rozměru. Idylickou Arkádií však v dohledné době pravděpodobně nevybudujeme. Nepodařilo se to ostatně ani jinde, což dosvědčuje např. fenomén latinskoamerických telenovel: bohatý Fernando se konečně obejme s chudičkou a krásnou Isabellou, vtiskne jí první manželské políbení a jedno oko nezůstane suché, zatímco v ulicích mexických a kolumbijských měst po sobě a nejenom po sobě střílejí „zaměstnanci“ drogových kartelů... Babičku bychom tedy rozhodně neměli pro její falešnou idyličnost zatracovat, ale chápat ji takovou, jaká je, jako výjimečné umělecké dílo, jímž může být i krásná pohádka. Určitě se tím obohatíme víc než sledováním dalších pohnutých osudů okouzlujícího mexického páru...

Představuje-li Mácha v české literatuře poněkud cizorodý element, a je-li skutečně „Babička“ především autorčiným vyrovnáváním se s neutěšenou osobní situací, pak další texty, jimiž se Jedlička zabývá, představují jakousi galerii českých literárních typů, které si – stejně jako celá česká kultura – nepotrpí na hrdinství. Na rozdíl od většiny evropských literatur se v té české skutečně nevyskytují rekové jako Roland, Parsifal nebo Taras Bulba a pokusy obrozenců s různými Slavoji a Záboji, jimiž se pokoušeli dodat českým dějinám heroickou složku, působily a působí dost legračně. Češi se spíše než se Cidem nebo s Robinem Hoodem ztotožní s mazanými hrdiny českých pohádek, se Sancho Panzou než s donem Quijotem. Důraz na *pragmatismus* je podle Jedličky důsledkem trpkých dějinných zkušeností a rozhodně nenaznačuje nedostatek statečnosti. Vyzdvihování antiheroické protřelosti je nicméně přílišné, a když hloupý Honza, který jak známo vůbec hloupý není, pokaždé přetrumfne zdegenerovaného aristokrata, nejde konec konců o nic jiného než o *léčbu*

národních a sociálních pocitů méněcennosti. Český Honza je – zejména svou zemitou pragmatičností – jakýmsi pohádkovým předchůdcem Josefa Švejka. Jistou spřízněnost mezi oběma postavami ještě podtrhují známé Ladovy obrázky.

Zatímco Honza patří do světa pohádek, Haškova hrdinu bereme leckdy jako muže z masa a z kostí, jako jednoho z nás. Stačí zaposlouchat se do klábosení u piva a co chvíli někdo „zavzpomíná“, že Švejk říká to či ono (tedy ne že Hašek říká, že Švejk říká). Obdiv k hrdinovi, který si v každé situaci ví rady a obvykle z ní něco dokáže vytěžit, je většinou pochopitelný. S kým se ale, vesměs bez jakékoli reflexe, vlastně solidarizujeme, z koho si bereme příklad? V čem spočívá ***podstata švejkovství?*** Proč se švejkování našich dědů a pradědů pomalu změnilo „ve švejkárnu jako národní filosofii“? (tamtéž, str. 73) Švejk je především člověk, který chce žít a co nejpohodlněji ***přežít***; jedná se o extrémně nepatetický a neheroický typ, vyznačující se absolutní skepsí k jakýmkoli nadosobním hodnotám, institucím, ale i ostatním lidem, na jejichž mínění mu pramálo záleží. Všem se vysmívá, všechno snižuje a vším pohrdá, neboť svět vidí jako místo, v němž vládne lež a přetvářka. Tento postoj je určitě přijatelný v situacích, kdy se člověk ocitne tváří v tvář válečné nebo totalitní mašinerii. A české švejkovství jakožto duchovní kategorie, zrcadlící významný rys našeho národního charakteru, se podle Jedličky rozvinulo právě proto, že jsme se tak často dostávali do téměř ***bezvýhodných situací***, ať už jde o první válku, Protektorát nebo padesátá léta. „Není naše vina,“ soudí autor, „jestliže jsme opravdu do jisté míry národem švejků. Švejkování také není samo o sobě způsob odporu, který by si zasloužil zásadního odsouzení. Ale byla by už naše vina, kdybychom národem švejků chtěli být a zůstat.“ (tamtéž, str. 79) Tomuto závěru lze jedině přitakat. Složitější však je otázka „naší viny“, neboť zátěžové situace nemají za následek jen krajní přizpůsobivost, ale třeba také hrdinství. Všichni Češi se Protektorátem nebo padesátými lety určitě neprošvejkovali. A naopak – mnozí úspěšně švejkují – např. v zaměstnání – také po pádu totalitního režimu. Možná bychom neměli politice přikládat větší význam, než skutečně má. Vždyť i samotný termín „švejkovat“ proniká do češtiny koncem dvacátých let, tedy v době relativně utěšené. Haškovi se ve Švejkovi, který nemá v české literatuře svým blasfemickým přístupem ke světu žádné významnější předchůdce, podle všeho podařilo vyhmátnout podstatný rys naší národní povahy, který do té doby jen čekal, až ho někdo popíše a vtiskne mu literární podobu.

Švejkovství nám může v mnohém ohledu prospět, třeba při setkání s arogantní mocí nebo ve složitých situacích, do nichž nás vehnala přílišná naivita. Ale vždy pouze dočasně, neboť jako celoživotní, aprioristicky pojmávaný program představuje cestu do pekel. Nejenom z morálních důvodů. Budeme-li od všeho a od všech očekávat ránu do zad, dost možná ji v duchu

sebenaplňujícího se proroctví skutečně dostaneme. Rozhodneme-li se navazovat s bližními pouze instrumentální vztahy, staneme se nástrojem v rukou ostatních, ledaže bychom byli ze všech nejchytřejší. To však nebyl ani Josef Švejk, ani jeho protřelí obdivovatelé a následovníci. Nemějme však proti sobě upřílišněný předsudek.

Obrovská obliba Haškova lidového vyprávění v cizině dokazuje, že švejkovství se neomezuje jen na české země (což platí zejména v době, kdy protiválečný apel Švejka přeci jen ustupuje do pozadí). Skutečnosti, že nejsme pouze národem švejků nebo hloupých Honzů, si je ostatně dobře vědom i Josef Jedlička, když ukazuje, co máme společného s maloměšťáckým otcem Kondelíkem, s upřímně idealistickým a sentimentálním Janem Ratkinem nebo s hrdiny „obyčejných příběhů“ Karla Čapka. Za český reprezentativní typ, byť výrazně menšinový, považuje autor také romantického rozervance fin de siècle *Jana Mariu Plojhara*, hrdinu stejnojmenného *Zeyerova* románu. Jan Maria je muž velice vzdělaný a kultivovaný, někdy až přejemnělý; tyto vlastnosti jej však odcizují českému plebejskému prostředí. *Český příbuzný dona Quijota* však nereaguje rezignací. Svou vlast nepřestává hořce milovat a své okolí se pokouší zbavit malého českého provincialismu a tak je kultivovat. Děj románu se odehrává převážně v Itálii, kterou Zeyer poznal za své cesty r. 1884, takže dokázal českému čtenáři nesmírně působivě přiblížit krásy italské krajiny. Román však podle Jedličky představuje také *jednu z nejtvrděších kritik české národní povahy*, která tehdy i dnes chápe jemného a slušného intelektuála jako „cizorodé těleso“. Morální credo tragického hrdiny plně vystihují následující slova: „Věř, že jedině to má ceny, že jedině to jest pravdou, nad čím se prostřednost a egoism útrpně usmívá, nad čím krčí ramena a praví: Blouznivé sny nezralého mládí. To blouznivé je však Bohu blíž a vidí nezkalenými ještě zraky. Říká se utopie! Avšak že lidstvo schopno tvořit utopie, toť jeho ctí. Že ty utopie zůstávají utopiemi, jest jeho hřích a hanba.“ (Zeyer, Julius: Jan Maria Plojhar, Státní nakladatelství krásné literatury a umění, Praha, 1964, str. 71)

Jak je vidět, s jednou knihou, byť by byla sebestupnější nebo i sebelepší, si při hledání a určování národní povahy nevystačíme. Na otázku, zda ve svém okolí potkáváme více Švejků, Kondelíků, Ratkinů nebo Plojharů, si jistě každý odpoví sám. Rozhodně bychom však hrubě zkreslovali skutečnost, kdybychom se ztotožňovali jen a jen s prvně jmenovaným.

7.2. Pokus o sociologické uchopení českého národního charakteru

Poodhalit tajemství české národní povahy se ostatně v Čechách a na Moravě pokoušel až překvapivě vysoký počet autorů. Z těch nejvýznamnějších si uveďme Karla Čapka, Emanuela

Rádla, Arne Nováka, Jaroslava Durycha, Jana Patočku, Petra Pitharta, Pavla Tigrida, Karla Kosíka, Milana Kunderu a Václava Havla. Jejich eseje zrcadlí jak dobu, v níž vznikaly, tak také světonázor a psychické ustrojení autorů. Na otázku „*jací jsme*“, jak zní název spisu Ferdinanda Peroutky, se tak dočkáme těch nejrůznějších odpovědí: jednou máme holubičí povahu, jindy jsme stateční válečníci, jednou se vyznačujeme náboženskou horlivostí, zatímco jindy se, pokud jde o víru, vyznačujeme „povážlivou vlašností“, jak říká Jiří Mahen. O české národní povaze se můžeme dočíst mnoho povzbuzujícího, typicky o české praktičnosti a smyslu pro humor, ale také pohrdlivé zmínky o trapném „čecháčkovství“, jež objevíme třeba na stránkách paměti Václava Černého. Představa o Čechách coby přímých „potomcích husitů“ však odpovídá pravdě stejně málo, jako seabemrskáčský mýtus o tom, že jsme za Protektorátu a v době komunismu v porovnání s jinými byli národem slouhů a udavačů. Dávno jsou pryč doby Jana Žižky a Prokopa Velikého, kdy pouhé vyslovení jména Böhme (Čech) vyvolávalo v celé Evropě mrazení v zádech a kdy se slova „Bohemici“ začalo v řadě zemí užívat jako označení pro bubáky či strašidla, event. cikány, kteří si přijdou pro zlobivé děti. Ať už si o husitských výbojích např. na Balt myslíme cokoli, určitě nebudeme pochybovat o statečnosti a bojovém duchu tehdejších českých „božích bojovníků“. Ve dvacátém století, pravda, nic podobného v celonárodním měřítku nepozorujeme, což ovšem nikoho neopravňuje k tomu, aby zpochybňoval např. vlastenectví a statečnost českých vojáků na obou frontách 2. světové války, jak se to ve vztahu k západním jednotkám dělo za komunismu a v menší míře ve vztahu k vojákům na východní frontě po roce 1989.

Hodnoty každého společenství se mění v čase a tak Johannes Urzidil koncept národního ducha odmítá: „Národ totiž tvoří stále noví a noví jedinci a jako objekt pro pozorování dějin je to společenství proměnlivé, jeho problémy a situace se v toku času neustále mění. A tak můžeme pozorovat Čechy v dlouhých vývojových obdobích jako národ bojovný a útočný, aktivní a plný iniciativy, zvláště tehdy, když může důvěřovat svým dědičným nebo zvoleným předákům; vidíme je však také za dlouhých období pouze pasivního a trudnomyslného setrvávání a čekání a po nich znovu v obdobích, kdy se vzpírají a rebelují.“ (Malý průvodce dějinami Čech, str. 18) Přes všechnu proměnlivost však *určité konstanty* objevíme: je to především velikost a zeměpisná poloha; reakcí na tyto danosti může být jak husitská semknutost a bojovnost, tak nesvornost, ale i rozbředlý oportunismus. Obvykle se však nejenom české dějiny v těchto krajních polohách neodvíjely a ani názor na různá dějinná údobí není jednotný. Naštěstí, protože jinak by se náš „národní duch“ rozplynul v nirváně. Přesto právě kolektivní představy o společných dějinách zůstává základní hodnotou, o níž se i současný český stát může opírat, stejně jako o osobitou národní kulturu, životní styl a jazyk.

Otázka, zda tyto konstanty mají na svědomí národní charakter, anebo zda národní charakter zformoval osobitou kulturu, je do značné míry irelevantní, neboť připomíná známé dilema, zda bylo dříve vejce nebo slepice.

7.2.1. Emanuel Chalupný

O *vědecké vymezení českého národního charakteru* se pokusil jeden ze zakladatelů české sociologie **Emanuel Chalupný**. V knize „Národní povaha československá“ z roku 1906 zdůrazňuje její dynamiku, tedy proměny v čase: „Úplné a spolehlivé poznání povahy kteréhokoli národa vyžaduje tedy, abychom jej znali za všech období jeho vývoje; čili empirické poznání národních povah dlužno doplnit poznáním historickým.“ (in: Havelka, Miloš: Emanuel Chalupný a problém národní povahy; in: Emanuel Chalupný, česká kultura, česká sociologie a Tábor, str. 98) Národní povahu zkoumá jednak sociální psychologie, a to konkrétně ty vlastnosti, u nichž je zřejmá převaha psychologického prvku, jednak sociologie, zaměřující se na objektivované složky kultury, tedy na politiku, náboženství, umění atp. Sociálně psychologické vlastnosti jsou podle Chalupného stálejší, zatímco kulturní výtvoři se v čase mění. Toto rozdělení je poněkud umělé, neboť kulturní výtvoři by bez „součinnosti vnitřního života duševního“ nikdy nevznikly, nehledě na to, že – např. v oblasti náboženství nebo politiky – díky ní dnes a denně stále „vznikají“. Chalupný si tuto souvislost uvědomoval, protože jinak by nemohl dojít k závěru, že základní rysy národní povahy lze vyvodit především sociologicky, tedy ze studia konkrétních kulturních útvarů. Nejdůležitějším kulturním útvarem, vyjadřujícím národní povahu, byl Chalupnému *jazyk* „jako nezbytná spojka života společenského“ a „pokladnice tvorby kulturní“. Zde se dostáváme k vědecky poněkud ošemetnému vyústění autorových úvah: „Jazyk sice není příčinou, ale plodem a projevem národní povahy, a tedy lze ji z něho vyčísti.“ (in: Průcha, Jan: Interkulturní psychologie, Sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů, Portál, Praha, 2004, str. 129) Takže např. „francouzština je jazyk vznětlivého, radikálního, kvapného národa, proto se v tomto jazyce zkracují slova; naopak němčina je jazykem důkladných, zdlouhavých Němců, a proto má jejich jazyk slova dlouhá“. (tamtéž) Konkrétně český přízvuk na první slabice spojuje Chalupný s tzv. „*českou anticipativností*“, která znamená jak schopnost přijít s něčím novým a podnětným, někdy i mimořádným, tak neschopnost tento rozlet realizovat. Dostane-li Čech vhodný podnět, dokáže rozžehnout sirku v plamen. „Aby plamen brzy neuhasl“ dovozuje český sociolog, „ale potrvál a přinesl užitek, o to se musí zase postarat jiní.“ (in: Emanuel Chalupný, česká kultura, česká sociologie a Tábor, str. 99) Tezi o vrozené

anticipativnosti dokazuje autor na celé řadě velmi sporných příkladů, mj. na Komenském a jeho sice „vtipném a svěžím“, ale v celkové koncepci „epigonském a nevýrazném“ Labyrintu světa a ráji srdce a na Masarykovi: „Duch bohatý a zajímavý, ale vniterně chaotický, plný náběhů, ale nedodělaný... Postavte jej do kteréhokoliv oboru, všude projeví pozoruhodné postřehy, ale nikde neprovede dokonalé dílo.“ (tamtéž) V jiné své práci „Vznik české strany pokrokové“ si Chalupný ještě přisazuje: „Masaryk – ruda, která se hodně leskne a obsahuje opravdu cenné prvky, ale nikdy se nedá zpracovat v ryzí kov... Tlustá kniha by neobsáhla všechny jeho ctnosti i nectnosti... Samolibý démon, který šíleně se žene za ctižádostí a kterému všichni lidé...nejsou než nástroji;...stůně chorobnou potřebou číst o sobě sedmkrát za týden v *Čase* kadidlo, byť bylo sebenechutnější... Proto je bezděčným zhoubcem každého, kdo se mu přiblíží.“ (in: Brabec, Jiří: Emanuel Chalupný, literární historik a kritik; in: tamtéž. str. 174) K tomu se sluší dodat, že autor svůj názor na Masaryka po roce 1918 do značné míry změnil. Jenomže pan prezident neměl krátkou paměť a Chalupného za tento „konjunkturalismus“ odsuzoval a jeho spisy označoval za „škváry“. Alespoň podle vzpomínek Masarykovy archivářky Anny Gašparíkové-Horákové. S vysokou pravděpodobností je můžeme pokládat za bernou minci, neboť jistá prezíravost k dílu táboorského outsidera byla Masarykovi vlastní, a to i předtím, než se stal „filosofem na trůně“. Chalupný tuto hořkou pilulku nedokázal spolknout a dlouho byl jedním z nejžlučovitějších Masarykových kritiků. Pokud si někdo tváří v tvář neradostné současnosti idealizuje vztahy mezi českými intelektuály a umělci za „zlatých časů“ první republiky, měl by se začíst do dobových, leckdy vyloženě nenávistných polemik a přijmout historii, alespoň v tomto ohledu, jako – poněkud skeptickou – učitelku života. Mnohé „objektivní“ názory a postoje nemají původ jen v pečlivém studiu, ale také v situaci, vznikající na základě osobních sympatií či antipatií. U Chalupného, kterému se přes enormní úsilí nikdy nepodařilo získat místo univerzitního profesora a od roku 1910 působil jako advokát v Táboře, je tento povahový rys hodně zřetelný.

Přesto právě Chalupný se zasloužil o vznik české systematické sociologie, psal pozoruhodná pojednání proti trestu smrti, o etice advokátské profese, nebál se „píchnout do vosího hnízda“ a zaútočit např. na Jana Nerudu za antisemitismus anebo na Josefa Svatopluka Machara za jednostrannou idealizaci antiky; vyloženě zakladatelský význam má jeho objev krásné literatury jako zdroje sociologického poznání, nespornou hodnotu mají jeho práce místopisné, jako např. Vltava, kde se objevují také celkem zdařilé verše atd. atd. Chalupného stopa v české vědě a kultuře je opravdu výrazná, jeho rozhledu a postřehů si vážily takové osobnosti jako F. X. Šalda, Otokar Březina, Ladislav Klíma nebo František Bílek. Na druhou

stranu nelze nevidět, jak autorovy kritické šlehy někdy ztrácejí glanc; namátkou si zmiňme předsudečné výpady tohoto starého mládence vůči ženám, povážlivě nacionalistickou argumentaci na adresu představitelů brněnské školy právní, paušální odsudky sudetských Němců z roku 1946 a sympatie určitě nevzbudí ani autorův tentokrát nezpochybnitelný konjunkturalismus z doby po „Vítězném únoru“, kdy např. v jednom dopise lituje, „že Stalin pro politické zaneprázdnění nemá čas v celé vědě udělat pořádek jako v jazykovědě“. (in: Gabriel, Jiří: Chalupného korespondence v Archivu Akademie věd České republiky; tamtéž, str. 50) Tato slova jsou adresována profesorovi University Karlovi, právníkovi Antonínu Hobzovi. Ale kdo ví, možná šlo nestorovi české sociologie hlavně o obor...

Z Chalupného odkazu se do obecnějšího povědomí nejspíše dostal nepříliš zdařilý návrh z roku 1929, kdy tak trochu „comtovsky“ usoudil, že sociologové by se měli ujmout řízení společnosti rozdělováním mandátů podle průzkumů voličských preferencí, čímž by se nejenom ušetřilo, ale také bychom nebyli svědky nechutných předvolebních tahanic. S tímto návrhem lze jen sotva souhlasit, i když – přiznejme si – došel svým způsobem naplnění. Neovlivňují co týden zveřejňované preference politických stran voliče o poznání více než na křídovém papíře vyvedené programy? V autorově pozůstalosti však objevíme také práce o šachové hře, o sokolském hnutí, literární kritiku, historické úvahy atd. Zajímavé je, jak Chalupného leckdy průkopnické texty, odvíjející se vždy na základě hlubokého zájmu o problém, často ústí do vyhraněných formulací, jež zkreslují nejenom stanovisko druhé strany, ale i věc samotnou. K podobným pracím se řadí např. studie „Hra v šachy s hlediska sociologického“, v níž se Chalupný jako první v českém prostředí vážně zamýšlí nad důležitým sociálním jevem, jímž hra nepochybně je. Vyjadřuje-li přesvědčení, že bojové hry mohou sloužit jako jakýsi ventil bojových instinktů, ocitá se ve značné blízkosti Freuda a zejména Konrada Lorenze, přesvědčeného o nutnosti postupného „odplavování“ nahromaděné agresivity (která samozřejmě nemá původ jen v bojových instinktech). Fyzicky náročný sport může v tomto ohledu působit blahodárně. Očekávat podobný efekt od hry v šachy je však sporné, což potvrdí každý šachista, který ztratil slibně se vyvíjející partii. Výsledek bývá spíš opačný.

Podobných příkladů „slibného rozletu“, který div že nekončí pádem, najdeme u Chalupného celou řadu. F. X. Šalda, když se mu do rukou dostalo nějaké literární dílo, ze všeho nejdříve hledal souvislosti mezi jeho obsahem a autorovým životem. Ačkoliv tato metoda může svést kritika k poněkud unáhleným závěrům, u Chalupného si snad ani nelze nepoložit otázku, do jaké míry teorie české anticipativnosti souvisí s autorovým nitrem, promítajícím se do jeho tvorby, resp. zda shora citovaný soud o Masarykovi není především důsledkem působení

egodefenzivního projekčního mechanismu. Opusťme však nejistou půdu spekulací, mezi něž patří i celá anticipační teorie, a vraťme se k té části Chalupného odkazu, jež nás zajímá nejvíce. Autorově *definici národní povahy* vědecké parametry nechybějí: „Národní povaha je souhrn vlastností, jimiž národ se liší od národů jiných. Tato povaha dochází výrazu v myšlení, cítění a v jednání, tedy ve všem, čím národ žije. Jeho jazyk, zvyky, zaměstnání, kroje, umění, náboženství, mravní zásady, politické a právní řízení nabývají zvláštního rázu a během generací se ustalují a vyhraňují v svérázný charakter.“ (in: Interkulturní psychologie, str. 129)

7. 3. Ke kořenům českých stereotypů a předsudků

Žádné vědecké ambice neměl spisovatel **Jiří Mahen** a svou „Knihu o českém charakteru“ sepsal prostě proto, že „národní sebereflexi“ pokládal za nadmíru prospěšnou. Vlastnosti českého etnika rozdělil na užitečné a škodlivé. K prvním řadí např. zdravý a opatrný rozum, aktivitu, schopnost zorganizovat si práci, ale třeba i ochotu nadchnout se pro velké myšlenky, za škodlivé vlastnosti označuje mj. nedostatek vytrvalosti, odvahy a „donquijotství“, dále české chytráctví a povážlivou náboženskou netečnost. Jak dokazují současné sociálně psychologické výzkumy, s těmito vlastnostmi se v Čechách v hojné míře (resp. častěji než s vlastnostmi jinými) setkáváme i dnes, obklopeni životními podmínkami, které se významně liší od těch, s nimiž se vyrovnávali naši předkové počátkem První republiky. České kolektivní vědomí je do značné míry určováno stejnými hodnotami jako bezmála před sto lety, což potvrzuje překvapivou *trvalost národní povahy v čase*. Pokud bychom však zabrousili do starších dob, např. do husitského středověku, naskytl by se nám úplně jiný obrázek, a dost možná bychom celý koncept národního ducha spolu s Urzidilem opustili, event bychom se soustředili na ortegovské dělení mezi populi a nationes. Moderní český národ skutečně vznikl se značným zpožděním za západní Evropou, konkrétně až s národním obrozením a teprve od této doby můžeme mluvit o nepřerušované vývojové kontinuitě, zakládající a až do současnosti rozvíjející upřednostňování určitých hodnot a vlastností. Vazby na minulost, slavnou i neslavnou, však v průběhu obrození a později vždy v těžkých dobách sehrávaly podstatnou roli. Ke slovu se dostávalo jak vyzdvihování české reformace, tak kult sv. Václava. Předobrozenecké kořeny mají také české stereotypy a předsudky k Němcům; dobře si to uvědomoval Svatopluk Čech, zavádějící svého hrdinu pana Broučka do husitských dob. Když zpohodlnělý měšťan 19. století slyší své předky, jak křičí „Bijte Němce, papežence“, pořádně se vyděsí. Na druhou stranu dobře ví, o čem je řeč.

7.3.1. Češi a Němci

Samotné slovo *Němec* původně označuje člověka němého, tedy někoho, s nímž není rozumná, ale ani žádná jiná řeč. Němci přicházejí do Čech od 9. století jako misionáři, ponejvíce z Bavorska a z Rakouska, první pražský biskup Dětmár pochází ze Saska. O prvních česko německých sporech o české prelátské úřady se zmiňuje už Kosmas. Vliv Němců se však neomezuje jen na církevní prostředí, neboť česká knížata přivádějí prostřednictvím manželských svazků s babenberskými, wittelsbašskými či štaufskými princeznami do země další německé šlechtičny a družiníky, šířícími zejména v Praze západní dvorský životní styl. Nejpozději v 11. století existuje v Praze německá kupecká osada, pravděpodobně v těsném sousedství židovských obchodníků. Němci dostávají mezi lety 1174 – 1178 od knížete Soběslava privilegia, založená, jak zdůrazňuje Ferdinand Seibt, na právu pohostinském, jemuž se různé – většinou kupecké – menšiny (nejčastěji italské a židovské) těšily v celoevropském měřítku. Nejvíce Němců však proniká na české území *kolonizací* pohraničních území; dochází ke klučení lesů a k zakládání osad a měst; tyto oblasti jsou vesměs německé, Němci však hrají důležitou roli i ve vnitrozemí. Mluvit v této souvislosti o nacionalisticky založeném „Drang nach Osten“ určitě neodpovídá současnému stavu historického bádání; na druhou stranu si nesmíme soužití středověkých Čechů a Němců představovat jako idylu. Kromě vzájemného obohacování se o slovo hlásí také nesnášenlivost, někdy i nevráživost. Důkazem je např. *Dalimilova kronika* (1308 – 1314), kterou Urzidil uvádí jako příklad vzrůstající české xenofobie. Dalimil je přesvědčen, že všichni Němci se snaží Čechům uškodit a v jeho kronice najdeme třeba tyto verše:

Pouto krve vždy je silné

Němka k Čechům sotva přilne

A o kousek dál:

Němkyně je na koni

A mé děti, synci bystří, německy jen švadroní

Mezi vzdělanými Čechy se prosazuje *vědomí příslušnosti k českému etniku* a citelný kulturní, ekonomický a společenský vliv Němců v zemích Koruny české jim není vždy po chuti. Svého původu si byl zaručeně vědom např. biskup Jan z Dražic, když roku 1334 v Roudnici nad Labem založil augustiniánský klášter výhradně pro Čechy, jejichž oba rodiče mluvili česky. Jisté *národnostní napětí* v zemi vnímal také Karel IV, který však byl nejenom otcem vlasti, ale také císařem římským, narozeným v Praze a vychovaným ve Francii, mužem, který se jako politik poprvé uplatnil v Itálii. Ačkoliv ctil české tradice, což prokázal

založením kláštera pro slovanské mnichy a ačkoliv o jeho vztahu k rodnému jazyku není pochyb (např. na Novém městě pražském ustavil češtinu jako úřední jazyk), nelze v něm v žádném případě vidět panovníka, který bránil české zájmy proti rozpínajícímu se německví. Jeho rozhled byl v tom nejlepší slova smyslu evropský; nově založená universita a kvetoucí lucemburský dvůr podnítily příliv cizích, opět zejména německých umělců, učenců, studentů i měšťanů do Prahy.

7.3.2. Češi, Němci a husitství

Třebaže se Karel jako politik dokázal chovat veskrze pragmaticky, nedílnou složkou jeho osobnosti je hluboká křesťanská víra, projevující se mj. značnou podporou církevním institucím; Karel prosadil povýšení Pražského biskupství na arcibiskupství, zakládal kláštery a zval do Čech a na Moravu významné kazatele. Jedním z nich byl rakouský augustinián Konrad Waldhauser, který měl za úkol povznést náboženský život v ekonomicky prosperující a do krásy rostoucí Praze. Bohatství však v lidech spíše než křesťanskou pokoru probouzí úplně jiné vlastnosti a tak Waldhauser ve svých povětšinou latinských kázáních před kostelem sv. Havla pranýřoval životní styl vysokého kléru a také zpupnost, lakotu a luxus německých i českých Pražanů. Jak podotýká Urzidil, „více než sto let před Savonarolou přiměl mnoho pražských žen k tomu, že se zřekly svých šperků, a mnoho lichvářů, že vrátili nepoctivé úrokové zisky“. (Malý průvodce dějinami Čech, str. 42) Nejvýznamnějším Waldhauserovým žákem byl český kanovník Jan Milíč z Kroměříže, který s ještě větším zanícením než jeho učitel česky i německy pranýřoval nešvary tehdejší společnosti, mj. i hojně rozšířenou prostituci. Dalšími významnými předchůdci husitství byli Matěj z Janova a jihočeský zeman Tomáš Štítný ze Štítného. Roku 1402 je ustanoven kazatelem v nedávno zřízené Betlémské kapli **Jan Hus**. Události v Čechách nabývají rychlý a nečekaný spád a vrcholí kostnickou justiční vraždou r. 1415, jejímž důsledkem je česká „rebelie“ a celé **husitské hnutí**, které, jak zdůrazňuje historik František Šmahel, sehrálo rozhodující roli v procesu sebeuvědomování českého etnika. Náboženská válka mezi (převážně) německými křižáky a husity byla oběma stranami chápána také jako **válka etnická**. Johannes Urzidil, když se zamýšlí nad dobou, jež těsně předcházela vypuknutí krvavého konfliktu, říká: „Nad blížícími se vlnami hledání Boha bylo možno rozeznat i prudce vzduté vlny národních vášní.“ (tamtéž, str. 47)

Přesto však nelze tvrdit, že by všichni „Němci byli papeženci“ nebo že by všichni Češi byli husité. Husovými žalobci v Kostnici ostatně byli Češi a soudci především Francouzi a Italové. Méně známá je jiná skutečnost: **mnozí husité byli Němci**; jednou z husitských bašt byl

převážně německý Žatec, naopak česká města Plzeň a České Budějovice zachovávala věrnost králi. Německým husitům věnuje značnou pozornost Ferdinand Seibt, který kromě domácích německých husitů zmiňuje např. pražského arcibiskupa Konrada z Vechty, který s hnutím v jeho umírněné podobě evidentně sympatizoval, nebo Mikuláše z Drážďan, kazatele, jemuž podle posledních medievalistických výzkumů patří „autorství“ myšlenky přijímání podobojí. (To nepožadoval ani Hus, ale až někteří jeho radikální stoupenci, z nichž nejznámější je mistr Jakoubek ze Stříbra.) Mikuláš z Drážďan patřil ke skupině německých mistrů, kteří po roce 1409 (Kutnohorský dekret) opustili Pražskou universitu, aby se – podporováni českými viklefisty – opět vrátili. Husitské reformní myšlenky pak šířil Mikuláš v sousedním horním Sasku a „tam r. 1417 skončil na hranici, první mučedník mezi německými husity“. (Německo a Češi, str. 147) Německou „krev“ však měl také Prokop Veliký a řada dalších významných husitů. Silně byl zastoupen německý element na koncilu v Basileji, kde jako Prokopův tajemník působil Vavřinec (Lorenz) z Reichenbachu; artikul o svobodě kázání hájil Oldřich (Ulrich) ze Znojma atd. Husitství však také zaznamenalo silný ohlas ve všech sousedních německy mluvících zemích, a to nejenom bezprostřední, projevivší se např. použitím husitské vozové hradby při povstání proti magdeburskému arcibiskupovi, ale především dlouhodobý. Ještě několik desetiletí po bitvě u Lipan (1434), ve které umírnění husité (v jejichž velení najdeme např. i Jiřího z Poděbrad) porazili radikály, působili v německy mluvících zemích husitští, resp. husitstvím se inspirující kazatelé. Posledním v řadě byl Štěpán z Basileje, dopadený inkvizicí r. 1468 ve Vídni a odsouzený na hranici. V osmdesátých letech byly některé Husovy spisy přeloženy do dolnoněmčiny a také otištěny. Nejvýznamněji se však odkaz husitství projevil v *německé reformaci*, která už tou dobou vyloženě klepala na dveře, nejenom wittenberského chrámu, kam roku 1517 Martin Luther přibil své proslulé teze. Luther se na husitství nejednou odvolával a ve svém manifestu „Křesťanské šlechtě národa německého“ dokonce požadoval, aby se němečtí šlechtici ujali české věci, „by konečně za své vzala nenávisť, různice a závist na obou stranách“. (in: tamtéž, str. 147)

Husitství každopádně představuje jedno z nejvýznamnějších období českých dějin a o jeho českém charakteru (byť s příměsí německého prvku) není třeba pochybovat. Národnostní aspekt v něm sehrál podstatnou roli, výrazněji u umírněných pražských kališníků než u nekompromisních jihočeských táboritů, kteří se soustředili na náboženskou stránku věci. Bez husitského hnutí a jeho hlavních postav, zejména Jana Husa a Jana Žižky by byl náš národní pantheon o hodně ochuzen a my bychom se ve zlých dobách neměli o co a o koho opírat. Jiráskovsky černobílý pohled na dějiny bychom však v době, kdy existenci českého národa a českého jazyka nikdo neohrožuje, měli konečně opustit, neboť svádí k falešným sebereflexím

a ve svých důsledcích znemožňuje pravdivé sebepoznání. Naprosto pomýlená je představa, že proti krvežíznivým křižákům a jejich domácím pomahačům bojovali stateční a mravně zapálení husité, zvěstující svými cepy a houfnicemi lepší zítřky. Křižácké soldatesky za sebou zanechávaly spoušť a zkázu, revoluční husité plenili kláštery a kostely a upalovali nebo pobíjeli jejich osazenstvo, které odmítlo přijmout víru podobojí. (Stejně se vedlo např. chomutovským Židům.) Snad proto husitské hnutí dodnes tu a tam vyvolává národnostní i náboženské vášně; zatímco postavu ryziho křesťana Husa s úctou zmiňují také němečtí a katolicky orientovaní historici, Jan Žižka a jeho „boží bojovníci“ už tak jednoznačně přijímání nejsou. Mezi Husem a husitstvím *ostře rozlišuje* také Urzidil, když zdůrazňuje, že k husitské revoluci „patří také řež, krveprolití a žhářství, ničení kostelů a uměleckých děl, ikonoklastické hnutí, ničení obrazů svatých, které nejenže české země oloupilo o nejlepší umělecká díla, ale dokonce na dlouhý čas zabránilo vzniku nových.“ (Malý průvodce dějinami Čech, str. 53)

V roce 1452, tedy šest let předtím, než jako Pius II. usedl na papežský trůn, procestoval Čechy významný italský diplomat a spisovatel **Enea Silvio Piccolomini**. Z pobytu výtěžil spis „*Historia Bohemica*“ (Historie česká), v němž si mj. všímá jisté mezinárodní izolace, do níž české země po husitských válkách upadly a připojuje „renesanční bonmot“. „Caeco populo caecus placuit ductor“, tedy „slepému národu se zalíbil slepý vůdce“ (in: tamtéž, str. 55), poznamenal si Piccolomini o době, jež o několik desetiletí předcházela jeho cestě. (Poněkud kuriózní je, že svým ranějším, italsky napsaným dílem „*Le miserie dei cortigiani*“ (Utrpení dvořanů) Piccolomini přispěl také k rozšíření protiitalských předsudků a nálad. Život u dvora líčí v naprosto jiném duchu než Castiglione, soustřeďuje se na jeho záporné stránky, např. na ztrátu osobní svobody ve styku s panovníkem, na nezbytné pochlebnictví atp. Pokud se rozhodli francouzští nebo angličtí „vlastenci“ zaútočit na italianizaci životního stylu a kultury, nejednou sahalí právě po Piccolominiho textu, označující Italy za lidi, kteří se neupřímně vlichocují do přízně mocných.)

7.3.3. České národní stereotypy v době jagellonské; Josef Macek

Piccolominiho „*Historia Bohemica*“ vešla mezi evropskými vzdělanci poměrně rychle ve známost a zásluhou autorova vypravěčského talentu a pozorovacích schopností si získala nemalou popularitu. Do češtiny byla přeložena už koncem 15. století a po dlouhá staletí byla v celé Evropě *nejčtenější knihou o českých dějinách*. Autor sice neopomene vychválit krásy českých měst, ale na jejich kacířské obyvatelstvo hledí s odporem, označuje je tu za opilce, tu

za zloděje, lháře atp. Do očí bijící předsudky vyplývají z nenávisti k husitství, která se přenáší na všechno české. Zejména Jan Žižka je líčen jako naprosté monstrum; mezi řádky však lze vyčíst také jistý respekt k vojenským úspěchům husitů. Piccolomini tak přispěl k rozšíření pověsti, podle níž jsou Češi národem zatvrzelých kacírů a udatných válečníků. Tyto heterostereotypy však patřily v 15. a 16. století také k základním českým autostereotypům. Ve svém monumentálním díle „Jagellonský věk v českých zemích“ na tuto skutečnost naráží český historik **Josef Macek**. Češi se pochopitelně neoznačovali za kacíře, ale naopak za ty, kteří se i za cenu nemalého utrpení vydali cestou pravé, tedy kališnické víry. Vůbec nejsme horší než ostatní, ale právě naopak, hlásají čeští kališníci kazatelé a vzdělanci. Zatímco ďáblům se již podařilo oslepit celý svět, Čechy jako národ „nade všechny národy lidské dospělý“ oslepti nelze, tvrdí v „Luciperově satirickém listu“ Oldřich z Kalenic. S apoteózou českého národa přichází Václav Koranda starší, když dovozuje, že Kristova slova „Pravda vás vysvobodí“ se týkají Čechů, kteří jsou Kristovým národem vyvoleným. Tuto, jak říká Macek, „nehoráznou pýchu“ posilují hvězdářská proroctví. Ve zjitřeném ovzduší začíná kvést **český mesianismus**, který osobitým způsobem podpoří právník Viktorín Kornel ze Všehrd, když upozorní své současníky na slavné české dějiny a vyzývá je, aby „starobylá česká knížata a krále, bránící 'práva země české', uctívali 'za roveň s svatými'.“ (in: Macek, Josef: Jagellonský věk v českých zemích, díl 4., Academia, Praha, 1999, str. 221) Historiografie se tak mění v hagiografii. „Mesianismus,“ dodává Macek, „dostupuje v takových představách vrcholu a žene české národní cítění až k pocitům božské nadřazenosti a nevraživého opovržení ke všem, kdo nemluví česky a nejsou členy českého národa.“ (tamtéž) S nábožensky založeným mesianismem se úzce pojí mýtus o vrozené české (husitské) statečnosti, z něhož vyvěralo přesvědčení, že Češi i v turnajích musí zdolat své zahraniční soupeře. Tak např. v r. 1455 při jednom klání ve Vratislavi nemohli čeští „fanoušci“ přenést přes srdce, že by utrpěla pověst české statečnosti, a když se miska vah nakláněla na stranu německého „sportovce“, rozpoutali rvačku s německými diváky. Zmínku si zaslouží také přesvědčení o kromobyčejné udatnosti českých žen, nejenom „božích bojovnic“, ale, jak tvrdí Všehrd, už jejich předchůdkyň, neboť „ženy české za starých Čechův, Libuše, Vlasta, Šárka i jiné mnohé mužské statečnosti následovati směly, zbroj na se bráti, jezdit, střílet, honiti, kláti, pole držeti, hůfy šikovati.“ (in: tamtéž, str. 202)

Přesvědčení o vlastních přednostech se podle Macka netýkalo jen elit, ale i měšťanů a širokých vrstev venkovského obyvatelstva, a tak sehrálo nemalou roli při vytváření pozdně středověkého českého národa a v rozvoji jeho kultury. Slovo národ přitom zůstávalo synonymem pro slovo jazyk. Politická stabilizace země za vlády Jiřího z Poděbrad a postupný

hospodářský vzestup v jagellonské době kráčely ruku v ruce s *rozkvětem češtiny*, která zaujala rozhodující místo ve veřejném životě. Především česky (už od doby Václava IV.) úřaduje nejenom královská kancelář, ale čeština vytlačuje němčinu např. také od soudů. Povětšinou česká je korespondence českých královských měst, česky nebo latinsky (event. česko latinskou hatmatilkou) jsou vedeny městské knihy, čeština proniká jako úřední jazyk také do agendy katolické církve, v češtině se píše a píší traktáty čeští kališníčníci a katoličtí kněží, vzniká v ní celá řada literárních textů atd. Česko německá jazyková hranice se výrazně posouvá ve prospěch češtiny, takže např. Litoměřice jsou kolem roku 1500 čistě české a české menšiny najdeme i ve městech dříve (anebo později) německých (Kadaň, Ústí nad Labem, Žlutice). Čeština se dokonce v jagellonské době prosazuje ve středoevropském měřítku jako jazyk diplomatů a česká právní terminologie proniká do Polska. Některé oblasti severních, západních a jižních Čech a zejména Moravy však zůstávají německé a v moravských městech i nadále převažují měšťané německé národnosti (Brno, Znojmo, Jihlava, Olomouc). Německy mluvící obyvatelstvo samozřejmě také žije v převážně českých oblastech, a tak např. Malá Strana je počátkem 16. století z poloviny německá. Mantovanský vyslanec Abbadino tak v roce 1531 píše, že v Praze lidé mluví „většinou slovansky, že však mnozí rozumějí německy“. (in: tamtéž, str. 182) Z ryze praktických důvodů se silně rozšířeným jevem stává bilingvismus, obohacený u vzdělanců ještě o latinu. V roce 1470 ostatně vychází latinsko-německo-český slovník. Lingvisticky zajímavým dokladem bilingvismu je např. nápis na zvonu, který visel nad pranýřem v Českých Budějovicích: „Kohož pod tento zvonec povedou, Maria hilf.“ (in: tamtéž, str. 186)

Nastíněný vývoj znamenal posílení českého nacionalismu, který se pochopitelně zaměřoval především na Němce. Macek přináší celou řadu důkazů o sílícím česko německém napětí, a to hlavně ve městech, kde žily obě národnosti spolu. Ve druhé polovině 15. století nabývá *odpor proti Němcům* rázu „masově nacionální nenávisti“, objevují se veršovánky, v nichž se tvrdí, že Němce přinesl do Čech ďábel, hromadně se zpívají písně, požadující vyhnání Němců ze země, města odmítají udělit domovské právo lidem, kteří neovládají češtinu atd. Protiněmecké cítění, podpořené u kališníků historickými reminiscencemi, se projevuje také u českých katolíků, jejichž kněží vyzdvihují češtinu jako jazyk, jímž sv. Václav, sv. Vojtěch a sv. Prokop „pána Boha chválili“. K paradoxní situaci došlo v katolické a české Plzni, kde v roce 1526 administrátor pražského arcibiskupa Jan Žák žádal plzeňskou městskou radu, aby znemožnila kázání jednomu německému mnichovi a povolala místo něj českého kazatele, neboť „německý národ je toho času ‘zprzněn’ a nakažen ‘starým kvasem bluduov’“. (in: tamtéž, str. 191) Český nacionalismus tak posloužil jako zbraň proti německé reformaci a

vlastně i proti husitství. Naopak Viktorin Kornel ze Všehrd, který dříve kritizoval „německé papežence“ z utrakvistických pozic, svou protiněmeckou rétoriku poté, co se Němci začali „odvracet od Říma“, poněkud zmínil.

Tolerantní postoje vůči „jiným“ byly pohříchu spíše výjimečné a objevovaly se spíše u katolíků, kteří se cítili více svázáni s ostatní Evropou. Příkladné sepětí vlastenectví s universalismem nacházíme např. u jedné z nejzajímavějších osobností jagellonské doby, u Bohuslava Hasištejnského z Lobkovic, šlechtice, který rázně odmítal české zápečnictví a velebil cestování a poznávání cizích kultur, včetně té německé. U kališníků se podobné tendence objevují až s nástupem německé reformace. Obecná zášť vůči Němcům však v celém českém prostředí převažuje a vede k jevu, který spojujeme až s dobou mnohem pozdější. Jedná se o první vlaštovky „*slovanské vzájemnosti*“, projevivší se už v roce 1471, kdy volba polské dynastie na český královský trůn byla zdůvodňována také příbuzností češtiny a polštiny. V uvedené souvislosti nelze obejít postavu utrakvistického literáta, překladatele a tiskaře Mikuláše Konáče z Hodíškova, oslavujícího svými texty především bratrské slovanství Čechů a Poláků, ale i dalších Slovanů. Konáč také (jako druhý Čech) přeložil Piccolominiho Historii českou a vydal ji pod názvem „Česká kronika“. Celý text pečlivě očistil od všeho spílání Čechům a husitům a vytvořil tak do značné míry vlastní dílo, jež mělo sloužit rozkvětu slovanské vzdělanosti. Přes občasné rozmršky s „bratrskými“ Poláky a zejména s Uhry, označovanými v lidové poezii jako „odporní barbaři“, českými nepřáteli „od přirozenie“ zůstávají po celou jagellonskou dobu Němci.

Mnohé ze Seibtových, Urzidilových i Mackových reflexí česko německých vztahů budou pro českého čtenáře, vychovaného v duchu národnostních, náboženských (zejména protikatolických) a kulturních stereotypů těžko stravitelné. Přitom se v případě obou „českých Němců“ nepochybně jedná o autory, vyznačující se snahou o vcítění se do obou kultur (zejména Urzidil) a o historickou věrnost (Seibt), o autory, kteří byli s českými zeměmi a jejich kulturou celoživotně spjati nejenom původem, ale především hlubokým zájmem o všechno české. A pokud jde o nezpochybnitelného Čecha Macka, musíme se spokojit s tím, že se mu podařilo sepsat mimořádné dílo, nesené snahou o co největší objektivitu. Některé stereotypy a předsudky, ať už mají původ v dávné nebo nedávné minulosti, však mají tuhou kořínek a zůstávají naší nedílnou součástí i tehdy, když je považujeme za „pravdu pravdoucí“ nebo když si je ani neuvědomujeme. A tak si na závěr této kapitoly ještě jednou ocitujme z Urzidilovy knihy: „Kdo chce psát o historii českých zemí..., nesmí očekávat potlesk některého z národů, náboženských společenství nebo stavů těchto oblastí; dospěje

k užitečnému výsledku jen tehdy, když vyvolá nespokojenost všech.“ (Malý průvodce dějinami Čech, str. 17)

8. Středověký antijudaismus a právní ochrana Židů

8.1. Osvícenský antisemitismus; Francois Voltaire

Představa, že vytvoříme společnost bez předsudků, chápeme-li je v podobě nastíněné Herderem, Burkem, Ortegou y Gasset nebo Gadamerem, se ukazuje jako hodně naivní. Alespoň do té doby, dokud budeme ctít nějaké tradice a dokud se lidé od sebe budou odlišovat. Francouzští osvícenští filosofové předsudky opovrhovali skoro stejně jako lidmi, jež považovali za jejich nositele. Vůbec přitom neútočili jen na zpátečnické jedince; za *nepřevychovatelné* považovali mnozí z nich celé skupiny obyvatelstva, např. tradičně věřící křesťany a zejména *Židy*, které Francois Voltaire označoval za „zcela nevzdělaný národ, ovládaný opovrženíhodnou lakotou a nanejvýš odpornou pověřivostí“. (in: Putování. Dějiny Židů, str. 410) Jeden z nejvzdělanějších antisemitů evropského myšlení věřil v obnovu zlatého věku filosofie a kultury, který spatřoval v řecké a římské antice. Tento zářný svět se však nakazil „jedem z Judeje“ a přinesl do Evropy pasivní orientální myšlení. Svou konstrukci obohacoval Voltaire protižidovskými výroky římských autorů (Tacitus, Horatius) a sám si na adresu „barbarského národa“ přisadil: „Všichni se rodí s velkou nenávisť v srdci, podobně jako Bretonci a Němci se rodí se světlými vlasy. Vůbec by mě nepřekvapilo, kdyby se tito lidé stali jednoho dne pro lidstvo smrtelně nebezpečnými.“ (in: tamtéž, str. 409) Bibli sice přiznával literární kvality, ale za původní židovský přínos označoval pouze ty pasáže, z nichž vysvítá „jejich tvrdohlavost, pověry a jimi uctívaná lichva“. (tamtéž) Vše ostatní bylo převzato od jiných, např. od Homéra... Svobodu a rovnost si tudíž zaslouží celé lidstvo kromě Židů, kteří se od všech ostatních odlišují pokřivenou, zlou povahou, jež se nezmění ani tehdy, když se odtrhnou od svého náboženství. Tento „postřeh“ je na celém Voltaireově spílání nejděsivější, neboť velký filosof se jím dostává do těsného sousedství autorů rasových zákonů Třetí říše. „Pověřivé kabalisty“ ostatně přímo oslovuje: „Předčili jste všechny národy nestydatými báchorkami, špatným chováním a barbarstvím. Zasloužíte si trest, neboť to je váš osud“. (in: tamtéž) Voltairovy záštiplné výroky jasně dokazují, jak se hlásání tolerance může zvrtnout v její naprosté popření; je-li velký filosof označován také jako „fanatik tolerance“, určitě se nejedná o ukvapený soud.

8.1.1. Gavril Romanovič Děržavin

Osvícenský přístup k Židům se uplatňoval v celoevropském měřítku a skutečně specifického zabarvení nabyl v zaostalém carském Rusku. **Alexander Solženicyn**, ruský nositel Nobelovy

ceny za literaturu sepsal také historickou práci věnovanou dějinám rusko-židovských vztahů, v níž mj. kritizuje elity východního židovstva za tyranský přístup k prostým Židům i k okolní většině. Tyto elity vytvářely tzv. kahaly, jež se staly základním stavebním kamenem židovské samosprávy. Na podporu svého stanoviska uvádí Solženicyn text ruského osvícensky laděného státního úředníka a také básníka **Gavrila Romanoviče Děržavina**, nazvaný „Úvaha o odvrácení hladomoru v Bělorusku a o uspořádání života tamních Židů“ z roku 1800. Děržavin si všímá bídy a zaostalosti běloruských rolníků a Židů a svými návrhy se pokouší přinést dobro oběma stranám, které by se měly ekonomicky oddělit. Příčinu bídy rolníků nespatřuje v tom, že je vysávají Židé, ale v jejich vlastní lenosti a neschopnosti efektivně pracovat. Produktivní prací by se měli živit také Židé, jejichž zaostalost mají na svědomí především kahaly; představitelé židovské samosprávy „jsou bohatí a žijí si nadbytkem, protože vládnou dvojitou pružinou moci, totiž duchovní a civilní. Svůj lid tak mají pevně v rukou a udržují jej ve veliké porobě a velikém strachu“. (in: Solženicyn, Alexander: Dvě stě let pospolu. Dějiny rusko-židovských vztahů v letech 1795 – 1916, Academia, Praha, 2001, str. 41) Kahaly by tudíž měly být zrušeny a židovské školy a synagogy podléhat státní jurisdikci. Jedině tak dojde k postupné změně v židovské povaze, která se pod vlivem rabínů a dalších elit tak pokřivila. Děržavin si klade otázku, jak „zmírnit jejich fanatismus a nenápadně je přiblížit ke zdrojům vzdělanosti, zachovávat však přitom toleranci k různým vyznáním – zkrátka vymýtit z nich nenávisť k národům s jinou vírou, vymýtit z nich zákeřné snahy zmocňovat se cizího majetku“. (in: tamtéž, str. 42) Zásadní roli připisuje ruský osvícenec vzdělání. V pasáži věnované židovskému školství navrhuje, aby nadále existovaly židovské školy, kam budou chodit děti do dvanácti let. Poté by měly přejít do škol společných, v nichž se budou sblížovat s jinověrci. Za několik generací, věří Děržavin, se problém vyřeší; Židé sice zůstanou Židy, ale jejich povaha se změní natolik, že budou „skutečnými poddanými ruského trůnu“. Své návrhy na přebudování života Židů v Rusku adresoval Děržavin carovi a nejvyšším úředníkům. Najdeme v nich také tato slova: „Jestliže Nejvyšší Prozřetelnost ponechává pro splnění nějakých svých neznámých záměrů tento národ, svými mravy tak nebezpečný, na povrchu zemském a nezničí jej, pak ho musí také vlády, pod jejichž žezlo se uchýlil, strpěti a věnovati svou péči i Židům tak, aby byli užitečnými sobě i společnosti, v níž se usídlili.“ (in: tamtéž, str. 41) Děržavinovy plány se po čase – byť pouze zčásti – skutečně uplatnily; Židé byli v duchu osvícenského absolutismu nuceně přesídlováni do oblastí s panenskou půdou, aby se „živilí prací svých rukou“. Celá tato monstrózní akce se minula účinkem a vedla jen k dalšímu vykořenění ruských Židů, kteří měli se zemědělstvím pramalé zkušenosti. Jak Děržavinovi, tak Solženicynovi bývá předhazován antisemitismus. U Děržavina, stejně jako u Voltaira nebo Holbacha, je skutečně namístě mluvit o antisemitismu

osvícenského ražení. Pokud jde o slavného spisovatele, působí tyto výtky poněkud unáhleně, protože autorovým největším a celoživotním „nepřítelem“ byl komunismus. Vina za přimknutí se tolika Židů k marxismu padá nejenom na hlavy předsudky zatížených a často neschopných carských úředníků, ale lze ji vystopovat už v Děřžavinových návrzích, byť byly míněny sebelépe.

8.2. Židé ve středověké latinské Evropě

Předsudek vůči Židům se vine evropskými dějinami přes dva tisíce let jako červená nit, protože osvícenský antisemitismus měl výrazné předchůdce v římském a zejména *křesťanském antijudaismu*. Tváří v tvář těmto skutečnostem se ještě dnes mnoho lidí neubrání otázce, proč právě tato menšina vždy vyvolávala takový odpor. *Sebenaplňující se prorocství* jako by přitom účinkovalo i proti proudu času. „Přece nemohli být všichni Evropané a tedy také naši předkové tak 'zlí'“, uvažuje leckterý amatérský historik, „aby si vybrali jednu poměrně nepočetnou skupinu a jali se ji pronásledovat. Přece to nedělali pro potěšení. Židé se od středověku zabývali lichvou a určitě zničili mnoho slušných lidí; za to, jakým příkořím byli vystavováni, nesou svůj díl viny...“ Jiní historici – nejenom židovští a nejenom amatérští – přemýšleli a stále přemýšlejí úplně stejně, jenomže jaksi s opačným znaménkem. Na jedné straně vždy podle nich stáli veskrze „hodní“ Židé, vyznačující se hlubokou oddaností svým tradicím a vzdělání, a na straně druhé římské pohané a později křesťanská většina, která se soustředila na to, aby vyznavačům judaismu strojila úklad za úkladem. Jádrem této jednostranné, romanticky a intelektuálně zaměřené koncepce, s níž se setkáváme např. v knihách židovského historika Heinricha Graetze, je *židovské utrpení*. Jeho zpochybňování, které ve vypjaté podobě známe jako popírání holocaustu, svědčí – mírně řečeno – o povážlivém morálním deficitu. Na druhou stranu – přes všechny soucít a úctu k tragickému osudu židovské diaspory – je třeba vidět, že Židé (ale ani nikdo jiný) nemají patent na utrpení. Římané, které tak iritoval židovský monotheismus, pobili mj. statisíce Galů, a křesťané ubližovali nejenom Židům, ale také – např. při křížových výpravách – muslimům, a zejména svým souvěrcům, a to v podstatě po celou dobu trvání křesťanství. K mnoha národům a náboženstvím byly dějiny ještě nemilosrdnější než k Židům. V jejich propadlišti dávno zmizeli staří Egyptané, Chetitě, Amorejci a další národy, s nimiž se setkáváme na stránkách Starého zákona. Jejich bohové, písmo nebo jazyk zajímají už jen archeology, historiky a návštěvníky muzeí, zatímco židovský národ a jeho jediný Bůh trvají dodnes. Jedná se o zázrak anebo o shodu okolností?

Odpověď přenechme povolanějším a zdůrazněme si, že jedním z podstatných znaků židovského osudu byl a do značné míry stále je **život v diaspoře**. Židé si zvykli žít v mnoha zemích jako poddaní pod vládou jiných a naučili se rozvíjet různé strategie a způsoby chování, které jim umožňovaly přežívání a někdy i rozkvet v rámci nejrůznějších kultur. Babylonské a perské vládcy postupně vystřídali Řekové a Římané, na jejichž místo nastoupili muslimové a křesťané. Ještě v polovině 12. století žila největší židovská komunita pravděpodobně v Bagdádu, kde židovský cestovatel Benjamin, pocházející ze španělské Tudely, napočítal 40 tisíc souvěrců. Postupně se však těžiště židovského života přenáší do **Evropy**, nejdříve do Středomoří, potom do Francie a střední Evropy a dále na východ, do Polska a do Ruska. Na místo Damašku, Bagdádu nebo Alexandrie se dostávají Toledo, Paříž, Mohuč, Kolín nad Rýnem a později Krakov, Praha, Varšava, Vilno, Oděsa a dnes třeba New York. Ve všech prostředích si Židé uchovávají hebrejštinu jako bohoslužebný jazyk, ale v běžném životě přejímají jazyky zemí, do nichž je osud zavál. Jakmile se ve větším počtu objevují v Evropě, jsou vystavováni jednak tlaku okolí, jednak vlastnímu pokušení konvertovat ke křesťanství. Židovské elity, chtějí-li sobě a svému „lidu“ zachovat zděděnou identitu, jsou nuceny se křesťanstvím poměrně hluboce zabývat a odhalovat jeho slabá místa. Převážná část jejich argumentace tváří v tvář trvalému ohrožení však pochází z vlastních zdrojů a tradic vyvoleného národa. Když propukly v souvislosti s první křížovou výpravou roku 1096 masakry Židů v Porýní, přišel židovský autor, známý jako „Mohučský anonym“, s následující interpretací, vycházející ze starozákonní knihy Genesis: Rozhodně není pravda, že by Bůh opustil svůj národ. Pouze se rozhodl, že jej, stejně jako praotce Abrahama, podrobí zkoušce. A porýnští Židé v této zkoušce obstáli, neboť dokázali podstoupit mučednictví, odmítnout nabízenou konverzi a obětovat život. Tento postoj bude mít pro další osudy židovského národa dalekosáhlý význam. Jak oznámil Bůh Abrahamovi poté, co projevil ochotu obětovat jediného syna Izáka: „Protože jsi to učinil a neodepřel jsi mi svého jediného syna, jistotně ti požehnám a tvé potomstvo jistotně rozmnožím jako nebeské hvězdy a jako písek na mořském břehu.“ (Gn 22, 16, 17)

Židovská otázka – pochopitelně v očích většiny, jejíž členové se často po celý život s žádným vyznavačem judaismu neseťkali – nicméně nehrála ve středověku tak důležitou roli, jakou jí přisuzují někteří historici a ani se nevyznačovala tak přízračnou naléhavostí jako v předvečer a v průběhu 2. světové války. Z hlediska **dějin vztahu mezi my a oni** se však jedná o otázku naprosto podstatnou, neboť bližší pohled na sociálně psychologické, kulturní, náboženské a právní souvislosti pobývání židovské menšiny v křesťanské Evropě nám hodně prozradí o úskalích i výzvách, jež vždy doprovázejí soužití různých kultur, etnik a náboženství; v daném případě na jedné straně stojí relativně homogenní křesťanská většina, identifikující se s

římskokatolickou církví a uznávající nadnárodní autoritu papežství, na straně druhé nepříliš početná, rozptýlená skupina vyznavačů judaismu. Na otázku, co vlastně přivádělo Židy do křesťanské, zejména západní Evropy, hledá odpověď např. americký historik **Robert Chazan**. Důrazně popírá poměrně rozšířenou představu, že se Židé v Evropě setkávali jen s perzekucí a s násilím a opakovaně poukazuje na *kladné stránky* jejich života v křesťanském středověku. Kdyby se Židé, argumentuje Chazan, setkávali jen a jen s protivenstvími, neměli by důvod se do Evropy stěhovat, natožpak v ní zůstat poté, co byli z některých oblastí nebo i celých zemí vyhnáni. Tím největším lákadlem, jež udržovalo Židy v Evropě, byla podle Chazana ekonomická a kulturní dynamika římskokatolického světa, který v období vrcholného středověku vykazoval stupňující se převahu nad světem islámu i východního křesťanství. Bez rozkvětu většiny by nebyla možná ani obdivuhodná židovská kreativita, kterou tak opěvoval Heinrich Graetz. Kromě vzájemné nelibosti a podezřívavosti se mezi křesťany a Židy také rozvíjela spolupráce, přerůstající čas od času v některých zemích v obapolné obohacování, někdy i v přátelství. Na ekonomickém rozvoji latinské Evropy mají Židé každopádně značný podíl. Židovským obchodníkům lze přičíst zásluhu, že po staletích válek a zmatků opět dokázali rozvinout místní i mezinárodní obchodní síť, čímž také udržovali povědomí evropských elit o jiných kulturách. Tito nečetní a bohatí Židé se již v osmém a devátém století těšili přízni mnoha světských i duchovních vládců, jimž dováželi z dalekých zemí různé luxusní zboží, víno nebo otroky. Usazovali se zejména u dvorů, kam se uchylovali pod ochranu nějakého suveréna, který jim obvykle uděloval četná *privilegia*: Mohli žít podle své víry, zaměstnávat křesťany a někdy i vlastnit půdu, a pokud se mezi nimi vyskytly nějaké spory, řešili je podle svého práva. Tyto výsady samozřejmě budily pozornost a čas od času vyvolávaly pobouření. Hlavní význam zmíněných „elitních“ Židů, jejichž pomocníky se postupně stávali další a další drobní židovští kupci, spočíval v udržování a rozvoji obchodu, a to jak v rámci karolinské říše, tak i ve vztahu k zemím severní Afriky a Orientu. Na základě studia dobových dokumentů tak došel belgický předválečný historik Henri Pirenne k poznatku, že slova „obchodník“ a „Žid“ se mezi lety 800 a 1000 stala *synonymy*. (in: Pirenne, Henri: *Maometto e Carlomagno, Grandi Tascabili economici Newton, Roma, 1997*) Ekonomický přínos židovských obchodníků, přivádějících do světa západního křesťanstva stále početnější komunity souvěrců, se zintenzivnil v následujících staletích, kdy se v prudce se rozvíjejícím hospodářství projevila potřeba toku kapitálu. Bohatí lidé se pouštějí do stále nákladnějších projektů a půjčování peněz se stává nezbytností. Církev ve snaze o hlubokou reformu společnosti se pokouší „umravnit“ své „ovečky“ také v oblasti ekonomických vztahů a zakazuje, aby křesťan půjčoval křesťanu na úrok. Postupně se tak rozvíjí *židovská lichva*.

8.2.1. Společenské a právní postavení Židů

Židé představovali ve středověké Evropě jedinou legitimní náboženskou menšinu; ve světě, kde se střetávala církevní a světská autorita, byli nuceni vyvíjet takové strategie, které jim umožňovaly být zadobře s vrchností obojího typu. Reakce křesťanských elit na přítomnost cizorodého prvku ve společnosti byla povětšinou *ambivalentní*. Židé skutečně byli jiní, ale ne tak docela, neboť křesťanství vzniklo na židovském základu. Už v listech apoštola Pavla a ve Skutcích apoštolů se tak setkáváme jak s hlubokou úctou k židovským tradicím, tak i s odmítáním a pohrdáním. Pavel zdůrazňuje pravdivost „nadžidovského“ univerzalistického křesťanství, současně se však nevzdává naděje na spasení Židů. Nový zákon podle něj odhalil pravý smysl Starého zákona, neboť Izaiáš jasně předpověděl, že panna počne a porodí. Bůh, zoufalý ze selhání svého lidu, který si původně vyvolil, musel tudíž Židy zavrhnout a přenést požehnání smlouvy, včetně povinností, jež z ní vyplývají, na nový lid, na křesťany. Z Nového zákona vychází **sv. Augustin**, vyzdvihující velikost židovských dějin v porovnání s dějinami řeckých a římských „pohanů“. Augustin nezpochybňuje legitimitu existence Židů v křesťanské společnosti; současně však přichází s teorií dějinného hříchu a následného božího trestu. Odmítnutím Ježíše Židé těžce zhřešili a Bůh je vzápětí potrestal tím, že je zbavil politické nezávislosti, zničil jejich hlavní město a rozptýlil je po světě. Křesťanský Bůh je však milosrdný; svou lásku a naději nabízí i těm, které trestá. Křesťanská společnost tudíž musí své Židy chránit, neboť – až se naplní čas – i oni s pokorou přijmou Krista a znovu získají boží lásku a milost. V Augustinových stopách s většími či menšími odchylkami kráčejí *papežové*, vydávající od raného středověku dokument zvaný *Constitutio pro Judeis*. Jádrem těchto právních listin jsou slova významného papeže 6. století Řehoře I., který napsal: „Stejně jako by Židům nemělo být poskytnuto oprávnění dovolit si provádět v synagogách víc, než jim dovoluje zákon, tak by také neměli být zkracováni v tom, co jim bylo povoleno.“ (in: Chazan, Robert: *Židé středověkého západního křesťanského okruhu*, Argo, Praha, 2009, str. 61)

Constitutiones pro Judeis, a to i v případech, kdy se pod ně podepisovali výrazně antijudaisticky založení papežové, vypočítávají základní práva Židů v křesťanské společnosti. Jedná se především o zákaz nucené konverze, o ochranu života, fyzické integrity a majetku. Jako nedotknutelné jsou označovány synagogy a židovské hřbitovy. Mnozí představitelé křesťanských elit se Židů vyloženě zastávají. Zaznamenáníhodný je určitě postoj porýnských arcibiskupů a biskupů, kteří – někdy i s nasazením života – se pokoušeli za násilností v roce 1096 tváří v tvář zfanatizovaným davům křížáků a místních obyvatel porýnské Židy chránit. Pozoruhodnou, z Augustinovy koncepce vycházející argumentaci ve prospěch židovské menšiny vypracoval

např. **Bernard z Clairvaux**, duchovní otec 2. křížové výpravy: Židy potrestal Bůh tím, že je uvrhl do vyhnanství; jakékoli výzvy k další, tentokrát lidské odplatě jsou tudíž nemístné. Na křesťanské bojovníky, jež shromažďoval ve 40. letech 12. století, naléhal, aby nezapomínali, že Židé jsou národ, „od něhož máme zákon a příslib a z něhož vyšel i Kristus“. (in: tamtéž, str. 63) Bernard si byl dobře vědom nebezpečí opětného propuknutí násilí v Porýní; osobně se tam vypravil a skutečně mu – až na drobné incidenty – zabránil. Tuto skutečnost ostatně vyzdvihovali i židovští kronikáři.

Byl to však právě Bernard z Clairvaux, kdo obohatil francouzštinu o sloveso „judaizare“, tedy chovat se jako Žid. Neměl přitom na mysli nic jiného než půjčování peněz na (příliš) vysoký úrok, jemuž se i v češtině dodnes říká úrok nekřesťanský. Protižidovské spontánní násilnosti tak v celé latinské Evropě pokračují a celková situace vztahu mezi většinou a menšinou se zhoršuje. Důvodem je jednak vzrůstající počet Židů a stupňující se nevole „lidu“ k židovským privilegiím a zejména ke zmíněné lichvě, jednak také kolísavý postoj církve. Výrazným, až bojovitým antijudaismem se vyznačoval počátkem 13. století mocný papež **Inocenc III.**, který v Constitutio pro Judeis přišel s podstatným zosťvením formulace svého dávného předchůdce Řehoře I. „Věrolomnost Židů je v každém směru hodna odsouzení,“ praví se v dokumentu, „avšak vzhledem k tomu, že skrze ně se projevila pravda naší vlastní víry, neměli by být věřícími těžce týráni.“ (in: tamtéž, str. 61) Znamená to snad, že mohou být týráni „lehce“? Čtvrtý lateránský koncil, svolaný Inocencem III. v roce 1215, přispěl k drastickému oddělení Židů od křesťanů zlomovým opatřením, příkazujícím jim (a také muslimům) odlišit se od křesťanů žlutým, na oděvu našitým a dobře viditelným kolečkem. Textu lateránského dokumentu však nechybí ani *rasistický náboj*. „Zatímco v jistých církevních oblastech odděluje Židy od křesťanů odlišný oděv, v jistých dalších zemích,“ děsí se církevní představitelé už počátkem 13. století „neviditelného Žida“, „nastalo takové zmatení, že žádné rozdíly nejsou znatelné. Někdy se tudíž přihodí, že křesťané omylem mají styk s židovskými či saracénskými ženami. Proto z obavy, aby si tito lidé nebrali omyl za záminku pro omluvu těžkého hříchu takového styku, nařizujeme, že tito lidé (Židé a Saraceni) obojího pohlaví a ve všech křesťanských zemích mají být odlišitelní od ostatních lidí (tedy od křesťanů) svým oděvem.“ (in: tamtéž, str. 66) Křesťanská krev musí zůstat čistá...

8.2.2. Kořeny „židovské“ lichvy; souzený a odsouzený Talmud

Nenávist k Židům se tedy projevuje také u elit křesťanské společnosti. V centru pozornosti stojí čím dál tím víc problematika *půjčování peněz*; hněvu lidu využívají fanatičtí kazatelé, hlásající nenávist k národu „zplozenému z kurvích synů“, jak Židy ve své kronice označil již počátkem 11. století český letopisec Kosmas, který – když komentuje rabování židovských domů v Čechách v roce 1098 – s netajenou záští říká: „Ó, co peněz toho dne bylo pobráno bídným Židům, tolik bohatství nebylo ani ze spálené Tróje sneseno na břehu Eubójském“. (Kosmova kronika česká, Odeon, Praha, 1975, str. 186) Postupně se množí hlasy, které naznačují, že Židé nemají v křesťanské společnosti co pohledávat. Francouzští Židé, když se v první polovině 13. století jejich situace stává neúnosnou, se obracejí na papeže Řehoře IX., který se skutečně pokusí zjednat nápravu. Několikrát se obrací na francouzské arcibiskupy a biskupy i na francouzského krále a vybízí je, aby zasáhli ve prospěch sužovaných Židů. Způsob, jakým líčí židovské utrpení, svědčí o jeho hlubokém soucitu. Francouzské světské i duchovní autority přitom jednoznačně obviňuje, že umožňují a někdy i samy způsobují strašlivé týrání Židů „hladem a žízni, strádáním ve vězení a nesnesitelným mučením“. (in: Židé středověkého západního křesťanského okruhu, str. 64) Stranou pozornosti nenechává ani problematiku půjčování peněz. Zmiňuje základní zákonnou čtyřletou lhůtu pro splácení dluhů, a ačkoliv se vyslovuje proti židovské lichvě, odmítá nelegitimní rušení řádných stávajících dluhů. V daném případě se však církve pokouší hasit požár, který sama založila, když znemožnila křesťanům jakékoli finanční operace. Kořeny zákazu najdeme v některých verších 6. kapitoly Lukášova evangelia a především ve starozákonním Deuteronomiu: „Svému bratru nebudeš půjčovat na úrok, na **žádný** úrok ani za stříbro ani za pokrm ani za cokoli, co se půjčuje na úrok.“ (23, 20) Církevní snaha vymýtít tento „hřích“ byla vyloženě zarputilá, jenomže rozvíjející se ekonomika se bez něj neobešla. Židovští tvůrci Starého zákona „naštěstí“ vyšli církvi vstříc, neboť Deuteronomium (tedy v překladu „druhý zákon“) pokračuje slovy: „Cizinci můžeš půjčovat na úrok, ale svému bratru na úrok půjčovat nesmíš, aby ti Hospodin, tvůj Bůh, požehnal ve všem, k čemu přiložíš svou ruku na zemi, kterou jdeš obsadit.“ (23,21) Bratr bratru, tedy křesťan křesťanovi, nemůže půjčovat na úrok, aby ho event. neošidil a sám sebe neuvedl do nepatřičného pokušení, interpretuje předchozí biblické výroky středověká římskokatolická církev. A ze slov „cizinci můžeš půjčovat na úrok“ vyvozuje, že „cizinec ti může půjčovat na úrok“. „Našinci“ měli být takto ochráněni před hříšnou ziskuchtivostí, která byla „svěřena“ do rukou jediného „cizince“, který byl k dispozici. Stereotyp Žida jako člověka, jehož mysl i srdce ovládá představa jidášského groše, se udržel do dnešních dnů. Opravdu „pregnantně“ ho vyjádřil Karel Marx, když říkal, že skutečným židovským Bohem

není starozákonní Hospodin, ale právě peníze. Židé však neměli na vybranou a nastřádané finance, poskytnuté „nezhřešivším“, vesměs vysoce postaveným křesťanům v podobě různých dávek nebo úplatků, jim nejednou v dějinách umožnily přežít.

Církev – také z obav z přílišného vlivu Židů – zakládá jazykové školy, jež poskytují křesťanským kazatelům lingvistické znalosti potřebné ke zkoumání židovské (a muslimské) náboženské literatury. Nekřesťané jsou shromažďováni na povinných kázáních, kde jsou seznamováni s Novým zákonem. Tato „školení“ se stávají pro některé židovské obce nebezpečnými, neboť jejich protagonisty často jsou kněží z řad konvertitů, kteří zásluhou znalosti obou komunit dokážou snášet pádné „důkazy“ ve prospěch přijaté víry. Jejich argumentace však není jen teologická, ale také sociálně psychologická: disproporce mezi rozkvětem západního křesťanstva a staletými nesnázemi Židů nabízí jednoznačné vysvětlení: Bůh je příznivě nakloněn křesťanům, zatímco Židy ponechal jejich osudu. A vítězové mají vždycky pravdu... Tlak ze strany většiny na jedné straně opravdu vede ke konverzím, na straně druhé je ovšem především židovskými elitami vnímán jako výzva ke znásobení intelektuální činnosti a k zesilování pocitů vyvolenosti. Roku 1263 se v Barceloně koná pozoruhodná disputace. Dominikáni přesvědčili samotného aragonského krále Jakuba I. Dobyvatele, aby spolu s biskupy předsedal sporu mezi křesťany a Židy. První stranu zastupoval křesťanský konvertita a dominikánský mnich Pavel Christiani, druhou proslulý geronský rabín Moše ben Nachman (Nachmanides). Christianiho argumentace byla založena na citaci rabínských textů a Talmudu, který údajně dokazuje, že Mesiáš v podobě bohočlověka již přišel a zemřel, aby usmířil hříchy lidstva. Judaismus tudíž nedává smysl a Židé by měli přijmout Ježíšovo poselství. Nachmanides pochopitelně rozuměl uvedeným textům úplně jinak a když se shromážděných učenců dotazoval, jak mohl Mesiáš přijít, když od Ježíšových dob je svět plný násilí, určitě mezi nimi vyvolal značnou nelibost. O barcelonském „klání“ se dochovaly dvě zprávy. Zatímco ta latinská hovoří o jednoznačném vítězství Pavla Christianiho, Nachmanides líčí tohoto mnicha jako nepřiliš zdatného soupeře a sebe sama jako jasného vítěze disputace, protože prokázal iracionalitu křesťanské víry. Samotného krále pak označuje za sympatického a poměrně nestranného pozorovatele. Přesto vyšlo po několika měsících nařízení, aby španělští Židé vymazali z Talmudu veškeré nevhodné zmínky o Ježíšovi a Marii a Nachmanides byl obviněn z rouhačství. Ze Španělska nakonec odešel a zbytek života strávil v Jeruzalémě.

Talmud byl ostatně mnohými křesťanskými kruhy považován za jakýsi židovský čarodějnický lexikon. Zlomovým okamžikem se stal prazvláštní proces, konaný roku 1240 v Paříži. Žalobcem byl znalec Talmudu, konvertita Mikuláš Donin, a obžalovaným nikdo jiný než právě Talmud. Jak v narážce na jiné poněkud nezvyklé francouzské soudní pře a další specifika podotýká Chaim

Potok: „V této začarované zemi, kde husa symbolizovala kouzla a prase bylo možné soudit za vraždu, mohla být před soud postavena i kniha.“ (Putování. Dějiny Židů, ss. 355, 356) Podle obžaloby představuje Talmud hlavní zdroj židovské svéhlavosti a některé jeho pasáže znamenají urážku celé Bible. Také o průběhu tohoto procesu se zachovaly dvě zprávy, latinská a hebrejská, jež se od sebe liší úplně stejně jako v případě barcelonské disputace. O výsledku soudního jednání však není nejmenších pochyb: *Talmud byl shledán vinným* a odsouzen ke spálení. Židé se po dva roky pokoušeli odvolávat a vykoupit si odvrácení výkonu rozsudku, který pro ně znamenal kastrofu. Soudci však zůstali neoblomní a nepodplatitelní a dne 6. června roku 1242 bylo na jednom velkém pařížském náměstí spáleno 24 vozů židovských knih. V očích přihlížejícího křesťanského lidu tento spektakl přispěl k rozšíření beztak nevalné pověsti Talmudu a také k přesvědčení o hlubokém nepřátelství Židů ke všemu křesťanskému. Ve většinové společnosti se množí představy o židovských rituálních vraždách, jejichž oběťmi jsou obvykle bezbranné děti nebo mladé dívky. Židé čelí stovkám obvinění, že si tímto způsobem opatřují křesťanskou krev, kterou přidávají do nekvašeného chleba, užívaného při pesachových a dalších obřadech. Tu a tam se objevují zaručené zprávy, že Židé nejsou vlastně tak docela lidé, neboť k tomu, aby si udržovali lidskou podobu, potřebují právě lidskou krev.

8.3. Křížové výpravy a Židé

Významnou roli ve vztahu většiny k menšině sehrávala také velká politika. Nezapomínejme, že téměř dvě stě let žilo západní křesťanstvo ve znamení *křížových výprav*, které na jedné straně pomohly Evropanům posílit vlastní identitu a víru, na straně druhé však také znamenaly vyostření vztahů s jinými, ať už se jednalo o muslimy nebo o Židy. Křížových výprav bylo celkem osm, a francouzští králové většinou patří k jejich nejhrořivějším organizátorům. Ústřední postavou posledních dvou výprav proti nevěřícím je **Ludvík IX.** Čteme-li charakteristiky tohoto příkladně křesťanského monarchy ve francouzských a židovských kronikách, neubráníme se dojmu, že se setkáváme se dvěma diametrálně odlišnými postavami. Francouzské prameny vyzdvihují královy politické schopnosti, projevující se jak v rámci Francie, tak na mezinárodním poli. Ludvík IX. dokázal přetvořit Francii v silný, centralizovaný stát, pečoval o chudé a nemocné a pamatoval i na studenty. Jeho zásluhou se slibně rozvíjela francouzská kultura, jak dokazuje např. nádherná Sainte-Chapelle v Paříži. V oblasti „zahraniční“ politiky proslul král jako mírotvorce a uznávaný diplomat. Pokud jde o povahu, platil už za svého života v evropském měřítku za vzor rytířských ctností. Ideály, k nimž se hlásil, stvrdil organizováním křížových výprav, kterých se osobně účastnil. V průběhu sedmé výpravy upadl do zajetí a ta poslední,

osmá, jej stála roku 1270 život. Necelých třicet let po smrti byl král Ludvík prohlášen za svatého. Jedním z podkladů pro kanonizační proces byly vzpomínky rytíře **Jeana de Joinville** „Histoire de Saint Louis“ (Život svatého Ludvíka), sepsaná na popud samotné královny Johanky Navarské. Jeanu de Joinville, který se po králově boku zúčastnil předposlední křížové výpravy, se podařilo vytvořit osobitý text, obsahující jak vzpomínky na uctívaného krále, tak vylíčení vlastních pocitů a zážitků. V době, kdy i někteří králové měli problémy s tím, jak se podepsat, se jeden z prvních francouzských „spisovatelů“ vyznačoval značným vzděláním a svou účast na výpravě chápal výhradně jako službu Bohu a králi. Při odjezdu z domova se neubrání dojetí: „A jak jsem tak do Blécourtu a k Svatému Urbanu putoval, zakázal jsem si obracet oči zpět k Joinvillu, aby mě srdce nebolelo při pohledu na milý ten hrad, který opouštím, a v něm své dvě děti.“ (Joinville, Jean de: Paměti křížákovy, Odeon, Praha, 1965, str. 33) Důkazem Joinvillovy mírumilovné povahy je ostatně i to, že se přes královu výzvu odmítl účastnit výpravy v roce 1270. Krále Ludvíka Joinville upřímně ctí a představuje ho jako příkladného a statečného rytíře, prodchnutého křesťanskou láskou k bližním. Radikální zbožnost však přivedla svatého Ludvíka nejenom k bohubilým skutkům, ale také k nesmiřitelným postojům ke všem jiným, ať už k „nevěřícím“, s nimiž se utkával na křížových výpravách, anebo k domácím Židům. Joinville v této souvislosti uvádí jednu příhodu, která vysvětluje, proč se v židovských knihách nepíše o „dobrém králi Ludvíkovi“. Jeden rytíř se králi svěřil, jak uzavřel debatu s jistým Židem tím, že jej fyzicky napadl. Ludvíkovo „morální naučení“ působí mrazivě: „Já souhlasím s tím, že by s nimi neměl diskutovat nikdo, kdo není velmi vzdělaný duchovní. Laik, jakmile zaslechne, že je křesťanská víra očeňována, by ji měl bránit jedině mečem, dobrou ranou do břicha, kam až meč pronikne.“ (in: Dějiny středověkého západního křesťanského okruhu, str. 153) Víra za zostření křesťansko židovských vztahů padá také na církev, která ve snaze o prohloubení víry klade stále větší důraz na učení o transsubstanciaci, vedoucí k celé řadě procesů, v nichž je souzeno mučení svaté hostie. Jedna z nejznámějších při se odehrála roku 1290 v „začarované“ Francii. Chudá křesťanská žena se zadlužila u židovského zastavárníka. Lichvář jí údajně nabídl odpuštění dluhu, když mu přinese hostii. Dlužnice souhlasila a Žid se pokoušel hostii mučit; byl však odhalen, církevním soudem odsouzen k trestu smrti a rukama královské spravedlnosti upálen. Pro další osudy francouzského židovstva se jako osudové ukázaly postoje společenských elit, konkrétně pařížského biskupa a francouzského krále, kteří vyjádřili nad rozsudkem uspokojení a výraznou měrou přispěli k dalšímu vystupňování antijudaistických nálad.

8.3.1. Vypovězení Židů z Anglie a Francie

Přes všechna příkoří, jež byla ve středověké latinské Evropě Židům způsobována a o nichž se podrobně můžeme dočíst v desítkách běžně dostupných knih nebo na internetu, je třeba zdůraznit, že stejně krutě jako s Židy nakládali křesťané např. se svými kacíři a rozhodně nebylo možné mluvit o ochraně „lidských práv“ širokých vrstev venkovského lidu. Naopak **právní ochrana Židů** tvořila nedílnou součást středověkého zákonodárství. Kromě již zmíněných dokumentů nejvýznamnější byly buly papeže **Inocence IV.** z let 1247 a 1253, jimiž hlava římskokatolické církve odmítla pomluvy ohledně zneužívání křesťanské krve a jasně se vyslovila proti trestům bez řádných soudů, mučení a jakémukoli trýznění Židů. Kromě toho Inocenc IV. potvrdil stávající židovská práva. Osobně jsou však Židé nesvobodní. Základní podmínky pro zachování a rozvíjení tradic i víry jim kromě církve už od raného středověku poskytuje také šlechta, která s nimi navazuje někdy až symbiotické vztahy, dané vzájemnou ekonomickou výhodností. V zemích s nejvyšší centralizací moci spadají přímo pod krále a jsou dobovými dokumenty označováni jako „servi camerae regiae“, tedy služebníci královské koruny. Tento status je pro ně typický zejména v Anglii (a postupně i ve Francii, Španělsku, českých zemích i jinde). Jejich situace je podle Chazana po celý středověk nejtíživější právě v Anglii, kde se král dokonce v roce 1255 přiklonil k obvinění z rituální vraždy malého chlapce, a posléze i ve Francii. Duchovní i světské elity však „své“ Židy i nadále spíše ochraňovaly před stupňujícím se „hněvem lidu“, který však svými nejednoznačnými postoji také vyvolávaly. Jakmile však křesťanští králové vyhodnotili přítomnost Židů jako politicky a ekonomicky nevýhodnou a nábožensky nebezpečnou, postupovali velice rázně. Z Anglie byli Židé vypovězeni králem Eduardem I. roku 1290, z Francie roku 1306. Výstižně komentuje tento vývoj Chazan, když zdůrazňuje, že „bohužel neexistoval nikdo, kdo by středověké Židy ochránil před jejich ochránci“. (tamtéž, str. 229)

8.4. Židé v Německu a Polsku

Němečtí Židé se potýkali se stejnými problémy jako jejich angličtí a francouzští souvěrci. V jednom ohledu však byla jejich situace – podobně jako např. v Itálii – jiná. V Německu se nevytvořil silný centralizovaný stát. Židům tudíž chyběl mocný ochránce, a tak výbuchy lidové nenávisti byly snad ještě zběsilejší než na západě kontinentu. Připomenout si můžeme např. řádění zfanatizovaných davů, které započalo roku 1298 ve městě Röttlingen, kde bylo pobito 21 Židů. K podobným událostem docházelo v celé Evropě; v Německu, kde nebyl žádný suverén,

který by zjednal pořádek, se však tento incident stal pouhou předeherou hrůzostrašného představení, jehož kulisami se stala německá města, kterými procházelo vražedné komando, vedené rytířem Rindfleischem a vraždící všechny Židy, jimž se nepodařilo včas utéct. Nedostatek centrální politické autority však také znamenal, že zde nebyl nikdo, kdo by Židy „definitivně“ z Německa vyhnal. Příliv souvěrců z Anglie a Francie nicméně postavení Židů v německých zemích ještě zhoršil. Největší ranou, dopadnuvší tentokrát nejenom na Židy, ale na celou společnost, však byla *morová epidemie*, která v polovině 14. století podle střízlivých odhadů připravila o život třetinu Evropanů. Někteří lidé, považující černou smrt za trest Boží, se uchýlili ke kajícímu a očekávali, že tím opět získají přízeň nebes. Mnozí křesťané však viděli za pohromou síly zla a hledali někoho, kdo je zastupuje a na koho by mohli ukázat prstem. Ideálním, a v podstatě jediným možným *obětním beránkem* se stali Židé, kteří údajně z nenávisti ke křesťanům otravovali studně. Přesvědčení o židovské vině za rozšíření moru se brzy stalo bezmála všeobecným, zvláště když z mnoha obviněných bylo na mučidlech vymláčeno „přiznání“. Nadarmo papež Klement VI. vyvracel tuto děsivou pomluvu racionálními argumenty, nadarmo poukazoval na zjevnou skutečnost, že mor postihl také oblasti, kde žádní Židé nežijí. Němečtí (a spolu s nimi i původně angličtí a francouzští) Židé se každopádně cítí v německé střední Evropě ohrožení a rozhlížejí se, kam by se mohli uchýlit. Moc možností nemají; někteří utíkají do Itálie, do Uher (odkud jsou posléze také vyhnáni), do Čech (odkud mnozí prchají za husitské revoluce), někteří se vrací do Francie, ale naprostá většina pokračuje v židovském putování dále na východ, do *Polska*, kde jim panovníci slibují četná privilegia, účinnou ochranu a v neposlední řadě širší společenské uplatnění, než jakému byli nuceni přivyknout na západě Evropy.

A nezůstalo jen u slibů. Již Boleslav V. v roce 1263 vydává tzv. Kališská statuta, která sice vycházejí z podobného dokumentu bavorského vévody Fridricha II. z roku 1244, ale v mnoha směrech židovská práva ještě rozšiřují. Boleslav se snaží udržet již usazené Židy a především přilákat do země co nejvíce dalších, neboť Polsko se potřebuje zotavit ze spouště napáchané mongolským vpádem. Statuta kladou důraz na židovskou samosprávu, včetně soudnictví, zaručují svobodu podnikání, které se nemá – jako v Německu – vyčerpávat půjčováním peněz, a obsahují celou řadu přísných sankcí za protizidovské útoky a nespravedlivá obvinění. Některá ustanovení působí vyloženě apelativně: „Nařizujeme, že pokud nějaký Žid, nucen naléhavými okolnostmi, v noci vykřikne a křesťané v sousedství se nebudou obtěžovat poskytnout mu náležitou pomoc nebo si nebudou volání všimnout, aby každý křesťan v sousedství měl povinnost zaplatit třicet šilinků.“ (in: tamtéž, str: 203) A jiná mají až „kulturně antropologický“ aspekt: „V souladu s rozhodnutím papeže, ve jménu našeho Svatého otce přísně nařizujeme, že napříště

žádní Židé na našem panství nesmí být nařčeni z používání lidské krve, jelikož podle příkazu jejich zákona se všichni Židé zdržují jakékoli krve.“ (in: tamtéž) Boleslavova Statuta potvrdil, upřesnil a rozšířil roku 1334 Kazimír III. Veliký, který dodnes platí za „přítele Židů“; krakovská čtvrť Kazimierz, obývaná od středověku do příchodu nacistů téměř výhradně Židy, se jmenuje právě po něm. Kazimír si držel u dvora židovského bankéře a na německé pogromy v roce 1349 zareagoval tím způsobem, že účinně podporoval usazování přecházejících Židů v Polsku. V letech 1347 a 1367 vydal další privilegia, umožňující Židům mj. získávat pozemky a domy ve městech. Zmíněné dokumenty zůstávají až do dělení Polska základem právního postavení polských Židů, kteří už od Boleslavových dob navázali na své předky ve Francii a v Německu a stali se důležitou hnací silou ekonomického rozvoje. Věnují se zejména obchodu a peněžnictví, ale často se živí také jako řemeslníci (leckde zakládají vlastní cechy anebo se stávají členy cechů křesťanských). Významná je jejich role správců a nájemců šlechtických statků, kdy přicházejí do styku jak s rolníky, tak s převážně židovskými obchodníky, organizující veškerý obchod mezi venkovem a městem. Tito Židé se stávají až jakýmsi „manažery“ polské ekonomiky a jejich symbiózu s vyšší šlechtou vyjadřuje dobové rčení: „Člověk je šlechticem, dokud má kus země a Žida.“ Společenský status (relativně bohatých) zprostředkovatelů, stejně jako půjčování peněz a provozování krčem pochopitelně vede k tomu, že jsou považováni za ziskuchtivé. Manažeři a bankéři se ostatně netěší obzvláštní oblibě ani dnes... Také ve středověkém Polsku se objevuje nenávisť k Židům; některá města tak získávají privilegium „de non tolerandis Judaeis“. O poměrně dobrém postavení polských Židů, které je výrazně stabilnější než ve většině ostatních římskokatolických zemí, však mj. svědčí ojedinělé privilegium „de non tolerandis Christianis“, které v 16. a v 17. století získávají obyvatelé některých židovských čtvrtí a předměstí, např. krakovské Kazimierze.

8.4.1. Židovská samospráva v Polsku; židovský parlament „vaad“

Polští Židé vytvořili zcela osobitou kulturu, vyznačující se jednak udržováním a rozvíjením obecně židovské identity, jednak celou řadou výrazných specifíků, mezi nimiž vyniká vlastní **jazyk jidiš**. Polští Židé totiž nepřevzali jazyk země, v níž žili a zůstali svým způsobem věrni kultuře, kterou si přinesli z Německa. Ne že by jim bývalá vlast, z níž byli vyhnáni, tak přirostla k srdci. Svou roli spíše sehrála skutečnost, že židovské „stěhování“ z Německa do Polska, i když probíhalo v několika vlnách, bylo vyloženě masové; kromě toho v městských čtvrtích, do nichž přicházeli, se převážně mluvilo německy. A zapomínat bychom neměli ani na zaostalost polského prostředí; kdo mluvil německy, mohl se cítit jako součást společenské elity. A ještě

jeden faktor se dost možná uplatnil: nově příchozí Židé si po zkušenostech z jiných zemí řekli: „Už tolikrát jsme se přizpůsobovali a stejně nám to nebylo nic platné. Třeba uděláme líp, když se budeme lišit i jazykově.“ Odlíšili se však nejenom od Poláků, ale i od Němců, neboť jidiš, byť vzniklá převážně na německém základě, se stala samostatným spisovným jazykem. Sebevědomí dodávala polským Židům také vlastní *samospráva*, která se až do 16. století rozvíjela v takové míře, jaká jinde v Evropě neměla obdobu. Každá kehila (obec) měla svůj kahal (správní orgán), spojující moc politickou a náboženskou. Starší kahalů byli voleni z řad nejváženějších (tedy nejučenějších a nejbohatších) členů obce. Kahaly byly podporovány státem, neboť organizovaly výběr daní. Zejména však se staraly o všechny podstatné záležitosti obce, ať už se týkaly školství, náboženství nebo bezpečnosti. Za Zikmunda I. Starého (1467 – 1548) jsou zřízeny čtyři židovské země, které volí své starší a výběřčí daní a roku 1530 vzniká stálý rozhodčí tribunál se sídlem v Lublinu, který urovnává spory mezi polskými Židy. Roku 1579, tři roky po svém zvolení polským králem, svolává Štěpán Báthory zástupce čtyř židovských zemí a spolu s nimi zakládá „Radu čtyř zemí“ (hebr. vaad arba aracot, polsky Sejm Żydów Korony), jakýsi „židovský parlament“, který se schází poprvé roku 1581 v Lublinu.

Stát si od *vaadu* sliboval, že se postará o výběr židovských daní v celopolském měřítku, zatímco židovské elity očekávaly větší koordinaci židovských záležitostí, a to jak ve vztahu ke státu, tak v rámci vlastní komunity. Tyto předpoklady se naplnily a vaad fungoval až do roku 1764. Polští Židé na jedné straně připodobňovali vaad polskému sněmu, na straně druhé jej chápali jako pokračování biblického Sanhedrinu. Kromě financí a správy se vaad zabýval také náboženskými otázkami a školstvím, pořádáním sbírek pro židovské poutníky do Palestiny, a v neposlední řadě intervenoval u orgánů polského státu v případech, kdy docházelo ke zkracování židovských práv. K tomuto účelu vysílal své zástupce na jednání polského sněmu ve Varšavě, obracel se – v souvislosti s obviněními z rituálních vražd – na papeže a velice často dosáhl svého. Maršálek vaadu se postupně stal až jakousi nekorunovanou hlavou polských Židů. Vážnost vaadu byla značná, neboť jednotlivé kahaly se vesměs řídily jeho doporučeními, která se často týkala také chování Židů vůči Polákům. Za zmínku zde stojí především *výzvy ke skromnosti*, projevující se zákazy hazardních her a – s výjimkou velkých svátků – nošení šperků na veřejnosti. Židovští představitelé dobře věděli, že menšina nesmí vzbuzovat u většiny závist. Činnost vaadu se však neomezovala pouze na vnitrostátní problematiku. Vaad nejednou rozhodoval také spory, které se rozhořely v zahraničních židovských obcích, např. v Amsterdamu, udržoval styky se souvěrci ve Svaté zemi, organizoval vykupování židovských zajatců v Turecku atd. Polským Židům se tak do značné míry skutečně podařilo vytvořit „stát ve státě“ a nebýt katastrofy roku 1648, která vedla jak k úpadku Polska, tak i jeho židovské

menšiny, pravděpodobně by moderní polský antisemitismus (často spjatý s tradičním antijudaismem) nedosáhl takové intenzity, s jakou se setkáváme v následujících staletích. Význam vaadu postupně slábl, situace jinověrců v Polsku začala být složitá a ostré spory se projevovaly i v rámci menšiny. Nálepka Polska jako země, která je tradičně nepřátelská ke všemu cizímu a zejména k Židům, při pohledu do dějin neobstojí, neboť soužití většiny a menšiny se po staletí vyznačovalo značnou vzájemnou vstřícností. Nehledě na to, že východní Židé (tedy také ruští, ukrajinští aj.) dosahovali i nadále pozoruhodných intelektuálních, uměleckých a hospodářských úspěchů.

8.4.2. Židé v renesanční Itálii

Tuto kapitolu jsme uvedli zdůrazněním faktu, že Židé se v katolické Evropě neselektovali pouze s pronásledováním. Příklady dobrého soužití lidí pocházejících z různých kultur a náboženství, kdy vzájemné předsudky ustoupí do pozadí a jsou nahrazeny spoluprací, není v dějinách (ale ani dnes) mnoho. Přesto však se najdou a mohou posloužit jako argument proti Huntingtonově tezi o neodvratném střetu civilizací. Pokud jde o vztahy mezi křesťany a Židy v západním světě, zřejmě nejoptimističtější pohled se nám naskytne, zavítáme-li do předrenesanční a renesanční Itálie. (Speciální pozornost si – nejenom v tomto období – určitě zaslouží římská obec, sahající svými kořeny do antiky a existující až do současnosti. Ve 12. století se o ní rozepisuje Benjamin z Tudely. Dobře si uvědomuje význam papeže pro křesťanský svět a naznačuje, jaký pozitivní vztah mezi ním a římskými Židy panuje. Mezi historiky je rozšířený názor, že římské Židé působili jako prostředníci mezi papežským stolcem a židovskými komunitami v Evropě a že právě jim papežové předávali *Constitutio pro Judaeis*.) Chaim Potok, když líčí pohříchu krátkou epizodu ze života židovské diaspory v Evropě, přechází do slohu, který známe z pohádek: „Bylo nebylo, v jedné zemi za sedmero horami a sedmero řekami – můžete si ji najít na mapě – žili Židé s křesťany v poměrně přátelských vztazích. Mniši pronášeli o postu kázání a lid se jimi nechával unést. Ale horká krev brzy vychladla, Židé zasklili rozbitá okna a vydali se navštívit křesťanské přátele a veselili se s nimi v ulicích. Smír netrval dlouho, od 14. do 16. století, a území to nebylo rozsáhlé: od Říma po Milán, od Janova po Benátky.“ (Putování. Dějiny Židů, str. 364) Židé žili v Itálii od časů antického Říma a od počátku 14. století jejich počet narůstal o uprchlíky z Německa, Francie, Španělska a Portugalska. Díky tomu i v rámci svých obcí vytvořili mezinárodní prostředí, které velice svědčilo jejich kulturnímu rozvoji. Po ulicích renesančních měst se pohybovali beze strachu a nerušeně vychutnávali krásu nového umění, vytvářeného Botticellim, Donatellem, Leonardem a dalšími mistry. „V Římě mohli Židé o

odpoledním šabatu bezstarostně vycházet ze své čtvrti, aby pozorovali, jak Michelangelo pracuje na mramorové soše Mojžíše. Všichni vzdělaní lidé chápali Mojžíšovy rohy jako znamení vznešenosti a ušlechtilosti, nikoli jako znak úpadku, za nějž je pokládali nevzdělanci.“ (tamtéž, str. 367) V samotném srdci renesance, ve florencijském medicejském paláci se pravidelně scházeli učenci, jejichž skupina vstoupila do dějin pod názvem Platonská akademie. Přístup do ní nebyl zapovězen učeným Židům, kteří měli značný vliv např. na znalce kabaly Pica della Mirandola. Rabíni ve svých kázáních citovali z Danta a Petrarky, židovští hudebníci byli zváni do šlechtických domů... Jak říká Potok: „Byl to malý, krásně rozkvetlý italský židovský svět...“ (tamtéž) Dějinným paradoxem tak zůstává skutečnost, že výraz ghetto, se kterým určitě nespojujeme žádné libé pocity, pochází právě z Itálie, konkrétně z Benátek, kde se roku 1516 mohli usadit bezprizorní němečtí Židé, a to na místě zvaném *geto nuovo*, neboli nová slévárna.

9. Nezadatelná lidská práva a právo na jinakost

9.1. Hugo Grotius a přirozené právo

Evropští osvícenci věřili, že s rozvojem obecné vzdělanosti a svobody postupně vymizí předsudky a že nikdo už nebude diskriminován pro svůj původ nebo názory a svět se stane dokonale udržovanou zahradou, jejíž správce se bude opírat o **nové zákony**, vycházející z myšlenky přirozených, tedy **nezadatelných lidských práv**. Všichni lidé jsou si rovni, nezávisle na tom, komu nebo kde se narodili. Představa, že jeden každý člověk je nadán určitými právy na základě svého lidství, však má starší kořeny, zejména u stoiků a u sv. Tomáše Akvinského. Podstatnou okolností, jež přispěla k její další artikulaci, byl **střet s jinými**, konkrétně s indiány, které se pokoušel prostřednictvím práva a poukazem na jejich lidství brát v ochranu Francisco de Vitoria. Prvním Evropanem, který důkladně propracoval myšlenku přirozených práv, byl holandský právník a filosof **Hugo Grotius** (1584 – 1645). Tento „holandský zázrak“, jak se o něm vyjádřil francouzský král Ludvík XIII., psal již v deseti letech latinské verše a doktorem práv se stal, když mu bylo patnáct. O tom, že přístupy ke světu mohou být velice různé, se přesvědčil už jako právní zástupce indickoholandské námořní společnosti; rozdělená však byla i Evropa, zmítající se v bojích třicetileté války. Nedostatek tolerance a války mezi protestanty a katolíky odsouvají vzpomínku na jednotné křesťanství do mlh zapomnění a na pořad dne se dostávají situace, které nelze řešit ani aristotelskou teorií spravedlnosti, ani římským právem, ani poukazem na jednotné náboženské hodnoty. Neexistence všeobecně přijímané (nadmárodní) autority, která by mohla vynucovat všeobecně platné právní normy, vede Grotia k otázce, kde hledat právo, jež bude závazné pro všechny národy a jehož základy nebudou tkvět v partikulární právní tradici. Řečeno méně šroubovaně: Grotius hledá pro všechny přijatelné **přirozené právo**, založené na zkušenosti, tradici a zejména rozumu. A protože **rozum je společný všem lidem bez rozdílu, je přirozené právo právem univerzálním**. V návaznosti na Aristotela a jeho pojetí člověka jako tvora společenského (zoon politikon) Grotius říká, že Bůh dal lidem do vínku tzv. **appetitus societatis**, tedy jakýsi sociabilní pud, který nás vede k tomu, abychom rozvíjeli společenské soužití, stát i právo a aby toto soužití – již bez dalších Božích zásahů – bylo skutečně „rozumné“. Tím nejpřirozenějším právem, říká hluboce věřící holandský protestant, je **mravní zákon**, daný Bohem a prosazující se naším svědomím. Přirozené právo platí pro všechny lidi, a to bez ohledu na státní hranice, a jako takové stojí nad pozitivním právem, sankcionovaným politickými autoritami.

9.1.1. Vyděděnec Baruch Spinoza

Grotius strávil více než polovinu života v emigraci, kam se uchýlil za velice dramatických okolností. Roku 1618 byl po konfliktu s holandskou vládou odsouzen na doživotí a záchranu mu poskytla tatáž vášeň, která jej dostala za mříže: vzdělání. Nemilosrdní soudci totiž poskytli mladému právníkovi jedno privilegium: ve vězení mohl studovat a číst knihy. A manželce se podařilo přesvědčit dozorce, aby Grotia dal vynést ven právě v bedně s knihami. Přesto bylo Holandsko 17. století zemí, v níž velice hlasitě zaznívaly myšlenky liberalismu a demokracie. Důležitou postavou byl židovský filosof **Baruch Spinoza**, podle něhož veškerá politická filosofie vyrůstá z rozdílu mezi řádem přirozeným, existujícím před utvořením organizované společnosti a řádem morálním, postupně se utvářejícím s růstem organizovanosti sociálního života. V dějinách tak můžeme odlišit dvě základní fáze – tu před vznikem státu, kdy lidé žili beze všech zákonů a pojmy jako spravedlnost a nespravedlnost jim nic neříkaly, a tu po jeho vzniku, kdy se začínají objevovat právo a morálka. Právo chápe Spinoza především jako moc; přirozená práva individuí (např. právo užít násilí) postupně přecházejí na stát a *přirozený pořádek moci se mění v morální řád práva*. Za toto sebeomezení je jednotlivec společností chráněn, např. před násilím ze strany ostatních. V rámci této „nesvobody“ se všichni musí těšit stejným právům, a tak nejrozumnější formou vlády je demokracie, k níž však lidstvo podle Spinozy dospěje až v daleké budoucnosti. Zajímavé je, jak filosof odpovídá na otázku, proč k popsané změně došlo: její příčinou byl strach z osamělosti, která odporuje lidské přirozenosti. Tyto názory jasně zrcadlí autorovu osobní zkušenost: po exkomunikaci z židovské obce se nestal ani křesťanem, a osamělost se mu stala osudem.

Rozchod s amsterodamskou židovskou obcí musel být bolestný, ale čtyřiaadvacetiletý Spinoza, jak by řekl Martin Luther, „nemohl jinak“. Studium Platona, Aristotela, Bruna a Descarta se odcizil židovské ortodoxii a dne 27. 6. 1656 byl exkomunikován. Příslušný dokument se zachoval a jistě stojí za ocitování, neboť ukazuje, s jakou nenávisť se menšiny také vypořádávají s „odpadlíky“. Představitelé obce nejprve zmiňují neúspěšné snahy, jimiž se pokusili odvrátit mladého pobloudilce od „strašlivých kacírských výroků“, a jejich „nestoudného hlásání“. Když se tyto snahy minuly účinkem, byla na Spinozu uvalena klatba a byl vyloučen „ze všeho lidu izraelského“ těmito slovy: „Podle soudu andělů a výroku svatých dáváme v klatbu, zatracujeme, zavrhuje a vylučujeme Barucha de Espinozu, za souhlasu celé svaté obce, v přítomnosti posvátných knih, obsahujících šest set třináct předpisů, a vyslovujeme naň zlořečení, kterým Eliáš proklel děti a všechna zlořečení sepsaná v knize Zákonů. Nechť jest proklet ve dne a proklet v noci; nechť je proklet an uléhá, a proklet an vstává; proklet an vychází a proklet an se

vrací. Necht' mu Hospodin nikdy už neodpustí a nikdy ho už nevezme na milost; necht' hněv a nemilost Hospodinova stíhá nadále tohoto muže, obtíží jej všemi kletbami sepsanými v knize Zákonů a vymaže jméno jeho z tohoto světa; necht' jej Hospodin odloučí ve zlém ode všech kmenů Izraele, uvalí naň všechna zlořečení oblohy obsažená v knize Zákonů; a necht' všichni, kdož poslouchají Hospodina Boha, jsou spaseni tohoto dne. A tímto se všichni napomínají, aby nikdo s ním nehovořil slovem ani neobcovoal písmem, aby mu nikdo neprokázal služby, nikdo nepřebýval s ním pod jednou střechou, nikdo se k němu nepřiblížil na dále čtyř loktů a aby nikdo nečetl nic, co by jeho ústa diktovala nebo jeho ruka psala.“ (in: Od Platona k dnešku, ss. 135, 136)

Než začneme amsterodamské židovské představené kritizovat za krutost a nepochopení génia, pokusme se vžít do situace, v níž se evropští Židé nacházeli. Chce-li si nepočetná a ohrožovaná menšina uchovat svou identitu, nemůže nechat bez povšimnutí, když v jejím středu působí intelektuál, který svými názory podkopává její tradice a hodnoty, v daném případě především náboženské. Židovští starší postupovali přesně podle halachy, tedy židovského práva, které obcím v celé diaspoře po staletí sloužilo také jako ochrana před ztrátou identity. Spinozovu genialitu asi opravdu nepochopili; jistý sociálně psychologický talent jim však upřít nelze: Nebyt někdy vyloženě nevraživé nesnášenlivosti k jinakosti ve vlastních řadách, dost možná by se židovský problém dávno vyřešil. Houževnatost, kreativita a semknutost roztroušených židovských obcí si bezpochyby zaslouží obdiv. Na druhou stranu je obtížné obejít otázky, které si v souvislosti s dějinami diaspory kladla a stále klade řada nejenom antisemitsky založených autorů: „Nebylo by pro ustavičně pronásledované vyznavače judaismu jednodušší, kdyby prostě přijali křesťanství, event. islám? Nebyla celá ta židovská vytrvalost a věrnost Bohu Starého zákona dílem náboženských a ekonomických elit, které ovládaly své „ovečky“, udržovaly je v izolaci od okolního světa a vystavovaly je ze sobeckých důvodů neúměrnému utrpení?“

Role elit ve vytváření kolektivního vědomí menšin je určitě nezastupitelná. Z dějin dobře víme, že rabíni a další představitelé ortodoxního judaismu se – nejenom na východě Evropy – jen obtížně vyrovnávali se světonázorovou konkurencí ve vlastních řadách; mnozí z nich by např. chasidy nebo přívržence haskaly nejradši smetli z povrchu zemského. Otázka, zda rozhodujícím motivem této nesnášenlivosti byla snaha o zachování židovské jinakosti anebo sobecké zájmy, je stejně tak legitimní jako spekulativní. Oddělovat elity od „prostého lidu“, jak jsme viděli na příkladu Děřžavinových návrhů, je vždy poněkud umělé. Každý „lid“ má svoje elity, bez nichž by se jen těžko obešel, a každá elita, aby vůbec mohla jako elita existovat, potřebuje nějaký „lid“. Otázka, zda spíše platí úsloví „jaký lid, taková vláda“ anebo zda se věci mají přesně naopak, jak se domnívali osvícenci, nikdy nebude definitivně zodpovězena. Pokud jde o Židy,

musíme se tudíž spokojit s tím, že po celou dobu trvání diaspory chtěli zůstat věni svým tradicím a tudíž se od svého okolí *odlišovat*. Nenávist k heretikům a zrádcům je ve větší či menší míře vlastní všem skupinám, počínaje rodinou, jež zavrhl nezdárného syna, přes politické strany, církve a obce věřících, odsuzujících „odpadlíky“ k trestu smrti až třeba po národní společenství, „vyvrhnuví ze svého těla všechny zrádce“. Většina odpadlíků se uchýlí pod křídla jiné skupiny; Spinozova tragédie spočívala v tom, že nepatřil nikam. A myšlenka *morálního řádu práva*, vztahujícího se na všechny lidi bez rozdílu, zatím přebývala pouze v hlavách filosofů.

9.2. Idea společenské smlouvy; Jean Jacques Rousseau

Z ideje přirozených práv vychází Spinozův současník **Thomas Hobbes**, který rovnost lidí dokazuje nepříliš optimistickým argumentem: jeden člověk může zabít druhého a být druhým zabit. V přirozeném stavu vládne válka všech proti všem (*bellum omnium contra omnes*), lidé se chtějí vzájemně ovládat a proto si ubližují. Svých přirozených práv se tudíž musejí vzdát ve prospěch vladaře, který dokáže nastolit klid a pořádek. Realističtější pohled na lidskou přirozenost najdeme u „praotce evropského liberalismus“ Johna Locka, podle něhož přírodní zákon zapovídá lidem, aby si navzájem škodili; mezi přirozenou a občanskou společností vidí plynulý přechod. Základem státní moci je *společenská smlouva*, uzavíraná proto, aby se mohla ve společnosti realizovat přirozená práva svobody a vlastnictví. Společenská smlouva by neměla nikoho diskriminovat, neboť přirozenými lidskými právy je nadán každý člověk. Z francouzských autorů si připomeňme alespoň dva, jejichž význam pro rozšíření myšlenek přirozených práv, svobody a rovnosti před zákonem na evropském kontinentu byl opravdu nezastupitelný: **Charles Louis Montesquieu** je ctěn především pro svou teorii dělby moci a **Jean Jacques Rousseau** bývá zejména svou rozpravou, nazvanou „O společenské smlouvě neboli zásady státního práva“, řazen k bezprostředním inspirátorům Velké francouzské revoluce. Svým pohledem na lidskou přirozenost se tento „moudrý blázen“, jak filosofa v románu „Bláznova moudrost“ nazval Lion Feuchtwanger, naprosto lišil od Hobbese. V dobách, jež předcházely civilizaci, člověk nebyl člověku vlkem, ale byl oním pověstným *dobrým divochem* (*bon sauvage*), který ostatním neškodil, neboť k tomu neměl důvod. Ten se objevil až s příchodem soukromého vlastnictví, v okamžiku, kdy první člověk obsadil kus pozemku a prohlásil, že mu patří. „Kolika zločinů, válek, vražd, běd a hrůz by bylo lidstvo ušetřeno,“ lamentuje Rousseau, „kdyby byl někdo vytrhal kůly, zasypal příkopy a zavolal na své druhy: Chraňte se poslouchat toho podvodníka. Jste ztraceni, jestliže zapomenete, že ovoce patří všem a

země žádnému.“ (Rousseau, Jean Jacques: Rozpravy, Svoboda, Praha, 1989, str. 115) Vlastnictví, resp. stále vzrůstající touha po něm, probudilo v člověku celou řadu špatných vlastností, např. lakomství, ctižádost a tvrdost ve vztazích a naopak potlačilo přirozený soucit. Stupňující se chtivost „vnukla všem lidem zlou náklonnost škodit si navzájem, skrytou žárlivost, tím nebezpečnější, že si nasazuje masku dobrotivosti, aby její úder byl jistější. Konkurence a soupeření, rozpor zájmů a vždy skryté přání získávat na újmu druhých, všechna tato zla jsou následkem vlastnictví a nerozlučným doprovodem rodící se nerovnosti“. (tamtéž, str. 126) Ne že by Rousseauovy stesky jako většina předsudků neměly do určité míry reálný základ. Na druhou stranu jsou jeho anticivilizační tirády krajně jednostranné, kdyby pro nic jiného tak pro to, že nové formy společenského života, spjaté s rozdělením společnosti na bohaté a chudé, daly vzniknout – kromě „masek dobrotivosti“ – také novým formám soucitu. Pokrok nemusí přinášet jenom zkaženost. Rousseauovi, jak ostatně vysvítá z jeho „Vyznání“, vůbec nebyla cizí ctižádost, kterou jinak označoval za neblahý průvodní jev civilizačního postupu; proto svou „Rozpravu o příčinách nerovnosti mezi lidmi“, z níž pocházejí uvedené citáty, zaslal Voltairovi. Hlavní arbiter elegantiarum 18. století po přečtení knihy napsal mladému kolegovi dopis, v němž najdeme také tato slova: „Pane, dostal jsem Vaši novou knihu psanou proti lidskému pokolení a děkuji Vám za ni.... Nikdo se nikdy nepokoušel tak vtipně, jako Vy, učinit z nás zvířata; když člověk přečte Vaši knihu, dostane chuť chodit po čtyřech. Ježto jsem však už asi před šedesáti lety odložil tento zvyk, mám za to, že se k němu bohužel už nemohu vrátit.“ (in: Od Platona k dnešku, str. 213)

9.2.1. Společenská rovnost a rovnost před zákonem

Rousseau ovšem není tak pošetilý, aby doporučoval návrat do stavu blažené nevinnosti. Rozpravu „O společenské smlouvě“ zahajuje ostrým vymezením se vůči Hobbesovi a jeho názoru na lidskou přirozenost, a zejména Aristotelovi, který tvrdil, že lidé jsou od přírody nerovni, neboť jedni se rodí k otroctví a druzí k nadvládě. Aristotelův omyl spočíval v zaměnění účinku s příčinou. „Je zcela jisté,“ připouští Rousseau, „že každý člověk zrozený v otroctví se rodí k otroctví. Otroci ztrácejí ve svých okovech vše, dokonce i přání, aby se z nich dostali. Milují své poddanství tak, jako Odysseovi druzi milovali svou zvířecí podobu.“ (Rozpravy, str. 219) Jenomže, a tady se Rousseau propracovává k tomu, co považuje za podstatné, „jsou-li otroci od přírody, je tomu tak proto, že se stali otroky proti přírodě. První otroky stvořila moc a zbabělost otroků jejich otroctví prodloužila“. (tamtéž) Ideály rovnosti a svobody, jež chápe Rousseau jako nejzákladnější lidská práva, se však civilizaci nepodařilo zcela potlačit. Proto je

stále ještě možné zjednat nápravu, a to prostřednictvím práva, resp. takové ústavy, která nebude jako dosud vycházet z práva silnějšího, tedy z donucení, ale z úmluvy, jejímž základním pilířem bude *společenská rovnost*. Jedině tak se dosavadní ustupování silnějším, které zbavuje lidi svobodné vůle, změně v právo, jež se stane zdrojem veškeré legitimní moci. Každý člen společnosti přitom dává „svou osobu a všechnu svou moc pod nejvyšší řízení obecné vůle“. (tamtéž, str. 228) Učení o obecné vůli (volonté générale), přestože se stalo hodně populárním, určitě nepatří v kontextu Rousseauova díla k tomu nejzdařilejšímu: Každý jedinec disponuje podle autora osobní vůlí, která často odporuje vůli obecné, již má jako občan. Zatímco přirozená svoboda je ohraničena jen silami jedince, svoboda občanská nemůže překročit meze stanovené obecnou vůlí. „Tak jako příroda dává každému člověku naprostou moc nad všemi jeho údy,“ vysvětluje Rousseau, „dává společenská smlouva státnímu tělesu naprostou moc nad jeho členy. A právě tato moc, řízená obecnou vůlí, se nazývá svrchovanou mocí.“ (tamtéž, ss. 240, 241) Zde jistě není třeba sáhodlouze vysvětlovat, proč takto pojímaná *obecná vůle* může znamenat pro jedince obrovské nebezpečí, zejména z hlediska rovnosti a svobody, které ležely Rousseauovi tak na srdci. Inspirativnější jsou určitě autorovy názory na *soukromé vlastnictví*, které nehodlá jakožto civilizační nešvar odstranit, ale rozhodně se vyslovuje proti krajnostem. „Pokud jde o bohatství,“ předestírá svou představu jeden z nejproslulejších ženevských rodáků, „nebyl by žádný občan tak bohatý, aby si mohl koupit jiného občana, a žádný by nebyl tak chudý, aby se musel prodávat.“ (tamtéž, str. 260) Za pozornost stojí také ty pasáže textu, v nichž se Rousseau představuje jako předchůdce sociologie práva. Kromě zákonů, které vydává stát, rozeznává také „nejdůležitější ze všech, který se nevrývá ani do mramoru, ani do zvonoviny, ale do srdcí občanů. Tento druh zákonů tvoří opravdovou ústavu státu. Denně čerpá nové síly, znovuoživuje nebo nahrazuje ostatní zákony, když stárnou nebo uhasínají, udržuje lid v duchu jeho ústavy a nahrazuje poznenáhlu sílu autority silou zvyku. Mluvím o mravech, o zvycích a zvláště o veřejném mínění.“ (tamtéž, str. 262)

Když hledá národ, který by dokázal na základě svých mravů a obyčejů přijít s takovými „státními zákony“, jež by co nejvíce zohledňovaly ideály rovnosti a svobody, dochází k závěru vyvěrajícímu z přesvědčení o zhoubném působení civilizace; musí to tudíž být národ bez zakořeněných předsudků, který „nenesl ještě vůbec právo jeho zákonů“. (tamtéž, str. 258) Protože se však požadovaná „přirozená prostota“ málokdy snoubí se společenskými potřebami, najdeme jen málo dobře ustavených států. Rousseau přesto objevil národ, který uznal za zákonodárně způsobilý. „V Evropě je jeden kraj,“ věští filosof, „který je ještě schopný zákonodárství; je to ostrov Korsika.... Mám předtuchu, že tento malý ostrov jednou udiví celou Evropu.“ (tamtéž, str. 259) Filosofova slova se tentokrát naplnila, neboť na Korsice se roku 1769 narodil Napoleone

Buonaparte; zákoníky, vyšlé za jeho vlády (zejména „Code civil“ z roku 1804), se staly vzorem pro moderní evropské zákonodárství. Pod taktovkou tohoto „korsického netvora“, jak Napoleona označoval francouzský tisk po Waterloo, ovšem celá Evropa „tančila“ podle not, které by se příležitostnému skladateli a autorovi opery „Vesnický věštec“ Rousseauovi dozajista nelíbily.

9.2.2. Jean Jacques Rousseau a osvícenství

Rousseau se v mnohém ohledu liší od hlavního proudu osvícenství. Na úkor rozumu vyzdvihuje *cít*, který považuje za nejvyšší lidskou hodnotu. Nejenom v oblasti mezilidských vztahů, ale také v myšlení. Pokud něco někdy osvítilo náš mozek a zbavilo nás pochybností o smyslu života, pak to pocházelo ze srdce. Člověk je s to vytvořit přirozenou etiku i náboženství, nesmí je však rozvíjet na základě rozumu, jak to požadují filosofové a teologové, ale na nesmrtelném, nebeském hlase *svědomí*. Antiintelektualistický pohled na svět, založený na odmítání složitých spekulací, určitě byl jedním ze zdrojů autorova úspěchu u širokých mas čtenářů. Rousseaua lze jistě kritizovat za to, že přílišným zdůrazňováním citu a přirozenosti nedoceňoval rozum a kulturu, že jeho názory spíš zrcadlily jeho sny než skutečnost. Na druhou stranu právě obavy z instrumentálního rozumu a varování před slepou vírou v pokrok zůstávají více než aktuální. Zapomínat bychom neměli ani na práce věnované výchově, v nichž autor vychází z přesvědčení, že v přirozeném stavu nežili lidé v tlupách, ale individuálně. Na základě velmi sporného předpokladu dochází k vyložení moderním pedagogickým požadavkům, které tak oslovily Pestalozziho nebo samotného Kanta: Výchova by neměla být „stádní“, ale měla by respektovat osobnost dítěte a ze všeho nejvíce rozvíjet jeho svědomí.

Těžko říci, co běželo filosofovi hlavou, když svých pět dětí brzy po narození postupně odkládal do sirotčince, kde podle všeho zemřely v útlém věku. Pozastavovat se jistě můžeme nad jeho vztahem k přátelům, k ženám atd. Rousseau byl velmi rozporuplná osobnost, a tak se nemůžeme divit, že mu ve svém antiintelektualistickém zápalu takovou pozornost věnoval britský historik Paul Johnson. Mezi filosofovým jednáním a morálkou prodchnutým dílem skutečně zeje povážlivě hluboká propast, což ostatně dokazuje i posmrtně vydaná kniha „Vyznání“, která si jako výrazné svědectví o době i autorovi zachovala svěžest do dnešních dnů. Na otázku, proč tolik talentovaných a leckdy i úspěšných učenců nebo spisovatelů káže vodu a pije víno, jistě není jen jedna odpověď. Se zajímavým řešením tohoto rébusu přišel svého času Carl Gustav Jung. Podle tzv. zákona psychologického kontrastu mnozí spisovatelé a intelektuálové usilují o dosažení celistvosti psyché tím způsobem, že ve své tvorbě hledají to, co jim ve skutečném životě schází, tedy jakési doplnění sebe sama. Porovnáme-li jako Johnson

život mnohých intelektuálů s tím, co hlásali, patrně uznáme, že Jungovo vysvětlení má značnou vypovídací hodnotu. Ale ne absolutní, protože pak by všichni ti, kteří „píjí vodu“ museli „kázat víno“. Ať už je to jak chce, autorovy „Rozpravy“, „Vyznání“ i některá beletristická díla žily a žijí svým vlastním životem a stopa filosofa s velkým „F“, jak Rousseaua označovali jeho přívrženci, je dodnes patrná, mj. ve všech (nejenom) demokratických ústavách, vycházejících z myšlenek svobody a rovnosti. Filosofovu nesmrtelnost ostatně tak trochu paradoxně dokazuje rakev s jeho ostatky, přenesenými do pařížského Pantheonu roku 1794; zpod víka pootevřené rakve čouhá ruka, třímající revoluční pochodeň.

9.3. Prohlášení práv člověka a občana

Prohlášení práv člověka a občana (La Déclaration des droits de l 'homme et du citoyen), přijaté francouzským Ústavodárným národním shromážděním, které se stalo preambulí ústavy z roku 1791, určitě patří k nejvýznamnějším historickým dokumentům. Již jeho vzletný úvod jasně ukazuje ***osvícenskou a přirozenoprávní inspiraci***: „Představitelé francouzského lidu, kteří se ustavili v Národním shromáždění, domnívajíce se, že nevědomost, zapomenutí nebo pohrdání lidskými právy jsou jedinými příčinami veřejných neštěstí a zkaženosti vlád, rozhodli se vyložití v slavnostní deklaraci přirozená, nezczitelná a posvátná práva člověka za tím účelem, aby tato deklarace, která je stále před všemi členy lidské společnosti, jim ustavičně připomínala jejich práva a povinnosti, aby akty zákonodárné a výkonné moci mohly býti kdykoli srovnávány s cílem všeho politického zřízení, byly v důsledku toho ještě více respektovány a aby požadavky občanů, založené napříště na jednoduchých a nesporných zásadách, sloužily vždy k zachování ústavy a štěstí všech. V důsledku toho Národní shromáždění uznává a vyhláší za přítomnosti a pod záštitou Nejvyšší bytosti tato práva člověka a občana.“ (Tento a následující citáty z „Prohlášení“ pocházejí z publikace: Balík, Stanislav; Litsch, Karel; Malý, Karel: Texty ke studiu obecných dějin státu a práva, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1977, ss. 88 ad.) V následujícím textu, rozděleném do sedmnácti článků, je abstraktní jazyk filosofie převeden do konkrétní, právní podoby. Článek 1 proklamuje přirozenou rovnost lidí: „Lidé se rodí a zůstávají svobodní a rovnoprávní. Společenské rozdíly mohou býti založeny pouze na užitečnosti pro celek.“ Článek 2 tento „kategorický imperativ“ přirozeného práva nasměrovává do oblasti sociální a politické praxe, neboť udržení a rozvoj těchto práv je „cílem každého společenského zřízení“. Článek 3 zakotvuje zásadu svrchovanosti lidu a staví se proti absolutní monarchii; současně však poměrně radikálně odmítá také ideu osvíceného panovníka: „Zásada vši svrchovanosti tkví v podstatě v národě. Žádný sbor, žádný jednatel nemůže míti autoritu,

kteřá by výslovně nebyla z ní odvozena.“ Článek 4 se zaměřuje na souvislost mezi svobodou a zákonem: „Svoboda znamená možnost činit vše, co neškodí druhému. Tudíž výkon přirozených práv každého člověka nemá mezí, leč těch, které zajišťují ostatním členům společnosti užívati týchž práv. Tyto meze nemohou býti stanoveny jinak než zákonem.“ Články 5 a 6 rozvíjejí myšlenky obsažené v článku 4.

Článek 7 již opouští obecnou rovinu proklamování nejzákladnějších práv a zaměřuje se na řešení konkrétnějších otázek vztahů mezi občanem a státem: „Každý může býti obžalován, zatčen nebo uvězněn jen v případech určených zákonem a způsobem, jak zákon předpisuje. Ti, kteří vyřizují a vykonávají nebo dávají vykonávat svévolné příkazy, mají býti potrestáni. Avšak každý občan vyzvaný nebo vzatý do vazby podle zákona, má okamžitě poslechnouti. Je vinným, odporuje-li.“ Následující dva články zakotvují moderní procesní zásady, konkrétně zásadu *nulla poena sine lege* (žádný trest bez zákona) a zásadu *presumpce nevinny*. V článku 8 se tudíž mj. zdůrazňuje, že „každý může býti trestán jen na základě zákona usneseného a vyhlášeného před spácháním trestného činu a zákonně vyloženého“ a článek 9 dodává: „Každý je pokládán za nevinného až do doby, kdy je prohlášena jeho vina.“ Článek 10 se týká náboženské svobody a článek 11 svobody myšlení, slova a tisku. V dalších člancích jsou zmíněny také některé povinnosti občana, zejména povinnost platit daně; článek 15 vyjadřuje zásadu kontroly veřejné moci: „Společnost má právo žádati, aby všichni veřejní úředníci skládali počet ze své správy.“ Z Montesquieuova požadavku dělby moci vychází článek 16 a konečně článek poslední, sedmnáctý, připomene Johna Locka: „Vlastnictví je nedotknutelným a posvátným právem, nikdo ho nemůže být zbaven, ledaže by to zřejmě vyžadoval veřejný zájem v zákoně uvedený a pod podmínkou spravedlivého odškodnění předem.“

9.3.1. Americké prohlášení nezávislosti a Listina práv

Třebaže význam „Prohlášení“ pro vývoj moderní demokratické ústavnosti a pro postupné „zdomácnění“ ideálů přirozeného práva v legislativě je naprosto zásadní, nebyla Francie první zemí, v níž platné právo proklamuje svobodu, rovnost a řadu dalších lidských práv. Slavný francouzský spisovatel, politik a za revoluce oblíbený řečník Honoré Gabriel de Mirabeau dobře věděl, proč říká: „Učte se u Američanů býti svobodnými.“ (in: Neumann, S. K.: Francouzská revoluce, Československý spisovatel, Praha, 1955, str. 108) Značný ohlas mělo v zemi galského kohouta už americké *Prohlášení nezávislosti* (The Declaration of Independence) z roku 1776, které – kromě definitivního zpřetrhání státoprávních svazků s Anglií – přišlo především zásluhou Thomase Jeffersona s celou řadou formulací, jež nezaprou přirozenoprávní, osvícenskou a

v neposlední řadě biblickou inspiraci. „Pokládáme za samozřejmé pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni, že jsou obdařeni svým Stvořitelem určitými nezcizitelnými právy, že mezi tato práva náleží život, svoboda a sledování osobního štěstí,“ píše se v úvodu amerického „Prohlášení“. (in: Kuklík, Jan; Seltenreich, Radim: Dějiny anglo-amerického práva, Linde, Praha, 2007, str. 501) Důležitým právem je rovněž právo (či spíše povinnost) odporu proti tyranii, reprezentované anglickým králem Jiřím III. Následuje výčet tyranských a despotických činů, jimiž se monarcha provinil nejenom na svých amerických poddaných, ale také „pošlapal“ univerzální nezcizitelná práva. Takového jednání se chtějí budoucí američtí zákonodárci vystříhat; zmíněné pasáže tudíž můžeme „při jakémsi ‘obráceném čtení’ chápat jako deklaraci zásad, kterými se hodlají ve své budoucí ústavněprávní politice řídit“. (tamtéž, str. 381) Jean Jacques Rousseau, když se dva roky před smrtí seznámil s americkým dokumentem, byl s jeho zněním jistě spokojen. S výjimkou jedné věty, která dost možná zarazí i čtenáře současného. Jedním z „prohřešků“ krále Jiřího III., vedoucích americké kolonisty k odtržení od Velké Británie, byl také tento: „Podněcoval mezi námi domácí povstání a snažil se poslat na naše hraničáře kruté indiánské divochy, jejichž známým pravidlem je pobíjení všech, bez ohledu na stáří, pohlaví a stav.“ (tamtéž, str. 502) Tedy předsudek jak se patří. A rozhodně ani zmínka o tom, že celá Amerika by neměla patřit ani Angličanům, ani právě vznikajícím Američanům, ale krvežíznivým „rudochům“.

Federální ústava z roku 1787 vychází jak z myšlenek evropských filosofů, tak z amerických specifik, jakými byla např. existence jednotlivých států s vlastními vládami nebo chybějící aristokracie. Setkáváme se zde s ideou suverenity lidu, pozoruhodně je propracovaná otázka dělby moci, jakož i systém „brzd a vyvážení“ (checks and balances). Výčet občanských práv zde však chybí; *Listina práv* (Bill of Rights) je v podobě deseti dodatků k ústavě připojena až roku 1791 a kromě záruky práv a svobod, jakými jsou např. svoboda vyznání, slova, tisku nebo právo vlastnické, shromažďovací či právo na řádný porotní soud, obsahuje také typicky americké ustanovení, totiž právo držet a nosit zbraň. Dodatek II. mluví jasnou řečí: „Dobře organizovaná domobrana je nezbytná v zájmu bezpečnosti svobodného státu; právo lidu držet a nosit zbraně nesmí být proto omezováno.“ (tamtéž, str. 525) Důležité – zejména s ohledem na budoucnost – je ustanovení IX. dodatku, který zdůrazňuje, že práva amerických občanů jsou ve skutečnosti mnohem širší, než jak je zakotvuje Listina: „Výpočet určitých práv ústavou nesmí být vykládán jako popírání nebo zlehčování ostatních práv náležejících lidu.“ (tamtéž, str. 526)

Ústava Spojených států – doplněna a změněna příslušnými dodatky – platí dodnes. Mimořádný respekt, jemuž se po celou dobu těší, z ní dělá dokument, který je jedním z pilířů americké identity a amerického vlastenectví.

9.3.2. Problém otroků

Listina práv měla významné domácí předchůdce. Jedná se především o dva dokumenty, pocházející z Virginie: *Deklarace práv státu Virginie* (The Virginia Declaration of Rights) z roku 1776 a *Statut Virginie o náboženské svobodě* (The Virginia Statute for Religious Freedom) z roku 1786. Starší, Georgem Masonem navrženou Deklaraci, skutečně můžeme považovat za předobraz Listiny práv. Zmínit se však musíme také o zvláštní formulaci, nacházející se hned v Oddíle I.: „Všichni lidé si jsou ve své přirozenosti rovni ve svobodě a nezávislí a mají svá nezadatelná práva“, říká se v dokumentu, „která – když vstoupí do stavu společnosti – nemohou žádnou dohodou upírat svým potomkům.“ (tamtéž, str. 504) Do „stavu společnosti“ nevstoupili *otroci*; „všichni lidé“ tudíž nejsou všichni lidé anebo platí, že otroci nejsou lidé. Statut Virginie o náboženské svobodě zase poukazuje na významnou roli, jakou v USA hrálo křesťanství. Autorem textu, vycházejícího z liberálního pohledu na náboženství a z myšlenky oddělení církví od státu, není nikdo jiný než **Thomas Jefferson**. Zřetelný je autorův osvícensko náboženský patos, založený, jak by řekl Václav Havel, na víře ve „vítězství pravdy a lásky nad lží a nenávisť“, neboť podle Statutu „pravda je veliká a zvítězí sama, dostane-li příležitost“. (tamtéž, str. 507) Nikdo ji však nesmí prosazovat nekalými prostředky nebo násilím. Jefferson se vyjadřuje jednoznačně: „Všemocný Bůh stvořil mysl jako svobodnou; všechny pokusy o její ovlivnění dočasnými tresty a břemeny, případně občanskými omezeními vedou pouze k rozvoji pokrytectví a podlosti; jsou též odklonem od plánu Svatého tvůrce našeho náboženství, jenž ačkoliv je Pánem těl i duší, přesto se rozhodl své náboženství nešířit násilím vůči jedněm či druhým, jakkoliv by mu to jeho Všemohoucnost dovolovala.“ (tamtéž, str. 507) Všichni lidé mají svobodu vyznávat svou víru a občanská práva v žádném případě nezávisí na náboženském přesvědčení. Tudíž nelze „upírat jakémukoli občanu důvěru veřejnosti tím, že jej prohlásíme za nevhodného pro čestné či placené funkce, dokud se nepřihlásí k tomu či onomu náboženství nebo se jiného nezřekne.“ (tamtéž) V samotném závěru se dokument vrací k myšlence nezadatelných práv a připojuje jisté „varování“ budoucím zákonodárcům: „...prohlašujeme, že práva zde obhajovaná jsou přirozenými právy lidstva a že pokud tento zákon bude v budoucnu jakýmkoli jiným odvolán nebo okleštěn, bude takový zákon přestoupením přirozeného práva.“ (tamtéž, str. 508)

9.3.3. Diskriminace a právo na odlišnost

Veškeré současné Charty lidských práv a antidiskriminační předpisy, ať už mezinárodní nebo vnitrostátní povahy, jež si kladou za cíl vymýcení nejrůznějších forem **diskriminace**, jsou pokračováním procesu započatého francouzskými a americkými zákonodárci konce 18. století. Přes předsudky Voltaira a Holbacha o nepřevychovatelnosti Židů se Francie stala první evropskou zemí, kde tato menšina – byť s jistými průtahy a omezeními – získala rovnoprávnost. Přirozená práva, včetně práva na odlišnost, se postupně stávala součástí práva pozitivního, pokoušejícího se prostřednictvím zákonů šířit ve společnosti určité hodnoty. Přísloví: „Co je psáno, je také dáno“, se však nikdy nestalo kouzelnou formulí, která by vytvořila nového, předsudky nezátíženého člověka. Právo dnes sice lidem umožňuje, aby se od sebe odlišovali, současně však stanovuje meze, jež nemohou překročit. Součástí práva na odlišnost tak nemůže být např. právo klást bomby v metru. Přestože se ochrana lidských práv stala neodmyslitelnou součástí práva, zůstává rovnost před zákonem v mnohém ohledu problematická a mnozí lidé se cítí být pro svou odlišnost stále diskriminováni. Latinské sloveso **discriminare** ostatně původně neznamená nic jiného než právě **odlišovat**. Otázka, zda, resp. do jaké míry lidé pocházející z různých skupin, vrstev, tříd, kategorií či kultur, skutečně mohou mít rovná práva, zaměstnává jak legislativce, tak právní teoretiky, kteří přišli s užitečným dělením rovnosti na formální (de iure) a materiální (de facto). Přes všechny nejasnosti však myšlenka rovnosti před zákonem určitě přispěla k posunu ve **vnímání jinakosti**. Dělení světa na my a oni přestalo být tak ostré, lidé si dnes dokážou představit, že se mohli narodit jinde, než se narodili, a někteří se skutečně naučili „jiným“ více naslouchat. Každá diskriminace, ať už v původním nebo současném významu, však přináší do společnosti napětí; v okamžiku, kdy přeroste únosnou mez, kdy pronásledování menšiny (anebo i její požadavky) hrozí přerůst v celkovou destabilizaci, zasahuje zákonodárce a pokouší se stanovením přesných pravidel soužití mezi většinou a „odlišnými“ situaci uklidnit a pokud možno předejít podobnému vývoji i do budoucna. Na druhou stranu právo „umí“ působit také přesně opačně: stávající předsudky a diskriminaci může posvěcovat, upevňovat a někdy vyloženě rozdmýchávat (např. Norimberské zákony).

V dějinách práva (ale i v současnosti) se setkáváme se skutečně pestrou paletou přístupů k jiným. Jednou vydává zákonodárce nařízení, která beztak již postiženým „odlišným“ černé na bílém ukážou, co smějí a zejména co nesmějí, jindy vyslyší volání předsudky zatížené většiny a začne vydávat diskriminační předpisy anebo se naopak vůli „lidu“ vzepře a řekne ne a jistě je představitelná i situace, kdy – třebaže bude zčásti sdílet obecné předsudky – bude jednat tak, aby nedocházelo ke zjevným nespravedlnostem a krveprolitím, neboť mu není cizí soucit, který, jak

dobře věděl J.-J. Rousseau, nás ze všeho nejvíc odlišuje od ostatního tvorstva. Mluvit o soucitu však můžeme pouze v souvislosti se suverénním panovníkem; v případě „lidu“ anebo parlamentu, který vzešel z jeho vůle, je to poněkud absurdní. Srovnání, jak se s odlišností vypořádávali různí zákonodárci, je však každopádně zajímavé i poučné.

10. Rovnost před zákonem a Norimberské zákony

10.1. Vzrůstající role (pozitivního) práva v moderní společnosti

V dějinách ani v současnosti nenajdeme společnost, v níž by nedocházelo k nějaké *diskriminaci*. Slova teologů o rovnosti před Bohem, stejně jako filosofická pojednání o nezadatelných lidských právech anebo činy zákonodárců, které – jakkoli se pokoušejí nastolit vládu práva a odstranit tak diskriminaci – namnoze zůstávají „mrtvou literou“, vždy měly a stále mají povážlivě daleko k sociální realitě. Mezi teology a filosofy na jedné straně a právníky na straně druhé však zaznamenáváme hmatatelný rozdíl. V současné době, alespoň v rámci západní kultury a civilizace, bereme slova filosofů na lehkou váhu a teologům většinou popřáváme sluchu jedině tehdy, když nám teče do bot, které nedokázal zalátat odborně školený psychoterapeut. Teologii a filosofii vystřídala pozitivní věda, jejíž vítězné tažení v podobě úžasných vynálezů, které dávno překonaly fantazii Julese Verna, trvá dodnes. Daň za citelné zpříjemnění života však není zanedbatelná: stačí, když se projdeme krajinou, křížovanou milióny plechových krabic, pohybujících se po asfaltu a betonu silnic, lemovaných ještě většími, často rovněž plechovými krabicemi montoven a velkoskladů. Věda a technika nám také neodhalí smysl života a především mohou být zneužity k tomu, aby určitá skupina lidí ovládala a diskriminovala skupiny jiné. Přesto přese všechno si přírodní vědy udržují ve společnosti vysoký kredit a prostí lidé nejdnou hledí až s posvátnou úctou na vědce, ať už se zabývají jadernou fyzikou nebo třeba genetikou. Kromě toho se stále ještě vyskytují situace, kdy je popřáváno sluchu také filosofům, sociologům či historikům, např. v roce 1989 a v letech bezprostředně následujících anebo tehdy, když se prudce zvyšuje zločinnost atp. Všichni lidé jsou si rovni, ale někteří – kromě politiků také vědci a ti, kdo prostřednictvím financí „dohlížejí“ na jejich práci – jsou si rovnější, abychom parafrázovali slavnou Orwellovu větu. Většina lidí však slovům expertů příliš nerozumí a samotní experti si nerozumějí mezi sebou. Také proto ustavičně vzrůstá *role práva*. Věda se ukazuje jako potenciaálně nebezpečná, Bůh se svými záměry zůstává naprosté většině smrtelníků skrytý a „útěchu z filosofie“ objeví jen málokdo, zatímco zákony všem bez rozdílu víceméně jasně sdělují, co mohou a co už ne, na co mají a nemají nárok. Alespoň před zákonem, doufají mnozí současníci, jsme si všichni rovni. Objeví-li se nějaká nesrovnalost, dojde-li k pošlapávání nějakého práva, může se – ať už skutečně nebo domněle – poškozená osoba obrátit na soud, který zjedná právu průchod. Nakonec – kdo by v tom našem postmetafyzickém světě nechtěl žít v právním státě, který se snaží vybudovat co nejspravedlivější a nejslušnější společnost... Problematické ovšem je, když od práva očekáváme

zázraky. Víra současného člověka v jakousi až *samospasitelnost zákona*, přesvědčení, že paragrafy ho provedou všemi úskalími a nástrahami sociálního života, že mu poskytnou pokud možno jednoznačnou odpověď na všechny otázky, patří k významným „znamením času“. Chce-li někdo dokázat, že nemluví do větru, neocituje Bibli ani moudrá slova filosofova, ale nějaké jednoznačné právnícké ustanovení: „Věc se má tak a tak, protože to říká paragraf ten a ten, odstavec druhý.“ Neplatí-li žádný obecně přijímaný světonázorový etický kodex, musí nastoupit na jeho místo právo, ozývá se dnes z mnoha stran. A právníci se docela rádi vidí na trůně, který uprázdnil teologové a filosofové. Podle žertovné definice právního státu ostatně právní stát je takový stát, v němž vládou právníci.

10.1.1. Práva menšin; právo a dobro

Jakmile se ve společnosti vyskytne nějaký problém, ozývá se volání po zákonu, který „to“ dá do pořádku. Nejvíce jsou pochopitelně slyšet zástupci těch společenských skupin, které se cítí být diskriminovány. Mají-li možnost své požadavky mediálně prosazovat, dosti často dosáhnou nápravy. Kromě toho se ve všech (post)moderních společnostech najdou lidé, kteří v podstatě nezištně pomáhají bližním, ocitajícím se mnohdy bez vlastního přičinění v nouzi a majícím ke světu elit a médií stejně daleko jako středověký nevolník ke královskému dvoru. Světlo světa tak spatřují zákony, předpisy a nařízení, jež s větší či menší účinností ochraňují různé menšiny, postižené nebo třeba bezdomovce. Právo skutečně dokáže vylepšit osudy statisíců invalidů nebo důchodců, může postupně odstraňovat některé nerovnosti v přístupu ke vzdělání, k lékařské péči atd. a přetavovat tak formální rovnost před zákonem v rovnost materiální. Zákonná práva různých ohrožených nebo menšinových skupin ostatně nikdy nebyla tak široká jako dnes. Znamená to snad, že potřebujeme ještě více předpisů? Ve většině případů ne, protože mnohá práva, či spíše nároky zůstávají jen na papíře, a když se střetnou se sociálně psychologickou realitou, stávají se zdrojem frustrací. Tisíce bezdomovců v evropských velkoměstech, majících právo na „přiměřené bydlení“, by mohly vyprávět... Anebo nezaměstnaní, disponující právem na stejně kvalitní lékařskou péči jako jejich bohatí spoluobčané... Představa, jak prostřednictvím paragrafů vytváříme ráj na zemi, je hodně naivní, protože právo prostě nedokáže upravit všechny mezilidské a meziskupinové vztahy a vazby, a pokud se o to pokouší, padá do pasti, kterou si samo nastražilo. „Právně ošetřená“ společnost zůstává nemocná a namísto kýžené idylly se s rostoucím počtem předpisů vytváří neproniknutelná houština, v níž se dokážou orientovat opět jen „experti“. A na lidských právech se dá také slušně vydělávat. Nic proti tomu, ale méně by v tomto případě opravdu bylo více.

Nemějme však předsudky a nepodezříváme zákonodárce, že se nepokoušejí šířit prostřednictvím lidských práv ve světě *dobro*. S tím je však spjata celá řada zásadních problémů. O jisté neuchopitelnosti a abstraktnosti lidských práv jsme již psali výše. A šíření „dobra“ bývá velice ošemetná záležitost. Už Burke si všiml, že každý člověk někam patří a že svůj nárok na „lidská práva“ odvíjí především ze skupinové, národní aj. příslušnosti. Robespierrovu představu, že zdrojem zákona může být „lidská rasa“, odmítal jako nepatřičnou. S tím úzce souvisejí další, velice současné otázky. Jsou lidská práva západním vynálezem anebo patří celému globalizovanému lidstvu? Je to, co je dobré pro jednoho, vždy dobré pro druhého? Značnou skepsi vyjadřuje v tomto ohledu Hannah Arendtová, když říká, že „zločiny proti lidským právům, které se staly specialitou totalitních režimů, je možné vždycky ospravedlňovat výmluvou, že ‘správný’ se rovná ‘být dobrý nebo užitečný pro celek’ na úkor jeho částí“. (Původ totalitarismu, str. 420) Jenomže moderní pojetí práva – nejenom v totalitních režimech – vychází právě z představy, jež ztotožňuje dobré a správné s *dobrým a správným pro někoho*, např. pro „rodiny s dětmi“, „důchodce“, „menšiny“, tedy pro určitou společenskou skupinu či kategorii, anebo pro národ (kdy dobré je to, co je dobré pro Němce, Poláky atd.). Tato vždy (pro někoho) nepřijemná situace se ale nevyřeší ani tehdy, když „jednotka, na niž se ono ‘dobrý pro’ vztahuje, je velká jako lidstvo samo. Neboť je zcela myslitelné, a to i v rámci praktických politických možností, že jednoho krásného dne vysoce organizované a mechanizované lidstvo dojde zcela demokraticky – tj. rozhodnutím většiny – k závěru, že pro lidstvo jako celek by bylo lepší zlikvidovat určité jeho části.“ (tamtéž) Polský židovský autor Jeckeskiel Kaufman, zamýšlející se ve třicátých letech minulého století nad německým antisemitismem, zdůrazňuje jeho rasový aspekt: „Z tohoto hlediska je stav věcí horší než v dobách nejtemnějšího středověku....Fašismus jistě není hnutím klerikálním. Naopak, staví se jak proti klerikalismu, tak i náboženství jako takovému. Rovněž nemá nic společného s aristokratickými tradicemi. Charakter nacistického antisemitismu je nový, jeho zdrojem je moderní nacionalismus.“ (in: Rewolucja antysemita v Niemczech; Miesiecznik Zydovski, Wydawnictwo Menora, Warszawa, 1934) Rasové šílenství, které se zmocnilo Německa, chápe autor jako výraz lidových, tedy demokratických pocitů a nálad. „Lidská práva“ Židů nejsou pro nikoho „dobrá“, s výjimkou Židů samotných. Židé ztratili dřívější vlivné spojení (král, šlechta) a v demokratickém státě není už nikdo, kdo by držel „demos“ na uzdě. Židé museli opustit ghetto, aby získali vlast; vlast ale nenalezli a do ghetta se vrátit nemohou; a protože asimilace selhala, pohybují se v evropských demokratických i nedemokratických státech jako cizinci. Řešení vidí Kaufman v herzlovském sionismu. Pokud jde o moderní demokracie, resp. hrozící vyústění „vlády lidu“, nedělá si žádné iluze: „Zdroje fašistického antisemitismu je třeba hledat ne v tom, že fašisti odvrhli demokracii, ale právě

v samotné demokracii.“ (tamtéž) Opravdu je vždy dobré, resp. dobré pro všechny, když je člověk měřítkem všech věcí? Anebo měl pravdu Platon, když říkal, že tato „role“ přísluší jedině bohu?

10.2. „Lid“ jako obtížně uchopitelný subjekt

Politické, ale i intelektuální, právnické aj. elity, dříve i dnes, se pokoušejí ostatní „vychovávat“, zvěstující jim hodnoty nejrůznějšího ražení. Chtějí-li, aby dobrodiní jimi vyznávaných hodnot pocítila celá společnost, snaží se, aby se jejich představy o světě staly zákonem, a nejednou toho dosáhnou. Obvykle se přitom ohánějí úderným zaklínadlem, totiž slůvkem *lid*. Slávu římského lidu (*populus romanus*) dodnes hlásají písmena SPQR (*senatus populusque romanus*), vytesaná do základů všech římských – nejenom antických – veřejných staveb. Ale i ve středověku se vládcové a papežové odvolávali na vůli lidu; typickým příkladem jsou různá nařízení, jimiž zhoršovali právní postavení židovských komunit. Jejich motivace, třeba když státní pokladna zela prázdnotou, bývala ryze pragmatická, jindy, jako např. u svatého Ludvíka, spíše ideologická. „Vůle lidu“ však svou roli sehrávala vždy: někdy se jí tehdejší elity dokázaly postavit (Fridrich II., Bernard z Clairvaux), jindy se – v duchu rčení o koze a o vlku – pokoušely zostřením životních podmínek Židů otupit ostří lidového antijudaismu. A velice často působily všechny tyto (a mnohé další faktory) současně. Svě hvězdné hodiny však lid nepochybně zažíval v okamžicích zásadních společenských změn, kdy se rodil nový, ne vždy lepší svět. Do jaké míry jednal lid na základě své jednotné vůle (která je vždy do značné míry fikcí) a do jaké byl do pozice toho, kdo „trhá oponou“, vmanipulován elitami, zůstává namnoze otázkou, na niž se pokoušejí odpovědět většinou ti, kdo se k tomu cítí povolání: historici, sociologové, politologové, zkrátka a dobře opět elity, které se svými odpověďmi opět pokoušejí „lid“ (např. žactvo a studentstvo) vychovávat. Nejpodstatnější ovšem je, že lid vždy byl, a tím spíše to platí pro dnešek, nesmírně obtížně uchopitelný subjekt, obsahující celou řadu vůlí, které se chtějí prosadit; „lidem“ přitom operují ústavy všech demokratických, ale i naprosté většiny autoritativních a totalitních států. Do učebnic vstoupila slova amerického prezidenta Abrahama Lincolna, pronesená roku 1863 ve slavném Gettysburském projevu: „Lidu, lidem, pro lid“. Lid jakožto politický a ústavně právní subjekt se v západním světě prosazuje v souvislosti s ryze praktickou potřebou nahradit svrchovaného panovníka „z boží milosti“ tělesem, které by obsadilo uprázdněný trůn. Lid tak svým způsobem nahradil Boha. Ideje svobody a rovnosti vedly k vytvoření mechanismu demokratických voleb, jejichž prostřednictvím se projevuje obecná vůle lidu, kterou ovšem můžeme chápat jen jako jakousi „fikci demokracie, nutnou k legitimizaci demokratických politických institucí“. (Příbáň, Jiří: Právo a politika konverzace, nakladatelství

G plus G, Praha, 2001, str. 21) Žádný projev vůle totiž není obecný, neboť v každé společnosti žijí rozličné skupiny, jejichž cíle mohou být zcela protichůdné. Zákony jsou sice obecně platné, ale vždy je vytváří **vítězná většina**. „Obecná vůle a společenský konsens jsou potom pojímány jako jisté fiktivní východisko, bez něhož by nebyl nárok zákonů na obecnou platnost v demokracii ospravedlnitelný,“ (tamtéž) Hrozící tyranii většiny, resp. elity, která se na tuto většinu odvolává, v demokracii mohou odstranit volby, v totalitních nebo autoritativních státech pomůže jedině změna systému. Volební mechanismus však není z hlediska zachování demokracie samospasitelný. Jistě si dokážeme představit situaci, kdy se politické, ekonomické a právní elity spolu domluví, jak se říká „napříč stranami“, a za demokratickou fasádou se starají o svůj prospěch. Takové nebezpečí je v současném svobodném světě vyloženě hmatatelné, a spolu s postupným podkopáváním sociálního státu hrozí přeměnit dosavadní demokracie v oligarchické plutokracie.

10.2.1. Lid a elity

Jistá ostražitost vůči elitám je tudíž z celé řady důvodů naprosto pochopitelná. Na druhou stranu je zřejmé, že „lid“ se příliš nenamáhá nějakým rozlišováním a leckdy odmítá být jen připustit, že by někdo „nahore“ mohl usilovat o obecné blaho. Nejedna úctyhodná záměr, je-li posvěcený právní normou a postupně uváděný do života, se tak vůbec nemusí setkat s obecným pochopením a jeho „pedagogické“ působení se nečekaně vymkne původním předpokladům. Oleje do ohně přilévají v podobných situacích **elity**, které nedokážou překročit svůj stín a neopomenou lidu připomenout svou intelektuální i jinou nadřazenost a dát nepokrytě najevo opovržení jeho nepoučenými, ne-li rovnou předpotopními názory. Představit si tak jistě můžeme následující vývoj: „osvícené“ elity vyhlásí boj předsudkům a opravdu přispějí k vytvoření „nepropustných“ antidiskriminačních zákonů a předpisů; „obyčejní lidé“ z řad většiny zareagují tím způsobem, že se začnou proti tomuto tlaku shora bránit. Stávající předsudky vůči „jiným“, a leckdy i jejich zesilování tak nabydou až charakter jakési vzpoury, kterou tu a tam můžeme pozorovat v zemích, jež se v jinak chvályhodné snaze vyrovnat příležitosti a životní šance příslušníků menšin vydaly cestou pozitivní diskriminace. Ne nadarmo klade např. Gordon Allport zákonodárcům na srdce, aby se nepokoušeli „ordinovat“ příliš překotné změny. Jenomže elity, i když jim skutečně leží na srdci obecné blaho, bývají nepoučitelny. Na jedné straně vyhlásí válku předsudkům a diskriminaci, na straně druhé si žárlivě střeží svou odlišnost od většiny (ale i od menšin, o jejichž povznesení usilují). Bylo by určitě iluzorní, kdybychom očekávali, že se chystají své pozice vyklidit. Většinou jsou moc rády, když mohou ostatní náležitě mentorovat.

„Jakmile začne lid uvažovat, je všechno ztraceno,“ svěřuje se Voltaire v jednom soukromém dopise.

Neméně nebezpečné však určitě je, když *lid uvažovat přestane* a když do blaženého stavu nevědomosti a nezájmu upadá současně se zradou vzdělanců, kteří začnou hlásat, že ideje rovnosti jsou vhodné leda tak pro „slabochoy“. A kdo by chtěl být považován za slabocha... Nakonec je slaboch i ten, kdo se slabochů zastává... Společnost (nejčastěji národ) musí být zdravá, musí se, pokud možno „navždy“, vyhnout dekadentním náladám a ekonomickým krizím, vyvrhnout ze svého těla všechny parazity. Raskolnikovovo dilema známé z Dostojevského „Zločinu a trestu“ najednou řeší stále více lidí, úvahy o společnosti, která se stane silnou, až odstraní všechny slabé a „špatné“, začínají být „salonsfähig“. V pozici „neužitečné“ staré lichvářky se však ocitají celé skupiny obyvatelstva. Pryč se „zvrhlým“ uměním, pryč s duševně nemocnými a homosexuály, pryč se všemi, kdo narušují vizi zdravé a silné společnosti. „Když se kácí les, tak létají třísky,“ velice trefně vyjádřil tento stav ducha Klement Gottwald. **Rovnost před zákonem** jakožto společenská norma, která vstoupila do kolektivního vědomí jako jeden z předpokladů rozvoje slušných mezilidských vztahů, se otřásá v základech a její ústavní zakotvení je zpochybňováno jako přežitek slabých a neurotických demokratických časů. Volání po vládě tvrdé ruky je stále hlasitější. Elity se dovolávají lidu, lid se odvolává na elity, a „nové“ myšlenky a normy, jež ospravedlňují „nové“ chování, se šíří jako epidemie. Zvetšelé demokracii a pokryteckým lidským právům zvoní umíráček. V krystalicky čisté podobě nastal takový vývoj v Německu dvacátých a třicátých let.

10.3. Rasové zákony Třetí říše; konec rovnosti před zákonem

Přesto by si např. v roce 1930 nikdo nevsadil ani fenik na to, že německá společnost se za pouhých pět let rozdělí podle rasového klíče. Ostatně mezi právníky Výmarské republiky bylo nemálo Židů... Nacisté však postupovali nesmírně razantně. První veřejnou protižidovskou akcí po převzetí moci byl bojkot z 1. dubna 1933, namířený proti židovským obchodům, bankám, lékařům a advokátům. **Zákonem na obnovení úřednictva z povolání jako stavu** ze 7. dubna 1933 byla provedena „rasová očista“ státního aparátu. Poprvé se zde přímo v zákoně objevují termíny „osoby árijského a osoby neárijského původu“. Současně němečtí zákonodárci ve spolupráci s „vědeckými elitami“ z řad antropologů, právních vědců, sociologů a dalších učenců chystají komplexně pojatou zákonnou úpravu rasové problematiky. Vycházejí z učení o čistotě německé krve, které rozlišovalo národy příbuzné krve, s nimiž se německá krev mohla mísit, a národy cizí krve, se kterými se jakékoli mísení mělo zakázat. Za člověka německé krve přitom

platil pouze ten, kdo náležel k německé národnosti, a to bez ohledu na svou státní příslušnost. Německé krve mohl být v určitých případech také člověk krve příbuzné, pokud sdílel ideje rasového učení (především příslušníci germánských národů). Cizí krev měli příslušníci těch národů, jež pocházely z rasy, která není nijak příbuzná s rasou zastoupenou v německém národě. Do této „nižší společnosti“ byli zařazováni (budoucí spojenci) Japonci, Číňané, cikáni, osoby tmavé pleti a samozřejmě Židé. Národně socialistické učení tudíž nepovažovalo Židy a Romy za národní ani náboženskou menšinu, ale za *společensví krve*, a to krve méněcenné. 15. září roku 1935 Říšský sněm v Norimberku přijímá tzv. *norimberské zákony*. Rozumíme jimi především dva ústavní zákony, totiž zákon o říšských občanech a zákon na ochranu německé krve a německé cti; dále k norimberským zákonům řadíme ještě zákon o říšské vlajce a státním znaku a pozdější zákon o zdravém manželství. Zákon o říšských občanech rozlišoval mezi státními občany a státními příslušníky. Říšským občanem mohl být jedině státní příslušník německé (nebo příbuzné) krve, který svými postoji a chováním dokazoval, že je odhodlán věrně sloužit německému národu a Říši. Takto prověřený jedinec obdržel průkaz o říšském státním občanství, opravňující k výkonu práv říšského státního občana. § 2 tohoto zákona jasně stanoví, že „říšským občanem je jen státní příslušník německé krve nebo krve podobného charakteru“. Pouze říšští státní občané mohou být nositeli politických práv, umožňujících např. aktivní a pasivní volební právo. Tzv. „fremdblütig“, neboli obyvatelé Říše „cizí krve“ mohli nabývat pouze státní příslušnosti. Tyto lidi zákon deklaratorně vymezuje jako „Říši zvláště zavázané za poskytnutou ochranu“. Židé (a nejenom Židé) tak přestávají být de iure německými občany.

Zákon na ochranu německé krve a německé cti uvádí preambule, v níž se mj. praví: „Proniknut poznáním, že čistota německé krve jest předpokladem pro další bytí německého národa a prodchnut nezdolnou vůlí zajistit německý národ pro vši budoucnost, usnesl se říšský sněm jednohlasně na následujícím zákoně, který se tímto vyhláší...“ Následují tři stručné paragrafy, jejichž děsivé následky si nedokázali představit ani „ctihodní“ nacističtí zákonodárci. Text nepotřebuje žádný komentář. § 1: „Sňatky mezi Židy a státními příslušníky německé krve nebo krve podobného charakteru jsou zakázány. Uzavřená manželství jsou neplatná, i když byla uzavřena v zahraničí.“ § 2: „Mimomanželský styk mezi Židy a státními příslušníky německé krve nebo krve podobného charakteru je zakázán.“ § 3: „Židé nesmějí zaměstnávat ve své domácnosti ženské státní příslušnice německé krve nebo krve podobného charakteru mladší 45 let.“ Tolik zákon na ochranu německé krve a německé cti. Pregnantní definici *pojmu Žid* přináší první prováděcí nařízení k zákonu o říšských občanech ze dne 14. listopadu 1935, vydané říšským ministerstvem vnitra. Podle § 5 tohoto nařízení byl Židem každý, kdo pocházel podle rasy ze tří židovských prarodičů. Za Žida byli považováni také tzv. „židovští míšenci“,

pocházející ze dvou židovských prarodičů, označovaných v pozdějších předpisech jako „míšenci prvního stupně“, a konečně i ti, kdo měli pouze jednoho židovského prarodiče („míšenci druhého stupně“). (Veškeré citáty právních dokumentů jsou převzaty z disertační práce Heleny Novákové „Právní postavení židů za druhé světové války v Protektorátu Čechy a Morava“, Praha, 1998)

10.3.1. Protektorát Čechy a Morava

Rasové zákony Třetí Říše velice rychle pronikají do práva okupovaných a spojeneckých zemí; výjimkou není ani loutkový Slovenský štát, ani *Protektorát Čechy a Morava*, kde se norimberské zákony pro příslušníky německého národa stávají platnými již Hitlerovým výnosem z 16. března 1939 o Protektorátu Čechy a Morava, který byl legálním základem okupační politiky nacistického Německa v českých zemích. Prostřednictvím práva jsou Židé, stejně jako v Německu, postupně vytlačováni z hospodářského a veřejného života. Pojem Žid je vymezen v nařízení říšského protektora v Čechách a na Moravě ze dne 21. června 1939 o židovském majetku, jímž je zahájeno „odžidovštění“ protektorátní ekonomiky. Židům je od vzniku Protektorátu zakazován výkon celé řady povolání, mj. provozování advokátské a lékařské praxe. Opravdu zarážející je aktivita, kterou vyvinula *advokátní komora*, když již 15. března 1939 přijala usnesení, jímž byli židovští kolegové vyloučeni ze zastupování stran před soudy. Obdobně se zachovaly *české lékařské organizace*, které první den existence Protektorátu přišly s výzvou, aby vláda zakázala výkon lékařské praxe lékařům neárijského původu. Protektorátní vláda na svém prvním zasedání 17. března vychází těmto požadavkům vstříc. Postupně se objevují další a další zákony, předpisy a nařízení, omezující možnosti českých Židů. Již v roce 1939 jsou vyloučeni z korporací, tedy ústavů, podniků, fondů a zařízení, obstarávajících úkoly veřejné správy. Jedná se především o obchodní a živnostenské, advokátní, lékařské, inženýrské, zvěrolékařské aj. komory a o Národní banku; Židé nemohou působit jako výkonní umělci, ani jako redaktoři periodického tisku, s výjimkou novin, určených pouze pro Židy. Židovští lékaři smějí ošetřovat pouze „soukmenovce“ a musejí používat označení „židovský lékař“.

Mnohé předpisy se vyznačují až puntičkářskou precizností. Tak např. ke shora zmíněnému nařízení říšského protektora o židovském majetku vychází řada prováděcích výnosů. Třetí z nich umožňoval po předchozím zákazu Židům zcizovat drahokamy a perly, jakož i předměty ze zlata, platiny a stříbra, a to na jediném, přesně určeném místě, v pražské Hyberské ulici č. 32. Pátým výnosem ze dne 21. června 1939 pak bylo Židům uloženo, aby tyto předměty, ale i akcie a cenné papíry uložili do „židovských depot“ znějících na jejich jméno. V § 7 tohoto výnosu byla upravena možnost výjimky z vkladní povinnosti, kterou mohl udělit všeobecně nebo jednotlivě

říšský protektor. Na základě tohoto ustanovení vydal dne 2. března 1940 vyhlášku, jíž byly z vkladní povinnosti vyňaty následující předměty:

- a) snubní prsten vlastní a zemřelého manžela,
- b) stříbrné náramkové a kapesní hodinky,
- c) upotřebené stolní stříbro, a to na osobu dva čtyřdílné příbory (nůž, vidlička,
- d) lžíce polévková a kávová),
- e) další stříbrné věci do váhy 40 g jednoho kusu a v úhrnné váze do 200 g pro každou osobu,
- f) náhražky zubů z drahých kovů, pokud se jich osobně užívá.

Zákonodárce, jak je vidět, myslel opravdu na všechno. Různé výnosy, oběžníky a nařízení protektorátních ministerstev vnitra, spravedlnosti, financí a říšského protektora nakonec vedly k tomu, že byl Židům veškerý majetek zabaven. Kromě toho vkladní knížky nežidů musely být doplněny o prohlášení „nemám za manžela (manželku) Žida (Židovku)“.

Součástí protektorátního práva se norimberské zákony stávají vládním nařízením č. 85/1942 Sb. Ministerstvo vnitra a jemu podřízené subjekty jsou tímto nařízením zmocněny k vydávání zákazů a předpisů ohledně styku Židů s ostatním obyvatelstvem a ukládá se jim povinnost „bdít nad tím, aby veřejný pořádek, klid a bezpečnost, jakož i veřejná mravnost nebyly ohrožovány stykem Židů s ostatním obyvatelstvem“. Důsledkem je obrovské množství policejních protizidovských opatření. Např. policejní ředitelství v Praze postupně vydává zákaz stěhování osob židovského původu, zákaz vstupu Židů do veřejných sadů a zahrad, lesů, restaurací, zákaz průchodu Pražským hradem, zákaz používat taxi, vstupovat na parníky, určuje Židům speciální nákupní dobu a přesně vymezuje, za jakých podmínek mohou Židé jezdit tramvají. Nastoupit smějí pouze do posledního vozu soupravy, avšak pouze tehdy, má-li tento vůz dvě plošiny; pokud má jen jednu plošinu, je Židům jízda tramvají zcela zapovězena. Přízračnou atmosféru života pražských Židů za Protektorátu velmi sugestivně líčí román Jiřího Weila „Život s hvězdou“. Suchá řeč „židovských paragrafů“ však působí snad ještě děsivěji. Právo nejenže přestalo bránit zločinu, ale tím, že jej učinilo normou, se samo stalo **zločinem**.

10.4. Pozitivní a přirozené právo za nacismu

O právnících podporujících tyrany psal už Tocqueville, o zradě elit za nacismu (nebo komunismu) byly napsány tisíce úvah. Co se právníků týče, objevuje se často názor, že jejich „zrada“ vyvěrala ze zapomenutí přirozeného práva v 19. století a z „vítězství“ pozitivisticky založené právní vědy, která tvrdí, že zákon platí prostě proto, že je to zákon. Pozitivisticky

vyškolení právníci, zdůrazňující požadavek *právní jistoty*, se stali proti zločinným zákonům v podstatě bezbrannými. Je-li nejvyšším zákonem vůdcova vůle, pak nezbyvá, než jednat i myslet v jejích intencích. S úplně stejnou argumentací se však nesetkáváme pouze u právníků; také příslušníci dalších – nejen „elitních“ – povolání, pokud byli po porážce nacismu obviňováni ze zločinů, se hájili poukazem na poslušnost rozkazům velitelů a nadřízených. Kdybychom na tuto argumentaci přistoupili, jediným odpovědným člověkem za všechna zvěrstva nacismu by byl Adolf Hitler. Proto také Norimberský tribunál, když zdůvodňoval své právo soudit, vycházel nejenom z platného, zejména mezinárodního práva, ale „oprášil“ také ideje práva přirozeného. Totalitní režimy však opovrhují jakýmkoli právem, a dokonce nerespektují ani zákony, jež samy vyhlásily (jako příklad se nabízí sovětská ústava z roku 1936) nebo které nepovažovaly za nutné rušit, jako v případě výmarské ústavy, již nacisté nikdy neodvolali. Totalitní moc se holedbá, že ustaví přímou vládu spravedlnosti a zruší tak rozpor mezi *legitimitou a legalitou*. „Svoje vyzývavé pohrdání autoritou pozitivního práva,“ poznamenává Arendtová, „prohlašuje za vyšší formu legitimacy, která je inspirovaná samotnými zdroji, a proto smí a je schopna nicotnou legalitu odstranit“. (Původ totalitarismu, str. 623) Zdroji této nové legitimacy jsou vždy nějaké velké ideje, uskutečňované v Německu prostřednictvím tzv. lidového společenství či národní pospolitosti (Volksgemeinschaft), která se zakládá na „naprosté rovnosti všech Němců, jejich rovnosti nikoli co do práv, nýbrž co do přirozenosti, a na jejich naprosté odlišnosti od ostatních lidí“. (tamtéž, str. 497) Německý Volksgeist nachází svůj výraz v *německém přirozeném právu*, chápaném jako součást národní osobitosti a velikosti, ztělesněné osobou vůdce, garantujícího jednotu práva a morálky. Vrozené přirozené právo tím, že vyvěrá z idejí rasy a národa, je samozřejmě velice vzdálené klasickým představám osvícenského přirozeného práva, předpokládajícího jednotu lidského rodu a tudíž rovnost všech lidí. Namísto někdy příliš abstraktních všeobecných lidských práv nastupují příliš konkrétní práva Němců, či lépe řečeno těch Němců, kteří bezvýhradně souhlasí s učením nacionálního socialismu. Norimberské zákony nejsou s takto chápaným „přirozeným právem“ v žádném rozporu.

10.4.1. Právníci a hitlerovský režim

Mnozí právníci byli aktivní nacisté a patřili k prominentům režimu, většina se snažila přizpůsobit, ale našli se i takoví, kteří jeho nátlaku dokázali vzdorovat a pak nemohli svou profesi vykonávat. Po prohrané válce se Německo ocitlo na kolenou a jedním z předpokladů jeho demokratické obnovy byl návrat k *právnímu státu*, jehož základem bylo vyrovnání se s přehmaty nacistického práva. Tisíce úředníků se lpěním na liteře nacistických zákonů a

předpisů spolupodepsalo pod tisíce zničených osudů. A právníci tyto normy formulovali a aplikovali. **Sebastian Haffner**, německý právník, spisovatel a novinář, sepsal pozoruhodné vzpomínky na své dětství a mládí, jejichž významnou součástí je „vplývání“ německého úřednického a právníckého stavu do nevábných vln nacionálního socialismu. V jedné obzvláště pohnuté pasáži autor líčí, jak jeho otce, sedmdesátiletého, vzdělaného a (demokratickému) státu oddaného úředníka a právníka v roce 1933 navštěvovali bývalí kolegové. Hovor se vždy stočil na „paragraf 4“ nebo „paragraf 6“. „Byly to paragrafy zákona,“ pokračuje Haffner, jenž v té době pracoval jako soudní čekatel u Komorního soudu, „který nedávno vstoupil v platnost: nesl název ‘Zákon ke znovuoobnovení úřednictva jakožto stavu’ a podle jeho jednotlivých článků mohli být úředníci přeloženi do podřízeného postavení, nuceně penzionováni, propuštěni s odstupným, nebo taky posláni do penze bez náhrady. Každý paragraf předurčoval nějaký osud. ‘Paragraf 4’ znamenal zničující úder, ‘paragraf 6’ deklasování a ponížení. Ve všech kruzích státních zaměstnanců se hovor točil jen kolem těchto čísel.“ (Haffner, Sebastian: Příběh jednoho Němce; Vzpomínky na léta 1914 – 1933, Prostor, Praha 2002, str. 200) Následuje vylíčení osudu mladšího kolegy, který ve svých pětácti letech „dostal“ paragraf 4 a byl na čas eskortován do jednoho z prvních koncentračních táborů. Haffnerův otec byl vzorný úředník pruského ražení; stát byl pro něj vším a nacismu se vyloženě štítil. Již několik let trávil na penzi a tak se mohlo zdát, že jej nové zákony neohrozí. Přesto i jemu došel úřední dopis, jehož přílohou byl rozsáhlý dotazník. Režim starému pánovi sděloval, že musí v předepsané lhůtě zodpovědět položené otázky; pokud tak neučiní nebo učiní nepravdivě, bude mu zastaveno vyplácení důchodu. To vše bylo přímo vzorově „právně ošetřeno“. Součástí dotazníku bylo předtištěné prohlášení, že „plně stojí za vládou národního pozvednutí“. „Zkrátka a dobře,“ podotýká jeho syn, „se měl po pětácti letech služby státu, pokud chtěl dál dostávat svou zaslouženou penzi, ještě jednou pokořit.“ (tamtéž, str. 201) Otec nechal dotazník několik dní nevyplněný na stole, aby jej nakonec pod tíhou okolností v očekávané formě vyplnil. Potom se nervově zhroutil, onemocněl a po dvou letech zemřel.

Přestože Haffner nejdůležitější rasové zákony Třetí říše již ve svých memoárech nezachytil, jasně chápal antisemitismus jako úhelný kámen nacistického učení. Nejenom proto, že se tehdy sblížil s židovskou dívkou, vnímal postupné sociální vylučování Židů ze společnosti obzvláště citlivě. Haffner byl také právník. K situaci roku 1933 např. píše: „Židovští úředníci, lékaři, advokáti, novináři byli sice propouštěni, ale nyní řádně podle zákona, dle toho a toho paragrafu...“ (tamtéž, str. 162) Velice tristní byly i poměry na Komorním soudě, kde Haffner pracoval. Neodvolatelnost soudců byla zrušena „zákonným a řádným způsobem“ a do soudnictví výrazně pronikali mladí ambiciózní právníci, kteří – často vyloženě neurvalým způsobem –

svým zkušenějším kolegům „vysvětlovali“, že nemusejí soudit podle litery, ale podle *ducha zákona*. V platnosti totiž zůstávaly „staré dobré“ zákoníky z dřívějších dob (např. Občanský zákoník), k nimž se soudci a úředníci „staré školy“ upínali jako k příslovečnému stéblu. Nacisté si je ovšem čím dále tím více přizpůsobovali k obrazu svému; právo se stalo služkou ideologie jak v důsledku lpění na liteře zákona, tak proto, že do německé právní filosofie a legislativy stále výrazněji promlouvaly ideje německého „přirozeného práva“, halené do frází o „novém německém právu“. Pozici právních institucí a právníků ve Třetí říši výstižně ilustruje Haffner v návaznosti na situaci, kdy do budovy Komorního soudu vnikly jednotky SA, vyhnaly všechny přítomné Židy a autora samotného donutily k tomu, aby se „hrdě“ přihlásil ke svému árijství. „Když jsem vyšel z budovy,“ píše Haffner, „soud tu stál stejně šedivý, chladný a netečný jako vždy, se vznešeným odstupem od ulice, za stromy v parku. V žádném případě nebylo vidět, že se jako instituce právě zhroutil.“ (tamtéž, str. 138) Postavení německého práva se ještě výrazně zhoršilo po vydání Norimberských zákonů a v letech války. Autor citovaných memoárů – našťástí – včas emigroval.

10.5. Radbruchova formule a návrat myšlenek přirozeného práva

O ryze právnícké vypořádání se s odkazem nacistického práva se pokusil jeden z nejvýznamnějších právních filosofů dvacátého století **Gustav Radbruch**. Do učebnic, ale i do praxe vstoupila tzv. *Radbruchova formule*, která se pokouší najít rovnováhu mezi právním pozitivismem a přirozeným právem, pochopitelně ne tím nacistickým, ale – v podstatě – osvícenským. Jak už bylo naznačeno výše, mnozí právní teoretici viděli největší problém nacistického práva v odkazu právního pozitivismu a ve vytlačení přirozeného práva na okraj zájmu. Radbruch vrací *přirozené právo* do hry, když říká: „Konflikt mezi spravedlností a právní jistotou patrně lze řešit jedině tak, že pozitivní právo, zajišťované předpisy a mocí, má přednost i tehdy, pokud je obsahově nespravedlivé a neúčelné, vyjma toho, jestliže rozpor mezi pozitivním zákonem a spravedlností dosáhne tak nesnesitelné míry, že zákon musí jako ‘nenáležitě právo’ (unrichtiges Recht) spravedlnosti ustoupit.“ (in: Holländer, Pavel: Filosofie práva, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. r. o., Plzeň, 2006, str. 19) V zájmu právní jistoty je tedy třeba akceptovat platnost pozitivního práva i tehdy, „je-li obsahově nespravedlivé a neúčelné“. Z tohoto pravidla však existuje jedna výjimka: pokud rozpor pozitivního práva se spravedlností dosáhne *nesnesitelné míry*, je třeba dát přednost právu přirozenému. Typickým příkladem je *porušování rovnosti všech lidí před zákonem*. Zákon, který upírá člověku lidská práva (např. na základě rasového učení), zákonem podle Radbruchovy formule svým způsobem není.

Radbruchova formule je dnes mnohými právními filosofy zpochybňována poukazem na nejednotnost a nesoudržnost autorových přístupů k právu. Radbruchovy názory se skutečně vyvíjely v čase a ještě ve dvacátých letech minulého století jednoznačně vycházely z právního pozitivismu. Na autorovu formuli, ať už takzvanou nebo skutečnou, se však nejednou odvolávaly **německé soudy**, když se vyrovnávaly s nacistickým i komunistickým právem. V rozsudku z 12. července 1951, vynesném Spolkovým soudním dvorem, je zastřelení vojáka na útěku označeno jako protiprávní, přestože velitel praporu, který se tohoto skutku dopustil, se odvolával na tzv. Himmlerův „katastrofický rozkaz“ (Katastrophenbefehl), umožňující každého dezertéra bez dalšího zastřelit. Spolkový ústavní dvůr se výslovně odvolal na Radbruchovu formuli s tím, že Himmlerův rozkaz odporuje nezadatelným právům člověka, který nesmí být bez řádného soudního procesu zbaven života. „Katastrophenbefehl“ tudíž není právní norma; pokud se jí někdo řídil, jednal protiprávně. Radbruchova formule se uplatnila také v judikatuře Spolkového ústavního soudu. Největší ohlas měl nálezný ve věci státní příslušnosti z roku 1968, jímž soud posuzoval nařízení č. 11 k zákonu o říšském občanství ze dne 24. 11. 1941, na jehož základě bylo Židům, kteří emigrovali, odňato státní občanství a majetek. Upřednostnění **přirozeného práva před právem pozitivním** je podle soudu možné za splnění dvou podmínek. „První je rozpor pozitivní normy s ‘fundamentálními principy spravedlnosti’, druhou je intenzita tohoto rozporu, tj. rozpor musí být ‘evidentní’ a musí dosáhnout ‘nesnesitelnou míru’. Spolkový ústavní soud dále konstatoval, že takto vadný právní předpis je neplatný ex tunc a nestal se platný ani tím, že byl určitý čas aplikován a dodržován.“ (tamtéž, str. 20) Na základě tohoto rozhodnutí mohli židovští emigranti požadovat majetek, který zanechali v hitlerovském Německu. Znovu aktuální se Radbruchova formule stala po roce 1990, kdy ji oba zmíněné soudy aplikovaly při procesech s pohraničníky bývalé Německé demokratické republiky, kteří stříleli po lidech, pokoušejících se přes Berlínskou zeď utéct na Západ.

11. Předsudky a legislativa

11.1. „Ostudné zákony“ dříve a dnes; příklad otroctví

Za každým současným zákonem, předpisem či nařízením, stejně jako za papežskými bulami, statuty středověkých suverénů nebo normami nacionálních socialistů se vždy skrývá sociálně psychologická a politická realita, daná jak tradicemi, tak životem, hodnotami a vizemi společnosti. Zákonodárci, ať už současní nebo historičtí, tudíž v naprosté většině případů čerpají z palety skupinových a sociálních hodnot a norem, jež oni sami nebo „lid“ vnímají jako takové, které si zaslouží oporu v zákoně. Nepsané právo, jež převažovalo v tradičních společnostech, se postupně stává právem psaným, porušení dříve jen tradovaných norem chování se stává porušením zákona. Pohoršovat se nad zákony, které stvrzují a upravují existenci např. *otroctví* v časech antiky, je tedy stejně tak ušlechtilé jako pošetilé. Spořádaný občan athénské polis nebo Říma také nepovažoval vlastnění otroků za nějaký morální, natožpak právní problém a o svůj „majetek“ leckdy pečoval lépe než současná společnost o své bezdomovce. Mít otroky bylo „normální“, tedy v souladu s nepsanými i psanými normami. Myšlenka rovnosti všech lidí před zákonem se naprosto míjela s představami antického světa. Vždyť ani bohové na Olympu si nebyli rovni... Pozoruhodně humánní přístup k otrokům se objevuje v židovském právu; už Mojžíš zdůrazňuje, že otrok je lidskou bytostí, která si zaslouží co nejslušnější zacházení a na svou dobu naprosto ojedinělé ustanovení nacházíme v Deuteronomiu: „Nevydáš otroka jeho pánu, když se k tobě před svým pánem uchýlí. Ať bydlí u tebe, kdekoli se mu zalíbí, v kterémkoli městě, které si u vás vybere. Nesmíš jej utiskovat.“ (23, 16-17) Tedy vlastně právo azylu. Přesto ani Židům, třebaže otroctví týkající se souvěrců mělo být vždy časově omezeno, nepřišlo na mysl rušit otroctví jako takové. Problematičtější byla existence otroků v křesťanském středověku, neboť vlastnění bližního odporuje duchu evangelia. Ne však jeho znění. Sv. Pavel se ve svých listech několikrát zmiňuje o vztahu křesťanských pánů a otroků, aniž by požadoval, aby křesťané otroctví jakožto nemorální zavrhlí a své otroky propustili na svobodu; z pasáží, jež zdůrazňují rovnost všech křesťanů, však lze tento požadavek odvodit.

Takto četl Nový zákon např. papež **Evžen IV.**, když se svou bulou z roku 1435 „*Sicut dudum*“ jednoznačně vyslovil proti zotročování černých domorodců na Kanárských ostrovech, kterého se dopouštěli španělští obchodníci s otroky. Černoši nejsou jiné bytosti než my, ale lidé nadaní rozumem a duší; jakoukoli myšlenku, která by obhajovala otroctví, označuje papež za hrubě pomýlenou a otroctví jako věroučný blud. Bula *Sicut dudum* je vůbec prvním právním dokumentem v dějinách, který odsuzuje jakékoli otroctví. Slůvko jakékoli je zde podstatné,

protože snahy zakázat otroctví týkající se souvěrců známe už z dřívějších dob. V evropském měřítku se o ně velice zasazoval už Karel Veliký a v Čechách sv. Vojtěch, který se kvůli obchodu s otroky dostal do ostrého střetu s Boleslavem II. Zvyk, ekonomická potřeba a ziskuchtivost však dlouho rozhodovaly o tom, že obchod s otroky, provozovaný často židovskými obchodníky, v křesťanském středověku vyloženě kvetl a velké trhy s lidmi se např. v Benátkách konaly ještě koncem renesance. Nebýt křesťanské myšlenky rovnosti před Bohem, nezrodila by se ale v hlavách evropských filosofů a právníků ani myšlenka rovnosti před zákonem, která se stala jedním z nejdůležitějších intelektuálních i morálních počinů Západu. (S nutným dodatkem, resp. sporem o to, do jaké míry jsou „lidská práva“ vynálezem křesťanské civilizace a do jaké míry patří celému lidstvu. Pokud např. brazilská vláda vyhlásila ve vztahu k původním obyvatelům země *doktrínu nulového kontaktu*, vyvolala na jedné straně jásot kulturních antropologů, ale na straně druhé vůči těmto „primitivům“ rezignovala na lidská práva v západním pojetí, i když i tento pohled na věc lze zpochybnit poukazem na právo na odlišnost.) Rovnost lidí bez rozdílu víry, rasy nebo přesvědčení se stala do značné míry obecně sdílenou hodnotou a nikdo nepovažuje za „nenormální“ se na ni – nejenom v rámci Západu – odvolávat v případě, kdy má pocit, že jsou jeho lidská práva porušována.

Antičtí nebo středověcí zákonodárci od sebe „*odlišovali*“ určité skupiny nebo kategorie obyvatelstva a – pokud se nějak dramaticky neodchylovali od toho, co bylo tehdy chápáno jako „*normální*“ – netrápilo je svědomí, že někoho diskriminují. Diskriminovaná se naopak cítila nemalá část francouzské aristokracie (a kléru) v osmdesátých a devadesátých letech 18. století; čas trhl oponou, stavovskému rozdělení společnosti odzvonily hrany a privilegia byla najednou chápána nikoli jako součást „odvěkého“ řádu, ale jako frapantní porušování ideálu rovnosti. Odpovědi na otázky, co je a není v mezilidských vztazích a ve společenském životě správné, se začaly zásadně lišit od vysvětlení, která přinášely autority předchozích staletí. Papežské buly a statuta středověkých monarchů, upravující právní postavení Židů, tudíž nemůžeme označit za diskriminační, nemůžeme o nich mluvit jako o *ostudných zákonech*, jež si toto označení podle Gustava Radbrucha zaslouží tehdy, když jsou v „nesnesitelném rozporu“ se svědomím. S termínem „ostudné zákony“ (Schandgesetze) přišel Radbruch v roce 1932, tedy ještě před nástupem nacionálních socialistů k moci v knize „Právní filosofie“ (Rechtsphilosophie). Základním smyslem práva podle Radbrucha je služba spravedlnosti; existence otroků, stavovské rozdělení společnosti nebo odlišení menšin nebyly v předosvícenských dobách chápány jako nespravedlivé. V průběhu 19. a 20. století se obsah pojmu spravedlnost změnil k nepoznání. Pokud by dnes nějaký zákonodárce obnovil otroctví anebo zavedl apartheid, bylo by zcela namístě mluvit o ostudných zákonech. *Hodnotová funkce práva*, tedy práva nahlíženého jako

ochránce (a někdy i „zvěstovatele“) určitých hodnot se s časem nezměnila; pouze se změnilly normy, společenské i právní. „Výchovný“ aspekt práva byl obzvláště citelný v osvícenství: Právo mělo prosadit, aby se myšlenky svobody a rovnosti před zákonem staly obecně sdílenými, aby lidé zavrhli jakékoli předsudky. Někteří vizionáři snili o tom, jak se ve francouzských městech zřídí „parky spravedlnosti“, kde se budou konat ukázkové soudní procesy, sledované celými rodinami, jejichž děti tak už od útlého věku budou vedeny k občanským ctnostem... Jedny čtenáře tato osvícenská představa par excellence patrně pobaví, jiné třeba zamrazí v zádech, neboť si uvědomí, že podobná „školení“ predestírala občanům např. třídní spravedlnost jako ctnost ctností... Zůstaňme však u práva, jež se snaží sloužit – dobou vždy podmíněné – spravedlnosti.

11. 1. 1. Právo a hodnoty

Obrovský posun ve vnímání dříve „odlišovaných“, posléze pronásledovaných anebo jen trpěných jiných, k němuž – především v rámci atlantické kultury a civilizace – došlo po 2. světové válce, svědčí o tom, že osvěta spolu s legislativou skutečně dokázala prosadit ve společnosti jisté **hodnoty**. Zatímco některé myšlenky a pochopitelně také chování s nimi spjaté ztratily punc hříšnosti (např. v sexuální oblasti), některé jiné začaly být pojímány jako přinejmenším neslušné. Civilizační postup způsobil dalekosáhlé změny v chápání odlišností a tyto změny zanechaly výrazný otisk v našem svědomí. Většina Evropanů a Američanů dnes uznává, že by nikdo neměl být na základě svého přesvědčení, barvy pleti nebo menšinového sexuálního chování diskriminován. Naopak by společnost měla všem odlišným, kteří v minulosti podstoupili nejedno příkoří, umožnit, aby svou kulturní nebo náboženskou odlišnost rozvíjeli a podat jim pomocnou ruku, mj. i prostřednictvím antidiskriminačních předpisů a zákonů. Tento přístup k menšinám je přijímán jako slušný a „normální“ také proto, že souzní s dobrým svědomím, kterého se dovolává nejenom právní filosof Radbruch, ale také sociální psycholog Allport, když vyslovuje názor, že lidé vezmou za své ty zákony, jež budou v souladu s jejich svědomím. **Právní normy** se tudíž mohou od těch společenských lišit jen velmi mírně, v ideálním případě tím způsobem, že pomalými krůčky působí ve smyslu rozšiřování materiální rovnosti. V této souvislosti si americký psycholog klade otázku, zda, resp. do jaké míry mohou zákony zmírňovat **osobní předsudky**, jež chápe jako příčinu nepřátelství a nenávisti mezi lidmi z důvodu skupinové příslušnosti. Na první pohled se zdá, že právní norma nemůže měnit lidské nitro a vpravit někomu do vědomí a svědomí ideály rovnosti všech lidí. Zákon pouze stanovuje určité meze, které nelze při vyjadřování určitých postojů překročit; kontroluje a omezuje

hmatatelné projevy nesnášenlivosti. Jenomže, jak dodává Allport, „psychologie ví, že vnější činnost působí na vnitřní způsob myšlení a cítění. A to je důvod, proč legislativní kroky řadíme mezi důležité metody snižování nejen veřejné diskriminace, ale i osobních předsudků.“ (O povaze předsudků, str. 490) Naznačený sociálně psychologický proces až překvapivě odpovídá vývoji práva a společnosti Spojených států od přijetí ústavy, přes zrušení otroctví až po současnost. Optimistický, tak trochu „osvícenský“ pohled na svět, který je pro USA dosti příznačný, může tedy přinést dobré ovoce. Američtí soudci (zejména Nejvyššího soudu USA) většinou postupovali a postupují v duchu Allportových požadavků.

11.2. „Oddělení, ale rovni“; vývoj práva USA

Po skončení občanské války schválil Kongres řadu zákonů, jimiž chtěl zajistit osvobozeným černým otrokům skutečnou rovnost. Zákonodárny orgány států poraženého Jihu se však v téže době horlivě věnovaly schvalování tzv. **černošských zákoníků**, jejichž jediným účelem bylo co největší okleštění nově získaných práv černých spoluobčanů. Vytvořila se tak patová situace, na kterou zareagoval Nejvyšší soud USA takovým výkladem 14. a 15. dodatku ústavy, jímž ponechal právní realizaci zásady rovnosti všech skupin amerického obyvatelstva na jednotlivých státech. Tento názor podpořilo precedenční rozhodnutí v kauze Plessy vs. Ferguson z roku 1896, jež na více než padesát let posvětilo politiku rasové segregace v duchu zásady „**oddělení, ale rovni**“ („separate but equal“). Homer Adolph Plessy, muž rasově smíšeného původu, byl na základě zákona státu Louisiana, požadujícího oddělené vagóny pro bělochy a černochoy („Separate Act“ z roku 1890) pohnán před soud za to, že v železničním vagónu seděl v kupě vyhrazeném jen pro bílé. Obrátil se nejprve na Nejvyšší soud státu Louisiana, aby Fergusonovi, soudci trestního tribunálu v Orleans Parish, přikázal trestní stíhání zastavit. Když neuspěl, odvolal se k Nejvyššímu soudu USA. Soud mu opět nevyhověl a ve svém rozhodnutí potvrdil zákon státu Louisiana, požadující segregaci cestujících podle barvy pleti. Argumentace soudců byla jak právní, tak sociálně psychologická. Rasová segregace prý neodporuje 14. dodatku Ústavy, požadujícího naprostou rovnost ras, neboť žádnou z nich, tedy ani „barevnou“ nevnímá jako podřadnou. Kromě toho legislativa nedokáže vykořenit „rasové pudy“ a skoncovat s rozlišováním na základě tělesných rozdílů. V podstatě totožné věty čteme i v rozhodnutích amerických soudů ohledně segregace ve školství a v dalších oblastech. Na černošské zákoníky tudíž nepohlížela legislativa jako na ostudné zákony. O hluboké zakořeněnosti a „**normálnosti**“ **rasismu** na americkém Jihu svědčí mj. následující text, který v roce 1920 zaslal guvernér státu Mississippi Bilbo starostovi Chicaga, jež v té době zaplavila vlna černošských přistěhovalců

z jižních států. Na starostův dotaz, zda by bylo možné některé z nich repatriovat v rodném Mississippi, guvernér odpověděl: „Obdržel jsem váš telegram s dotazem, kolik černochoů může Mississippi přijmout. V odpověď bych chtěl uvést, že máme místa, kolik libo, pro to, čemu my říkáme n-e-g-r-i, ale nemáme ani kousek místa pro 'barevné dámy a pány'. Pokud se tito černoši nakazili seveřanskými společenskými a politickými sny o rovnosti, jsou pro nás nepoužitelní a nechceme je. Černocha, který chápe, jak v této zemi vypadá správný vztah mezi ním a bělochem, lid Mississippi ochotně přijme, protože máme velkou nouzi o pracovní síly.“ (in: tamtéž, str. 346)

11.2.1. Nejvyšší soud USA; cesta k formální rovnoprávnosti všech Američanů

V době velké hospodářské krize třicátých let minulého století vyvstala ve Spojených státech hrozba naprostého zbídačení černochoů, hispánců a indiánů. Prezident Roosevelt neváhal vystoupit s požadavkem, aby veškeré smlouvy na veřejné práce obsahovaly antidiskriminační klauzuli. Později v rámci svých pravomocí nařídil, aby žádná federální smlouva nebyla uzavřena s firmou, která odmítá zaměstnávat příslušníky menšin a v roce 1941 zřídil mimořádnou „Komisi pro spravedlivé pracovní příležitosti“. Ledy se začínaly hýbat a koncem čtyřicátých let jistý pan Henderson, černocho, kterého železniční společnost Southern Railway Company odmítla obsloužit v jednom ze svých jídelních vozů, podal žalobu, jíž napadl rasovou segregaci nejenom jako *diskriminační*, ale také jako *protiústavní*. Ústřední body žaloby, vypracované specializovanou organizací na ochranu lidských práv, se opíraly o *sociologické výzkumy* meziskupinových vztahů. V žalobě se říká, že jejím cílem není vnucené mísení ras; nikdo tedy nemusí jít v přítomnosti černocho, pokud nechce. Osobní předsudek tudíž zůstává soukromou záležitostí každého člověka. Vnucená segregace však upírá jak barevným, tak bílým cestujícím svobodu volby a v neposlední řadě škodí veřejnému zájmu, jelikož zapříčiňuje vzájemnou nedůvěru mezi rasami. Citován je rozsáhlý sociálně psychologický průzkum, v němž více než pět set významných sociologů a psychologů, zabývajících se otázkami mezirasových vztahů, vyjadřuje svůj názor na segregaci a na zásadu oddělení, ale rovni. Devadesát procent vědců vyslovuje přesvědčení, že segregace přináší segregované skupině škodlivé následky i tehdy, když je v „černých“ vagónech nebo školních třídách k dispozici stejné vybavení jako v „bílých“. Citovány jsou rovněž posudky psychiatrických kapacit, poukazujících na skutečnost, že napětí, způsobované segregací a diskriminací, může vést k rozvoji psychosomatických poruch. V závěru textu žalobce zmiňuje špatnou mezinárodní pověst, kterou si USA prováděním segregace ve světě vysloužily. Soud – také s přihlédnutím k názorům vědeckých kapacit – rozhodl tentokrát ve

prospěch žalobce. Vyloženě *průlomové rozhodnutí* pak Nejvyšší soud USA přijal v květnu roku 1954 v při *Brown vs. Board of Education of Topeka, Kansas*. Jednalo se o tzv. hromadný spor, který se netýkal pouze žáků základní školy v Topece, ale i dalších školáků ve státech Jižní Karolina, Virginie a Delaware. Za žalobou stála snaha Národní asociace pro podporu barevných osob (NAACP), pokoušející se přímo napadnout doktrínu „oddělení, ale rovni“. (V čele NAACP tehdy stál Thurgood Marshall, který se později stal prvním černošským soudcem Nejvyššího soudu.) Soud ústy svého předsedy Warrena – opět spíše na základě sociologické a psychologické argumentace – odmítl napadnutou zásadu, aplikovanou na poli veřejného školství. Vznikl tak důležitý precedens, který umožnil NAACP napadat další případy segregace v celých Spojených státech.

Protože však soud ve svém rozhodnutí pouze konstatoval „obecný princip“, připojil o rok později v tomtéž případě další rozhodnutí (tzv. „*Brown II.*“), přinášející „konkrétní směrnice k desegregaci veřejných škol, na niž měly dozírat federální soudy, přičemž samotné provedení ovšem zůstávalo v rukou jednotlivých školních rad, jimž bylo uloženo postupovat ‘s veškerou možnou rychlostí‘“. (Kuklík, Jan; Seltenreich, Radim: *Dějiny anglo-amerického práva*, Linde, Praha, 2007, str. 441) Směrnice však narazily na Jihu USA na značný odpor a tak slova Martina Luthera Kinga, pronesená v srpnu roku 1963 na shromáždění černých i bílých odpůrců segregace a diskriminace ve Washingtonu, vůbec nebyla nadsazená. Projev nazvaný „*Mám sen*“ (I Have a Dream) začíná vzpomínkou na Prohlášení o osvobození otroků (The Emancipation Proclamation), podepsané „velkým Američanem“ Abrahamem Lincolnem roku 1863. „Ale ani sto let poté“, dodává King, „není černocho dosud osvobozen; sto let poté je život černocho smutně mrzačen pouty segregace a řetězy diskriminace; sto let poté černocho žije na opuštěném ostrově bídy obklopeném nedozírným oceánem materiální prosperity; sto let poté černocho stále hyne v koutech americké společnosti a je psancem ve vlastní zemi.“ (in: tamtéž, str. 774) Velký černošský politik (třebaže svůj strhující projev ukončil vizí společnosti nerozdělené rasovými přehradami) rozhodně nemluvil do větru. Vždyť až z roku 1967 pochází další rozhodnutí Nejvyššího soudu v případě *Loving vs. Virginia*, které stanovuje, že zákony státu Virginie zakazující sňatek mezi občany různých ras jsou v rozporu se 14. dodatkem Ústavy. Z dnešního pohledu poněkud fantasmagorická až komická byla argumentace státu Virginie: o rasovou diskriminaci se prý nejedná, neboť „břímě zákona“ dopadá stejně na bílou i černou rasu. A jižanský bojkot směrnic Nejvyššího soudu ohledně desegregace veřejných škol byl definitivně prolomen až počátkem sedmdesátých let. *Nejvyšší soud USA* tak zcela zásadním způsobem přispěl k tomu, že politika rasové segregace a diskriminace ve Spojených státech patří minulosti.

11.3. Americká „vyrovnávací akce“; přínosy a otazníky

Znamená to snad, že USA dospěly k naplnění principu rovnosti, resp. že se zákonná rovnost přetavila v rovnost materiální? Zdaleka ne. Menšiny si sice vytvořily své elity, které slouží jako vzor hodný následování, současně však nelze přehlédnout, že povolání lékaře, vědce nebo právníka nepatří v černošské nebo hispánské komunitě k těm nejfrekventovanějším. Procentuelní zastoupení příslušníků těchto menšin mezi vysokoškolskými studenty stále neodpovídá celkovému počtu černochoů a hispánců v USA, kteří jsou naopak výrazně zastoupeni např. v chudinských čtvrtích velkoměst nebo ve vězeňské populaci, dožívají se v průměru nižšího věku atd. A vůbec nejsložitější je situace amerických indiánů, přežívajících často vyloženě na okraji společnosti coby jakýsi „folklórní prvek“. Neuspokojivá realita a také špatné svědomí významné části většinových amerických elit za historická příkoří vůči menšinám vedly v sedmdesátých letech k politice tzv. **vyrovnávací akce** (affirmative action), mající zajistit příslušníkům menšin zvýhodněný přístup ke studiu a k některým zaměstnáním. Pro menšiny se tak v určitých situacích vytvořil zvláštní právní režim, který je nepochybně **v rozporu s formálním pojetím rovnosti**. Nárok na výhody plynoucí z vyrovnávací akce mají pouze jedinci, kteří jsou členy určité skupiny a na základě „rasových kvót“ mají větší šanci např. studovat vysokou školu než ostatní. Zastánci vyrovnávací akce však argumentují tím, že účelem „odlišného přístupu k odlišným“ je to, aby rovnost de iure nezůstávala pouze na papíře, ale stala se také rovností de facto. Rovné zacházení na základě zákona v mnoha případech potvrzuje nebo i způsobuje faktickou nerovnost; v zájmu dosažení materiální rovnosti je třeba nejenom zvýšit aktivitu charitativních organizací a veřejné moci, ale také upravit zákon. Paradox vyrovnávací akce spočívá v tom, že kýženého cíle, jímž je zlepšení kvality života menšin, může být dosaženo jedině prostřednictvím rasové diskriminace bělošské většiny, ale také menšin, jež žádné zvýhodnění nepotřebují (v kontextu USA jde o židovskou menšinu a o lidi asijského původu).

Vyrovnávací akce je kritizována především z liberálních pozic jako **sociální inženýrství**, které nejenže povážlivě narušuje princip rovnosti a diskriminuje většinu, ale také vůbec nezohledňuje schopnosti a kvality jednotlivých příslušníků menšin, neboť se vztahuje na všechny. Faktory ovlivňující úspěšnost či neúspěšnost např. v přijímacím řízení ke studiu na vysoké škole nelze hledat jen ve skupinové příslušnosti uchazeče, ale také, ne-li především v jeho individuálních vlastnostech, ať už jde o píli nebo inteligenci. Mnozí lidé, ačkoliv jsou pracovití a mají vysoké IQ, zase neuspějí proto, že jsou silně neurotičtí a zátěžové situace nezvládají. Neměli by být pozitivně diskriminováni také neurotici? Ještě větší problém spočívá v tom, že studenti z dobře situovaných černošských nebo hispánských rodin mají ke studiu rozhodně lepší podmínky než

děti z chudých a rozvrácených rodin bělošských. Zanedbatelný však není ani další aspekt: Menšinový uchazeč, který získá zaměstnání nebo se dostane na vysokou školu na základě kvóty, nebývá přijímán okolím s otevřenou náručí, a třebaže osvědčí své kvality, ulpívá na něm stigma zvýhodnění. Ke známým kritikům vyrovnávací akce patří např. Clarence Thomas, druhý černošský člen Nejvyššího soudu USA, vyjadřující se v jednom rozsudku takto: „Dle mého názoru je rasová diskriminace sponzorovaná vládou sledující prospěšný účel stejně škodlivá jako diskriminace motivovaná zlomyslným předsudkem. V obou případech se prostě a jednoduše jedná o rasovou diskriminaci.“ (in: Bobek, Michal; Boučková, Pavla; Kühn, Zdeněk: Rovnost a diskriminace, nakladatelství C. H. Beck, Praha, 2007, str. 27) Soudce Thomas, jehož hlas zejména mezi příslušníky menšinových elit vůbec není ojedinělý, samozřejmě nemůže mluvit za všechny afroameričany ani ostatní příslušníky menšin; jeho názorovi odpůrci mu ostatně rádi připomínají, že on sám vystudoval práva na základě vyrovnávací akce.

Proti těmto názorům stojí celá řada argumentů, které pozitivní diskriminaci *ospravedlňují*. Kromě již zmíněné nápravy historických křivd se často objevuje v podstatě utilitaristický argument, podle kterého vyrovnávací akce neprobíhá pouze v zájmu menšin. Jejich povznesení je bytostným zájmem většiny. Menšinový zájem se tudíž kryje se zájmem celku. Tento argument má jistě svou váhu a často se na něj ve svých rozhodnutích ohledně vyrovnávací akce odvolává i Nejvyšší soud USA, který na jedné straně zdůrazňuje, že pozitivní diskriminace nesmí být prováděna mechanicky, ale na straně druhé jí v zásadě posvěcuje. Tento přístup najdeme i v rozhodnutí v kauze Grutter vs. Bollinger z roku 2003. Žalobkyně Barbara Grutterová zjistila, že na právnickou fakultu Michiganské univerzity byli přijati zástupci černošské, hispánské a indiánské menšiny, kteří dosáhli v přijímacím procesu horších výsledků než ona. Odmítnutá uchazečka z toho vyvodila, že jako běloška byla v průběhu přijímacího řízení rasově diskriminována a podala na právnickou fakultu žalobu. Soud se nakonec těsnou většinou přiklonil k postupu univerzity, zastupované jejím prezidentem Lee Bollingerem. Vyrovnávací akci vyhodnotil jako ústavně přípustnou a citoval z různých sociálně psychologických studií, jež dokazují výhody vzdělávání v rasově i jinak smíšeném kolektivu, neboť studenti, kteří jím projdou, budou lépe připraveni na povolání v multirasové a multikulturní společnosti. V rozhodnutí se praví, že „přijímací politika právnické fakulty usiluje o dosažení mezirasového porozumění, pomáhá odbourávat rasové stereotypy a umožňuje studentům lépe porozumět osobám odlišných ras...“ (in: tamtéž, str. 419) Přesto si soudci byli dobře vědomi, kolik otazníků a rizik se nad vyrovnávací akcí vznáší. Jasně to vyplývá ze závěru rozsudku; soud jakoby se odmítnuté uchazečce mezi řádky až omlouval. Kromě toho text působí poněkud vizionářsky. „Bereme právnickou fakultu za slovo, že by ‘nic nepreferovala více než nalézt rasově neutrální

přijímací politiku', a že ukončí rasově podmíněný přijímací program, jen co se to stane prakticky uskutečnitelné. (...) Je to již 25 let od doby, kdy soudce Powell poprvé uznal, že užití rasy slouží dosažení různorodého studentského kolektivu v kontextu vysokoškolského vzdělávání. Od té doby se zvýšil počet menšinových uchazečů s lepšími známkami a lepšími výsledky v testech. Předpokládáme, že za dalších 25 let již nebude užití rasově podmíněných preferencí k dosažení různorodosti potřebné.“ (in: tamtéž, str. 421) V Michiganu vyvolal tento případ vášnivě diskuse, jež v roce 2006 vedly k referendu a k následné novelizaci ústavy státu Michigan, kterou bylo provádění vyrovnávací akce na jeho území zakázáno.

11.3.1. Příklad Indie

Nejednoznačné přijetí vyrovnávací akce nejenom v kruzích, které by se rády vrátily do dob, kdy chicagský starosta otevřeně mluvil o „negrech“, dokazuje problematičnost této politiky, pohybující se *na hraně ústavnosti*. Také v sociální oblasti kromě nepochybných kladů přinesla i velmi sporné výsledky, a tak se nad ní vznáší velký otazník. Přesto se s různými formami právní, charitativní, vzdělávací aj. pomoci menšinám setkáváme téměř ve všech demokratických zemích. Tyto snahy, nezacházejí-li příliš daleko ve smyslu porušování zákonné rovnosti a nenadřazují-li skupinová práva příslušníků menšin právům většinových jednotlivců, lze jediné přivítat. Pomoc slabým, ať už jde o „vdovy a sirotky“, zmiňované již ve Starém zákoně, anebo o členy menšinových komunit, není jen „bohulibá“, ale také pragmatická: Čím větší počet lidí se cítí být součástí společnosti, tím lépe pro celou společnost. Speciální zmínku si v této souvislosti zaslouží *Indie*, tedy země proslulá tradicemi kastovní nerovnosti. Ústava Indické federace z roku 1950, patrně nejobsáhlejší text svého druhu na světě, obsahuje tzv. *system rezervací*, zaručující „zaostalým“ a „obzvláště zaostalým“ skupinám obyvatelstva určitý počet míst ve vzdělávacích institucích, ve veřejných a politických funkcích a ve veřejném životě obecně. Pozitivní diskriminace je tedy v Indii zaručena samotnou ústavou (která současně jakoukoli diskriminaci na základě pohlaví, náboženské, rasové, etnické a zejména kastovní příslušnosti zakazuje). Přitom se jedná o zemi, kde se britští koloniální zákonodárci ve snaze skoncovat s rozdělením společnosti na kasty a zrušit některé „odvěké“ tradice setkávali se značným nepochopením, ať už šlo o zákon z roku 1829, který zakazoval upalování vdov anebo o zákon z roku 1856, umožňující indickým vdovám nový sňatek. Za zásadní útok proti hinduismu bylo považováno nařízení, jímž se roku 1845 zavádělo ve státních školách a ve vězeních společné stravování, protože požívání jídla a nápojů společně s příslušníky jiných kast odporuje hinduistickým náboženským předpisům. Kastovní příslušnost hraje v životě indické společnosti i nadále značnou roli.

Zásluhou demokratické ústavy, včetně jejích „pozitivně diskriminačních“ ustanovení však mnozí lidé z nižších kast dosáhli vzdělání i významného postavení. Inspirativní i pro Západ může být přístup indické judikatury, nazývaný „test prostředků“; dosáhne-li jednotlivec patřící do pozitivně diskriminované skupiny určité úrovně příjmů, je z čerpání dalších výhod vyloučen.

11.4. Sociální aspekt rovnosti před zákonem

Pokud jde o problematiku materiální rovnosti před zákonem, neměli bychom ztrácet ze zřetele jeden velice podstatný (a také velice „materiální“) aspekt celé záležitosti. Principiálně rovný přístup k soudům se pro *vysoké ceny právních služeb* stává z hlediska chudých i středních vrstev právem de iure. Vyloženě alarmující je v tomto ohledu situace v nejmocnější zemi světa, kde již v roce 1983 napsal Derek C. Bok, tehdy prezident Harvardovy univerzity (a také bývalý děkan tamní právnické fakulty), pozoruhodnou úvahu, nazvanou „Co dělají americké právnické fakulty špatně? Mnohé“ (What Are American Law Schools Doing Wrong? A Lot) Přečíst by si ji měl každý, kdo se zamýšlí nad otázkami rovnosti před zákonem v současné liberální demokracii. Významný americký právník doslova píše, že v americkém právním systému je „příliš mnoho práva pro ty, kdo si to mohou dovolit, a příliš málo pro jiné, kteří si to dovolit nemohou“. (in: Dějiny anglo-amerického práva, str. 816) *Nedostupnost práva* pro chudou a střední třídu označuje Bok za hanebnost a celý text zakončuje jednoznačnou obžalobou, vztahující se nejenom na americké právo, ale vlastně na celou společnost, která dopustila rozšíření takových nerovností. „Je jasnou a neomluvitelnou skutečností,“ zdůrazňuje Bok, „že tento národ, pyšníci se svou výkonností a spravedlností, vytvořil nejdražší právní systém na světě, a přitom nedokáže chránit práva většiny svých občanů.“ (in: tamtéž, str. 817) Existuje však nějaké řešení? Nebylo by vhodné a spravedlivé rozšířit vyrovnávací akci na všechny (tedy i bílé) nemajetné? Z hlediska ideje materiální rovnosti ano, ale z hlediska politické a společenské praxe určitě ne. Nejenom v USA, kde podobné představy vyvolávají v mnohých lidech, především voličích Republikánské strany, strach z „komunismu“. Přesvědčení, že se každý může snažit a dosáhnout blahobytu, ostatně patří k celosvětově nejrozšířenějším předsudkům úspěšných lidí. Podle sebe soudím tebe, trefně říká jedno přísloví. Každý si však na dobrého advokáta, školu či lékaře vydělat nemůže, byť by se snažil sebevíc. Třeba proto, že má nízké IQ a je nešikovný. Pomoc méně šťastným, ať už v podobě vyrovnávacích akcí, progresivního zdanění nebo charity by tudíž měla být v zájmu každé demokracie. Mluví-li Američané (ale i další lidé z bývalého Západu) v těchto souvislostech o komunismu, tak vůbec nevědí, o čem je řeč. Přitom ale právě zkušenosti z doby vlády jedné strany nabádají k velké ostražitosti tváří v tvář různým kvótám. Lidé starší a střední

generace z bývalých komunistických zemí si dodnes uchovávají živou vzpomínku na sáhodlouhé dotazníky, které musel vyplňovat každý uchazeč o vysokoškolské i středoškolské studium. Jednou z podstatných informací, kterou školy vyžadovaly, byla „politická angažovanost rodičů“. Uchazeč pocházející z rodiny, kde rodiče byli členy komunistické strany, byl „pozitivně diskriminován“, zatímco jeho nadanější konkurent, jehož rodiče do strany nikdy nevstoupili, byl pouze diskriminován. A vůbec nejhorší „startovní pozici“ měli ti, jejichž rodiče byli z řad komunistů vyloučeni. Samozřejmě – československé, maďarské nebo polské komunistické elity nevedl k této politice žádný bohulibý úmysl, ale snaha o posílení „vedoucí role“ komunistické strany, v Československu ústavně ukotvené neblaze proslulým článkem 4.

11.4.1. Nabarvené ptáče

Vláda jedné strany, založená na zákonem stvrzené nerovnosti, nám v dohledné době nehrozí. Současné liberální demokracie přesto procházejí velice složitým obdobím. Rovnost před zákonem přitom náleží k pilířům právního státu. Pokud na ni začneme hledět s despektem (jako některé elity) anebo na ni rezignujeme (jako tolik lidí na okraji společnosti), jen těžko můžeme očekávat tolik potřebnou obnovu důvěry v instituce a ve slušné vztahy mezi skupinami. Prohlubování jakýchkoli nerovností ostatně ohrožuje i bohaté elity. Proto bychom se měli vydat cestou zmírňování nerovností, a současně neočekávat, že vytvoříme společnost, v níž zavládne dokonalá formální a materiální rovnost; ideál rovnosti by měl zůstat ideálem, k němuž stojí za to směřovat. Předsudky a stereotypy tady totiž byly, jsou a budou, neboť jsou součástí našeho já i našeho my. Zákon by se je měl pokoušet v rozumné míře mírnit a usilovat o stále obnovované vytváření slušné pluralitní společnosti. Hlavně však bychom neměli zapomínat na jedno: každý z nás, když se začne příliš lišit od ostatních, se může stát oním nabarveným ptáčetem, které se ostatní pokusí uklovat. Zákon je v tomto kontextu sice důležitý, ale ne všemocný. Jerzy Kosinski, židovský spisovatel polského původu a anglického jazyka, věděl, o čem píše, když líčil krutosti polských sedláků k Židům za války. K tomu je však třeba doplnit jednu informaci. Kosinski, který líčí polské venkovany jako ztělesnění nenávisti k jiným, přežil jako dítě válku v rodině polského sedláka. Jak je vidět, vždy a všude se najdou lidé, kterým není cizí soucit, v jehož jménu jsou ochotni podstupovat obrovské riziko. Děsivé scény, plné sadistické nenávisti k odlišným, se nicméně odehrávaly a stále odehrávají. Nejenom v Polsku nebo v Německu, a nejenom za války. V roce 1975 spáchal Jerzy Kosinski sebevraždu...

Závěr

Určité stereotypní představy a předsudky ve vztahu k *jiným* jsou nutnou součástí tohoto vztahu, kdyby pro nic jiného, tak proto, že různých kultur je na světě nepřeberně a my je nikdy nemůžeme všechny prostudovat, natož pak pochopit. Ostatně ani tu svou. Problémy rozvojového světa jsou naléhavé, někdy i děsivé. Existuje nějaké řešení? Mnozí – nejenom současní – američtí a evropští intelektuálové a politici mají jasno. Prokázala-li západní civilizace počínaje 18. stoletím tak výrazně svou převahu, bude nejlepší, když ji vyvezeme do celého světa. Vždyť myšlenky nezadatelných lidských práv, demokracie a politického liberalismu se vztahují na všechny lidi a přinášejí jen dobro. Po roce 1989, v souvislosti s pádem sovětského komunismu, se opravdu zdálo, že tomuto vývoji nestojí v cestě žádné vážnější překážky. Liberální demokracie přece zvítězila ve významné části světa a brzy zavládne všude. V souvislosti s touto vizí začal Američan **Francis Fukuyama** hlásat *konec dějin*. Tato hegelovská představa připomene podobně utopickou vizi odumírání státu, s níž před více než sto padesáti lety přišel Karel Marx. Velice rychle se však přihlásily o slovo další kulturní a civilizační okruhy, jejichž představy a hodnoty se od těch západních často dramaticky liší. Mluvit o demokracii v souvislosti s Indií nebo Ruskem snad ještě lze, pohlédneme-li však pozorně na pravděpodobně nejvýznamnější velmoc budoucnosti, těžko se ubráníme pochybnostem. Čína má obdivuhodné intelektuální a kulturní tradice a před sebou velkou budoucnost, ale to vůbec neznamená, že bude stejná jako Evropa či Amerika. Fukuyamovy představy o demokracii jako „v celosvětovém měřítku jediném legitimním způsobu vlády“ se prostě rozcházejí s realitou. Francouzský kulturní antropolog **Claude Lévi-Strauss** v této souvislosti hovoří o *falešném evolucionismu*. Jedná se o takový pohled na dějiny, kdy „považujeme různé stavy, v nichž se nacházejí lidské společnosti, a to jak dávné, tak vzdálené, pouze za stadia nebo za etapy jediného vývoje, který je musí dovést ke stejnému cíli jako nás“. (Lévi-Strauss, Claude: *Rasa a dějiny*, Atlantis, Brno, 1995, str. 18) Dalším velkým kulturním a civilizačním okruhem, který se poměrně jednoznačně „vzpírá“ euroamerickým falešně evolucionistickým představám, je islámský svět. Poslední dobou, zejména po 11. září 2001, tedy po teroristickém útoku na newyorská „dvojčata“, střídá Fukuyamu na pomyslném intelektuálním nebi **Samuel Huntington**. Tváří v tvář islámskému fundamentalismu, který chápe jako logické vyústění ducha Koránu, nevidí tento Američan budoucí svět jako místo, kde se nezadržitelně šíří demokracie a lidská práva, ale jako kolbiště, na němž se odehrává *střet civilizací*. Tak zní ostatně titul jeho nejslavnější knihy. (Střet civilizací, Rybka Publisher, Praha, 2001) Určitá historická situace prostě rozhoduje o tom, kdo je chytrý a kdo ještě chytřejší.

Přese všechny rozdíly mají oba učenci jedno společné: zdůrazňují přednosti své civilizace a kultury a vůči ostatním trpí jistým *předsudkem*. Pokud se nám nepodaří „vychovat“ svět k demokracii a liberalismu, musíme všechny jiné překonat v rámci planetární soutěže o „nejlepší civilizaci“. Oba přístupy lze sice určitě kritizovat, ale na druhou stranu by byla chyba, kdybychom je bez dalšího označili za etnocentricky namyšlené a jako pomýlené odložili ad acta. Zmíněné texty se vyznačují nespornými kvalitami, zatímco přepjatá politická korektnost často ústí v sebemrškačství, jež může být velice „nekorektní“. Tváří v tvář záplavě úvah, líčících do nejmenších podrobností zločiny bílého muže a zdůrazňujících jemnou duchovnost všech „jiných“, nepředpojatého čtenáře snad ani nemohou nenapadnout následující otázky: „Nezahrávali bychom si s absurditou, kdybychom opravdu žili v přesvědčení, že jiné kultury jsou humánnější, duchovnější, ekologičtější atd. než ta naše? Kdybychom sami sebe považovali apriorně za „horší“? Nepodřezávali bychom si větve, na které sedíme? Nepodkopávali bychom svou identitu? A nešlo by nakonec jen o bezbolestné *flagelantství*? Domnívám se, že odpověď na všechny tyto nikoli kacířské, ale zcela legitimní otázky zní ano. Na druhou stranu je třeba jen přivítat zpytování svědomí, k němuž Evropané přistoupili po II. světové válce; totéž platí pro následné relativizující reflexe postmoderny, založené na vystřízlivění z osvícenských představ o nekonečném pokroku a na pochopení, že euroamerické myšlení není jediné. Jenomže i zde platí okřídlené: všeho s mírou. Politická korektnost někdy působí jako sofistikovaný intelektuální masochismus, jindy jako povinná úlitba relativistickému božstvu, vyžadujícímu od svých věrných přemrštěnou pokoru. Do první kategorie určitě patří slova argentinského spisovatele a politologa Abela Posseho, pronesená při příležitosti pětistého výročí objevení Ameriky: „Dobytí dnešní střední a jižní Ameriky Španěly a Portugalci bylo zločinem, genocidou a bohovraždou. Zdrojem tohoto zločinu byl vražedný monotheismus židovsko-křesťanské civilizace. Mravní kodex moderního věku začíná činy prvních amerických kolonistů; končí Osvětímí a hospodářskou genocidou, probíhající přímo před našima očima v celé černé Africe. Conquista dala vznik nové společnosti. Tato skutečnost však ničím nepřispěla k ozdravení zásadní podlidskosti židovsko-křesťanské společnosti. Často opakované tvrzení o krutosti, běžné mezi americkými domorodci, je lež.“ (in: Krupička, Jiří: *Flagelantská civilizace*, nakladatelství Hynek, Praha, 1999, str. 9) Tato slova pronesl Abel Posse v Praze, kde působil počátkem devadesátých let jako argentinský velvyslanec. K tomu lze dodat jediné: známý jihoamerický diplomat a intelektuál se v té odpudivé kultuře docela dobře uplatnil.

Pětisté výročí Kolumbovy plavby vyvolalo u mnohých „postmoderních“ nebo „pokrokových“ intelektuálů na obou stranách Atlantiku horečnou aktivitu, články v odborných politologických, sociologických či kulturně antropologických časopisech se jen hemžily rousseauovskými výroky

o příslovečné dobrotě a mírumilovnosti (všech) indiánů, kteří před příchodem Španělů vytvořili v Americe ráj na zemi. Tak např. Kirkpatrick Sale v knize „Dobytí ráje“ (The Conquest of Paradise) píše: „Idylický život amerických domorodců odrážel jejich životní prostředí, do něhož vrůstali s neobyčejnou přizpůsobivostí. Jedli a bydleli dobře, neznali chudobu a vážné nemoci. Užívali své volnosti života tancem, zpěvem, hrami a sexem, žili ve všeobecném souladu a míru, bez chtivosti a loupeže.“ (in: tamtéž) Ach Bože, chtělo by se dodat, kdyby nešlo o tak hrubé překrucování skutečnosti. Naštěstí se objevily i seriózní historické práce, jako např. kniha Tzvetana Todorova „Dobytí Ameriky“ (Mladá fronta, Praha, 1995); i zde se ovšem uplatnil *„předsudek naruby“*. *My jsme ti zlí, oni ti dobří*. Podobný přístup se však v liberální kultuře západní Evropy objevuje už dříve, např. v minulém století ve vztahu k Sovětskému Svazu a v menší míře k lidové Číně. „Co může být horšího než ten prohnitý kapitalismus? Konečně nějaká naděje, možná i ráj na zemi“, přesvědčovali se mnozí (nejenom) levicově smýšlející intelektuálové ve Francii, Německu i jinde. A když se je např. André Gide pokoušel přivést k rozumu, přezíravě ho označili za zpátečníka a statečně obhajovali „dílo“ Leninovo, Stalinovo nebo později Mao-ce-tungovo, vychutnávající plnými doušky svobodu slova, která byla ve všech uvedených „rájích“ nemyslitelná.

Jak ale čelit tomu, když se např. atlantický konzumní hédonismus zejména v muslimských zemích stává odrazovým můstkem ke stereotypnímu vnímání všeho evropského a amerického, jež ústí v nenávist, projevující se např. terorismem nebo davovým veselím, propuknuvším na mnoha místech (v Palestině aj.) po „zdařilém“ útoku na newyorská dvojčata? Máme snad tváří v tvář těmto projevům hledat chybu (pouze) u sebe? O tom, kam mohou vést ústupky před fanatiky, nás dostatečně poučují např. dějiny Výmarské republiky. Stáváme-li se dnes terčem fanatické nenávisti, měli bychom reagovat jasnými stanovisky, názory a postoji, vycházejícími z naší právem kritizované, často i proklínané euroamerické identity. A rozhodně odložit módní sebedmrskačství.

Výrazným, či spíše hodně kontroverzním (a proto také populárním) představitelem tohoto „myšlenkového trendu“ je zmíněný Američan **Kirkpatrick Sale**, který na sebe – kromě „rousseauovských“ výroků ohledně příslovečné dobrotě všech indiánů a totální zkaženosti španělských kolonizátorů – upozornil také osobitým postojem k židovskému státu, vyjádřeném v článku „An End to the Izrael Experiment?“ (Konec izraelského experimentu?) ze 3. března 2003 (<http://www.counterpunch.org/sale>). Autor v souvislosti s návratem Ariela Sharona k moci doslova píše, že „se mu zdá, že nazrál čas položit si otázku, zda se padesát let starý experiment známý jako stát Izrael neukázal jako chyba a zda by neměl být opuštěn“. Samotnou ideu židovského státu považuje za „politováníhodný omyl“ a dodává, že mezinárodní společenství by

mělo být s to zrušit to, co založilo. Současně by mělo dbát na dodržování náboženských a politických práv Židů, kteří si i poté budou přát na středním východě zůstat. Těm Židům, kteří se rozhodnou odejít, by však mezinárodní společenství mělo podat pomocnou ruku a zařídit, aby se mohli usídlit jinde. S ohledem na „schopnosti a inteligenci izraelské pracovní síly si lze představit, že je mnoho zemí přivítá jako osadníky, dokonce i ve velkých skupinách. Koneckonců diaspora existovala od roku 70 před Kristem, tedy mnohem déle než stát, a tak může být chápána dokonce jako přirozená historická role židovstva.“ Co k tomu dodat? Vždyť sám Adolf Hitler, než přistoupil ke „konečnému řešení“, plánoval vystěhovat evropské Židy na Madagaskar. Na druhou stranu přes padesát let trvající argumentace vlastním utrpením, jakkoli lidsky pochopitelná, neoslovuje každého a bohužel v některých případech – jak si všimá např. Zygmunt Bauman – zavání „obchodem s holocaustem“. Židé, stát Izrael a tím spíše izraelští politici tedy v žádném případě nejsou nekritizovatelní. Rozhodující většina izraelských občanů si to uvědomuje a opravdu nic nenasvědčuje tomu, že by zemi hrozilo zavedení vlády jedné strany, natožpak jednoho militantního hnutí. Parlamentní volby a pestrá paleta zájmových, charitativních, kulturních, náboženských aj. organizací vytvářejí v Izraeli fungující občanskou společnost. Současně nelze zavírat oči před těmi kroky židovského státu, které si – nejenom ve vztahu k Palestincům – zaslouží odsouzení. Pokud je někdo vyslovuje (což nejednou činí sami Izraelci), měl by mít na paměti nesmírně komplikovanou národnostní, náboženskou a společenskou situaci, v níž se (všichni) obyvatelé svaté země nacházejí.

Kdo však chápe současnou izraelskou společnost jako nějaký *názorový monolit*, dává najevo nemalý předsudek, neboť takřikajíc do jednoho pytle háže všechny židovské občany Izraele, ať už patří k pravici nebo k levici, ať jsou nábožensky založení nebo zcela světští atd. Přes obrovské potíže, na které Izrael po celou dobu své existence narážel a nadále naráží (války s arabskými sousedy, budování moderní infrastruktury na poušti, nejednoduché vztahy s vlastními „ultraortodoxními“ a ruskojazyčnými spoluobčany, každodenní ohrožení terorismem a v neposlední řadě demografická otázka, související s vysokou natalitou izraelských Arabů), nepochybně představuje ekonomicky a kulturně úspěšnou výspu západní demokracie a do určité míry i životního stylu na středním východě. Představu, že se bolestný izraelsko arabský konflikt „konečně vyřeší“ odstěhováním většiny Židů a že ti zbylí budou pod kontrolou světového společenství žít v demokratickém palestinském státě, snad ani nelze označit za naivní. Rozhodně však jde o zarážející výprodej západních hodnot.

Na jedné straně bychom tedy – alespoň v některých situacích – měli pevně zastávat jistá stanoviska, na straně druhé bychom měli být schopni se změnit. *Změna* by nám v mnoha ohledech určitě slušela, ve vzduchu však zůstává viset otázka, jak velká má a může být.

Nedostatek změny ve společnosti nepochybně může vést ke kýžené stabilitě, spíš ale má za následek *strnulost*. Za zmínku v této souvislosti stojí příklad staroindického Mohendžodara, kde archeologové objevili rozsáhlé pozůstatky staveb obnovovaných prakticky beze změny na dřívějších základech, a kde se rozvržení ulic nezměnilo po celých tisíc let. Stejně zůstaly i zbraně a předměty denní potřeby. (in: Dějiny Indie, Praha, 2003) Podobnou společnost jistě rádi přenecháme archeologům a ačkoliv překotné změny s sebou nesou krizi autorit a mohou vyústit v anomii, asi se shodneme na tom, že změna znamená život. A právě evropská identita přinejmenším od osvícenství neznámá ztotožnění se s nehybným systémem zásad a norem; mnohem spíš ji vyznačuje ustavičné *kladení otázek*, zda právě ten svět, v němž žijeme, je tím nejlepším a jediným možným. Důsledkem je myšlenková a světonázorová pluralita a demokracie. V Evropě je dnes zcela běžné, aby pod jednou střechou bydlel zapálený liberál, katolík, agnostik a ateista, komunista i monarchista. Přestože jejich vztahy doprovází ne jeden vzájemný předsudek, všichni si uvědomují, že mají mnoho společného a ptají se, odkud vyšli, kdo jsou a kam směřují. Při hledání odpovědí na tyto otázky nám právě *dialog s jinými* může poskytnout velkou službu.

Abstrakt

Disertační práce „Kulturní a historické kořeny a souvislosti předsudků a stereotypů“, rozčleněná na úvod, jedenáct kapitol a závěr, se zaměřuje především na genezi některých předsudků v rámci západní kultury a civilizace. Ústřední pozornost je věnována římskému a křesťanskému antijudaismu, transformovanému v osvícenské a postosvícenské době v moderní antisemitismus. V 19. století, kdy národní partikularismy slavily vítězství nad osvícenským univerzalismem, se také zrodil sionismus. Národní předsudky a stereotypy se staly důležitou součástí kolektivního vědomí a kolektivních představ Evropanů a jednou z příčin obou světových válek a holocaustu. Idea Volksgeistu, jíž se Herder pokoušel poukázat na kulturní osobitost každého národa, se dočkala naprosto nečekaného a nezamýšleného vyústění. Varující historický vývoj však neznamená, že bychom se v životě obešli bez stereotypů i předsudků, jež nejsou ničím jiným než pevně fixovanými, rigidními postoji. A každý postoj jako součást psychické struktury osobnosti má také důležitou hodnotovou funkci. Prostřednictvím postojů vyjadřujeme sebe sama a hranice mezi postoji a předsudky bývá nezřetelná. V návaznosti na Burka, Herdera, Ortegu y Gasset a Gadamera práce přichází se zdrženlivou obhajobou stereotypů a předsudků, nahlížených jako integrální součást našeho já a našeho my. O tom, že osvícenská vize společnosti, v níž zásluhou rozvoje vzdělanosti jakékoli předsudky vymizí, byla v lepším případě naivní, nás dnes přesvědčují např. výzkumy interkulturní psychologie. Každá malá i velká skupina vyznává určité hodnoty, jež nemusejí být vždy slučitelné s hodnotami skupin jiných. Z hlediska dobrého fungování a rozvoje společnosti je rozhodující, jakým způsobem se stereotypy a předsudky projevují v chování. Dílčí odpověď na tuto otázku přináší teorie kognitivní disonance amerického sociálního psychologa Leona Festingera. Předsudky mohou také vést k pronásledování a diskriminaci „jiných“. Důležitou roli v této souvislosti vždy sehrávalo právo, jehož regulativní funkce v moderní společnosti stále narůstá. S právní ochranou menšin (zejména židovských a muslimských) se však setkáváme již ve středověku. Myšlenka nezadatelných lidských práv, vtělená do francouzského „Prohlášení práv člověka a občana“ a do americké „Listiny práv“, představovala ve vývoji západního práva i společnosti zásadní přelom. Ústavy liberálních demokracií jsou založeny na myšlence rovnosti všech občanů před zákonem. (Frapantním porušením této zásady bylo rasové zákonodárství Třetí říše.) Nikdo už nesmí být diskriminován pro svou rasu, náboženské přesvědčení, sexuální orientaci atd. Současně ovšem právní stát garantuje menšinám právo na odlišnost. V této souvislosti se vnučuje otázka, kam až tato odlišnost může sahát, zda např. demokracie „unese“ popírání demokracie. Další otázkou, jíž se práce také zabývá, je otázka, do jaké míry se formální rovnost před zákonem může přetavit

v rovnost materiální. Nejednoznačná zůstává odpověď na otázku, zda legislativa dokáže měnit lidské smýšlení a zmírňovat některé rasové či náboženské předsudky.

Abstract

Doctoral thesis “Cultural and Historical Roots and Relations of Prejudices and Stereotypes”, segmented into the introduction, eleven chapters and a conclusion, focuses above all on the genesis of certain prejudices within the frame of western culture and civilization. Principal attention is devoted to the Roman and Christian anti-Judaism, as being transformed into the modern anti-Semitism during the times of Enlightenment and post-Enlightenment. In 19th century, when the movement of national particularism and sectionalism prevailed over universalism, Zionism came into existence. National prejudices and stereotypes became a fundamental part of collective consciousness and of collective views and conceptions of Europeans and thus became one of the major causes of both World Wars and the holocaust. The idea of “Volksgeist”, through which J. G. Herder tried to prove unique cultural spirit possessed by each nation, acquired totally unexpected, accidental and unintentional unraveling. Alerting historical development still does not suggest that we may survive without any stereotypes and prejudices that are nothing else but firmly fixed and rigid attitudes. Every standpoint as a part of psychic personality structure still possesses important value function. By means of our standpoints we express ourselves and the border between attitudes and prejudices is often unclear. Following E. Burke, Herder, Ortega y Gasser and H. G. Gadamer the thesis introduces qualified defense of stereotypes and prejudices viewed as an integral part of our “Self” and our “Us”. The fact that the Enlightenment vision of society in which, due to the development of civilization any prejudice will become redundant and will subsequently disappear, was at least a bit naïve, can be backed up by recent research e.g. in the field of intercultural psychology. Every small or large group of individuals believes in certain values that often do not match with the values of other groups. From the point of view of proper functioning and development of society it is crucial to observe in what way these stereotypes and prejudices come out and manifest themselves in the actual behavior. A certain answer to this question is provided by the theory of cognitive dissonance created by American social psychologist Leon Festinger. Prejudices may also lead to persecution and discrimination of “others”. The important role in this connection was always performed by law, the regulatory function of which still grows in modern societies. Still, we encounter the legal protection of minorities (namely Jewish and Muslim ones) already in the Middle Ages. The idea of inalienable human rights, embodied in the French “Declaration des droits de l’homme et du citoyen” and the American “The Bill of Rights”, meant a crucial turn over in development of western law and society. The institutes of liberal democracies are based upon the idea of

equality of all citizens in the eyes of the law. (Race legislation of the Third Empire can be considered as a striking breach of this principle.) Nobody can be discriminated against on the basis of his race, religion, sexual orientation, etc. At the same time, any democratic state respecting the rule of law guarantees minorities the right to differ. In this connection the imminent question arises, and that is: 'How far this differentiation can go?' or 'Can the democracy bear the ignorance of democracy?'. Another issue the thesis focuses on is the matter of to what extent the formal equality in the eyes of the law may amalgamate into the material equality. The answer to the question whether legislation can change the human views and lessen certain racial or religious prejudices remains uncertain.

Seznam literatury:

- Adler, Alfred: Praxis und Theorie der Individualpsychologie, München, 1927
- Adler, Alfred: Umění rozumět, Práh, Praha, 1993
- Adorno, Theodor: Philosophie und Gesellschaft. Fünf Essays, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1984
- Adorno, Theodor: Minima moralia. Reflexe z porušeného života, Academia, Praha, 2009
- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max: Dialektika osvícenství, OIKOYMENH, Praha, 2009
- Allam, Magdi Cristiano: Io amo l'Italia. Ma gli italiani la amano? Mondadori, Milano, 2006
- Allam, Magdi Cristiano: Grazie Gesù. La mia conversione dall'islam al cattolicesimo, Mondadori, Milano, 2008
- Allam, Magdi Cristiano: Viva Izraele. Dall'ideologia della morte alla civiltà della vita: la mia storia, Mondadori, Milano, 2007
- Allport, Gordon: O povaze předsudku, Prostor, Praha, 2004
- Andreotti, Giulio: Matteo Ricci. Jezuita v Číně (1552 – 1610), Refugium Velehrad – Roma, Olomouc, 2007
- Arendtová, Hannah: Krize kultury, Mladá fronta, Praha, 1994
- Arendtová, Hannah: Původ totalitarismu I-III, OIKOYMENH, Praha, 1996
- Aristoteles: Politika, Petr Rezek, Praha, 1998
- Aronson, Elliot; Wilson, Timothy.; Akert, Robin.: Social Psychology. The Heart and the Mind, HarperCollins College Publishers, New York, 1997
- Arteta, Antonio Ubieto; Campistol, Juan Regál; Zamora, José María Jover; Serrano, Carlos Seco: Dějiny Španělska, Lidové noviny, Praha, 1995
- Astarita, Tommaso: Mezi vodou slanou a svěcenou. Dějiny jižní Itálie, BB/art s.r.o. a nakladatelství Jiří Buchal, Praha, 2006
- Augustin Kardinál Bea: Die Kirche und das jüdische Volk, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1967
- Augustinus, Aurelius: Říman – člověk – světec, Vyšehrad, Praha, 2000
- Augustinus, Aurelius: Vyznání, Kalich, Praha, 1999
- Bacon, Francis: Eseje, Odeon, Praha, 1985
- Bakalář, Petr: Tabu v sociálních vědách, Votobia, Praha, 2003
- Balík, Stanislav; Litsch, Karel; Malý, Karel: Texty ke studiu obecných dějin státu a práva, Státní pedagogické nakladatelství, Praha, 1977
- Baumann, Zygmunt: Modernita a holocaust, Sociologické nakladatelství, Praha, 2003
- Baumann, Zygmunt: Úvahy o postmoderní době, Sociologické nakladatelství, Praha, 1995

- Beccaria, Cesare: O zločinech a trestech, tiskem J. Otty, Praha, 1893
- Bellonciová, Maria: Lucrezia Borgia, Odeon, Praha, 1968
- Bělohradský, Václav: Společnost nevolnosti, Sociologické nakladatelství, Praha, 2007
- Benbassa, Esther: Historie des Juifs de France, Seuil, Paris, 1997
- Benda, Julien: La trahison des clercs, Grasset, Paris, 2003
- Benedictová, Ruth: Kulturní vzorce, Argo, Praha, 1999
- Benjamin z Tudely; Petajcha z Řezna: Dva středověké hebrejské cestopisy, Argo, Praha, 2002
- Berd'ajev, Nikolaj: Nový středověk. Úvahy o osudu Ruska a Evropy, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2004
- Berd'ajev, Nikolaj: O otroctví a svobodě člověka, OIKOYMENH, Praha, 1997
- Berd'ajev, Nikolaj: Říše ducha a říše císařova, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2005
- Bergson, Henri: Čas a svoboda, Jaroslav Samec, Praha, 1947
- Bible, písmo svaté starého a nového zákona, Biblická společnost, Praha, 1990
- Bismarck, Otto von: Dokumente seines Lebens 1815 – 1898, Philips Reklam jun., Leipzig, 1986
- Bobek, Michal; Boučková, Pavla; Kühn, Zdeněk (eds.): Rovnost a diskriminace, C. H. Beck, Praha, 2007
- Brentano, Clemens: O statečném kašparovi a krásné Aničce, Odeon, Praha, 1988
- Brodskij, Josif: Jeden a půl pokoje, Lidové noviny, Praha, 1998
- Broch, Hermann: Dopisy o Německu (1945 – 1949), ERM, Praha, 1996
- Broszat, Martin: Uchopení moci, Lidové noviny, Praha, 2002
- Browne, Antony: Úprk rozumu. Politická korektnost a smrt veřejné rozpravy v moderní Británii, Dokořán, Praha, 2009
- Brunschvicg, Léon: Evropský duch, Vyšehrad, Praha, 2000
- Buber, Martin: Já a Ty, Votobia, Olomouc, 1995
- Buber, Martin: Chasidská vyprávění, Kalich, Praha, 2002
- Buber, Martin: Názory, nakladatelství Franze Kafky, Praha, 1996
- Buber, Martin: Problém člověka, Kalich, Praha, 1997
- Buber, Martin: Temnota Boží, Vyšehrad, Praha, 2002
- Burke, Edmund: Úvahy o revoluci ve Francii, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 1997
- Canfora, Luciano: Gaius Julius Caesar, demokratický diktátor, Vyšehrad, Praha, 2007
- Caesar, Gaius Julius: Válečné paměti, Svoboda, Praha, 1972
- Castiglione, Baldassare: Dvořan, Odeon, Praha, 1978
- Citati, Pietro: Israele e l' Islam. Le scintille di Dio, Mondadori, Milano, 2003

- Clark, Christopher: Prusko. Vzestup a pád železného království, Beta, Praha, 2008
- Collis, Maurice: Cortés i Montezuma, Wydawnictwo dolnoślaskie, Wrocław, 2004
- Conrad, Joseph: Srdce temnoty, Dokořán, Praha, 2010
- Croce, Benedetto: Evropa v XIX. století, Jan Laichner, Praha, 1938
- Croce, Benedetto: Historie jako myšlení a jako čin, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2006
- Cumminsová, Denise: Záhady experimentální psychologie, Portál, Praha, 1998
- Čapek, Karel: Hovory s T. G. Masarykem, Československý spisovatel, Praha, 1990
- Čapek, Karel: Hry, Československý spisovatel, Praha, 1956
- Černý, Václav: Paměti, díl IV., Sixty-Eight Publishers, Toronto, 1983
- Černý, Václav: Vývoj a zločiny panslavismu, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha, 1995
- Dahlheim, Werner: U kolébky Evropy. Odkaz antického Říma, Vyšehrad, Praha, 2006
- Dahrendorf, Ralf: Hledání nového řádu, Paseka, Praha – Litomyšl, 2007
- Davies, Norman: Ostrovy. Dějiny, Jiří Buchal – BB/art, Praha, 2003
- Dějiny Evropy. Napsáno 12 evropskými historiky, Argo, Praha, 1992
- Delp, Alfred: Tragická existence, Refugium Velehrad-Roma, Olomouc, 2007
- Descartes, René: Discours de la méthode, Librairie Hatier, Paris, 1928
- Descartes, René: Dopisy Alžbětě Falcké, Petrov, Brno, 1997
- Descartes, René: Principy filosofie, Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha, 1998
- Dostojevskij, Fjodor Michailovič: Idiot, Odeon, Praha, 2008
- Dostojevskij, Fjodor Michajlovič: Zločin a trest, Odeon, Praha, 1972
- Durant, Will: Od Platona k dnešku, Sfinx, Praha, 1937
- Durkheim, Émile: Pravidla sociologické metody, OIKOYMENH, Praha, 2007
- Eckermann, Johann Peter: Hovory s Goethem (1823 -1832), Pavel Prokop, Praha, 1941
- Eco, Umberto: Hledání dokonalého jazyka, Lidové noviny, Praha, 2001
- Eco, Umberto: Mysl a smysl, nadace Dagmar a Václava Havlových VIZE 97, Praha, 2000
- Eliade, Mircea: Posvátné a profánní, Česká křesťanská akademie, Praha, 1994
- Elias, Norbert: O procesu civilizace, Argo, Praha, 2007
- Elon, Amos: Theodor Herzl. Eine Biographie, Molden-Taschenbuch Verlag, Wien – München, 1979
- Entine, John: Race, Identity and DNA of Chosen People, Grand Central Publishing, New York, 2007

- Emanuel Chalupný, česká kultura, česká sociologie a Tábor, Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, editor Josef Zúmr, Praha, 1999
- Erasmus Rotterdamský: O svobodné vůli, OIHOYMHENH, Praha, 2006
- Erikson, Erik H.: Mladý muž Luther, J. Kocourek, Praha, 1996
- Evropská ochrana lidských práv, Karolinum, Praha, 1992
- Fairbank, John F.: Dějiny Číny, Lidové noviny, Praha, 1998
- Fallaci, Oriana: La rabbia e l'orgoglio, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, Milano, 2009
- Fanel, Jiří: Gay historie, Dauphin, Praha, 2000
- Felice, Renzo de: Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo, Einaudi, Torino, 1993
- Feder, Richard: Život a odkaz, Rada židovských náboženských obcí v Praze, Praha, 1976
- Fejtö, Francois: Rekviem za mrtvou říší. O zkáze Rakouska-Uherska, Academia, Praha, 1998
- Fichte, Johann Gottlieb: Uzavřený obchodní stát, OIKOYMHENH, Praha, 2010
- Finkelkraut, Alain: Destrukce myšlení, Atlantis, Brno, 1993
- Ferro, Marc: Dějiny kolonizací. Od dobývání až po nezávislost; 13. – 20. století, Lidové noviny, Praha, 2007
- Finzi, Roberto: L'antisemitismo. Dal pregiudizio contro gli Ebrei ai campi di sterminio, Giunti Gruppo Editoriale, Firenze, 1997
- Flavius, Josephus: O starobylosti Židů; Můj život, Arista, Baset a Maitrea, Praha, 2006
- Förster, Jens: Kleine Einführung in das SchubladenDenken. Über Nutzen und Nachteil des Vorurteils, Deutsche Verlags-Anstalt, München, 2007
- Foucault, Michel: Dohlížet a trestat, Dauphin, Praha, 2000
- Frazer, Argus: Cikáni, Lidové noviny, Praha, 1998
- Freud, Sigmund: Totem a tabu; Vtip, Práh, Praha, 1991
- Freud, Sigmund: O člověku a kultuře, Odeon, Praha, 1990
- Freud, Sigmund: Výklad snů, Nová tiskárna Pelhřimov, Pelhřimov, 1997
- Frankl, Michal: Emancipace od Židů. Český antisemitismus na konci 19. století, Paseka, Praha – Litomyšl, 2007
- Frankl, Viktor Emil.: Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy, Cesta, Brno, 1996
- Friedenthal, Richard: Goethe. Jeho život a jeho doba, Odeon, Praha, 1973
- Fromm, Erich: Anatomie lidské destruktivity, Lidové noviny, Praha, 1997
- Fromm, Erich: Člověk a psychoanalýza, Svoboda, Praha, 1967
- Fromm, Erich: Strach ze svobody, Naše vojsko, Praha, 1993
- Fuentes, Carlos: Pohřbené zrcadlo, Mladá fronta, Praha, 2003

- Fukuyama, Francis: Konec dějin a poslední člověk, Rybka Publisher, Praha, 2002
- Gabal, Ivan a kolektiv: Etnické menšiny ve střední Evropě, G plus G, Praha, 1999
- Gadamer, Hans-Georg: Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest, Phillip Reklam Jun. Verlag, Stuttgart, 1989
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990
- Gail, Anton J.: Erasmus von Rotterdam, Rowolt, Hamburg, 1974
- Gándhí, Mohandás Karamčand: Hind svarádž. Indická samospráva, Doplněk, Brno, 2003
- Garin, Eugenio (editor): Renesanční člověk a jeho svět, Vyšehrad, Praha, 2003
- Gauchet, Marcel: Dějinný úděl, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2006
- Gellner, Arnošt: Národy a nacionalismus, Hříbal, Praha, 1993
- Gibbon, Edward: Úpadek a pád římské říše. Výbor, Levné knihy, Praha, 2005
- Giddens, Antony: Důsledky modernity, Sociologické nakladatelství, Praha, 1998
- Giddens, Antony: Unikající svět, Sociologické nakladatelství, Praha, 2000
- Goethe, Johann Wolfgang: Z mého života. Báseň i pravda, Mladá fronta, Praha, 1998
- Cohen, Abraham: Talmud pro každého, Sefer, Praha, 2006
- Goldoni, Carlo: Komédie, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1957
- Graetz, Heinrich: Popular History of the Jews, Hebrew Publishing Company, New York, 1919
- Gray, John: Slamění psi. O lidech a jiných zvířatech, Dokořán, Praha, 2004
- Gray, John: Kacířství. Eseje proti pokroku a jiným iluzím, Dokořán; Argo, Praha, 2006
- Guerri, Giordano Bruno: Antistoria degli Italiani, Mondadori, Milano, 1997
- Habermas, Jürgen: Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu, Filosofia, Praha, 2000
- Haffner, Sebastian: Příběh jednoho Němce. Vzpomínky na léta 1914 – 1933, Prostor, Praha, 2002
- Hahne, Peter: Konec legrace. Německo na kolenou! A co my? Návrat domů, Praha, 2007
- Halík, Tomáš: Prolínání světů. Ze života světových náboženství, Lidové noviny, Praha, 2006
- Hammanová, Brigitte: Hitlerova Vídeň, Prostor, Praha, 1999
- Hattenhauer, Hans: Evropské dějiny práva, C.H.Beck, Praha, 1998
- Haumann, Heiko: Dějiny východních Židů, Votobia, Olomouc, 1997
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Fenomenologie ducha, nakladatelství Československé akademie věd, Praha, 1960
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Fr. Frommans Verlag, Stuttgart, 1940
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Základy filosofie práva, Academia, Praha, 1992

- Heidegger, Martin: O humanismu, Ježek, Praha, 2000
- Heine, Heinrich: Obrazy z cest, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1954
- Helan, Pavel: Duce a kacíř. Literární mládí Benita Mussoliniho a jeho kniha Jan Hus, muž pravdy, L. Marek, Brno, 2006
- Hen Józef: Já Michel de Montaigne, Odeon, Praha, 1990
- Herder, Johann Gottfried: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1990
- Herder, Johann Gottfried: Uměním k lidskosti, OIKOYMENH, Praha, 2006
- Herzl, Theodor: Židovský stát, Academia, Praha, 2009
- Heydecker, Joe J.; Leeb, Johannes: Norimberský proces, Ikar, Praha, 2007 Hofstede, Gert: Kultura a organizace. Software lidské mysli, Filosofická fakulta UK, Praha, 1999
- Holbach, Paul: Zdravý rozum, Státní nakladatelství politické literatury, Praha, 1954
- Holländer, Pavel: Filosofie práva, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, Plzeň, 2006
- Horák, Petr: Svět Blaise Pascala, Vyšehrad, Praha, 1985
- Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1967
- Hroch, Miroslav: Na prahu národní existence, Mladá fronta, Praha, 1999
- Huizinga, Johan: Homo ludens. O původu kultury ve hře, Dauphin, Praha, 2000
- Huizinga, Johan: Ve stínech zítřka, Paseka, Praha – Litomyšl, 2000
- Huntington, Samuel: Sřet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu, Rybka Publishers, Praha, 2001
- Chalupný, Emanuel: Národní povaha česká, vlastním nákladem, Praha, 1907
- Chazan, Robert: Židé středověkého západního křesťanského světa (1000-1500), Argo, Praha, 2009
- Chesterton, Gilbert Keith: Svatý Tomáš Akvinský, Krystal, Praha, 1993
- Inkeles, Alex: National Charakter: A Psycho-Social Perspective, Transaction Publ. New Brunswick – London, 1997
- Irmischer, Hans Ditrich: Johann Gottfried Herder, Reclam, Ditzingen, 2001
- Jan Pawel II.: Nauczanie społeczne 1978 – 1979, Ośrodek dokumentacji i studiów społecznych, Warszawa, 1982
- Jaspers, Karl: Otázka viny (Přispěvek k německé otázce), Mladá fronta, Praha, 1991
- Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen, Verlag von Julius Springer, Berlin, 1925

- Jaspers, Karl: *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, Philip Reclam Jun., Stuttgart, 1983
- Jedlička, Josef: *České typy aneb Poptávka po našem hrdinovi*, nakladatelství Franze Kafky, Praha, 1992
- Jírovec, Vojtěch Matyáš: *Vlastní životopis Vojtěcha Jírovce*, Topičova edice, Praha, 1940
- Jodl, Miroslav: *Teorie elity a problém elity*, Victoria Publishing, Praha, 1994
- Johnson, Paul: *Dějiny židovského národa*, Rozmluvy, Řevnice, 1996
- Johnson, Paul: *Intelektuálové, Návrat domů*, Praha, 1995
- Joinville, Jean de: *Paměti křižákovy*, Odeon, Praha, 1965
- Judd, Denis: *Vzestup a pád britského impéria*, Praha, BB Art, 1999
- Juderías, Julián: *La leyenda negra y la verdad histórica. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero*, Rev. De Arch., Madrid, 1914
- Jung, Carl Gustav: *Analytická psychologie. Její teorie a praxe*, Academia, Praha, 1993
- Jung, Carl Gustav: *Člověk a duše*, Academia, Praha, 1995
- Kalaga, Wojciech (ed.): *Dylematy wielokulturowości*, Kraków, 2004
- Kant, Immanuel: *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1967
- Kareninová, Anna: *Céline v Čechách*, Revolver Revue, Praha, 2010
- Kárný, Miroslav: *„Konečné řešení“*. Genocida českých Židů v německé protektorátní politice, Academia, Praha, 1991
- Keller, Jan: *Soumrak sociálního státu*, Sociologické nakladatelství, Praha, 2006
- Kepel, Gilles: *Válka v srdci islámu*, Karolinum, Praha, 2006
- Kipling, Rudyard: *Písně mužů*, Primus, Praha, 2007
- Kolakowski, Leszek: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*; in: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn, 1984
- Komenský, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*, Odeon, Praha, 1970
- Komenský, Jan Amos: *O sobě*, Odeon, Praha, 1987
- Korán, Odeon, Praha, 1972
- Kosek, Jan: *Člověk je (ne)tvor společenský*, Dokořán; Argo, Praha, 2004
- Kosek, Jan: *Věda je to určitě, ale o čem? Kapitoly z psychologie*, Baset, Praha, 2003
- Kosík, Karel: *Předpotopní úvahy*, Torst, Praha, 1997
- Kosinski, Jerzy: *Nabarvené ptáče*, Argo, Praha, 2001
- Koyré, Alexandre: *Rozhovory nad Descartem*, Vyšehrad, Praha, 2005
- Krasnodebski, Zdzislaw: *Zánik myšlenky pokroku*, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2006

- Kriwaczek, Paul: Yiddish civilisation. The Rise and Fall of a Forgotten Nation, Phoenix, London, 2005
- Krupička, Jiří: Flagelantská civilizace, Hynek, Praha, 1999
- Křikavová, A.; Mendel, M.; Müller, Z.: Islám, ideál a skutečnost, Panorama, Praha, 1990
- Kuklík, Jan; Seltenreich, Radim: Dějiny anglo-amerického práva, Linde, Praha, 2007
- Kundera, Milan: Nechovte se tu jako doma, přáteli, Atlantis, Brno, 2007
- Kundera, Milan: Nesnesitelná lehkost bytí, Atlantis, Brno, 2006
- Kundera, Milan: Zneuznávané dědictví Cervantesovo, Atlantis, Brno, 2005
- Küng, Hans: Světový étos pro politiku a hospodářství, Vyšehrad, Praha, 1999
- Küng, Hans; Stietencron Heinrich von: Křesťanství a hinduismus, Vyšehrad, Praha, 1997
- Küng, Hans; van Ess, Josef: Křesťanství a islám, Vyšehrad, Praha, 1998
- Küng, Hans; Ching, Julia: Křesťanství a náboženství Číny, Vyšehrad, Praha, 1999
- Kříž, Cyrill: Ci conosciamo da undici secoli, Orbis, Praha, 1966
- Lapide, Pinchas; Panikkar, Raimon: Míjíme téhož Boha? Vyšehrad, Praha, 2003
- Le Bon, Gustave: Psychologia tlumu, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1986
- Le Bon, Gustave: Psychologie du socialisme, Félix Alcan, Paris, 1898
- Le Goff, Jacques (editor): Středověký člověk a jeho svět, Vyšehrad, Praha, 1999
- Legutko, Ryszard: Oškřivost demokracie a jiné eseje, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2009
- Lévinas, Emmanuel: Být pro druhého, Zvon, Praha, 1997
- Lévi-Strauss, Claude: Le regard éloigné, Plon, Paris, 1983
- Lévi-Strauss, Claude: Rasa a dějiny, Atlantis, Brno, 1999
- Lévi-Strauss, Claude: Smutné tropy, Odeon, Praha, 1966
- Liessmann, Konrád Paul: Teorie nevzdělanosti, Academia, Praha, 2008
- Lipovetsky, Gilles: L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain, Gallimard, Paris, 1997
- Lorenz, Konrád: 8 smrtelných hříchů, Pyramida, Praha, 1990
- Macek, Josef: Jagellonský věk v českých zemích, Academia, Praha, 1999
- Machiavelli, Niccoló: Úvahy o vládnutí a vojenství, Argo, Praha, 2007
- Machiavelli, Niccoló: Vladař, Odeon, Praha, 1969
- Mann, Golo: Dějiny Německa 1919 – 1945, Český spisovatel, Praha, 1993
- Mann, Thomas: Konec měšťanské epochy, Dauphin, Praha, 2008
- Marcellinus, Ammianus: Soumrak římské říše, Odeon, Praha, 1975
- Martin, Bernd; Schulin, Ernst: Židovská menšina v dějinách, Votobia, Olomouc, 1997

- Maršálek, Pavel: Protektorát Čechy a Morava, Karolinum, Praha, 2002
- Maurois, André: Voltaire, Fr. Borový, Praha, 1948
- Masaryk, Tomáš Garrigue: Česká otázka, Svoboda, Praha, 1990
- Masaryk, Tomáš Garrigue: Ideál humanitní, Melantrich, Praha, 1990
- Masaryk, Tomáš Garrigue: T. G. M. národu. Časové odpovědi z jeho díla, Zemská rada osvětová v Praze, Praha, 1947
- Mason, Richard; Caiger, John: Dějiny Japonska, Miroslav Sobotka, Praha, 1997
- Maurois, André: Dějiny Francie, Lidové noviny, Praha, 1994
- McLuhan, Marshall King: Člověk, média a elektronická kultura, JOTA, Praha, 2004
- Mead, Margaret: Sex and Temperament in Three Primitive Societies, Harper Collins, New York, 2001
- Merton, Robert. K.: Studie ze sociologické teorie, Sociologické nakladatelství, Praha, 2007
- Messadié, Gerald: Obecné dějiny antisemitismu od starověku po dvacáté století, Práh, Praha, 2000
- Michel, George F; Mooreová, Celia L.: Psychobiologie. Bilogické základy vývoje chování, Portál, Praha, 1999
- Mikulášek, Alexej: Antisemitismus v české literatuře 19. a 20. století, Votobia, Praha, 2000
- Mistr Eckhart a středověká mystika (uspořádal Jan Sokol), Zvon, Praha, 1993
- Mlynárik, Ján: Dějiny Židů na Slovensku, Academia, Praha, 2006
- Montaigne, Michel de: Les Essais, Version HTML, d'après l'édition de 1595
- Montesquieu, Charles Louis: L'esprit des lois, Larousse, Paris, 1924
- Montesquieu, Charles Louis: Pages Choisies, Larousse, Paris, 1924
- Montesquieu, Charles Louis: Perské listy, Odeon, Praha, 1989
- Moody, T. W., Francis, X. M.: Dějiny Irska, Lidové noviny, Praha, 1996
- Mucha, Janusz: Obliza etniczności, Studia teoretyczne i empiryczne, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, 2005
- Munzar, Jiří: Herder v Čechách; in: Dějiny kultury a civilizace Západu v 19. století, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2002
- Murtagh, Niall: Modrooký zaměstnanec japonské firmy. Váženým doživotním hostem Mitsubishi, BB/art s.r.o. a Jiří Buchal, Praha, 2007
- Musil, Robert: Muž bez vlastností, Argo, Praha, 1998
- Neruda, Jan: Pro strach židovský; in: Studie krátké a kratší, nakladatelství L. Mazáč, Praha, 1927
- Nietzsche, Friedrich: Radostná věda, Votobia, Olomouc, 1996
- Nietzsche, Friedrich: Soumrak model, Votobia, Olomouc, 1995

- Nolte, Ernst: *Fašismus ve své epoše*, Argo, Praha, 1999
- Opat, Jaroslav: *Masarykiana a jiné studie*, Ústav T. G. Masaryka, Praha, 1994
- Ortega y Gasset, José: *Evropa a idea národa*, Mladá fronta, Praha, 1993
- Ortega y Gasset, José: *Vzpouora davů*, Naše Vojsko, Praha, 1993
- Panikkar, Raimon: *La realita cosmoteandrica*, Jaca Book, Milano, 2004
- Panikkar, Raimon: *Trojice. O mystické sounáležitosti mezi lidmi*, Cesta, Brno, 1999
- Patočka, Jan: *Evropa a doba proevropská*, Lidové noviny, Praha, 1992
- Patočka, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia, Praha, 1990
- Pekař, Josef: *Žižka a jeho doba*, Odeon, Praha, 1992
- Pěkný, Tomáš: *Historie Židů v Čechách a na Moravě*, Sefer, Praha, 2001
- Peroutka, Ferdinand; Urzidil Johannes: *O české a německé kultuře*, Dokořán; Jaroslava Jiskrová – Máj, Praha, 2008
- Picard, Max: *Hitler v nás*, ERM, Praha, 1996
- Piccolomini, Enea Silvio: *Historia Bohemica/Historie česká*, vyd. D. Martínková, A. Šavrdová, J. Matl, Praha, 1998
- Pico della Mirandola: *O důstojnosti člověka*, OIKOYMENH, Praha, 2005
- Pirenne, Henri: *Maometto e Carlomagno*, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 1997
- Plinius Starší: *Kapitoly o přírodě*, Svoboda, Praha, 1974
- Podiven (Otáhal, Milan; Pithart, Petr; Příhoda, Petr): *Češi v dějinách nové doby (1848 – 1939)*, Academia, Praha, 2003
- Postman, Neil: *Ubavit se k smrti*, Mladá fronta, Praha, 2010
- Potok, Chaim: *Putování. Dějiny Židů*, Argo, Praha, 2003
- Procacci, Giuliano: *Dějiny Itálie*, Lidové noviny, Praha, 1997
- Průcha, Jan: *Interkulturní psychologie. Sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů*, Portál, Praha, 2004
- Přibáň, Jiří: *Hranice práva a tolerance*, Sociologické nakladatelství, Praha, 1997
- Přibáň, Jiří: *Právo a politika konverzace*, G plus G, Praha, 2001
- Poláková, Jolana: *Filosofie dialogu*, Filosofický ústav AV ČR, Praha, 1991
- Polo, Marco: *Milión*, Odeon, Praha, 1989
- Popelová, Jiřina: *Zrození filosofie*, Mladá fronta, Praha, 1997
- Radbruch, Gustav: *Rechtsphilosophie*, Ralf Dreier und Stanley L. Paulson (Hrsg.), Heidelberg, 2003
- Rádl, Emanuel: *Útěcha z filosofie*, Votobia, Olomouc, 2000
- Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*, Melantrich, Praha, 1993

- Raková, Svatava: *Víra, rasa a etnicita v koloniální Americe*, Lidové noviny, Praha, 2005
- Rampini, Federico: *Čínské století. Autentický průvodce zemi rudého draka*, Dokořán, Praha, 2008
- Ricouer, Paul: *Filosofie vůle, OIKOYMENH*, Praha, 2001
- Roth, Joseph: *Juden auf Wanderschaft*; in: Roth, Joseph: *Romane, Erzählungen, Aufsätze*, Verlag Kiepenheuer und Witsch und Verlag Albert de Lange, Köln, Berlin, Amsterdam, 1964
- Rousseau, Jean Jacques: *Émile ou de l'Éducation*, Lebigre Freres, Paris, 1832
- Rousseau, Jean Jacques: *Rozpravy*, Svoboda, Praha, 1989
- Rousseau, Jean Jacques: *Vyznání*, Odeon, Praha, 1978
- Said, Edward.: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Paseka, Praha – Litomyšl, 2003
- Seibt, Ferdinand: *Německo a Češi. Dějiny jednoho sousedství uprostřed Evropy*, Academia, Praha, 1996
- Seneca, Lucius Annaeus: *Útěchy*, Odeon, Praha, 1977
- Schorske, Carl E.: *Vídeň na přelomu století, Barister a Principal*, Brno, 2000
- Sienkiewicz, Henryk: *Pouští a pralesem*, Albatros, Praha, 1980
- Singer, Isaac Bashevic: *Satan v Goraji*, Argo, Praha, 2003
- Slaterová, Lauren: *Pandořina skříňka, Dokořán a Argo*, Praha, 2008
- Solženicyn, Alexandr: *Dvě stě let pospolu. Dějiny rusko-židovských vztahů v letech 1795 – 1916*, Academia, Praha, 2004
- Soubigou, Alain: *Tomáš Garrigue Masaryk*, Paseka, Praha, Litomyšl, 2004
- Singer, Isaac Bashevis: *Satan v Goraji*, Argo, Praha, 2003
- Skřejpek, M., Bělovský, P., Císař, J., Kindl, V., Kuklík, J., Seltenreich, R., Skřejpková, P.: *Právnícký stav a právnícké profese v minulosti*, Havlíček Brain Team, Praha, 2007
- Smolík, Josef: *Křesťanství bez antijudaismu*, OIKOYMENH, Praha, 2002
- Sobotka, Milan; Znoj, Milan Moural, Josef: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela, Filosofický ústav AV ČR*, Praha, 1993
- Spengler, Oswald: *Zánik Západu. Obrisy morfologie světových dějin*, Academia, Praha, 2010
- Spiegel, Paul: *Kdo jsou Židé?* Barister a Principal, Praha, 2007
- Spinoza, Benedictus de: *Etika*, Dybbuk, Praha, 2001
- Strnad, Jaroslav; Filipický, Jaroslav; Holman, Jaroslav; Vavrušková, Stanislava: *Dějiny Indie*, Lidové noviny, Praha, 2003
- Světlík, Josef: *Marketing pro evropský trh*, Grada, Praha, 2003
- Sviták, Ivan: *Montaigne, Orbis*, Praha, 1966
- Syrett, Herold: *American Historical Documents*, Barnes and Noble, New York, 1967

- Szahaj, Andrzej: *E pluribus unum? Dilematy wielokulturowości a politycznej poprawności*, Uniwersita, Kraków, 2004
- Šmahel, František: *Idea národa v husitských Čechách*, Argo, Praha, 2000
- Špidlík, Tomáš: *Ruská idea: jiný pohled na člověka*, Refugium, Velehrad – Roma, 1996
- Šusta, Josef: *Úvahy o všeobecných dějinách*, Argo, Praha, 1999
- Švankmajer, Milan; Veber, Václav; Sládek, Zdeněk; Moulis, Vladislav; Dvořák, Libor: *Dějiny Ruska*, Lidové noviny, Praha, 1995
- Tacitus, Cornelius: *Z dějin císařského Říma*, Svoboda, Praha, 1976
- Taguieff, Pierre-André: *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Gallimard, Paris, 1987
- Tarde, Gabriel: *Zákony sociální, společným nákladem Rozhledů a spolku českých právníků Všeherd*, Praha, 1901
- Tauer, Felix: *Svět islámu. Dějiny a kultura*, Vyšehrad, Praha, 2006
- Tatarkiewicz, Wladyslaw: *Historia filozofii*, Państwowe wydawnictwo naukowe, Warszawa, 1978
- Tazbir, Janusz: *Protokoly sionských mudrců. Pravda nebo podvrh? Votobia*, Olomouc, 1996
- Tindall, Georgie; Shi, David: *Dějiny Spojených států amerických*, Lidové noviny, Praha, 1993
- Tinková, Daniela: *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Argo, Praha, 2004
- Todorov, Tzvetan: *Dobytí Ameriky. Problém druhého*, Mladá fronta, Praha, 1996
- Tolstoj, Lev Nikolajevič: *Vojna a mír*, Odeon, Praha, 1969
- Tolstoj, Lev Nikolajevič: *Vzkříšení*, Ikar, Praha, 1997
- Touchard, Jean: *Histoire des idées politiques*, Presses universitaires de France, Paris, 1988
- Tournier, Paul: *Silní a slabí, Návrat domů*, Praha, 1995
- Tresmontant, Claude: *Bible a antická tradice. Esej o hebrejském myšlení*, Vyšehrad, Praha, 1999
- Trojan, Jan: *Dějiny opery*, Paseka, Praha – Litomyšl, 2002
- Tureček, Břetislav: *Světla a stíny islámu*, Knižní klub, Praha, 2007
- Turek, Rudolf: *Počátky české vzdělanosti*, Vyšehrad, Praha, 1988
- Urzidil, Johannes: *Malý průvodce dějinami Čech*, Fraktál, Praha, 2005
- Vassalli, Sebastiano: *Nespočet*, Paseka a Pistorius, Praha, Litomyšl, Příbram, 2003
- Vernant, Jean-Pierre: *Řecký člověk a jeho svět*, Vyšehrad, Praha, 2005
- Vico, Giambattista: *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, Academia, Praha, 1991
- Voltaire, Diderot, Rousseau: *Morceaux choisis*, Bielefeld und Leipzig, 1914
- Vrchlický, Jaroslav: *Bar Kochba*, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1957

- Wagner, Richard: Das Judenthum in der Musik, Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber, Leipzig, 1869
- Weber, Max: Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin, Mladá fronta, Praha, 1997
- Weber, Max: Sociologie náboženství, Vyšehrad, Praha, 1998
- Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter, Wilhelm Braumüller, Universitätsbuchhandlung, Wien und Leipzig, 1920
- Welch, David: Němci proti Hitlerovi. Opozice v třetí říši 1933 – 1945, Knižní klub, Praha, 2005
- Wheatcroft, Andrew: Střety křesťanstva s islámem v letech 638 – 2002, BB/art, Praha, 2006
- Zarys dziejów religii, Istry, Warszawa, 1988
- Zeyer, Julius: Jan Maria Plojhar, Státní nakladatelství krásné literatury a umění, Praha, 1964
- Zweig, Stefan: Svět včerejška, Torst, Praha, 1994
- Žižek, Slavoj: Mluvil tu někdo o totalitarismu? Tranzit, Praha, 2007