

Československo nikdy nemělo kolonie. A přesto na Afriku, Asii a Latinskou Ameriku, ve kterých žije většina obyvatel planety, často pohlížíme očima bývalých kolonizátorů jako na zaostalé regiony a zdroje globálních problémů. Autoři a autorky této mezioborové knihy vás seznámí s kritickými přístupy ke společnosti, kulturám, náboženství, politice, hospodářství, genderovým vztahům nebo životnímu prostředí zejména v bývalých evropských koloniích, často na základě vlastního terénního výzkumu. Ukazují, že postkoloniální teorie vytvořené pro sebeporozumění a osvobození globálního Jihu mohou v době všemožných krizí a migrací inspirovat také nás samotné, kteří žijeme v zemích globálního Severu. Kniha *Mimo Sever a Jih* boří stereotypy o rozdělení současného světa a čtenářům a čtenářkám pomáhá porozumět jeho nerovnostem a ocenit jeho rozmanitost.

Pavel Barša * Zuzana Filipová * Eva Fraňková
Teodor Gyelník * Ondřej Horký-Hlucháň * Vladan Hodulák
Nad'a Johanisová * Blanka Knotková-Čapková
Miša Krenčeyová * Bob Kuřík * Tomáš Profant
Tomáš Ryška

Tato velmi aktuální kniha antikonformisticky tematizuje nejdůležitější problém po konci studené války – podcenění historického rozdílu mezi Severem a Jihem. V nejširším politicko-kulturním kontextu vrací téma do hry, prohlubuje otázky postkolonialismu a problém „včlenění“ pohledu podrobených do západní sebe-reflexe.

Václav Bělohradský, Univerzita v Terstu

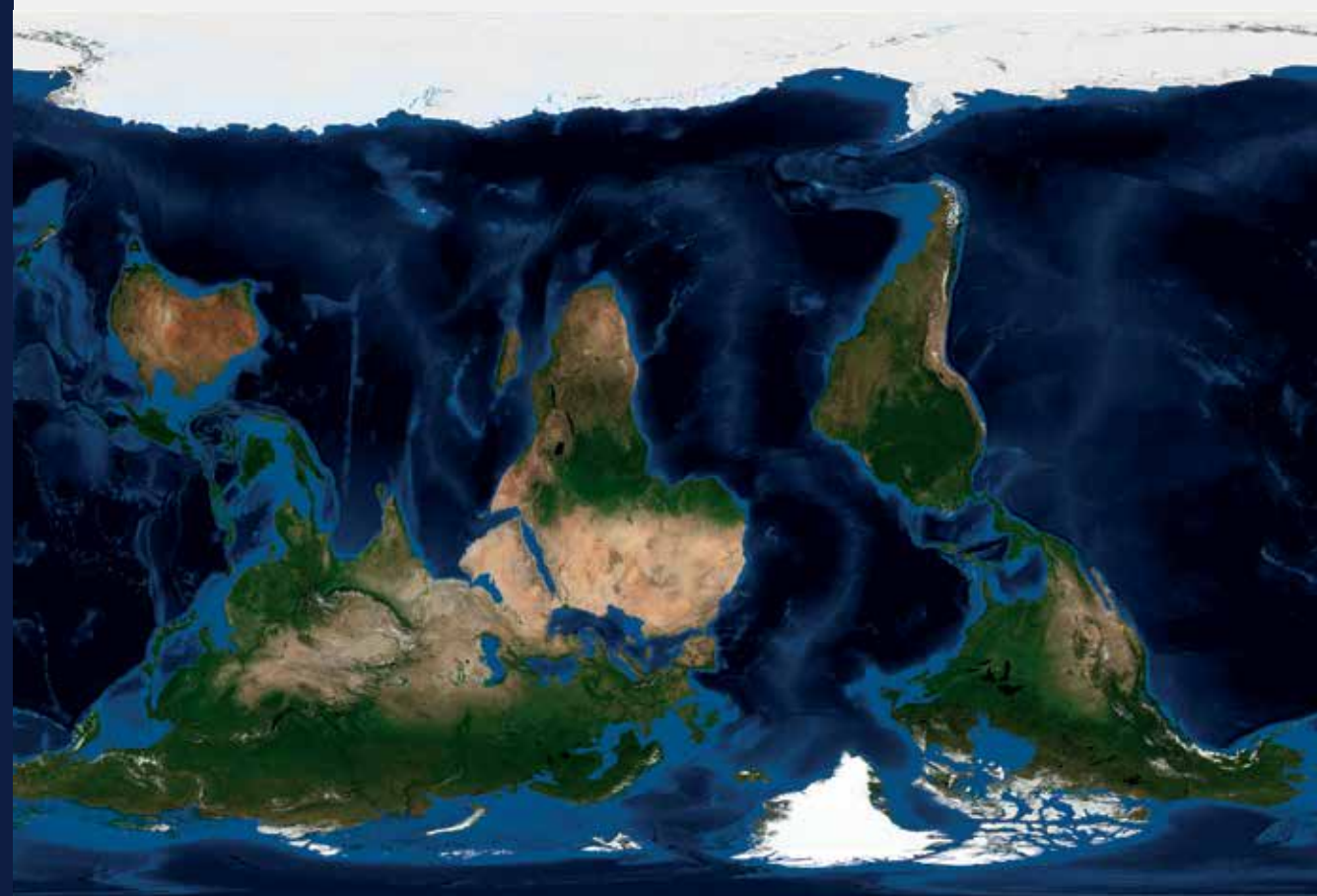
Mimo Sever a Jih vyplňuje velkou prázdnotu v české a slovenské literatuře erudovaným, sofistikovaným a jasne vyargumentovaným způsobem. Každá kapitola knihy pokrývá jiný aspekt problematiky vztahu globálního Severu a Jihu, a představuje tak její organickou a potřebnou součást.

Marek Mikuš, Institut Maxe Plancka pro sociální antropologii v Halle

Ondřej Horký-Hlucháň, Tomáš Profant a kol.

Mimo Sever a Jih

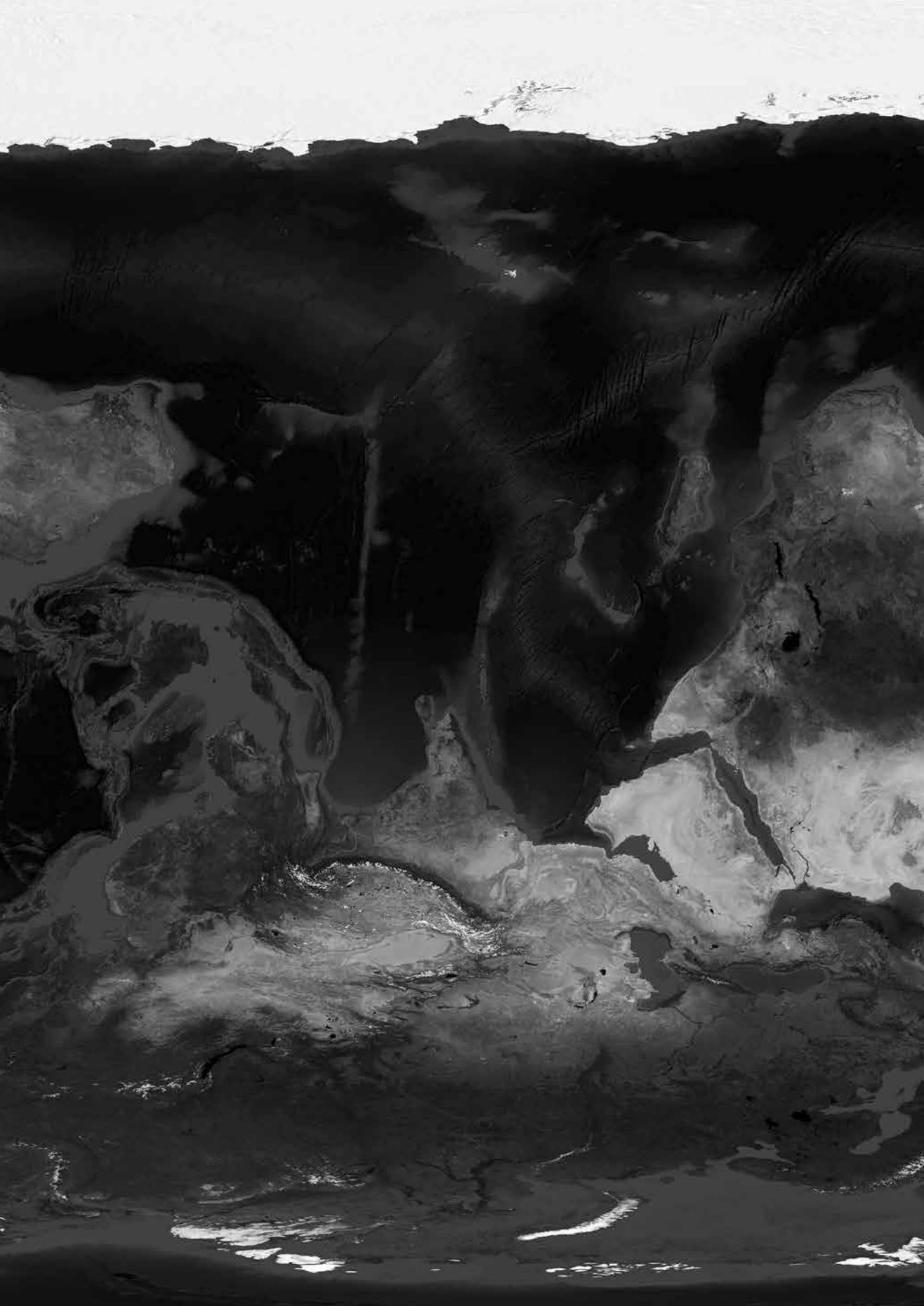
Rozumět globálním nerovnostem a rozmanitosti



Mimo Sever a Jih Rozumět globálním nerovnostem a rozmanitosti

Ondřej Horký-Hlucháň, Tomáš Profant a kol.

MIMO SEVER A JIH
ROZUMĚT GLOBÁLNÍM NEROVNOSTEM
A ROZMANITOSTI



Ondřej Horký-Hlucháň, Tomáš Profant a kol.

Mimo Sever a Jih

Rozumět globálním nerovnostem a rozmanitosti

Praha 2015

Ediční rada nakladatelství Ústavu mezinárodních vztahů

Prof. PhDr. Pavel Barša, M.A., Ph.D. (Filozofická fakulta UK, Praha), Mgr. Ing. Radka Druláková, Ph.D. (Fakulta mezinárodních vztahů VŠE, Praha), Doc. PhDr. Jan Eichler, CSc. (ÚMV, Praha), JUDr. PhDr. Tomáš Karásek, Ph.D. (Fakulta sociálních věd UK, Praha), Prof. PhDr. Michal Klíma, M.A., CSc. (Metropolitní univerzita Praha), PhDr. Michal Kořan, Ph.D. (ÚMV, Praha), Doc. Ing. Mgr. Petr Kratochvíl, Ph.D. (ÚMV, Praha), PhDr. Pavel Pšeja, Ph.D. (Fakulta sociálních studií MU, Brno), Mgr. Dan Marek, Ph.D., M.A. (Filozofická fakulta UP, Olomouc), Prof. PhDr. Lenka Ravná, CSc. (Fakulta sociálních věd UK, Praha).

Publikace je výstupem zpracovaným podle časového harmonogramu výzkumné činnosti ÚMV, který vychází z materiálu Dlouhodobý koncepční rozvoj ÚMV, v. v. i., na léta 2012–2018.

Recenzovali: Prof. PhDr. Václav Bělohradský, Ph.D.
Mgr. Marek Mikuš, MSc. Ph.D.

Ondřej Horký-Hlucháň, Tomáš Profant a kol.

Mimo Sever a Jih. Rozumět globálním nerovnostem a rozmanitosti

Vydal Ústav mezinárodních vztahů, v. v. i., v Praze roku 2015.

© Ústav mezinárodních vztahů, v. v. i., Praha 2015

Vědecký redaktor: PhDr. Vladimír Trojánek

Sazba: Jan Šavřda

Tisk: Petr Dvořák – Tiskárna, Dobříš

ISBN 978-80-87558-18-8

Obsah

Poděkování	7
Úvod	
Reflexe globálního Severu a Jihu mezi Východem a Západem <i>Ondřej Horký-Hlucháň a Tomáš Profant</i>	9
Kapitola 1	
Postkolonializmus: perspektíva podrobených ako východisko skúmania <i>Tomáš Profant</i>	37
Kapitola 2	
Globální politická ekonomie: až vylezeš na střechu, přesvědč ostatní, že používat žebříky je nepatřičné <i>Vladan Hodulák</i>	60
Kapitola 3	
Rozvoj jako ničení, obrana či obnova obcíny? <i>Nad'a Johanisová, Zuzana Filipová a Eva Fraňková</i>	82
Kapitola 4	
Ľudské práva medzi Severom a Juhom <i>Miša Krenčeyová</i>	107
Kapitola 5	
Průsečíky nerovností a cesty k jejich odstraňování z pohledu postkoloniálních feminismů <i>Blanka Knotková-Čapková</i>	129
Kapitola 6	
Konec západní výjimečnosti: „střet civilizací“ a otázka sekularizace <i>Pavel Barša</i>	156

Kapitola 7 Koloniálna štruktúra teórií medzinárodných vzťahov po studenej vojne: hegemonia a liberálny paternalizmus <i>Teodor Gyelník</i>	170
Kapitola 8 Postrozvojový prístup ako radikálna kritika „rozvoja“ <i>Tomáš Profant</i>	186
Kapitola 9 Ztělesněná lež humanitární továrny <i>Tomáš Ryška</i>	209
Kapitola 10 Kříšťál Latinské Ameriky <i>Bob Kuřík</i>	243
Závěr Spojené nádoby respektu k rozmanitosti a boje s nerovnostmi <i>Ondřej Horký-Hlucháň a Tomáš Profant</i>	267
Résumé	279
Literatura	285
O autorech	325

Poděkování

V první řadě bychom rádi poděkovali těm méně viditelným, stážistům a stážistkám Ústavu mezinárodních vztahů a dalším, kteří dobrovolně přispěli k vydání této knihy formátováním literatury a map nebo kontrolou textů kapitol. Jmenovitě náš velký dík patří následujícím: Ondřej Gažovič, Vojtěch Jirásek, Hanka Krenčeyová, Dina Krestovská, Erik Leško, Lukáš Makovický, Nina Molčanová, David Navrátil, Benjamin Terradea a Silvia Trnovská. Cenné připomínky ke knize jako celku přinesli nejen samotné autorky a autoři kapitol, ale také recenzenti Václav Bělohradský a Marek Mikuš. Kromě technického zázemí bychom také rádi poděkovali Ústavu mezinárodních vztahů v Praze za spolufinancování vydání této knihy z jeho institucionálních prostředků.

Knih *Mimo Sever a Jih. Rozumět globálním nerovnostem a rozmanitosti* by ovšem nevznikla bez projektu *RESAREAS – Síť spolupráce při výzkumu mimoevropských oblastí* spolufinancovaného Evropským sociálním fondem, který nám v rámci teoreticko-metodologického týmu umožnil opakovaná setkání autorského kolektivu a přípravu podkladů pro kapitoly. Linda Flanderová a Linda Bergerová nesly velký podíl na jeho projektové administrativě. Oba editoři také děkují Tomáši Hochovi a Katedře sociální geografie a regionálního rozvoje za vřelé přijetí během měsíčního pracovního pobytu na Univerzitě v Ostravě. Ondřej Horký-Hlucháň děkuje Patricku Bondovi a Univerzitě KwaZulu-Natal v Durbanu za inspirativní pracovní prostředí během práce na knize. Některé autorky a autoři podpořily také Grantová agentura České republiky a Grantová agentura Univerzity Karlovy, jak je v kapitolách uvedeno. Konečně za celý autorský kolektiv bychom chtěli poděkovat všem, kteří pocházejí ze zemí globálního Jihu a svými znalostmi a zkušenostmi k jejímu vzniku nepřímo přispěli, avšak sami si tuto knihu v českém a slovenském jazyce přečíst nemohou.

Ondřej Horký-Hlucháň a Tomáš Profant

Úvod

Reflexe globálního Severu a Jihu mezi Východem a Západem

Ondřej Horký-Hlucháň a Tomáš Profant

OBNOVENÍ ZÁJMU O GLOBÁLNÍ NEROVNOSTI A ROZMANITOST PO KONCI STUDENÉ VÁLKY

V roce 1994 označil Václav Havel dekolonizaci a pád komunismu za dvě nejdůležitější události druhé poloviny 20. století. Učinily podle něj konec dvěma nespravedlnostem: rozpad koloniálních říší nejprve ukončil „*dlouhou evropskou nadvládu nad planetou*“ a rozpad Sovětského svazu pak znamenal poslední krok ke „*skutečné politické a kulturní pluralitě ve světě*“. Tedy až konec 20. století měl přinést „*pravý prostor pro mnohost*“ v rámci „*jediné globální civilizace*“ (Havel, 1994). O dvě desetiletí později pocítujeme nad jeho tehdejším optimismem nostalgii a hořkost. Přes celkový nárůst spotřeby a skutečnou či zdánlivou větší rozmanitost způsobů života v mnoha zemích bývalého sovětského bloku spatřujeme rostoucí příznaky společenské a politické krize, která však s krizí finanční a hospodářskou uchvátila i většinu Západu. Nejen na globálním Severu, ale i uvnitř bývalých kolonií a mezi nimi navzájem jsme svědky dalšího prohlubování nerovností. Zároveň se objevují nové závislosti a spory jak na globálním Jihu, tak i v jeho vztazích se Severem. Nerovnoměrný vývoj dokonce vede k samotnému zpochybnění možnosti stanovení hranic mezi Jihem a Severem, o čemž svědčí současná debata o migraci. V neposlední řadě zvýšení spotřeby, které mnohým přinesla globalizace, prohloubilo i pokračující ničení přírody a plundrování jejích zdrojů. Lidmi způsobené změny klimatu navíc dnes ohrožují především ty nejchudší.

Havlovo nadšení, jež sdílela velká část jeho současníků a současnic zejména mezi světovými elitami, však skrývá odvrácené strany obou událostí. Přinesly-li jak dekolonizace, tak i konec studené války více prostoru a svobody pro vyjádření rozmanitosti, současné informační a technologické propojování vede ke kulturnímu či ekonomickému glajchšaltování světa a následným, někdy dokonce násilným odpovědím, které se ospravedlňují konzervativními hodnotami. Je-li pravda, že rozpad Sovětského svazu a zdánlivé vítězství Západu ukončilo politické dělení světa mezi Východ, Západ a Třetí svět, o který oba bloky bojovaly, zjednodušené ekonomické dělení mezi hmotně bohatý globální Sever a chudý globální Jih podél bývalé hranice mezi metropolemi a jejich koloniemi zcela nevymizelo a přetrvává. V tomto ohledu se optimismus Václava Havla opíral spíše o jeho tehdejší víru ve svobodný trh a vycházel z jeho dlouhodobé izolace od zbytku světa. Konec studené války znamenal nejen potvrzení různých forem kapitalismu jako nejrozšířenějšího hospodářského systému, ale i diskreditaci sociálních a kolektivních práv novými elitami v bývalém sovětském bloku, nárůst nerovností a pokračování v ničení životního prostředí průmyslovou výrobou, kterou oba soutěžící bloky během studené války sdílely.

Takto dvojznačná a rozporná je i zkušenost nás, kteří rozumíme česky nebo slovensky a trávíme velkou část našich životů mezi „Českou kotlinou“ a krajinou pod Tatrami.¹ S pádem komunistického režimu v Československu nová politická reprezentace opustila většinu intenzivních, avšak politicky zdiskreditovaných vztahů s bývalými koloniemi. Postupně se rozpadly příslušné akademické instituce, rozvolnily navázané mezilidské vztahy a vytratily naše znalosti o Třetím světě. V době tzv. transformace se totiž většina českých a část slovenských elit zahleděla na Západ a nový zájem o globální Jih začaly získávat většinou až skrze něj. Stalo se tak nejen hledáním nových vývozních příležitostí pro domácí firmy, často se západním kapitálem. Velkou roli hrála i vládní politika zahraniční rozvojové pomoci (později spolupráce), kterou česká vláda obnovila již v polovině devadesátých let jako důsledek přijetí mezinárodních závazků a potvrzení své identity bohaté země. Kontakt s Jihem usnadnilo také zvýšení životní úrovně části obyvatelstva a nové možnosti cestovat do neznámých oblastí Afriky, Asie a Latinské Ameriky. I přesto však obnovený zájem o globální Jih, ve kterém žijí tři čtvrtiny ze sedmi miliard obyvatel této planety, stále většinou vychází spíše z cizích a zprostředkovaných než vlastních, byť starších zkušeností a myšlení. Po pádu „socialismu“ jsme totiž také téměř na zelené louce začali budovat společenské vědy podle angloamerického či západoevropského modelu s jeho často složitým a nesrozumitelným teoretickým a konceptuálním aparátem, vzdáleným od každodenního jazyka, a tím pádem i od širšího čtenářského okruhu různých prostředí a zájmů.

V tomto poněkud delším avšak potřebném úvodu nejprve představujeme dvojí cíl této mezioborové publikace: srozumitelně podaný přehled teoretických přístupů vůči

globálnímu Jihu a využití těchto přístupů pro pochopení a směřování vlastní společnosti. Následující část představuje přehled doposud vydané české a slovenské literatury, na kterou tato publikace navazuje. V další podkapitole na obecné úrovni ukazujeme, že v české a slovenské společnosti, politice i akademické obci chybí sebereflexe nerovných vztahů, kterou přináší postkoloniální teorie. Tři podkapitoly poté postupně rozebírají tato „bílá místa“: význačnou československou historickou zkušenost v rámci současného globálního Severu, ukotvení domácích vědkyň a vědců v rámci západní vědy a konečně i otázku možnosti vymanění se z jejího pojmového aparátu. Další části již probírají klíčové výchozí pojmy spojené se samotnou strukturou této knihy. Nejprve ospravedlňujeme náš obtížný výběr vymezení hranice mezi globálním Severem a Jihem jako výchozími pojmy, které autorky a autoři kapitol rozvíjejí a zároveň i zpochybňují. Poté představujeme pojem křížení nerovností a různosti, z něž vychází i struktura knihy a zaměření kapitol na různé, z hlediska tradice postkoloniálního myšlení často opomíjené aspekty života. Předposlední podkapitola shrnuje naši metodologii a s ní spojenou strukturu samotných kapitol, které představují „cestu tam a zase zpátky“ od tradičních západních přístupů přes přístupy s africkými, asijskými a latinskoamerickými kořeny. Závěrečná část se věnuje reflexi našich východisek, společenské odpovědnosti našeho zkoumání a vztahu mezi výzkumem a politickou praxí snižování globálních nerovností a zachování různorodosti.

DVA CÍLE KNIHY: ROZŠÍŘENÝ PŘEHLED POSTKOLONIÁLNÍCH PŘÍSTUPŮ A JEJICH DOMÁCÍ VYUŽITÍ

Z naší dvojznačné zkušenosti mezi Východem a Západem, kterou dobře ilustruje úvodní problematické tvrzení V. Havla, vycházejí i dva cíle této knihy. Zprvu chceme srozumitelně a přehledně poskytnout odborným a pokud možno i laickým zájemcům a zájemkyním o Afriku, Asii a Latinskou Ameriku mezioborový přehled přístupů ke globálnímu Jihu. To, že považujeme dědictví kolonialismu za přetrvávající nejen na kulturní úrovni, ale že rozdělení mezi globální Sever a globální Jih přetrvává i po stránce hospodářské a materiální, znamená, že pro pochopení nerovností a rozmanitosti ve světě vycházíme především z postkoloniálních teorií a z nich odvozené postrozvojové teorie. Ty jsou dnes vyučovány na univerzitách Západu i Jihu, jen řidče však v zemích bývalého východního bloku. Postkolonialismus ani postrozvoj se doposud v českém či slovenském jazyce nikomu nepodařilo v žádné původní a celistvé knize přiblížit. Žádná domácí publikace také nepostihuje tolik různorodých aspektů mocenských nerovností jako tato kniha. Kromě zaměření na kulturní stránku nerovností a rozmanitosti nás totiž zajímá také jejich materiální stránka, a proto se pro uchopení

hospodářských a environmentálních vztahů mezi Severem a Jihem opíráme i o globální politickou ekonomii a ekologii.

Kniha má však zároveň ještě větší ctížádost. Chce posloužit nejen jako základ, který umožní porozumět samotnému Jihu, ale také globálním nerovnostem a rozmanitostí ve světě obecně. Otevírá nové cesty k poznání vlastní společnosti použitím teorií původně vyvinutých pro „rozvojový svět“ ve světě „rozvinutém“, jak bývá často označován. Aniž by snižovala rozsah mocenské a materiální nerovnováhy mezi Severem a Jihem, do velké míry rozdílů mezi nimi zpochybňuje podobně tak, jako zpochybňujeme jednoznačné užití nálepek Východ a Západ, jež stále často při různých příležitostech používáme pro označení Česka a Slovenska současně. Druhým, neméně důležitým a nesamozřejmým cílem publikace je tedy zároveň ukázat, že teorie původně vyvinuté pro porozumění globálního Jihu jsou užitečné i pro pochopení naší vlastní společnosti, globálního Severu a dnešního světa jako celku. Není tomu jen proto, že současné přístupy často poukazují na provázanost a vzájemné spoluutváření Severu s Jihem, ale také proto, že nám umožňují nahlédnout na naši slovenskou a českou společnost a životní prostředí novým pohledem.

Kniha, na které se podílel kolektiv autorů a autorek z různých společenskovedních oborů, tedy představuje jakousi „cestu tam a zase zpátky“ od globálního Severu k Jihu a zpět k Severu. Z toho zároveň vyplývá, že původní obrysy Severu a Jihu nebudou na jejím konci stejné a mnoho našich výchozích předpokladů zřejmě vezme za své. To je také jejím záměrem. Vzhledem k různým vědeckým tradicím, z nichž vycházíme, ale tento pohyb působí jako hlavní, svým způsobem ekumenický svorník mezi jednotlivými kapitoly. Zároveň se vyhýbáme přístupu, který jakékoli rozdíly mezi Severem a Jihem chápe výhradně jako mocenské nerovnosti. Rozdíly mezi světovými regiony a jeho jednotlivými společenstvími totiž spoluutvářejí i jejich vlastní jedinečnost. Díky tomu dokážeme jako hodnotu postihnout nejen obvyklou jedinečnost společenskou, ale také ve společenských vědách opomíjenou související jedinečnost přírodní.

NA CO NAVAZUJEME V ČESKÉ A SLOVENSKÉ LITERATUŘE

Netvrdíme, že v českém a slovenském jazykovém prostředí neprobíhá reflexe o směřování společnosti (např. Filčák–Klůvanková–Ora–Nemcová, 2010; Frič–Veselý, 2010; Drulák, 2012), ani že zcela chybí reflexe globálního Jihu či chudoby. Prázdné místo se nachází především na jejich pomezí tam, kde se zamyšlení nad sebou a druhými spojuje díky využití postkoloniálních či postrozvojových teorií opírajících se o naše výchozí rozlišení globálního Severu a Jihu, popř. Západu a Východu. Teprve v posledních letech domácí nakladatelství začala v češtině vydávat základní díla post-

koloniální literatury, jako jsou *Orientalismus* Edwarda W. Saida (2008), *Černá kůže, bílé masky* a *Psanci této země* Franze Fanona (2011, 2015), *Místa kultury* Homiho K. Bhabhy (2012, viz též 2001, 2004), klíčová esej *Očima Západu* Chandry T. Mohanty (2007, 2015) nebo výběry textů sebrané Vitem Havránkem (2011) a Vitem Havránkem s Ondřejem Lánským (2013). Neméně důležité je *Dobytí Ameriky* Tzvetana Todorova (1996) a jeho odmítnutí *Strachu z barbarů* (2011). Již v padesátých letech vyšlo klasické Las Casasovo dílo *O zemi indijských pustošení a vyliďňování zpráva nejstručnější*, výčet doplňují články Enrique Dussela (1992, 2012) přeložené ve *Filozofickém časopisu* a esej *Naše Amerika* (2004) José Martího. *Evropský univerzalizmus* kritizuje Immanuel Wallerstein (2008), problematiku feminismu a rasy propojuje ve *Feminizmu do vrecka* bell hooks (2013) a postkoloniální teoriím se v *Aktuálních tématech kulturních studií* věnuje Angela McRobbie (2006).

Z původních českých teoretických publikací pokus o propojení kolonialismu a rozvoje jako projektů modernity nabízí anglicky psaná publikace Petra Daňka a kol. (2008). Části problémů řešených v této knize se dotýká Marek Hrubec (2011) z perspektivy kritické teorie zakotvené v západním filozofickém myšlení. Mimozápadní pohledy tak zastupuje pouze jeho analýza islámského a konfuciánského myšlení uznání a nerovností. Podobně latinskoamerickou filozofii osvobození v pojetí Enriqua Dussela krátce shrnul Ondřej Lánský (2012) a pojem koloniality a kritickou reflexi západní modernity u Aníbala Quijana představila Veronika Sušová-Salminen (2012). Lánský (2014) se též pokusil kontextualizovat postkoloniální teoretický rámec pro analýzu české společnosti. Z původní slovenskojazyčné literatury, zabývající se globálními nerovnostmi nebo kulturní odlišností v širším měřítku, dosud vyšly publikace především z řad literárních teoretiků a teoretiček (Krupa–Slobodník, 1999; Slobodník–Pirický, 2003). Předmětem jejich zájmu je vztah k jiným kulturám, setkávání se s nimi a akulturace jako proces jejich změn ve vzájemném setkávání. Vymezují se vůči představě střetu civilizací a Viktor Krupa v úvodu svého sborníku dokonce tvrdí, že mezi Západem a Východem evropská kultura již „tak výrazně nedomínuje“ (Krupa, 1999: 10). Novější publikace, výsledek projektu zaměřeného na multikulturní výchovu, má předcházet zhoršování postojů „k příslušníkům mimoevropských kultur“ (Slobodník–Pirický 2003: 7).² Přímo postkoloniálním přístupem se zabývá Jarmila Drozdíková (2003).³ O nám blízkých snahách propojit postkoloniální myšlení s domácím prostředím však nejlépe svědčí mezinárodní konference *Postcolonialism and East-Central European Literature*, kterou uspořádal v dubnu 2014 Ústav světové literatury Slovenské akademie věd.

Nad rámec literární analýzy a ve vztahu k československému kontextu, který nás zajímá nejvíce, problematiku vztahu mezi Západem a islámským světem reflektuje Pavel Barša (2011a). Klade však k němu navíc nosnou paralelu vztahu mezi českou

většinovou společností a romskou etnickou menšinou. Barša (2015) se rovněž věnuje *Cestám k emancipaci* a srovnává odlišné přístupy Fanona, Havla a Sartra. U příležitosti českého vydání Saidova *Orientalismu* provedl Tomáš Glanc (2009) jeho zajímavou aplikaci na slovanství: přichází s pojmem „sebeorientalizace“, jenž poukazuje na to, že slovanské elity samy vytvářely a přijímaly vlastní zpředmětněnou představu slovanství. Rudolf Fürst (2005) zase obohatil diskusi kritikou české sinologie i společnosti, která není schopná Čínu pochopit, protože se nachází rozštěpena mezi modernistickým obdivem k čínskému hospodářskému růstu, pokřivenou kritikou čínského komunismu a romantickým zobrazováním jeho odpůrců jako hrdinů. Český postoj k Číně tak podle Fürsta není pouze orientalistický, ale naopak kolísá mezi orientalismem a okcidentalismem, jeho zrcadlovým obrazem. Konečně hodnotný příspěvek do debaty sliboval titul *Domov a dálava* knihy Erazima Koháka (2008; česky 2009), žel se jedná spíše jen o cenné zamyšlení nad českou historií v rámci Západu. V neposlední řadě Ondřej Lánský (2013) vytvořil přehled přijetí kolonialismu a postkolonialismu v českém prostředí zejména před rokem 1989, z něhož částečně čerpá i tento přehled literatury.

Obecně však zůstává globální Jih ve vztahu k našim zemím okrajovým tématem i tam, kde bychom jej očekávali nejvíce, např. ve sborníku věnovanému reflexi globality (Malý–Riegl, 2010).⁴ Akademickými poli, která se věnují globálním mocenským nerovnostem nejvíce, jsou tak genderová a rozvojová studia. Reflexe pozice žen z globálního Jihu totiž změnila genderová studia nejen zpochybněním liberálního feminismu, představovaného bílými ženami ze střední třídy, ale také srovnáním se zkušeností žen z Východu (viz např. Knotková-Čapková, 2005; Horký, 2008; Uhde-Kolářová, 2010; Kepplová, 2014). V rozvojových studiích pak Tomáš Profant (2010) rozebírá rozvojový diskurz českého a slovenského spravedlivého obchodu (*Fair Trade*) a zkoumá diskurzy slovenské rozvojové spolupráce (2015; též Gažovič–Profant, 2015).⁵ Ondřej Horký (2010a) aplikoval pojem depolitizace rozvojové pomoci, který vzešel z výzkumu Jamese Fergusona v Lesothu, na českou rozvojovou spolupráci a Ondřej Gažovič (2012) si všímá způsobu, jakým rozvojová pomoc poskytovaná Slovenskem spoluvytváří samotnou slovenskou identitu. Postrozvojovému přístupu jednu kapitolu ve své učebnici věnovala i Alice Navrátilová (2013). Tato sebereflexe však chybí až na výjimky ve výzkumu rozvojové spolupráce celého regionu, jehož převládajícím teoretickým přístupem zůstává evropeizace (Horký-Hlucháň, 2015). Právě na příklady propojující postkoloniální či postrozvojový přístup se sebereflexi opřenou o domácí zkušenost navazuje naše kniha nejvíce (též Kuřík, 2013).

KOMU JE KNIHA URČENA: BÍLÁ MÍSTA, NÁNOSY A „ODKOLONIZOVÁNÍ“ AKADEMICKÉ OBCE, SPOLEČNOSTI A POLITIKY

Jak jsme již naznačili, dvojitý cíl knihy vyplývá ze dvou bílých míst, jež jsme našli nejen v české a slovenské akademické sféře, ale také ve společnosti. Ačkoli naší ambicí je oslovit i veřejnost laickou, nechtěli jsme se při psaní této knihy vyhnout nárokům kladeným na vědecké publikace. Slovenská a česká akademická obec tak zůstávají naším samozřejmým čtenářstvem. Ti, kteří ve svém povolání zkoumají, vyučují nebo studují v oboru sociologie, ekonomie, politologie nebo třeba teritoriálních studií, často přistupují k historicky odlišným regionům skrze vzdělání, které vzniklo v evropském či západním prostředí především pro zkoumání vlastní společnosti, kultury, politiky nebo hospodářství. To platí zejména pro společenskovědní či mezní obory vycházející z angloamerické tradice s tematickým zaměřením na Západ, jako jsou mezinárodní vztahy nebo ekonomie středního proudu. Týká se to však i části rozvojových studií, jež stále překonávají své eurocentrické ekonomické kořeny a koloniální dědictví (Horký, 2011). Mnozí zkušení akademici a akademičky a jejich studující zase kvůli politickému potlačování společenských věd do roku 1990 rezignovali na dostatečnou teoretickou průpravu poté, co opustili oficiální doktrínu historického materialismu. Často tak ke geograficky vzdáleným společnostem přistupují intuitivně, někdy s pocitem evropské nadřazenosti a výjimečně i s rasismem. Jiné než západní přístupy středního proudu, jež tak či onak začínají určovat standardy domácího výzkumu a výuky, pak považují za nutně nedostatečné a špatné. V tomto smyslu chceme se zpožděním zahájit „dekolonizaci“ či lépe „odkolonizovat“ slovenskou a českou akademickou obec tak, že jí pomůžeme zbavit se historického nánosu, který brání pochopení a hlubšímu zájmu o africké, latinskoamerické a asijské společnosti.⁶

Druhý cíl je pak předurčen bílým místem ve společenské a politické sebereflexi, která knihu určuje těm, jež uvažují nad místem a směřováním Česka a Slovenska v současném světě – neboť národní státy zůstávají i v době globalizace neopominutelnými, ba nepostradatelnými politickými aktéry. Po pádu komunistického režimu spojeném s koncem studené války panoval ve středoevropských a pobaltských zemích poměrně široký konsenzus ohledně jejich směřování mezi liberální demokracie s vysokou životní úrovní.⁷ Tento směr zachycovala hesla „zpátky na Západ“ nebo „zpátky do Evropy“. Po více než dvou desetiletích se v souvislosti se světovou finanční krizí, hospodářskou recesí a evropskou dluhovou krizí ukázalo, že tento „návrat na Západ“ nevyřešil celou řadu politických, hospodářských, sociálních a environmentálních problémů, ba naopak že mnoho nových problémů vytvořil. Slovenská a česká společnost však ve svých ideologických veletečích mezi Východem a Západem a sebezáchovně

přichylnosti k velmocem do velké míry ztratila jako celek schopnost sebereflexe. Jak rychle její elity oficiálně odmítly komunistickou ideologii a vymezily se proti životu v reálném socialismu, tak rychle se i přimkly ke společenské vizi či spíše objemnějšímu spotřebnímu koši svých západních sousedů. Jen s obtížemi dnes přijímají, že nad ideálem konzumní liberální demokracie dnes nepanuje společenský souhlas ani na samotném Západě a že tento proud ztrácí na oblíbenosti i v některých zemích východní Asie či Latinské Ameriky.

Potřeba „odkolonizování“ akademické obce zejména vůči globálnímu Jihu se tak spojuje s potřebou „odkolonizování“ společenského a politického života zejména vůči Západu. Velká část politických a společenských elit kritiku současného *statu quo* z hledisek hospodářských, společenských, kulturních, genderových či environmentálních považuje za zpochybnění samotné identity české či slovenské společnosti jako součásti „rozvinutého“ Západu, potažmo Evropy, a tedy i její nadřazenosti. To, že se sovětský blok „Druhého světa“ rozpadne mezi „První svět“ čili globální Sever a „Třetí svět“ čili globální Jih, nakonec nebylo samozřejmé stejně jako to, že se Slovensko či Česko poměrně rychle oficiálně stanou součástí globálního Severu a spolu s transatlantickou a evropskou integrací převezmou závazky poskytovat rozvojovou pomoc jako důkaz své náležitosti k „rozvinutému světu“ (Bátora, 2004; Horký, 2010a; Gažovič, 2012). Obě země se dnes dokonce považují za schopné své zkušenosti, jak se staly součástí „rozvinutého“ světa, předávat ve formě „technické asistence“ dalším zemím Jihu, ačkoli v praxi se jejich využití ukázalo jako výjimečné a spíše se jedná o politicky užitečný mýtus (Horký, 2012; Gažovič–Profant, 2015; viz též Mikuš, 2013). Reflexe naší nespolehlivé, historicky nestálé a proměnlivé identity mezi Východem a Západem, Severem a Jihem však může posloužit jako výchozí bod pro myšlení o dalším směřování obou společností. Jinak řečeno, plné uvědomění si myšlenkových proudů a mocenských vztahů, které Slovensko a Česko v minulosti utvářely a doposud utvářejí, může otevřít prostor pro nové směřování akademické sféry, občanské společnosti a v konečném důsledku i politiky jako celku.

NEJEN KOLONIZUJÍCÍ, ALE I KOLONIZOVANÉ? VÍCEZNAČNOST ČESKOSLOVENSKÉ HISTORICKÉ ZKUŠENOSTI

Pro odstranění českého a slovenského „koloniálního“ nánosu a „dekolonizaci“ vědy i společnosti je však třeba nejprve vyjasnit, jaký vztah zastával domácí střední vědecký i společenský proud ke koloniím, ke Třetímu světu a globálnímu Jihu, zkrátka k mimoevropským regionům v minulosti. Nejprve co se týče společnosti jako celku, je pravdou, že Rakousko-Uhersko nebylo ve svém opakovaném koloniálním úsilí té-

měř vůbec úspěšné, a Československo tak nemohlo jako jeden z jeho nástupnických států od něj žádné kolonie ani získat. I když po první světové válce padlo několik návrhů na podstoupení bývalých německých kolonií nově vzniklému mnohonárodnostnímu státu, nejkonkrétněji asi Toga, k jejich provedení nikdy nedošlo (Kosatík, 2010). Vlastnictví koloniálních držav však zůstává součástí českého fantazmatu ještě na začátku třetího tisíciletí, alespoň v očích médií (posledně např. Bartík, 2011; Podaný, 2011; viz Obrázek 1). Toto fantazma se přitom již v meziválečném období 20. století opíralo o západní kolonialismus, jak o tom svědčí srovnávání či spíše promítání afrických stereotypů do reality Podkarpatské Rusi (Lukavec, 2013), nemluvě o tom, že české země se podílely na mimoevropských „objevech“ a dokonce zavlčení a ukazování „divochů“ na veřejnosti. To, že Československo kolonie nemělo, bývá přitom zároveň zmiňováno jako argument, proč není postiženo pocitem viny za zločiny spáchané evropskými mocnostmi, a proč by tedy mělo mít lepší výchozí pozici pro efektivní spolupráci se zeměmi globálního Jihu.

Fakt, že Československo v Africe, Asii a Latinské Americe nezasahovalo vojensky ani prostřednictvím veřejné správy přímo, však neznamená, že za stav bývalých kolonií neneslo odpovědnost nepřímou. Během studené války se zapojovalo do ozbrojených konfliktů školením a vývozem tzv. speciálu, tedy vojenského materiálu (Leichtová–Piknerová, 2013). A od počátků kolonialismu se především účastnilo nerovných hospodářských vztahů s koloniemi. Nejen, že Československo přímo investovalo do koloniálního průmyslu (např. od třicátých let v Indii Baťa), ale zejména dovozem



Zdroj: archiv autorů.

Obrázek 1:
Koloniální fantazma: ilustrace časopisu Květy k článku
Češi mohli mít kolonie

zemědělských a nerostných surovin a současným vývozem průmyslových výrobků se podílelo – a dodnes i jako součást obchodní politiky Evropské unie podílí – na nerovných obchodních podmínkách a častém využívání otrocké práce (ve slovenštině viz Clive, 2011; Profant, 2013c). K tomu Československu sloužila od získání samostatnosti v roce 1918 i hustá diplomatická síť, se kterou chtělo navázat na mocenské ambice habsburské monarchie a která později posloužila jako podklad pro bohaté vztahy s novými, oficiálně nezávislými státy v období po druhé světové válce (Olša, 2005). Bez ohledu na materiální vztahy však o koloniích průmyslové Československo od začátku sdílelo obdobné představy jako sousedící západní metropole a tento většinou stereotypní pohled přetrvával v České republice dodnes, alespoň v zobrazení médií (Horký, 2010b; Pavlicová, 2013). Ve vztazích ke koloniím tedy přes nedostatek přímé kolonizace dnes Česko i Slovensko sdílí podobný postoj jako většina jeho západních sousedů. Podobně jako skandinávské země sice byly součástí sovětského bloku aktivně podporovalo osvobozenec hnutí (Zídek–Sieber, 2007, 2009), ve svém základním postoji se však neliší od bývalých metropolí a v první řadě tak potvrzuje svoji příslušnost ke globálnímu Severu jako protikladu vůči Jihu.

Kromě globálního dělení na Sever a Jih je na nižší úrovni pro středoevropský region neméně důležité rozlišení mezi Východem a Západem. Stejně jako globální Sever ani Jih nejsou žádnými přirozenými geografickými označeními, i termín východní Evropa je něčím, co lidé vytvořili až během osvícenství (Wolff, 1994). Zatímco česká či slovenská pozice vůči koloniím Západu byla v minulosti poměrně jednoznačná a chování sovětského i západního bloku vůči Třetímu světu se přes rozdílné politické ideologie ve svých obchodních praktikách i rozvojové pomoci příliš nelišilo, vůči samotnému Západu byla zkušenost střední Evropy vždy odlišná a také dvojznačná. V některých prvcích totiž tato území představovala „kolonizující“ i „kolonizovaný“ prostor. Země střední Evropy lze umístit do určitého, pohyblivého bodu „úbočí“ mezi Východem a Západem (*East-West slope* viz Melegh, 2006). Východ ani Západ zde nepředstavují geografická území, ale jsou krajními body úsečky, kterou vymezuje Západ jako ideál moderní společnosti v protikladu k Východu, jenž představuje barbarství. A zatímco Západ na nás může pohlížet jako na barbarský východ v určité „matrjoškové“ formě orientalismu (*nesting Orientalism*), my sami můžeme ty „východnější“ považovat za barbary a sebe za představitele západní civilizace (Bakić-Hayden, 1995). Na střední Evropu by bylo také možné v době rozšíření Evropské unie částečně uplatnit pojem „*balkanismu*“ (Todorova, 1997). Podle něj by tehdy střední Evropa nepředstavovala – podobně jako v minulosti Balkán – ani Západ, ani Východ, ale něco mezi tím, samostatnou entitu, jež není ani dostatečně moderní, ale zároveň jako původem křesťanská a „bílá“ je dostatečně odlišná od muslimského, rasově vnímaného Orientu. Rozbor přístupových jednání však zároveň ukázal, že Evropské unie si představo-

vala Maďarsko a další postkomunistické země jako zaostalé a neznalé a v uplatňování svých politických požadavků vůči nim používala podobnou politiku jako vůči bývalým africkým koloniím (Böröcz–Kovácz, 2001: 30). Většina populace však tento proces vnímala pozitivně jako zdroj modernity, a někteří zde proto mluví o procesu „*sebekolonizace*“ (Kiossev, 1995). Jiní také označují období komunismu za kolonizaci Sovětským svazem, nicméně v tomto případě kolonialismus „*barbarský*“ a ne „*civilizovaný*“ (Kelertas, 2006).

Dílčí, často postkolonialismem inspirované teorie vztahu mezi Východem a Západem tedy ukazují složitou změť překrývajících se vztahů a identit nad rámec dvou odlišných bloků Severu a Jihu, které mohou zpětně inspirovat i obecné postkoloniální myšlení.⁸ České a slovenské obyvatelstvo v nich však zatím vystupovalo spíše v roli podřízených. Konkrétně ale nelze vynechat jeho podíl třeba na „rozvoji“ Balkánu v době Rakouska-Uherska včetně usídlení kolonistů ve Slovinsku, Chorvatsku, Bosně a Rumunsku a zejména správu českými a slovenskými guvernéry Podkarpatské Rusi mezi lety 1919 a 1939 – které zpochybňují to, co to „československé“ vlastně znamená. V rovině plánů se však roztahovačné tendence některých českých myslitelů mohly rovnat s koloniálními výboji úspěšnějších metropolí (Kosatík, 2010). V krajní poloze by šlo diskutovat o pojetí poválečného osídlení Sudet také jako kolonizaci a vztah českých zemí ke Slovensku také nesl prvky stereotypního zobrazování a následných asimilačních politik. Ještě větší výzvu by představovalo domyšlení kolonizace přírody jako způsob pro zahrnutí environmentální složky do našeho myšlení. Zde bychom se však již velmi vzdálili od původních definic. Všechny tyto historické zkušenosti stejně jako nedávná zkušenost evropeizace v období, než Česko a Slovensko získaly podíl na politickém směřování a rozhodování v Evropské unii, v každém případě čekají na hlubší reflexi z postkoloniálního hlediska. Umístění našich společností ve spleti mocenských vztahů ukazuje, že z globálního hlediska dnes prvotně náležíme nesrovnatelně více ke globálnímu Severu než k Jihu, i když oba termíny, jak ukazujeme dále, zůstávají problematickými, ale praktickými a – více než cokoli jiného – výchovnými body naší knihy.

MOHOU SE SOCIÁLNÍ VĚDKYNĚ A VĚDCI VYMANIT Z POSTKOLONIÁLNÍHO KONTEXTU?

Kromě potřeby „dekolonizace“ na společenské a politické úrovni jsme identifikovali i potřebu „odkolonizování“ akademické sféry, a to jak jejích postupů, tak i institucí. Vzhledem ke zdánlivé univerzálnosti západní vědy je tento problém ještě složitější nejen proto, že na rozdíl od historiků a historiček naše myšlenkové rámce snad ješ-

tě méně podrobuje kritice, ale také proto, že tato samotná kritika se stále odehrává v jejím rámci. Proto je na místě otázka, jak daleko lze vůbec ze „severního“ či „západního“ pohledu na globální Jih vystoupit. Současné formy našeho poznávání totiž stále trpí dvěma vzájemně se podmiňujícími problémy. Kdyby nebyly tak úzce propojeny, daly by se rámcově rozdělit na praktický a pojmový problém. První, spíše materiální problém nastoluje Edward W. Said již ve svém stěžejním postkoloniálním díle *Orientalismus*, když píše, že „*práci humanitního vědce nelze zcela oddělit od specifických životních okolností, jež ji provázejí*“ (Said, 2008: 21). Být Evropanem či Evropankou znamená „*být si – byť třeba jen matně – vědom/a své vazby na mocnost, která má v daném regionu jasně definované zájmy*“ (tamtéž: 21–22). Tvrdí, že „*neexistuje žádný obor, žádná struktura vědění, žádná instituce, či epistemologie, jež by byla nezávislá na společenskokulturních, historických a politických útvarech, které dávají historickým obdobím jejich konkrétní individualitu*“ (Said, 2011: 184). Mimo postkoloniální kontext zkrátka nemůže existovat archimedovský bod vědění a jeho nejcharakterističtější rysem podle Saida je jako „*faktor ovlivňující teoretickou diskusi*“ americký intervencionismus (tamtéž: 187). Bez zamyšlení se nad americkými intervencemi není podle něj možné diskutovat o antropologii, či o epistemologii obecně.

Said uvádí několik konkrétních příkladů, ve kterých se vojenské intervence, nerovné obchodní a další mocenské vztahy ve všeobecnosti projevují. Jeden ze způsobů, který ukazuje propojenost kontextu materiální nadvlády s různými formami poznáváním, je to, jak se poznatky o cizích kulturách dostávají do mediálních diskurzů v rámci celkového „*imperiálního panoramatu*“ (tamtéž: 190). Typickým příkladem je podle něj to, jak se antropologové a antropoložky podíleli na vytvoření pojiva mezi terorismem a islámem, což přispělo k vnímání islámu jako příčiny terorismu. Ani nejzarytější odpůrci kolonialismu se nevyhnou postkoloniálnímu kontextu, i když v něm fungují v roli navýsost kritického vědce, jako např. antropolog James Scott. Ten na svoje „subjekty výzkumu“ vyhradil způsoby, jakými se brání nadvládě domácích či zahraničních elit. Například nezdraví, nepřijdou na svatbu dcery, volí nohama, chodí pozdě, bojkotují kombajny, či dokonce kradou (Scott, 1985). Ačkoli podle Saida Scott „*předkládá brilantní empirický i teoretický výklad běžného odporu proti hegemonii, sám podřezává tento odpor, který obdivuje a uznává, tím, že odhaluje tajemství jeho síly*“ (Said, 2011: 194). I původně jinak zamýšlené antropologické texty se tak stávají součástí postkoloniálního kontextu udržování nerovných mocenských vztahů. Uvědomujeme si tedy, že se z okolního kontextu vymanit nemůžeme, a proto se k němu v textech hlásíme. Nejsme pouze náhodnými lidmi, kteří se nemohou vyhnout tomu, aby se pohybovali po kolonialismem vytvořeném terénu, protože jsme i Češi a Slováci, kteří tenhle terén pomáhali a neustále pomáhají vytvářet.

Zatímco Said zdůrazňuje nerovné mocenské vztahy projevující se materiálně třeba v podobě vojenských intervencí, na pomezí praktického a pojmového problému přichází James Ferguson s dopady této nadvlády na antropologii, která je důležitým zdrojem poznání globálního Jihu. Jeho analýzu lze však použít do velké míry i na českou a slovenskou sociální vědu a její vztah k politické praxi české a slovenské rozvojové politiky, i když zde je tento vztah většinou pouze zprostředkovaný předáváním zkušeností západních institucí. Podle Fergusona existence rozvojové antropologie jako specifické oblasti antropologického výzkumu zpochybňuje identitu antropologie jako disciplíny (Ferguson, 1997: 152). Rozdělení antropologie na aplikovanou či rozvojovou na jedné straně a teoretickou či akademickou na straně druhé vytváří dojem, že akademická antropologie je „správně“ orientovaná proti skrytému evolucionismu části rozvojových studií. Ve skutečnosti však rozvoj nedefinuje pouze podoblast disciplíny, ale nachází se „*v srdci utváření antropologie jako celku*“ (tamtéž: 167). Hlavním faktorem, který rozhoduje o tom, co antropologie zkoumá, je totiž odlišení antropologie od sociologie, ekonomie či politologie na základě toho, zda se předmět výzkumu nachází v „rozvojovém“ světě. Antropologie studuje místní formy poznání, místní zvyky, místní tradice. Koneckonců pojem „místní“ je podle něj posledním v historické řadě pojmů typu „divoch“, „primitiv“, „domorodec“, „kmenový“ či „tradiční“. Takže ta část antropologie, která se vymezuje vůči rozvoji a jeho evolucionismu, je navzdory tomuto antagonismu rozvojem definovaná. Ferguson dobře ví, že existují i antropologické výzkumy ve společnostech na globálním Severu. Například Pierre Bourdieu do velké míry seřel svým výzkumem rozdíly mezi sociologií a sociální antropologií (Bourdieu, 2000). Eurocentrické oddělení disciplín pro výzkum globálního Severu a Jihu mezi sociologií a antropologií podle úrovně „rozvoje“ však do velké míry stále přetrvává i se svými politickými důsledky.

Fergusonův argument ale musíme otočit a podívat se i na druhou stranu tohoto rozdělení mezi antropologií a rozvojová studia. Zatímco se jejich subdisciplíny jako *rozvojová ekonomie* nebo *sociologie rozvoje* věnují „místním“ oblastem v zemích Jihu, sociologie, ekonomie nebo politologie se jako takové v zemích Severu stále ještě zabývají především společnostmi v západní Evropě a severní Americe, kde žije jen menšina obyvatel světa. Nadále tady existuje eurocentrické dělení věd podle oblastí, jež studují, a ty jsou definovány úrovní „rozvoje“, jež dosáhly (Ziai, 2011c: 25). Pro nás to znamená, že globálnímu Jihu lze porozumět pouze ve vztahu ke globálnímu Severu a naopak. „Odkolonizování“ sociálních věd vede skrz cestu rozšíření záběru tradičních oborů pro výzkum Severu na společnosti Jihu a naopak. Prvním krokem je proto překonání „*mimořádně zakořeněné vize světa rozděleného na méně a více ‚rozvinutý‘*“ (Ferguson, 1997: 170). Konkrétně v antropologii, ale i obecně to vyžaduje

je zásadní změnu vztahu se zkoumanými subjekty, která „změní téma rozhovoru tak, aby Jinému umožnila mluvit“ (Escobar, 1991: 677) a posun k participativním metodám výzkumu, jež nejsou přímo předmětem této knihy (viz Horký-Hlucháň, 2013). Podoba naší společnosti a její celkové směřování „závisí na celé řadě voleb, které buď kumulativně napomáhají, anebo oponují hlavnímu proudu“, říká Said (2011: 198) a sociální vědci a vědkyně se na těchto volbách taky podílejí. Závisí na nich, jak se rozhodnou. Otázka „dekolonizace“ české a slovenské sociální vědy tedy znamená používat postkoloniální přístup tak, aby se stal její nedílnou součástí a v důsledku nejen zbavoval sociální vědy eurocentrismu projevujícího se dělením sociálních věd na „jižní“ a „severní“, ale v rámci každého oboru také zpochybňoval existující kategorie, pojmy a teorie.

JAK OSVOBODIT SPOLEČENSKOVĚDNÍ POJMY OD EUROCENTRICKÝCH PŘEDSUDKŮ

Zde se tedy postupně dostáváme k druhému, spíše pojmovému problému. Dipesh Chakrabarty navrhuje způsoby, jak používat pojmy, které jsou na jednu stranu abstraktní a na druhou stranu plné předsudků. Pokud se snažíme porozumět globálním nerovnostem, neustále potřebujeme mít na paměti, že termíny, v nichž se těmito nerovnostmi zabýváme, jsou zabarveny svým původem a jsou více či méně eurocentrické. To, že např. termín „půda“ není abstraktní, ale velmi partikulární, může ekonom zjistit vždy až ve vztahu k jinému etickému pojetí, které je však cizí chápání ekonomie středního proudu.

Podívejme se trochu blíže na tuto zdánlivě neutrální, pro mnohé však velmi spornou kategorii. Podrobnější zkoumání různých způsobů, jakým jí lze rozumět, ukazuje nejenom eurocentrismus vyplývající z evropského původu pojmu, ale také možnosti, jak tuto kategorii odkolonizovat a usilovat o její otevřenější používání. Chakrabarty rozebírá, jak tento pojem vnímalo původní obyvatelstvo Austrálie v 18. a 19. století. Ekonomický termín „půda“ pro ně tehdy nedával smysl. Tuto analytickou kategorii nebylo ani možné přeložit do jejich jazyka. Jejich kultura jednoduše nepřipouštěla, aby bylo nějaké území vnímáno jako „půda“. V konečném důsledku ji původní obyvatelé a obyvatelky přijali za svou a naučili se ji používat, takže své „tradiční“ nároky na „půdu“ formulují v „netradičním“ termínu „půda“. K tomuto přijetí jiného vidění světa jsou donuceni okolnostmi a skutečností, že existuje možnost jak hájit své zájmy v rámci dominantní kultury, a to právě a pouze v jejím rámci. Takže ačkoli termín půda dnes pro mnohé představuje nástroj nezávislé analýzy, zároveň je to i „ná-

stroj ideologické a materiální dominance, ne-li epistemologického násilí“ (Chakrabarty, 2011: 31).

Pokud na jednu stranu potřebujeme mít na paměti, že termíny, které používáme, jsou zabarveny svým původem, na druhou stranu bychom měli uznat i „duální charakter našich analytických kategorií“ (tamtéž: 32). To znamená, že bychom měli přijmout fakt, že ve výuce používané analytické nástroje jsou mimo učebnu vždy součástí politických bojů. Pochopitelně, i samotná učebna je součástí politických bojů, zároveň je však specifickým akademickým prostorem pro hlubší reflexi zatíženosti konkrétních pojmů. Na jednu stranu učebna zosobňuje spojení moci a vědění, na druhou umožňuje o tomto vztahu přemýšlet, aniž by ho plně překračovala (Foucault, 2002: 265–292). Vedle dominantních epistemologických kategorií pocházejících ze Severu však existují i okrajové významy kategorií pocházejících z Jihu, které při setkání s dominantními kategoriemi ztrácí svůj legitimitu. Takže např. „cena“ není jen místem, kde se střetává poptávka a nabídka, ale zároveň je prostorem boje proti ekonomickým nerovnostem, který přesahuje abstraktní hospodářský graf.

Další nutností je snaha věnovat pozornost překladu sporných kategorií. Porozumět globálním nerovnostem můžeme pouze v případě, že budeme usilovat o pochopení vnímání Jiných, tedy že se budeme snažit pochopit slova, která se do našeho jazyka nedají přeložit, protože v naší kultuře nemají svůj protějšek. To znamená, že vždy když mluvíme o „půdě“ ve vztahu k jiným kulturám, potřebujeme se zamýšlet nad překladem tohoto slova tak, abychom si uvědomili jeho význam, jenž v češtině a slovenštině nemusí mít důvod existovat – např. z důvodu, že z našeho vědeckého chápání krajiny se vytratila posvátnost, která zemi přikládá hodnotu o sobě. Zároveň si ale uvědomujeme, že pojem „půda“ může nést různé významy i v našich kulturách a že i zde bychom častokrát potřebovali „překladatele“.

V konečném důsledku však s Chakrabartym bráníme akademický prostor jako místo pro diskusi, které je možno do jisté míry oddělit od společnosti a argumentovat více či méně svobodně. Uvědomit si normativní zabarvení analytických kategorií neznamena, že bychom je neměli používat pro rozšiřování našich znalostí. Podstatné je být si vědom toho, že naše znalosti jsou partikulární, i když pocházejí ze zdánlivě abstraktního akademického prostředí. Proto v této knize sdílíme názor o smysuplnosti akademické debaty. Nebráníme se používat kategorie plné normativních zabarvení, současně je však reflektujeme a poukazujeme na existující epistemologické nerovnosti, jež se projevují v žitých mocenských nerovnostech. S tím jde ruku v ruce i přesvědčení, že ochrana skutečné rozmanitosti je spojena se zachováním rozmanitosti pojmové.

GLOBÁLNÍ SEVER A JIH JAKO VÝCHOZÍ ANALYTICKÉ POJMY KNIHY

Z tohoto pohledu je třeba vnímat i naše použití klíčových pojmů globální Sever a Jih, které jsme zatím na dvojznačnosti československého příkladu pouze částečně empiricky a historicky zpochybnili. Jak vyjadřuje i samotný název této knihy *Mimo Sever a Jih*, vnímáme tyto kategorie jako společný základ autorů a autorek knihy, který otevírá prostor pro náš rozbor jednotlivých stránek globálních nerovností a rozmanitosti. Jejich používání totiž zahrnuje obtížnou volbu. Na jednu stranu svojí výpůjčkou zeměpisných označení překonává předchozí historická či současná rozlišení, jež se opírají o eurocentrické, hierarchické rozdělení světa. Na stranu druhou vytváří představu dvou jednolitých bloků, a tím jejich existenci prodlužuje (viz Obrázek 2). Konkrétněji se dnes globální Sever a Jih stále většinou používají jako politicky korektnější synonyma pro označení „rozvinutý svět“ a „rozvojový svět“, která jasně ukazují nadřazenost „rozvinutých“ zemí jako konečného cíle pro „rozvíjející se“ země či země „na cestě k rozvoji“ (anglicky *developing*, francouzsky *en voie de développement*), česky pro „rozvojové“ země bez ekvivalentu v hlavních koloniálních jazycích. Samotný, pozitivně laděný termín „rozvojový“ přitom sám nahradil dříve ještě rozšířenější negativní termín „nerozvinutý“ (v jiných jazycích „podrozvinutý“, *underdeveloped*, *sous-développé*) či dokonce „zaostalý“ (*backward*). Zároveň globální Jih nahradil také hierarchické, během studené války běžné označení Třetí svět (*tiers monde*, *Third World*), jehož autorem byl po vzoru třetího stavu vedle šlechty a duchovenstva před-revoluční Francie geograf Georges Balandier. První a druhý svět pak představovaly Západ a Východ, tj. Spojené státy americké a jejich průmyslové spojence na straně jedné a Sovětský svaz s jeho satelity na straně druhé. Ačkoli zpočátku se mohly osvobozené kolonie hrdě k tomuto historicky podřadnému postavení hlásit, postupně v osmdesátých letech začal Jih vytlačovat Třetí svět dokonce i na půdě Organizace spojených národů (South Commission, 1990). Po pádu železné opony pak ztratilo dělení světa na tři díly svůj smysl úplně.

Hranice mezi Severem a Jihem je tedy především historická, geografická i mezinárodněpolitická čili státocentrická. Zároveň je však zřejmé, že historické hledisko je spojené s mírou materiálního bohatství, a tedy i kritériem ekonomickým. Obě hlediska, neekonomická a ekonomická, také mohou vstupovat do sporu a je obtížné najít zcela uspokojivý kompromis, zvláště v době narůstajících vnitřních nerovností a mezinárodní migrace. Nejde jen o migranty a migrantky, kteří si s sebou přinášejí z Jihu na Sever (a naopak) kus svého domova, ale zejména o oblasti Severu, ve kterých se vyskytuje chudoba ne nepodobná té, již známe ze zemí globálního Jihu. Stačí pomyslet na chudinské osady východního Slovenska, městské sociálně vyloučené



Zdroj: autoři podle Willyho Brandta (1980).

Obrázek 2:
Rozdělení světa na globální Sever a Jih

lokality v severních Čechách, přistěhovalecká sídliště některých evropských metropolí či vnitřní čtvrti mnohých měst v USA. Naopak některé části globálního Jihu překypují mírou bohatství, na jejímž základě někteří dokonce prohlásili Zemi za „*placku*“, kterou díky novým technologiím nerozdělují žádné hranice (Friedman, 2007). Zde stačí zmínit luxusní čtvrtě Johannesburgu, Bombaje nebo Ria de Janeira. Navíc i bývalý hegemon Spojené státy americké má vlastní Sever i Jih, dokonce s příslušným oborem *Southern Studies* (Monteith, 2007). Přijetí existence výsep či kapes Severu v Jihu a naopak Jihu v Severu však klade obrovské problémy s operacionalizací obou pojmů. Není jasné, kudy přesně potom povedou hranice mezi Severem a Jihem a na základě jakého kritéria budou tyto hranice vytyčeny. Jsou vnitřní čtvrti velkých amerických velkoměst s převažující afroamerickou populací dostatečně chudé na to, abychom je mohli srovnávat třeba s nedotýkatelnými (dříve též nedotknutelnými) žijícími v indických slumech? Jakkoli může být nejednoznačnost pojmu Jih i jistou výhodou pro zahrnutí někdy jen těžko souměřitelných podob chudoby, na základě statistických dat je možné dospět k operacionalizaci skrze agregaci individuálního finančního příjmu na hlavu nižší, než je určitá hranice. Ovšem i při stanovení takové míry se nevyhneme obtížnosti stanovení velikosti relevantní jednotky na úrovni čtvrtě či regionu a zároveň tak přiznáváme primárnost velmi problematickému finančnímu ohodnocení bohatství a chudoby. Důraz na kvalitativní hledisko např. konceptem „*místních podrobených*“ podle Gayatri Spivak zase zavádí v globálním rozměru velmi vágní žebříček mocenských pozic (viz Kapitola 1 o postkolonialismu /Tomáš Profant/).⁹ I kdyby snad měli nejméně zvýhodnění obyvatelé zemí globálního Severu

o něco vyšší příjmy, lze zároveň říct, že svojí mocenskou pozicí mají mnohem blíže k Jihu než k té geografické části světa, ve které žijí?

Druhé, historicko-politické a státocentrické hledisko naopak s operacionalizací problému nemá, avšak zároveň přehlíží narůstající vnitřní nerovnosti a místo individuálního bohatství, chudoby či mocenské pozice zdůrazňuje přetrvávající mezinárodní strukturální nerovnosti. Stále platí, že přibližně čtvrtina obyvatel Severu disponuje třemi čtvrtinami světového bohatství. Nerovnosti v materiálním bohatství se nejčastěji měří jako tzv. nevážená či vážená mezinárodní nerovnost a světová (či globální) nerovnost. V prvním případě se měří nerovnost hrubého domácího příjmu na hlavu mezi státy, ve druhém případě jsou státy vážené dle počtu obyvatel. Světová nerovnost, kterou Milanovic označuje za „skutečnou světovou nerovnost“, počítá nerovnost mezi jednotlivci, jakoby všichni obyvatelé země žili v jednom státě (Milanovic, 2007: 39). Odhlédneme-li od mnohých metodologických problémů, nerovnost mezi státy (ať již vážené počtem obyvatel či ne) zhruba od roku 2000 klesá, a to především díky dlouhotrvajícímu hospodářskému růstu Číny. Světová nerovnost ovšem podle některých zdrojů neklesá či dokonce stoupá (Wade, 2011: 326). Silný hospodářský růst některých zemí globálního Jihu je tak vyvažován nárůstem nerovností uvnitř většiny států světa. Je nabíledni, že právě tyto nerovnosti jsou vnímány nejostřeji.

Vymezení globálního Jihu jako souhrnu zemí, jejichž vlády se samy považují za příjemce rozvojové pomoci, je tedy výhodnější v tom, že kromě politického hlediska zahrnuje i hledisko ekonomické (OECD, 2013). V tomto pojetí totiž žádná ze zemí globálního Jihu nespadá mezi země s vysokým příjmem podle Světové banky. Výhodou tohoto syntetického rozdělení, které se opírá o historicko-politickou praxi přijímání rozvojové pomoci, je i pravidelná aktualizace seznamu zemí. Například Chorvatsko nejnovější seznam v souvislosti se vstupem do Evropské unie opustilo. Toto dělení navíc zohledňuje, že některé země východního bloku se staly nezpochybnitelnou součástí Severu, zatímco materiálně chudší republiky bývalého Sovětského svazu se staly svým místem ve světovém hospodářství i politice součástí Jihu (viz Obrázek 3). Důležitým argumentem ve prospěch tohoto pohledu je, že pokud přijmeme kritérium materiálního bohatství, nerovnost rozdělení příjmů ve světě jako celku stále přesahuje míru nerovností uvnitř kterékoliv ze zemí, včetně Jihoafrické republiky a Brazílie (Milanović–Yitzhaki, 2002). Z tohoto hlediska svět nemá žádnou „střední třídu“ a propast mezi bohatými Severu a chudými Jihu zůstává na místě.

Necháváme na autorech a autorkách, aby se sami rozhodli pro jednu z výše uvedených, nebo pro svou vlastní definici Severu a Jihu. Někteří také mohou odůvodnit své odmítnutí jakéhokoliv dělení s argumentem, že reprodukuje kategorie, které je potřeba překonat. Jakkoliv je tento radikální přístup ospravedlnitelný, považujeme za užitečnější některé výchozí pojmy zachovat minimálně jako společnou startovní pozici au-



Zdroj: autoři podle Výboru pro rozvojovou pomoc OECD (2013).

Obrázek 3:
Rozdělení světa na poskytovatele a příjemce oficiální rozvojové pomoci

torského kolektivu. Vůči čtenářstvu totiž považujeme za problematické přijmout jako výchozí bod našeho zkoumání již dekonstruovaný Sever/Jih v situaci, kdy v českém a slovenském prostředí je třeba nejprve dekonstruovat dominantní západní pohled na mimoevropské oblasti v návaznosti na literaturu středního proudu.

RŮZNORODOST GLOBÁLNÍCH NEROVNOSTÍ A Z NICH VYPLÝVAJÍCÍ KRÍŽENÍ NEROVNOSTÍ

Jak jsme již zdůraznili, zjednodušené rozlišení mezi globálním Severem a Jihem je vždy spojené s převládajícím vnímáním globálních nerovností z hlediska hmotného bohatství. To ovšem neznamena, že současný hospodářský systém, ať je či není důsledkem dalších historických sil, chápeme jako základnu a ostatní formy nerovností jako jakousi nadstavbu. Sever a Jih neexistují odděleně, a i když se materiální nerovnosti můžou zdát v dnešním světě klíčové, zajímají nás i ostatní formy nerovných vztahů. Abychom umožnili co největší volnost autorkám a autorům v jejich zkoumání a vyjádřili respekt k jejich výchozím oborům, jež přirozeně považují svůj výsek skutečnosti za nejdůležitější, zůstáváme agnostičtí i k tomu, zda vůbec existuje nějaký typ mocenských vztahů, který by šel označit za primární. Jedním ze způsobů, jak tuto nerozhodnutelnost uchopit, je poststrukturalismem inspirované pojetí Ernesta Laclaua a Chantal Mouffe (viz Rám 1). V každém případě důraz na hmotnou stránku předsta-

Rám 1:
Mnohočetnost mocenských nerovností podle
Ernesta Laclau a Chantal Mouffe

Jednou z cest, jak se s mnohočetností mocenských nerovností vyrovnat bez přiznání primátu kterékoli z nich, je prostřednictvím konceptu hegemonie Ernesta Laclau a Chantal Mouffe. V tom se odlišují od svých marxistických předchůdců a předchůdkyň a označují svou knihu za postmarxistickou (Laclau–Mouffe, 2001: 4). Hegemonii definují jako „*absenci totality*“ a nepředpokládají možnost jejího uchopení jedním aktérem (např. dělnickou třídou). Pojem hegemonie pro ně nemá pouze obvyklý význam jako synonyma dominance, ale je to spíš prostor, ve kterém se boje o dominanci odehrávají. Každý aktér může usilovat o úplnou hegemonii (neboli úplnou dominanci), jenomže se mu to nedaří a ani nemůže podařit, protože taková totální hegemonie nikdy nemůže existovat. A tak na místě hypotetické totální dělnické hegemonie vzniká prázdno, vzniká „*absence totality*“ a je otázkou, kdo toto prázdno vyplní (tamtéž: 7). Hegemonie pak odkazuje na pokusy různých aktérů se nějakým způsobem postavit ke vzniklému prázdnu, definovat vlastní identitu a tím prázdno vyplnit. Jelikož nemůže vzniknout úplná hegemonie jednoho aktéra, jeho místo zaplňují různé boje různých aktérů usilujících o dominanci (naplnění hegemonie), z nichž jedním může být ovšem i boj proti ekonomickým nerovnostem. Ve vzájemných bojích pak aktéři vytvářejí hegemonii demokratickou (viz Barša–Císař, 2004: 44–46). V rámci hegemonie (tedy absence totality) si různé síly vzájemně vyměňují svoji identitu – naddeterminují ji –, až zaplní prázdno a vytvoří demokratickou hegemonii. Cílem Laclaua a Mouffe je ukázat nemožnost existence totální hegemonie a argumentovat ve prospěch vzájemně se naddeterminujících demokratických bojů. Počáteční negativní definice hegemonie (jako absence totality) tak znemožňuje existenci jakýchkoliv esencialismů a to, aby se jeden aktér (např. dělnická třída) stal esencí hegemonie.

Hlavním esencialismem v klasickém marxismu, tedy jakousi poslední instancí, která hegemonii determinuje, je ekonomika. Laclau a Mouffe na třech úrovních vyvracejí možnost determinace touto instancí. První úrovní jsou produktivní síly, jež nenásledují vnitřní logiku kapitalistického vývoje. Pracovní síla se nechová jako komodita, ale je schopna odporovat kapitálu, takže „*to není čistá logika kapitálu, která by determinovala evoluci pracovního procesu*“ (tamtéž: 79). Další úrovní je stejnorodost sociálních aktérů, která by měla

vyplývat z obecného zákona pohybu ekonomiky, a vylučovat tak roztržistěnost na základě neekonomických faktorů. Laclau a Mouffe si opět pomáhají výzkumem, který ukazuje, jak formy kontroly pracujících závisí nejen od základní – ekonomické – nerovnosti, jež vytváří proletariát, ale zároveň závisí na etnicitě a pohlaví, jež dále segmentují trh práce. Také samotní majitelé kapitálu diferencují mezi zaměstnanci, aby snížili jejich motivaci sjednotit se a odporovat svému podřízení. Poslední úrovní jejich argumentace je předpoklad, že pozice těchto historických aktérů je dána jejich historickým zájmem, který je determinován ekonomicky a je jím socialismus. Zmíněná fragmentace neexistuje jen mezi sociálními aktéry, ale i uvnitř jich samotných, tedy v jejich identitě, jež nikdy není dokonale jednotná a racionální. Různé pozice subjektivity tedy znemožňují, aby ekonomická pozice vytvářela esencionalizovaný subjekt. Na všech třech úrovních tedy Laclau a Mouffe ukazují, že aktéři nejsou determinováni ekonomikou a odporují kapitálu. Mají různé – mimoekonomické – zájmy, jejich identity jsou plné rozporů a neusilují pouze o prosazování racionálního ekonomického kalkulu.

Důsledkem neexistence poslední instance, která by mohla determinovat hegemonii, je stav permanentní neukotvenosti každé sociální identity (tamtéž: 85). To znamená, že „*éra ‚privilegovaného subjektu‘ protikapitalistického boje byla definitivně překonána*“ (tamtéž: 87). Dělnická třída nemusí být hlavním hybatelem dějin. Otevřenost subjektu ostatním subjektům (možnost naddeterminace) znemožňuje definitivní fixaci kterékoli mocenské nerovnosti jako dominantní a vytváří předpoklad pro analýzu různých a různě důležitých globálních nerovností. V poslední kapitole Laclau a Mouffe vypočítávají boje, které dohromady mohou vytvářet demokratickou hegemonii. Jde o městské, ekologické, protiautoritářské, protiinstitucionální, feministické, protirasistické, etnické, regionální a sexuální menšinová sociální hnutí (tamtéž: 159). Pochopitelně, patří sem i boj třídní. Všechna tato hnutí podle Laclau a Mouffe reprezentují dílčí boje, které se navzájem ovlivňují, a společně jsou schopny vytvořit demokratickou hegemonii boje proti mocenským nerovnostem a zajistit i zachování rozmanitosti.

Tomáš Profant

vuje jen přednostní bod ke vstupu do problematiky, který otevírá prostor pro studium dalších nerovností mezi Severem a Jihem. Ekonomika není podle nás poslední instancí, i když většina obyvatel Jihu i Severu ji může považovat za nejdůležitější („O peníze jde až v první řadě.“). Jakkoliv jsme si vědomi různého vnímání nerovností ze stran těch, kterých se týkají, materiální nedostatek často přesahuje jiné formy znevýhodnění a s nimi spojené pocity nespravedlnosti. Tyto další nerovnosti však často zároveň stojí na počátku nerovností hospodářských a navzájem se ovlivňují.

Pro uchopení vícečetnosti globálních nerovností je dále vhodné zavést pojem křížení nerovností, který jsme také částečně promítli do struktury této knihy. Problematiku křížení nerovností (*intersectionality*) a pojem průsečíku nerovností (*intersection*), jenž používáme v českém překladu Marty Kolářové (2008), zavedla Kimberlé Crenshaw (1989), i když afroamerický feminismus se propojení problematiky rasové a genderové diskriminace věnoval již nejméně od počátku sedmdesátých let, kdy – ne náhodou – publikovala *Manifest černošské ženy* skupina nazvaná Third World Women's Alliance (1970). Crenshaw nevychází z politické teorie, ale na příkladech z právní praxe ukazuje, že tehdejší teorie nebyly s to uchopit propojenost diskriminací podle pohlaví a etnicity. Stejně jako se feministická teorie opírala o zkušenosti bílých středostavovských žen a nedokázala pojmut hlubší diskriminaci Afroameričanek, stejně tak protirasistické přístupy ve Spojených státech měly svůj základ především v postavení Afroameričanů a znevýhodnění Afroameričanek nebraly v potaz. Proto Crenshaw poukazuje na nutnost propojení zkoumání obou forem diskriminace a přirovnává je ke křížovatce, kde stojí žena tmavé pleti a čeká, zda se na ní diskriminace „vyřítí“ kvůli její „rase“, nebo kvůli jejímu pohlaví. Klíčové je, že „*zkušenost na průsečíku nerovností je větší než součet rasismu a sexismu*“ (Crenshaw, 1989: 58, naše zdůraznění). Pro křížení nerovností je tedy vhodnější aritmetickou metaforou spíše násobení než sčítání, což udržuje přes odstředivé tendence hluboké propasti mezi jednotlivými skupinami – včetně globálního Severu a Jihu.

Původní pojetí „intersekcionality“, na které navázala Patricia Hill Collins (2000) a další autorky, navíc zahrnovalo pouze třídu, „rasu“ či etnicitu a pohlaví.¹⁰ I proto upřednostňujeme volnější pojem „průsečíku nerovností“. Forem nerovností, které vstupují do hry mezi Severem a Jihem, je však ještě mnohem více. Některé velmi těsně souvisejí s ekonomickým rozdělením, např. etnicita nebo státní příslušnost, vystavující obyvatelstvo Jihu rasismu, nebo třeba omezením práva volného pohybu. Jiné, jako jsou třída, pohlaví, věk, sexuální orientace nebo zdraví, naopak hranice Severu a Jihu překračují, byť se mohou projevovat velmi odlišně. Být chudou HIV pozitivní ženou v zemi, která zdarma neposkytuje antiretrovirální léky, anebo nemít dostatek jídla pro to, aby byly účinné, zásadně mění životní možnosti oproti jiné ženě z globálního Severu, považované zde taktéž za chudou. Další formy nerovností jako

kasta mohou být specifické jen pro některé společnosti Jihu a některé důležité aspekty života jako životní prostředí, náboženství nebo stát nelze beze zbytku do tohoto rámce nerovností vtěsnat. Naším cílem ale není analyzovat konkrétní případy vícenásobné diskriminace. Stačí nám, když nám tyto aspekty nerovností pomohou porozumět globálním nerovnostem. Jak ale poukazuje Kolářová (2008), i v tomto myšlenkovém rámci zůstává prostor pro rozmanitost. Ne vždy je nutné rozdíly nutně vnímat jako nerovnosti a odpovědi na ně nemusí být přerozdělení, ale uznání (Fraserová–Honneth, 2004). O tom však již pojednávají jednotlivé kapitoly. Opět zde zdůrazňujeme, že vzhledem k mezioborovému záběru této knihy je i pojetí křížení nerovností jen pomůckou pro uchopení její struktury. Jisté však je, že bez uchopení dalších oblastí, jež se s tradičním pojetím Severu a Jihu kříží, není možné globálním nerovnostem, resp. rozmanitosti porozumět v plné výši, ani zvažovat strategie pro jejich narovnávání, resp. zachovávání.

STRUKTURA KNIHY A KAPITOL: CESTA ZE SEVERU NA JIH A ZPÁTKY

Témata jednotlivých kapitol si nekladou ambici být zcela souřadnými, zahrnují však sféry života, které jsou explicitně či implicitně pojednávány současnými globálními politikami. Postihují tak jak „mikro“ i „makro“ úroveň, anebo spojují obě dvě zároven. V pozadí sdílejí zájem o různé formy individuálního či kolektivního znevýhodnění dle národnosti, genderu, etnicity, materiálního bohatství, účasti na rozhodování, přístupu ke zdrojům a biodiverzitě atd. Vzhledem ke svému úzkému vztahu ke stanovisku, ze kterého jsou jednotlivé otázky pojednávány, není otázka kultury zpracována v samostatné kapitole, ale zejména v kapitole věnované postkolonialismu. Totéž platí i o politice, neboť otázka mocenských vztahů a institucí se prolíná všemi kapitolami. Konkrétně kniha začíná „historickou“ a zároveň i teoreticky částečně zastřešující kapitolou, jež pojednává o kolonialismu a postkoloniální teorii, která alespoň částečně nutně ovlivnila všechny další teoretické přístupy v následujících kapitolách. Dále kapitoly pokračují od životního prostředí přes „materiální“ hospodářství k dalším „měkkým“ oblastem práva, genderu a náboženství. Poslední kapitoly knihy se věnují teoriím státu, mezinárodních vztahů a bezpečnosti, sociálních hnutí a „rozvoje“. Vzhledem k tomu, že součástí postkoloniálního přístupu je i zamyšlení nad vlastním přístupem k tématu, autoři a autorky zahrnuli do svých kapitol v rámci možností i reflexi vlastní pozice tak, jako to činíme kolektivně na obecnější úrovni v závěru toho úvodu.

V návaznosti na cíle knihy jednotlivé kapitoly sdílejí podobnou strukturu, což nám umožňuje v závěru shrnout a jasně vymezit základní rysy současných přístupů ke glo-

bálnímu Jihu a jejich důsledky pro samotný Sever, včetně důsledků politických ve smyslu rozboru mocenských vztahů. Jejich historický postup zájmu od Severu k Jihu a zpět na Sever, jenž kopíruje směr koloniální expanze a reakci na ni – s tím, že Sever, ke kterému se vrátíme, již nebude po jižní zkušenosti tím stejným Severem. Je pouze společným kamenem, o který můžeme opírat oborově jinak neslučitelná pojetí. Všechny kapitoly proto sdílejí následující strukturu a odpovídají různým způsobem na stejné otázky:

1. Jakým způsobem je/bylo na danou oblast života Jihu pohlíženo nejprve na samotném Severu vůči sobě a později severními teoriemi na Jih?
2. Jaké politické důsledky měla aplikace severního pohledu na Jih?
3. Jaké teoretické protiproudy vznikly v Jihu proti středoproudým teoriím Severu?
4. Do jaké míry lze specifické teorie Jihu aplikovat i na samotný Sever a jaké jsou politické důsledky tohoto pohledu včetně zpochybnění samotného rozlišení Sever/Jih?

Ačkoli tato společná struktura je v konečném důsledku historická v tom smyslu, že nejprve sleduje koloniální pohled a pohyb Severu na Jih a poté protikoloniální a postkoloniální odezvy z Jihu a jejich přijetí na Severu, vzhledem k nesouměřitelnosti témat či analytických kategorií se nabízí jako nejvhodnější a zároveň jako přehledná a didaktická. Také nám umožňuje „horizontální čtení“ mezi tématy v závěru, tedy zhodnocení, jak se s jednotlivými tématy postupně vypořádali jednotliví autoři a autorky. I proto v úvodu nenaleznete tradiční přehled a shrnutí kapitol.

Ale v rámci této kostry je třeba použít všechna varování a omezení týkající se rozlišení mezi globálním Severem a Jihem. Mluvíme-li o odpovědích z globálního Jihu, které vycházejí od tamních intelektuálů a intelektuálek, ve skutečnosti mluvíme o lidech, jejichž identita je značně ovlivněna jejich západním vzděláním. Naše cesta tak někdy jakoby šla z jednoho Severu na „jiný“ Sever a zpátky. Avšak i když intelektuálové a intelektuálky z oblasti postkoloniálních studií vycházejí např. hodně z francouzského poststrukturalismu, neznamená to pro nás, že by jim jižní identita i snaha za Jih mluvit chyběla. Jejich severní nástroje neznamenají, že jsou od Jihu odcizení a jediným pojítkem se Severem či Jihem je pro ně kolonka státní příslušnosti v cestovním pasu. Naopak, klíčovým prvkem je i to – koho a jak obhajují. Postkoloniální přístupy v mnohém překonávají boje za narovnání mocenských vztahů a tím se stávají specificky jižními, i když nepocházejí přímo od těch nejnevýhodnějších. Nemožnost vyma-

nit se z okolního kontextu pak ústí ve snahu tento kontext přiznat. Nejenom, že je našim normativním cílem přispět porozuměním k uvědomění si nerovných mocenských vztahů, ale také chceme přiznat, jaké kontexty nás formovaly a jaký vliv mohou mít na naše texty. Proto jsou součástí knihy také stručné informace o autorech a autorkách.

FALEŠNÝ ROZPOR MEZI SEBEREFLEXÍ VLASTNÍCH VÝCHODISEK A ZÁJMU O DRUHÉ

Postkoloniální a postrozvojové teorie, k jejichž vzniku nejvíce přispěli akademici původem z globálního Jihu, často ale působící na západních univerzitách či se západním vzděláním, a jejich kritické uplatnění ve vlastních společnostech jsou pro tento projekt „dekolonizace“ vynikajícím startovním bodem. Stejně tak se stává v akademickém světě cennou sebereflexí otevřená zkušenost vlastního utváření či přejímání pojmů, teorií a metodologií zejména ze západoevropské a angloamerické vědy a s ní spojeným „akademickým průmyslem“. Na jednu stranu nemá smysl tuto vědu a její myšlenkové rámce odmítat, na druhou stranu smysl ani nemá je nekriticky přejímat: klíčovou zůstává reflexe vlastní pozice a zkušenosti. I tento aspekt je nedílnou součástí postkoloniálního a postrozvojového zkoumání či obecněji takového výzkumu, který používá a přehodnocuje pojmy „Sever“ a „Jih“, a proto může česko-slovenskou vědeckou komunitu posunout za kopírování či odmítání západních standardů. I vztah slovenské či české vědy k angloamerické vědě proto není vhodné vnímat pouze z hlediska nerovnosti, ale také z hlediska rozmanitosti.

Mluvíme-li však nyní o tom, co nás k napsání této knihy vedlo, čtenáře a čtenářky možná překvapí důraz na sebereflexi Severu, jenž může překrýt zájem o porozumění Jihu, jeden z cílů naší knihy. Tento cíl knihy neztrácíme z dohledu, zároveň jsme však přesvědčeni, že aniž bychom se obrátili ke vztahům mezi Severem a Jihem a k česko-slovenské zkušenosti, nebudeme moci prvního cíle dosáhnout. Jinak řečeno, tato dichotomie je falešná a dobře ji ilustruje polemika o budoucnosti českého oboru mezinárodních vztahů, kterou spolu vedli Ondřej Slačálek s Petrem Drulákem (Slačálek, 2009; Drulák, 2009). Slačálek sice souhlasí s tím, aby české mezinárodní vztahy přestaly „dohánět“ jejich angloamerické centrum, polemizuje však s Drulákovým použitím pojmu „národ“ a využitím české zkušenosti jako hlavního zdroje vědeckého výzkumu, který by dokázal konkurovat jeho západním vzorům. Poukazuje na to, že vědecký obor není odpovědný pouze minulosti vlastní politické komunity, ale musí reflektovat svoje vlastní základy vůči těm, kterých se výzkum dotýká, a zároveň přijmout odpovědnost za nezávislé pojednání společenských problémů:

„Český obor mezinárodních vztahů má vůči úředníkům Ministerstva zahraničních věcí stejně silný závazek jako vůči ukrajinské uklízečce či vietnamskému prodáváči ve večerce. Tento závazek navíc není omezen prostorově – chce-li si český obor mezinárodních vztahů vzít jako své téma výzkum české zahraniční politiky, má závazek rovněž ke všem potenciálním objektům této politiky, včetně chudých z tzv. třetího světa, kterým Česká republika nepomáhá tak, jak by mohla“

(Slačálek, 2009: 145).

Cílem sociální vědy je proto přinášet do českého prostoru i zkušenosti, jež jsou přehlížené a přesahují sebestřednost i západocentrismus. Drulákova pozice tak ve Slačákově pojetí připomíná postoje představitelů bývalých kolonií, kteří přijali za své – z hlediska metropolí – druhořadé postavení a odmítnutím strategie dohánění začali vytvářet vlastní národní představu, nicméně podle mustru „kolonizátorů“, čímž se z dohánění nedokázali vymanit. Drulák naopak označil „Slačákovu závazkový univerzalizmus“ za „cestu planých slibů“, které prý není výzkumník schopen vůči světu dodržet (Drulák, 2009: 150).

V této debatě ohledně budoucnosti příbuzného oboru stojíme na Slačákově straně, protože odmítáme argument povinnosti totálního prosazení sociální spravedlnosti ve světě, a tedy i totálního odstranění všech mocenských nerovností. Spravedlnost či boj proti nerovnostem totiž nepředstavuje absolutní úkol, ale regulativní ideál, vzdálený a neustále se vzdalující cíl. Rádi bychom poukázali na to, že samotná reflexe O. Slačálka je v tomto případě přesně tím výrazem specificky české „postkomunistické“ či „postsocialistické“ zkušenosti, jež by měla být podle P. Druláka zahrnuta do výzkumu a vzdělávání jinak než v omezené a zpředmětněné podobě národní identity. Tím se také v této knize jednoznačně hlásíme k poněkud plochému, byť klíčovému konstatování, že sociální vědy by měly být sociální (Greenwood–Levin, 2005). Nemohou být odděleny ani od společnosti, do které je akademická sféra bezprostředně zařazena, ani od společností, které jsou předmětem jejího tematického zaměření. Je však zřejmé, že ve vyvážení obou zřetelů může dojít jak k vychýlení na stranu jednoduchého převzetí zkreslených měřítek spojených se zvyklostmi eurocentrické vědy, tak i k sebezahleděnosti a ztráty zájmu o druhé. Obou krajností se v této knize snažíme vyvarovat.

Jinak řečeno, zatímco chceme „dekolonizovat“ sociální vědu tím, že budeme zpochybňovat základní kategorie, jež používá, zároveň usilujeme o narovnávání globálních nerovností. To znamená nejenom o globálních nerovnostech přemýšlet, ale v případě nerovností vzniklých na základě často sporných kategorií usilovat o jejich rozbor a v případě potřeby se i s odstraňováním těchto nerovností prakticky potýkat. Není možné a není ani našim cílem se vymanit ze současného světa narůstajících ne-

rovností a ztrácející se rozmanitosti. Proto ani nestačí, že budeme ukazovat na to, jak „pokřivené“ toto vnímání světa je. Spíše se snažíme o to s tímto „pokřiveným“ vnímáním pracovat, a tak se tohoto světa také plně účastnit.

Poznámky

- ¹ Uvědomujeme si, že příslušnost ke slovenské či české společnosti je pouze jednou z mnoha identit, které nás tvoří, a že např. jako akademici můžeme sdílet více s mnoha akademiky a akademičkami ze zahraničí než s příslušníky kriminální či vládnoucí skupiny v zemi, odkud pocházíme. Ve skutečnosti pojem národnosti vnímáme mnohem více jako konstrukt než jako výraznou součást našich identit. Pokud zde tedy mluvíme o Česku a Slovensku, je tak tomu především kvůli podobné historické zkušenosti a zejména kvůli tomu, že jsme se rozhodli tuto knihu napsat v našich rodných jazycích česky a slovensky a učinit ji tak přístupnější, než kdybychom ji napsali v angličtině.
- ² Kniha argumentuje ve prospěch pozornějšího vnímání nacionalisty vytvořené minulosti a kritizuje jak extremismus zosobněný v honu na muslimy evropskou krajní pravici, tak i zpředmětnění muslimské identity islámskými fundamentalisty.
- ³ V rámci literárních studií se přímo Saidem a jeho kritikou německým indologem Wilhelmem Halbfassem na Slovensku zabývá Róbert Gáfrik (2010). Volbu jazyka bývalého kolonizátora analyzuje Zuzana Malinová na příkladu knihy Ahmadoua Kouroumy *Alláh není povinen* (Malinová, 2012), problematikou vymístění (*displacement*) v díle Salmana Rushdieho se zabývá Monika Metyková (2004).
- ⁴ Editori Ivan Malý a Martin Riegl se Jihu věnují v části nazvané příznačně „Periferie v globálních sférách vlivu“, a to ve smyslu politického diskurzu středního proudu, který Afriku spatřuje stereotypně jako nerozvinutou a zásadně odlišnou (blíže k typologii mediálních stereotypů Jihu Horký [2010b]). Česko mělo v rámci předsednictví Rady EU „zaujmout čestnější místo ve světovém úsilí o pozvednutí Afriky“ (Malý–Riegl, 2010: 76), podle jiného příspěvatele pro nás stačí řídit se vzkazem mosambické básnířky Noémie de Sousa: „Jestliže bys mi chtěl porozumět, skloň se k mé africké duši.“ Sborník se sice věnuje islámskému světu a Rusku, o Latinské Americe se však např. nezmiňuje vůbec.
- ⁵ Na obecnější úrovni pak zkoumá propojení postrozvojového a na aktéra orientovaného přístupu, vztah mezi „rozvojem“ a mocí a debatu mezi postrozvojem a jeho kritikou Profant (2012, 2013a, 2013b). O diskurzu „developmentalismu a modernizace“ stručně pojednává i Oleg Suša (2010: 97).
- ⁶ Uvozovky zde používáme, neboť (de)kolonizací zde nemyslíme pouze vztah evropských metropolí vůči svým koloniím a naopak, ale v přeneseném smyslu závislého a na více úrovních nerovného vztahu. Takový je např. i vztah české a angloamerické vědy. Viz následující kapitola Tomáše Profanta o postkolonialismu. „Dekolonizace myšlení“ je také základem latinskoamerické filozofie osvobození (Lánský, 2012).
- ⁷ K jednomu z nedávných prozápadních chvalo zpěvů *Bruselenie valašiek* od Valáška a kol. (2010) kriticky Profant (2010) a Buzalka (2010).
- ⁸ Ačkoli jsme si vědomi jednostrannosti a ekonomického determinismu teorie světového systému Immanuela Wallersteina, jeho dělení světa na jádro, periferie a semiperiferie, kam zařazuje i Česko a Slovensko, a ne pouze jádro a periferie jako ekvivalent Severu a Jihu, vytváří určitou rovnoběžku ke složitějšímu než černobílému dělení (k teorii dále česky Holubec, 2010).
- ⁹ O problematice operacionalizací svědčí i některé akademické definice globálního Jihu. Alfred J. López (2007: 1) jej např. definuje v úvodu časopisu *The Global South* v jako „postglobální diskurz“ a výraz „uznáni lidí na celé planetě, že slíbené přínosy globalizace se nezhmotnily a že [globalizace] selhala jako glo-

bální vůdci vyprávění“. Matthew Sparke (2007: 117) zase tvrdí, že globální Jih je „*koncept-metafora*“ a že jako takový je „*všude, ale vždy někde: zodpovídající se, vtělený a vysoce různorodý*“.

¹⁰ „Rasu“ klademe důsledně do uvozovek, neboť u člověka odmítáme ospravedlňovat vědeckou platnost tohoto pojmu, byť uznáváme, že je v rámci politik vyrovnání příležitostí běžně používaný např. v americké tradici.

Kapitola 1

Postkolonializmus: perspektíva podrobených ako východisko skúmania

Tomáš Profant

Boli ste už niekedy na stretnutí väčšej skupiny, na ktorom mali všetci iný pôvod alebo farbu pleti ako vy? Vraví sa, že existujú dva druhy bielych: tí, ktorí sa nikdy nenachádzali v situácii, v ktorej by väčšina okolo nich nebola biela, a tí, ktorí boli jedinou bielou osobou v miestnosti. Vtedy možno prvý krát zistili, aké to je pre iných ľudí v ich spoločnosti, a metaforicky pre zvyšok sveta mimo Západ, byť z menšiny, byť ako osoba, ktorá je vždy na okraji, ako osoba, ktorú nikto nevníma ako normu, ako osoba, ktorá nie je oprávnená hovoriť.

To platí ako pre jednotlivcov, tak pre národy. Máte pocit, že váš ľud a krajina sú nejakým spôsobom mimo stredného prúdu? Mali ste už niekedy pocit, že v momente, keď ste povedali „ja“, to „ja“ bol niekto iný a nie vy? Že nejakým čudným spôsobom vy ste neboli subjektom vašej vlastnej vety? Cítite niekedy, že kedykoľvek niečo povieť, v istom zmysle za vás už niekto prehovoril? Alebo, keď počujete iných hovoriť, že už navždy budete iba objektom ich rozprávania? Máte pocit, že tí, ktorí rozprávajú, by sa nikdy nezmáhali zistiť, ako vnímajú veci vy odtiaľ, kde ste? Že žijete vo svete iných, vo svete, ktorý existuje pre iných?

Ako nájdeme spôsob, ako o týchto veciach diskutovať? To je práve otázka, na ktorú sa postkolonializmus snaží nájsť odpoveď.

Robert Young (2003: 1–2)

ÚVOD

Od symbolického „roku Afriky“, počas ktorého sedemnást štátov tohto kontinentu získalo nezávislosť, ubehlo už vyše päť desaťročí, avšak vonkoncom nemôžeme povedať, že by sme sa zbavili dedičstva kolonializmu. Dobieha nás všade, kam sa bližšie pozrieme, ale jeho rafinovanosť ho činí na prvý pohľad neviditeľným. Vidíme ho

napr. v médiách, keď referujú o životných podmienkach v krajinách globálneho Juhu. Platy zamestnancov a zamestnankýň v továrňach na výrobu našej elektroniky či šatstva naznačujú, že nielenže naďalej pretrváva kolonializmus, ale že otroctvo nezmišlo a je rozšírené podobne ako v 19. storočí. Média nám tiež ukazujú obrazy dobroprajných belošík a belocho, ktorí podobne ako počas kolonializmu usilujú o blaho obyvateľstva zbedačeného pôsobením globálneho kapitalizmu. Na druhú stranu však dávno žijeme v spoločenstve suverénnych štátov a tak si musíme vypomáhať rôznymi predponami, aby sme o kolonializme mohli naďalej hovoriť.

Ale čo to je postkolonializmus? O čom je táto kapitola? Aby sme mohli prejsť k zodpovedaniu otázok stanovených v úvode knihy, je treba postkolonializmus najprv definovať. V prvej časti preto ponúknem niekoľko definícií zo základných prehľadových diel o postkolonializme. Vzhľadom na to, že postkolonializmus začína z pozície globálneho Juhu, odpovede na prvú a druhú otázku¹ budú prezentované v ďalšej časti len veľmi stručne. Odpoveď na tretiu otázku (Aké teoretické protiprúdy vznikli na Juhu proti stredoprúdovým teóriám Severu?) ponúknem v tretej až siedmej časti. Po počiatkoch postkolonializmu sa budem venovať kľúčovým argumentom postkoloniálneho prístupu – orientalizmu, hlasom podrobených (subalterných), ambivalencii, hybridite a mimikrá, potrebe provincializovať Európu, alternatívnym modernitám a napokon problematike nacionalizmu z postkoloniálneho hľadiska. V závere sa pokúsím odpovedať na štvrtú otázku – do akej miery je možné špecifické teórie Juhu aplikovať na Severe a aké sú politické dôsledky tohto pohľadu, vrátane možnosti spochybnenia samotného rozlíšenia Sever/Juh?

ČO JE TO POSTKOLONIALIZMUS?

Nejasnosť pojmu „postkolonializmus“ si vyžaduje najprv jeho aspoň približnú definíciu. Na ňu potom budem môcť nadviazať v štvrtej časti venujúcej sa hlavným argumentom tohto myšlienkového smeru. Postkolonializmus v prvom rade obsahuje tvrdenie, že „*národy troch nezápadných kontinentov (Afriky, Ázie, Latinskej Ameriky) sú do veľkej miery v situácii podriadenosti a ekonomickej nerovnosti voči Európe a Severnej Amerike*“ (Young, 2003: 4). To je aj jeden z hlavných argumentov tejto knihy, ktorý vychádza z veľmi širokej definície kolonializmu ako „*podriadenia si jednej skupiny osôb inou skupinou*“ (Young, 2001: 15).

Definícia postkolonializmu je však viac ako náročná záležitosť. Pre už citovaného postkoloniálneho teoretika Roberta Younga sa „*[p]ostkoloniálna analýza kultúry zaoberala rozvíjaním teoretických štruktúr, ktoré spochybňujú doterajšiu nadvládu západného videnia vecí*“ (Young, 2003: 4) a „*postkoloniálna teória*“ zahŕňa kon-

ceptuálne presmerovanie k perspektívam poznania a k potrebám vyvinutých mimo Západ. Týka sa rozvíjania myšlienok generujúcich politickú prax morálne oddanú snahe transformovať podmienky vykorisťovania a chudoby“ (tamže: 6). Kľúčové pritom je, že postkolonializmus usiluje o „*včlenenie vlastných, alternatívnych, foriem poznania do západných a nezápadných mocenských štruktúr*“ (tamže: 7).

Ako politická Filozofia znamená postkolonializmus v prvom rade „*právo na autonómnú samovládu tých, ktorí sú ešte stále pod politickou a administratívnou kontrolou zo strany cudzej moci*“ (tamže: 113). Po dosiahnutí suverenity je jeho cieľom „*zmeniť základ štátu a transformovať jeho obmedzujúcu, centralizujúcu hegemoniu kultúrneho nacionalizmu, ktorý [síce] mohol byť nevyhnutný pre boje proti kolonializmu*“ (tamže), avšak dnes je aj utláčajúcim elementom. Cieľom je teda posilnenie chudobných a znevýhodnených v ich boji za toleranciu odlišnosti a rozmanitosti. Postkolonializmus zároveň bojuje proti všetkým formám vykorisťovania a utláčajúcim podmienkam. Takisto „*spochybňuje korporátny kapitalizmus*“ (tamže). Od radikálneho socializmu, feminizmu, či environmentalizmu sa však líši tým, že začína z pozície globálneho Juhu a perspektív podrobených.²

Ďalšiu definíciu postkolonializmu ponúkajú Patrick Williams a Laura Chrisman. Na rozdiel od Younga sa užšie zameriavajú na problematiku poznania. Pre nich je postkoloniálna teória kritikou „*procesov produkcie poznania o Inom*“ (Williams–Chrisman, 1994: 8).³ Kľúčový je pre nich teda eurocentrický diskurz a materiálnym súčastiam postkoloniálnych aparátov nevenujú až takú pozornosť.

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths a Helen Tiffin rozlišujú medzi termínmi „postkoloniálny“ a „post-koloniálny“.⁴ Prvý definujú ako „*amorfnú sadu diskurzívnych praktík blízky postmodernizmu*“ a druhý ako „*špecifickejšie a historicky ukotvené sady kultúrnych stratégií*“ (Ashcroft–Griffiths–Tiffin, 2003a: xv). Bližšia im je druhá pozícia nie nepodobná Youngovej (2003: 6) „*morálnej oddanosti snahe transformovať podmienky vykorisťovania a chudoby*“. V jej rámci sa vymedzujú voči označovaniu postkolonializmu ako obdobia od dekolonizácie a pre nich tento termín zahŕňa „*všetky praktiky v ich bohatej diverzite, ktoré charakterizujú spoločnosti post-koloniálneho sveta od momentu kolonizácie po dnešok, pretože kolonializmus sa nekončí v momente získania nezávislosti a v neokoloniálnom móde je aktívny naďalej v mnohých spoločnostiach*“ (Ashcroft–Griffiths–Tiffin, 2003a: xv).⁵ V tomto zmysle pre nich „post-koloniálna teória“ existovala dávno predtým, než dostala svoje meno. Bola reakciou na imperiálnu kultúru, ale ju aj v rámci porézného odporu prijímala a „*stavala na mnohých domorodých a hybridných procesoch sebaurčenia, aby sa vzoprela, oslabil a niekedy aj vytlačila ohromnú moc imperiálneho kultúrneho poznania*“ (tamže).

Ania Loomba sa takisto ohradzuje voči temporálnemu vymedzeniu pojmu postkolonializmus a preferuje flexibilnejšiu definíciu, a to „*spochybňovanie koloniálnej do-*

minancie a dedičstva kolonializmu“ (Loomba, 2010: 16). To jej umožňuje zahrnúť ľudí, ktorí boli nútení emigrovať a dnes žijú, popr. ich deti dnes žijú v krajinách niekdajších kolonizátorov. Postkolonializmus tak nemá byť čisto obdobím po kolonializme, ale má vystihovať opozíciu voči koloniálnym a imperiálnym diskurzom a praktikám.

Z týchto definícií je zrejmých niekoľko prvkov. V prvom rade postkolonializmus nie je označením obdobia nasledujúceho po kolonializme, ale naopak označuje v istom zmysle pokračovanie kolonializmu. Svojim vyhraňovaním sa voči kolonializmu a jeho dedičstvu je postkolonializmus súčasťou oboch období a označuje na jednu stranu boj proti kolonializmu a na druhú boj proti pokračovaniu koloniálnych praktík a diskurzov.

Tu sa vynára druhá os, okolo ktorej sa zmienené definície rozdeľujú. Postkolonializmus je na jednej strane kritikou procesov produkcie poznania o Inom, na druhej je morálnym záväzkom transformovať podmienky vykorisťovania a chudoby. Hoci sa diskurzy a praktiky nedajú plne oddeliť, je pozoruhodné, do akej veľkej miery sa postkoloniálni autori a autorky až na pár výnimiek (pozri napr. Mitchell, 2002; Wainwright, 2008) zaoberajú práve iba produkciou poznania, identít a reprezentácií. Materiálne praktiky pre nich tak významnou témou nie sú.

Aram Ziai pridáva tretí definičný prvok, ktorým je vymedzenie sa voči teóriám imperializmu, závislosti, svetového systému, nerovnej výmeny, či neokolonializmu a ich pozitivistickým predpokladom. Hoci postkolonializmus má s týmito prístupmi mnoho spoločného, odmieta nároky na objektívne poznanie, ktoré práve k podriadeniu Iných západným vedeckým diskurzom často viedlo. Preto Ziai definuje postkolonializmus nasledovne: „*Postkoloniálne štúdie sa zaoberajú koloniálnym rázom reprezentácií a identít ako aj ich vzťahom k materiálnym praktikám, a to aj po formálnej dekolonizácii, pričom spochybňujú pozitivistické základy a teoretické dichotómie*“ (Ziai, 2012: 295).

V sumári je teda možné povedať, že postkolonializmus sa týka rovnako obdobia po kolonializme, ako aj kolonializmu samotného, v ktorom možno nájsť korene dnešného stavu. Zároveň je postkolonializmus aktívnou politikou usilujúcou sa o zmenu procesov produkcie poznania tak, aby Iní a Iné boli subjektami a nie len objektami týchto procesov. Rovnako tak sa usiluje o transformáciu materiálnych praktík vykorisťovania a chudoby. A napokon, postkolonializmus odmieta pozitivismus kritických prístupov, ktoré mu predchádzali.

KOLONIALIZMUS A POČIATKY POSTKOLONIALIZMU

Zmienené definície sú azda dostatočným ospravedlnením, prečo sa tento text nemôže dôsledne riadiť štruktúrou naznačenou v úvode vychádzajúcou zo štyroch otázok kresliacich cestu zo Severu na Juh a zase späť. Postkolonializmus nemal svojich predchodcov na Severe, tam mal svojich odporcov – kolonialistov. Prvými postkolonialistami boli obeť kolonializmu. Títo ľudia ako prví reagovali na európske výpravy a dobývanie mimoeurópskych častí sveta. Ako prví sa však vyrovnávali nielen s vojenskou expanziou, ale aj s im dovtedy neznámymi kultúrnymi modelmi. Kresťanstvo a neskôr osvietenstvo hierarchizovalo kultúry a mimo Európy dávalo svojim šíriteľom pocit nadradenosti.

Odpoveď na prvú otázku by sme tak mohli nájsť v širšom kresťanskom a osvietenskom svetonázore, ktoré vládli v Európe pred a počas kolonizácie. Tieto postulovali nadradenosť najprv nad nevercami a potom nad iracionálnymi obyvateľmi vzdialených oblastí. Kým v prvom prípade sa pravda nachádzala v Bohu a k nemu mali privilegovaný prístup tí, čo v neho verili, podľa toho, aké bolo ich miesto v cirkevnej hierarchii, v druhom prípade sa základom poznania stal rozum. Ten odmieta zjavené dogmy a patrí autonómnemu jednotlivcovi, ktorý je na jeho základe schopný generovať vedecké metódy a poznať svet a jeho prírodné zákonitosti.

Ako kresťanstvo, tak osvietenstvo postuluje univerzalitu svojho prístupu. Z nej potom vyplýva eurocentrismus umožňujúci kolonializmus pod maskou civilizačnej misie. Tu sa dostávam k odpovedi na druhú otázku a tou sú politické dôsledky aplikácie severného pohľadu na Juh. Kým spočiatku išlo o nesystematické úsilie dosiahnuť zisk, neskôr ako kresťanstvo, tak osvietenstvo legitimizovali dobývanie nových a nových oblastí, podrobovanie si ich obyvateľov a otrokárstvo. Politickými dôsledkami teoretickej nadradenosti boli genocídy, vykorisťovanie, pľundrovanie a všeobecný útlak.

Môžem tak prejsť k tretej otázke z úvodnej kapitoly: Aké teoretické protiprúdy vznikli na Juhu (alebo reflexívnom Severe) proti stredoprúdovým teóriám? Odpoveďou na brutálne činy napr. conquistadorov nebol vznik teoretických protiprúdov, ale jednoducho antikoloniálny odpor. Historická antropológia tento odpor podáva z pohľadu porazených (León-Portilla, 2013), avšak k diskusii o „výhodách“ a „nevýhodách“ kolonializmu došlo v Európe.

V tejto debate bol antikoloniálny odpor reprezentovaný Severom. Išlo o spor v otázke španielskej kolonizácie medzi dvoma teológmi, ktorými boli Bartolomé de Las Casas a Juan Ginés de Sepulvéda.⁶ Kým Sepulvéda bránil politiku španielskej vlády, Las Casas sa staval proti nej. Sepulvéda uviedol štyri argumenty: 1. Indiáni sú barbari a zvieratá plné nerestí a krutosti, a preto je vhodné, aby im niekto vládol, 2. španielska vláda im je trestom za zločiny proti božskému a prírodnému zákonu, teda za

modlárstvo a ľudské obete, 3. vďaka španielskej vláde bude predchádzané takýmto škodám v podobe nevinných ľudských obetí a 4. španielska vláda umožňuje evanjelizáciu tým, že zaručuje bezpečnosť španielskym kňazom.

Las Casas ponúkol niekoľko protiargumentov. Relativizoval pojem „barbar“ a pokázal na to, že Španieli boli považovaní za barbarov Rimanmi, a tiež, že ak by šlo o ľudí s naozaj zvrátenými praktikami, takíto sa nachádzajú v malých počtoch v každej spoločnosti. Už v 16. storočí tak „*prišiel s argumentom o približnej morálnej ekvivalencii všetkých známych sociálnych systémov, z ktorej vyplýva, že medzi nimi neexistuje prirodzená hierarchia, ktorá by ospravedlnila nadvládu*“ (Wallerstein, 2008: 18). Na otázku konkrétnych hriechov, ktorých sa mali Indiáni dopúšťať, reagoval problémom jurisdikcie. Ukazoval, že ak cirkev nemá moc nad kresťanskými obyvateľmi kresťanských krajín, nemala by mať ani moc nad obyvateľmi, ktorí sa s kresťanstvom dosiaľ nestretli. Na argument, že je ľahostajný k utrpeniu nevinných, reagoval tvrdením, že „*povinnosť oslobodzovať nevinných... neexistuje, ak existuje niekto vhodnejší, kto ich môže oslobodiť*“ (tamže: 19), avšak týmto vhodnejším mal byť ten, komu to oslobodzovanie zverila cirkev, teda kresťanský panovník a nikto iný. Kľúčová ale pritom bola minimalizácia škôd, teda otázka koľko nevinných pri naprávaní nevercov a ich zločinov zahynulo a či tento počet bol oprávnený. Podľa Las Casas by sa pohania páchajúci zločiny na nevinných obetiach isto obrátili na pravú vieru, keby sa o nej dozvedeli, avšak evanjelizáciu je možné vykonávať iba skrz slobodnú vôľu a nie násilím.

Na jednu stranu sú Las Casasove argumenty zjavne novátorské v tom, že odmietajú hierarchizovať kultúry, na druhej strane sa nezbavujú základov kresťanských predstáv o jedinom Bohu, bez ktorých by sa však jeho názory takmer určite nezachovali.

Las Casas za predchodcu postkolonializmu považuje aj už zmienený Young (2001: 75), ktorý následne ponúka vyčerpávajúcu históriu antikoloniálneho odporu v tom najširšom slova zmysle. Z Las Casas vychádzali Voltaire či Montesquieu pri kritike koloniálneho násillia. Kľúčový však bol vznik myšlienky ľudskej rovnosti. Tá na jednu stranu na Severe umožnila odpor voči otrokárstvu, zároveň ale ospravedlňovala kolonializmus na humanitárnych základoch ako v prípade napr. britskej prosocialistickej Fabiánskej spoločnosti.

Antikolonializmus významne ovplyvnili marxistické internacionály, ktoré sa prejavili v národno-oslobodzovacích hnutiach v Číne, Vietname, na Kube a v niektorých častiach Afriky. Koloniálny nacionalizmus spájaj ľudí v ich odpore proti kolonizátorom, aby neskôr sám bol prekonaný práve postkoloniálnymi prístupmi.

Úsilie o ešte širšiu spoluprácu sa prejavilo v hnutí panafricanizmu. Tento koncept prvýkrát artikuloval Tiyo Soga v rokoch 19. storočia. Jeho pôvodný význam spočíval v spájaní sa proti obchodu s otrokmi, ktorí už síce žili na rôznych miestach, ale ich osud bol poznačený farbou kože a africkým (pra)pôvodom. Neskoršími význam-

nými postavami tohto hnutia boli napr. Kwame Nkrumah alebo Jomo Kenyatta (prví prezidenti Ghany a Kene), ktorí usilovali o emancipáciu Afriky prostredníctvom špecifického afrického socializmu. Kľúčové však pre nich bolo jej zjednotenie. Neskorší postkolonializmus však dekonštruuje takéto vnímanie tohto kontinentu ako výtvor európskej predstavivosti, ktorý si neuvedomuje, nielen, že v Afrike existuje množstvo odlišných kultúr, ale že ich vzájomná odlišnosť korešponduje s odlišnosťou voči európskym kultúram.

Výčitku esencionalizmu je možné adresovať ďalšiemu dôležitému predchodcovi postkolonializmu. Je ním hnutie *négritude*. Kľúčovými autormi boli napr. básnik z Martiniku Aimé Césaire (česky pozri Césaire, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d) a takisto poet a tiež prvý senegalský prezident Léopold Senghor. Podobne ako v prípade panafricanizmu, aj toto hnutie akcentovalo skúsenosť s rasizmom ako základ pre jednotu v boji proti nemu. Jeho esencionalizmus je tak možné považovať za reakciu na esencionalizujúci rasizmus, a konečné ciele vnímať ako antiesencionalistické.

V praktickej politike získali na význame najmä Bandungská konferencia z roku 1955 a Trikontinentálna konferencia v Havane z roku 1966. Prvá iniciovala vznik hnutia nezúčastnených krajín a druhá založila časopis *Tricontinental*, do ktorého prispievali prví postkoloniálni autori ako Frantz Fanon, Ernesto Che Guevara či Ho Či Min.

Kľúčovým predchodcom postkoloniálnych štúdií boli antikoloniálne literárne diela. Azda najznámejším je roman *Svet sa rozpadá* od Chinua Achebeho (2003) ukazujúci prvý kontakt medzi fiktívnou dedinou v Nigérii a kolonialistami, ktorí spôsobia postupný rozpad miestneho sveta. Jeho neskoršia analýza *Srdca temnoty* Josepha Conrada položila základ postkoloniálnej literárnej kritiky (Achebe, 2011). Nemenej známym je Ousmane Sembène (1983) a jeho kniha *Božie drienka*. Ukazuje rôzne spôsoby, akými Senegalčania a Senegalčanky a Maličania a Maličanky reagovali na kolonializmus.

Zrejme najvýznamnejším predchodcom postkoloniálnych štúdií je Frantz Fanon. Vo svojej prvej práci *Čierna koža, biele masky* (česky Fanon, 2011) analyzoval vplyv kolonializmu na psychiku černochoch a zachytil nevyhnutné kontradiKCie medzi čiernou farbou pleti a snahou byť ako beloch – nosením bielej masky. Tie ústia do vzniku neurózy. Jej príčiny sú však štrukturálne a riešenie naznačené v prvej knihe je rozvinuté v druhej – *Zatratenci zeme*. Tu vyzýva na ozbrojený odpor a vzburu voči kolonizátorom. Násilie je pre neho silou, ktorá zbavuje kolonizovaných komplexu menejcennosti, a preto je kľúčové v boji proti kolonizujúcim.

Po tomto historickom úvode sa dostávam k hlavnej časti textu. Tá usiluje o odpoveď na tretiu otázku (Aké teoretické protiprúdy vznikli na Juhu proti stredoprúdovým teóriám Severu?), prezentáciou hlavných myšlienok postkoloniálneho prístupu. Najprv prezentuje argument Edwarda Saída o tom, ako Západ vytvára Orient (a Juh)

stereotypizujúcimi reprezentáciami. Naň nadväzuje tvrdenie Gayatri Spivak, že podrobené (ženy) nemôžu hovoriť, pretože čokoľvek povedia sa stáva súčasťou mocnejších diskurzov. Spivak tak prispieva do diskusie o možnosti prejavu odpor voči dominancii Západu, ktorú Said svojou knihou vyvolal. Aj keď najslabší aktéri Orientu prehovoria, neexistuje priestor, v ktorom by sa im dalo rozumieť inak ako prostredníctvom západnej alebo miestnej dominantnej perspektívy. Dielo Homiho Bhabhu sa dá považovať za reakciu na kritiku, podľa ktorej rovnako Said, ako aj Spivak odopierajú aktérum Juhu možnosť konať (*agency*) a zároveň, najmä Said, prezentuje Sever a Juh ako statické opozitá a nevníma priepustnosť identít a diskurzov. Bhabha naopak zdôrazňuje práve túto priepustnosť a píše o hybridných priestoroch medzi kultúrami (a triedami, či pohlaviami) a mimickom napodobňovaní koloniálnych vládcov ako stratégií odporu. Kým Bhabha usiluje o hybridnú koceptualizáciu kultúr a týmto spôsobom uniká kultúrnemu relativizmu, cieľom Diepsha Chakrabartyho je provincializovať Európu. Odmietla univerzalitu európskych kategórií myslenia, ale zároveň sa snaží uchovať napätie medzi univerzálnymi konceptualizáciami histórie a partikulárnymi rôznorodými modernitami, čím sa voči relativizmu vymedzuje z odlišnej pozície. Posledná časť ukazuje provincializáciu Európy (*avant la lettre*) na príklade nacionalizmu, ktorého vznik Benedict Anderson nachádza v Latinskej Amerike. Diskusia Partha Chatterjeeho poukazuje na odlišnú indickú modernitu pri budovaní národa. Cieľom celej tejto hlavnej časti kapitoly tak bude predstaviť postkoloniálny prístup prostredníctvom najvýznamnejších postkoloniálnych autorov a autoriek a prepojiť ich príspevky cez kritiku a diskusiu, ktorú ich diela vyvolali. Záver potom bude reagovať na štvrtú otázku formulovanú v úvode a zamyslím sa v ňom nad možnosťami aplikácie týchto teórií na samotný Sever a tiež sa pokúsím ukázať, aké majú tieto teórie dôsledky pre rozlíšenie Sever/Juh.

ORIENTALIZMUS

Základným dielom postkoloniálnych štúdií je *Orientalizmus* Edwarda Saida (česky 2008, orig. 1978). Nadväzuje v ňom na článok Anoura Abdula-Maleka, ktorého cieľom bolo „*preskúmať a kriticky prehodnotiť všeobecné chápanie, metódy a nástroje toho, ako Západ už od počiatku [19.] storočia vníma Orient*“ (Abdel-Malek 2011: 132). Podľa Abdela-Maleka orientalisti vnímajú Orient a ľudí, ktorí v ňom žijú, „*ako predmet štúdia poznamenaný inakosťou – ako všetko, čo je iné, či už v pozícii, subjektu, či predmetu*“ – ktorá je však povahy konštitutívnej a esencialistickej“ (tamže: 137).

Saidov cieľ je podobný. Chce ukázať, ako dochádza k orientalizmu, teda ako vzniká „*postup, ktorým Západ Orientu vládne, reštrukturalizuje ho a spravuje*“ (Said, 2008:

13), zároveň chce ukázať „*ako európska kultúra získavala silu a identitu práve procesom vymedzovania sa voči Orientu, ktorý pre ňu znamenal akési náhradné či tajné ja*“ (tamže: 14). Orient totižto nie je Európe iba susedom, ale ju aj negatívne definuje ako jej protikladný obraz (tamže: 11). Preto je pre Saida kľúčové hľadať nerepresívne a nemanipulatívne vzťahy s cudzími kultúrami namiesto imperializmu, rasizmu a etnocentrizmu (tamže: 35). Said pritom uznáva, že „*prinajmenšom vyspelejšie civilizácie ponúkli svojim príslušníkom v otázke vzťahu k iným kultúram málokedy niečo iné, než práve len imperializmus, rasizmus a etnocentrizmus*“ (tamže: 232). Strach z neznámeho je pre neho čosi prirodzené, avšak azda práve preto je rád, že mnoho jeho čitateľov jeho knihu pochopilo ako podporu „*multikulturalizmu, odmietnutia xenofóbie a agresívneho, rasovo orientovaného nacionalizmu*“ (tamže: 378). Zároveň, existuje príklad etiopianizmu, pozitívneho zobrazovania černocho a černošiek z Etiópie v období antiky, ktorý dokazuje možnosť zobrazovania iných kultúr bez etnocentrizmu (Nederveen Pieterse, 1992: 23–24).

Predtým ako však bolo možné prikrčiť k tejto „*najdôležitejšej úlohe vôbec*“ potreboval Said vysvetliť, čo to je orientalizmus. Je to „*istý spôsob vyrovnávania sa s Orientom*“ (Said, 2008: 11). Nie je to nejaká neusporiadaná zbierka textov, ale ani „*výraz odporného imperialistického spiknutia*“ (tamže: 22). Je to skôr „*rozšírenie istého geopolitického povedomia do estetických, vedeckých, ekonomických, sociologických, historických a filologických textov [...] je to istá vôľa, či zámer (skôr než ich vyjadrenie) porozumieť tomu, čo je očividne iným (či alternatívnym a novým) svetom a v niektorých prípadoch tento svet ovládnuť, manipulovať ním alebo si ho dokonca privlastniť...*“ (tamže: 22–23, zvýraznenie pôvodné). Kľúčové však je, že orientalizmus je diskurz (tamže: 23) a z Orientu vytvára „*systém reprezentácií*“ (tamže: 231).

Pre Saida je preto hlavným metodologickým nástrojom „*strategická formácia, teda vzťah medzi textami a tým, ako skupiny a typy textov alebo celé textové žánre zväčšujú svoj objem, zvyšujú hustotu a získavajú referenčnú schopnosť medzi sebou a postupne i v kultúre ako celku*“ (tamže: 31). To znamená, že tento diskurz nie je akýmsi mýtom, „*ktorý by neobstál vo svetle pravdy*“ (tamže: 16), práve naopak, Said cituje Nietzscheho, podľa ktorého sú pravdy „*ilúzie, o ktorých človek zabudol, že nimi sú*“ (tamže: 231). Diskurz neodkazuje na pravdu, pretože ju zastiera. Prostredníctvom „*systému citácií diel a autorov*“ (tamže: 34) okolo nej vytvára vrstvu porozumenia, ktorá je však vždy spojená s mocou.

Pôvod orientalizmu nie je iba v ľudovej predstavivosti o neznámom. „*Vzťah medzi západnou civilizáciou a Orientom je vzťahom moci, dominancie a rôznych stupňov hegemonie. [...] Orient nebol orientalizovaný len preto, že začal byť považovaný za orientálny v tradičnom zmysle slova [...] ale tiež preto, že mohol, inými slovami nebránil sa tomu byť urobený orientálnym*“ (tamže: 16).

A ako sa to teda dialo? Saidovo dielo je prelomové v tom, že ukazuje na množstve príkladov dokola tú istú reprezentáciu Orientu ako menejcenného, nižšie postaveného a Európe prirodzene podriadeného. Táto neustále reprodukováaná reprezentácia potom vytvára diskurz a ten „*môže prinášať poznatky, ale i vytvára skutočnosť, ktorú zdanlivo len popisuje*“ (tamže: 111). Preto sme my Európania považovaní za racionálnych a ľudia žijúci v Oriente (na Juhu) za iracionálnych, my sme pracovití, oni sú leniví, my sme schopní myslieť abstraktne, oni len konkrétne, my sme civilizovaní, oni sú necivilizovaní, my sme osvietení, oni sú barbari žijúci v temnotách, na poznávanie pravdy máme vedu, oni okultizmus, my sme disciplinovaní, oni sú spontánni, sme sexuálne zdržanliví, oni sú neukojiteľní. My sme „rozvinutí“, oni „nerozvinutí“, či zaostali, jedným slovom, my sme normálni, oni nenormálni.

Proces vytvárania týchto dichotómií, ktoré tak legitimizujú konanie vlastného Ja a naopak delegitimizujú Iných, sa nazýva tiež *othering*. Na ich základe človek získava pozitívnu identitu, ale ich dôsledkom je zároveň negatívna identita pre iných. Avšak nielen, že dochádza k takémuto napĺňaniu identít určitým obsahom, zároveň definovanie Iných ako neschopných a najmä ako neschopných si vládnuť ustanovuje potrebu im vládnuť. A tak môže vzniknúť orientalistická argumentácia A. J. Balfoura o problémoch britského impéria v Egypte, ktoré Said sumarizuje nasledujúcim spôsobom: „*Egypt je to, čo Anglicko pozná; Anglicko vie, že Egypt si nedokáže vládnuť sám; to potvrdzuje Anglicko tým, že Egypt obsadilo. Pre Egyptanov je Egypt to, čo Anglicko obsadilo a čomu vládne; cudzia okupácia sa teda stáva ‚samotným základom‘ súčasnej egyptskej civilizácie; Egypt potrebuje, ba priam trvá na britskej okupácii*“ (tamže: 46). To je dobre vidieť dopad koloniálneho diskurzu – legitimizácia vládnutia iným.

Saidov prístup bol kritizovaný za zjednodušujúce dichotomické vyobrazenie Západu a Orientu ako statických entít. Akoby v západnom diskurze v ich vzťahu nedošlo k žiadnym zmenám (Loomba, 2005: 46). Said sa pritom zameral najmä na kanonické literárne texty a ignoroval menej známe diskurzívne prejavy. Popri kritike statickej dichotómie bol Said kritizovaný aj za vytvorenie modelu koloniálnych vzťahov, v ktorom diskurzívnou mocou plne disponuje kolonizátor a pre kolonizovaného neostáva priestor pre dosiahnutie zmeny. Loomba poukazuje na skutočnosť, že cieľom Saidovej analýzy bola v prvom rade konštrukcia západného diskurzu o Oriente a nie jeho prijímanie na strane kolonizovaných, takisto, že Said sa v skutočnosti zaoberal odporom kolonizovaných, keď diskutoval napr. Fanonove dielo (tamže: 48). Bhabhov koncept hybridity je reakciou na tieto námietky. Práca Spivak, ktorej je venovaná nasledujúca časť, však ide presne opačným smerom a poukazuje práve na bezmocnosť podrobených indických žien.

PROBLEMATICKÉ REPREZENTOVANIE PODROBENÝCH

Jeden z kľúčových argumentov postkoloniálnych štúdií sa dá nájsť v Spivakovej eseji *Môžu podrobené hovoriť?* (Spivak, 1994), ktorej časť bola preložená aj do češtiny (Spivak, 2009). Jej cieľom je odpovedať na otázku stanovenú v názve. Základom textu je rozhovor Michela Foucaulta s Gillesom Deleuzom o intelektuáloch a moci. „*Majster diskurzívnej analýzy*“ (Spivak, 1994: 75) a jeho spoludiskutujúci volajú po boji za práva väzňov, maoistov, alebo pracujúcich. Avšak kým vo svojich teóriách kritizujú existenciu suverénneho subjektu, v rozhovore tento Subjekt opäť ustanovujú (tamže: 66). Zrazu akoby diskurz prestal formovať subjekt a „*[r]ealita je to, čo sa v skutočnosti deje v továrni, v škole, kasárňach, vo väzení, na policajnej stanici*“, cituje Deleuza Spivak (tamže: 69). Dôsledkom odmietnutia role ideológie je pozdvihnutie utláčaného subjektu a tak sú podľa Deleuza vytvorené podmienky, aby sami väzni boli schopní hovoriť a podľa Foucaulta masy poznajú svoje záležitosti oveľa lepšie ako intelektuáli a „*rozhodne to vedia veľmi dobre povedať*“ (tamže). „*Už viac nieto reprezentácie; neexistuje nič iné než akcia – akcia teórie a akcia praxe, ktoré sa k sebe vzťahujú cez štafetu a vytvárajú sieť*“ (Deleuze in tamže: 70).

Pre tých, ktorí sa orientujú v základoch postštrukturalizmu, musia byť takéto vyjadrenia nanajvýš prekvapivé a Spivak ich pomocou Marxa kritizuje. Kľúčovým problémom je, že Deleuze aj Foucault nerozlišujú pojem reprezentovať (v zmysle hovorenia za niekoho, teda nemeckého *Vertreten*) od re-representovať (v zmysle niekoho verne zobrazovať ako napr. v umení, nemecky *Darstellen*). Tým, že odmietajú podrobené (*subaltern*) reprezentovať, sa teoretici „*stávajú v tomto štafetovom závode transparentnými, pretože iba podávajú správu o nereprezentovanom subjekte*“ (tamže: 74). To znamená, že Foucault a Deleuze opomínajú svoju vlastnú úlohu interpretov a naznačujú, že je možné, aby podrobené mohli niečo tvrdiť bez toho, aby došlo k zmene významu takéhoto tvrdenia v inom (dominantnejšom) diskurze.

Ďalšou súčasťou kritiky je námietka voči Foucaultovmu chápaniu mikro-pôsobenia moci. Hoci môže byť užitočné (tamže: 90), je to možno práve brilantnosť tejto podrobnej analýzy (tamže: 85–86), že jej dôsledkom je absencia makro-úrovne. Podľa Spivak, Foucault ignoruje medzinárodnú deľbu práce (tamže: 67). Autorka súhlasí so Saidom, ktorý tvrdí, že táto mystifikujúca kategória (mikromoci) umožňuje odstrániť rolu tried, hospodárstva, vzbúr a rebélií (tamže: 75). Dôsledkom je, že intelektuál zaoberajúci sa fungovaním moci na najmenej viditeľnej úrovni sa dostáva na stranu vykorisťovateľov v medzinárodnej deľbe práce tým, že si jej dôsledky jednoducho nevšima.

Spivak aj Said tak predbiehajú najvýznamnejšiu kritiku voči postkoloniálnemu prístupu – že sa zaoberá iba diskurzom a nevšima si viac inštitucionálne a materiálne

prvky mocenských vzťahov. V tomto smere boli kritizovaní Said, Spivak i Bhabha (Parry, 1987; Dirlík, 1994; Loomba, 2005: 84). Stuart Hall (1999) uznáva, že postkoloniálni autori sa nevenujú vzťahu medzi globálnym kapitalizmom a postkolonializmom (tamže: 257). Zdôvodňuje to snahou prekonať už zmienený marxistický redukcionizmus, pôvodom postkolonializmu v literárnej vede, a takisto poukazuje na náročnosť prepojenia postfundacionalistickej a viac materialistickej analýzy kapitalizmu (tamže: 258).

Známa je kritika, že Foucault je eurocentrický svojim samotným zameraním, ktoré sa kolonializmu príliš nevenovalo. „*Klinika, azyl, väzenie, univerzita – všetky tieto inštitúcie sa zdajú byť alegóriami, ktoré zabráňujú čítaniu širšieho naratívu imperializmu*“ (tamže: 86). Akoby si Foucault neuvedomoval, že to bolo *vykorisťovanie* globálneho Juhu, ktoré mu umožnilo odlíšiť tento marxistický koncept od nuancovanejšej *dominancie*. Týmto síce vhodne agrumentuje v prospech lokalizovanej moci, avšak tá môže byť len „*doplnkom makro-bojov pozdĺž marxistických línií*“ (tamže: 85).

Kritika dvoch slávnych postštrukturalistov je ale len odrazovým mostíkom k hlavnému argumentu, ktorý ilustruje rozbor praktiky (seba)upaľovania vdov – *sati*. Dvoma základnými diskurzami determinujúcimi, čo samotné upálenie môže znamenať, je diskurz britských kolonialistov a z neho plynúca veta: „*Bieli muži zachraňujú hnedé ženy od hnedých mužov*“ a indický domorodý diskurz a z neho plynúca veta: „*Ženy v skutočnosti chceli umrieť*“ (tamže: 92–93).

Oba diskurzy sa navzájom legitimizujú. Na jednej strane k zrodeniu občianskej a zároveň dobrej spoločnosti môže dôjsť v momente ochrany žien mužmi. Ochrana ženy sa stáva signifikantom dobrej spoločnosti a imperializmus tak vytvára dojem, že je základom tejto dobrej spoločnosti tým, že zo ženy robí objekt, ktorý chráni pred jej vlastným druhom (tamže: 94).

Na druhej strane sa v rámci hinduistického vnímania *sati* stáva otázka samovraždy komplexnou záležitosťou. Spivak tento diskurz podrobne rozoberá a ukazuje ako samovražda, vo všeobecnosti odsudzovaná, v skutočnosti nemusí byť chápaná ako samovražda, ale ako prejav poznania pravdy či ako konečný bod náboženskej púte. Pre ženy však naďalej ostáva zapovedanou a – ak sa udeje – je v dominantnom domácom diskurze chápaná ako výnimka značiaca túžbu konať za mŕtveho manžela.

Dôležitejším sa v tomto prípade stáva iný miestny diskurz spojený s ekonomickým správaním sa rodín zosnulých mužov. Tí sa v Bengálsku v 18. a na začiatku 19. storočia usilovali využiť praktiku *sati*, ktorá im umožňoval získať mužovo dedičstvo. V prípade, že sa vdova neupálila na mužovej hranici, pripadol jej jeho majetok a rodina vyšla naprázdno. Preto dochádzalo k apelovaniu na lásku ženy k jej mužovi, ktorá by mala siahať až za hrob.

Azda nie je prekvapujúce, že bengálske interpretácie, ktoré požadovali sebaupálenie vdov, vychádzali z mylných čítaní indických náboženských textov. Podobne tak gramatická chyba na strane Britov urobila zo *sati* (dobrej ženy) *sati* (sebaupálenie na manželovej hranici), čím posvätila čin, ktorý Briti chceli kriminalizovať.

Na príklade ďalších diskurzov Spivak ukazuje, prečo podrobená nemôže hovoriť. Jedným sú debaty vzdelaných Brahmanov o posune muža v živote, ktorý postupuje skrz askézu a celibát. Vdova túto možnosť nemá a je uvrhnutá do stagnácie. Avšak o tomto probléme sa medzi Brahmanmi nediskutovalo a tak vdova nemala možnosť ako prehovoriť, pretože neexistoval diskurz, v ktorom by jej akt mal zmysel, ktorý mu chcela dať. Podobne tak príbeh mýtickej Sati, ktorá zneužitá umiera a časti jej tela sú roztrúsené po zemi, aby vytvorili pútne miesta, pripisuje žene miesto sväťice. Takéto vnímanie Sati ako príklad feminizmu vychádzajúceho z klasického hinduizmu je opäť nativistickou interpretáciou znemožňujúcou, aby rodový subjekt sám prehovoril.⁷

Zrejme najsmutnejší príklad samovraždy ako nepochopeného diskurzívneho prejavu je v závere. Šestnásť- alebo sedemnášťročná žena spáchala sebevraždu, pretože nebola schopná vykonať vraždu – úlohu, ktorá jej bola zverená ozbrojenou skupinou bojujúcou za nezávislosť. Naschvál, aby bolo zrejme, že nešlo o príklad nelegitimnej vášne spojenej s mimomanželským tehotenstvom, sa rozhodla pre samovraždu v čase, keď menštruovala. Spivak sa informovala u jej rodiny, ako to s ňou „naozaj“ bolo. Odpoveďou jej bolo, že išlo o prípad nelegitimnej lásky.

Vzhľadom na to, že podrobené nemôžu hovoriť, je zrejme podľa Spivak nutné súhlasiť s Marxom, podľa ktorého „*sa malí farmári nemôžu reprezentovať* [v zmysle obhajovať]; *musia byť reprezentovaní*“ (tamže: 71). A to je aj, podľa Spivak, úlohou intelektuálov a intelektuálok – obhajovať záujmy podrobených a v diskusii s nimi sa zbavovať svojich privilégií, a pokúšať sa im porozumieť.

Spivak bola kritizovaná za to, že odmieta uznať schopnosť podrobených konať a dobrovoľne volí hluchotu voči ich hlasom (Parry, 1987; pozri aj Loomba, 2005: 196). Hegemonickým diskurzom tak pripisuje absolútnu dominanciu. Podľa Loomby je navyše problematické aj využitie *sati* ako príkladu podrobených, keďže na to, aby sa vdova stala *sati*, musí umrieť, čím sa do veľkej miery pripravuje o možnosť hovoriť. Mnoho vyššie postavených žien sa pritom zapojilo do anti-koloniálnych bojov a niekedy kritizovali ako britskú nadvládu, tak indický patriarchát. Logickým protiarumentom by bolo poukázanie na ich triedne postavenie, ktoré nespadá do definície „podrobených“. Pre Loombu je však dôležitejšie poukázať na to, že konanie podrobených sa nedá idealizovať do akejsi čistej či dokonalej opozície voči koloniálnemu usporiadaniu, ale nekoherentne funguje v rámci tohto usporiadania proti alebo v súlade s dominantnými silami. Práve na túto nekoherentnosť poukazuje Homi Bhabha.

AMBIVALENCIA, HYBRIDITA A MIMIKRY

Tretím základným dielom postkoloniálnych štúdií sú Bhabhove *Miesta kultúry* (2004, česky 2013), zbierka esejí, ktoré vychádzali na prelome osemdesiatych a deväťdesiatych rokov minulého storočia. Ťažko čitateľný text poukazuje na problematiku jasného oddelenia kultúr, „nezafixovateľnosti“ identít a nemožnosti vytvárať dichotómie medzi kolonizátormi a kolonizovanými. V ich miešaní vidí Bhabha základy odporu voči kolonizácii a zároveň základy jej nevyhnutnej rozporuplnosti.

Kľúčovým pre Bhabhu je preto tzv. priestor medzi (*in-between*), napr. medzi kultúrami. Podľa neho je „*teoreticky inovatívne a politicky kľúčové myslieť za hranice naratívov pôvodných a počiatkových subjektivít a zamerať sa na tie momenty alebo procesy, ktoré sú produkované v artikulácii kultúrnych rozdielov*“ (tamže: 2). Bhabha si chce odpovedať na otázku, ako sú subjekty formované v priestoroch medzi. Na miesto kultúrnej diverzity stavia kultúrnu odlišnosť. Diverzita vychádza z oddeľujúceho liberálneho multikulturalizmu. Uznáva vopred dané kultúrne obsahy, separuje totalizované kultúry, vychádza z možnosti kultúrnej výmeny jasne oddelených identít. Na druhú stranu kultúrna odlišnosť predpokladá, že kultúra vzniká až v artikulácii kultúry ako poznateľnej entity. Bhabha síce neuniká námietke, že ak sa zaoberá hybriditou, tak nevyhnutne predpokladá existenciu oddelených kultúr, z ktorých môžu vzniknúť hybridy, jeho cieľom je však študovať práve moment hybridizácie. Odlišnosť sa objavuje vždy až ako problém, keď dochádza k omylom pri snahe porozumieť významom na pomedzí medzi referenčnými systémami a kultúrne referencie ostávajú nepochopené. Objavuje sa teda až v každodenných sporoch medzi triedami, pohlaviami, rasami a národmi (tamže). Len v rozdieloch medzi nimi vidno kultúrnu diferenciu (tamže: 50, pozri aj tamže: 232–235; pozri aj Profant, 2013a).

Na základe takéhoto rozlíšenia potom Bhabha môže budovať svoju hlavnú argumentáciu týkajúcu sa hybridity na konkrétnom príklade. Ním je privlastnenie si Biblie v koloniálnej Indii. Podľa Bhabhu „*je koloniálna prítomnosť vždy ambivalentná, rozdelená medzi svoj zjav ako originálny a autoritatívny a svoju artikuláciu ako opakovanie a odlišnosť*“ (tamže: 153). To znamená, že na jednej strane existuje predstava totalizujúcej koloniálnej prítomnosti bez akýchkoľvek náznakov neistoty na strane kolonizátora (ako ju podľa kritikov prezentuje Said) a na druhej strane existuje ambivalentný priestor medzi takýmto sebaistým koloniálnym diskurzom a jeho privlastnením kolonizovanými. Namiesto unitárneho odporu voči dominantnej sile je tu priestor pre ambivalentné túžby a koloniálne fantázie ako u kolonizujúceho, tak u kolonizovaného.

Bhabha cituje príbeh indického katechéta, ktorý vidí dav päťsto ľudí, ako čítajú a diskutujú o Biblii preloženej do hindčiny. Avšak podľa tamojších Indov a Indiek táto

kniha nepochádza od Európanov. Ako by mohla, keď oni predsa jedia mäso. Túto knihu im priniesol anjel na hurdvarskej púti (tamže: 146–147). Kniha teda je od Boha, ale miestni si ju privlastnili, aby slúžila ich zvykom. Európania ju nemohli priniesť, pretože jedia mäso, čo je u miestnych zakázané. Boh nemohol knihu zoslať cez niekoho, kto porušuje jeho základné pravidlo. Tým, že kolonizovaní a kolonizované prikladajú taký význam vegetariánstvu, narušujú ekvivalenciu medzi Bohom a Angličanom. Destabilizujú tak znak autority (Bibliu).

Biblia ako kniha symbolizujúca anglickú nadradenosť je hybridizovaná do indickej knihy. „*[S]topa zneuznaného [disavowed, v tomto prípade Biblia] nie je potlačená, ale je opakovaná ako niečo odlišné: mutácia, hybrid. Hybridnosť [...] označuje strategické prevrátenie procesu nadvlády zneuznaním*“ (tamže: 159, zvýraznenie pôvodné). Zneuznanie tu znamená odpor prostredníctvom nesprávneho opakovania, ktoré vytvára hybriditu. Ľudia odporujú útlaku, avšak to sa prejavuje v hybridite, teda v pozmenení prvkov kolonizátora keď ich kolonizovaní reprodukujú, a nie v úteku k čistému pôvodu bez kolonializmu. Odpor je postkoloniálny – hybridný – obsahuje v sebe stopy koloniálnej nadvlády, ale privlastňuje si ich, aby ich pozmenil.

Efektívnou stratégiou boja proti kolonializmu je podľa Bhabhu mimikry. Na strane kolonizátorov je to „*túžba po reformovanom, poznateľnom Inom*, ako subjektu odlišnosti, ktorý je takmer taký istý, ale nie celkom“ (tamže: 122, zvýraznenie pôvodné). Teda je to túžba kolonialistu, aby mu kolonizovaní boli podobní, ale nie úplne. To je slávny príklad „*tlmočníkov*“ medzi Britmi a Indmi pochádzajúci od významného britského politika 19. storočia pôsobiaceho v Indii, Thomasa Macaulaya. „*Tlmočníci*“ mali byť Indmi farbou a krvou, ale Angličanmi vkusom, morálkou, móresmi a intelektom. Tým sa naruša celková civilizačná misia a neistota je súčasťou dominancie. Tá nikdy nie je totálna. Diskurz mimikry je konštruovaný okolo ambivalencie – dochádza k opakovaniu a napodobovaniu, toto však je vždy len čiastočné. Aby bola mimikry efektívna v narušení diskurzu, musí neustále produkovať omyly, pošmyknutia a odlišnosti od koloniálneho originálu. „*Hrozbou mimikry je jej dvojitý pohľad, ktorý tým, že ukazuje ambivalenciu koloniálneho diskurzu, zároveň naruša jeho autoritu*“ (tamže: 126).

Dôsledkom nepodarenej mimikry je potom fraška, irónia, výsmech. To je mimikry na strane kolonizovaného. Ničí narcistickú túžbu autority po svojom obraze skrz opakované „*pomýlenia* sa“ v procese napodobovania. Príkladmi takejto mimikry sú snahy a zároveň neschopnosť hovoriť jazykom kolonizátora, napodobovanie jeho zvykov, či štýlov obliekania sa, ktoré však vyvolávajú smiech. Ďalším príkladom je použitie Biblie ako baliaceho papiera. Biblia preniká do miestnej spoločnosti, ale úplne inak, ako si to predstavuje kolonizátor. Tu všade dochádza k narušeniu totality koloniálneho diskurzu a tu všade je napodobovanie ambivalentné, na jednej strane usiluje o ver-

nú reprezentáciu, na druhej je táto snaha na smiech. Tu všade tak dochádza k malým zneisteniam autority a možnostiam odporu voči útlaku.

Bhabhov prístup k hybridite bol kritizovaný pre jeho univerzalizmus. Hoci medzi kolonizovanými subjektami nepochybne sú rozdiely, všetky tieto subjekty sa zdajú byť rovnako hybridné. Shoha (1993) poukazuje na rôzne modalities hybridity, napr. nútenú asimiláciu, internalizované seba-odmietnutie, politickú kooptáciu, sociálny konformizmus, kultúrnu mimikry a kreatívnu transcendenciu. Hoci Bhabha napráva Saidov príliš zjednodušujúci prístup, jeho samotná analýza môže byť ešte nuancovanejšia. Hybridita navyše nemusí byť iba medzi kolonizovaným a kolonizátorom, ale môže k nej dochádzať v najrôznejších horizontálnych vzťahoch medzi aktérmi globálneho Juhu (Dirlik, 1994). Širšie kultúrne formy odporu prostredníctvom hybridity sa potom dajú hľadať v alternatívnych modernitách, ktoré z tej európskej robia len jednu z mnohých, ako o to usiluje Dipesh Chakrabarty.

EURÓPA AKO PROVINCIA A ALTERNATÍVNE MODERNITY

Štvrtý kľúčový príspevok do postkoloniálneho prístupu prináša Chakrabartyho (2008) kniha *Provincializovať Európu*. Prezентuje dve hlavné tézy. Prvá kritizuje historicizmus a v rámci druhej sa snaží ukázať, prečo sú kategórie európskeho myslenia nevyhnutné a zároveň neadekvátne na reprezentáciu ne-európskych foriem modernity. Jeho cieľom je provincializovať Európu, teda „zistiť ako a v akom zmysle európske myšlienky, ktoré boli univerzálne, boli zároveň odvodené z veľmi partikulárnej intelektuálnej a historickej tradície, ktorá si univerzalitu nemôže nárokovať“ (tamže: xiii).

Ako je naznačené aj v úvode k tejto knihy, kategórie sociálnej vedy, ktoré používame ako neutrálne na to, aby sme porozumeli sociálnym javom v rôznych kultúrach, pochádzajú z konkrétnej historickej oblasti a konkrétneho myšlienkového smeru – európskeho osvietenstva. Cieľom je usilovať o takú sociálnu vedu, ktorá si je toho vedomá, takže hoci by aj naďalej používala tieto kategórie, pretože sú užitočné, neprestáva reflektovať ich pôvod a ich represívny potenciál.

Kľúčovou súčasťou Chakrabartyho myslenia je kritika historicizmu. Je to spôsob myslenia, podľa ktorého by sme mali vnímať „charakter čohokoľvek na tomto svete ako historicky sa rozvíjajúcej entity, ktorá, po prvé, je individuálnym a unikátnym celkom, ako nejaký druh jednoty aspoň v zárodku a, po druhé, sa rozvíja v čase. Historicizmus [...] hľadá všeobecné v partikulárnom, ale neobsahuje nevyhnutne teleológiu“ (tamže: 23).

Typickým príkladom historicizmu je evolucionizmus, zrejmy aj v rozvojových teóriách modernizácie, avšak Chakrabarty sem zaraďuje napr. aj koncept „nerovného

rozvoja“. Tento koncept vytvára predstavu rozvoja s určitou jednotou a potenciálnou homogenitou, ku ktorej má spoločnosť aspirovať. Historický proces v čase tak má štruktúrnu jednotu, ktorá umožňuje identifikovať niektoré elementy ako odlišné a anachronické (tamže: 12).

Aby sa odlíšil od historicizmu a zároveň neodmietol užitočnosť abstraktných kategórií, či oslobodzujúci potenciál osvietenských hodnôt rovnosti, Chakrabarty pri čítaní Marxa prichádza s koncepciou univerzálnej, kapitalistickej História 1, ktorú dopĺňa o množstvo popri nej existujúcich História 2. História 1 je postulovaná kapitálom. To ale neznamená, že by išlo o nejakú konkrétnu históriu kapitalizmu. Práve naopak, ide o históriu, ktorú umožňuje teoretické čítanie logiky kapitálu a použitie tohto čítania na historickú analýzu. Takáto historická znalosť je potom dôsledkom logiky kapitálu, ale nie je jedinou históriou, ktorú by sme v danom čase mohli nájsť.

Kľúčové sú rôzne História 2 odlišujúce sa od História 1 tým, že nenasledujú logiku kapitálu. Kým podľa Marxa ide o akýchsi predchodcov kapitálu, ktorých si História 1 snaží podriaďovať, v skutočnosti ide o nesúmerateľné, vedľa seba existujúce prvky. Ba dokonca, v História 2 sa nachádza základ odporu. Toto pritom tvrdí aj samotný Marx. Jeho radikálna kritika kapitálu vychádza z logiky kapitálu, teda operuje na poli História 1. Avšak na príklade kategórie „abstraktnej práce“ je vidno, že partikulárny odpor (v História 2) je inherentný kapitalistickej štruktúre. Živú prácu neschopnú plne sa podriaďovať disciplinácii kapitál nikdy nemôže celkom prekonať, pretože sa odpor vždy znovu vzťahuje so životom tých, ktorí túto prácu vykonávajú. Kapitál tak neobsahuje sebadeštrukciu len v rámci svojej vlastnej logiky, ale aj v externom prvku žijúcej práce a jej pretváraní na prácu abstraktnú – unifikovanú, disciplinovanú. „História 2 nekonštituuje dialektický protiklad nevyhnutnej logiky História 1. Takéto zmyšľanie podriaďuje História 2 História 1. Lepšie je ju vnímať ako kategóriu, ktorej funkciou je neustále prerušovať totalizujúci ťah História 1“ (tamže: 66). História 2 nie sú feudálnymi alebo predkapitalistickými, a dokonca ani nie sú nekompatibilné s kapitálom. Existujú vedľa neho ako živý potenciál konkrétneho rozporu voči nemu.

Konkrétne takéto História 2 alebo tiež alternatívne modernity potom Chakrabarty skúma na viacerých príkladoch z Indie. Dôležité sú nielen pre svoju odlišnosť, ale najmä preto, že sú to odlišné príklady modernity. Prezентujú niečo, čo by v hlavnom naratívne rozvoja bolo nevyhnutne chápané ako dôsledok osvietenstva, ktorý prišiel z Európy. Avšak v skutočnosti ide o podobné hodnoty vychádzajúce z úplne odlišných základov. História 2 tak majú v istom bode veľmi podobnú trajektóriu ako História 1, ale nie sú jej dôsledkom.

Chakrabarty na príklade reprezentácií životov indických vdov či už v novelách, denníkoch, spomienkach alebo autobiografiách ukazuje zrodenie subjektu, ktorý síce pripomína moderný subjekt v oddelení súkromnej od verejnej sféry v tom, že môže

vlastniť, či v tom, že je autonómny, avšak zároveň tento subjekt inak poníma rodinu, príbuzenstvo alebo sexualitu. Takže „*bengálske moderné ja nebolo úplne buržoáznym moderným ja Európy*“ (tamže: 141).

To isté sa dá povedať o zrode špecifickej diskusnej tradície v Bengálsku zvanej *adda*. Na jednej stranu je *adda* opisovaná ako organická súčasť Bengálska a na druhej je partikulárnou bengálskou modernitou. Avšak od toho, čo pod modernitou obvykle chápeme, sa odlišuje odmietnutím utilitárnej logiky. Diskusie v *adda* nemajú konečný bod, čas v jej rámci plynie iba preto, aby poskytoval rozkoš zo samotnej debaty. Takisto *adda* je synonymom pre letargiu, či záhaľčivosť, avšak táto nie je kritizovaná v súvislosti s koloniálnou predstavou lenivého domorodca, ktorá by budovala na viktoriánskych konceptoch disciplíny a lenivosti, ale na dávno existujúcich porozumeniach bengálskym pojmom „práca“ a „nečinnosť“ (tamže: 186–187). Na druhú stranu však *adda* obsahuje mnohé prvky, ktoré sa dajú považovať za moderné tak, ako je tento pojem chápaný na Západe. V prvom rade je *adda* priestorom pre egalitárnu diskusiu a viedla k vzniku diskusných klubov. Takisto bola spojená s rozmachom kníhkupectiev a rozširovaním filmu a umenia. Nevyhla sa jej ani diskusia o rode a ženy vytvárali vlastné separované *adda*. Opäť sa tu tak ukazuje Chakrabartyho hlavná téza o existencii odlišných, partikulárnych modernít, ktoré nie je možné včleniť do univerzálnej modernity História 1.

Chakrabarty bol kritizovaný za kultúrny relativizmus – za údajné štúdium histórie, ktorá sa zameriava na rôzne „*rovnako hodnotné*“ modernity (Dietze, 2008: 72). Túto kritiku odmieta (Chakrabarty, 2008). Jeho cieľom nie je zbaviť sa abstraktných, univerzálnych kategórií, ktoré majú slúžiť pri štúdiu histórie. Práve naopak, tieto kategórie sú pre historiografiu nevyhnutné. Rovnako tak Chakrabarty odmieta nemožnosť hodnotiť iné spoločnosti na základe iných ako ich vlastných hodnôt. Usiluje však o neustále problematizovanie univerzálnych kategórií a nesúhlasí s predstavou ľudskej prirodzenosti a s ňou spojenou dôstojnosťou ako univerzálnou kategóriou. Jeho cieľom je poukazovať na permanentné napätie medzi údajne univerzálnymi kategóriami a ich partikulárnym pôvodom a kriticky hľadiť na snahu o preklad týchto kategórií do iných kontextov. Príkladom modernity koncipovanej mimo Európu je vznik nacionalizmu v Latinskej Amerike, ako o tom píše Benedict Anderson.

POSTKOLONIÁLNE PREDSTAVY SPOLOČENSTIEV, KOLONIÁLNE CESTY K VZNIKU A BUDOVANIU NÁRODOV

Andersonove (2008) *Predstavy spoločností* sú kľúčové pre štúdium nacionalizmu. Autor v ňom prichádza s nie celkom novou myšlienkou, že národy, alebo akékoľvek

iné celky väčšie ako dediny, najprv museli vzniknúť v predstavách časti ich členov (tamže: 22), aby mohli byť následne vytvorené skrz ľudové a neskôr oficiálne nacionalizmy.

Hoci zdôrazňovania tejto myšlienky zrejme ešte veľmi dlho nebude dosť, Anderson tiež prichádza so zaujímavou analýzou faktorov, ktoré k vzniku predstáv spoločností viedli a kľúčový význam pripisuje kapitalizmu tlače. Vzniku národov tak tiež predchádzal úpadok náboženských spoločností a dynastických ríš rovnako ako zmena vo vnímaní času. Až posun smerom k chápaniu možnosti existencie viacerých postáv naraz na rôznych miestach v rovnakom čase, spojených práve týmto časom, umožnil vznik predstavy národa ako celku, kde jeho členovia a členky žijú svoje životy podobné tým ľuďom, ktorí si ich predstavujú na iných miestach, ale v rovnakom čase. Túto predstavu naplnili noviny. Tie sa vďaka kapitalizmu technológie tlače rýchlo rozšírili po celom svete. Zásadným prvkom pre vznik národov bol úpadok latinčiny a jej nahradenie miestnymi jazykmi. Podporovali ich nielen monarchovia ako nástroj centralizácie, ale aj kapitalisti, ktorým miestne jazyky umožnili tlačovými zasiahnuť omnoho širšie vrstvy ako elitná latinčina. Tieto vrstvy zároveň cítili určitú pýchu, že sa ich jazyk stal jazykom kníh.

Avšak bez konkrétnych ľudí by predstavy spoločností nemali kde vzniknúť. A tu sa objavuje element kľúčový pre postkoloniálne štúdiá. Anderson vo svojej knihe búra základný mýtus, že nacionalizmus vznikol v Európe a postkoloniálne štáty iba okopírovali európske vzorce. Ukazuje ako kreolovia, teda potomkovia európskych dobyvateľov narodení v kolóniách, boli súčasťou imperiálnych aparátov a počas svojej kariéry vykonávali „púť“ v rámci miest v štátnej správe, ktorá ich nútila cestovať po celej krajine. Tým, že na tejto púti stretávali rovnakých súputníkov, teda kreolov z iných oblastí kolónií, začínali si predstavovať spoločnosť takýchto ľudí. K týmto predstavám prispeli už zmienené noviny, ktoré sa svojimi správami o obchode, menovaníach do koloniálnych úradov či svadbách boháčov zameriávali na konkrétny región a tým pádom ho celkom neintencionálne vytvárali. Dôležitý bol tiež odpor voči vysokým platbám do metropol a strach z liberalizačných snáh Madridu, ktorý dával otrokom v kolóniách väčšiu voľnosť. Tým vznikla potreba jednotného spoločenstva, vystupujúceho voči európskym kolonizátorom, a ju bolo možné uskutočniť prostredníctvom realizácie predstáv spoločenstva – národa.

Aj Anderson však bol kritizovaný pre eurocentrizmus. V krajinách Nového sveta to boli kreolovia, teda *de facto* Európania, ktorí za vznikom nových spoločností stáli. Je potom otázne, či ide o celkom neeurópsky vynález. K vzniku národov v podrobených oblastiach zásadne prispeli tri technológie moci – cenzus, mapa a múzeum. Koloniálne správy svojou snahou spočítať ovládané subjekty svojej predstavivosti vytvárali kategórie, či už etnické, alebo rasové a umožňovali tak vznik celkom nových

identít. Na ich základe potom mohli vzniknúť národy. Tie boli podporené existenciou máp, ktoré však nemapovali „objektívnu skutočnosť“, ale túto skutočnosť vytvorili. Umožnili vznik dovtedy neexistujúcej krajiny. Cieľom Európanov bolo legitimizovať svoju prítomnosť a pomocou máp mohli tvrdiť, že zdedili suverénnu vládu nad nejakým územím od predošlých vládcov. Dôležité tiež bolo, že mapy fungovali ako logo danej kolónie a tým vytvárali existenciu ohraničenej krajiny zrejmu všetkým, ktorí sa stretli s oficiálnym pečatami, hlavičkami listov, alebo obrusmi hotelov. A napokon múzeum zaistilo legitimitu dobyvateľov ako ochrancov pamiatok a zároveň vytváralo konštrukciu histórie národa určitej oblasti pre rodiace sa antikoloniálne nacionalizmy. Všetky tieto tri faktory viedli k vytvoreniu a neskôr k realizácii predstáv spoločenstiev.

V rámci postkoloniálnej debaty sa ku knihe významným spôsobom vyjadril Partha Chatterjee. Kritizoval predpoklad, že ázijské a africké antikoloniálne nacionalizmy vychádzali z amerického (kreolského) a európskeho modelu. Podľa Chatterjeeho „*najsilnejšie a najkreatívnejšie výsledky nacionalistickej predstavivosti v Ázii a Afrike nie sú postulované na podobnosti s, ale na odlišnosti od, modulárnych foriem národných spoločností propagovaných Západom*“ (Chatterjee, 1993: 5). Zásadným problémom, nielen u Andersona, je vnímanie nacionalizmu ako najmä politického hnutia. Antikoloniálny nacionalizmus sa však od európskeho odlišoval oddelením materiálnej domény od duchovnej. Materiálna je vonkajšou a zahŕňa ekonomiku, štátnosť, vedu a technológiu, teda oblasti, v ktorých je Západu priznaná nadradenosť. Naopak vnútorná – duchovná – doména obsahuje znaky kultúrnej identity a čím viac dochádza k imitácii západných vzorcov, tým viac je zrejماً potreba chrániť duchovnú odlišnosť. Takýto antikoloniálny nacionalizmus tak vzniká ešte pred politickým bojom s imperiálnou mocnosťou.

Jeho kľúčovou črtou je, že neumožňuje koloniálnej mocnosti, aby do neho intervenovala. „*To však neznamená, že by táto takzvaná duchovná doména ostala nezmenená. V skutočnosti tu nacionalizmus zahájil svoj najsilnejší, najkreatívnejší a historicky najvýznamnejší projekt: vytvoriť, modernú, národnú kultúru, ktorá však nebude západná*“ (tamže: 6). Preto je to táto doména, kde sa predstavy spoločenstva stávajú reálnymi. Tu sa národ stáva suverénnym. Nereplikuje americké a európske vzorce, ale usiluje o vlastnú modernitu, ktorá si z tej západnej niektoré aspekty berie, ale iné odmieta. Príkladom je Chatterjeeho jazyk v Bengálsku, kde celá inštitucionálna sieť tlače, vydateľských domov, novín a časopisov vzniká mimo štátu a európskych misiónárov. Bilingválna inteligencia si uvedomovala, že jazyk patrí do vnútornej sféry, do ktorej kolonialista nepatrí.

Kultúrny aspekt v rámci nacionalizmu je teda kľúčový a je nutným doplnkom Andersenovej genealógie vzniku mimoeurópskych národov prostredníctvom cenzu,

mapy a múzea. Avšak rovnako ako je nacionalizmus so svojimi kultúrnymi prvkami dôležitý pre koloniálne a postkoloniálne obdobia, postkolonializmus varuje pred utláčajúcim potenciálom kultúrneho nacionalizmu. Ten často nezahŕňa emancipačné snahy podrobených s ich vlastnými predstavami o svojich spoločenstvách.

ZÁVER: POLITICKÉ DOPADY POSTKOLONIÁLNYCH TEÓRIÍ NA SEVERE

Napokon sa núka otázka, do akej miery je možné postkoloniálne teórie aplikovať na samotný Sever a aké sú politické dôsledky tohto pohľadu vrátane spochybnenie samotného rozlíšenia Sever/Juh. Na jednej strane platí, že „*politologické práce vykazujú málo citlivosti pre postkoloniálne otázky*“ (Ziai, 2012: 291), na druhej strane, ako to ukazuje aj táto kniha, v oblastiach medzinárodných vzťahov, rozvojových štúdií, medzinárodnej politickej ekonomie, geografie, či feministických štúdií sa autori a autorky týmito otázkami zaoberajú. Kľúčové pre aplikáciu postkoloniálneho pohľadu na samotnom Severe je zbaviť sa oddeľovania Juhu od Severu a pri akomkoľvek sociálno-vednom výskume mať na pamäti ich previazanosť. Napríklad pri štúdiu kvality demokracie v konkrétnych štátoch, či už vo Francúzsku, alebo na Slovensku, nezabúdať na koloniálne základy dnešného stavu. Kolonializmus umožnil zásadnú transformáciu európskych spoločností do ich dnešnej podoby a jeho pokračovanie vo forme neokolonializmu im umožňuje reprodukciu tejto podoby.

Zároveň je potrebné si uvedomovať neexistenciu linearitu dejín a neopakovať floskule o „rozvinutých“ a „nerozvinutých“ oblastiach, či národoch. Konkrétny teoretický program tak môže vychádzať z tu prezentovaných prístupov. Autori môžu odmietnuť vytváranie orientalizujúcich stereotypov; môžu poukazovať na viacdimenzionálne formy moci, ktoré najťažšie dopadajú na podrobené ženy; môžu sa usilovať skúmať kultúry v ich hybridite a nie v ich uzavretosti; môžu zdôrazňovať partikulárnosť európskej modernity a jej sociálno-vedných kategórií; a napokon, môžu vychádzať z kategórie národa ako sociálneho konštruktú a vymedzovať sa voči národnému štátu, ak má jeho pôsobenie nespravodlivé mocenské dopady.

U nás sa to môže týkať napr. ľudí činných v rámci slovenskej a českej „rozvojovej“ spolupráce a reprezentácií, ktoré používajú, alebo sa to môže týkať reprezentácií vo vzťahu k rómskej menšine. Analýzy môžu skúmať, aký priestor dostávajú v tejto spolupráci podrobené v krajinách Juhu, prípadne sa môžu pokúsiť aplikovať túto kategóriu na rómske ženy a počateľnosť ich hlasov. V súvislosti s hybriditou je možné skúmať, ako sú naše „rozvojové“ projekty a zahraničné investície na globálnom Juhu prijímané, odmietané a hybridizované; aké fantázie tieto projekty vyvolávajú a ako

sa potom prejavujú v praxi ich (ne)vydarené materializácie. U nás je možné antropologicky skúmať privlastňovanie najrozličnejších kultúrnych aspektov do nášho prostredia, napr. neoliberálne diskurzy a očakávané prejavy subjektov a ich rôzne formy akceptácie a odmietania, v ktorých sa dajú hľadať prvky rezistencie. Na nich je potom možné budovať širšie formy odporu. Alternatívne modernity v Čechách a na Slovensku nie je nutné ani tak hľadať u nás, hoci možno existujú diskurzy trvalo odmietajúce podľať osvietenským základom, ako je skôr treba ich zdôrazňovať u Iných a provincializovať tak našu skúsenosť. Tu je jednou z najdôležitejších stratégií zrejme globálne vzdelávanie na školách. Od Andersona (a nielen od neho) môžeme prevziať myšlienku národa ako sociálneho konštruktú a usilovať o inkluzívnejšie formy spoločnosti. Takisto práve v súvislosti s globálnymi kapitalistickými procesmi je treba poukazovať na spôsoby, akými národ upevňuje štát, ktorý tieto procesy umožňuje a uľahčuje. Tu všade môžu byť postkoloniálne koncepty prínosné nielen v našom vzťahu ku globálnemu Juhu, ale aj pri prekonaní tejto dichotómie.

Politické dôsledky takýchto sociálno-vedných prístupov však zrejme ostanú v ríši prianí o transformácii sveta plného biedy a útlaku. To, že má dnes kritická sociálna veda len veľmi malý vplyv na politiky štátu či nebodaj súkromného sektora, zrejme nikoho neprekvapuje, hoci by nepochybne šlo sociálnych vedcov a vedkyne kritizovať za nedostatočnú snahu. Otázkou ostáva, ako sa alternatívne prúdy v spoločnosti postavili k postkoloniálnym postulátom, či napr. budú schopné reflektovať materiálnu prepojenosť a vzťah medzi spotrebou na jednej a chudobou na druhej strane, alebo či budú schopné vnímať odlišnosť Iných nie nutne ako ich nedostatok alebo odchýlku, ale ako inakosť, ktorá prekonáva hierarchizujúce perspektívy.

Poznámky

¹ Akým spôsobom je/bolo na oblasť života Juhu nazerané najprv na samotnom Sever voči sebe samému a neskôr severnými teóriami na Juh? Aké politické dôsledky mala aplikácia severného pohľadu na Juh?

² Pre definície pojmov postkoloniálny, postkolonialita a postkolonializmus, ktorý Young preferuje nazývať „trikontinentalizmom“, pozri aj Young (2001: 57–58).

³ „Iným“ sa myslí „the Other“, teda protiklad, prostredníctvom ktorého sa Ja (Self) definuje. Pre Západ (Okcident) je to napr. Orient, ktorý Západ stavia do hierarchicky nižšej pozície. V tomto zmysle hovorí Said o orientalizme (viz nižšie).

⁴ V tomto odstavci rešpektujem autorov a autorku pri používaní pomlčky medzi „post“ a „koloniálny“. Vo zvyku kapitoly používam ustálenú českú formu bez pomlčky.

⁵ „Neokolonializmus označuje pokračujúcu ekonomickú hegemoniu, ktorá znamená, že postkoloniálny štát je naďalej závislý na svojom niekdajšom kolonizátorovi a ten s ním naďalej jedná koloniálnym spôsobom“ (Young, 2001: 45).

⁶ Táto debata vychádza z Wallersteina (2008: 13–35).

⁷ Jedným z kľúčových diskurzov, ktorý podrobenej neumožňuje prehovoriť, je moderný feminizmus (tamže: 90–92). Tomu sa však venuje kapitola o feminizme, a preto ho tu nebudem rozoberať.

Kapitola 2

Globální politická ekonomie: až vylezeš na střechu, přesvědč ostatní, že používat žebříky je nepatřičné

Vladan Hodulák

ÚVOD

Některé regiony světa byly tu více tu méně hospodářsky propojeny snad již od té doby, co první lidé dnešního typu opustili svou africkou pravlast před více než 50 000 lety. Na některých místech v určitých dobách vytvořili meziregionální hospodářská společenství s intenzivními vazbami, jako např. ve Středomoří v polovině 5. století př. n. l. nebo v Indickém oceánu v období vrcholného středověku. O začátcích globální ekonomiky lze ale hovořit až v období, kdy došlo k prvnímu hospodářskému propojení většiny území světa, tedy od 16. století. Byli to logicky nositelé tohoto propojení, tedy Evropané, kdo prosadil svůj způsob uvažování o globální ekonomice. Ten dominoval ve většině světa od počátků světové ekonomiky až do současnosti. To ale neznamená, že se v průběhu tohoto období neobjevily v ostatních částech světa zajímavé a potencionálně přínosné alternativy.

Tato kapitola následuje strukturu stanovenou v úvodu knihy. Nejdříve načrtne vývoj teorií zabývajících se globální politickou ekonomikou z pohledu globálního Severu od 16. století do současnosti. Ve stručnosti shrne, jaké dopady tyto teorie a z nich odvozené praktiky měly na státy Jihu. Dále prozkoumá alternativy, které se vůči hlavnímu teoretickému proudu vymezily jak v zemích Severu, tak především v zemích

Jihu. V poslední části bude naznačen směr, kterým by se podle mého názoru mělo bádání v této oblasti dále rozvíjet.

Ještě než se pustíme do představení jednotlivých přístupů, je třeba vysvětlit samotný pojem „globální politická ekonomie“. Jazyk plní ve společnosti především komunikativní funkci, je prostředkem při předávání významů a koordinaci jednání ve společnosti (Habermas, 1979). Tohoto cíle lze stěží dosáhnout, pokud přestaneme usilovat o smysluplnost našich sdělení. Definice jsou jednou z cest, jak naše jednání zpřesnit. Neustále si však musím připomínat účel, za kterým vznikla, a který odhaluje její místně a časově podmíněnou podobu.¹

Globální politickou ekonomikou můžeme chápat jako obor zabývající se hospodářskými vztahy mezi politickými jednotkami, včetně vztahů na úrovni organizací a jednotlivců jakožto součástí těchto politických jednotek, jejichž prostřednictvím lidé získávají prostředky potřebné pro svůj život.² Tyto vztahy nabývají tří podob. První je výměna zboží a služeb mezi těmito politickými jednotkami (či mezi členy různých politických jednotek). Druhá se týká vytváření, správy a naplňování závazků. V současné době mají především podobu finančních závazků, dříve to byly např. vazalské vztahy. Třetí typ vztahů existuje ve formě přenosu informací a idejí, jež následně ovlivňují hospodářskou praxi. Každá ze zmíněných forem vztahů vlastním způsobem ovlivňuje způsob, jimiž si lidé opatřují prostředky potřebné ke svému životu. Přídavné jméno „globální“ pak říká, že se jedná o studium těchto vztahů na celém světě.

PŘÍSTUP SEVERU KE GLOBÁLNÍ POLITICKÉ EKONOMII

V této části se pokusíme co možná nejstručněji odpovědět na první z otázek položených v úvodu knihy, tedy jakým způsobem bylo na danou oblast života nahlíženo v zemích Severu? První ucelenější systém myšlenek o mezinárodních ekonomických vztazích poskytl směr pojmenovaný merkantilismus. Byl odrazem aktuálních potřeb vládnoucích elit v raně novověké Evropě a jako hlavní myšlenkový směr dominoval od 15. do 18. století, v jehož druhé části byl nahrazen klasickou politickou ekonomikou.

V merkantilistické doktríně se odráží dva velmi důležité procesy tehdejší doby. Prvním byl rozmach světového obchodu podnícený zámořskými objevy a nárůst jeho důležitosti pro národní hospodářství. Druhým byl proces budování národního státu (Irwin, 1998: 28). Merkantilismus by se dal charakterizovat jako doktrína zaměřená na hledání racionálních řešení praktické politiky národních států v Evropě (Sojka, 2010: 27). Záměrem této politiky bylo především zvýšení bohatství a moci státu. Bohatství bylo v této době do značné míry ztotožňováno s penězi. Konečným cílem obchodu potom bylo hromadění vzácných kovů v zemi. Mezinárodní obchod byl zpo-

čátku chápán jako hra s nulovým součtem (tamtéž: 29). Cílem země proto mělo být vytlačení zahraniční obchodní konkurence z mezinárodního trhu. Mělo toho být dosaženo omezením spotřeby cizích výrobků na domácím trhu, průmyslovou špionáží a následným kopírováním pokročilých zahraničních výrob (Chang, 2008: 24). Vše se mělo dít s výraznou pomocí státního aparátu. V mezinárodním prostředí bylo nejprve klíčové ovládnutí hlavních obchodních cest, v dalších obdobích byla podporována i přímá kontrola nad produkcí klíčových komodit.

Rozvinutý merkantilismus 17. a 18. století odráží změnu hospodářských a politických podmínek. Obchodnická vrstva se v tomto období v některých zemích již tak emancipovala, že začala prosazovat své partikulární zájmy samostatně, bez přílišných ohledů na zájmy panovníka. Obchod přestal být považován za hru s nulovým součtem. Merkantilisté 17. a 18. století do značné míry chápali barterovou podstatu obchodu a uvědomovali si tak, že za účelem zvýšení vývozu je potřeba povolit i určité množství dovozu. Cílem se nejprve stala aktivní obchodní bilance státu, později začal být čím dál větší zájem věnován odvětvové struktuře obchodu. Podle merkantilistů bylo potřeba zajistit, aby stát vyvážel zboží s vyšší přidanou hodnotou, především zpracované průmyslové výrobky, a dovážel suroviny a potraviny (Irwin, 1998: 38–43).

Proti merkantilistům se v druhé polovině 18. století ostře vymezil nový myšlenkový směr později nazvaný klasická politická ekonomie. Mezi její hlavní představitele patří především Adam Smith, David Ricardo či John Stuart Mill. Nástup nového směru, jako obvykle, odráží novou společenskou situaci. Tentokrát ve Velké Británii přelomu 18. a 19. století. Britští obchodníci se postupem času proměnili v kapitalisty a získali v zemi velmi silné politické postavení. Nadále však byli ve sporu s tradiční aristokracií, která získávala své příjmy především ze zemědělské produkce chráněné vysokými cly. Britský průmysl té doby disponoval nejvyšší produktivitou práce na světě. V zájmu tehdejších britských kapitalistů proto v domácí rovině bylo odbourání cel zdražujících vstupy do výroby – zemědělská produkce byla jedním z těchto vstupů – a v mezinárodní rovině to bylo ustanovení systému volného obchodu, aby se jim otevřely zahraniční trhy (Krpec–Hodulák, 2012).

V metodologické rovině klasická politická ekonomie plně odpovídá zájmům formující se kapitalistické třídy ve fázi prvotní akumulace kapitálu.³ Zájmům nezávislého finančně zabezpečeného kapitalisty z hospodářsky nejsilnější země, který si na své živobytí vydělává kapitálem, díky němuž najímá práci, vytvořenou produkci pak prodává na trhu. Instituce nutné pro hladké fungování obchodu a prosazování zájmů britského kapitálu jsou již zajištěny díky hegemonnímu postavení Velké Británie. Takto historicky cíleně vytvořené mocenské a institucionální prostředí je však ze strany kapitalistů považováno za přirozené (tamtéž). Na rozdíl od merkantilistů se zde proto neklade důraz na stát, ale na jednotlivce, jehož nezávislá činnost sledující vlastní

zájmy má vést k největšímu bohatství pro společnost jako celek. Cílem proto je omezení veřejných zásahů do podnikání – politika *laissez faire*. Jak klasická, tak později neoklasická ekonomie díky deduktivní povaze svých závěrů⁴ často vede k silným univerzalistickým tvrzením.⁵

V rovině mezinárodních měnových a finančních vztahů přišel s prvním průlomovým tvrzením klasické ekonomie David Hume. Naplno odhalil barterovou podobu mezinárodního obchodu. Podle tzv. Humeova mechanismu není trvalé dosahování pozitivní platební bilance (zjednodušeně přebytkem exportu nad importem) možné. Přesun peněz z jedné země do druhé totiž povede k inflaci v přebytkové zemi a deflaci v zemi deficitní. Protichůdné pohyby cenových hladin nakonec povedou, skrze zdražení vývozu a zlevnění dovozu přebytkové země, k vyrovnání obchodní bilance. Hume tento mechanismus dále zobecnil do tvrzení o tzv. neutralitě peněz. Peníze jsou v tomto pojetí především prostředkem směny, jejich množství nemá v dlouhém období vliv na reálné veličiny (Koderová–Sojka–Havel, 2008: 25–26).⁶

Adam Smith je spojován s důrazem kladeným na přínos dělby práce a rozšiřování a prohlubování trhu jakožto hlavního motoru hospodářského růstu. Bohatství spojil s produkčními kapacitami země. Také jako první specifikoval, jaký má být přínos hospodářských teorií – mají dopomoci ke zvýšení vyprodukovaného množství zboží a služeb v zemi, tedy k hospodářskému růstu. V mezinárodních otázkách pracoval s konceptem absolutní výhody. Podle ní by se měla každá země specializovat na produkci zboží, ve kterém je nejvíce produktivní, a měl by mezi nimi převládat volný obchod (Smith, 1977: Book I a Book IV).

David Ricardo argumentaci ve prospěch volného obchodu posunul ještě dále. Podle jím prosazované teorie komparativní výhody získává z obchodu každá země, a to i za situace, kdy je její obchodní partner produktivnější naprosto ve všem. Po Ricardovi se doktrína volného trhu stala doslova zaklínadlem pro několik generací ekonomů. V rovině praktické politiky byla ale její cesta za vítězstvím poněkud komplikovanější. To, co nakonec převládlo v mezinárodně-hospodářské praxi druhé poloviny 19. století (a s některými úpravami existuje i dnes), byla politika podmíněné liberalizace, kdy se státy navzájem dohodly na recipročním odbourání protekcionistických opatření. V teoretické rovině je za politiku podmíněné liberalizace nejvíce zodpovědný argument směnných relací formulovaný Robertem Torrensem (Irwin, 1998: 101–108).⁷ Podle něj lze za určitých okolností s pomocí cel ovlivnit směnné relace (poměr cen vyváženého a dováženého zboží) tak, že za méně vyvezeného zboží lze dovést více ze zahraničí. Důsledkem zavedení cel za účelem zlepšení směnných relací může být zisk pro daný stát, nicméně svět jako celek si prokazatelně pohorší.

Ve druhé polovině 19. století se klasická ekonomie dostala do krize, když Marx využil některé její části pro svou argumentaci o vykořisťovatelské povaze kapitalismu.

Částečně jako reakce na jeho kritiku byla na konci 19. a především v první polovině 20. století klasická ekonomie vystřídána ekonomikou neoklasickou. Argumentace v oblasti mezinárodní politické ekonomie však zůstala do značné míry stejná. Zmíněné teorie se v podstatě dočkaly pouze upřesnění a důkladnější formalizace, příkladem je v současnosti stále převládající Heckscher-Ohlinův model, který je formalizovanou variací na původní komparativní výhodu. Hlavním důsledkem nástupu neoklasické ekonomie pro zkoumání mezinárodních hospodářských otázek bylo oddělení zkoumání politické a ekonomické sféry. Ještě klasičtí ekonomové takového oddělení odmítali, protože podle nich příliš zkreslovalo realitu (Hodgson, 2004; Sojka, 2010).

Nejnovějším zásadním příspěvkem v rámci hlavního proudu západního myšlení v oblasti globální politické ekonomie byl nástup teorie strategického obchodu v osmdesátých letech 20. století. Tento případ opět velmi zřetelně ukazuje na soulad mezi měnící se pozicí hegemonu a věcnou náplní dominantního teoretického diskurzu. USA byly v sedmdesátých a osmdesátých letech považovány za upadající mocnost (Keohane, 1984; Gilpin, 1987). Hlavním problémem pro ně byl návrat evropské konkurence na mezinárodní trhy a především velkolepý hospodářský nástup Japonska. Teorie strategického obchodu nebyla do značné míry nic jiného než reakce na novou pozici USA v globální ekonomice. Podle tohoto přístupu mohou státy dosáhnout vyšších příjmů v případě, že budou podporovat strategické sektory domácího průmyslu. Týká se to především vysoce technologicky náročných odvětví a odvětví s oligopolní strukturou trhů. Teorie měla poměrně silný dopad na uvažování tehdejších ekonomů, např. podle Paula Krugmana nebyly pochyby o přínosech volného obchodu nikdy tak velké jako právě v této době (Krugman, 1987: 131–132). Se změnou politického a hospodářského prostředí po roce 1989 a opětovným posílením pozice USA však byla tato teorie upozaděna a ekonomové hlavního proudu se opět vrátili k téměř jednohlasné podpoře volného obchodu (viz např. Krugman, 1996). K poněkud odlišnému vývoji došlo s nástupem nového tisíciletí v Evropě. Evropská unie se velmi intenzivně zaměřuje na poněkud problematický koncept konkurenceschopnosti, jehož je teorie strategického obchodu nedílnou součástí (více viz např. Krpec–Hodulák, 2013).

Zajímavou oblastí, kterou se v této kapitole budeme zabývat pouze okrajově, nicméně která je důležitá k pozdějšímu pochopení postkoloniální kritiky, je otázka hospodářského rozvoje. Minimálně od dob Adama Smithe je hospodářský rozvoj většinou aktérů chápán jako pozitivní proces, který je spojován s institucionalizovanými změnami ve společnosti doprovázejícími prohlubující se dělbu práce a technologický rozvoj. Prakticky všechny významnější ekonomické školy západu vytvořily nějaký systém univerzálních stupňů hospodářského rozvoje. V případě ekonomie hlavního proudu můžeme jmenovat nesmírně vlivnou typologii Walta Rostowa z roku 1960 (1991). U marxistické teorie je jejím autorem sám Karel Marx (1954). Pro všechny

západní přístupy je typické lineární pojetí dějinného vývoje, který má pouze jednu (tu evropskou) formu. Západní společnosti mají sloužit jako ideál, který, pokud se chtějí rozvinout, musí ostatní společnosti napodobit. Spory v rámci západního diskurzu se pak vedly především o to, kdo v rámci procesu rozvoje nejvíce získává a jakými prostředky rozvoje dosáhnout.

ALTERNATIVY NA SEVERU

V této části prozkoumáme, jaké teoretické protiproudy vůči dominantním přístupům ke globální politické ekonomii vznikly v zemích Severu. Pro snazší orientaci je lze rozdělit do dvou skupin. První částečně navazuje na merkantilismus, má původ v nově industrializujících se zemích Severu (typicky USA a Německo) a odráží jejich momentální zájmy. Autoři z této skupiny často argumentují potřebou dočasné ochrany domácích nerozvinutých průmyslových odvětví – tzv. argumentace nedospělým průmyslem. V USA byl hlavní zastáncem tohoto typu politiky tehdejší ministr financí Alexander Hamilton. Založil protekcionistickou tradici, které se jeho následovníci věrně drželi a USA tak zůstaly až do druhé poloviny třicátých let 20. století jednou z nejvíce protekcionistických zemí na světě (Chang, 2008: 28–29).

Velkého ohlasu se dostalo myšlenkám Němce Friedricha Lista, který, podobně jako Hamilton, argumentoval potřebou ochrany nově vznikajících odvětví v industrializující se zemi před zahraniční konkencí. V Německu na něj navázali představitelé tzv. německé historické školy. Ti, stejně jako List a později američtí institucionalisté, odmítali přílišné univerzalistické tendence klasické ekonomie a kritizovali její přehnaně deduktivní metodu zkoumání. Sami kladli důraz na historické a induktivní metody, zdůrazňovali, že předpoklady klasických ekonomů jsou arbitrární a neodpovídají realitě, obzvláště v doposud neindustrializovaných zemích. Realita je podle nich příliš složitá na to, aby šla vyjádřit jednoduchým univerzálním modelem. Každá země a každá doba vyžaduje svoje vlastní teoretické uchopení. USA se však po dosažení hegemonického postavení ve světě staly baštou neoklasické ekonomie, která byla do sedmdesátých let značně ovlivněna některými prvky Keynesova učení. Nicméně od osmdesátých let došlo k jejich výraznému oslabení a nástupu neokonzervativní ekonomie, jež v oblasti globální politické ekonomie *de facto* přejala většinu stanovisek klasické ekonomie.

Druhá skupina alternativních přístupů si více všímá distribučních efektů procesů probíhajících v rámci globální politické ekonomie. Část myslitelů z tohoto tábora se zaměřovala na distribuční dopady zahraničního obchodu na různé skupiny obyvatel v rámci jednoho státu. Tato oblast politické ekonomie není příliš kontroverzní, protože

i ekonomové hlavního proudu uznávají potenciálně negativní dopady otevření země zahraniční konkurenci na některé skupiny obyvatel (Irwin, 1998). Rozdíl mezi ekonomy hlavního proudu a jejich kritiky v této oblasti spočívá jednak v rozdílném vnímání míry rizika ze šoků vzniklých v důsledku příliš rychlého otevření se mezinárodní konkurenci, jednak v rozdílných výchozích předpokladech jejich teorií. Tvzení klasických ekonomů o výhodách volného obchodu je v realitě peněžní kapitalistické ekonomiky svázáno s řadou předpokladů, mezi nejdůležitější patří plná zaměstnanost a neutralita peněz, obojí se ale podle zastánců učení J. M. Keynesa v reálném světě vyskytuje velmi zřídka. Pro kapitalistickou ekonomiku je naopak typická nedobrovolná nezaměstnanost a naprosto klíčová role peněz při ovlivňování ekonomického výkonu. V takovém světě může rychlé otevření se světu vyvolat nerovnováhy v systému mezinárodního obchodu a vysokou nezaměstnanost v některých zemích (Blecker, 2003: 201–202). Mezi nejvýraznější zastánce zmíněného přístupu patří postkeynesovci Paul Davidson či Randall Wray. Na tento směr kritiky v některých rysech navázali strukturalisté působící především v zemích Latinské Ameriky.

Daleko kontroverznější jsou tvrzení především marxistických myslitelů poukazující na negativní distribuční dopady zapojení se do mezinárodního obchodu pro některé, především jižní země jako celek. Původ této kritiky sice lze částečně hledat u Karla Marxe, nicméně ten svou tezi o vykořisťování práce kapitálem na mezinárodní rovinu neaplikoval. Naopak tvrdil, že kapitalistický systém vede k postupnému začleňování dalších a dalších zemí (teritoriální expanze) a činností (komodifikace) do jednoho systému, v jehož rámci tak pouze vyspělé země ukazují těm méně vyspělým jejich vlastní budoucnost (Marx, 1952). Až podle autorů jako Vladimír Iljič Lenin (1949), který přišel s tezí o imperialismu jakožto nejvyšším stadiu kapitalismu, či později Immanuel Wallerstein, dochází ve světové kapitalistické ekonomice k vykořisťování zemí na její periferii zeměmi umístěnými v jejím centru. Systém se podle nich dá rozdělit na jádro, které je tvořeno industrializovanými vysoce produktivními státy Evropy a Severní Ameriky, a periferii, která je vykořisťována státy jádra s pomocí různých hospodářských a politických nástrojů. I na tuto kritiku navázali kritici ze zemí Jihu a i k nim se vrátíme v dalším textu.

V reakci na dekolonizační procesy po druhé světové válce a díky oslabení pozice neoklasické ekonomie po velké hospodářské krizi vznikl podbor rozvojová ekonomie. Její představitelé jako např. Albert Hirschmann nebo Gunnar Myrdal spojovali prvky keynesiánské a původní institucionální ekonomie a aplikovali je na podmínky zemí Jihu (Hirschmann, 1958; Myrdal, 1957).⁹ Tyto země podle nich byly podrozvinuté a v zajetí začarovaných kruhů chudoby (Foltýn–Fárek, 2008). V těchto společnostech neexistovaly dostatečné podněty k tomu, aby došlo k samovolnému vyproštění se z kruhu chudoby. Cestou byla podpora (či přímo provedení) akumulace kapitálu

státem a průmyslové politiky vedoucí k industrializaci země. Rovněž na tento směr západního myšlení navázali strukturalisté.

DOPADY PŘÍSTUPU SEVERU NA JIH

V této části nastíním dopad teoretických diskusí v Evropě a Severní Americe na vývoj v zemích Jihu a pokusím se ukázat, jaké politické důsledky měla aplikace severního pohledu na Jih. Vzhledem k zaměření textu na teoretickou diskusi, bude následující výklad nutně velmi stručný a také příliš zobecňující. Jeho cílem je pokud možno smysluplně zasadit probírané teorie do historického kontextu.

Zkušenosti jednotlivých zemí Třetího světa se pochopitelně v mnohém liší, přesto lze v jejich vztazích se Západem pro potřeby tohoto textu vysledovat několik jednotlivých prvků. Drtivá většina zemí mimo evropský kontinent byla někdy ve své historii Evropany buď přímo, nebo nepřímo ovládána. Přímá nadvláda měla zpravidla formu koloniálního panství a týkala se většiny území Ameriky a Afriky. Standardně jí bylo dosaženo přímým dobytím daného území. Nepřímá nadvláda byla častější v případě technologicky vyspělejších zemí Asie. Měla obvykle formu nerovnoprávných smluv, ve kterých se ovládaný stát vzdal suverenity v několika klíčových oblastech svého působení, především zahraniční hospodářské politiky. Hlavami těchto zemí se nejednou stali Západem kontrolovaní vládci. Mimoevropské země se do tohoto postavení dostávaly často skrze akumulaci zahraničního dluhu, jenž v určitý moment nebyly (být třeba jen krátkodobě) schopny splácet. Evropské mocnosti pak provedly operaci na ochranu svých věřitelských práv, v jejímž rámci v zemi podpořili loutkového vládce. Typickým případem tohoto postupu je Egypt (Krpec–Hodulák, 2012). Poněkud odlišnou zkušeností prošla Čína, která se odmítla u západních zemí zadlužit. Naopak to byla Velká Británie, kdo se díky nepříznivé obchodní bilanci zadlužoval u Číny. Britové situaci vyřešili v duchu tradičních merkantilistických pouček. Dluh se rozhodli splatit s pomocí obrácení nepříznivé obchodní bilance, tj. skrze zvýšení dovozu do Číny, nejvhodnější komoditou pro tento účel se ukázalo být opium. Čínská snaha o omezení dovozu opia vedla k incidentu v čínském přístavu, který se stal záminkou pro britský útok na Čínu. Výsledkem války byla nerovnoprávná smlouva mezi Čínou a Velkou Británií, díky níž V. Británie získala *de facto* kontrolu nad čínskou zahraniční hospodářskou politikou (Chang, 2008: 6–7).

Jakmile bylo zámořské území ovládnuto, začali jej Evropané zapojovat do svého vlastního hospodářského systému. Řada oblastí světa takto byla propojena vůbec poprvé v historii. Forma tohoto zapojení se ale značně lišila na základě doby a místa. V Indickém oceánu se před příchodem Evropanů rozvinul systém relativně svobodné-

ho obchodu, kterého se účastnilo několik menších specializovaných obchodních států. Velké arabské, indické či čínské říše do něj příliš nezasahovaly, naopak tyto obchodní státy využívaly jako zprostředkovatele pro svůj mezinárodní obchod. S příchodem Portugalců na přelomu 15. a 16. století přišla první velká změna. Portugalci silou některé tyto obchodnické státy ovládli a obchodní zisky zmonopolizovali pro sebe. Jejich cílem však ještě nebylo ovládnutí rozsáhlejších území a jejich dopad na místní obyvatelstvo tak byl často omezený.¹⁰ Další posun přišel s nizozemskou expanzí v 17. století. Nizozemci se na rozdíl od Portugalců nespokojili pouze s kontrolou obchodních tras, ale začali obsazovat přímo místa produkce vzácného zboží, jako byly např. Moluky (Acemoglu, 2012: kap. 9). Ani Portugalci, ani Nizozemci neměli dostatek sil k ovládnutí asijských říší a jejich pokusy byly tvrdě odraženy.¹¹ Až průmyslová revoluce umožnila skutečné ovládnutí Asie evropskými mocnostmi. Evropané se následně chovali zcela v duchu merkantilistických pouček. Zbavili ovládnutá území suverenity v hospodářské politice. Otevřeli je pro své exporty, vydávali nařízení, která měla zajistit, že evropské státy dosáhnou přebytkové obchodní bilance (Pomeranz, 2000: 284–285). Toho mělo být dosaženo kontrolou obchodních toků, likvidací zahraniční konkurence a podporou domácích výrobních odvětví. Výjimkou nebyla ani nařízení přímo usměrňující chování spotřebitelů jako např. zákaz nošení bavlněných oděvů vyrobených v Indii či v Anglii (Acemoglu, 2012: 200–201). S pomocí těchto opatření se Evropanům podařilo změnit staletí přetrvávající strukturu hospodářských vztahů mezi Evropou a Asií. Odteď to byli Evropané, kdo vyráběl zboží s vysokou přidanou hodnotou a dosahoval obchodních přebytků s asijskými zeměmi, kterým díky tomu začaly růst zahraniční dluhy.

V případě Ameriky a Afriky byla situace poněkud jiná. Španělé brzy rozvrátili americké indiánské říše a obsadili jejich území. Následně je zapojili do vlastní říše především jako zdroj surovin a vybrané zemědělské produkce. Ostatní evropské státy na americkém kontinentě do značné míry následovaly španělský příklad. Jinak tomu nebylo ani v případě britských kolonií v severní Americe. Britové se snažili s pomocí cel, daňového systému a přímých nařízení zastavit hospodářský rozmach těchto kolonií. Podle představ Londýna měly zůstat zdrojem surovin a zboží s nízkou přidanou hodnotou (Chang, 2008: 28–29). Tento typ merkantilistické politiky se nakonec stal jednou z rozbušek americké války za nezávislost.

Afrika dlouho přímému obsazení unikala, to však neznamená, že by nebyla postupně vtahována do Evropy (ne tak Evropankami) dominované světové ekonomiky. Velkou roli hrál obchod s otroky zprostředkovaný především Portugalci a Angličany. Ti však až do druhé poloviny 19. století udržovali v Africe pouze základny na pobřeží, největšími dodavateli otroků byly samy africké kmeny, které takto jednak posilovaly svou vlastní moc v oblasti a za druhé se zbavovaly konkurence. Větši-

na Afriky byla kolonizována až v posledních desetiletích 19. století (Krpec–Hodulák, 2012).

Evropské mocnosti zavedly na ovládaných územích své vlastní instituce a svůj vlastní hospodářský systém. Kolonie byly využívány jako zdroj primární produkce potřebné pro evropské mocnosti. Ty části hospodářství kolonií, pro které Evropané neměli přímého využití, jimi byly zpočátku ovlivněny jen nepatrně. To vedlo ke vzniku fenoménu tzv. duální ekonomiky, kdy vedle průmyslového hospodářského sektoru produkujícího pro export existovala tradiční hospodářská struktura s minimálními vzájemnými vazbami.

Až v této situaci, tj. po vytvoření výhodné struktury světové ekonomiky završené vítězstvím v opiové válce proti Číně, se Velká Británie ve čtyřicátých letech 19. století rozhodla prosazovat systém volného obchodu obhajovaný klasickými ekonomy. Stejně jako před nimi Španělé a Nizozemci a po nich Američané začali Britové považovat nově vzniklý systém, v jehož rámci zaujímali ústřední postavení, za přirozený.¹² Na rozdíl od Španělů a Nizozemců, kteří se při tom zaštiťovali různými formami božího práva, se Britové začali odvolávat na působení přirozených tržních sil ve světové ekonomice, které mají automaticky vést k nejefektivnějšímu a nejsvobodnějšímu naplňování potřeb jejich obyvatel (Irwin, 1998). Britové prosazovali systém volného obchodu až do velké hospodářské krize, kdy je tíživá ekonomická situace opět přiměla zavést určitá merkantilistická opatření.

Po druhé světové válce se největším propagátorem a garantem systému volného obchodu staly Spojené státy. Nově vzniklý tzv. brettonwoodský systém (1944/1945–1973) byl ovlivněn postoji samotného Keynesa a spojoval v sobě podporu mezinárodnímu obchodu ve formě postupného snižování obchodních bariér a stabilních směnných kurzů s kontrolou mezinárodních toků kapitálu (Krpec–Hodulák, 2011: 149–150). Státy Jihu se v tomto systému těšily dosud největší míře autonomie rozhodování v hospodářských otázkách. Zároveň se ale musely vypořádat se zděděnou koloniální ekonomickou strukturou z minulosti. Rozbor teoretických přístupů reflektujících takovou situaci přinese příští kapitola. Nicméně je zajímavé podotknout, že v tomto období zaznamenaly jak země Severu, tak země Jihu rekordní hospodářský růst.

S nástupem neokonzervativních směrů v politice a ekonomické teorii od osmdesátých let dochází ke značnému prohloubení systému volného obchodu (vznik Světové obchodní organizace v roce 1995) a dále k postupnému odbourávání kontrol mezinárodních kapitálových toků. Relativně autonomní hospodářský růst řady zemí Jihu byl narušen dluhovými a měnovými krizemi v osmdesátých a devadesátých letech 20. století. Aby mohly dostát svým závazkům, musela se většina zemí Jihu začít řídit radami Mezinárodního měnového fondu (MMF), organizace ovládané státy Seve-

ru (především USA) zodpovědné za udržování stabilního mezinárodního měnového a finančního systému (Woods, 2006). MMF až do krize v roce 2008 jednoznačně prosazoval řešení zcela v souladu s hlavními postuláty neoklasické ekonomie, což vedlo k odbourání ochranných opatření v zemích Jihu, snížení role státu v jejich hospodářstvích a daleko většímu provázání se se světovou ekonomikou. Proti politikám MMF se zvedl nejprve mohutný veřejný odpor, posléze se proti němu i za cenu velkého rizika postavily i některé státy. Nejzajímavějším příkladem je bezesporu Argentina, která po roce 2002, kdy vyhlásila státní bankrot, vystupuje vůči mezinárodním věřitelům z pozice síly a do značné míry se jí daří vynutit si vlastní pravidla pro zacházení s jejím dluhem (Cohen, 2011). Specifické postavení jakési svébytné alternativy vůči současnému systému představuje Čína.

Česká republika se na dění v zemích Jihu podílela až do nástupu komunistické strany v roce 1948 ve velmi omezené míře ať už jako součást habsburské monarchie, nebo později v podobě první republiky. Čeští ekonomové byli ovlivněni jak myšlenkami německé historické školy, tak myšlenkami nastupující neoklasické ekonomie. Změna nastala po roce 1948, byly přijaty Leninovy teze o imperialismu a Československo v rámci tzv. internacionální pomoci ovlivňovalo jak materiálně, tak ideologicky vývoj v zemích Jihu. Cílem bylo pomoci tamějším národně osvobozeným hnutím v boji proti kolonizačním mocnostem, prosadit zavedení komunistické společnosti podle sovětského vzoru a zajistit socialistickou formu rozvoje. Po roce 1989 Česká republika plně přejala dominantní západní přístup k problémům globální politiké ekonomie, začala se cíleně integrovat do západní hospodářských struktur a plně se zapojila do činnosti organizací jako MMF a Světová banka. V devadesátých letech byla příjemcem pomoci ze strany těchto organizací, které pomáhaly prosazovat hospodářské přístupy typické pro země Severu. V roce 2006 byla Česká republika podle Světové banky oficiálně zařazena mezi tzv. rozvinuté země bez nároku na mezinárodní rozvojovou pomoc a v roce 2013 se stala členem Výboru pro rozvojovou pomoc OECD. V současnosti v ní silně dominuje typický západní přístup ke globální politiké ekonomii mající svůj teoretický základ v neoklasické ekonomické teorii.

ALTERNATIVY JIHU

Po představení hlavního proudu globální politiké ekonomie a jeho alternativ v zemích Severu nastal čas odpovědět na nejzásadnější otázku z úvodu. Jaké teoretické protiproudy vznikly v samotných zemích Jihu? Alternativy vůči evropskému uvažování o otázkách spojených s mezinárodními ekonomickými vztahy pochopitelně existovaly už před evropskými výboji. Nejpropracovanější jsou pravděpodobně úvahy

arabských a čínských myslitelů. Zatímco Arabové podporovali systém, který bychom z dnešního hlediska mohli označit za volnou hospodářskou soutěž s minimem státních zásahů (uskutečněný v oblasti Indického oceánu a zničený Evropany v 16. století), čínské teoretické myšlení bylo s úlohou státu v ekonomice svázáno velmi silně (Graeber, 2011: ch. 10). Arabské státy se stejně jako Čína nakonec dostaly pod evropský politický vliv a místní teoretické přístupy byly na dlouhou dobu odsunuty do pozadí. Nová vlna alternativních přístupů ze zemí Jihu přišla až s koncem druhé světové války.

Dominantní roli jak v teoretických debatách, tak v praktické politice zemí Jihu hrál až do sedmdesátých let 20. století přístup nazývaný buď jako strukturalismus (Oatley, 2012), nebo developmentalismus (Bresser-Pereira, 2012).¹³ Za jeho nejdůležitějšího představitele je považován argentinský ekonom Raúl Prebisch a jako hlavní platforma pro jeho propagaci sloužila Hospodářská komise OSN pro Latinskou Ameriku a Karibik (ECLAC) s Prebischem v čele. Strukturalismus byl směsí původního ekonomického institucionalismu a keynesiánství obohacenou o specifické zkušenosti ze zemí Latinské Ameriky a byl tak vlastně odrazem západní rozvojové ekonomie. Jeho zastánci odmítli univerzalistické nároky neoklasické ekonomie, nicméně převzali koncept rozvoje tak, jak se v průběhu novověku vyvinul v zemích Severu. Neoklasickou ekonomii označili za teoretický přístup aplikovatelný maximálně na země Severu. Specifická situace zemí Jihu si podle nich žádala specifický teoretický přístup. Jejich hlavní problémy přitom měly strukturální povahu. Prvním bylo samotné postavení zemí Jihu ve světové ekonomice. Země Jihu byly vůči jádru světové ekonomiky v periferním postavení, protože byly koloniálními mocnostmi využívány především jako producenti primárních komodit. Problémem však bylo, že s rostoucím bohatstvím zemí Severu rostla poptávka po průmyslových výrobcích daleko rychleji než poptávka po surovinách (Oatley, 2012: 121–128).¹⁴ Podle Prebische by tak další specializace zemí Jihu na primární produkci na základě teorie komparativní výhody vedla pouze ke zhoršování jejich směnných relací, tj. za větší množství surovin by si koupily stejné nebo menší množství průmyslových výrobků ze zahraničí, díky čemuž by zchudly. Cestou z této situace měla být industrializace země, při které by ústřední roli hrála vláda. Průmysl měl být vybudován s pomocí politiky nahrazování dovozů (Prebisch, 1949). Stát by podle strukturalistů měl usměrňovat obchodní toky z a do země. Na vybrané výrobky měla být uvalena vysoká cla a další opatření na omezení dovozu, aby v domácí ekonomice vznikly dostatečné podněty pro produkci těchto výrobků.

Druhým problémem byla nevhodná duální struktura hospodářství zemí Jihu. Strukturalisté měli pochyby, zda podněty vytvořené díky celním bariérám budou postačovat k tomu, aby se soukromí aktéři sami chopili iniciativy a vzniklou mezeru zacepili. Velká část obyvatel zemí Jihu stále fungovala na samozásobitelském principu.

Existovaly velké koordinační problémy jak na straně poptávky (většina obyvatel žila mimo peněžní ekonomiku, neexistovala tudíž dostatečná poptávka v penězích), tak na straně nabídky (nedostatečná infrastruktura, problém na sebe navazujících průmyslových odvětví). Tyto problémy měl opět pomoci vyřešit stát a to skrze hospodářskou politiku zaměřenou na hospodářský rozvoj. Jako její příklad lze uvést budování infrastruktury, sociálních a zdravotních služeb, školství a v neposlední řadě přímé budování vybraných průmyslových odvětví státem (investice do lidského a fyzického kapitálu) (Oatley, 2012: 118–121).

Politika nahrazování dovozů vedla zpočátku k vysokým hospodářským růstům. Díky tomu získávaly země Jihu na mezinárodní aréně v šedesátých a sedmdesátých letech na sebevědomí. V oblasti mezinárodní politické ekonomie to vedlo k založení Mezinárodního sdružení pro rozvoj (IDA) v roce 1960, založení Konference OSN o obchodu a rozvoji (UNCTAD) v roce 1964 a kulminovalo řadou návrhů na restrukturalizaci mezinárodního hospodářství podaných na půdě OSN ze strany zemí Jihu v sedmdesátých letech známých jako Nový mezinárodní ekonomický řád. V osmdesátých letech však přišlo tvrdé vystřízlivění. Země Latinské Ameriky se dostaly do velkých dluhových problémů,¹⁵ nedokázaly svůj postup náležitě koordinovat a nakonec se podvolily požadavkům věřitelů zastupovaných MMF a začaly aplikovat politiky doporučené ekonomy hlavního proudu, jako bylo uvolnění tržní bariér (včetně zrušení kontrol toků kapitálu), privatizace, celková deregulace a větší zapojení do mezinárodní ekonomiky. Tyto politiky však v zemích Latinské Ameriky v osmdesátých a devadesátých letech vedly k velmi rozporuplným výsledkům (Woods, 2006).

Zvláštní postavení mezi zeměmi Jihu zaujímají nově industrializované země Asie. Vyhnuly se problémům zemí Latinské Ameriky a jejich životní úroveň se velmi rychle přiblížila západním standardům. Na přelomu osmdesátých a devadesátých let se rozhořel ostrý interpretační spor o příčinách jejich úspěchu mezi strukturalisty a zastánci neoklasické ekonomie. Zatímco první tvrdí, že asijské země *de facto* následovaly strukturalistickou cestu rozvoje s dvěma zásadními odchylkami – vyhnuly se zahraničnímu zadlužení a soustředily se více na mezinárodní než na domácí trh, neoklasičtí ekonomové prohlašovali, že asijské země uspěly proto, že udržovaly stabilní makroekonomické prostředí příznivé pro působení tržních principů (blíže viz např. Gilpin, 2001). Tento interpretační spor má velmi závažné dopady pro hospodářské politiky zemí Jihu a dodnes není zcela uzavřen. V některých státech (Argentina, Ekvádor) je od přelomu tisíciletí prováděna politika vycházející z tzv. nového developmentálního (Vernengo, 2005; Chang, 2010; Bresser-Pereira, 2012). Tento směr si uchovává řadu znaků původního strukturalismu, klade však daleko větší důraz na finanční nezávislost státu na zahraničních věřitelích a podporu exportních odvětví ekonomiky.

Další dvě hlavní teoretické alternativy vzniklé v zemích Jihu měly v porovnání se strukturalismem daleko menší praktické dopady. V šedesátých a sedmdesátých letech měla silný ohlas tzv. škola závislosti. Šlo o skupiny myslitelů jak ze zemí Severu, tak ze zemí Jihu, mezi nimiž lze vysledovat jak některé důležité společné rysy, tak poměrně zásadní rozdíly. První skupina má původ v akademickém prostředí Spojených států a jeho hlavními představiteli jsou američtí (neo)marxisté jako Paul Sweezy či Andre Gunder Frank. Tito autoři přenesli Marxovu tezi o vykořisťování na mezinárodní rovinu. Namísto vykořisťování dělníků kapitalisty začali hovořit o vykořisťování zemí Jihu zeměmi Severu. Státy jádra podle nich udržují periferii nerozvinutou cíleně skrze přesouvání nadhodnoty vyprodukované v zemích Jihu na Sever. Toto je možné díky monopolistické podobě kapitalismu, která se rozvinula v průběhu 20. století. Státy periferie se mohou z vztahu závislosti vymanit pouze s pomocí provedení socialistické revoluce a následného odstřižení se od kapitalistického systému. V takto modifikované podobě marxismu to mají být země Jihu, kdo bude hlavním hybatelem světové socialistické revoluce (Rist, 2008: 112).

Skupina autorů ze zemí Jihu obvykle přiřazovaných pod školu závislosti (Fernando Cardoso, Enzo Falleto aj.) sdílela se svými kolegy ze Severu základní koncepci, tj. soustředění své analýzy na úroveň státu a tvrzení, že svět je rozdělen na země jádra a periferie, přičemž vývoj v periferii je silně závislý na vývoji v jádru, které nadto z periferie odčerpává část nadhodnoty. Jejich analýza však byla zároveň v několika důležitých bodech odlišná. Zaprvé, jejich ekonomické uvažování bylo spíše ovlivněno strukturalistickým přístupem ECLA než Marxovou teorií. Zadruhé, jakožto převážně sociologové se daleko více zaměřovali na komplexní uchopení společenské struktury (především třídní vztahy), kterou chápali jako historicky podmíněnou. V jejich pojetí existovala závislost mezi mezinárodní hospodářskou strukturou (vztah centrum–periferie) a vnitrostátním třídním uspořádáním (velkostatkáři × rolníci nebo průmyslníci × dělníci). Díky této závislosti nebylo možné napodobit západní způsob akumulace kapitálu a následného hospodářského rozvoje (Rist, 2008: 115–117). Nicméně, a to je třetí zásadní rozdíl, podle myslitelů ze zemí Jihu je hospodářský rozvoj periferie možný i v tomto závislém postavení. Závislost má podle nich spíše politickou než ekonomickou podobu (Vernengo, 2005: 557). Jejich pozornost se tedy daleko více soustředí na politické možnosti pro získání takové politické autonomie, která zajistí co nejvyšší rozvoj periferie a pokud možno především jejich chudých obyvatel. Nejlepší cestou by i pro mnohé z teoretiků závislosti ze zemí Jihu (v rámci dobové tradice) byla socialistická revoluce. Nicméně nezavrhovali ani cestu autonomního rozvoje do značné míry na základě strukturalistického vzoru (Kapoor, 2002).¹⁶

Teorie závislosti měla značný ohlas v akademické sféře a levicových intelektuálních kruzích. Její dopady na politickou a hospodářskou praxi byly ale velmi omeze-

né. Od osmdesátých let její vliv velmi výrazně upadal. Celá koncepce měla několik významných slabin. Nejdůležitější byla absence uchopitelné alternativy. Vyzývání socialistické revoluce bez zřetelnějších konkrétních rysů se časem ukázalo jako krajně nevěrohodné. Podle Cardosa vedla tato obsese až k popírání reality a byla jedním z důvodů, proč on sám se od teorie distancoval (Rist, 2008: 118). Další slabinou byla neschopnost věrohodně popsat mechanismus vykořisťování, není pochyb o tom, že nadnárodní korporace část zisků vyvádějí ze země, nicméně velmi často jsou tyto zisky reinvestovány zpět. Například podle Světové banky v dekadě bezprostředně před začátkem finanční krize reinvestovaly nadnárodní korporace 30–40 % svých příjmů v dané zemi zpět (World Bank, 2009: 52). Nedostatkem zmiňovaným především postkoloniálními autory bylo podceňování kulturních faktorů (Kapoor, 2002).

Posledním přístupem, o kterém bude v této části řeč, je postkolonialismus. Tomáš Profant napsal kapitolu věnující se výhradně tomuto přístupu. My se zde proto zaměříme pouze na ty jeho části související bezprostředně s globální politickou ekonomikou. Je to poměrně složitý úkol. Dosavadní vztah mezi postkolonialismem a ekonomikou by se dal charakterizovat jako vzájemné přehlížení. I přes skutečnost, že postkolonialismus si od svého vzniku v rámci literárních studií koncem sedmdesátých let našel cestu do většiny společenských věd, jeho výraznější střetávání s ekonomikou začalo až s počátkem nového tisíciletí a toto střetávání je prakticky omezeno pouze na ekonomické směry mimo hlavní proud, tj. mimo neoklasickou ekonomii. Jedná se o naprosto logický stav, uvážíme-li, že předpoklady a výzkumné metody postkolonialismu a neoklasické ekonomie jsou zcela neslučitelné. Například nezávislý racionální jednotlivec s jednoznačně danými preferencemi maximalizující svůj užitek typický pro neoklasickou ekonomii je v naprostém rozporu s jakýmkoli konceptem hybridizace využívaným postkoloniálními autory. Jejich zásadnější diskusi proto nelze očekávat ani v budoucnosti.

Heterodoxní ekonomové většinou kritizují postkoloniální autory kvůli jejich přehlížení zásadních materiálních faktorů bezprostředně ovlivňujících lidský život. Kritika v opačném směru se většinou zaměřuje na nedostatečnou reflexi výchozích epistemologických a ontologických předpokladů ekonomů majících svůj původ v západní (koloniální) minulosti, včetně neuvědomění si vlastní kulturní podmíněnosti ekonomického poznání (Kapoor, 2002: 654). Nejčastěji diskuse probíhá mezi postkolonialismem a marxistickými ekonomickými směry (Kapoor, 2002; Sylvester, 1999). Oba přístupy sdílejí kritický přístup k západní modernitě a zaměřují se na znevýhodněné a utlačované skupiny obyvatelstva. Mimo tento společný základ se však opět jedná i o velmi rozdílné přístupy. Marxisté jsou dědici západní osvícenské tradice, jejich kritika se týká současné formy západní modernity, ne modernity jako takové. Marxisté věří v pokrok, mají v konečném důsledku jednoznačně pozitivní pohled na roz-

voj a jejich svět je ovládán univerzálními strukturálními silami (Peet–Hartwick, 2008: 181–182). Dělal si tudíž nárok na univerzální poznání. Řada postkoloniálních autorů sice využívá marxistický slovník (Chakrabarty, 2011; Spivak, 1999), nicméně v jejich pojetí se jedná pouze o součást diskurzu, za slovy jako „kapitál“ či „třída“ nevidí žádné univerzálně existující aktéry či kategorie. V jejich pojetí tyto pojmy slouží především k vyjádření identity subjektu. Postkoloniální autoři se také soustředí na vlastní vytváření identity znevýhodněných skupin, které podle nich nejsou pouhým pasivním objektem působení univerzálních strukturálních sil, ale disponují vlastní, i když podmíněnou autonomií.

Na Marxův odkaz v průběhu 20. století navázala řada autorů, kteří následně vytvořili svébytné myšlenkové tradice poněkud odlišné od původního historického materialismu. Velký vliv na myšlení marxistických autorů měl např. Ital Antonio Gramsci. Značný ohlas si získala německá frankfurtská škola, jejímž nejvýznamnějším současným představitelem je Jürgen Habermas. Ve Francii vzkvétal nejprve marxismus inspirovaný strukturalismem, jenž byl následně nahrazen poststrukturalismem. Sjednocujícím znakem těchto myšlenkových trendů byl odklon od původního marxistického materialismu, zpochybnění univerzálních receptů, přiznání větší role kulturních faktorů a vlivu jazyka na fungování lidské společnosti. Takto pozměněný marxismus mohl příchod postkoloniálního myšlení do jisté míry uvítat. Základní štěpící linie mezi těmito směry však zůstává zachována a marxističtí myslitelé postkolonialismu stále vyčítají nedostatečné zohledňování materiálních faktorů a *de facto* rezignaci na řešení praktických problémů. Postkolonialismus v očích některých marxistů může naopak sloužit spíše jako nechtěná ideologická legitimizace současného kapitalistického systému (Harvey, 2009; Chibber, 2013).

Potencionálně největší přínos může přinést vzájemné obohacení postkolonialismu a (tradiční) institucionální ekonomie, o které se pokouší Eiman Zein-Elabdin (Zein-Elabdin, 2009). Tradiční institucionální ekonomie sdílí s postkolonialismem řadu společných bodů.¹⁷ Oba směry přiznávají rozhodující roli kulturním faktorům (i když konceptualizace kultury je v nich poněkud odlišná), oba směry uznávají časovou a místní podmíněnost hospodářského systému, a v rámci institucionálního lze nalézt autory zpochybňující univerzální cestu rozvoje podle západního vzoru (Hodgson, 2001). Zein-Elabdin jakožto reprezentantka postkolonialismu dokonce připouští aplikace jisté formy neteleologického evolučního přístupu (jinak typického pro původní institucionální ekonomii) při zkoumání vývoje společenských formací (Zein-Elabdin, 2009: 1165). Současně však zde existují i některé významné rozdíly. Institucionalisté se stále nedostatečně věnují specifikům zemí Jihu a kladou přílišný důraz na roli technologie při determinaci kultury. Postkoloniální autoři se zase vyhýbají zaujímání jakýchkoli stanovisek v praktických otázkách hospodářské politiky. V jejich pojetí je materiální a ekonomické vždy

pouze součástí narativu. Na jednu stranu sice uznávají existenci okolního světa nezávislou na tom, jakým jej uchopujeme v našem vědomí, na druhou stranu se ale zdráhají poskytnout vodítko k rozeznání (byť třeba jen místně a dočasně) lepších a horších narativů využitelných při provádění praktické politiky. Tento postoj je částečně dán i radikálně demokratickým smýšlením řady postkoloniálních autorů. Nicméně pokud máme jednat, musíme mít nějaké vodítko, na jehož základě se rozhodneme, jakou akci (ne)podnikneme.

Postkolonialismus vychází z poststrukturalismu, z nějž převzal podezřívavý postoj ke všem univerzalistickým vědeckým tendencím a nárokům na jediné správné objektivní poznání. K poststrukturalistické metodologii však přidal vlastní normativní závazky ke znevýhodněným, subalterním skupinám v zemích Jihu a kritice dominantního severního diskurzu. Jedním ze základů tohoto diskurzu je vlastní koncept rozvoje. Pro postkoloniální autory je celý západní koncept rozvoje nesmírně podezřelý (více viz Escobar, 1995; Rist, 2008). Pojmy jako „pokrok“ či „zisk“ vznikly jako jeho součást, jsou proto specifické a na země Jihu ve své původní podobě prakticky nepřenositelné. Je potřeba nejen ptát se „Pro koho má být rozvoj přínosný?“, jak to dělají např. teoretikové závislosti, ale rovněž „Kdo určuje, co to znamená přínosný?“ (Peet–Hartwick, 2008: 219). Cílem je provincializace západního způsobu uvažování, který není jediným správným, ale je pouze jedním z mnoha (viz též kapitola Tomáše Profanta o postkolonialismu). Například různé koncepty ekonomické racionality vyrůstají z místní kultury (kultura jako primární analytický koncept v postkolonialismu), nabývají rozličných forem, mají různé oblasti svého působení a vedou ke specifickým formám rozvoje, jsou to kulturně ukotvené formy ekonomické logiky (tamtéž: 220).

Z dosavadního textu je snad zřejmé, že postkoloniální autoři se soustředí především na kritiku západní kulturní hegemonie, vyhýbají se přímé diskusi o materiálních otázkách a poskytují velmi málo návrhů prakticky aplikovatelných na hospodářské otázky. Vyjádření jejich postoje k problémům globální politické ekonomie je tudíž obtížné a vyžádá si více kreativní a možná místy až příliš spekulativní přístup. V první řadě, postkoloniální autoři zpochybňují samotné koncepty, na kterých je celá analýza globální politické ekonomie postavena. Jejich pozornost se nicméně zatím zaměřila především na dekonstrukci marxistických pojmů jako „hodnota“ či „kapitál“ (Pollard–McEwan–Hughes, 2011), které jsou však v současné politické praxi prakticky irelevantní. Naopak zásadní pojmy současného systému, jakými jsou „soukromé vlastnictví“, „trh“ či „peníze“, unikají podrobnější postkoloniální analýze.¹⁸ Jednou z výjimek je samotný koncept národního státu (viz Bhabba, 1994).¹⁹ Podle Bhabby je národní identita uměle vytvořeným západním konceptem, jeho zájem se proto soustředí na to, jakým způsobem je národní kultura vytvářena z perspektivy znevýhodněných skupin obyvatelstva (tamtéž: 6). Odtud by se dalo odvodit, že Bhabba, podobně jako

např. Escobar, upřednostňuje lokální organizaci společnosti a ekonomiky. Escobar dále podporuje soustředění se na lokální produkci na základě místních potřeb a výrazné přehodnocení zapojení do mezinárodní dělby práce (Escobar, 2004: 224–225).²⁰ Důležité otázky však zůstávají nezodpovězeny. Jakou formou mají být tyto lokální jednotky zapojeny do globální hospodářské spolupráce? Tuto spolupráci je potřeba institucionalizovat. Někdo, ať už je to místní rada starších, shromáždění žen nebo zvolená politická reprezentace dané politické jednotky, musí nějak rozhodnout a zavést a vymáhat určitá pravidla. Jaká pravidla to ale mají být? A co dělat s těmi částmi společnosti, které se naopak do mezinárodní dělby práce zapojit chtějí? Postkolonialismus na tyto otázky nedává odpovědi, nicméně to ani pravděpodobně není jeho cílem. Samotné poukazování na omezenost severního diskurzu a jeho provincializace jsou jistě důležitým přínosem pro naše poznání, dosavadní kritika se však hlavním pilířům současného globálního hospodářského systému vyhýbá. Možný příklad takovéto kritiky předkládají následující odstavce.

Řadu teoretických škol Severu lze oprávněně kritizovat kvůli nepřiznání či neuvědomování si vlastních předpokladů a omezení, a za přílišné generalizační tendence. Příkladem je dogma volného obchodu v neoklasické ekonomii postavené na vysoce abstraktní teorii komparativní výhody. Problémem je, že teorie komparativní výhody zdaleka neposkytuje dostatečný důvod pro příklon k doktríně volného obchodu. Přesto slouží jako základ dominantního diskurzu v této oblasti společenských vztahů. Samotná komparativní výhoda však říká pouze to, že za splnění určitých předpokladů je v daný okamžik výhodná specializace ve výrobě a volný obchod mezi zeměmi. Odtud je však velmi daleko k tomu, aby mohli zastánci volného obchodu tvrdit, že ten, kdo podporuje protekcionismus, musí prokázat konkrétní tržní selhání, které má být protekcí napraveno. Tento požadavek má stejnou hodnotu jako požadavek druhé strany, aby zastánci volného obchodu prokázali, že opravdu platí předpoklady teorie komparativní výhody, aby mohli požadovat zrušení obchodních bariér. Právě takovéto svévolné „rámování“ otázek a problémů ze západních pozic je předmětem kritiky postkoloniálních autorů. Zvolená výchozí pozice, či úhel pohledu, který zaujme, velmi silně ovlivňuje následný výstup ve formě konkrétní politiky, přičemž ale tato zvolená pozice je silně historicky a místně podmíněná. Volný trh ve Velké Británii v konečném důsledku nepřevládl kvůli čistotě argumentace, ale proto, že tato teorie byla v praxi využita při argumentaci v parlamentu v něčí prospěch. Podle ní bylo pro Velkou Británii výhodné odvolat obilní zákony, protože díky specializaci na průmyslové zboží bylo možné za toto zboží dovézt více obilí, než by ti samí pracovníci vyprodukovali ve V. Británii. Vzhledem k okolnostem svého vzniku a způsobu uchopení celé problematiky určitou skupinou lidí za určitých historických podmínek v určitém prostředí lze pochybovat o tom, že zavedení systému volného obchodu ve svě-

tové ekonomice je univerzálním lékem pro rozvoj všech společností ve světě nehledě na to, že samotný koncept rozvoje je stěží univerzální.

Velmi dobrým příkladem toho, jakým směrem by se měl vydat další výzkum, je kniha *Dluh* od anarchistického antropologa Davida Graebera (2011). Graeber ve svém díle ostře kritizuje současné pojetí dluhu a peněz převládající v zemích Severu, ukazuje, že je místně a historicky podmíněné. Vzniklo na základě několika okolností jako navázání na odkaz antického pojetí dluhu, postavení Evropy ve světové dělbě práce v průběhu středověku a jejím vnitřním politickém uspořádání. Toto pojetí se však stalo základem jak pro dominantní hospodářské teorie, tak pro hospodářskou praxi, což se pravidelně ukazuje na způsobu, jakým jsou ze strany Severu řešeny tzv. dluhové krize zemí Jihu. Graeber sice analyzuje podstatu, původ a vliv současného diskurzu, nicméně na rozdíl od převládajícího postkoloniálního přístupu se zdaleka neomezuje jenom na něj, ale velký důraz klade na rozbor hospodářské praxe jak v zemích Severu, tak zemích Jihu. Na alternativních příkladech ze zemí Jihu ukazuje historickou podmíněnost západního přístupu a na jejich základě navrhuje konkrétní řešení, kterým je jistá forma odpuštění dluhů.²¹

ZÁVĚR: NAKOLIK LZE PŘÍSTUPY JIHU APLIKOVAT V POSTKOMUNISTICKÝCH ZEMÍCH?

Předchozí příklad měl nejen poukázat na omezenost dominantního západního diskurzu, ale rovněž ilustrovat zásadní podmínku pro aplikaci konkrétní hospodářské teorie v praxi. Musí existovat propojenost mezi ní a konkrétními hospodářskými zájmy určité skupiny obyvatelstva. Postkoloniální autoři vystupují jako zastánci utlačovaných skupin obyvatel ze zemí Jihu, nicméně jejich kritika doposud opomíjela zásadní hospodářské materiální faktory, které do značné míry vymezují pole působnosti těch, jejichž hlas se snaží zprostředkovat. Velká část požadavků utlačovaných se týká nedostatečného zajištění základních životních potřeb či pracovních příležitostí. K nim toho postkoloniální autoři nemají mnoho co říci a právě tímto směrem by se měla ubírat jejich další práce. Nelze příliš čekat, že by postkoloniální tradice dala vzniknout novému hospodářskému přístupu, nicméně např. ve spojení s novým developmentálním diskurzem, tak s jeho převládající politickou praxí. Takovéto spojení by do budoucna mohlo pomoci nejen řadě obyvatel zemí Jihu, ale rovněž většině obyvatel ze zemí Severu, kteří v posledních letech díky působení globálních hospodářských sil zažívají přinejlepším hospodářskou stagnaci.

Česká republika a Slovensko byly do systému světové ekonomiky plně zapojeny až po roce 1989 po bolestné transformaci z plánovaného na tržní hospodářství. Obě země se staly součástí systému, který samy nevytvářely a na jehož pravidla neměly prakticky žádný vliv. V tomto je jejich situace velmi podobná se situací rozvojových zemí. Při snaze o revitalizaci pozice našich republik jakožto součástí západního civilizačního okruhu však naše elity přijaly za svůj západní způsob uvažování ve světové ekonomice, jenž naprosto nekoresponduje s reálným postavením našich zemí ve světovém hospodářském systému. Otázkou není, zda byla transformace nutná, ale zda nekritické přijímání západních hospodářských vzorů je při postavení České a Slovenské republiky tou nejvhodnější alternativou.

Alternativní přístupy ze zemí Jihu mohou společenským vědcům z postkomunistických zemí pomoci jak při hodnocení skutečného postavení jejich zemí ve světovém hospodářství, tak inspirovat návrhy, které by toto postavení mohly zlepšit. Nicméně i tyto přístupy je potřeba přijímat kriticky. Schopnost vidět historickou a lokální podmíněnost naší situace a omezenost dominantního diskurzu je pouze prvním krokem. Tím druhým je nacházení a zavádění konkrétních opatření, jež povedou k reálnému zlepšení životních podmínek obyvatel, přičemž musíme vycházet z podmínek, které máme aktuálně k dispozici. Proč se raději nepoučít z praktických zkušeností zemí jako Jižní Korea nebo Finsko, které se svého času ocitly ve velmi podobné situaci té naší, než vycházet z abstraktních pouček ušitých na míru vývoje dominantních zemí Západu?

Samostatnou otázkou je dlouhodobá udržitelnost současného globalizovaného světového hospodářského systému. Alternativní přístupy ze zemí Jihu upozorňují na přílišnou závislost na Západem ovládané světové ekonomice a navrhují větší spoléhání se na lokální zdroje. Při současné úrovni závislosti české a slovenské ekonomiky na zahraničních trzích a při současné formě zapojení obou zemí do světové ekonomiky jako *de facto* levných montoven bez možnosti ovlivňovat cenu či trendy dalšího vývoje, je třeba se ptát nejen na to, zda neexistují alternativy převládající dělby práce a specializace, ale rovněž jestli taková míra závislosti na světovém hospodářství s sebou nepřináší nepřiměřená rizika.

Poznámky

¹ Jak tvrdí jeden z hlavních reprezentantů kritického myšlení v mezinárodní politické ekonomii Robert Cox, teorie vzniká vždy pro někoho a za nějakým účelem (Cox, 1981: 128).

- ² V současné době, kdy dominantním typem politické organizace je národní stát, lze hovořit o mezinárodních hospodářských vztazích.
- ³ To jest klasická ekonomie využívá takové metody a výchozí předpoklady svého bádání, které jsou v souladu se smýšlením raných kapitalistů – metodologický individualismus, bezproblémovost konceptu soukromého vlastnictví, specifickou formu racionality atd.
- ⁴ Závěry deduktivní analýzy jsou logicky obsaženy již v jejích výchozích předpokladech. Pokud jsou tyto považovány za univerzálně platné (jako např. předpoklad racionálního jedotlivce maximalizujícího svůj užitek), pak jsou platné i logicky vyvozené závěry.
- ⁵ Někteří zastánci neoklasické ekonomie se dokonce pokoušeli o aplikaci jejich metod na nejrůznější společenské problémy tradičně nepovažované za součást ekonomie a prohlašovali své závěry za univerzálně platné (Hodgson, 2001).
- ⁶ To znamená, že např. zvýšení jejich množství v oběhu nepovede k podpoře hospodářské aktivity v zemi.
- ⁷ Torrens je ostatně podle Irwina dosud prokazatelně prvním, kdo zřetelně formuloval princip komparativní výhody, tedy ještě před Ricardem (Irwin, 1998: 90).
- ⁸ Immanuel Wallerstein je hlavním představitelem teorie světového systému, která je také silně inspirována myšlením Karla Marxe, přičemž jeho základní teze rozpracovává do místně a časově konkrétnější podoby.
- ⁹ V současnosti poměrně populární nová institucionální ekonomie s ní má poměrně málo společného, jde o výhonek neoklasické ekonomie aplikující její metody při zkoumání institucí.
- ¹⁰ Velké asijské říše chápali Portugalce podobně jako jejich předchůdce, tj. především jako zprostředkovatele mezinárodního obchodu, který nepředstavuje zásadnější bezpečnostní hrozbu. Daleko více považovali všechny cizí obchodníky za kulturní či mravní hrozbu, a tak např. jejich pohyb po Číně byl silně omezen.
- ¹¹ Ostatně stejně jako první pokus o ovládnutí Indie Brity.
- ¹² V historii mezinárodních vztahů jde o poměrně častý rys. Naopak státy, které usilují o posílení svého postavení na úkor hegemonu, poukazují na specifičnost svého postavení a potřebu zavedení hegemonem neschvalovaných opatření jako např. ochrany nedospělých odvětví. V 17. století byla V. Británie v tomto postavení vůči tehdy dominujícímu Nizozemí. V 19. století se vůči Britům vymezovali především Američané a Němci. Ve druhé polovině 20. století se takto chovalo nejprve Japonsko a v posledních desetiletích především Čína (srov. Chang, 2008).
- ¹³ Země Latinské Ameriky byly v průběhu první a druhé světové války a velkého hospodářské krize vystaveny několika silným šokům jak ze strany nabídky, tak ze strany poptávky v mezinárodním hospodářství. Jejich reakcí byla snaha o zvýšení vlastní samostatnosti skrze budování domácího průmyslu. Strukturalismus tak byl do jisté míry spíše reakcí na praktickou politiku prováděnou z nouze, než že by sám konkrétní politiku inicioval.
- ¹⁴ Jinak řečeno příjmová elasticita je v případě průmyslových výrobků vyšší, než je tomu u primární produkce.
- ¹⁵ Na vině jsou částečně i sami strukturalisté, kteří podporovali či byli přinejmenším indiferentní k využití zahraničního kapitálu včetně půjček k podpoře domácího hospodářského růstu.
- ¹⁶ Ostatně někteří teoretikové závislosti včetně Cardosa a Faletta pracovali pro ECLAC.
- ¹⁷ V současnosti převládající proud v institucionální ekonomii nese název nová institucionální ekonomie a vychází z teoretických předpokladů neoklasické ekonomie, diskuse tohoto směru s postkolonialismem je tudíž vysoce nepravděpodobná.
- ¹⁸ Poněkud paradoxně jsou to především západní heterodoxní teoretici (Wray, 1998; Hodgson, 2001; Graeber, 2011 a řada dalších), kdo vypracoval velmi sofistikovanou kritiku těchto konceptů a zdůraznil jejich časovou a místní podmíněnost. Přičemž všichni tito autoři uvádějí řadu příkladů ze zemí Jihu, kdy jsou procesy na Západě uchopené s pomocí těchto pojmů v těchto zemích organizovány a chápány naprosto odlišnými způsoby.

- ¹⁹ Tímto jednostranným zaměřením své kritiky se tak postkolonialismus může stát nečekaným spojencem neoliberalů v boji o omezení role státu při organizaci hospodářského života společnosti.
- ²⁰ Arturo Escobar je jedním z hlavních představitelů postrozvoje, který však s postkolonialismem sdílí řadu společných bodů.
- ²¹ Nicméně i Graeberova analýza postrádá ucelený pozitivní přístup k řešení hospodářských problémů. Jde spíše o soubor anekdot o fungování hospodářství v různých komunitách v různých částech světa. Jeho útok na ekonomii na jednu stranu úspěšně nabourává některé zažití mýty ekonomické vědy (např. původ peněz v barterové směně), ale na druhé straně opomíjí řadu zajímavých zjištění ekonomů, která by mohla sloužit jako základ k ucelené analýze fungování hospodářských systémů. Bez takovéto analýzy je možnost reálného prosazení alternativních hospodářských uspořádání citlivých k lokálním podmínkám nepravděpodobná.

Kapitola 3

Rozvoj jako destrukce, obrana či obnova obcí?*

Nad'a Johanisová, Zuzana Filipová a Eva Fraňková

ÚVOD: SOUKROMÉ VLASTNICTVÍ JAKO LÉK NA „TRAGÉDII OBČINY“?

Téma obecního či komunitního vlastnictví, resp. komunitní správy přírodních zdrojů se v posledních letech těší obnovené pozornosti akademiků i aktivistů působících v zemích globálního Severu i Jihu. V oblastech, jako je Evropa, bývají jako *commons* často označované společné veřejné prostory (Akbulut, v tisku) či např. internet (Bollmer–Helfrich, 2012). Tradiční obce či *commons*, kde místní lidé spravují a využívají určité území např. k pastvě či rybolovu, jsou zde spíše vzácností. V mnoha zemích většinového světa naopak funguje tradiční komunitní správa přírodních území nejen jako rozšířená a legitimní podoba vlastnictví, ale má i důležité a často zvenčí málo viditelné dimenze kulturní, environmentální a sociální.

Jak ukážeme podrobněji dále, tomuto výraznému fenoménu v zemích globálního Jihu byla donedávna věnovaná malá pozornost i proto, že neodpovídal západnímu vidění světa. Jednou ze stálých ekonomických myšlenek středního proudu je totiž silný důraz na soukromé vlastnictví jako na základ veškerého ekonomického konání.¹

Předobraz tohoto pojetí nalezneme již v 18. století u francouzských fyziokratů. Slovy britského ekonoma Guya Routha je podle nich „svět řízen Zákonem přírody, který, nebudou-li se mu činit překážky, zajistí maximální užitek všem. Protože Zákon příro-

dy vyžaduje, aby každý svobodně sledoval vlastní zájmy, z nichž tím nejdůležitějším je možnost získání a udržení majetku, je soukromý majetek posvátný“ (Routh, 1977: 70).² Ačkoliv se dikce během staletí proměnila, je jasné definované soukromé vlastnictví nadále v mainstreamovém ekonomickém a rozvojovém diskurzu vnímáno jako důležitá podmínka fungování trhu, modernity a rozvoje. Zvláště to platí v případě vlastnictví půdy, která je ve středoproudém myšlení (vedle „zdrojů“) *de facto* šifrou pro veškerou přírodu (Daly–Cobb, 1990: kap. 5). Půda je ale zároveň v klasickém i neoklasickém myšlení výrobním prostředkem, resp. kapitálem, který umožňuje výrobu, jejíž maximalizace s minimálními náklady je jedním ze základních témat mainstreamové ekonomické teorie (viz např. Fuchs–Tuleja, 2003: 16, 197).

Pro dobré fungování trhu i ekonomiky jako celku je podle mainstreamového ekonomického uvažování nezbytné, aby vlastník (rozumí se implicitně jednotlivec či výrobní společnost-firma) měl právo půdu nejenom využívat (tzv. právo *usufruct*),³ ale také vyloučit druhé z užívání a obě uvedená práva mohl (prodejem, dědictvím apod.) převést na jinou (právníckou či fyzickou) osobu (Reeve, 1986 in Lindbloom, 2012: 13–14). V kontextu polarity Sever–Jih tento pohled, implicitně naznačující nadřazenost privátní formy vlastnictví, formulují Thomson–Feeny–Oakerson in Bromley (1992: 144): „Mezi západními rozvinutými zeměmi existuje po stovky let tradice jasně definovaných a vymahatelných soukromomajetkových práv ve vztahu k půdě. Ta umožňují majiteli vyloučit ostatní z užívání půdy, přenechat ji dědicům, nabídnout ji jako zástavu v případě finančního závazku a v určitých mezích [...] s ní naložit, jak uzná za vhodné.“

Podle peruánského ekonoma Hernando de Sota je to právě absence jasně vymezených vlastnických práv, která udržuje země globálního Jihu v pasti „špinavého sklepa předkapitalistického světa“ (de Soto, 2001: 4). Lidé v těchto zemích podle něj mají aktiva, tedy majetek v podobě pozemků či obydlí, které užívají. Ale nemají k nim písemné doklady a v mnoha případech nejsou jejich vlastnická práva jednoznačně definovaná tak, aby jim někdo zvenčí porozuměl. Jejich majetek nelze rozdělit na podíly, nelze jej snadno vzájemně porovnávat a pravidla, která řídí užívání majetku, se v různých komunitách liší (tamtéž: 1). Proto nemohou své zdroje snadno proměnit na peníze, resp. na likvidní kapitál, např. tak, že jej prodají, či ho využijí k získání úvěru či renty, které pak produktivně investují a „vygenerují tak nové bohatství, které přispívá zároveň k produkci a k produktivitě“ (tamtéž: 1). Je proto třeba nahradit „anarchismus“, „efektivnost“ (tamtéž: 7) a přesunout legitimitu vlastnických vztahů „z politického kontextu místních komunit“ směrem k „neosobnímu kontextu zákona“ (tamtéž: 4). V této souvislosti de Soto popisuje svou strategii pro rozdělení komunitních forem vlastnictví ve venkovských oblastech Peru, kde dosud převládají, a jejich převod na soukromé vlastnictví (tamtéž: 10–11).

Explicitním útokem na komunitní vlastnictví je slavný článek amerického biologa Garreta Hardina (1968), zvaný *The Tragedy of the Commons*, což lze přeložit jako „tragédie obcí“. Na rozdíl od de Sota Hardin nekritizuje komunitní vlastnictví, protože zabraňuje rozvoji, ale proto, že v podmínkách rostoucí populace ohrožuje přírodní prostředí do té míry, že hrozí jeho zánik. Co je hlavní myšlenkou článku? Autor nás žádá, abychom si představili „pastvinu, přístupnou všem“ (o níž však zároveň hovoří jako o obci, čili o *commons*). Lze očekávat, říká Hardin, že každý pastevce, „*coby racionální bytost*“, bude usilovat o to, aby maximalizoval svůj užitek (Hardin, 1968: 1244). To jej povede k tomu, aby na pastvinu dal pást další kus dobytka, a po něm další a další... Protože si dokáže spočítat, že užitek z jeho vlastní krávy, kterou po vypasení prodá, případně pouze jemu, zatímco negativní užitek (nadměrné spasení pastviny jeho nadpočetnou krávou, resp. kravami) ponesou všichni pastevci. Jeho podíl na této škodě tedy nepřesáhne malý zlomek. Tragédie je v tom, pokračuje Hardin, že stejně uvažují všichni ostatní pastevci. A všichni tedy pasou nadpočetná dobytčata, jež nakonec svou nadměrnou pastvou způsobí zánik pastviny. „*V rámci své vnitřní logiky tak obecina nevyhnutelně spěje k tragédii*“, dodává autor (tamtéž). Metaforu takto chápané obce – *commons* – aplikuje na řadu dalších oblastí, včetně populačního růstu, mořského rybolovu a návštěvnosti národních parků. Jako řešení navrhuje v případě *commons* typu společné pastviny oplocení a privatizaci, v případě *commons* jako jsou oceány či ovzduší pak legislativní a administrativní opatření ze strany veřejné správy.⁴

Hardinova „tragédie obecní pastviny“ (či „tragédie obce“) měla obrovský dopad a stala se okřídleným rčením, jež mnohdy získalo status zákona, se kterým se nediskutuje (Feeny–Berkes–McCay–Acheson, 1990). Koncept i jeho implikace rychle zdomácněly v environmentální ekonomii (u nás např. Šauer–Livingstone, 1996), environmentální filozofii (u nás např. Kohák, 1998), v environmentální výchově a v dalších oborech. Hardinovo řešení, privatizace (popř. zestátnění) přírodních zdrojů, si také našlo cestu jak k vlivným institucím typu Světová banka, které ji vtělily do svých doporučení pro země globálního Jihu, tak k vládám těchto zemí, které pak často skutečně přistoupily k rozsáhlé privatizaci či zestátnění komunitně spravovaných území v zájmu ochrany přírody a udržitelného rozvoje (Bromley, 1992: 17–18; Monbiot, 1994; Fairlie, 2009: 18; Slavíková–Vejchodská–Slavík, 2012: 95). Hardinův článek navíc nahrál představě, prezentované již klasickým ekonomem Thomasem Malthusem, podle které si chudí mohou za svou chudobu sami, protože se příliš množí a ohrožují tak potravní zdroje, na nichž závisí, či v moderní verzi: environmentální problémy globálního Jihu způsobují příliš rychle se množící chudí lidé.⁵

Hardinův článek, resp. jeho teze „tragédie obce“, vyvolal nejen obrovský pozitivní ohlas, ale i velkou vlnu kritiky. V mnoha případech je tato kritika zároveň i kri-

tikou výše uvedeného západního pojetí soukromého vlastnictví a jeho prosazování v zemích Jihu. V následujícím textu shrneme argumenty těchto kritiků a představíme některé alternativy v rámci globálního Jihu a Severu. Konkrétněji: v první podkapitole představíme v širších souvislostech některé funkční obce s důrazem na současnost a země Jihu. Druhá podkapitola shrne vlivné argumenty proti Hardinově tezi ze západních hodnotových pozic (skupina kolem Elinor Ostrom) a definuje pojmy obce a *commons*. Ve třetí podkapitole se podíváme na konkrétní příklady tzv. selhání obce v zemích globálního Jihu a poukážeme na jejich komplexní příčiny. Čtvrtá podkapitola, obsahující též příklady současných tlaků na komunitně vlastněná území, se na tuto „selhání“ systémů komunitní správy podívá optikou radikálnějších kritiků z globálního Jihu i Severu a zavádí spojení „tragédie uzavření obce“ a „environmentální konflikt“. V páté podkapitole dáváme tyto kritiky do širšího kontextu kritiky rozvojového diskurzu vůbec z pera radikálních autorů globálního Jihu. Předposlední podkapitola popisuje snahy o obnovu obce v zemích globálního Jihu a v té poslední se vracíme obloukem zpět do Evropy a České republiky.

KRITIKA „TRAGÉDIE OBCE“: FUNGUJÍCÍ OBCE GLOBÁLNÍHO JIHU

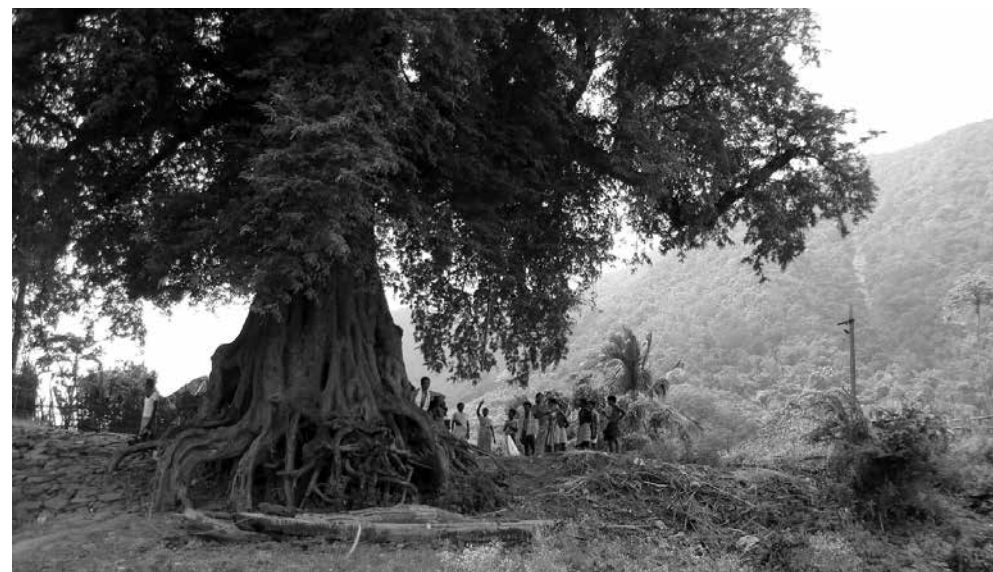
Významný proud kritiky hardinovské teze vychází z empirických studií. Ty dokazují, že Hardinova vize tragické obce se nezakládá na skutečnosti, neboť v tradičních komunitách existovaly (a v mnoha případech dosud existují) komplexní kulturně-sociální vazby, mechanismy, instituce a etické či náboženské kodexy, které zajišťovaly (a mnohde zajišťují) dlouhodobou udržitelnost ekosystémů, na nichž tyto komunity bezprostředně závisely či závisely.⁶

V případě zemí globálního Severu lze jmenovat historickou studii Jeanette Neeson (1993), popisující sofistikované rozhodovací procesy (vycházející ze zvykového práva), které existovaly v anglických komunitních hospodářských systémech v 18. století.⁷ Nebylo např. možné, aby lidé dávali pást na společné pastvině stále více dobytka, protože existovaly tzv. *stints*, tedy maximální počet zvířat jednotlivých druhů, jež může jedna domácnost na *commons* během sezóny vyhnat. Velmi komplexní (dokonce psaná) pravidla existovala v japonských obcích, zvaných *irijai*, v nichž se po řadu staletí podařilo zachovat environmentální udržitelnost (McKean in Bromley, 1992: 63–65). V těchto systémech práva pastvy, sečení trávy, sběr dřeva apod. na obecních pozemcích též náležela jednotlivým domácnostem, přičemž obecní samospráva jen velmi neochotně povolovala vytvoření nové domácnosti (tamtéž: 75). Další účinný mechanismus spočíval v omezení vstupu na určité obecní pozemky. Například

v případě sklizně proutí, používaného na došky, mohla být z rozhodnutí obce „hora otevřena“ jen na tři dny v roce, přičemž každá domácnost mohla vyslat např. maximálně jednoho dospělého a jednoho koně.⁸⁰ Domácnosti musely povinně malou část své sklizně přenechat obci pro případ nenadálých událostí (tamtéž: 77–78). Margaret McKean upozorňuje, že tato složitá a (z hlediska spravedlivé distribuce i zachování zdrojů) účinná opatření se vyvinula právě v návaznosti na vážné dopady odlesňování v 17. století.⁹ Je tedy patrné, že oproti Hardinově tezi mají komunity schopnost měnit své instituce na základě reflexe dopadu svých aktivit. Důležitá pro úspěch japonských *commons* byla ovšem jednoznačná práva obcí rozhodovat o daných územích a schopnost udělovat sankce v případě nedodržení společně dohodnutých pravidel (tamtéž: 71, 81–86). V rámci snah o reakci na Hardinovy teze se zároveň ukázalo, že znalosti o historii a současnosti systémů komunitního vlastnictví v zemích globálního Jihu jsou poměrně malé (Bromley, 1992: 34, 183; Feeny–Berkes–McCay–Acheson, 1990: 7).

Jedním z důvodů, proč se systémy *commons* globálního Jihu donedávna netěšily pozornosti mainstreamově orientovaných autorů, je patrně již zmíněná zakořeněná preference vztahování se k půdě a tudíž i k přírodním ekosystémům prostřednictvím soukromého vlastnictví (Bromley, 1992: 4). S tím souvisí i důraz na jednotlivce či nukleární rodinu jako dominantního sociálního aktéra a projekce této vize na společnost i v rámci sociálně a ekonomicky zaměřených odborných textů.¹⁰ Komunitní formy správy přírodních zdrojů tak jednak nemusí vzbuzovat zájem ekonomicky zaměřených badatelů, jednak jsou někdy apriori prohlašovány za neefektivní či je možnost jejich existence v některých oblastech předem popírána (Thomson–Feeny–Oakerson in Bromley, 1992: 154–155; Wade in Bromley, 1992: 207–208).

Druhým důvodem může být skutečnost, že komunitní systémy péče o přírodní prostředí v kulturách Jihu mohou být pro badatele obtížně uchopitelné vzhledem ke své komplexnosti (Gilles–Hammoudi–Mahdi in Bromley 1992: 229), absenci písemných záznamů, výchozím hodnotám odlišným od západních a těsnému propojení s ostatními aspekty života dané kultury. Například koncept vlastnictví půdy nemusí být akceptován a pravidla regulující chování vůči přírodě jsou často legitimizována duchovními hledisky. Příkladem může být přístup členů etnické skupiny Orang Asli, kteří praktikují střídavé zemědělství v malajských lesích. Jako řada jiných lesních obyvatel, necítí se být vlastníky, a to ani „komunitními vlastníky“, svého území. I když území užívají, vlastníky jsou duchovní bytosti (Gomes, 2012). Než vyklučí část lesa pro novou zahradu, požádá proto člověk duchovního strážce místa o dovolu. ¹¹ Dovolení nebo zákaz se pak rozkládá na základě snů, které se mu následně zdají. V každém případě usiluje o to, aby přírodu nepoškodil ve smyslu degradace ekosystému, protože tím současně poškodí duchovního strážce místa, což může vést k neštěstí např. v podobě neúrody či zranění (tamtéž: 1064). Duchovní, resp. náboženskou dimenzi mají



Fotografie: Naďa Johanisová.

Obrázek 4:

Vztah místních obyvatel k přírodě, která je obklopuje, bývá mnohvrstevnatý (vesnice Srivaka u řeky Gódavari v Indii, její obyvatelé budou vysídleni kvůli údolní nádrži Pólavaram, 2011)

také komunitně-ekonomické aktivity afrických pastevců (Gilles–Hammoudi–Mahdi in Bromley, 1992: 236; Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992: 127–128; Filipová, 2013: 61–62) či instituce posvátných pramenů a vodních ploch v Indii. Posledně jmenovaná komunitně vlastněná území mají význam nejen náboženský, ale i sociální (probíhají zde např. svatby, shromáždění...). Pomáhají i zachovat biodiverzitu, ač to není jejich explicitním účelem (Deb, 2009: 345–347). Další příklady ochrany *commons* prostřednictvím náboženské tradice uvádějí Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully (1992: 129).

Navzdory tomu, že údajů o formách vlastnictví v zemích globálního Jihu není dostatek, zdá se, že není sporu o tom, že v těchto zemích nejméně do 19. století ve vztahu k přírodnímu prostředí výrazně převládala forma vlastnictví, kterou jsme označili za *usufruct*: lidé území užívali, ale necítili se být jeho absolutními vlastníky (Thomson–Feeny–Oakerson in Bromley 1992: 144; Thekaekara, 2004: 97–99). Vlastnictví nebylo podstatné, podstatný byl přístup k danému území, přičemž užívání půdy (včetně lesů, rybářských zón apod.) vycházelo z detailní znalosti ekosystémů a směřovalo k jejich zachování pro budoucnost, což běžně usnadňovala omezená role trhu, resp.

tržní logiky, lokální zakotvení daných komunit a následná autorita sociálních institucí i zvykového práva.¹² Jak připomínají Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully (1992: 129), základem tohoto étosu byl postoj „*současné generace jsou jen správci, kteří převzali půdu od předků a předají ji budoucím generacím*“.¹³ V tomto kontextu bylo přirozené, že práva k užívání půdy byla často mnohohrstevnatá a pružná a podstatnou roli v jejich alokaci hrála komunita. Podle Chatrapati (1985: 2) bylo do konce 19. století v Indii 80 % půdy komunitní. Podobně v Mexiku bylo donedávna v komunitní správě cca 80 % zemědělské půdy a 70–80 % lesů (Sarukhán–Larson, 2001: 54).

Podrobné studie fungujících obcí v zemích Jihu se objevují až od sedmdesátých let. V současné době je jich dostatek na to, abychom mohli doložit nejen jejich historickou, ale v mnoha případech i současnou existenci.¹⁴ Následující dva příklady podrobněji dokumentují funkční systémy komunitního vlastnictví – obcí – v zemích globálního Jihu v současnosti. První z nich (brazilští *beirados*) ilustruje komplexní systém tradičního typu. Druhý, indický příklad, poukazuje na to, že obce nejsou zdaleka statické a mohou se vyvíjet v reakci na změnu kontextu.

Případovou studii příbřežních *commons* marginalizovaných rybářských komunit *beirados* („obyvatelé břehů“) v tisícikilometrovém pásu na severovýchodním brazilském pobřeží v regionu Bahía uvádí Cordell–McKean (in Bromley, 1992: 183–205). Rybáři se zde pohybují v nepřehledném obojživelném prostředí mangrovů, korálových útesů a ústí řek. Loví pro obživu i prodej řadu druhů mořských živočichů z 6–10metrových kánoí v osmičlenných posádkách, za použití tradičního, často zděděného nářadí. Složitý systém rozdělení lovišť ve zdejších komunitách existuje od nepaměti (tamtéž: 189), přičemž lodě se v lovištích koordinovaně pohybují podle rytmu denního přílivu a odlivu, změn proudu, změn ve fázích Měsíce, životních cyklů ryb a podle aktuální rybářské aktivity (v určitých případech úzce spolupracuje několik posádek, jež si úlovek poté rozdělí). Zdejší lidé neplatí žádné daně, fungují mimo místní legislativu a instituce, úlovek prodávají načerno. Na rozdíl od de Sota (viz úvod) však autoři tuto skutečnost interpretují pozitivně: „[rybáři *beirados*]... jsou vlastními pány. Neviditelnost, daná jejich geografickou a kulturní marginalitou, jim umožňuje vyhnout se tíži vládních předpisů“ (Cordell–McKean in Bromley, 1992: 189). Rybáři podle nich *de facto*, i když ne *de iure*, kontrolují tisícikilometrový pás pobřeží a jeho zdroje.

Commons těchto rybářů je založeno na spravedlivé distribuci lovišť (s níž druhotně souvisí i environmentální udržitelnost) a drží pohromadě pomocí příbuzenství a vzájemné spolupráce a pomoci (např. při prodeji ryb prostředníkům, získávání návody, stavbě kánoí atd.). Dalším faktorem je specifický étos, *respeito*, který se každý snaží zachovat. Pokud dojde k vážnému konfliktu, obrátí se *beirados* na mediátory – vážené členy či členky komunity, kteří dotyčné vyslechnou a apelují na jejich smysl pro spravedlnost. Spíše než trest se očekává omluva a přiznání vlastní chyby (Cor-

dell–McKean in Bromley, 1992: 195–196). Na základě podobných případových studií pronesl jeden z Hardinových odpůrců Arthur McEvoy (1987: 299) známý komentář: „*Nedostatkem mýtu tragické obce je jeho zvláštně jednorozměrný obraz lidské povahy. Zdá se, že Hardinovi pastevci spolu nemluví.*“

Druhá ukázka úspěšné komunitní regulace přístupu ke společným zdrojům čerpá z kapitoly Roberta Wadea in Bromley (1992: 207–228). Wade podrobně popsal systém, jímž si část vesnic v semiaridní oblasti v okrese Kurnool v indickém státě Ándhrapradesh reguluje přístup k zavlažování a zajišťuje hnojení a ochranu polí před dobytčím a zloději. Vesnice má pole se zavlažovanými i nezavlažovanými plodinami, přičemž nezavlažované se sklízí dříve. Ve vesnici (3000 obyvatel, cca 2000 ha polí) existuje výkonný orgán v podobě zastupitelstva, resp. rady, která se odpovídá výroční schůzi všech rolníků. Tato rada administruje společný fond, z něhož platí hlídače polí a během určitého období také koordinátory zavlažování, kteří spravedlivě rozdělují vodu ze zavlažovacích kanálů.¹⁵ Peníze získává fond zpoplatněním některých privilegií (např. právo prodeje alkoholu či výlovu vesnického rybníčku) a především pronájmem strnišť po sklizni nezavlažovaných plodin pastevcům ze sousedství. Ti po zaplacení pasou svá stáda (9000–13 000 hlav dobytka) po dobu 6 týdnů na strništích. V noci (resp. jak je přesně specifikováno minimálně od 16:30 do 8:00) pastevci zvířata umísťují na jiná pole, kde jim naopak platí majitelé, kteří mají zájem o hnůj (který zvířata produkují především v noci). Systém se v jednotlivých vesnicích liší. V některých je neúplný, v některých zcela chybí.¹⁶ Oproti předchozímu brazilskému příkladu je tento systém *commons*, ač též vznikl zdola a probíhá mimo oficiální instituce, daleko přehledněji strukturován a funguje v rámci peněžní ekonomiky.

Pod tíhou kritiky Hardin nakonec ustoupil a prohlásil, že jeho článek se měl jmenovat „*tragédie nikým neregulované obce – unmanaged commons*“ (Hardin: 1991). Hardinova sebekritika však unikla většině zastánců konceptu tragédie obce, který, jak bylo zmíněno v úvodu, nadále figuruje v řadě oborů jako legitimní a v politické praxi přímo či nepřímo ospravedlňuje politiky privatizace (či jiných zásahů) do komunitního vlastnictví ekosystémů v zemích globálního Jihu (viz např. Basset–Zuéli, 2003).

KRITIKA „TRAGÉDIE OBCE“ Z POZIC INSTITUCIONÁLNÍ EKONOMIE: ELINOR OSTROM

Diskuse o komunitně spravovaném vlastnictví, obci, resp. *commons*, jako svébytné a legitimní formě správy samozřejmě s Hardinovou omluvou také neutichla. Významnou kritiku Hardinovy implikace podřadnosti obce v obecnější rovině pre-

zentuje myšlenkový proud, jehož nejvýraznější představitelkou je Američanka Elinor Ostrom, vycházející z institucionální ekonomie. Ostrom a její kolegové přijímají mainstreamový postulát, že podmínkou environmentální udržitelnosti určitého území jsou jasné vlastnické vztahy ve smyslu možnosti vlastníka vyloučit jiné osoby z užívání.¹⁷ Argumentují však (na základě případových studií i teoretických analýz, např. Ostrom–Gardner–Walker, 2006; Marshall, 2005), že takovéto jasné vlastnické vztahy mohou existovat i v rámci komunitních forem vlastnictví. Není tedy podle nich nutné privatizovat či zestátnovat komunitně vlastněná území, aby bylo zabráněno „tragédii obcí“.

Především jejich zásluhou se zčásti vyjasnily některé terminologické zmatky. V řadě prací doporučují rozlišovat mezi územím s „volným přístupem“ (*free-for-all* či *open-access*) a komunitně spravovaným územím. V území typu volný přístup (na rozdíl od komunitně spravovaných území) z definice neexistuje účinná regulace vstupu dalších účastníků ani možnost jejich aktivity omezovat v zájmu zachování daného přírodního zdroje (Feeny–Berkes–McCay–Acheson, 1990; Ostrom–Burger–Field–Norgaard–Policansky, 1999; Bromley, 1992: 11–12).

Autoři kolem Elinor Ostrom také rozlišují mezi daným územím (či mořským lovištěm, zavlažovacím systémem apod.) jako takovým a mezi uspořádáním jeho vlastnění a využívání – „*režimem správy*“ (Bromley, 1992: 3–4, 11; Ostrom–Burger–Field–Norgaard–Policansky, 1999). Rozlišení na území a režim správy však naráží na to, že pojem *commons* historicky označoval jak území, tak komunitní režim jeho správy.

Pro účel tohoto textu budeme proto pojmy *commons*, obecina a komunitně spravované/vlastněné území či prostor (nebude-li uvedeno jinak) považovat za synonyma, která označují jak uvedené území/prostor, tak režim jeho spravování. *Commons* v tomto pojetí slouží určité místní komunitě k uspokojování jejích životních potřeb, přičemž tato komunita stanovuje pravidla udržitelného a spravedlivého využívání *commons* a je schopna zajistit jejich dodržování.¹⁸

Díky dlouholeté práci Elinor Ostrom a lidí kolem ní byl komunitní správní režim do jisté míry přijat v akademickém světě jako legitimní forma vlastnictví vedle státního a soukromého, o čemž svědčí i Nobelova cena, kterou Ostrom obdržela v roce 2009.¹⁹ Jejich hlavní sdělení lze shrnout takto: státní, privátní i komunitní vlastnictví (či režimy správy) jsou rovnocenné v tom smyslu, že každá z těchto forem vlastnictví (resp. „ideálních typů“, protože mezi nimi existuje řada přechodů či převrstvení) může i nemusí účinně regulovat přírodní zdroje ve smyslu jejich udržitelnosti (Feeny–Berkes–McCay–Acheson, 1990; Bromley, 1992: 4). Young (2011) hovoří explicitně o potencionální „*tragédii veřejné sféry*“ a „*tragédii privátního vlastnictví*“: Stát i privátní sféra mohou v péči o přírodní zdroje selhat tak, jako mohou selhat komunitně spravovaná území, a vytvořit *de facto* režim volného přístupu. Neexistuje tedy podle nich všelék a žádné z uvedených řešení nelze nadřadit jinému.

SELHÁNÍ OBČINY V ZEMÍCH GLOBÁLNÍHO JIHU: PŘÍKLADY A PŘÍČINY

Pohlédneme-li z této perspektivy na formu správy, kterou jsme nazvali *commons*, obecina či komunitně spravované vlastnictví, je nasnadě otázka, za jakých okolností *commons* selhává v komunitách globálního Jihu a mění se v režim volného přístupu? Zdá se, že v místních komunitách fungovaly systémy *commons*, o nichž víme, povětšinou uspokojivě v tom smyslu, že dokázaly dlouhodobě uchovat přírodní zdroje a při tom vzájemně spolupracovat²⁰ (Bromley 1992: 4). Problém nastal většinou tehdy, když do fungujícího systému vstoupil trh, koloniální správa či stát, které různým způsobem podryly tradiční způsoby regulace, popř. znemožnily jejich vznik či rozvoj.

Vezmeme-li nejprve období koloniální, zjistíme, že zestátnění či privatizace místních ekosystémů probíhaly často v masovém měřítku, avšak existuje málo analýz dopadu těchto přístupů na obce.²¹ Běžnou praxí kolonistů bylo např. označení veškeré půdy, která nebyla viditelně obhospodařovaná,²² za majetek koloniální správy (tzv. *land grabs*, Lipton, 2009: 180–181). Tuto půdu pak často pronajala komerčním firmám na plantáže a těžbu surovin či dřeva, popř. prodala bílým usedlíkům (Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992: 134).

Někde (Filipíny, Malajsie, Indie a část Afriky) kolonisté aktivně usilovali o nahrazení komunitního vlastnictví soukromým prostřednictvím legislativy. Francouzská koloniální správa v severní Africe vydala v roce 1873 zákon, cílený na místní kočovné pastevce: kdokoli chtěl, mohl registrovat na své jméno vlastnictví, které bylo původně společné. Zákon využily městské elity a francouzští kolonisté, kteří tak získali velké plochy kvalitní půdy (von Albertini, 1982: 268).²³

V případě privatizace došlo většinou k jednoznačnému vyloučení „*neautorizovaných osob*“, které mohly být dříve uživateli obce. V případě, že půda zůstala v rukou státu, byla situace méně čitelná. Místní lidé směli mnohdy *commons* nadále využívat. Koloniální správa však zároveň často vydala edikty, které odebraly autoritu místním a mohly dosavadní systémy paralyzovat či zabránit jejich vzniku. Takový případ popisují Thomson–Feeny–Oakerson (in Bromley, 1992: 129–160) z Nigeru, do roku 1958 francouzské kolonie. V roce 1935 kolonisté, z obavy před začínajícím odlesňováním (které autoři dávají do souvislosti s nárůstem populace), zakázali kácet 15 nejceněnějších druhů, a to všude včetně kultivovaných pozemků (obhospodařovaných na principu smíšené kultury dřevin a bylin). Tam, kde francouzští lesníci našli čerstvý pařez na poli, musel jeho majitel zaplatit pokutu. Když zjistili, že nesmí na svém poli kácet stromy,²⁴ omezili lidé sázení stromů na vlastních polích, a pokud potřebovali dřevo, šli do lesa či v noci na pole souseda. Lesníci si najali pomocné lesní strážce z řad místních. Ty začaly přijímat úplatky od lidí, kteří nechtěli platit pokutu za stro-

my, poražené na jejich území. Úplatky přijímali i lesníci (tamtéž: 140). Odlesňování pokračovalo. Postkoloniální vláda pravidla nezměnila a v současné době je v daném regionu velký nedostatek dřeva. Autoři shrnují, že zásah koloniální správy negativně zasáhl do agrolesnických praktik místních lidí, a domnívají se, že zabránil vytvoření systému komunitní správy lesů zdola (Thomson–Feeny–Oakerson in Bromley, 1992: 129–160).

Po dosažení nezávislosti dochází v zemích globálního Jihu nadále k zásahům, vedoucím k zániku funkčních režimů komunitní správy (Feeny–Berkess–McCay–Acheson, 1990: 7; Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992: 139–143). Svou roli sehrávají i nedomyšlené rozvojové projekty. Ostrom–Burger–Field–Norgaard–Policansky (1999) uvádějí případ vládního zavlažovacího systému v Nepálu v regionu Chirgad. Nový systém nahradil tradiční zavlažování, jež vzniklo svépomocí z místních materiálů a fungovalo v komunitním režimu správy. Stát nedokázal zajistit pro nový zavlažovací systém funkční režim distribuce vody a zemědělská produktivita od jeho postavení výrazně klesla.²⁵

Příklad privatizace části původně komunitní půdy v Etiopii, která vedla k tragédii, jež by bez hlubšího studia mohla být chápána jako hardinovská, uvádí Susan George (1986: 240–243). Afarové coby kočovní pastevci využívali po staletí během osmi-měsíčního období sucha komunitní pastviny v údolí řeky Awash. Během šedesátých let však (též díky úvěru Světové banky) část těchto pastvin zabraly komerční plantáže cukrové třtiny a bavlny. Afarové byli nyní nuceni spoléhat na sušší a méně úrodné pastviny, které nebyly dostačující. Výsledkem bylo umírání dobytka, snižování objemu stád, podvýživa a nakonec (1973) hladomor, při němž zemřela nejméně třetina Afarů (100 000 osob). Jako oficiální příčina byla vedle sucha uváděna nadměrná pastva. Hlubší příčina však spočívala v narušení systému *commons*.

V dalším případě degradace ekosystémů v regionu Karamoja v Ugandě, kde místní lidé začali vyrábět v relativně velkém měřítku dřevěné uhlí a cihly na prodej a přispívají tak k odlesnění krajiny, se jako hlavní příčina těchto aktivit ukázal zákaz využívat komunitní pastviny a snahy o sedentarizaci pastevců (Filipová, 2013). Karimojongové již v období kolonialismu ztratili možnost kočovat se stády za hranice regionu, kam se tradičně uchýlovali v období sucha. Později byla část jejich komunitních pastvin označena za chráněná území se zákazem pastvy. Pod tlakem nedostatku pastvy a rostoucích nerovností narůstalo násilí mezi jednotlivými skupinami, což nakonec vedlo k zákazu pohybu mimo daný region ze strany státu. Karimojongové se tak mohou v současnosti pohybovat pouze v rámci regionu Karamoja, kde tradičně zůstávali pouze v období sucha. Zánik tradičního způsobu obživy, využívající *commons*, zde vedl i ke ztrátě některých znalostí, zvyků a sociálních vazeb, které umožňovaly udržitelné využití zdejších křehkých ekosystémů i udržitelný život místních lidí (Filipová, 2013: kap. 5.1.).

V případě pastevců v čínské autonomní oblasti Vnitřní Mongolsko hrály roli zásahy vlády do správy území, tlak shora na navýšení produkce a současně výrazný přísun populace zvenčí (Huang–Bai–Jiang, 2009; Squires–Youlin, 2009): V roce 1958 byly vládou zřízeny tzv. „lidové komuny“, administrativní kolektivní hospodářské jednotky sdružující několik tisíc domácností. Ty byly státem vyzvány ke zvýšené produkci a k soběstačnosti v krmivech, což (spolu s přísunem silného proudu přistěhovalců) vedlo k nárůstu počtu dobytka a zabírání pozemků pro pěstování píce. To znesnadnilo kočování a urychlilo sedentarizaci pastevců. Výsledkem těchto a dalších opatření a procesů bylo opuštění tradičního režimu *commons* a výrazná degradace kvality půdy. Jak upozorňují Huang–Bai–Jiang (2009), původní komunitní správa zdejšími etnickými skupinami, vycházející z kočování a detailních a komplexních znalostí zdejších ekosystémů, umožňovala udržitelné využívání těchto území po dobu nejméně tisíc let. Při srovnání úrovně degradace pastvin ve vnitřní Asii zjistil Sneath (1998) výrazně nižší podíl degradovaných pastvin v Mongolsku, kde se zachovalo tradiční kočovné pastevectví (9 %) v porovnání s Ruskem (oblasti Burjatina, Čita – 75 %) a Čínou (Vnitřní Mongolsko – 33 %).

KRITIKA TRAGÉDIE OBČINY Z RADIKÁLNĚJŠÍCH POZIC: „TRAGÉDIE UZAVŘENÍ OBČINY“

Institucionální ekonomové kolem Elinor Ostrom zkoumají komunitní systémy správy ekosystémů jako instituce, jejichž úspěšnost lze analyzovat z hlediska naplnění určitých cílů (např. schopnost členů komunity vyloučit neautorizované uživatele či produktivita, resp. pareto optimalita systému, Oakerson in Bromley, 1992: 51–52) a na základě takovéto „institucionální analýzy“ poté navrhuji, jak systém *commons* zlepšit, či jej nahradit jiným systémem správy, pokud selhal (Ostrom–Gardner–Walker, 2006; Young, 2011; Slavíková–Vejchodská–Slavík, 2012: 101).

Zdánlivá metodologická a konceptuální neutralita ostromovského přístupu má ale své slabiny. Jak je patrné z příkladů zmíněných výše, funkční systémy *commons* jsou velmi často paralyzovány či destruovány zásahem politických a ekonomických aktérů, kteří vycházejí z určitých ideologií a prosazují určité zájmy (Robbins, 2004: 11). Na postižení a analýzu tohoto kontextu, tedy většího systému, v němž je systém obcí zakotven (Armitage, 2008), nemá institucionální ekonomie analytické nástroje. Pokud navrhuje politiky správy přírodních zdrojů, může být dokonce sama chápána jako hráč, který z pozice experta porušuje demokratické procesy či rovnováhu moci uvnitř daného společenství.

Řada radikálnějších kritiků současných politik proto volí (často nereflektovaně) východiska nového oboru politická ekologie. Politická ekologie se podle Robbinse

(2004: 12) explicitně zaměřuje na kritickou analýzu dominantních environmentálních diskurzů korporátních, státních a mezinárodních aktérů²⁶ a na demonstraci nežádoucích dopadů politik a tržních přístupů na „*místní obyvatele, marginální skupiny a zranitelné populace*“. Současně se snaží dokumentovat způsoby, jimiž se tyto skupiny organizují a kladou odpor vůči zmíněným procesům. Je tedy patrné, že jedním z jejích klíčových témat je hnutí odporu vůči procesu narušování, resp. destrukce obcí. Toto narušování či destrukci označují za uzavírání či uzavření obce (*enclosure of the commons*), popř. parafrází Hardina, jako tragédie uzavření obce (*tragedy of enclosure*)²⁷ (Guha–Martinez–Alier, 2000: 60, 73; Martinez–Alier, 2002: 80–81; Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992: 128; Monbiot, 1994). V této podkapitole se pokusíme shrnout pohled na téma *commons* z uvedené pozice a v té další tento pohled tematicky propojíme s širším rozvojovým diskurzem a jeho kritikou.

Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully (1992: 129) se domnívají, že pokud má být systém obce funkční, musí existovat rovnováha moci jak uvnitř dané komunity, tak mezi komunitou a vnějším světem. Rovnováha moci uvnitř komunity je v komunitně spravovaných systémech podle nich spíše pravidlem. Vzniká:

„...jako vedlejší produkt neschopnosti elity v malé komunitě úplně eliminovat vyjednávací schopnost kteréhokoliv jejího člena, skutečnosti, že vzájemná sociální kontrola znemožňuje, aby se jeden člen mohl příliš obohatit na úkor ostatních, a nenápadného přetahování o pozice ve skupině mezi mnoha jednotlivci, kteří se navzájem znají a jejichž společným zájmem je jak minimalizovat vlastní rizika, tak zabránit tomu, aby jeden z nich uzurpoval příliš velký díl moci“ (tamtéž: 129–130).

Tuto křehkou rovnováhu může podle nich narušit státní zásah či vstup trhu do dosud převážně samozásobitelského společenství. K narušení komunitně spravovaného území zásahem moci zvenčí může dojít tím spíše, že samozásobitelské aktivity, resp. uspokojování potřeb členů komunity přímo z okolního ekosystému, bez zprostředkování penězi (napájení dobytka v obecním rybníčku, sběr bambusu na výrobu rohoží, osekávání větví pro užití jako píce, atd.), nejsou zvenčí vnímány jako ekonomická činnost, jsou *de facto* neviditelné (Mies–Thomsen, 1999). Vzhledem k tomu, že neviditelné je často i komunitní vlastnictví, a může proto i chybět formální uznání *commons* státem, je zvykové právo často beztestně porušováno (Thekaekara, 2004; Shiva, 1992; Mayra Bertussi in Bollier–Helfrich, 2012: 254–257).

Příklad takové mikroprivatizace podrobně analyzuje Saju (2009, viz též Johanisová–Fraňková, 2012: 7): Na základě tlaků ze strany mezinárodních institucí na vývoz komerčních plodin podpořila vláda indického státu Kérala zakládání mangovníkových sadů,

kteří však často zabraly původně komunitní půdu, na níž závisely chudší domácnosti (např. z hlediska pastvy a napájení dobytka). Ve zkoumané vesnici vedl následný řetězec příčin a následků (včetně ztráty hnoje potřebného k hnojení polí) k výraznému posílení ekonomických nerovností s implikacemi ve zdravotní, sociální i genderové sféře.

Vedle takovýchto drobných a plíživých privatizací *commons* (viz též Blaikie–Harris–Pain in Bromley, 1992: 247–266; Thekaekara, 2004) probíhají analogické procesy vyvlastnění, či uzavírání obcí v podstatně větším měřítku, často opět ve jménu rozvoje a pokroku a s facilitací státem, který si osvojil tržní logiku (Martinez–Alier, 2002: 77). Již jsme zmínily příklad Afarů v Etiopii. Ekosystém, dosud spravovaný komunitou, se stává plantáží, hutí, dolem či údolní nádrží a zábor může vedle záboru komunitního území zahrnovat přemístění celé komunity (tamtéž: kap. 6; Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992: 140, 143; Čajka, 2013). Protože se místní lidé většinou brání, hovoří ekologický ekonom Joan Martinez–Alier o „*environmentálních konfliktech*“²⁸ či o „*konfliktech environmentální distribuce*“²⁹ (tamtéž: 18, 54).

Příkladem environmentálního konfliktu, resp. „tragédie uzavření obce“, je privatizace mangrovových mokřadů pro zakládání krevetových farem na pobřeží řady zemí zejména Latinské Ameriky a jižní a jihovýchodní Asie. Mangrovy jsou z environmentálního hlediska velmi hodnotné³⁰ pobřežní ekosystémy, klasicky vlastněné státem, kde místní lidé praktikují právo *usufruct*. S podporou Světové banky (do devadesátých let) a pod tlakem vládního zadlužení a neolibérálních doktrín iniciují vlády privatizaci mangrovů. Ty jsou poté vykáceny a nahrazeny nádržemi na intenzivní chov krevet pro vývoz, většinou do zemí globálního Severu (tamtéž: 80–99).

Citát z rozhovoru s kolumbijským uživatelem mangrovových *commons* dokládá úzkou vazbu členů místní komunity na ekosystém, který je živí, a naznačuje, že mangrovy jsou využívány udržitelně:

„Mangrovy jsou součástí naší kultury. [...] Pro nás tady na pacifickém pobřeží jsou mangrovy prioritou jako prostředek samozásobitelství, jako prostředek našeho bezpečí. Z mangrovů pochází naše jídlo a dřevěné uhlí, abychom si ho mohli uvařit, a také dřevo na stavbu domů, které jsou z 80 % z mangrovového dřeva. Mladé mangrovníky nekácíme. Dnes kácíme v jedné zóně, pak přijdeme za rok a uřežeme, co přirostlo. Pokud budou mangrovy, budou ryby, budou krevety, budou krabi. Ale průmysloví *camaroneros* pronikají na naše území a neptají se nás [...] neberou v úvahu, že tohle je území výrobců dřevěného uhlí, sběratelek dřeva, sběratelek škeblí, rybářů [...] že za tímto pásem mangrovů je hodně rodin, které z něj mají živobytí [...] Vyvěsi cedule s nápisem: *soukromý pozemek*“ (tamtéž: 85).

Místní lidé jsou v environmentálních distribučních konfliktech globálního Jihu znevýhodněni, mj. i tím, že jejich zvykové právo *usufruct* nebývá legislativně zakotveno. Pokud v konfliktu prohrájí, může být dopad dalekosáhlý nejen materiálně, ale i kulturně. Například když je prostor, v němž žijí, pro ně plný odkazů na historické události. Je tak jejich historickou pamětí, resp. živou mytologií, a pokud jej opustí, ztrácí svou vazbu na minulost a vlastní kulturu (Gomes, 2012: 1067).

KRITIKA Z RADIKÁLNĚJŠÍCH POZIC JIHU: OBČINA A ROZVOJ

Radikální kritičky a kritikové rozvojového diskurzu často staví obnovení obcí do protikladu s nežádoucím mainstreamovým konceptem rozvoje, který spojuje s prosazováním západních modelů vlastnictví (viz úvod) a s uzavíráním obcí (viz předchozí podkapitola).

Někteří z nich zdůrazňují nevyvážený genderový aspekt výsledných nerovností: pokud dojde k uzavření obcí, ztrácejí ženy často víc než muži. Především proto, že se díky své rodinné roli pohybují v nepeněžní ekonomice a více tedy na daném ekosystému závisí (zajišťování vody, píce, dřeva). Často také mají specifické tradiční znalosti (v medicíně, ekologii a zemědělství), jejichž hodnota klesá s tím, jak je opouštěn komunitní způsob hospodaření. Ženy následně ztrácejí sociální status ve svém společenství³¹ (Agarwal, 1992; Saju, 2009).

Indická autorka a aktivistka Vandana Shiva (viz Johanisová, 2014) v knize o environmentálních konfliktech *Staying alive* (1992) nicméně neukazuje ženy jako oběti, ale naopak jako aktérky boje o zachování obcí, přičemž jejich aktivita v environmentálních konfliktech je dána jak jejich větší rolí v péči o rodinu a hospodářství, tak znalostmi o souvislostech uvnitř ekosystémů, v nichž žijí. Podrobně např. popisuje vývoj a úspěchy indického hnutí Čipko, které vzniklo v podhůří indických Himalájí v sedmdesátých letech a jehož cílem byla obrana stromů, součástí jejich *commons*, před pokácením (tamtéž: 67–77). Ženy zde převažovaly. Shiva popisuje konflikty, při nichž ženy bránily stromy před dřevorubci tak, že stromy objaly a odmítly se od nich odloučit. Dřevorubcům, kteří je přesvědčovali, že stromy „přinášejí zisk, pryskyřici a dřevo“, při jedné příležitosti sborem odpověděly, že stromy přinášejí: „půdu, vodu a čistý vzduch“. Podle Shivy šly v těchto konfliktech ženy i proti vlastním manželům, jež mainstreamový systém „kognitivně, ekonomicky a politicky kolonizoval“ (tamtéž: 77). Hnutí Čipko, jak ostatně řada podobných hnutí vzešlých z environmentálních konfliktů, ve svých cílech alespoň zčásti uspělo (Shrivastava–Kothari, 2012: 123; viz též Martinez-Alier, 2002: 100–152; Bollier–Helfrich, 2012: 166–172, 254–257, 192–198; Čajka, 2010).

Indičtí autoři Shrivastava–Kothari (2012: 123–146), představující nejnovější vlnu radikální kritiky rozvojového projektu, uvádějí, že Čipko a další podobná hnutí mj. přispěla k environmentálně příznivé legislativě v Indii v sedmdesátých a osmdesátých letech. Nicméně v letech devadesátých se s nástupem neoliberalismu „*veškeré commons – lesy, mokřady, travní porosty, pobřežní zóny – opět ocitly v ohrožení*“ (tamtéž: 124). Nové neoliberální politiky, prosazované indickou vládou, urychlily zábory půdy, těžbu a vývoz přírodních zdrojů a zvýšené znečištění prostředí, což vede k problémům ve sféře zdraví, potravinové bezpečnosti, přístupu k vodě a k otopu pro nezanedbatelnou část indické populace, nehledě na již dnes patrné klimatické změny. Oproti hardinovské vizi množících se chudých, které je třeba rozvinout a naučit spravovat privátní majetky, vidí Shrivastava a Kothari těžiště indické environmentální degradace v komercializaci a zestátnění přírodních zdrojů, dříve udržitelně obhospodařovaných místními komunitami (tamtéž: 123). Indický neoliberální projekt podle nich zároveň neplní své sliby rostoucí zaměstnanosti a sociální emancipace, naopak vede k sociální polarizaci (tamtéž: 60–77).

Obdobně chápe Shiva rozvoj negativně jako proces uzavírání obcí a vyzdvihuje aktivity indických vesnických žen a jejich komunit, usilujících o obnovu obcí (ex-



Fotografie: Nad'a Johanisová.

Obrázek 5:
Aktivisté Timbactu Collective se hlásí k odkazu Gándhího (2011)

plicitně např. 1992: 83–89, 93). Pojem občina ve shodě s řadou dalších autorů (Illich, 1983; Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992; Bollier–Helfrich, 2012; Shrivastava–Kothari, 2012: 154–156) chápe Shiva obecněji než jen jako kolektivně spravované území. Za *commons* považuje mj. genetickou rozmanitost indických plodin, která vznikla staletou interakcí (šlechtěním) mezi rolníky a přírodou. V současné době jsou tyto obcíny uzavírány tržními přístupy, kdy rolníci ztrácejí přístup ke svému tradičnímu osivu a jsou napojováni na globální komerční síť, a snahami o patentování tradičních odrůd, odpůrci označovanými za biopirátství (Shiva, 1992: 96–178).

Jiný indický kritik převládajícího modelu rozvoje, autor knihy *Developmentality* (2009) Debal Deb, v kapitole „Trh vs. občina“ explicitně odmítá Hardinovu tezi a označuje za skutečnou tragédii privátní vlastnictví zdrojů, které umožňuje jednotlivcům maximalizovat jejich krátkodobý užitek (tamtéž: 356). Funkční obcíny, přežívající v dnešních neindustriálních společnostech, jsou naopak „ukázkou síly občanské demokracie založené na komunitním étosu“ (tamtéž: 357).

Namísto ostromovského postulátu tří rovnocenných systémů správy území (viz podkapitulu *Kritika „tragédie obcíny“ z pozic institucionální ekonomie: Elinor Ostrom*) tak tito autoři chápou funkční režimy *commons* jako nejvhodnější z hlediska sociálního i environmentálního, ale současně za silně ohrožené mocnými ekonomickými hráči, jejichž struktury sociální kontroly jim umožňují zachovat své mocenské pozice a vliv navzdory odporu ze strany obhájců *commons* (Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992: 157–164; Deb, 2009: 389–494; viz též Johanisová, 2007: kap. 1.2.1, 1.2.2., 2008: 81–87).

A namísto strachu z pasti „špinavého sklepa předkapitalistického světa“, o němž mluví de Soto (viz úvod), projevují tito kritikové rozvoje strach z důsledků krátkozrakého přimknutí se k modelu neudržitelného růstu, který zaměřuje množení finančních aktiv se skutečným bohatstvím a může vést k uvíznutí ve špinavém sklepe postkapitalistického světa vyčerpaných zdrojů a sociální polarizace (de Rivero, 2001: 159–187; Shrivastava–Kothari, 2012: 231–246; Martinez–Alier, 2002: 19; Deb, 2009). Takzvaný předkapitalistický svět je jim v mnoha směrech naopak inspirací: „*Původní obyvatelé po celém světě se většinou řídili instinktivním smyslem pro ekologickou integritu díky tomu, že zůstali věrni svému místu. To platí i pro nomády, kteří se řídí rytmy ekosystému, jež využívají a obývají*“ (Shrivastava–Kothari, 2012: 251, důraz v původním textu).

Tito autoři často odmítají slovo „rozvoj“ úplně (de Rivero, 2001: 186; Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992: 130; viz též Martinez–Alier, 2002: 20) a požadují radikální proměnu společnosti. Ta by měla přicházet zdola (popř. od státu: de Rivero, 2001), vycházet z hodnot environmentální udržitelnosti a sociální spravedlnosti, respektovat samozásobitelství a neindustriální produkci (Shrivastava–Ko-

thari, 2012: 256, 262) a vést k nulovému růstu (Deb, 2009: 495). Důležitým rysem této vize je také institucionální i faktická obnova obcí (Deb, 2009: 505–507; Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992: 195–204; Shrivastava–Kothari, 2012: 256–261).

OBNOVA OBČINY V ZEMÍCH GLOBÁLNÍHO JIHU

Iniciátorem obnovy *commons* v zemích globálního Jihu se mnohdy stává samotná místní komunita, často po otřesu, způsobeném environmentálním konfliktem či konflikty. Shrivastava–Kothari (2012: 271) popisují příklad z vesnice původních obyvatel (tzv. *adivasi*) Mendha–Lekha v okrese Gadchiroli v indickém státě Maharashtra: Účast v úspěšných kampaních, které mj. zabránily stavbě dvou velkých přehrad, zde katalyzovala zavedení sofistikovaného demokratického konsenzuálního systému rozhodování, který směřoval k realizaci řady projektů, vedoucích k soběstačnosti, včetně převzetí místního lesa do komunitní správy. Jak upozorňují autoři, Mendha–Lekha tak byla jednou z prvních komunit, které využily legislativy z roku 2006, jež umožňuje místním komunitám oficiálně převzít správu nad vlastním lesním ekosystémem, odňatou koloniálním zákonem z roku 1927 (viz též Shiva, 1992: 61–66).

Podobně v Nepálu legalizovala vláda v devadesátých letech právo místních komunit spravovat své vlastní lesy, přičemž jim explicitně dává rozsáhlé pravomoci v této oblasti. Stát si zároveň zachovává právo zakročit, pokud by byl les spravován neudržitelně.³² Podle Upadhyay (in Bollier–Helfrich, 2012: 265–270) se tento přístup osvědčil: nepálské lesní *commons* vykazují lepší biologické parametry oproti lesům státním a zároveň zlepšily sociálně-ekonomickou situaci a potravinovou bezpečnost místních komunit. Pozitivně hodnotí roli státu též autorky Gallardo–Friman (2011) v analýze komunitně spravovaných mořských lovišť v Chile, které stát institucionalizoval zákonem z roku 1991.³³

V některých případech je role státu nejednoznačná, resp. jeho podpora obcí je nedůsledná. Příkladem mohou být brazilské *faxinální* komunity, *povos de faxinais*, které hospodaří v rámci obcí, zahrnujících komplexní systém různých typů území včetně pastvin a polí, z nichž některé jsou společné a některé soukromé. Ačkoliv po silném tlaku zdola³⁴ stát uznal identitu a správcovskou roli *povos de faxinais* zákonem z roku 2007, přesto dosud často chybí potřebná legislativa na městské úrovni. I tam, kde existuje, nedočkaly se jednotlivé komunity formálního uznání svých území. Tato liknavost stejně jako projevy násilí vůči *povos de faxinais* (a jejich dobytku) vyjadřují dle autorky odmítání správní formy *commons* jejich okolím (Bertussi in Bollier–Helfrich, 2012: 254–257).

Zatímco mnohdy je iniciátorem obnovy obcí samotná komunita, která může např. i nelegálně okupovat své původní území (Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992: 197–198), často hraje důležitou roli v obnově komunitní péče o území nevládní organizace, která poskytne prostor pro formulaci cílů společenství a institucionální a finanční podporu. V takových případech bývá obnova *commons* jen část celkové agendy. Příkladem projektu obnovy *commons*, který je součástí širšího spektra lokálních aktivit, je projekt Kalpavalli, iniciovaný sdružením Timbaktu Collective.³⁵ Sdružení vzniklo v roce 1992 ve venkovské oblasti aridního anantapúrského okresu indického státu Ándhrapradeš. Území Kalpavalli (cca 5000 hektarů) patří státu a má statut lesa, les však byl v minulosti postupně vykácen a to spolu s nadměrnou pastvou vedlo k silné degradaci celého území. Aktivisté ve spolupráci s obyvateli devíti místních vesnic dosáhli toho, že se na jednotlivých úsecích území postupně a dočasně omezila pastva. Zajistili i placené strážce z řad vesničanů, které na omezení dohlížely. Navíc zahájili sázení stromků a budování vsakovacích jam. Postupně se podařilo zregenerovat jak krajinu, tak systém vodních nádrží, který dokáže zadržet vodu i v devítiměsíčním období sucha. Důsledky projektu jsou pozitivní jak sociálně-ekonomicky, tak ekologicky: výrazně vzrostla biodiverzita celého území. Celý projekt nyní řídí vesničané sami. Zakladatelem Timbaktu Collective je indický aktivista Choitresh Ganguly, který v dané lokalitě působí od roku 1978. V rozhovoru popsal začátky projektu a jeho sociálně-ekonomickou dimenzi:

„Téměř jeden a půl roku chodil každý den jeden člen Timbaktu Collective do vesnice na kraji a diskutoval s místními o tom, že když nebudou přepásat, budou mít časem větší užitek. Začali jsme se 125 akry, ke kterým se pomalu přidávaly další, jak se dařilo přesvědčit další vesnice. [...] Ve vesnicích jsme vždy usilovali o to, aby si místní lidé utvořili vlastní organizace, protože jsme přesvědčeni, že vše se má dělat pokud možno na místě. [...] V lese se teď pase 40 tisíc ovcí a asi 6 tisíc kusů dobytka. Z této plochy se každoročně sklídí asi 6 tisíc vozů sena a každá z přibližně šesti set rodin si vydělá 8 tisíc rupií ročně tím, že sbírají lesní plodiny či se z lesa užívají jinak“ (Pelikán, 2011: 47).

V tomto projektu stát sehrál problematickou roli, neboť část pozemků prodal nadnárodní společnosti Enercon, která zde v letech 2010–2012 postavila 48 větrných elektráren. Negativní důsledky stavby pro území jsou dalekosáhlé zejména díky masivní síti cest, které působí jako bariéry pro pasoucí se zvířata a vedou k erozi a zanášení vodních nádrží. Sdružení Kalpavalli se v současné době domáhá kompenzace u indického Nejvyššího soudu a současně registrovalo území Kalpavalli jako chráně-

né z hlediska biodiverzity, což by mělo zabránit dalším zásahům zvenčí (Ch. Ganguly, osobní sdělení N. J., 2013).

Ačkoliv je projekt Kalpavalli často označován za příklad rozvoje s kladným znaménkem, sám Ganguly, stejně jako Shiva a další radikální kritikové zmínění výše, koncept rozvoje odmítá (osobní sdělení, 2013). Ve zmíněném rozhovoru, který poskytl časopisu *Sedmá generace*, líčí v této souvislosti příběh čmeláčice, která jednoho dne vletěla do místnosti plné leteckých odborníků. Ti ji celé odpoledne měřili a nakonec jí autoritativně sdělili, že podle jejich výpočtů ve skutečnosti létat nedokáže:

„Váš sosák je příliš dlouhý, křídla příliš krátká, jste příliš těžká. Není to možné. Čmeláčice se naštvala a chtěla odletět [...] a zjistila, že to nedokáže. Domnívám se, že to je i příběh většiny kolonizovaných zemí a možná částečně i té vaší. Tento příběh vyjadřuje celý problém paradigmatu rozvoje, růstu a produktivity. Musíme růst a konkurovat Evropě! Většina naší práce v Timbaktu Collective spočívá v tom, že se ke světu z tohoto příběhu pokoušíme tvořit alternativu“ (Pelikán, 2011: 46–47).

ZÁVĚR: OBNOVA OBČIN V KONTEXTU STŘEDNÍ EVROPY

Má Choitresh Ganguly pravdu? Jsme podobní čmeláčici? Ztratili jsme – jako Češi a Slováci – po „kolonizaci“ našich hlav ideály – či ideologií – západních konzumních liberálních demokracií po roce 1989 vazbu na vlastní myšlenkové tradice a důvěru ve vlastní síly, ve vlastní směřování a vlastní rozum? Nakolik jsme schopni reflektovat příběh o blahobytu, který jednou nastane pro všechny, jen když si ještě více utáhneme opasky, ale současně budeme ještě více pracovat, abychom toho více vyrobili, více si vydělali – či půjčili – a mohli více spotřebovat tak, aby mohl pokračovat růst ekonomického koláče? Vždyť podle tohoto scénáře pomine i ekologická krize, jen když budeme mít dost peněz, abychom mohli škody na životním prostředí napravit.³⁶

Příběh o blahobytu, který jednou nastane pro všechny, u nás jako první zpochybnil Jan Keller (2005) v knize *Až na dno blahobytu*, která poprvé vyšla v roce 1993. Ekonomický koláč v zemích Severu podle něj roste na úkor přírodních zdrojů, budoucích generací a zemí globálního Jihu, neporoste věčně a blížíme se k bodu zúčtování. Takto s nadsázkou charakterizoval dilema Čechů a Slováků, stojících před branami Západu na začátku devadesátých let: „*Bud' budeme ještě připuštěni k hostině bohatých, která vyjídá zbytky rezerv z talířů chudých zemí, anebo se zúčastníme hostiny ve funkci jednohubky...*“ (tamtéž: 80).

Odmítneme-li variantu „sežrat nebo být sežrán“, nabízí nám koncept *commons* základnu k přemýšlení, která přesahuje nejen polarity Sever/Jih a Východ/Západ, ale také komunismus/kapitalismus či soukromé/státní vlastnictví.

Naše země zažila mezi léty 1948 a 1989 extrémní formu monopolu státního vlastnictví. Tato historická zkušenost nás vede k nekritickému přijetí instituce soukromého vlastnictví, včetně soukromého vlastnictví půdy, nemovitostí/bydlení a přírodních zdrojů. Odmítáme teď často nejen státní, ale i všechny formy komunitního, resp. družstevního vlastnictví, které ztotožňujeme s totalitním komunistickým režimem.

Avšak podobně jako v případě Hardina, který namísto skutečné občiny popsal ve svém příběhu tragédii režimu volného přístupu, i zde je patrné, že socialistické družstvo nebylo autentickým družstvem, protože mu chybělo jak demokratické řízení a autonomie, tak možnost účasti na trhu (Feierabend, 2007; Mlčoch, 2004: 53).³⁷ Podobně socialistické státní vlastnictví podniků vedlo k uzurpaci ekonomické moci členy řídicích hierarchií a tedy rovněž nemělo nic společného s komunitním (ani funkčním státním) vlastnictvím (Mlčoch, 2004).

Koncept *commons* ve smyslu výzvy tradiční dichotomii stát–trh v oblasti vlastnictví a správy majetku nám může nabídnout nové pohledy na otázku vlastnictví a otevřít cestu k hlubší reflexi naší historické i současné zkušenosti. Patřil by sem pohled nejen do myšlení meziválečné československé ekonomické školy, která považovala družstevní, státní a soukromé vlastnictví za rovnocenné (Johanisová, 2007: 64–65; Hilson–Markkola–Östman, 2012: 12–13), ale i na praktické alternativy privátního vlastnictví jak v naší vlastní minulosti, tak i na současném Západě.³⁸ Klasická obchodní společnost, svou strukturou uzpůsobená k maximalizaci zisku i objemu výroby, je v mnoha ohledech problematická. Její efektivnost a inovativnost bývá vykoupena externalizací nákladů (Kapp, 1963), přispívá také k tzv. běžícímu pásu produkce³⁹ (Bell, 2004: kap. 3). Podpora alternativních institucionálních struktur ve sféře vlastnictví i výroby se proto začíná jevit jako důležitý faktor přírodě příznivější ekonomiky.

Pojem *commons* ve svém rozšířeném významu, který lze vystopovat k dílu Ivana Illiche (1982: 17–18, 1983, a další) a který rozvádí např. Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully (1992), vychází z představy, že s nástupem modernity a s procesem komodifikace postupně dochází (na Severu, Jihu i Východě) k *uzavírání občiny* politicko-ekonomickou mocí, přičemž to, co bylo až dosud volně dostupné, získává statut vzácného (uměle vytvořená vzácnost) zboží, dostupného za peníze. Člověk postupně ztrácí svou svobodu a možnost řídit vlastní život. Tak je příroda *uzavírána* privatizací, ale i prostor ulice *uzavírán* auty (děti už si tu nemohou hrát, dospělí sedat na zápraží či vodit zvířata), země Jihu *uzavírány* úvěry a západní technologií a řemeslná výroba „uzavírána“ továrnou (kde je „*prostor definován přímkami, čas hodinami, pohyb rytmem stroje a pracovní režim managementem*“, tamtéž: 151). Ideál (či ideo-

logie) *commons* ve své radikální podobě často odmítá nejen státní a soukromé vlastnictví, ale i stát a trh vůbec a klade důraz na sdílení (např. internetového softwaru, veřejného prostoru, myšlenek a informací), spolupráci, samozásobitelství, lokalizované ekonomické vazby a spravedlivou distribuci. Ve své environmentální podobě (např. Barnes, 2006) zdůrazňuje právo všech na stejný díl přírodních zdrojů a nutnost tyto zdroje spravovat v zájmu budoucích generací. V diskurzu *commons* tak zaznívají cíle environmentální udržitelnosti a sociální spravedlnosti a důraz je kladen na demokratická řešení zdola. Naproti tomu zde nenacházíme cíle, jako je produkce, produktivita, efektivnost a rozvoj.

Přebal nedávného sborníku *Bohatství commons: Svět mimo trh i stát* (Bollier–Helfrich, 2012) hovoří o tom, že lidé „*přebírají kontrolu nad svým životem a ohroženými zdroji*“, obklopeni „*centralizovanými hierarchiemi na jedné straně a dravými trhy na druhé*“.

Jak naznačuje název publikace, redefinují její autoři bohatství nikoliv jako peníze či aktiva, na peníze proměnitelná, ale jako dostupnost občiny – *commons* v tom nejširším významu. V radikální optice *commons* tak může být indický vesničan bohatší a svobodnější než zdánlivě úspěšný obyvatel západní metropole, uzavřený svou prací a hypotékou a závislý na fosilních palivech.

A jak je na tom z perspektivy diskurzu *commons* občan střední Evropy v čase ekologické, ekonomické a energetické krize? Jsme schopni smysluplně přispět do diskuse o *commons*?

Je pro nás užitečná optika obnovy *commons*? Může sloužit jako svorník pro lepší pochopení sebe, své minulosti a aktivně uchopené budoucnosti? Odpovědi možná závisí na tom, zda znovuobjevíme svou bytostnou schopnost létat.

Poznámky

* Tato kapitola vznikla s podporou grantu GAČR č. 14-33094S.

¹ Hovoříme-li o ekonomii středního proudu, resp. o ekonomii mainstreamové, máme na mysli syntézu neoklasické a keynesiánské ekonomické teorie, jak je prezentovaná ve standardních ekonomických učebnicích, např. Fuchs–Tuleja (2003).

² Viz též Routh (1977: 77, 129, 230). Doslova o posvátnosti soukromého majetku hovoří i Adam Smith (Heilbroner, 1986: 218).

³ Anglický pojem *usufruct* je odvozen z analogického konceptu ve starořímském právu (*usus*: využití, *fructus*: plod).

- ⁴ Jak upozorňuje Marshall (2005: 29): „*zdá se málo pravděpodobné, že by Hardinova jednoduchá metafora získala takový vliv na neekonomy, kdyby její intelektuální legitimita nebyla podpořena středoproudou ekonomikou*“. Hardinova „tragédie obecní pastviny“ je variací na téma „věžňova dilematu“ (teorie her) a mikroekonomickému problému „černého pasažéra“ (viz např. Runge in Bromley, 1992: 21–34). Požadavek jasného vlastnického práva jako předpokladu internalizace externalit (a tedy ochrany životního prostředí) vyjádřil v roce 1960 také institucionální ekonom Ronald Coase (viz Slavíková–Vejchodská–Slavík, 2012: 71–79). Pro kritický rozbor mainstreamové ekonomického pohledu na komunitně spravované vlastnictví viz Marshall (2005).
- ⁵ Pro kritickou diskusi této teze viz též Robbins (2004: 7–9), Guha–Martinez–Alier (2000: 59–64).
- ⁶ Zde je třeba zdůraznit, že v tomto textu se zaměřujeme na „fungování“ tradičních *commons* především z hlediska jejich schopnosti zajistit dlouhodobě udržitelnou péči o ekosystémy a spravedlivou distribuci živobytí z nich. Sociálními a genderovými aspekty tradičních režimů *commons* se zabýváme pouze okrajově.
- ⁷ K anglickým občinám viz též Feeny–Berkes–McCay–Acheson (1990). Podobně viz studie švýcarských komunitně spravovaných luk ze sedmdesátých let (Rhodes–Thompson, 1975; Netting, 1978, shrnutí též Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992: 128).
- ⁸ Podobný systém existuje dnes u marockých pastevců (tzv. systémy *agdal*, Gilles–Hammoudi–Mahdi in Bromley, 1992: 229–246, zde se „hora otevírá“ pro pastvu na 14 dní v roce, v klíčovém období, kdy jinde již není píče).
- ⁹ Ne všechny japonské vesnice čelily odlesnění zdokonalením komunitních mechanismů. Některé volily cestu privatizace, tedy „rozdělení hory“: její rozparcelování a předání jednotlivým domácnostem, které pak pozemek zalesnily a později měly výdělek z prodeje dřeva. To se týkalo hlavně občin vlastněných více vesničemi, jež měly potíže se dohodnout na optimálním využívání *irijai*. McKean zde dokládá význam měřítka pro úspěšné komunitní rozhodování: již skupina dvou až tří vesnic byla v tomto případě příliš velká (McKean in Bromley, 1992: 72–73).
- ¹⁰ Připomeňme v této souvislosti zmínku v úvodu této knihy o situaci, kdy byli původní obyvatelé Austrálie v 18. a 19. století donuceni dominantním koloniálním diskurzem, resp. jazykem, přijmout koncept „půda“, jenž implikoval možnost přírodu pojmout jako plochu, kterou lze prodávat a kupovat. Podobně ve svahilštině donedávna neexistoval koncept „rodiny“ ve smyslu ohraničené skupiny osob. Rozvojoví pracovníci v sedmdesátých letech však tento pojem zavedli a používali ve smyslu „muž a jeho rodina potřebují dům a kus půdy“ (Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992: 155). Prostřednictvím jazyka dominantní západní kultura přenáší své hodnoty, včetně ekonomických.
- ¹¹ Nejprve vyklučí symbolickou plochu, cca 1 m². Gomes zde konkrétně hovoří o skupině Semai (součást skupiny Orang Asli).
- ¹² Hardin ve svém článku trh, resp. tržní logiku, v duchu mainstreamové ekonomie, předpokládá: jeho pasteveci pasou krávy proto, aby je se ziskem prodali.
- ¹³ I v zemích Severu lze podobnou tradici vystopovat. Blomley (2007: 4) upozorňuje, že anglické soudy v 17. a 18. století mnohdy dávaly za pravdu uživatelům *commons* ve sporech o jejich *uzavření*, protože akceptovali zvykové právo (*common law*). Definice „absolutního“ (tedy soukromého) vlastnictví se podle něj v britských právnických textech neobjevuje před 18. stoletím. I v českém venkovském prostředí po dlouhou dobu přetrvával vztah k půdě nikoliv jako ke komoditě, ale jako k základu existence, který člověka přesahuje (Feierabend, 2007: 23; Johanisová, 2007: 138–139).
- ¹⁴ Příklady úspěšně obhospodařovaných *commons* místními komunitami v zemích globálního Jihu či odkazy na ně uvádí Feeny–Berkes–McCay–Acheson (1990: 7), Bromley (1992: odkazy s. 34, případové studie zejm. s. 99–127, 229–249), Mayra Bertussi in Bollier–Helfrich (2012: 254–257), viz též shrnutí v Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully, 1992: 125–130, 169, 203) a pozn. 5–7 v Ostrom–Burger–Field–Norgaard–Policansky (1999).
- ¹⁵ Skutečné, *de iure* zastupitelstvo, *pañčájat* (*panchayat*), často pro více vesnic dohromady, nemá v těchto obcích dle autora skutečnou legitimitu. Rada, kterou popisuje autor, se odpovídá výroční schůzi (která se koná venku a je veřejná). Rada nicméně není reprezentativní, neboť její členové pocházejí z řad dominantní kasty a bohatších majitelů pozemků. K legitimitě místní samosprávy v Indii viz též Daněk et al. (2014: kap. 7) a Goldsmith et al. (1992: 202–203), k alternativám viz Shrivastava–Kothari (2012: 268–272).
- ¹⁶ Z autorem zkoumaných 41 vesnic má v nějaké podobě uvedené instituce pouze 18. Wade se domnívá, že zbývající vesnice uvedené instituce tolik nepotřebují, proto je nemají (i když dohody s pastevcí probíhají na úrovni jednotlivých domácností), a domnívá se, že: „*na indickém venkově existuje mnohem více autonomně organizovaných skupin pro management zdrojů, než se všeobecně předpokládá*“. Autoři Blaike–Harris–Pain v téže publikaci naopak tvrdí, že tento typ organizace je v Indii spíše výjimečný (in Bromley, 1992: 226, 263 – pozn. 2).
- ¹⁷ Autoři učebnice *Ekonomie životního prostředí – teorie a politika* označují směr, který Ostrom inspirovala, za *institucionální ekologickou ekonomii* (Slavíková–Vejchodská–Slavík, 2012: 91–101).
- ¹⁸ Konceptem *commons* jsou nicméně často označovány i rádiové vlny, jazyk, internetové zdroje, oceány či atmosféra. K obtížné definovatelnosti *commons* viz Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully (1992: 125).
- ¹⁹ Ostrom a její kolegové ve svých typologiích vynechávají obecní/městské vlastnictví, které jim splyvá s veřejným, resp. státním. Lze však argumentovat, že zejména v případě menších obcí či měst nebo jejich čtvrtí se tento typ vlastnictví někdy blíží komunitnímu.
- ²⁰ V situaci bezprostřední závislosti na přírodních zdrojích měly místní komunity logicky velkou motivaci k jejich uchování, i když koevoluce lidských a přírodních společenství nebyla vždy bez problémů, jak ukazuje např. Krech III (1999) ve své kritice romantizujícího pohledu na přístup předmoderních komunit k přírodě.
- ²¹ Dokumentované případy, kdy koloniální správa svými zásahy narušila či destruktovala fungující *commons*, zmiňují Feeny–Berkes–McCay–Acheson (1990: 6).
- ²² Jak upozorňuje Bodley (1982), kolonisté v řadě afrických zemí *de facto* privatizovali i kvalitní ornou půdu.
- ²³ Tragické důsledky pro severoamerické indiány měl zákon z roku 1887, zvaný Dawesův zákon (*Dawes Act*), který přikázal povinnou parcelaci většiny indiánských kmenových území v USA podle jednotného klíče. Zbylá půda byla nabídnuta bílým osadníkům. Indiáni později různými formami přišli i o půdu, kterou ještě měli, ovšem již v podobě individuálního vlastnictví. Explicitním cílem zákona byla asimilace indiánů do americké společnosti (Mander, 2003).
- ²⁴ Ani odřezávat větve rostoucí výše než tři metry.
- ²⁵ Podobnou zkušenost, kdy místní lidé přestali pečovat o své zavlažovací systémy v indickém Ladákhu poté, co do hry vstoupil stát, popisuje Helena Norberg-Hodge (1996). O obnově komunitní správy zavlažovacích systémů v Indii viz Shrivastava–Kothari (2012: 258, 266).
- ²⁶ Vystává tu otázka: *proč* jsou dominantní diskurzy dominantní? Zajímavé je v této souvislosti zjištění autorů Basset–Zuelli (2003), kteří ukazují, že v materiálech Světové banky i v národních environmentálních plánech africké země, která je na Světové bance finančně závislá (Pobřeží slonoviny), přetrvává nesprávná informace, že ve vlhké (oproti suché) savaně vede nárůst počtu dobytka k odlesnění a dezertifikaci, i když opak je pravdou. Tato (neexistující) dezertifikace navíc slouží jako legitimizace privatizace dosud komunitních forem vlastnictví v Pobřeží slonoviny. Autoři dospívají k názoru, že odlesňovací diskurz, neodpovídající realitě, nicméně odpovídá modelu rozvoje v duchu modernizace, který prosazuje Světová banka. Vlády rozvojových zemí proto „*musí ukázat, že věnují dostatek pozornosti těmto důležitým environmentálním otázkám, i když jsou vymyšlené*“ (tamtéž: 132–133). Zjednodušená vize kontinentu na pokraji environmentální destrukce, prezentovaná v materiálech Světové banky, současně legitimizuje její technické a institucionální zásahy v Africe (tamtéž: 116).
- ²⁷ Velká část anglických a velšských obcí zanikla v rámci kontroverzní privatizace, která probíhala mezi 13. a 19. stoletím, s vrcholy ve 14.–16. a 18.–zač. 19. století. Privatizované pozemky byly ohrazovány živý-

mi i dřevěnými ploty a příkopy (Blomley, 2007). Odtud koncept *ohrazování* či *uzavírání* obcí, *enclosure of the commons*, někdy jen *enclosures*. Podobný proces probíhal v 19. století ve Skotsku (tzv. *Highland Clearances*). Viz též Trevelyan (1994: 6); Fairlie (2009: 16–31); Merchant (1983: kap. 2); Neeson (1993); Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully (1992: 132–133).

²⁸ Martinez-Alier označuje environmentální konflikty za hlavní náplň politické ekologie (2002: 30, 54).

²⁹ Pro informace o množství environmentálních konfliktů, které probíhají v současnosti a jejichž protagonisté jsou kmenová společenství či tzv. původní obyvatelé především zemí globálního Jihu, viz webové stránky organizace Survival International: <http://www.survivalinternational.org/>. K environmentálním konfliktům viz též <http://www.ejolt.org/>.

³⁰ Mangrovy (nazvané podle stromů, adaptovaných na brakické vody a kolísání jejich úrovně) zajišťují prostor pro vývoj řady živočichů, včetně divokých krevet, genetické zdroje (např. rostliny odolné vůči salinitě), zachycování těžkých kovů a atmosférického uhlíku, ochranu proti půdní erozi aj. (Martinez-Alier, 2002: 80).

³¹ K tématu ztráty pozice žen v kontextu kolonialismu a rozvoje viz též Robbins (2004: 58–60) a Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully (1992: 138). Podle Neeson (2000) mělo i britské historické uzavírání obcí relativně větší negativní dopad na ženy.

³² Jak upozorňují Goldsmith–Hildyard–Bunyard–McCully (1992: 129), úspěšnost obcí jako garanta udržitelnosti místních ekosystémů závisí do velké míry i na tom, nakolik jsou členové komunity přímo závislí na místním ekosystému z hlediska své dlouhodobé obživy a do jaké míry respektují místní tradiční autority. Nelze tedy automaticky předpokládat úspěch režimu *commons* ve všech komunitách, jimž je správa jejich území navrácena státem.

³³ K současné a potenciální roli státu (resp. regionálních vlád) v decentralizaci kompetencí na lokální úroveň viz Shrivastava–Kothari (2012: 288–292).

³⁴ Ze strany celostátního sdružení *povos de faxinais*, které funguje od roku 2005.

³⁵ Další aktivity zahrnují mj. úspěšnou iniciativu tří ženských úvěrních družstev, několika škol, zpracovatelského a odbytového družstva biozemědělců, dětských center a klubů aj. Organizace dlouhodobě pracuje se 140 vesnicemi a má cca 110 zaměstnanců. Webová stránka organizace <http://timbaktu.org/> obsahuje řadu informací, studie, filmy a články v angličtině. K tématu viz též Balharová–Johanisová–Kutáček (2011: 15–17, 28–30, 50–52), Johanisová (2012), Kothari (2012).

³⁶ Viz Kuznetzovu křivku a její kritiku (např. Guha–Martinez-Alier, 2000: 46; Martinez-Alier, 2002: 29). Kuznetzova křivka graficky vyjadřuje hypotézu, podle níž s nárůstem výše příjmů na hlavu v dané zemi environmentální znečištění nejprve stoupá, ale v určité fázi se křivka láme a znečištění začne opět klesat.

³⁷ Viz též principy Mezinárodního družstevního svazu (např. <http://www.cdi.coop/icaprinciples.html>).

³⁸ Například komunitní pozemkové spolky – *community land trusts*, které kombinují soukromé a komunitní vlastnictví nemovitostí a půdy, *land trusts*, které se zřikají některých běžných vlastnických práv, jako je právo pozemek prodat či na něm stavět, družstva v naší minulosti i v evropské současnosti a sociální ekonomiku, solidární ekonomiku a sociální podnikání (Johanisová, 2005, 2007, 2008; Lewis–Conaty, 2012 aj.).

³⁹ V originále *treadmill of production*.

Kapitola 4

Ľudské práva medzi Severom a Juhom

Miša Krenčeyová

ÚVOD

Poskytnúť prehľad o ľudských právach a o úlohe, ktorú zohrávajú v súvislosti s globálnymi nerovnosťami, nie je jednoduchou úlohou. Napriek tomu, že existuje nespočetné množstvo úvodov do politiky, filozofie alebo dejín ľudských práv, musí byť takýto úvod postavený z kritickej postkoloniálnej perspektívy na otázke, o čo má vlastne ísť, keď sa ľudské práva prezentujú v kontexte vzťahov medzi Juhom a Severom. Je potrebné zdôrazňovať na jednej strane procesy vyjednávania medzi rôznymi aktérmi a na strane druhej moc, ktorá štrukturuje, čie záujmy sú zohľadňované v medzinárodných deklaráciách. Ak je vedecký výskum ovplyvňovaný mocenskými nerovnosťami, ktoré perspektívy treba zohľadniť? Má ísť o diskurzívnu rovinu alebo o politickú a materiálnu relevantnosť ľudských práv pre konkrétnych ľudí a sociálne hnutia, ktoré v nich vidia možnosť, ako zmierniť utrpenie vo svete? Ako je možné mať na zreteľ, že ľudské práva boli v minulosti a sú aj v súčasnosti tak emancipačným, ako aj represívnym nástrojom, a že závisí od veľkého množstva faktorov, ako treba ohodnotiť jednotlivé aspekty v tomto kontexte (viď Douzinas, 2007: 108)? Ak je globálna nerovnosť štrukturovaná podľa osi Juh–Sever, môže byť jednoduché posilnenie južných pozícií jedným z riešení v zmysle vyváženého diskurzu? A čo sú vôbec južné pozície?

Hoci by každá z uvedených otázok mohla byť témou samostatného článku, komplexnosť témy ukážeme na základe niektorých vybraných aspektov, ktoré majú priblížiť ambivalentnú rolu ľudských práv v súvislosti s globálnou nerovnosťou. V texte

neuvádzame reprodukciu bežných úvodov do problematiky ľudských práv ani klasické príbehy na ilustráciu, ale namiesto toho budeme problematizovať tieto príbehy samotné. V súvislosti so zameraním celej knihy tak táto kapitola zobrazí ľudské práva ako jednu dimenziu vzťahov medzi Severom a Juhom. Protiklad medzi nimi je v tejto súvislosti dôležitým aspektom, keďže ľudské práva sú centrálnou súčasťou globálnej politiky determinovanej mocenskými vzťahmi. Pokúsime sa však tento protiklad do istej miery dekonštruovať, pretože je sám osebe časťou problematického eurocentrického diskurzu. Tému protikladu preto v nasledujúcej časti spojíme so štyrmi kľúčovými otázkami našej knihy. Tu objasníme, v ktorých častiach kapitoly sa odzrkadľujú tieto otázky a ako na ne možno odpovedať. Vysvetlíme tiež, prečo niektoré otázky zohľadníme v obmenenej forme.

Zvyšok textu rozdelíme na tri časti. Najprv vypracujeme dve základné charakteristiky ľudskoprávneho diskurzu vzhľadom na jeho globálnu dimenziu a vzhľadom na vzťahy medzi Severom a Juhom. Tieto dva aspekty majú objasniť, ako ľudskoprávny diskurz prispieva vo svojej hegemonnej forme k upevňovaniu nerovností, pričom zameriame pozornosť tak na problematiku jeho dejín a historiografie, ako aj na otázku reprezentácií a roly Iných v diskurze.¹ Štvrtá časť kapitoly sa zaoberá rôznymi protiprúdmi a kritikami ľudských práv, v rámci ktorých sú ich hegemonistické tendencie odmietané. V prvom odseku tejto časti predstavíme dva príklady teoretických protiprúdov, a to postkoloniálnu a feministickú kritiku ľudských práv. Kým feminizmus a postkolonializmus svojou teoretickou perspektívou umožňujú relatívne jednoznačnú formuláciu kritiky (aspoň v ich základných výpovediach, prezentovaných v tejto kapitole), a teda aj jednoznačné zaradenie do kategórie „protiprúdov“, bude druhý odsek venovaný príkladu súvisiacemu s globálnou nerovnosťou, ktorý je však ťažšie uchopiteľný ako jasný politický protiprúd. Príklad práva na rozvoj má v súvislosti s problematikou kategorizácie ľudských práv a odlišných preferencií rôznych globálnych aktérov poukázať na politické rozpory medzi Juhom a Severom. V piatej časti budeme venovať pozornosť autorstvu v (akademickom) ľudskoprávnom diskurze, keďže nevyvážené zastúpenie autorov a autoriek z Juhu a Severu je jedným z faktorov zodpovedných za skreslenosť diskurzu. Na záver sa zameriame na možnosti dekonštrukcie dichotómie Juh–Sever vzhľadom na ľudské práva a globálne nerovnosti.

KLÚČOVÉ OTÁZKY V KONTEXTE

Štyri kľúčové otázky tejto knihy sčasti implikujú chronológiu vzhľadom na centrálné koncepty jednotlivých kapitol. Predpokladajú pôvod týchto konceptov na Severe a pýtajú sa na ich dôsledky na Juhu, čím vychádzajú z jasne identifikovateľných jed-

notiek, zo Severu a Juhu napriek tomu, že táto jednoznačnosť je do istej miery relativizovaná v úvode knihy. Ako vysvetlíme v nasledujúcej časti, túto chronológiu je však potrebné vzhľadom na ľudské práva relativizovať explicitne. Tak ako by Západ nemohol existovať bez Tretieho sveta, ani ľudské práva by neboli možné v súčasnej forme bez vplyvu mimoeurópskych aktérov na ich vývoj (Rajagopal, 2006). Preto aj odpovede na štyri kľúčové otázky musia zohľadniť tento argument a problematizovať chronologizáciu naznačenú v úvode. Zmysluplná analýza ľudských práv, ich dejín a prítomnosti na globálnej rovine, ktorá berie do úvahy aj regionálne a medzinárodné nerovnosti, musí teda mať svoj počiatok v dekonštrukcii jednoznačností, na ktorých sú postavené aj tieto štyri centrálné otázky, resp. niektoré z ich predpokladov. Štruktúra tejto kapitoly preto reflektuje dva protichodné zámery: dekonštrukciu otázok a ich súčasné čiastočné zodpovedanie. Na zdôraznenie ukážeme následne priamu súvislosť otázok s jednotlivými aspektami kapitoly a jej štruktúrou.

Prvá otázka – „akým spôsobom sa na danú oblasť života Juhu pozerá – pozeralo najprv na samotnom Severe smerom k sebe a neskôr severnými teóriami na Juh?“ – priamo súvisí nielen s dejinami ľudských práv, ale aj s reflexiou týchto dejín v politickom a vedeckom diskurze. Predpokladaný pôvod ľudských práv na Západe (v otázke vyjadrené slovom „najprv“) a domnienka, že ich pôsobenie na Juhu sa v chronológii nachádza až neskôr a že okrem toho ide o pôsobenie „externej sily“, je súčasťou logiky umožňujúcej diskurzívnu nerovnosť medzi Západom–Severom² a Juhom. Súčasne sa ale v globálnom diskurze toto hegemonistické chápanie ľudských práv a ich dejín, ktoré rozdeľuje úlohy podľa príslušnosti k tej alebo onej globálnej skupine aktérov, presadilo na rôznych rovinách, či už v politike, výskume alebo vo filozofických úvahách. V strednoprávdových pohľadoch na dejiny ľudských práv sa rola južných krajín a spoločností obvykle neguje, čím sa vytvorila hegemonistická historiografia, založená na eurocentrickej logike. Protichodné a rozporné elementy dejín sú pritom vylučované, aby sa ľudské práva dali prezentovať ako výsledok západného boja za spravodlivosť. Prvú otázku preto zodpovieme jednak v časti o dejinách ľudských práv a v úvahách o ponímaní človeka v rôznych fázach ich vývoja. Skreslená prezentácia príbehu ľudských práv vytvára jednoznačné reprezentácie globálnych aktérov, ktorí sú včlenení do hierarchie – niektorí aktéri sú vykresľovaní ako pokrokoví, keďže len oni vedia a môžu viesť, v čom skutočne spočívajú ľudské práva, kým iní (ako imaginárni Iní Západu) sú zaradení v tejto hierarchii pod nimi ako tí, ktorí v prvom rade ľudské práva porušujú a je potrebné im vysvetliť, v čom ľudské práva vôbec spočívajú. Tieto reprezentácie rôznych aktérov vypracujeme ako druhú štruktúrnu charakteristiku ľudskoprávneho diskurzu.

Problematizáciu legitimacy týchto dejín vysvetlíme okrem toho v predposlednej časti kapitoly pomocou krátkej recepcie pozícií niektorých afrických autorov, ktorí sa za-

oberajú univerzalizmom (všeobecnosťou) ľudskoprávneho diskurzu. Tí uznávajú legitimitu historických, resp. tradičných foriem práv ako ľudskoprávných ekvivalentov, čím si privlastňujú dejiny ľudských práv a súčasne bojujú proti ponímaniu Afriky ako čistého prijímateľa západných ideí. Tým tiež kriticky odpovedajú na prvú kľúčovú otázku, keďže odmietajú výlučný pôvod ľudských práv na Západe.

Podobné komplikácie ponúka druhá centrálna otázka knihy – „aké politické dôsledky mala aplikácia severného pohľadu na Juh?“ V tomto ohľade je nutné dekonštruovať jasnú dichotómiu Severu a Juhu a v otázke obsiahnutú chronológiu, ktorá bola problematizovaná už v súvislosti s prvou otázkou (viď predposledná časť kapitoly). Hegemónia Západu s jej politickými dôsledkami pre Juh sa však súčasne dá identifikovať na rôznych úrovniach. Napríklad v akademickom diskurze, v ktorom dominujú západní vedci a ktorý rozoberieme v časti o autorstve, alebo na globálnej diskurzívnej rovine ľudských práv. Tá odzrkadľuje politické dôsledky „severného pohľadu“ na Juh tým, že Juhu a Severu pripisuje rôzne možnosti a úlohy. Jej sa budeme venovať v časti o reprezentácii a funkcii Iných. Ak otázku formulujeme všeobecnejšie, a to so zreteľom na dôsledky ľudských práv alebo ich rôznych koncepcií pre Juh, je jednou z odpovedí umožnenie Juhu, aby sa zúčastnil na globálnych diskurzoch a ovplyvňoval ich vo svoj prospech. Príkladom pre takéto vniknutie do diskurzu zo špecificky južného pohľadu je právo na rozvoj, ktorému venujeme samostatnú časť kapitoly. Právo na rozvoj vo svojej pôvodnej forme obsahovalo špecifické požiadavky reprezentujúce záujmy Juhu, zároveň však jeho chýbajúca implementácia ukazuje, akým spôsobom sa diskurz globálne politizuje a ako ho ovplyvňujú mocenské záujmy. Fakt, že vniknutie Juhu do hegemonického diskurzu okrem toho neznamena automatickú opozíciu severnému diskurzu, ukazuje posledná časť kapitoly, v ktorej ako príklad pre rozmanitosť južných pozícií prezentujeme africký ľudskoprávny diskurz.

Odpoveď na tretiu otázku, „aké teoretické protiprúdy vznikli na Juhu (a reflexívnym Severom) proti teóriám stredného prúdu zo Severu?“, bude vypracovaná najprv všeobecne vo štvrtej časti kapitoly. Bude sa venovať rôznym ponímaniam protiprúdov. Prvý odsek sa bude venovať postkoloniálnej kritike ľudských práv ako jednej z možností kritického analýzy ľudských práv, ktorá je tiež pozadím argumentov prezentovaných v tejto kapitole. Ďalším príkladom pre protiprúd je feministická kritika ľudských práv, ktorá je relevantná pre ľudské práva ako na Severe tak aj na Juhu. Okrem toho sa ale ako príklad kritického prístupu z Juhu dá chápať aj právo na rozvoj. Ide o špecifické ľudské právo, ktorého história sa dá ponímať ako boj Juhu proti nespravodlivým globálnym hospodárskym vzťahom. V tejto súvislosti je však nutné opäť poukázať na dichotómiu strednoprúdového chápania ľudských práv, ktoré považujú Západ alebo Sever za ich pôvod a Juh spredmetňujú tým, že od neho očakávajú reprezentáciu akejsi „južnej pozície“. Rozmanitosť ľudskoprávneho diskurzu afrických intelektuá-

lov bude preto aj v odpovedi na túto otázku slúžiť ako príklad pre „teórie Juhu“ a nie jednu „teóriu Juhu“ a spochybnené bude aj ich vnímanie ako protiprúdov.³

Príklad afrického ľudskoprávneho diskurzu okrem toho aj relativizuje poslednú kľúčovú otázku, keďže ukazuje, že kategorizácia južných a severných teórií je zmysluplná len podmienene. Hlavnú časť poslednej otázky, „do akej miery sa dajú špecifické teórie Juhu aplikovať na samotný Sever a aké sú politické dôsledky tohto pohľadu?“, preto zodpovieme predovšetkým v súvislosti so „spochybnením rozlíšenia Sever–Juh“ vo forme krátkej záverečnej reflexie možnosti takéhoto spochybnenia v súvislosti s ľudskoprávnym diskurzom a jeho diskurzívnou praxou. Ak sa špecifické teórie Juhu nedajú ako také identifikovať ako južné teórie, je nutné vnímať nie južnú teóriu, ale kritiku a recepciu ľudských práv vo všeobecnosti a zároveň si byť vedomý, prečo je v ktorom kontexte vôbec zmysluplné rozdeľovať teórie alebo pozície podľa ich geopolitickej lokalizácie, a v ktorom ohľade toto rozlišovanie skôr podrýva pozície dôležité viac svojím obsahom než svojím pôvodom. V boji proti globálnym nerovnostiam je preto nutné integrovať južné pozície do stredného prúdu inštitúcií a výskumu, aby bol globálny diskurz heterogénny a aby obsahoval záujmy Juhu, ktorý vniknutím do diskurzu môže posilniť svoju schopnosť (spolu-)definovať konceptualizácie ľudských práv. Emancipačný alebo represívny potenciál pozícií sa však dá odvodíť až od konkrétneho kontextu alebo vzhľadom na ten alebo onen konkrétny aspekt.

ŠTRUKTURÁLNE CHARAKTERISTIKY DISKURZU ĽUDSKÝCH PRÁV

V tejto časti vypracujeme dva vybrané aspekty ľudskoprávneho diskurzu, ktoré patria k jeho štrukturálnym charakteristikám vzhľadom na globálnu nerovnosť a majú zdôrazniť, v čom spočíva jemu imanentná mocenská problematika. Mocenské vzťahy a globálna nerovnosť sa totiž odzrkadľujú v dejinách ľudských práv a tiež v tom, ako sú tieto dejiny prezentované v súčasnosti. Selektívna prezentácia minulosti a súčasnosti ľudských práv, ktorá bude predmetom diskusie v oboch podkapitolách, je pritom jedným z dôsledkov marginalizácie či odstavenia autorov a autoriek z globálneho Juhu na okraj vedeckého diskurzu, a bude preto témou piatej časti tejto kapitoly.

Idea všeobecnosti a vylučovanie Iných v dejinách a historiografii

Prvým aspektom ľudskoprávneho diskurzu, ktorý umožňuje pretrvávajúce nerovnosti medzi Severom a Juhom, sú samotné dejiny ľudských práv a nezrovnalosti obsiahnuté ako v nich, tak aj v historiografii, ktorá tieto dejiny spracúva. Základ problému tu tvorí idea všeobecnosti či univerzality ľudských práv, prominentná už počas

ich vzniku. Nerovnosť sa v tomto kontexte týka idey univerzality v dvoch súvislostiach: 1. Ľudské práva boli síce už počas ich vzniku koncipované ako univerzálne napriek tomu, že – ako ukážeme neskôr – už v čase osvietenstva táto univerzalita nebola skutočne univerzálna. 2. Ľudské práva v ich historickej a súčasnej forme vznikli z partikulárneho intelektuálneho zázemia západnej filozofie práv, a preto nemôžu byť univerzálne platné *per se*. Súčasne sa však ignoruje rola spoločností mimo Západu v procese vytvárania ľudskoprávnej tradície. Všetky tieto aspekty sa odzrkadľujú v reflexii dejín ľudských práv.

Vráťme sa však najprv k významu univerzality v kontexte ľudských práv. Ľudské práva sa totiž líšia od iných (kategórií) práv tým, že sa vzťahujú na „*mimoriadne špeciálne základné záujmy*“ človeka (Clapham, 2007: 5). Preto je cieľom ich formulácie *univerzálna platnosť* pre každého človeka na základe jeho ľudskosti. Napriek tomu, že sa v rôznych kultúrach vyskytujú rôzne štandardy ľudského blahobytu a rôzne predstavy o morálnom správaní, odlišujú sa ľudské práva od takýchto predstáv svojím politickým rozsahom – nejde len o ideály reprezentujúce užitočný nástroj na rozlíšenie „dobra“ a „zla“, ale o práva zakotvené v *medzinárodných* zákonoch a dohodách. Navyše ide o globálne jediný normatívny systém vyznačujúci sa nielen predpokladanou – teda teoretickou – univerzalitou, ale univerzalitou, resp. univerzalizáciou či zo všeobecňovaním vykonávaným: nespočetné množstvo inštitúcií, organizácií, grémií, nástrojov a zasadnutí má za cieľ uskutočnenie princípov zakotvených napr. vo *Všeobecnej deklarácii ľudských práv* Organizácie spojených národov (OSN) z roku 1948.

Baxi v tejto súvislosti hovorí o ľudských právach ako o „*jedinej neustále vznikajúcej univerzálnej ideológii*“, ktorá – produkuje svoj vlastný sociolekt či formu jazyka – môže byť prostriedkom rôznych, aj protikladných procesov, keďže umožňuje ospravedlniť tak moc, ako aj prax emancipačnej politiky (Baxi, 1998: 126). Jedným zo zdrojov represívnych aj emancipačných úsilí je práve otázka univerzality ľudských práv. Je totiž paradoxné, že hore uvedené nástroje na vykonávanie univerzality ľudských práv čerpajú svoju legitimitu z chápania dejín ľudských práv ako práv pochádzajúcich výlučne zo Západu. Kalny vysvetľuje, že práve reprezentácia ľudských práv ako tradične západnej vymoženosti založenej na „*západných hodnotách*“ umožňuje ich zneužívanie pre mocenské boje (Kalny, 2008: 196).

Klasický príbeh dejín ľudských práv totiž stanovuje ich počiatky v európskych myšlienkach osvietenstva, vo filozofii prírodného práva a v revolúciách v západnej Európe a Spojených štátoch (Hunt, 2008). Kalny pritom upozorňuje na mechanizmy hegemonie ľudskoprávneho diskurzu, vďaka ktorým je vôbec možné považovať európsku politickú filozofiu osvietenstva za ich pôvod. Odvolávanie sa na západnú filozofiu a dokumenty pochádzajúce zo Západu zdanlivo potvrdzuje výlučnosť západného pôvodu ľudskoprávnej idey. Na potvrdenie takejto tézy by bola však nutná kompa-

ratívna analýza všetkých relevantných filozofických a právnych dokumentov tradícií mimo Západu, v ktorých by sa nesmeli nájsť žiadne podobné koncepcie (Kalny, 2008: 199). Zároveň nie sú sociálne mechanizmy iných spoločností pripúšťané ako legitímna súčasť ich minulosti, hoci však podľa niektorých autorov a autoriek práve naopak jasne zodpovedajú koncepciám ľudských práv. Marasinghe v tejto súvislosti zdôrazňuje, že ak v konceptualizácii ľudských práv vezmeme do úvahy „*ľudské práva uznávané v tradičných spoločnostiach, bolo by možné nájsť výrazné uplatnenie tejto idey v elementárne demokratickom spôsobe, akým tieto spoločnosti chránia svoje ľudské hodnoty*“ (Marasinghe, 1984: 43).

Ľudskoprávny diskurz sa okrem toho vzťahuje len na tie západné dokumenty a filozofické texty, ktoré nie sú v rozpore s ľudskoprávnymi normami, ako ďalej píše Kalny (2008: 199). Rasizmus a antisemitizmus niektorých politických filozofov je negovaný rovnako ako opozičné prúdy počas osvietenstva alebo teoretické texty Horkheimera a Adorna, pre ktorých boli totalitárne ideológie a despotizmus hlavnými prvkami osvietenstva (tamže). Ignorovaná je aj historická rovina – súčasne s vyššie spomínanou politickou filozofiou existoval kolonializmus, imperializmus, ospravedlňovanie otroctva, diskriminácia a rasizmus. Tento „klasický“ príbeh, ktorý Kapur nazýva „*naratívom pokroku*“ (Kapur, 2006: 669), teda maskuje problematiku skutočnosť porušovania ľudských práv (aj) na Západe – „*temnú stránku ľudských práv*“ (Kapur, 2006) nielen počas ich vzniku, ale aj počas ich neskoršej kodifikácie vo *Všeobecnej deklarácii ľudských práv* a v súčasnosti. Podľa Pagdena je koncepcia ľudských práv ako výsledok prírodnoprávnej filozofie vo svojej súčasnej forme dokonca priamym výsledkom „*európskeho boja za legitimizáciu kolónií*“, v ktorom sa špecificky západné porozumenie ľudskosti vyzdvihovalo ako základ medzinárodnej morálnosti (Pagden, 2003: 171; Grovogui, 2006: 180).

Už počas vývoja ľudských práv neboli ich stredobodom individua ako také; teória a prax sa odvíjala od omnoho užšie chápaného pojmu človeka. Toto ponímanie vôbec umožňovalo uvedený paradox. Tak sa napr. pojmy „človek“ a „občan“ v tejto súvislosti nevzťahovali na ľudí v univerzálnom zmysle slova, ale predovšetkým na istý typ človeka – na bieleho muža s určitým majetkom, schopného dominovať iným (Grovogui, 2006: 186). Emancipácia imanentná v takto formulovaných právach preto *a priori* vylučovala otrokov a otrokyne, kolonizované národy a vysídlených a vysídlené pomocou špeciálnych diskurzívnych techník (tamže). Aj Baxi poukazuje na exkluzívnu predstavu človeka, ktorá dominovala počas európskeho osvietenstva. Ľudskosť (a preto aj ľudské práva, alebo *rights of men*) sa vzťahovala len na ľudí (ale v skutočnosti iba na mužov, ako v tejto súvislosti sugeruje aj pojem „*men*“) schopných autonómne využívať *rozum* a *vôľu*. Počas rôznych fáz vývoja ľudských práv tak boli vylučované rôzne kategórie ľudí, a to okrem otrokov a otrokýň aj ľudia kategorizovaní ako „*po-*

hania“ alebo „barbari“, kolonizované a domorodé spoločnosti, ženy a deti, chudobné časti obyvateľstva a „nepričetní“, resp. duševne chorí (Baxi, 1998: 133). Výlučnosť sa okrem toho úzko spájala aj s národnou príslušnosťou. Nešlo tak o práva ľudí, ale o práva príslušníkov určitého národa (Menke–Pollmann, 2007: 12). To vysvetľuje aj imanentnú logiku vylučovania odlišnej a podriadenej populácie: hore uvedeným kategóriám ľudí sa občianstvo odopieralo.

Moderné ľudské práva zakorenené v osvietenstve, ktoré Baxi odlišuje od „súčasných“ ľudských práv druhej polovice 20. storočia, sa teda zakladali predovšetkým na výlučnosti podloženej rasistickou logikou nadvlády nad Inými, čím sa stali základom ospravedlnenia kolonializmu a imperialismu (Baxi, 1998: 134). Boli úzko spojené aj s predstavami pokroku, so sociálnym darvinizmom a patriarchátom, keďže umožňovali racionalizáciu globálnej krutosti ako prirodzenú, etickú a spravodlivú súčasť systému (tamže: 136).

V porovnaní s tým boli súčasné ľudské práva v diskurze ich vzniku navrhnuté ako reakcia na krutosť a jej neprijateľnosť, predovšetkým ako odpoveď na krutosť druhej svetovej vojny a holokaustu. V centre diskurzu stáli v druhej polovici 20. storočia „vize a možnosti vytvorenia etiky moci, ktorá mala zabrániť represiam a ľudskému utrpeniu“ (tamže: 138). Písomne je táto etika zakotvená napr. vo *Všeobecnej deklarácii ľudských práv* OSN z roku 1948 a v nespočetných neskorších deklaráciách a zmluvách. V legalistickom vnímaní sa od tejto deklarácie odvíja história ľudských práv v 20. storočí, pričom sa vyzdvihuje hlavne ich odlišnosť v porovnaní s koloniálnym medzinárodným právom. Podľa Rajagopala (2006) ale skutočné historické chápanie tohto vývoja odhaľuje jeho rozpory aj v súvislosti so súčasnými ľudskými právami. *Všeobecná deklarácia ľudských práv* sa totiž nevzťahovala na vtedajšie kolónie, ktorých protikoloniálne boje OSN do roku 1967 zväčša ignorovala, a ak sa objavili, tak len v imperiálnej interpretácii ako neprimeraná revolta Iných, a nie ako ľudsko-právny problém (Rajagopal, 2006: 769). Už za čias dekolonizácie sa tak vykreslila hegemonná rola ľudských práv v globálnej politike, ktorá sa ešte prehĺbila po skončení studenej vojny rastúcim vplyvom Spojených štátov (tamže). Táto hegemonia sa odzrkadľuje v historiografii 20. storočia: „*Len malá časť vedy pripúšťa, že ľudskoprávny diskurz bol ovplyvnený protikoloniálnymi bojmi po druhej svetovej vojne, napriek tomu, ako upozorňuje Ignatieff, sú základné presvedčenia našich čias ako ľudská rovnosť a sebaurčenie výsledkom boja proti kolonializmu a imperialismu*“ (tamže: 770; vid' aj Kalny, 2007; Moyn, 2012).

Manifestáciou týchto rozporov boli aj samotné diskusie na pozadí formulácie Všeobecnej deklarácie. Waltz (2002) argumentuje, že v rozpore so strednoprávdovým diskurzom nebola deklarácia výsledkom západného konsenzu s cieľom ukončiť globálnu krutosť po druhej svetovej vojne, ale skôr dôsledkom partikulárnych historických

procesov a politických debát, ktoré mali svoj počiatok už v skorších dekádach 20. storočia. Zároveň sa na vytvorení deklarácie zúčastňovali aj štáty globálneho Juhu, pričom kontroverzie vzhľadom na témy a postoje medzi Severom a Juhom umožňujú pochopenie globálnej mocenskej konštelácie zakotvenej v deklarácii. Reprezentanti krajín Juhu tak napr. žiadali formalizáciu práva na sebaurčenie alebo rozšírenie platnosti deklarácie na všetky územia bez ohľadu na to, či ide o suverénne krajiny alebo nie. Obe žiadosti koloniálne mocnosti odmietli (Waltz, 2002: 444–445). Tiež nepripustili definíciu kolonializmu ako formálne porušenie ľudských práv. Vďaka tejto pozícii neboli protikoloniálne hnutia následne vnímané ako súčasť boja za ľudské práva (Kalny, 2008: 207). Napriek tomu sú súčasné ľudské práva paradoxne prezentované predovšetkým ako výsledok presvedčenia, že štáty nesmú zasahovať do integrity svojich občanov – teda porušovať ich ľudské práva – a že je zodpovednosťou medzinárodnej spoločnosti uchrániť individua pred štátnou svojvôľou (Kapur, 2006: 668). To má implikácie aj pre ich uplatniteľnosť, napr. pri porušovaní ľudských práv firmami a inými neštátnymi entitami (vid' Jochnick, 1999).

Dekonštrukcia imaginárneho Západu ako kolísky moderných ľudských práv, na ktorej je postavená okrem iného aj ich kritika z postkoloniálnej perspektívy, má teda dôsledky aj pre zodpovedanie otázok, od ktorých sa odvíja štruktúra kapitol tejto knihy. Ako sme vysvetlili už v úvode, vychádzajú tieto štyri otázky totiž aj z predpokladu, že ľudské práva (resp. všeobecne centrálné koncepty jednotlivých kapitol) majú svoj pôvod na Západe (resp. na tzv. globálnom Severe) a v priebehu dejín odvíjali svoje pôsobenie v krajinách globálneho Juhu, v ktorých boli tieto koncepty kritizované, zmenené alebo prijaté, a na ich základe boli vyvinuté nové teórie z „južnej perspektívy“. Táto chronológia tak opakuje skreslené vnímanie rôznych spoločností v súvislosti s ľudskými právami, ktorej sa budeme venovať v nasledujúcej časti.

Reprezentácie, stereotypizácia a Othering v ľudskoprávnom diskurze

Druhá štruktúralna charakteristika ľudskoprávneho diskurzu sa týka implicitnej mocenskej konštelácie, na ktorej je postavená argumentácia tohto diskurzu, a takisto reprezentácie aktérov zastúpených v tejto konštelácii (Hall, 1992). Ak sa moderné ľudské práva v minulosti vzťahovali len na určitú kategóriu ľudí (vid' prvá časť kapitoly), vychádzajú súčasné ľudské práva z (nutnej) existencie „*liberálneho subjektu*“, ktorý je „*slobodný, nezaťažný, sebestačný a racionálny, existujúci mimo dejín a sociálneho kontextu*“ (Kapur, 2006: 675). Tento subjekt však „*nie je schopný prežiť bez existencie Iného*“ (tamže), ktorému je odopretá možnosť vniknutia do systému. Ide o tzv. *Othering* – t. j. vytvorenie Iného, od ktorého sa môže vlastná identita nielen odlišovať, ale nad ktorým sa môže aj vyvyšovať (pozri aj kapitolu o postkolonializme). Dôležitým mechanizmom *Otheringu* je reprezentácia iných kultúr a spoločností ako

homogénnych, statických a jasne identifikovateľných jednotiek. Mutua v tejto súvislosti hovorí o trojitej metafore v diskurze ľudských práv, ktorá rozlišuje medzi „divochmi“, „obeťami“ a „záchrancami“ (*savages–victims–saviors*) (Mutua, 2001). Divosi v súčasnom ľudskoprávnom diskurze zodpovedajú „osobe, kultúrnej praktike alebo štátu mimo Európy, z Tretieho sveta“ (tamže: 216).

Ako sugeruje Mutuova metafora, ľudskoprávny diskurz nielen rozlišuje medzi rôznymi aktérmi alebo skupinami aktérov (ktorí sú odvodení od dichotómie Sever–Juh), ale okrem toho z nich vytvára nadradené a podradené subjekty, ktoré zodpovedajú rôznym spoločnostiam. Týmto procesom *Otheringu* sa pritom rôzne spoločnosti Iných vykresľujú stereotypným a zjednodušujúcim spôsobom. Podobné fenomény sa tiež pomenúvajú a ponímajú rôznym spôsobom podľa toho, či sa vyskytujú na Juhu alebo na Severe. Vzhľadom na spoločnosti globálneho Juhu sa veľká časť vysvetlení určitých skutočností vzťahuje na kultúru tej alebo onej spoločnosti, resp. skôr na to, čo sa ako kultúra Iných vníma na globálnom Severe (Kalny, 2008: 217).

Ako píše Kapur, Iní a Iné sú spojené s ľudskoprávnym diskurzom rôznymi spôsobmi, ktoré reflektujú záujem Západu ponechať týchto Iných vo sfére svojej kontroly a zároveň si zachovať od nich odstup. Jedna z koncepcií Iných v ľudskoprávnom diskurze a praxi má za cieľ ich asimiláciu. Vychádza z predpokladu, že (kultúrnu alebo inú) inakosť je možné vymazať a zmeniť podľa vzoru Západu. Druhá koncepcia vníma inakosť ako prirodzenú a nevyhnutnú súčasť Iných, ktorých esencionalizuje a redukuje na ich inakosť. Tretia koncepcia sa využíva na legitimizáciu násilia a internácie, keďže inakosť vníma predovšetkým ako ohrozenie vlastnej stability. Kapur poukazuje na to, že tieto tri možnosti v praxi často splyvajú a nie sú vyhradené len na vnímanie totalitárnych režimov, ale práve naopak, sú aj súčasťou stredoprúdového chápania ľudských práv na Juhu voči Juhu samotnému (tamže).

Mutua vysvetľuje, že takýto obraz je dôsledkom vysokej koncentrácie ľudskoprávných organizácií v krajinách globálneho Juhu. Ich koncentrácia je síce čiastočne opodstatnená, keďže „v štátoch tretieho sveta sú ľudskoprávne mechanizmy bezpochyby krehkejšie“ ako v krajinách Severu (Mutua, 2001: 217), zároveň ale vedie k ignorovaniu ľudskoprávných pochybení práve zo strany týchto západných, resp. severných krajín. V globálnom diskurze tvoria spoločnosti alebo krajiny globálneho Severu „medzinárodné spoločenstvo štátov“, v ktorom sa však v rámci tejto logiky nachádzajú iba štáty zodpovedajúce určitým kritériám tzv. dobrého vládnutia. Bowden vysvetľuje, že Juh sa tu chápe ako súčasť akéhosi „neusporiadaného“ sveta, ktorý nemá (a nikdy nebude mať) prístup k vymoženostiam Severu (Bowden, 2004: 56).

Moralita ľudských práv je tak stotožňovaná so Severom. Jedným z dôsledkov tejto logiky ľudskoprávneho diskurzu a inherentnej morality pripisovanej ľudským právam a cez ne Severu je aj skutočnosť, ako upozorňuje Asaria, že „odpor proti západnej

hegemónii už nie je odporom proti historicky mocnej skupine, ale proti univerzálnej moralite ľudských práv – nie je teda pokladaný za odmietnutie súčasného globálneho systému, ale ľudskej spoločnosti ako takej“ (Asaria, 1996: 226). Kritika ľudskoprávneho diskurzu a jeho eurocentrizmu napr. sociálnymi hnutiami sa tak v dominantnom diskurze nechápe ako legitímna kritika problematických manifestácií západnej hegemonie, ale ako odpor proti „dobru“ ako takému – ako odmietnutie samotnej ľudskosti. Ľudské práva sa stali diskurzívnou normou, zdrojom hodnôt, ktorými sú evaluovaní aktéri na globálnom poli (viď Manokha, 2009).

HEADANIE PROTIPRÚDOV: JEDNOZNAČNOSŤ A VIACZNAČNOSŤ

V nasledujúcej časti kapitoly krátko predstavíme tri rôzne protiprúdy, resp. manifestácie kritiky ľudských práv ako odpoveď na tretiu kľúčovú otázku knihy – „aké teoretické protiprúdy vznikli na Juhu proti stredoprúdovým teóriám Severu?“ Prvé dva pramene kritiky sú teoretické a týkajú sa ideologických základov ľudskoprávneho režimu. Druhý odsek načrtne možnosti a hranice politického protiprúdu na príklade kolektívneho práva na rozvoj.

Teoretické protiprúdy: postkoloniálna a feministická kritika

V mainstreamovom diskurze o ľudských právach dominuje ich vyššie spomenutá rola v boji proti krutosti a aktérstvo Západu–Severu, pričom stredobodom pozornosti je často nutnosť ich implementácie alebo kritika ich porušovania. Postkoloniálna kritika sa, podobne ako prvá časť tejto kapitoly, sústreďuje menej na praktické problémy pri presadzovaní ľudských práv, ale namiesto toho poukazuje na hlbšie korene nerovnosti, reprodukovanej i ľudskoprávnym diskurzom. Koncentruje sa na rôznych rovinách – poukazuje jednak na problematické reprezentácie Iných, vpísané do hegemonistického diskurzu ľudských práv, ktoré sme krátko spomenuli v prvej časti kapitoly. Okrem toho zdôrazňuje rozpory v ľudskoprávnej globálnej politike a upozorňuje tak na alternatívne predstavy spravodlivosti, ako aj na rôznorodé možnosti interpretácie a spôsoby privlastňovania ľudských práv (napr. Salime, 2007). Postkoloniálna perspektíva tak umožňuje analýzu a kritiku univerzalizmov a eurocentrizmov imanentných v ľudských právach, diskusiu alternatívnych koncepcií a zviditeľnenie tých aspektov a rovin analýzy, ktoré prostredníctvom napr. esencionalizácie vedú k diskriminácii a nerovnosti (Mayrhofer, 2012: 227). Hlavným zámerom postkoloniálnej kritiky je poukazovať na kontinuitu koloniálnych vzťahov po formálnom ukončení kolonializmu a v prípade našej témy analyzuje (neo)koloni-

začný vplyv ľudských práv (tamže: 228) a zdôrazňuje súčasne aj dlhodobé účinky kolonializmu.

Postkoloniálna analýza sa zaoberá najmä diskurzívnou dimenziou ľudských práv. Tej sa venujeme aj v tejto kapitole. Ako zdôrazňuje Goodale, diskurzívny prístup umožňuje decentralizáciu medzinárodného práva. To znamená, že ľudskoprávne nástroje, ako napr. Všeobecná deklarácia, sa chápu ako manifestácie ľudských práv v sociálnej praxi, ktorá je dôsledkom súvislostí medzi vedením a mocou. Dominantnosť istých predstáv sa vysvetľuje mocenskými procesmi a chápe sa ako výsledok mocenských bojov pri definovaní toho, ktoré vedomosti sú správne (Goodale, 2007: 8). Postkoloniálny prístup nám tak umožňuje analyzovať, prečo sú v súčasnom ľudskoprávnom diskurze dominantné predstavy o univerzalizme postavené na evolucionistickom chápaní dejín a politiky a akým spôsobom sa presadzujú (Costa, 2006).

Aspekty vypracované v prvej časti tejto kapitoly sú príkladom takejto analýzy ľudských práv, ktorá poukazuje na negatívne dôsledky koloniálneho myslenia. Ako súčasť postkoloniálnej kritiky sa chápe aj odpor proti týmto (neo)koloniálnym praktikám. Abrahamsen však upozorňuje na to, že jednotné chápanie odporu v rámci postkoloniálnych pozícií neexistuje (Abrahamsen, 2003: 209). Postkoloniálne analýzy namiesto toho „poukazujú na neadekvátnosť konvenčných binárnych opozícií medzi dominanciou a odporom a ilustrujú, že odpor nemožno idealizovať ako čistú opozíciu proti systému, ktorému sa vzpiera, ale musí byť ponímaný v rámci štruktúry moci, ktorej sa vzpiera a ktorú súčasne podporuje“ (tamže).

Costa ďalej upozorňuje na to, že (postkoloniálna) kritika ľudských práv nemá za cieľ relativizovať s nimi spojené nároky na rovnoprávnosť a boj proti rasizmu a diskriminácii. Namiesto toho ide o oddelenie týchto nárokov „od ich konkrétnych kultúrnych foriem“ (Costa, 2006: 63), čo znamená, že je nutné tieto nároky pomenovať ako historicky partikulárne artikulácie istých spoločností bez toho, aby im iné spoločnosti a ich predstavy boli podradňované. Podobne argumentuje Baxi, ktorý zdôrazňuje, že misiou súčasných ľudských práv je „dať hlas ľudskému utrpeniu, zviditeľniť ho a zmierniť“ (Baxi, 1998: 127), a preto ich je nutné vnímať v kontexte tohto utrpenia. Kým pre bohatú a privilegovanú časť obyvateľstva sveta môžu ľudské práva slúžiť ako základ pre hľadanie „šťastia“ (tamže), pre „prekliatych zeme“, ako ich nazval Frantz Fanon (Fanon, 1961), sú konkrétne artikulácie ľudských práv relevantné len vtedy, ak poskytujú ochranu proti rôznym formám deprivácie, útlaku a vykoisťovania (Costa, 2006: 64).

V súvislosti s feministickými požiadavkami sú ľudské práva podobne ambivalentné. Feministická kritika v prvom rade zdôrazňuje zjednodušujúcu logiku, ktorá je základom individualistickej myšlienky západnej koncepcie ľudských práv. Kritizu-

je androcentrizmus ľudských práv, t. j. ich vnímanie mužov ako normy pre právne mechanizmy a formulované práva, stavajúce na zdanlivej univerzalite západného právneho myslenia. Ako píše Charlesworth, „právny diskurz zjednodušuje komplexné mocenské vzťahy a jeho nároky môžu byť zmarené štrukturálnymi nerovnosťami; hľadanie rovnováhy medzi konkurujúcimi právami [...] často znižuje moc žien; a niektoré práva [...] môžu v skutočnosti viesť k legitimizácii potláčania žien“ (Charlesworth, 1994: 61). To isté platí aj v súvislosti s chápaním Iných, ktorých životné situácie sa v rámci ľudskoprávneho systému zjednodušujú a sú integrované do legalistického myslenia, v ňom majú komplexné problémy zodpovedať jasne stanoveným jednotlivým právam alebo článkom tej či onej deklarácie.

Von Braunmühl identifikuje dve hlavné argumentačné línie feministickej kritiky. Po prvé, ženské životné reality nie sú integrované do ľudskoprávných konštrukcií ako relevantný základ pre právnu prax. Tá funguje v prvom rade podľa mužskej predlohy, čím maskuje a reprodukuje patriarchálne štruktúry. Predpokladaná objektivita a neutralita práva preto nielen že nie je naplnená, ale vedie k prehliadaniu nerovností. Po druhé sa moderný (ľudsko)právny systém orientuje podľa rozdelenia medzi verejnými a osobnými sférami, ktoré sú pripisované mužom, resp. ženám, čím takisto prispieva k diskriminácii žien. Táto logika sa odzrkadľuje aj vo formuláciách samotných ľudskoprávných deklarácií a v životných aspektoch, ktoré sú v nich obsiahnuté (Von Braunmühl, 2001: 130). Von Braunmühl poskytuje niekoľko príkladov týchto skreslení. V tzv. Občianskom pakte⁴, pokrývajúcim občianske a politické práva, sú napr. obsiahnuté práva, ktoré sa skoro výlučne vzťahujú na mužov pohybujúcich sa vo verejnom priestore. Tým normalizujú skutočnosť mužskej dominancie. Ženské vnímanie a skúsenosti násilia a krivdy, ktoré sa tak pripisujú súkromnému priestoru, v ňom nie sú obsiahnuté. Aj tzv. Sociálny pakt,⁵ obsahujúci ekonomické, sociálne a kultúrne práva, vylučuje neformálne životné a pracovné reality, v ktorých sa celosvetovo pohybuje veľká časť žien (tamže).

Ako píše Charlesworth, feministická kritika medzinárodného práva má preto dvojaký cieľ, a to jeho dekonštrukciu a rekonštrukciu. Tým sa kvalifikuje ako protiprúd v zmysle tejto knihy. Dekonštrukcia usiluje o analýzu explicitných a implicitných hodnôt medzinárodného právneho systému a odmietnutie ich nárokov na objektivitu a racionalitu, keďže sú postavené na obmedzenom androcentrickom základe, ktorý vylučuje ženy (Charlesworth, 1995: 3). Rekonštrukcia sa zaoberá odpoveďou na túto problematiku a otázkou, akým spôsobom sa konceptuálne základy medzinárodného práva musia zmeniť, aby nielen brali do úvahy patriarchálne spoločenské systémy a nesprávnu logiku práva, ale aby celkovo integrovali *gender* ako analytickú kategóriu do medzinárodného práva (tamže: 4). Jedným z jednoduchých príkladov relevancie

tejto kategórie je napr. skutočnosť, že právo na zamestnanie môže mať rôzne implikácie pre mužov a ženy, okrem iného aj z toho dôvodu, že môže ovplyvniť aj rozdelenie úloh a mocenské vzťahy v rodinách.

Vzhľadom na postkoloniálnu a feministickú kritiku je dôležité poukázať na dva komplikujúce aspekty, ktoré v rámci tejto kapitoly nebudeme ďalej analyzovať. Prvým je heterogenita feministických a postkoloniálnych pozícií, ktorá tu bola zjednodušene prezentovaná len na zdôraznenie androcentrickej a eurocentrickej problematiky ľudských práv. V súvislosti s globálnymi nerovnosťami a patriarchátom je predovšetkým nutné vziať do úvahy aj rozpory a diskusie medzi feministkami Severu a Juhu, ktoré sa manifestujú jednak rôznymi témami prinášanými (heterogénnymi) skupinami do diskusie a jednak aj ich nerovnou geopolitickou pozíciou, ktorá má dôsledky pre ich schopnosť ovplyvniť hegemonický diskurz (Barker–Puar, 2002: 612–613). Druhým aspektom je skutočnosť, že napriek dilemám a rozporom, obsiahnutým v ľudskoprávnom režime, ľudské práva boli a aj naďalej sú dôležitým nástrojom politických bojov feministických a iných sociálnych hnutí. Analýza rozporuplnej praxe ľudských práv však nie je predmetom tejto kapitoly. Ako píše Bunch a Frost, „či už v politickom lobbyingu, právnych prípadoch, lokálnej mobilizácii alebo vzdelávacích programoch, idea ľudských práv žien bola zjednocovacím bodom pre ženy z rôznych kontextov a umožňovala vytvorenie spolupracujúcich stratégií na podporu a ochranu ich práv“ (Bunch–Frost, 1997, in Barker–Puar, 2002: 613). Nasledujúca časť sa tejto problematike bude venovať explicitne vzhľadom na kategorizáciu ľudských práv a ambivalentných protiprúdov na príklade práva na rozvoj.

Politické protiprúdy: právo na rozvoj a rôzne kategórie práv medzi Severom a Juhom, Západom a Východom

V globálnom kontexte sa počas druhej polovice 20. storočia vyvinuli rôzne typy ľudských práv. Z ich rozlišovania sa stal jeden z rozhodujúcich konfliktov v medzinárodnej politike, odvíjajúci sa predovšetkým od nerovnosti mocenských pozícií medzi krajinami globálneho Juhu a globálneho Severu. Kým všeobecná deklarácia definuje ľudské práva ako nedeliteľné, t. j. rovnocenné a nutne jednotné, boli v roku 1966 ratifikované dve ľudskoprávne zmluvy pokrývajúce odlišné kategórie práv. V *Medzinárodnej konvencii o občianskych a politických právach* sú obsiahnuté napr. práva na slobodu alebo fyzickú integritu, kým *Medzinárodná konvencia o ekonomických, sociálnych a kultúrnych právach* pokrýva napr. právo na rodinu alebo osobnú bezpečnosť. Ďalšou kategóriou práv sú takzvané solidárne práva, akými sú právo na rozvoj alebo právo na mier. Tieto rôzne kategórie sa často nazývajú aj „generácie ľudských práv“, pričom takto sugerovaná chronológia býva predmetom kritiky, keďže implikuje istú hierarchiu medzi rôznymi typmi práv (Udombana, 2000: 761).

Napriek teoretickej nedeliteľnosti ľudských práv a úsilíu zdôrazniť ich rovnakú hodnotu, ktorú je však možné využiť v praxi len vtedy, ak sú všetky práva aj implementované, vyzdvihovali od druhej polovice 20. storočia rôzni aktéri, či už strategicky, ideologicky alebo v zmysle boja pre spravodlivosť, jednu z hore spomenutých kategórií. Počas studenej vojny bolo hlavnou osou rozporu povýšenie jednej z kategórií práv nad inú dvomi hlavnými veľmocami, a to aj napriek tomu, že sa tieto dve „generácie“ práv vyvinuli viac-menej paralelne. Spojené štáty zdôrazňovali dôležitosť politických a občianskych práv, kým Sovietsky zväz sa koncentroval na ekonomické práva.⁶ Pre Tretí svet, ktorý sa v novodobom kritickom diskurze a aj v tejto knihe nazýva globálny Juh, boli počas dekolonizácie a po formálnom ukončení kolonializmu stredobodom úsilí predovšetkým práva tretej generácie – solidárne práva. Tie sú v porovnaní s právami politickými alebo ekonomickými výlučne kolektívnymi ľudskými právami. Kým individuálne práva zohľadňujú len individuum, kolektívne sa explicitne týkajú skupín, pričom ide o kolektívne *nároky* na isté práva a nie o to, či je jednotlivé právo relevantné pre rôzne skupiny ľudí. Táto skutočnosť vysvetľuje, prečo napr. ekonomické práva ostávajú individuálne napriek tomu, že drvivej väčšine svetového obyvateľstva, žijúcej v chudobe, sú odopreté. Kolektivita a individualita práv je tak v prvom rade právna kategória (Sanders, 1991). Obe sú však zároveň politicky relevantné.

Už počas medzinárodnej konferencie v Bandungu v roku 1955, ktorá mala za cieľ kooperáciu Tretieho sveta a odpor proti kolonializmu, sa takéto rozlišovanie práv načrtlo ako konflikt medzi krajinami Západu a krajinami Tretieho sveta. Africkí diplomati spolu s inými predstaviteľmi Tretieho sveta, ovplyvnení Atlantickou chartou, vyzdvihovali nutnosť práva na sebaurčenie (Ibhawoh, 2007: 160) a žiadali rozšírenie vtedajšej ľudskoprávnej agendy (Burke, 2006; Amin, 2011). Právo na sebaurčenie bolo v tom čase súčasťou medzinárodnej dikcie v súvislosti s bojom proti kolonializmu. Počas dekolonizácie zápasili „rozvojové krajiny s konfliktom medzi univerzálnymi právami a národnou suverenitou a medzi ekonomickým rozvojom a občianskymi slobodami. Napriek tomu jazyk ľudských práv ponúkal silnú zbraň proti imperiálnej nadvláde a domácej diskriminácii“ (Grant–Gibson, 2010: 52). Ako sme uviedli v súvislosti s historiografiou ľudských práv, túto „zbraň“ koloniálne mocnosti negovali. Napriek tomu napr. v Afrike Kwame Nkrumah (Ghana) a Léopold Sédar Senghor (Senegal) vyzdvihovali ako vodcovia antikoloniálnych hnutí kľúčovú rolu ľudských práv pre dekolonizáciu (Eckert, 2011: 298).

Po formálnom ukončení kolonializmu sa rozpory medzi Západom a krajinami Tretieho sveta vykryštalizovali hlavne v súvislosti s právom na rozvoj. Prvým, kto v roku 1972 vyhlásil myšlienku práva na rozvoj, bol senegalský právnik a neskorší viceprezident Medzinárodného súdneho dvora, Kéba M'Baye. Toto právo vykreslil ako ná-

rok všetkých krajín sveta na spravodlivý rozvoj. Spolu s inými proponentmi ho dal do súvislosti s požiadavkou nového medzinárodného ekonomického systému (*New International Economic Order*), ktorý by od západných krajín vyžadoval záväzky podieľať sa na zlepšení ekonomických podmienok pre krajiny globálneho Juhu (viď Schicho, 2012). Diskusia o práve na rozvoj bola úzko spojená aj so žiadosťou bývalých kolónií o reparácie za koloniálne vykorisťovanie (Udombana, 2000: 763).

V porovnaní s individuálnymi ľudskými právami boli kolektívne práva ako právo na rozvoj pre krajiny globálneho Juhu mimoriadne dôležité, pretože rozširujú perspektívu z úzkeho chápania štátu ako jediného relevantného aktéra na celú medzinárodnú spoločnosť. Právo na rozvoj tak poskytovalo možnosť odporovať nespravodlivým globálnym podmienkam. M'Baye v tejto súvislosti explicitne poukázal na rolu krajín globálneho Severu, ktoré sa cez ekonomické vzťahy s Tretím svetom obohacovali, resp. obohacujú (Donnelly, 1984: 263).

Vývoj debaty o práve na rozvoj odráža medzinárodné politické diskurzy, v ktorých dominujú západné záujmy a predstavy, kým požiadavky Iných sú neutralizované dovedy, kým sa s týmito dominantnými predstavami nezhodujú aspoň diskurzívne. V roku 1986 prijalo Valné zhromaždenie OSN *Deklaráciu práva na rozvoj*, ktorého dôležitosť bola potvrdená aj v rámci Viedenskej celosvetovej konferencie ľudských práv v roku 1993. Interpretácia samotného práva sa však od roku 1986 zmenila. Kým v jeho počiatkoch bolo toto právo úzko spojené s kritikou globálneho systému a ponímané ako kolektívne právo krajín globálneho Juhu, integrovala Viedenská deklarácia jeho individualizovanú verziu (Schicho, 2012), v jej rámci sa zodpovednosť za rozvoj pripisuje už nie medzinárodnej spoločnosti, ale v prvom rade samotným krajinám globálneho Juhu. V centre rozvojových úsilí už nie sú národy (*peoples*), ale človek (*human being*) (tamže). Právo na rozvoj teda nemajú spoločnosti, ale individua v kontexte koncepcií ľudského rozvoja (*human development*). Medzinárodná spoločnosť – a teda aj krajiny globálneho Severu – pritom hrá predovšetkým úlohu podporovateľov (Ibhawoh, 2011). Pôvodne radikálny koncept sa teda zmenil a zlúčil s neolibérálnym chápaním globálnej roly ľudských práv. V jeho centre stojí individuum, izolované od globálnych nerovností (viď Evans, 2000). Ako komentuje Peter Uvin, „*Tretí svet dostal svoje právo na rozvoj, kým prvý svet zabezpečil [...], že je nezáväzná a neobsahuje povinnosti ohľadom distribúcie zdrojov*“ (Uvin, 2007: 598). Takáto diskurzívna neutralizácia radikálnosti sa odzrkadľuje aj v akademickom diskurze. V ňom dominuje stredoprúdové ponímanie ľudských práv, kým radikálne pozície, predovšetkým ak sú zastupované vedcami a vedkyňami z krajín Juhu, sú marginalizované. V poslednej časti kapitoly bude preto v súvislosti so štvrtou otázkou („Do akej miery je možné špecifické teórie Juhu aplikovať i na samotný Sever a aké sú politické dôsledky tohto pohľadu vrátane spochybnenia samotného rozlíšenia Sever/Juh?“) pre-

zentovaná problematika autorstva v tomto diskurze a niekoľko úvah ohľadom možnosti emancipácie v ľudskoprávnom diskurze.

AUTORSTVO V ĽUDSKOPRÁVNOM DISKURZE A MOŽNOSTI EMANCIPÁCIE

Pohľad na ľudskoprávny diskurz a na tých, ktorí ho vytvárajú v akademickom kontexte, poskytuje jednu možnosť, ako sa zaoberať dialektickým vzťahom medzi dominanciou a odporom. Mozaika publikácií o ľudských právach jasne dokazuje, že mu dominujú príspevky zo Severu, resp. zo Západu. Diskurzívna perspektíva otvára pohľad na procesy vyjednávania v rámci diskurzu a artikuláciu protihegemonických pozícií vzhľadom na medzinárodné právo (Rajagopal, 2006). V tejto predposlednej časti článku preto budeme reflektovať možnosti a hranice preklenutia dualizmov medzi Severom a Juhom v ľudskoprávnom diskurze ako súčasť štvrtej kľúčovej otázky. Problematiku tejto dichotomizácie budeme analyzovať v súvislosti s autorstvom ľudskoprávneho diskurzu a všeobecnejšie v súvislosti s otázkou, aký typ vedenia v ňom môže mať emancipačný efekt.

Hegemónia ľudskoprávneho režimu sa teda okrem iného odzrkadľuje aj v dominancii určitých aktérov, resp. autorov a autoriek v zodpovedajúcom diskurze, a tým aj v ich moci vytvárať partikulárne významy ľudských práv, t. j. významy, ktoré zodpovedajú nie univerzálnym záujmom, ale záujmom dominantných skupín, spoločností, inštitúcií a krajín. Baxi síce zdôrazňuje, že súčasné ľudské práva sa líšia od moderných práve aj autorstvom – sú formulované inkluzívne ako výsledok vyjednávania rôznych aktérov (Baxi, 1998: 135), Mutua však namieta, že autori (a autorky), ktorí uverejňujú publikácie o ľudských právach, patria predovšetkým do štyroch skupín. Sú to (1) „*konvenční doktrinalisti a doktrinalistky*“, ktorí sú často aj ľudskoprávnymi aktivistami a aktivistkami, (2) „*konceptualizátori a konceptualizátorky*“, ktorými sú vo všeobecnosti vyššie postavení západní akademici a akademičky systematizujúci ľudskoprávny diskurz, (3) „*multikulturalisti a multikulturalistky*“, väčšinou z nezápadných krajín, a (4) západné štáty a Západom dominované medzinárodné organizácie ako Organizácia Spojených národov alebo Svetová banka (Mutua, 2001: 202). Tieto rôzne typy autorov síce odzrkadľujú geopolitické rozdelenie úloh v diskurze, nedá sa im však určiť jednoznačná pozícia v chápaní ľudských práv.

V súvislosti s kľúčovými otázkami tejto knihy preto ostáva problematika rozlišovania hegemonistických a protihegemonistických príspevkov, resp. pozícií otvorená. Otázky samotné sugerujú, že takéto rozlišovanie je možné odvodiť od osi Juh–Sever. Vzhľadom na intelektuálne základy diskurzu – teda autorov a autorky, ktoré ten-

to diskurz produkujú – by to znamenalo v prvom rade potrebu zvýšenej recepcie literatúry na Juhu, keďže takýto predpoklad vychádza z toho, že publikácie z Juhu môžu reprezentovať akúsi južanskú perspektívu (problematika, ktorú zohľadňujú aj vydavatelia v úvode). Takéto očakávanie je súčasne problematické aj relevantné. Publikácie o ľudských právach napr. v Afrike sú totiž nielen väčšinou publikované mimo Afriky, ale im aj dominujú autori a autorky zo Severu, resp. Západu, pričom africkým príspevkom je tak odopierané nielen publikum, ale znemožňuje sa im aj ich nárok na rovnakú platnosť.

Ak vezmeme ako príklad práve medzinárodný (t. j. dominantný) ľudskoprávny diskurz o Afrike, jeho hegemonia sa odzrkadľuje napr. aj v súčasnom prominentnom ľudskoprávnom prístupe k rozvojovým témam, známym ako *rights-based approach to development*. V posledných rokoch sa tento prístup etabloval ako ďalšie možné riešenie „rozvojových problémov“ v krajinách globálneho Juhu, a to predovšetkým medzi hlavnými aktérmi medzinárodnej rozvojovej spolupráce (Nyamu-Musembi–Cornwall, 2004; Horta, 2002). Napriek tomu, že ide o nový prístup, bolo mu už venované veľké množstvo publikácií, týkajúcich sa teoretických základov (napr. kompilácia Bania-Dobyns et. al., 2006) alebo možností jeho implementácie (napr. Kirkemann–Boesen–Martin, 2007). Táto aktuálna literatúra sa z postkoloniálneho hľadiska vyznačuje hlavne tým, že hoci čerpá tak z diskurzu o ľudských právach, ako aj z debát o rozvoji, ignoruje zväčša nielen ich problematizované prvky, ale najmä nereflektuje teoretické príspevky z globálneho Juhu, a to dokonca ani vtedy, ak sú tieto zoširoka prijímané v oboch hlavných diskurzoch (ako napr. Shivji, 1989 v súvislosti s ľudskými právami v africkom kontexte). Na ilustráciu postačí príklad dvoch často citovaných a nedávno publikovaných antológií (Hickey–Mitlin, 2009; Gready–Ensor, 2005). Napriek kľúčovej role Afriky v ľudskoprávnom a rozvojovom diskurze a očividnej relevantnosti súvisiacich tém pre Afriku sa autori a autorky z Afriky nielen nezúčastňujú na teoretických diskusiách komentovaných v týchto knihách, ale takisto nie sú reflektované ani najdôležitejšie publikácie z Afriky k týmto témam. Autori a autorky z Afriky píše len o partikulárnych otázkach a prípadových štúdiách (napr. Okille, 2005), kým teoretické kapitoly sú vyhradené v prvom rade autorom a autorkám zo Západu–Severu (napr. Jonsson, 2005; Ensor 2005).

Takéto rozdelenie úloh vedie k reprodukcii nerovnosti, keďže pripúšťa len dominantné a hegemonické chápanie ľudských práv ako zmysluplnú súčasť diskurzu. Zároveň neguje rôznorodosť ľudských práv v politickej sfére, umožňovanú práve aj ich diskurzívnou manifestáciou. Menke a Pollman upozorňujú na to, že ľudské práva sú retrospektívne spájajúcou silou politických hnutí päťdesiatych a šesťdesiatych rokov 20. storočia – silou, ktorá týmto hnutiam umožnila artikulovať svoje nároky na po-

litické premeny jednotným a globálne zrozumiteľným jazykom (Menke–Pollmann, 2007: 11). Tento jazyk aj v 21. storočí obsahuje represívny aj emancipačný potenciál. Napriek už predstaveným kritickým prístupom a rozporom aj naďalej umožňuje ľudskoprávny diskurz politickým hnutiam vniknúť do globálnych politických fór, kým mocným inštitúciám alebo krajinám dovoľuje zaobaľovať do ľudskoprávnej dikcie pochybné politické rozhodnutia a problematické intervencie.

Kým jednou z možností emancipácie je heterogenizácia ľudskoprávneho diskurzu a rozšírenie poľa pôsobnosti rôznych aktérov, je kritika reprezentácií tvorených v tomto kontexte jednou z možných konkrétnych využití postkoloniálnej kritiky aj na globálnom Severe. Ako argumentuje Doty, „*zmysluplná diskusia o konaní* (agency) *musí byť súčasne aj diskusiou o reprezentáciách*“, pretože „*reprezentačné praktiky, ktoré vytvárajú určité identity, majú vplyv na konanie*“ rôznych aktérov (Doty, 1996: 168). Rozhodnutie, či ide v tom alebo onom kontexte o emancipačnú alebo represívnu prax, je teda možné urobiť len vzhľadom na konkrétnu rovinu analýzy v konkrétnom kontexte.

So zreteľom na autorstvo v ľudskoprávnom diskurze nejde teda o vytváranie deterministických očakávaní proti artikuláciám Iných, ale o pripustenie ambivalentnosti vzhľadom na tieto artikulácie a o akceptáciu ich argumentácií bez ohľadu na ich geopolitické zaradenie. Aby takáto skeptická pozícia však neviedla k paralýze, je aj na všeobecnej rovine potrebné nielen zachovať kritickú perspektívu pohľadu na ľudské práva, ale je predovšetkým nutné analyzovať, akí aktéri v danom prípade prinášajú do diskurzu aké chápanie ľudských práv a trvať na otázke, koho záujmom táto interpretácia slúži.

Koncepcia južného alebo severného diskurzu musí teda v takomto ponímaní vychádzať z postštrukturalistického „*odmietnutia zdanlivo ľahko identifikovateľných modernistických koncepcií vedenia a rozlišovania medzi tými, ktorí vnímajú, a medzi vnímaným objektom. Ak sú vedomosti v zmysle modernistického rámca konštruované ako singulárne, kumulatívne a neutrálne, sú z postštrukturalistickej perspektívy rôznorodé, protichodné a súvisia s mocenskými vzťahmi*“ (Gibson-Graham, 2000: 95). To platí aj pre vedomosti, na ktorých sa zakladá ľudskoprávny diskurz. Očakávanie, že tzv. poznanie Tretieho sveta (*Third world knowledge*) je *a priori* iné ako poznanie Západu, musí byť odmietnuté (Bilgin, 2008). Ako argumentuje Nyamnjoh, takéto očakávanie inakosti má často vplyv aj na posudzovanie individuálnych príspevkov autorov a autoriek z Juhu a vychádza z esencionalizujúcej logiky, ktorá im znemožňuje vytvárať vedomosti platné samé o sebe – t. j. vedomosti, ktoré by neboli automaticky priradované ich južanskej identite (Nyamnjoh, 2004: 342). Autori a autorky z Juhu nesmú byť teda redukovaní na ich inakosť, ale skôr chápaní ako súčasť globálneho

diskurzu, čím ich pozície nemajú platnosť (výlučne) ako pozície z *Juhu*, ale ako pozície rovnako platné ako každé iné, s ktorými sa treba, tak ako so všetkými ostatnými, kriticky zaoberať na základe ich existencie samotnej.

Zároveň sa autori a autorky z Juhu samozrejme podieľajú rôznymi formami na medzinárodnom diskurze o ľudských právach. Napriek rastúcemu záujmu o tzv. „*lokálne znalosti*“ (*local knowledge*) a s ním spojenou túžbou po autentických reprezentanciách Iných (napr. Sharp–Briggs, 2004) musí byť integrácia tzv. lokálnych hlasov vnímaná skepticky. Bližší pohľad na africký akademický ľudskoprávny diskurz v celej jeho rozmanitosti ako príklad pre „diskurz z Juhu“ dovoľuje vyvrátiť romantizáciu spojenú s lokálnymi vedomosťami, keďže sa tieto tzv. lokálne príspevky nedajú jasne priradiť opozičnej pozícii proti hegemonnému ponímaniu ľudských práv. Publikácie o ľudských právach v Afrike písané africkými autormi a menej často aj autorami sa dajú kategorizovať podľa niekoľkých hlavných tém, odvíjajúcich sa od rôznych vzťahov medzi pojmy ľudských práv a Afrikou ako geografickou a ideologickou jednotkou. Diskurz tak obsahuje viacero poddiskurzov, v ktorých sa nachádzajú rôzne interpretácie tak ľudských práv, ako aj ich úlohy v africkom kontexte.

Prvý z nich sa odvíja od idey rovnocennosti, pričom táto sa vzťahuje na africké koncepty ľudských práv, ktorých legitimita je bránená voči Západu (napr. Marasinghe, 1984: 43). Argumentácie v tejto línii zasahujú zároveň bezprostredne aj do diskusie o univerzalite západného chápania individuálnych ľudských práv a vyzdvihujú deštruktívny vplyv tejto predpokladanej univerzality. Ako provokatívne píše napr. Wingo:

„Nepopieraný predpoklad, že ľudské práva sú skutočné a univerzálne práva individua, viedol mnohých zo Západu k štúdiu ľudí mimo Západ, ktorých analyzujú spôsobom, akým etológovia študujú zvieratá. Vidia ich ako niečo, čo musí byť pochopené, ako primitívnych, nevyvinutých, dalekých príbuzných odinakial. Ale implikácie sú ešte horšie: čo by to mohlo znamenať, že celé civilizácie v Afrike, na Blízkom východe a v Ázii akosi premeškali univerzálnu pravdu ohľadom ľudských práv? Je to preto, lebo sú menej pokročilé? Alebo nekompetentné? Alebo si jednoducho vybrali ignorovať túto univerzálnu pravdu?“ (Wingo, 2009: 122).

Druhý variant ľudskoprávneho diskurzu sa týka implementácie ľudských práv v Afrike, pričom sa na jednej strane vyzdvihuje konsenzus o ich dôležitosti a nutnosti a jasne sa vykresľuje, akým spôsobom sa Afrika musí zmeniť, aby umožnila ich širokú implementáciu (napr. Ojo–Sesay, 1986). Na druhej strane iní autori vyzdvihujú potrebu prispôbenia ľudských práv špecifickému „africkému“ kontextu; už len otázka im-

plementácie ľudských práv teda obsahuje rôzne predstavy tak o ľudských právach, ako aj o aktéroch s nimi spojených. Wiredu v tejto súvislosti zdôrazňuje dôležitosť tradičných ľudskoprávnych koncepcií, keď píše, že je nutné „*vytvoriť politický systém, ktorý by reflektoval tradičné myslenie ľudských práv (a iných hodnôt), a zároveň by bral do úvahy aj vývoj moderného sveta*“ (Wiredu, 1990: 260).

Posledným príkladom je línia argumentácie, ktorá sa sústreďuje na odpor proti západnému imperializmu. Aj tu sú zahrnuté rôzne, až protichodné interpretácie ľudských práv, a to od ich odmietania ako západného nástroja imperializmu (napr. Shivji, 1989: 53) až po vyzdvihovanie špecifických ľudských práv ako nástroja emancipácie globálneho Juhu proti Západu. Jedným príkladom je Ake, ktorý kritizuje západné chápanie ľudských práv a súčasne vníma ľudské práva v ich endemickej – lokálnej – dimenzii ako nástroj na emancipáciu, keďže „*realizovanie práv je najlepšie zaručované tými, ktorí tieto práva využívajú*“ (Ake, 1987: 88).

Nedá sa preto hovoriť ani o jednotnej africkej pozícii, ani o jednoznačnej teoretizácii ľudských práv z africkej perspektívy. To isté musí teda platiť aj o očakávaní pozícií z globálneho Juhu ako takého. Geopolitická pozícia publikujúcich má teda síce vplyv na zloženie diskurzu. Ak sú v ňom vnímané len hlasy reprezentantov dominantných záujmov, budú sa záujmy marginalizovaných nachádzať viac len v pozadí. Avšak z tejto pozície sa nedá automaticky usúdiť, či príspevok Inej autorky bude aj, zjednodušene povedané, zastupovať záujmy Iných. Nie všetky príspevky Afričanov a Afričaniek budú teda konceptualizovať ľudské práva v prospech Afriky – alebo z predpokladanej „africkej“ pozície, a už vôbec sa nebudú zhodovať v tom, v čom tento prospech má spočívať. Africký diskurz a aj vo všeobecnosti vedecký diskurz autorov a autoriek z globálneho Juhu nie je automaticky opozičný alebo emancipačný (Krenčeyová, 2013).

ZÁVER

Otázka emancipácie teda musí vychádzať z identifikácie tých, pre ktorých má táto emancipácia mať zmysel. Ak na Juhu ľudské práva môžu nielen hrať najrôznejšie roly v politických bojoch, ale mať aj najrôznejšie – až protichodné – významy, ich emancipačný potenciál môže byť uchopený len v konkrétnych kontextoch, v ktorých sa tieto boje odohrávajú. Zo severnej perspektívy, z akej je písaná táto kniha, pozostáva tak emancipačný potenciál ľudských práv pre globálny Juh v prvom rade z pripustenia, že Juh nie je možné uchopiť akýmisi globálnymi smernicami. Namiesto toho je dôležité reflektovať vlastné vnímanie Juhu a postupovať proti homogenizujúcim tendenciám diskurzu a zjednodušujúcim reprezentáciám Juhu.

Argumenty predstavené v tejto kapitole môžu byť zužitkované predovšetkým pri formulácii ľudskoprávných programov a projektov na kritický pohľad na ne. Jedným z dôsledkov postkoloniálnej kritiky je odmietnutie jednoduchých vysvetlení nutnosti istých programov alebo intervencií vo všeobecnosti. Je teda dôležité sústavne si klásť otázky, ako napr. koho záujmy sú v popredí, koho záujmy sú neviditeľné a na akých vedomostiach je vôbec postavená takáto analýza. Z akej pozície je formulovaná alebo realizovaná samotná intervencia a aké môže mať nepredvídané následky? Aké roly sú pripisované jednotlivým aktérom a čo sú ich dôsledky napr. pre medzinárodnú koope-
ráciu? Akým spôsobom sú v intervencii zohľadnené globálne mocenské vzťahy, mo-
censké vzťahy medzi jednotlivými aktérmi a aj elementárne mocenské vzťahy v rámci príslušných komunit či organizácií? Dosahy takýchto otázok by mali byť reflektova-
né aj v ľudskoprávnom diskurze. Zvýšená recepcia literatúry z globálneho Juhu by tu mohla byť prvým krokom proti skresleniam diskurzu.

Poznámky

- ¹ Kapitalizácia termínu Iných zdôrazňuje, že konceptualizácia a funkcia imaginácie „Iných“ je produktom konštrukcie vzťahu medzi tým, čo je vnímané a esencionalizované buď ako „vlastné“, alebo ako „cudzie“. Tento proces dištancovania, utlmovania periférnych hlasov a s ním spojená hierarchizácia imaginárnych jed-
notiek je okrem iného v postkoloniálnej literatúre nazývaný *Othring* (viď Hudson–Melber, 2014; Brons, 2015).
- ² Pojmy „Západ“ a „Sever“ ako protiklady „Juhu“, resp. „Východu“ sa oba vzťahujú na globálne mocenské vzťahy, pričom ale zdôrazňujú rôzne dynamiky a sú zakorenené v rôznych diskurzívnych tradíciách. Roz-
delenie Západ–Východ vyjadruje v prvom rade vzťah dvoch protichodných mocenských nárokov, ktorého historickým vyvrcholením bola studená vojna. Vzťah medzi (globálnym) Juhom a (globálnym) Severom je zjednodušene prezentovaný ako vzťah medzi chudobnými a bohatými, ktorého fundamentálnym zákla-
dom sú ale takisto mocenské nároky rôznych globálnych aktérov (viď Tonesson, 1994).
- ³ Predpoklad „južnej pozície“ však nejde neutralizovať tým, že sa táto pozícia pluralizuje (viď Krenčeyová, 2013).
- ⁴ *Medzinárodný pakt o občianskych a politických právach* bol prijatý v roku 1966 a vstúpil do platnosti v roku 1976.
- ⁵ *Medzinárodný pakt o hospodárskych, sociálnych a kulúrnych právach* bol takisto prijatý v roku 1966 a vstúpil do platnosti v roku 1976.
- ⁶ Československo sa na tejto osi samozrejme nachádzalo na strane sovietskeho štátu. Jeho rolu v tomto člán-
ku nebudeme analyzovať, keďže ťažisko textu spočíva na vzťahoch medzi Juhom a Severom. Podobnou problematikou sa zaoberajú napr. Příbář (2005), Amos (2010), Donert (2010), Snyder (2011) alebo Szu-
lecki (2011).

Kapitola 5

Průsečíky nerovností a cesty k jejich odstraňování z pohledu postkoloniálních feminismů

Blanka Knotková-Čapková

ÚVOD

Smysl této knihy spočívá podle mého jednak v rozpoznávání příčin nerovností na glo-
bální a lokální rovině, jednak v hledání, jakým způsobem lze přispět k jejich odstra-
ňování. Globální rovinou zde míním vztahy mezi jednotlivými společnostmi a poli-
tickými celky na mezinárodním poli, lokální rovinou pak pohled dovnitř jednotlivých
společností a jejich sociálních struktur. Obě tyto roviny by se měly v našich výzku-
mech dle možností propojovat, chceme-li dospět ke komplexnímu pohledu na utváře-
ní (a možné odstraňování) nerovností. Zároveň by se mělo zohledňovat jak hledisko
teoretické – tedy jaké myšlenkové směry a koncepty mohou k vytčenému cíli přispí-
vat, tak hledisko praktické – jaké konkrétní inspirace tyto směry poskytují, jak lze je-
jich doporučení uskutečňovat a zavádět i do každodenního života kolem nás. Klíčo-
vou kategorií, kolem níž je tato kapitola strukturována, je kategorie průsečíku neboli
intersekce nerovností. Kolem této kategorie byla zformována teorie intersekcionali-
ty (podrobněji viz níže), zabývající se prolínáním, křížením či násobením nerovností
z různých hledisek, především rasy, genderu a třídy.¹

Perspektiva genderu jako jedné ze zásadních analytických kategorií se v různých
oborech začala rozvíjet ve druhé polovině 20. století. Zhruba od osmdesátých let vý-

razně pronikla i do relativně nového oboru postkoloniálních studií, v jehož rámci vytvořila silný proud. Totéž lze ovšem říci i naopak: do genderových studií vstoupila postkoloniální perspektiva a stala se v současnosti jedním z jejich zásadních přístupů; v tomto oboru se vedle mnohých teorií tedy řadí i teorie postkoloniálních feminismů. Tato kapitola se pokusí stručně charakterizovat, jak vývoj feministického myšlení k postkoloniálnímu pohledu dospěl a co mají teoreticko-metodologická východiska genderových a postkoloniálních teorií společného. Dále představí v základních obrysech některá pojetí postkoloniálních feminismů. Na toto téma by bylo jistě možné napsat daleko obsáhlejší práci, jde tedy o výběr konceptů, které autorka kapitoly považuje za klíčové, příznačné, nebo naopak opomíjené.

Pojetí celé publikace ve smyslu vztahování k pojmům Sever a Jih je do značné místy relevantní i pro tuto kapitolu, i když nestojí v popředí do té míry jako u většiny ostatních kapitol. Souhlasím s Ondřejem Horkým-Hlucháněm a Tomášem Profantem, autory úvodu, v tom, že je „*problematické přijmout jako výchozí bod našeho zkoumání již dekonstruovaný Sever/Jih v situaci, kdy v českém a slovenském prostředí je třeba nejprve dekonstruovat dominantní západní pohled na mimoevropské oblasti v návaznosti na literaturu středního proudu*“ (viz s. 25). Jak oba autoři uvádějí, koncept Sever–Jih je bezpochyby politicky korektnější než jiné dichotomie.² Stále ale představuje vidění světa rozděleného na dva celky, což s sebou prakticky vždy nese nejen hierarchizaci, ale i – třeba nezáměrnou – tendenci vnímat ony dva celky jako vnitřně více stejnorodé, než jakými ve skutečnosti jsou. Toto riziko autoři *Úvodu* reflektují a poukazují na existenci „Jihu uvnitř Severu“, což považují za zcela zásadní; stejně tak můžeme hovořit i o „Severu uvnitř Jihu“, poněvadž u mnohých zemí tzv. Jihu nejde o to, že země jako taková je chudá, jde o velmi nerovnou distribuci bohatství mezi její obyvatelstvo.

Pokud jde o strukturu textů této knihy ve smyslu čtyř základních bodů (viz *Úvod*), vyjadřujících pohyb Sever–Jih–Sever a pnutí mezi nimi, reflektuje je tato kapitola spíše implicitně. Z teoretické perspektivy začíná nastíněním vzniku feministických teorií v rámci „Severu“ a cestou od sebestřednosti ke globálnímu pohledu. Dále věnuje pozornost orientalistickému diskurzu „bílého“ feminismu tzv. druhé vlny vůči jiným kulturám a jeho kritice, kterou formulovaly zejména feministické teoretičky Chandra Talpade Mohanty a Gayatri Chakravorty Spivak. Nicméně právě tyto zmíněné autorky nepatří výlučně ani k „Severu“, ani k „Jihu“ – z Jihu pocházejí, ale na univerzitách Severu působí (podobně jako mnozí jiní postkoloniální teoretici a teoretičky). Domnívám se tedy, že držet se v této kapitole paradigmatu Sever–Jih příliš důsledně není zcela vhodné. Za užitečnější pro zde zkoumané téma považuji již zmíněnou kategorii průsečíku, případně prostoru „mezi“, který je ovšem vnímán jako fluidní (přeložme jako tekutý ve smyslu neostrých hranic).

Základním tématem této kapitoly tedy je otázka, jak se prolínají nerovnosti, plynoucí především z útlu genderového a koloniálního. Hlavní osu tvoří teoretické koncepty k dané problematice, k jejímž možnostem konkrétní realizace se vyjádřím v závěru textu.

FEMINISTICKÉ TEORIE Z HLEDISKA VÝVOJE K POSTKOLONIÁLNÍ PERSPEKTIVĚ

Na úvod se jeví jako nezbytné upřesnit výklad pojmů „feminismus“ a „gender“, s nimiž budu v textu nadále pracovat. Oba prošly vývojem a proměnami významu a oba (zejména pojem „feminismus“) čelily a stále čelí i mnohým dezinterpretacím, ať už záměrným, nebo pramenícím z neznalosti. Pojem „feminismus“ je významově širší a představuje i jinou pojmovou kategorii než „gender“. Označuje myšlenkový směr (resp. skupinu směrů) i sociálně-politických hnutí, kdežto pojem „gender“ je konkrétní analyticko-metodologickou kategorií, skrze niž provádíme zkoumání určitých jevů, vztahů, koncepcí, textů či uměleckých, obrazných vyjádření.³

Pojem „feminismus“ vstoupil v širší povědomí rámcově na přelomu 19. a 20. století v souvislosti s bojem za volební právo žen (anglicky *suffrage* – odtud pojem sufrážetky). V tomto období měl význam ideový i politický; vyvrcholilo jím první období emancipačního hnutí. V širším smyslu je toto hnutí do feminismu také někdy zahrnováno (i když tak nebylo ve své době obecně nazýváno) vzhledem k akcentům, které byly z pozdějšího pohledu feministické a k nimž patřilo v prvé řadě úsilí o prosazení rovného práva žen na vzdělání a plnohodnotné občanství. Studia genderu jako teoreticko-metodologické kategorie se začala rozvíjet v rámci feministického myšlení od sedmdesátých let 20. století. Genderová studia vyrostla z feministických teorií, do nichž vstoupila v období tzv. druhé vlny feminismu (druhá polovina 20. století, přibližně do devadesátých let). Zatímco první vlnu charakterizoval jako dominantní proud liberální feminismus, který apeloval na prosazování práv žen jako rovnoprávných občanek, v průběhu druhé vlny vzniklo už více (i vzájemně polemických) myšlenkových proudů. Pro potřeby analýzy se vyprofilovala kategorie genderu v rozlišení od kategorie pohlaví (tehdy pojímané jako biologicky dané) jako kategorie sociálně a kulturně konstruovaná – a tudíž nefixní, změnitelná.

V průběhu druhé vlny se liberální feminismus rozvíjel (a dodnes rozvíjí) nadále; v šedesátých letech 20. století v něm dominoval americko-centrický diskurz. Kultovním dílem tohoto směru byla slavná kniha Betty Friedan *Feminine Mystique* (1963, česky 2002), v níž však byla kategorie „Žena“ pojata velmi zúženě – v podstatě zde byla obrazem žen obecně bílá heterosexuální Američanka střední vrstvy. Tento přístup ostře

kritizovaly mnohé postkoloniální feministky, např. již výše v poznámce zmíněná bell hooks.⁴

Druhá vlna zformovala nové feministické směry, i k nimž patřil v první řadě radikální feminismus/y (tento proud byl dále vnitřně diverzifikovaný), který se tematicky a kriticky zaměřil zejména na otázky násilí na ženách a práva žen na tělesnou integritu, např. Shulamit Firestone (1970) či Susan Brownmiller (1993/1975); jeho součástí byl tzv. feminismus difference (odlišnosti), vycházející z premisy základní (esenciální) odlišnosti mužů a žen, a z pozic konstruktivistických feministických proudů kritizovaný jako aprioristické tvrzení bez argumentu.⁵ Dále se zformovaly proudy feminismu socialistického, lesbického, anarchistického, ekologického, spirituálního/teologického (především na půdě křesťanství, židovství a islámu) a dalších.

Takzvaná třetí vlna (zhruba od devadesátých let 20. století) přinesla mj. výrazné prohloubení teoretické reflexe genderu, zejména při rozvíjení francouzské poststrukturalistické filozofie, filozofie dekonstrukce a filozofie moci – i při polemice s nimi. Autorky druhé vlny kriticky tematizovaly psychoanalytické koncepty Sigmunda Freuda či Jacquese Lacana nebo obohacovaly Jungovu archetypální analýzu o genderový rozměr.⁶ Oproti tomu třetí vlna kriticky navazovala především na Jacquese Derrida a Michela Foucaulta (např. Judith Butler, Gayatri Chakravorty Spivak, Chandra Talpade Mohanty a mnohé další, viz níže). Přehodnotila pohled na původní dichotomii gender/pohlaví, dospěla k pojetí těchto kategorií jako vzájemně propojených a položila důraz i na konstruovanost tělesnosti. Silnou teoretickou linií se stalo vnímání genderu jako kategorie performativní a fluidní (Butler, zejm. 1990). U Butler, která velmi ovlivnila další vývoj feministického myšlení, je jedním z klíčových konceptů děláni genderu (*doing gender*); znamená to nejen možnost vývoje genderové identity, ale i jejího performování, předvádění – buď v souladu s normativními stereotypy, nebo subverzivně proti nim.⁷ Není to ovšem tak jednoduché, že bychom si mohli zcela svobodně vybírat své genderové „masky“, volba je zde ovlivňována i determinacemi každé a každého z nás, pokud jde o výchovu, prostředí a jiné formující působení. S touto linií teoretického vývoje souvisel dále rozmach nejen studií sexuálních jinakostí, ale i *queer* studií, zaměřujících se na pojetí identity. Koncept *queer* identity vychází z premisy plurality genderů i sexualit a zásadním způsobem se kriticky vymezuje proti normativnímu pojetí (vnímaném jako diktátu) ve smyslu dvou dichotomních kategorií (duálnosti) mužství a ženství jako zásadních protikladů; v tom se principiálně liší především od staršího proudu feminismu difference.

Na přelomu osmdesátých a devadesátých let se do genderových studií prosadil již výše zmíněný koncept intersektuality, který poukázal na mnohostranné působení

diskriminací různého typu – vedle genderových i sociálních a třídních, rasových a etnických, diskriminací na základě kulturní odlišnosti, věku, vzdělání, náboženství, zdravotního znevýhodnění aj. Intersekcionální teorie zdůrazňuje, že je vždy třeba přihlížet ke všem těmto (možným) aspektům diskriminace a k jejich vzájemnému posilování, jež funguje v různých kombinacích – může diskriminaci násobit, ale i naopak působit proti sobě.⁸ A právě v tomto bodě se genderová studia tematicky i ideově výrazně protlnula s postkoloniálními studii, kde se také vyprofiloval feministický proud.⁹ Postkoloniální feministky – nezdědka migrantky asijského, latinskoamerického nebo afrického původu, začaly kriticky poukazovat na hegemonii „bílého“ (tj. euroamerického) feminismu a na nový typ z toho plynoucích, diskurzivně utvářených hierarchií, a zejména na generalizující a zjednodušené pohledy pramenící z neznalosti kulturních kontextů zemí třetího světa (Mohanty, 2003; česky 2007). Některé kriticky zproblematizovaly i přílišnou akademičnost „bílého“ feminismu a odtržení od reálné situace žen či jiných diskriminovaných skupin.¹⁰ V duchu modelového paradigmatu této publikace bychom mohli (i když je to mírné zjednodušení) uvést, že z Jihu zaznělo odmítnutí vůči dominanci Severu. Nešlo přitom jen o dominanci ideovou, ale i mocensko-institucionální a mocensko-ekonomickou.

Postkoloniální studia v průsečíku s genderovými studii (i dalšími studii hierarchií a diskriminací) však zpětně ovlivnily a ovlivňují i myšlení v euroamerickém kulturním prostoru či prostorech – tedy vracejí se po ose Sever–Jih–Sever. V těch evropských zemích a v USA, kde se feministické myšlení v podmínkách politické demokracie rozvíjelo nejdříve, se mnozí autoři a autorky začali hlouběji zabývat otázkami, jako je vztah feminismu a multikulturalismu (např. Susan Moller Okin či Martha C. Nussbaum).¹¹ Tematika identity jako hraničních meziprostorů či „nomádských“ přechodů mezi nehierarchizovanými a nefixními mody bytí (či „stávání se“) je v současné době analyzována teoretiky a teoretičkami v různých kulturních prostředích, kteří/ které vycházejí z nejrozličnějších kulturních lokací (např. kulturolog indického původu Homi Bhabha, působící v USA, nebo filozofka italského původu Rosi Braidotti, působící v Nizozemsku).

Perspektivně má propojení genderových a postkoloniálních studií velmi podnětný potenciál pro analýzy zkušeností postkomunistických zemí; tyto analýzy se utěšeně množí.¹² Pozice postkomunistických zemí osciluje na pomezí „bílého“ feminismu, nezkušenosti s feminismem jako svobodným aktivismem zdola, a zkušenosti kolonizovaných – nekolonizovaných – *podrobených*.¹³ Optika posttotalitních (nejen) evropských zemí tak může být dalším příspěvkem k rozrušování hierarchizujících a homogenizovaných dichotomií – ať už formulovaných jako „první, druhý a třetí svět“, „Východ a Západ“ nebo i „Sever a Jih“ (podrobněji viz níže).

PRŮNIKY POSTKOLONIÁLNÍCH A GENDEROVÝCH STUDIÍ

Pro obě uvedené oblasti zkoumání je charakteristický jejich *emancipační* a *antidiskriminační apel*. Původními výchozími tématy byla v případě postkoloniálních studií emancipace bývalých kolonizovaných zemí/společností, v případě genderových studií emancipace žen.¹⁴ V obou případech však došlo k rozšíření zájmu na kritiku diskriminace *jinakosti* – tedy skupinových nebo individuálních identit, postojů či projevů, které se liší od normy, dominující v daném časovém i prostorovém kontextu, v určité konkrétní době na konkrétním místě. V případě genderových studií už tedy v centru pozornosti nestojí pouze práva žen, ale genderové vztahy obecněji, byla do nich zahrnuta také studia maskulinit a marginalizovaných genderových diskurzů.¹⁵ Postkoloniální studia se zase nezabývají pouze klasickým kolonialismem a vztahem metropole–kolonie v jeho rámci, ale i např. fenomény jako je kulturní kolonialismus, který může působit jak mezi státy a společnostmi v mezinárodním měřítku, tak dovnitř těchto společností v uplatňování hegemonní kultury na úkor kultur menšinových. Oba obory jsou interdisciplinární, jako teoreticko-metodologická východiska vstupují např. do kulturních studií, literární vědy, sociálních studií nebo politologie.

Mnohé průsečíky lze najít i ve dvou základních textech, které stály do značné míry u zrodu těchto oborů jako akademických disciplín. Jde o *Druhé pohlaví* (Simone de Beauvoir, 1949, česky ve zkrácené podobě 1967) a *Orientalismus* (Edward Said, 1978, česky 2008). Oba texty vycházejí z (post)strukturalismu, jejich východiska jsou konstruktivistická, nikoli esencionalistická. Oba se kriticky vymezují proti mocenským, normativním hierarchiím a hierarchizovaným konceptům subjektu (jako centra) a objektu (jako periferie). Oba tematizují otázku společenské moci jako otázku klíčovou a analyzují, jak mocenské hierarchie reálně i diskurzivně konstruuji znevýhodnění jedinců či skupin.

V textu de Beauvoir je kritizováno androcentrické pojetí subjektu jako muže a univerzalizace „mužského pohledu“ jako obecně lidského, přičemž ženská zkušenost je zneviditelňována a vnímána jako ne-univerzální, specifická, příznaková.¹⁶ Žena je zpředmětněna jako ta pasivní, na niž muž–člověk hledí a která je tímto údajně univerzálním pohledem i hodnocena; žena je statickým, typologizovaným objektem, kdežto muž je dynamickým, vyvíjejícím se subjektem, aktérem, který personifikuje lidství.¹⁷ Beauvoir odvozuje tento model z té verze biblického mýtu o stvoření, kterou představuje druhá kapitola knihy *Genesis*. Beauvoir nezmiňuje první či pátou kapitolu, jež patří k jiné ze čtyř textových vrstev *Pentateuchu* (pěti knih Mojžíšových) a v nichž se hovoří o stvoření muže a ženy bez časové posloupnosti; je ovšem fakt, že druhá kapitola je obecně známější a církevními diskurzy také častěji reprodukována. Představuje

bytí ženy jako 1) ontologicky i esenciálně druhotné (je stvořena až po muži a z něho, tj. z jeho žebra), 2) instrumentální (je stvořena muži ku pomoci, což nevyznívá jako rovnocennost); a bytí muže je ztotožněno s bytím člověka – Adam (hebrejsky člověk) v této kapitole už vystupuje výlučně jako muž. Beauvoir zde vidí zdroj symbolického i reálného nadřazování mužství v křesťanské kultuře. Subjektem (centrem) je (homogenizovaný) muž, objektem je (homogenizovaná) žena, což Beauvoir ukazuje i na vlastnostech, stereotypně připisovaných mužství a ženství, a to v tom smyslu, že objektu jsou připsány takové vlastnosti, od nichž se subjekt sám distancuje a jež sám mít nechce. Subjekt (muž) tedy reprezentuje rozum (*logos*), řád, kulturu, zralost, aktivitu, chytrost ve smyslu nápaditosti a originality, odvahu, systém, spolehlivost, kdežto objekt (žena) reprezentuje emocionalitu – iracionalitu, přírodu a divokost, dětinskost, neuspořádanost, pasivitu, pokud chytrost, pak ve smyslu lstivosti, bázlivost, chaos, nespolehlivost.¹⁸ Logickým důsledkem tohoto rozdělení vlastností podle de Beauvoir je, že poněvadž žena je z principu svého bytí (tj. esenciálně) ne-zodpovědná a sama není schopna vytvořit řád, je třeba ji kontrolovat, disciplinovat, ovládnout. Jinakost obrazu objektu je zde konstruována jako negativní opak obrazu subjektu.

V Saidově textu je podroben kritice diskurzivní obraz „Orientu“. Tento obraz není podle Saida reálný, ale konstruovaný, nevypovídá o společnostech a kulturách oblastí, k nimž se má pojem Orientu vztahovat, ale naopak o tvůrcích tohoto diskurzivního konstruktů. Je to konstrukt mocenský, který má ospravedlnit hierarchie mezi subjektem = centrem (evropské velmoci + později též USA) a periferií = objektem („Orient“, tj. především kolonizované země). Objektu jsou připsány takové vlastnosti, od nichž se subjekt sám distancuje a jež mít nechce. Subjekt (kolonizátor) tedy reprezentuje rozum (*logos*), řád, kulturu, zralost, aktivitu, chytrost ve smyslu nápaditosti a originality, odvahu, systém, spolehlivost, kdežto objekt (Orient) reprezentuje emocionalitu – iracionalitu, neuspořádanost, přírodu a divokost, dětinskost, pasivitu, pokud chytrost, pak ve smyslu lstivosti, bázlivost, chaos, nespolehlivost. Logickým důsledkem tohoto rozdělení vlastností je, že poněvadž „Orientálci“ jsou z principu svého bytí (tj. esenciálně) ne-zodpovědní a sami nejsou schopni vytvořit řád, je třeba je kontrolovat, disciplinovat, ovládnout.¹⁹ Jinakost obrazu objektu je zde konstruována jako negativní opak obrazu subjektu.

Obraz ženství jako objektu v androcentrickém diskurzu a obraz Orientu jako objektu v orientalistickém diskurzu tedy v hlavních charakteristikách souzní. V obou případech jde o diskurzy esencionalizující a homogenizující, kdy zejména obraz objektu je velmi zevšeobecněný a vnitřně nediferencovaný. Jde o diskurzy mocenské a diskriminační, které mají racionalizovat podřízení jedné skupiny lidí skupině druhé, a toto podřízení je vydáváno za „přirozené“ a oprávněné.

PROLÍNÁNÍ POSTKOLONIÁLNÍ A FEMINISTICKÉ KRITIKY: DEKONSTRUKCE A ODMÍTÁNÍ DICHOTOMIÍ

Dalším sdíleným postojem postkoloniálních a genderových/feministických studií je pojetí identity jako fluidního fenoménu, nerozděleného na dvě protikladné fixní kategorie (ať už ženství/mužství, nebo první/třetí svět (Západ/Východ, Sever/Jih). K prvnímu případu už byla argumentace ve zhuštěné podobě představena výše; rozeberme tedy nyní dichotomie, týkající se postkoloniální tematiky a kritické argumenty vůči nim.

První/třetí svět: Toto rozdělení je historicky překonané i proto, že se široce užívalo v době studené války, kdy jako „druhý svět“ byl vnímán sovětský blok. Ten se rozpadl, takže nyní neorganicky zůstal jen svět „první“ a „třetí“. Absenci „druhého světa“ však reflektuje i skutečnost, že panují silné rozpaky nad tím, kam postkomunistické země nyní zařadit. Ty z nich, které už úspěšně vstoupily do Evropské unie, byly víceméně přičleněny k prvnímu světu, i když prakticky nikdy nejsou uváděny jako jeho reprezentanti; *de facto* jsou spíše jeho trpěným přívěskem. A ty postkomunistické země, které v elitním klubu EU dosud nejsou, jsou v podstatě zneviditelněny a v kontextu dělení na první/třetí svět se o nich nehovoří vůbec. Rozdělení na první/třetí svět tedy v žádném případě nezahrnuje aktuálně globální pohled. Z principiálního hlediska jsou pak označení „první“ a „třetí“ zjevně hierarchizující, a tedy diskriminační.

Západ/Východ: I toto dělení je zatíženo historicky a ani ono nereflexuje současnou situaci. Argumenty jsou v některých případech podobné jako v předchozím: kam zařadit např. země východní Evropy nebo kavkazské země? Dělení Západ/Východ se za studené války používalo i v rámci euroamerického prostoru, kdy dělicí linii představovala pomyslná železná opona. Postkomunistické země byly (a zčásti dodnes jsou) pro původní země EU Východem, kdežto pro asijské země je Západem celá Evropa. Ze své indologické zkušenosti mohu dodat, že v Indii se označování Západ/Východ hojně používá dodnes, ale je zde zřetelným pozůstatkem koloniálního diskurzu a odkazuje mj. i k vyjadřování významných reformátorů a modernistů, jakým byl např. nositel Nobelovy ceny za literaturu Rabíndranáth Thákur. Západ zde v podstatě metonymicky označuje Velkou Británii a Východ Indii. Střední a východní Evropa je však opět víceméně „černou dírou“, kterou plně nereprezentuje ani jedno z obou označení. Poslední kritický argument je geografický; vzhledem k tomu, že „Západ“ zpravidla symbolicky označuje technicky vyspělejší země, kdežto „Východ“ rozvíjející se země, jde o silnou generalizaci a nepřesnost: např. Haiti jistě není země technicky vyspělou, a naopak Japonsko rozvíjející se zemí; podobných příkladů bychom našli daleko více.

Sever/Jih („bohatý Sever a chudý Jih“): Toto označení je nejnovější a jako jediné ze tří uvedených není zatíženo studenou válkou, což je jeho předností. Také může být interpretováno i kriticky, tj. jako přiznání rozdělení světa na chudé a bohaté země. Geograficky je však také generalizujícím zjednodušením (např. Mongolsko na severu vs. Austrálie nebo Jihoafrická republika na jihu), a navíc je velmi vágní: nabízí se totiž otázka, kde vede dělicí linie? Jistě nekopíruje žádnou rovnoběžku, velmi účelově by se patrně klikatila podle toho, která země by měla být zařazena mezi bohaté a která mezi chudé. To může být v mnoha případech problematické nejen proto, že zde neexistují dvě homogenní množiny, ale mnoho mezistupňů a specifických případů, ale i proto, že u některých zemí – a zde je třeba uvést Indii jako typický příklad (na rozdíl třeba od Bangladéše) – nevychází chudoba výhradně, a snad ani převážně z makroekonomických ukazatelů, ale z propastných sociálních nerovností a nerovného rozdělování bohatství uvnitř společnosti.²⁰

Jsou tu však i dva argumenty, týkající se všech tří případů. Jde o argumentaci, kterou postkoloniální a genderová studia opět metodologicky sdílejí. Oba obory totiž chápou údajně dichotomní kategorie, jak už bylo výše naznačeno, jako diskurzivní konstrukty, které jsou vnitřně proměnlivé, mohou se prolínat i mezi sebou, a navíc jejich konstruování jako binárních opozic je zcela klamné. V této podobě existují výhradně jako mocenské označující, ale nikoliv jako reálné označované. Feministická i postkoloniální kritika zde zpochybňuje samu podstatu duálního pojetí. Z principiálního hlediska je pak třeba dodat, že binarita prakticky vždy zahrnuje vztah hierarchický a mocenský. To představuje v případě genderových studií dichotomie mužství/ženství nebo heterosexuality/homosexuality, v případě postkoloniálních se např. dichotomie rasy (bílá/černá) nebo kultury (západní/východní) do jisté míry týká všech těchto uvedených dichotomií. Je ovšem pravda, že u konceptu Sever/Jih se to může jevit jako sporné – označení může být totiž chápáno i jako potvrzení protikladu bohatí–chudí, i jako kritika tohoto rozporu.

Podobným způsobem oba obory odmítají i dichotomie typu subjekt/objekt, řád/chaos, racionalita/iracionalita (emocionalita), aktivita/pasivita, zodpovědnost/nezodpovědnost atd., které jsou k protikladně konstruovaným konceptům mocensky přiřazovány. Významnými kritickými argumentačními liniemi jsou tedy otázky hierarchizace, diskriminace, marginalizace, objektivizace podrobených, dichotomizace subjektu („my“) a objektu („oni“ – tj. ti druzí, ti jiní, ti, kteří jsou našim negativním obrazem vůči nám samotným).

Postkoloniální diskurz se pluralizuje nejen ve smyslu různých kulturních ukotvení, ale i ve smyslu *překračování hranic* v nejrůznějších ohledech – např. ve smyslu hybridní kulturní *migrantské* identity. Homi Bhabha (1994) se ve svém díle *The Location*

of Culture (česky *Místa kultury*, 2012) zabývá vytvářením nových identit bez fixních hranic, identit *mezi* (*in-between*). Hranice se tak nestávají pouhým přechodem, ale novým východiskem a samy mohou být ovšem chápány jako pouhý konstrukt. Diskurz (narativní diskurz) zde podle Bhabhy vytváří novou realitu, konkrétně v případě kulturních a národních identit, a jsou to identity hraniční, *hybridní*, které se neustále tvoří v procesu změny.²¹ Stejně tak lze ovšem vnímat problém identity jako otázku hybridity ve smyslu genderovém i v dalších ohledech: identitu jako fenomén stále se měnící, *stávající se* (*becoming*), jako *nomádství*, vnímá i feministická filozofka Rosi Braidotti (viz Braidotti, 2006).²² Všimá si problematiky vytváření identit jako procesu vzájemného prolínání, přesahů a změn nejen z hlediska kulturní fluidity, ale i fluidity genderové či sexuální, ba i přesahů mezi světem lidským a přírodním nebo lidským světem a kybersvětem. Kritizuje antropocentrická východiska, kdy subjektem a centrem je vždy člověk, a formuluje nové směřování posthumanistické etiky jako etiky „radikální imanence“, založené na soužití, sdílení, vzájemné závislosti, propojenosti a součinnosti živých organismů.

POSTKOLONIÁLNÍ FEMINISTICKÉ/FEMINISTICKÉ POSTKOLONIÁLNÍ DISKURZY

Nyní se zaměřím na vybrané koncepty postkoloniálních feministických myšlenek, které považuji pro rozvoj tohoto teoretického proudu za klíčové. Prvním takovým konceptem je *koncept reprezentace* v pojetí Chandry Talpade Mohanty, Gayatri Chakravorty Spivak a Susan Moller Okin. Tento pojem může mít dva významy: 1) zobrazování, čemuž byla zatím věnována pozornost v předchozí části textu (zobrazování žen, zobrazování Orientu); 2) zastoupení ve smyslu politickém.

Mohanty a Spivak: kritika „bílého/západního“ feminismu v zobrazování žen „Třetího světa“

Ve slavném eseji *Očima Západu: Feministický výzkum a koloniální diskurzy*, později doplněném o druhou část, *Ještě jednou k textu Očima Západu: Feministická solidarita prostřednictvím antikapitalistických úsilí*, obohacuje Mohanty Saidovu kritiku orientalistického diskurzu o genderový rozměr a poukazuje na zestejněný, zjednodušený a často zkreslovaný obraz tzv. „žen třetího světa“ ze strany mnohých feministických textů „prvního světa“.²³ Tyto ženy jsou zobrazovány jako „monolitický subjekt“ – tedy jako by byly všechny více méně stejné, jako by tvořily homogenní množinu. Mohanty sice netvrdí, že by byl tzv. západní feministický diskurz či politická praxe celkově stejnorodá, poukazuje však na to, že evropské či americké feministky velmi čas-

to zobrazují ženy „třetího světa“ a „ne-západní“ feminismus jako „druhé, jiné“ (*the other*), což vytváří hierarchie uvnitř feminismu i mezi ženami podle kulturní příslušnosti, a je tudíž kolonizující.

Hlavní linie kritiky Mohanty je metodologická. Homogenizující diskurz často všeobecně a popisně zobrazuje asijské či africké ženy jako oběti vágně užívaného pojmu „patriarchát“, který je podle Mohanty nezbytné vždy charakterizovat v konkrétním kontextu – žádný univerzální patriarchát neexistuje. Zobrazování těchto žen jako bezmocných objektů útlaku navíc zpětně vytváří představu obětí – jde o tzv. viktimizující diskurz, jehož dopady ve svých důsledcích mohou negativně ovlivňovat i sebepojetí žen, jichž se týká.²⁴ Pokud o sobě budou opakovaně číst nebo slyšet jako o bezmocných, pasivních obětech, může to podvazovat jejich agentnost (*agency*), přesvědčení, že se mohou samy stát aktérkami svých životů a že nemusejí čekat na spásu od „vyspělejších západních“ kolegyň.²⁵ Zatímco euroamerické feministky samy sebe zobrazují – a to často i např. v kurzech genderových studií – jako „živoucí, měnící se, komplexní a ústřední subjekty“, ženy „třetího světa jsou nahlíženy především ve stereotypních obrazech zabíjení pro věno, ženské obřizky či zahalování, a nikoli v jejich komplexních každodenních životech“ (Mohanty, 2007: 346). Mohanty apeluje na důkladné poznávání jednotlivých kulturních a sociálních specifik v celé jejich šíři a varuje před nadřazenou představou, kdy „avantgarda“ (v tomto případě feministky „prvního světa“) by měla reprezentovat někoho jiného (ženy „třetího světa“) a mluvit za ně. Podle Mohanty je už „na čase pohnout se za Marxe, který ještě mohl říci: *nemohou-li se reprezentovat sami, musí být reprezentováni*“ (tamtéž: 339).

Marxově pojetí reprezentace je Gayatri Chakravorty Spivak blíže než Mohanty. Nicméně i ona své pojetí reprezentace podrobených od vydání eseje *Can the Subaltern Speak* (1988) několikrát vysvětlovala a zpřesňovala. Zdůraznila, že rozhodně nemíní tvrdit jako obecně platný fakt, že podrobení nemohou mluvit. V interview s jihoafrickým literárním vědcem Leonem de Kockem např. zdůrazňuje, že podrobení je koncept historicky a v sociálních kontextech proměnlivý a že jej ve svém eseji použila v konkrétní, přesně dané souvislosti. Rozhorleně k tomu říká: „*Kdo tady k čertu chce udělat z podrobenosti něco muzeálně strnulého? Leda extrémně reakční rádoby-antropologové, kteří sami patří do muzea. Žádný aktivista a žádná aktivistka přece nechce podrobené udržovat v prostoru odlišnosti. Jde o to něco v tom udělat, pracovat pro podrobené – což znamená dovést je k tomu, že promluví*“²⁶ (de Kock 1992: 46, zdůraznění je původní).

Ačkoliv je tedy podle Spivak termín *subaltern* dynamický, přece jen podrobené k promluvení někdo „dovádí“ – i když „pracovat“ pro tuto změnu už zní méně kategoricky.

Spivak s Mohanty jednoznačně souzní v důrazu, jaký obě kladou na kulturní kontext. Jeho hlubší znalost považují za klíčovou pro to, aby se člověk mohl relevantně a oprávněně vyjadřovat k analýzám kultury, na niž nahlíží zvnějšku. Spivak ovšem zdůrazňuje, že to v žádném případě neznamena, že by se k identitám a zkušenostem žen mohly vyjadřovat pouze ženy a ke zkušenosti např. asijských žen jen ženy z asijských zemí (potažmo ke gay identitě jen gay lidé, k indické identitě jen Indové/Indky atd.). Takové východisko by bylo esencializující, od čehož se Spivak naopak distancuje.²⁷ Uvádí, že je třeba dvou zásadních věcí, pokud se chce člověk vyjadřovat k jinakosti: zaprvé důkladné studium kontextu a reálií, zadruhé poctivá sebereflexe vlastní (výzkumné) pozice a z ní plynoucích případných determinací a vlivů. Pak si takový člověk vyslouží právo, aby mu bylo nasloucháno s respektem (Spivak in Gunew, 1986).²⁸

Spivak a Okin: reprezentace jako zastoupení menšin a menšinových diskurzů

Mohanty, Spivak i Okin zdůrazňují *heterogenost diskurzů uvnitř diskriminované skupiny*. To se netýká jen úrovně mezinárodní (stát diskriminovaný v mezinárodních vztazích může uvnitř politicky diskriminovat různé skupiny vlastních občanů a občanek), ale i vnitrostátní (většinové společenství uvnitř konkrétního státu může diskriminovat různé sociální, etnické, genderové či jiné menšiny). Uvnitř imigrantské diaspory s patriarchálně nastavenými strukturami, což zejména tematizuje Okin (1997 a 1998), mohou být např. diskriminovány ženy či gay lidé.

Liberální feministka S. M. Okin se ve dvou textech, které vzbudily souhlasné i polemické ohlasy, zabývala vztahem multikulturalismu a feminismu.²⁹ Zaměřila se na případy, kdy multikulturní přístup může přehlížet genderové diskriminace, týká se to v první řadě komunitaristického proudu multikulturalismu, pro nějž je základní jednotkou komunita a její (kulturní) práva. Pokud je komunita vnímána jako nerozlišený celek, může podle Okin nadále trvat diskriminace žen uvnitř skupiny, což Okin demonstruje na příkladech imigrantských diaspor v liberálně demokratických státech (zde se opět setkáváme s Jihem uvnitř Severu). Vybírá si případy patriarchálních komunit. Tyto komunity reprezentují navenek muži (z vyšších vrstev komunity), a pokud si většinová společnost vnitřních diskriminací uvnitř menšiny nevšímá a nezajímá se o její vnitřní diverzitu, mohou být ženy zneviditelnovány a může jim být upíráno právo na svobodný projev. Okin tedy kritizuje jednoznačné upřednostňování kulturních zájmů nad genderovými. Její kritika však postihuje i liberální multikulturalismus, který je podle ní také často slepý vůči útlaku v soukromé sféře a zajímá se pouze o sféru veřejnou. Okin poukazuje na to, že zaujme-li stát vůči menšině postoj „nechme je být“ a chce-li zakročit proti diskriminaci jednotlivce pouze v případě, že se tento jednatel sám iniciativně pomoci dožaduje, je to často velmi alibistické, a to zejména v případě žen. Žena, která je např. s odkazem na kulturní tradici diaspory nucena ke

sňatku proti své vůli nebo které rodina/komunita brání žít svůj život podle vlastních představ, se často pomoci mimo svou komunitu nedožaduje. Přitom se nabízí hned několik důvodů, proč se o vlastní vůli nevzepře: protože je vychována v přesvědčení, že je to tak správně, takže by měla pocítit viny; protože by se dostala do nežádoucího konfliktu s rodinou/komunitou; protože by ji rodina/komunita zavrhlá; a v nejzazším případě – protože by se mohla ocitnout i v ohrožení fyzického bezpečí, popř. života. Okin se tedy v závěru ostře staví proti uznání kulturního práva takové menšiny, která uplatňuje diskriminaci žen. Většinová společnost/stát jsou podle ní povinny se starat nejen o to, aby byla zachována práva menšinové komunity navenek vůči většině, ale i dovnitř vůči jejím vlastním členům a členkám.

Okin zde tedy, ve srovnání s Mohanty, postihuje jinou stránku problému reprezentace, oba pohledy nemusí být dle mého názoru vnímány (z feministického hlediska) jako protikladné, ale jako vzájemně se doplňující. Oba pak dle mého názoru propojuje Spivak. Při prosazování požadavků reprezentace ve smyslu uznání je dle ní velmi důležitou otázkou, nejen kdo mluví – tj. kdo má možnost, resp. moc za menšinu hovořit, ale i kdo naslouchá, a *komu* je ochoten naslouchat.³⁰ Do této pozice pak může být dosazena osoba v pozici *tokena*, která ve skutečnosti reprezentuje jen úzký, mocenský či netypický diskurz uvnitř komunity. Majoritě může *token* poskytnout i pouze pohodlné alibi, že minoritu a její hlas neignoruje, nicméně o minoritě samotné *token* sdělí jen velmi málo. Opět se zde tedy z dalšího úhlu pohledu nahlíží na problém homogenizace skupiny z pohledu zvnějšku. Z hlediska feministické analýzy to pak znamená, že za skupinu s patriarchálními tradicemi hovoří muži (a to muži z vyšších vrstev, kteří mají moc v rámci skupiny), kdežto požadavky žen – i jiných marginalizovaných podskupin – nejsou artikulovány ani slyšeny. To se nemusí týkat jen imigrantských diaspor v liberálně demokratických státech, o nichž píše Okin. Například v indickém kontextu, z něhož Spivak pochází, to může vypovídat i o ženách z náboženských či z etnických menšinových komunit; výsledkem pak může být dvojí/trojí marginalizace konkrétní osoby z hlediska etnického, náboženského i genderového.

Spivak překládala i obsáhle interpretovala některé povídky slavné a široce překládané bengálské spisovatelky Mahášvety Debí (nar. 1926). Hrdinkami Debíiných příběhů jsou zpravidla ženy, jež jsou marginalizovány několika způsoby: z hlediska genderového, etnického (jako členky kmenových minoritních společenství), sociálně-kastovního (jsou *dalitkami* – tj. stojí mimo kastovní strukturu hinduistické společnosti, resp. pod ní), ekonomicko-sociálního (jsou chudé), někdy i ableistického (např. v povídce *Čarodějnice* je jedna z ženských postav, vystupující v roli oběti různých typů útlaku, znevýhodněna také mentálním hendikepem).³¹ Nejslavnější Debíinou povídkou je snad *Draupadí* (Debí, 1999: 100–110).³² Je to subverzivní přenesení příběhu ze starověkého indického eposu *Mahábhárata* do současnosti, kdy hlavní hr-

dinka povídky (*dalitka*, Santálka – příslušnice neindoevropského etnika, chudá žena, a navíc rebelka, banditka) prožívá některé zlomové okamžiky, které záměrně konotují klasický příběh, reaguje však zcela odlišně než klasická hrdinka. Stane se obětí sexualizovaného násilí, jež má i disciplinační účinek: násilí se dopouštějí vojáci na základě pobídky svého velitele, kteří rebely pronásledují a likvidují. Na rozdíl od hrdinky klasického příběhu však Draupadí-rebelku nezachrání žádné dobrotivé božstvo mystickým zásahem. Přesto se nechová jako pasivní a bezmocná oběť. Poté, co fyzické týrání skončí, si v závěrečné kulminační scéně odmítá znovu vzít šaty, jako by se nic nestalo, což je symbolické – nechce zapomenout, odmítá se podrobit, stojí proti veliteli a přímo zosobňuje obžalobu, že násilí není hanbou oběti, ale hanbou násilníků. Je to okamžik, jak konstatuje Spivak, kde mužské násilí končí. Ten, kdo poprvé pocítí strach tváří v tvář neozbrojenému cíli, je velitel.

Spivak k pojmu „žena“: strategický esencialismus

Už výše zmíněný Edward Said zdůraznil nutnost uvědomovat si vlastní lokaci a zbavit se mýtu univerzalizovaného, „objektivního“ kulturního diskurzu. Spivak na Saida v mnohých ohledech navazuje a varuje před zjednodušeným pohledem na vztah „Západu“ a „Východu“, a to nejen z perspektivy kolonizační, ale i třeba dobře míněné, ale urážlivě blahosklonné „*imperiální benevolence*“ (viz např. Spivak, 1987). Benevolentní postoj většiny lze pak zpětně aplikovat na jakoukoliv skupinu u moci vůči jiné, která k moci přístup nemá, tj. na skupiny marginalizované z hlediska kulturního i/nebo genderového.

Spivak i Mohanty metodologicky vycházejí, podobně jako Said, z dekonstruktivní metody, a proto upozorňují na teoreticky absurdní používání pojmu „žena“ ve smyslu stejnorodé kategorie zejména v postkoloniálním kontextu, zdůrazňují vnitřní pluralitu identit uvnitř této kategorie i fluiditu hranic mezi jednotlivými genderovými kategoriemi. Obě ovšem nepouštějí ze zřetele prakticko-politický aspekt feministického aktivismu a odmítají čistý akademismus (mj. též jako „západní“ produkt).

Spivak si uvědomila jistý rozpor mezi dekonstruktivní teorií, podle níž je pojem „žena“ v obecné rovině prázdnou kategorií, a pocit ztráty ideové orientace u aktivistek, které bojují za velmi konkrétní práva žen na místech, kde k útlaku dochází. Pro přemostění tohoto potenciálního konfliktu uvnitř feminismu zformulovala tzv. teorii *strategického esencialismu* (Spivak, 1988). Podle ní lze použít zobecněného pojmu „žena“ v případě, kdy jde o politickou akci, kdy jsou ženy v určité konkrétní historicko-společenské situaci *jako skupina* utlačovány, a tudíž je jim v dané chvíli na daném místě boj proti této diskriminaci společný. Zároveň je však nutné neustále si uvědomovat a připomínat, že nejde o esencialismus z hlediska filozofického, který Spivak radikálně odmítá, ale o vodítko pro pragmatickou politickou strategii. Toto je velmi

důležité zejména ve společnostech, kde diskriminace žen trvá jak z hlediska zákona, tak zvykového práva a tradice.³³

Spivak a zejména Mohanty kladou také silný důraz jednak na solidaritu podrobených (tj. těch, kteří zažívají podrobení jako sociální zkušenost), jednak – jak to nazývá Mohanty, na „*feministickou solidaritu čili model srovnávacích feministických studií*“ (2007: 348). Podle ní „*je důležité postavit do popředí nejen propojení dominance, ale i propojení úsilí a vzdoru*“ (tamtéž: 349). V doplňkovém textu ke staršímu eseji na toto téma (1991) nabízí Mohanty v textu, jímž se k problematice vrátila (2003), i alternativu k dichotomním pojmům Západ/Východ, Sever/Jih nebo první/třetí svět, a to pojmy „jedna třetina“, označující „první svět“ (z hlediska počtu obyvatel), a „dvě třetiny“, označující „třetí svět“. Takové pojmenování zajímavým způsobem obrací i diskurzivní hierarchii (větší/menší), a z tohoto hlediska jde ještě dále než Sever–Jih; neřeší ovšem problém dichotomií (viz výše). Mohanty zasazuje uvedené pojmosloví do kontextového rámce feministické solidarity, která zde (snad jako jediný fenomén) vystupuje univerzálně:

„V modelu feministické solidarity dává vzorec jedna třetina/dvě třetiny smysl. Západ/Třetí svět nebo sever/jih nebo lokální/globální nejsou pojaty jako opoziční a nesrovnatelné kategorie, rozlišení jedna třetina/dvě třetiny umožňuje vyučovat a získávat povědomí o styčných bodech a bodech odstupu mezi komunitami žen, komunitami marginalizovanými a privilegovanými v mnohých lokálních a globálních dimenzích. Používáním vzorce jedna třetina/dvě třetiny se přeměňuje samo pojetí vnitřku/vnějšku, potřebné k vyjádření vzdálenosti mezi lokálním/globálním, protože obě kategorie je třeba chápat jako obsahující odlišnost/podobnost, vnitřek/vnějšek a vzdálenost/blízkost. [...] Navrhují tedy, abychom na kurikulum ženských studií pohlížely jako na celek a snažily se používat model srovnávacích feministických studií, kdekoli je to možné“ (tamtéž: 350).

Apel na strukturu výukových rozvrhů je dle mého názoru velmi inspirativní i v českém kontextu. Jak Mohanty také uvádí, pokud se na evropských školách vyučuje o kulturách z jiných kontinentů, je tomu často věnována pouze ukázka (např. jedna hodina), ale nepatří to zpravidla do základní struktury jednotlivých předmětů či kurzů, které vyučují „světové dějiny“, „světovou literaturu“ nebo mezinárodní vztahy. Na základních a středních školách je to především problém osnov (i když i v jejich rámci může vyučující nabízet např. mezikulturní srovnání), na vysokých školách je to v kompetenci vyučujících a jejich sestavování vlastních kurzů daleko více. Je tedy

do značné míry věci našeho rozhodnutí a je v naší moci, zda povedeme studující k optice kulturní plurality, respektu k jiným kulturám, i k citlivosti vůči diskriminačnímu vyjadřování, ke snaze nezjednodušovat a rozlišovat (muslim nerovná se terorista) a k odvykání používat nekorektní výrazy, v nejtvrděší podobě např. „barbaři“, „primitivové“, „černoušci“ (neříkáme „běloušci“ – leda koním), ale i „domorodci“ (řekneme „africký domorodec“, ale nikoli „evropský domorodec“). Vedení ke korektnímu vyjadřování (které neznamená nic jiného než slušnost či lidskost) může být součástí nejen odborných kurzů, ale např. i metodologických seminářů.

HLEDÁNÍ UNIVERZALISTICKÉHO KRITÉRIA DISKRIMINACE: MARTHA C. NUSSBAUM

Ačkoliv Mohanty kritizuje zevšeobecnující univerzalizování, vymezuje se zároveň i proti kulturnímu relativismu, což formulují ještě ostřeji Okin a Martha C. Nussbaum. Feministická kritika kulturního relativismu zpravidla vychází z teze, že kulturní relativismus prakticky neumožňuje jakýkoliv zásah do jiného (byť vnitřně proměnlivého) kulturního prostředí, a to ani za účelem antidiskriminačního působení – svěbytné tradice konkrétního kulturního prostoru jsou v podstatě konečným argumentem; v tomto bodě kulturní relativismus v zásadě souzní s komunitaristickým proudem multikulturalismu. Emancipace je podporována v rámci místních kontextů a nějaký univerzální model je vnímán skepticky, ba odmítavě. Podle liberálních/humanistických teoretiků feminismus naopak nemůže rezignovat na globální hledisko emancipačního úsilí. Postkoloniální feministky sice upozorňují na riziko, kdy můžeme na jiná kulturní prostředí z důvodu nedostatečné znalosti pohlížet stereotypně a zjednodušeně, nebo kdy se „jedna třetina“ světa, jak tvrdí Mohanty, může dopouštět – třeba bezděčně – i kulturního kolonialismu. Přesto by podle nich feminismus v úsilí o prosazování rovnoprávnosti neměl ztrácet i rozměr univerzální a globální.

Filozofka Martha C. Nussbaum na jedné straně souhlasně s Mohanty kritizuje univerzalismus, je-li zevšeobecnující, a zdůrazňuje nutnost kontextualizace, na druhé straně se však pokusila o vytvoření univerzálního modelového kritéria politické etiky, podle něhož by bylo možné globálně určovat, zda na daném místě a v daném čase (v konkrétním státě a společnosti) je některá skupina obyvatel utlačována či nikoliv. Tematicky se zaměřuje na postavení žen, ale mohlo by to být vztaženo i na jiné skupiny. Jak napovídá už název publikace, vnímá Nussbaum tuto problematiku jako součást studií lidského rozvoje (*Women and Human Development*, 2000).

Na koncepci lidského rozvoje pracovala nejprve společně s Amartyou Senem, nositelem Nobelovy ceny za ekonomii (1998), s nímž vydala společnou publikaci *Kvali-*

ta života (Quality of life, 1993). Jako přístup k ekonomii blahobytu rozvinul Sen v samotných pracích tzv. přístup na základě schopností (*capabilities approach*, Sen, 1985, 1992, 1999 nebo 2005). Schopností (způsobností, kapacitou, dovedností) je zde míněn základní lidský potenciál, „možnost dosáhnout hodnotného propojení funkčních kapacit – co může člověk dělat nebo čím být“ (Sen, 2005: 153).³⁴ Sen zdůraznil, že je třeba vykročit z úzce ekonomizujícího pohledu na rozvoj, který se soustřeďuje především na kvantitativní ukazatele (např. HDP); mají-li být snahy o odstranění chudoby efektivní, je třeba zohledňovat především aspekt svobody, tj. do jaké míry ji může jedinec naplňovat ve smyslu možnosti být zdravý, mít přístup ke vzdělání nebo nabývat moci. Zatímco Sen byl spíše rezervovaný vůči vytváření nějakého konkrétního seznamu, který by mohl mít univerzální platnost bez ohledu na kulturní kontext, Martha Craven Nussbaum se této výzvy chopila a o nástin takového seznamu se pokusila (zejména in 2000).

Nussbaum i Sen v zásadě vycházejí z liberální konceptualizace jedince a společnosti (v tomto ohledu podobně jako Okin), jehož středobodem je člověk jako jedinec, jeho práva a svobody. Oba zdůrazňují, že pro koncept schopností/způsobností jsou velmi zásadní otázky rovností a nerovností a že by v této souvislosti měly být vzneseny. Nussbaum ovšem kriticky vidí nedostatky liberálního přístupu z feministického hlediska – především je-li jedinec konstruován univerzálně jako muž=člověk, v konkrétních důsledcích jej/ji to často maskulinizuje, a ženy to obecně zneviditelňuje (viz výše uvedená kritika de Beauvoir). Vědoma si těchto rizik, Nussbaum přesto usiluje o zformulování kritéria politické etiky, které by bylo možné aplikovat globálně. Otázka *de facto* zní, jak obecně formulovat kritéria svobody a diskriminace. Feminismus podle Nussbaum vede k citlivosti vůči pluralitě a nevylučuje univerzální koncepty, pokud respektují rovnocennou diskusi, vedenou z různých (kulturně podmíněných) výchozích pozic; konkrétní příklady uvádí především ze svého výzkumu v indickém prostředí i z indických literárních textů. Nelze říci, že by pohled Nussbaum byl zásadně protichůdný vůči pohledu Mohanty, v mnohých kritických komentářích se obě autorky shodují. Mohanty má však k univerzalismu vztah rezervovaný, ne-li odmítavý, Nussbaum jej v zásadě nezatrácuje, jen upozorňuje na jeho úskalí.

Nussbaum dochází k základnímu konceptu konkretizovaných funkčních schopností (*functional capabilities*), které necharakterizuje pouze v obecných obrysech a základních principech jako Sen. Přitom opakovaně zdůrazňuje, že uvedený seznam je pouze otevřeným návrhem, o kterém by se mělo diskutovat v co nejširším měřítku a v nejrůznějších kulturních kontextech. V zásadě by měl být generován zdola, nikoli shora. Jeho podstatou by také mělo být, že nepůjde o aplikování jednoho kulturně-sociálně-politického modelu na kultury jiné, jak to činí mnozí neoliberálové (např. Fukuyama, 2002), ale o mezikulturní konsenzus i výtvar. U seznamu, který nabízí,

však nelze nepoznamenat, že východiska evropského liberálního myšlení jsou zde nepřehlédnutelná.

Funkční schopnosti Nussbaum charakterizuje jako základní potenciál každé lidské bytosti, jež mohou a mají být rozvinuty za příznivých podmínek. Vytvořit tyto podmínky je úkolem států. Pokud je stát nevytvoří, ba pokud jejich vytvoření naopak pro určitou skupinu lidí přímo brání, jedná se o diskriminaci. Nussbaum zde vychází z principu, že člověk by měl být cílem pro sebe, nikoliv pouhým prostředkem k dosažení cílů druhých (např. viz s. 56, 58 ad.).³⁵ Koncept funkčních schopností může podle Nussbaum vytvořit základnu klíčových ústavních principů, které mají občané a občanky právo vyžadovat od svých vlád. Funkční schopnosti nejsou totéž jako lidská práva, i když se v některých bodech, jak je Nussbaum uvádí, překrývají; lidská práva vyjadřují právně politický postoj, kdežto funkční schopnosti jsou něčím esenciálním, čím disponuje jako potenciálem každá lidská bytost. Tento potenciál má být rozvinut, a vytvoření prostoru pro tento rozvoj je úkolem států.

Ve stručnosti obnáší (podezřele magický) počet *deseti* funkčních schopností následující body (Nussbaum, 2000: 78–80). Zde je formuluji ve zkráceném znění:³⁶

1. **život:** prožít jej ve smyslu plné možné délky a hodnoty;
2. **tělesné zdraví:** obnáší přiměřenost péče, přístřeší, poskytnutí zdravé reprodukční schopnosti;
3. **tělesná integrita:** znamená zajistit volnost pohybu, suverenitu tělesného prostoru, zabezpečit ji před narušením (explicitně uvedeno sexuální narušení, zneužití v dětství a domácí násilí), zajistit možnost sexuálního uspokojení a volby v otázkách reprodukce;
4. **smysly, představitivost a myšlení:** zahrnuje vzdělání, sebevyjádření, svobodu vyjádření, možnost svobodně hledat smysl života a „vyvarovat se bolesti, která není nezbytná“;
5. **city:** mít možnost prožívat svobodně city i pocity, navazovat vztahy, „citově se rozvíjet bez působení paralyzujícího strachu a úzkosti, traumatických událostí, zneužívání nebo přezírání“;
6. **praktické uvažování:** mít možnost formulovat určité pojetí dobra, aktivně plánovat svůj život a kriticky tuto činnost reflektovat, což zahrnuje ochranu svobody svědomí;
7. **vztahy:** mít svobodu navazovat vztahy individuální i sociální, vyjadřovat empatii a soucítění – „ochrana této potenciální funkce znamená ochranu institucí, jež konstituují a rozvíjejí takovéto formy vztahů, a zároveň ochranu svobody shromažďování (ve smyslu sociální interakce) a politického projevu“ + poskytuje minimální rámec pro vytvoření sebeúcty, „ochranu proti diskriminaci na zákla-

dě rasy, pohlaví, sexuální orientace, kasty, národnosti nebo etnického původu“, možnost pracovní seberealizace;

8. **jiné živé bytosti:** „mít možnost prožívat vztah ke zvířatům, rostlinám a světu přírody a osobního zaujetí jimi“;
9. **hra:** „mít možnost smát se, hrát si a těšit se z oddychových činností“;
10. **kontrola nad svým okolím:** politická (možnost účastnit se politických rozhodnutí a politicky se angažovat) a materiální (mít reálnou možnost vlastnit majetek, který požívá ochrany, mít možnost ucházet se o práci na rovném principu).

Toto „desatero“ může být jistě aplikováno na jakoukoli formu průsečíkově chápaných diskriminací, je však patrné, že se zde zvláštní pozornost věnuje genderovému aspektu. Explicitně vystupuje do popředí především v bodech tělesné zdraví a tělesná integrita, implicitně je však obsažen ve všech. Zajištění ani jediné z uvedených funkčních schopností by totiž nebylo možné bez dekonstruování mocenských (patriarchálních) hierarchií, poněvadž základním východiskem je koncept rovných příležitostí pro všechny lidi bez rozdílů. Za zásadní lze považovat, že se Nussbaum zaměřuje nejen na oblast právně-legislativní, ale i sociální, reálně praktickou (viz např. bod 10). Tím totiž předchází riziku skryté diskriminace, kterou samotný zákon zpravidla nepostihne – zákon může např. teoreticky ukotvovat rovnost pracovních příležitostí, v praxi ale může pro diskriminované skupiny fungovat tzv. *skleněný strop*, což znamená, že vyšší, rozhodovací, prestižní a lépe finančně ohodnocené pozice jsou jim ve skutečnosti nedostupné (viz např. Renzetti–Curran, 2003: 282). Dalším aspektem, který zákon nepostihne, jsou kulturně, časově a místně podmíněné sociální zvyklosti; např. v tradicionalistických patriarchálních společnostech mohou být (a bývají) chlapci vedeni ke hře nebo vzdělání daleko výrazněji než dívky, které mohou být naopak od útlého dětství vedeny především k domácím pracím. Nabídnutý náčrt deseti funkčních schopností lze kritizovat např. za to, není kulturně neutrální, i když tuto snahu deklaruje (a je otázkou, zda takový být může); jako koncept politické etiky se jeví jako velmi užitečný, poněvadž je schopen postihnout aspekty diskriminací, jež oblast legislativy postihnout nedokáže.

Nussbaum se dle mého názoru dosti úspěšně snaží o vyváženost mezi univerzalizmem a kulturním relativismem, i když univerzalizmu stojí bezpochyby blíže. Oba proudy se však snaží vidět kriticky, a zároveň i oceňovat podněty, které přinášejí. Její koncepce navíc představuje velmi srozumitelný návod, jenž je užitečný i pro aktivistickou praxi. Osobně je mi její přístup nejbližší a považuji jej za velmi inspirativní. V kulturním relativismu a jeho tezi, že emancipační procesy by měly (a úspěšně mohou) probíhat jen v lokálních rámcích, totiž vidím jedno málokdy zmiňované riziko: společnosti, které emancipační procesy potřebují nejvíce, jsou velmi často au-

toritářské, ne-li totalitní. Jaké jsou ale možnosti emancipací uvnitř autoritářských či totalitních společností? Dostáváme se tak na velice tenký led debaty mezi pomocí zvnějšku/intervencí/zasahováním/kulturním kolonialismem na jedné straně a respektu k místním tradicím/pohodlným nezasahováním/alibismem/lhostejností na straně druhé. Obecně platnou a uspokojivou odpověď na tento rozpor se dosud nikomu najít nepodařilo. Snad lze říci pouze to, že každou konkrétní situaci je třeba hodnotit zvlášť – což ovšem může znít příliš obecně.

FEMINISTICKÉ SPIRITUALITY A VNITŘNÍ KOLONIZACE: SPOLEČNÉ ZNAKY NAPŘÍČ KULTURAMI

Pokud jde o oborové zaměření, spojují se postkoloniální studia běžně s literární vědou (kde vznikla), se sociálními, kulturními, politickými a ekonomickými vědami, méně však se studiem náboženství. K teoretickým východiskům můžeme říci, že vedle často uváděných jmen autorů a autorek postkoloniálních či transkulturních studií, jež vycházejí z více či méně (post)marxistického přístupu, jsou zpravidla méně viditelní ti, kteří se zabývají právě tématy, jako je feministická spiritualita.³⁷ Otázkám sociálních diskriminací a nerovností věnuje více či méně pozornost většina feministických směrů, liší se však v otázce řešení a cest vedoucích k řešení – zda by měly být revoluční, reformní, liberální či jiné. Rozhodně však feminismus není výhradně sekularistickým proudem. Napříč kulturami, na půdě různých náboženských systémů i mimo ně vznikají diskuse o spirituálním hledání, které by nebylo zatíženo androcentrismem, nekonstruovalo obraz božství jako explicitně či implicitně maskulinního, které by nevnucovalo ženám i mužům patriarchální archetypy chování i jednání (a neposvěcovalo je jako jediné správné) a nesnižovalo nezávislé ženství, neztracovalo ženy, jež se neztotožní s heteronormativně konstruovanou triádou čisté panny – poslušné manželky – obětavé matky.³⁸ Vzpourná žena bývá ztotožňována s čarodějnici, ať už se na rovině mýticko-magické, nebo přeneseně na rovině společenského rebelství vzbouří vůči patriarchálním normám. Kritické dekonstruování archetypu čarodějnice lze nalézt v mnohých feministických textech, vedené z pozic teologických a psychoanalytických, z nichž vychází např. Ann Belford Ulanov ve své podnětné knize *Pramatky Ježíše Krista* (1998, česky 2003), nebo z pozic poststrukturalistických či marxistických (poslední dvě řečené pozice spojuje např. Rosi Braidotti, viz 1991).³⁹

Mohla by vyvstat otázka, jaké má toto téma místo v kapitole věnované průsečíkům genderového a koloniálního (či nekoloniálního) útlaku. Dle mého názoru velmi zásadní. Jsou to mnohdy právě náboženské ideologie a instituce, které přispíva-

jí k vnitřní kolonizaci jednotlivých společností, ba jejich fundamentalistické podoby mají zpravidla i globální aspirace. Pojem kolonialismus se v této souvislosti přesouvá z výhradně mezinárodní roviny na rovinu vnitrospolečenskou. Stejně jako může patriarchální, nábožensky interpretovaná moc ujařmovat kolonizované národy a označovat jejich spiritualitu za „barbarskou“, může ujařmovat i různé skupiny obyvatelstva a označovat je za *a priori* podřízené či bezprávné – ať už jde o skupiny genderové (ženy či neheterosexuální jedinci) nebo sociální (např. kasty v hinduismu).

Proti těmto postojům vystupují právě feministické spirituality, tedy hledání duchovního vyjádření a sebevyjádření, které by nabízelo alternativu k apriornímu přijetí podřízené role, jež je ženám (a nejen jim – i netradičním mužům či lidem s preferencí marginalizovaných identit) předkládána jako božský řád.⁴⁰ Některé feministické autorky se na této cestě zcela rozešly s tradičními teologiemi či obecněji náboženskými diskurzy.⁴¹ Podle těchto kritiček jsou tradiční teologie natolik historicky (i pojmově) patriarchálně ukotveny, že se tohoto kontextu svého vzniku a vývoje nedokáží zbavit: některé z nich – a zejména ty, které vycházejí z jiné než euro-severoamerické zkušenosti, doporučují zcela se od patriarchálních koncepcí oprostit a oživit předpatriarchální (matriarchální?) vnímání spirituality ve smyslu propojení archetypu ženství s archetypem přírody, zpravidla jako matky.⁴² K takovému typu spirituality směřuje např. Clarissa Pincola Estés, která vychází z mezoamerických mýtů. Ve svém esejistickém textu *Ženy, které běhaly s vlky* (1992, česky 1999) nabádá čtenářky k vnitřnímu osvobození se a návratu k archetypu nezávislé ženy-divošky, k oživení matrilineárních pout mezi ženami a k podpoře ženské vzájemnosti a solidarity; v tomto směru velmi souzní s některými apely zejména (ale nejen) druhé vlny feminismu a znovu aktualizuje koncept feministického sesterství. Paralelu mezi ženou a přírodou v reálně praktickém i spirituálním smyslu naznačuje také indická ekologická aktivistka a teoretička Vandana Šiva. Dává ji do souvislosti především s rozvojovými studií, jež kritizuje za jednostranné zaměření na ekonomický a technologický rozvoj a za přehlížení ekologicky šetrných metod např. v zemědělství, jejichž činitelkami byly tradičně ženy. Šiva také nastiňuje paralelu mezi vykořisťováním žen a vykořisťováním přírody v patriarchálních systémech, úzce soustředěných na produktivitu a soutěživost (viz Shiva, 2010). Proud, který Estés i Šiva reprezentují (aniž bychom přehlíželi rozdíly mezi koncepcemi těchto dvou autorek), však nezřídka čelí kritice z konstruktivistických pozic jako esencialistický, poněvadž archetypální dichotomii mužství a ženství v zásadě nezpochybňuje, jen odmítá její hierarchizaci a podřízenost jednoho z archetypů (ženského) druhému (mužskému). K ekofeministickému pojetí však mají blízko i některé křesťanské teoložky, např. Mary Daly (*Gyn/ekology*, 1978) nebo R. R. Ruether (1994). Feministická spiritualita je jednou z cest, která vede k rušení

nerovností v intersekcionalním smyslu. Dekonstruuje mocenské struktury, zpochybňuje podřízenost žen (i když různí autoři/autorky tak činí v různé míře a různým způsobem) a hledá nové cesty nediskriminačního (sebe)vyjádření ve víře i v sociálním životě – a to nejen pro ženství či mužství, ale pro všechny případné podoby genderových identit. Jak to vyjádřila bell hooks:

„Feminismus byl a je hnutím odporu, které valorizuje duchovní praxi“ (hooks, 2013: 143). „Je-li pro nás důležité se osvobodit od vlády a útlaku, duchovní hledání nás navrací ke spiritualitě, která spojuje duchovní praxi s naším zápasem za spravedlnost a osvobození. Feministická vize duchovního naplnění je celkem přirozeně základem autentického duchovního života“ (tamtéž: 146).

ZÁVĚR: TEORIE A POLITIKA KAŽDODENNOSTI

Postkoloniální a genderová studia jako akademické obory vytvořila vzájemným prolutím významný teoretický a myšlenkový proud. Tento proud staví na společných premisách postkoloniálních a genderových studií, jako je kritika mocenských hierarchií v teoretické i praktické rovině a nerovností, jež z nich vyplývají. Klade důraz na propojování teorie a praxe, na emancipační úsilí, jež by vedlo k odstraňování či alespoň zmírňování stávajících forem útlaků. Je to interdisciplinární proud, který proniká do stále většího počtu oborů. V této kapitole byly vybrány a zohledněny texty autorek a autorů zejména z oblasti literární vědy, kulturních studií, politické etiky a teologie. Pojem kolonialismu zde byl užíván především ve smyslu kulturním, tedy jako diskurz, způsob vyjadřování, jenž vede, ba manipuluje k (uvědomělému či neuvědomělému) přístupu k jinakostem a „jiným“ lidem jako k těm, kteří stojí na periférii myšlení a dění, kteří jsou „zaostalí“, „přirozeně“ druzí – a tedy více či méně podrobení. Postkoloniální feminismus, jehož vývoj může být interpretován i jako cesta ze Severu na Jih a zase zpět, i jako fluidní, severo-jih- a mnohostranně se vzájemně obohacující proud, apeluje na solidaritu podrobených a s podrobenými, a to nikoli ve smyslu zprofanovaného, zpolitizovaného či frázovitého zneužívání tohoto pojmu, jak je v českém kontextu známe z období totalitní rétoriky. Jde o solidaritu ve smyslu souvátlosti se znevýhodněnými a mezi znevýhodněnými, ve smyslu respektu k pluralitě a ve smyslu neustále probíhající sebereflexe, která nedovolí ustrnout na pohodlných dogmatech a zabýdlet se v nich – ať už by šlo o dogmata politická, kulturní, filozofická nebo teologická.

Praktická otázka ovšem zní, jak toho dosahovat. Z tohoto hlediska osobně považuji za nejpodnětnější koncepcí Marthy Nussbaum (funkční schopnosti jako kritérium diskriminace), C. T. Mohanty (zejména důraz na pluralitu zkušeností, jedinečnost kontextů a solidaritu znevýhodněných) a G. C. Spivak (strategický esencialismus). Ač by se na první pohled mohlo zdát, že jsou do jisté míry vůči sobě polemické – zejména univerzalistický pokus Nussbaum a kulturně relativistický apel Mohanty, domnívám se, že se spíše vhodně doplňují. Obě autorky zdůrazňují princip solidarity, i když Nussbaum spíše deduktivně (jako odvozovaný od obecného principu), Mohanty naopak induktivně (vycházející ze specifík a respektu k jinakostem jednotlivých prostředí). Považuji za velmi plodnou právě jejich kombinaci – tedy neztrácet ze zřetele obecný princip, ale respektovat zvláštnosti místních kontextů. Obě tyto autorky také personifikují cestu Sever–Jih–Sever, která je mottem této publikace: Nussbaum je Američanka, která se soustředila na terénní výzkum v Indii a po delší období tam opakovaně žila, Mohanty je Indka, která přesídlila do USA, kde akademicky působí. Nussbaum i Mohanty tedy představují i fluidní identitu mezi hranicemi a prostory.

Poslední krátkou úvahu bych ráda věnovala otázce, jaký význam mohou mít uvedené teorie pro naše praktické životy. Zdůraznila bych dva body: obecný význam modelového vzorce a praktický význam pro hledání cest, jak se stavět na účinný odpor proti znevýhodňování jednotlivců i skupin lidí. V obou případech jde v zásadě o pěstování citlivosti ke krivdám, ubližování a násilí. Uvědomit si průsečíkovou povahu nespravedlností nám umožní aplikovat tento model na jakoukoliv systémovou i nesystémovou nespravedlnost v našem vlastním okolí, ať už vychází z pocitu nadřazenosti a diskriminace na základě etnicity, státní příslušnosti, genderu, sociálního postavení, náboženského vyznání, vzdělání, nebo teoreticky možná méně zjevných věcí, jako je fyzický zjev, styl oblékání, rodinné zázemí, místo bydliště, společenská zběhllost, fyzická či verbální obratnost atd. Takto chápáno je každá diskriminace šikanou ve velkém a každá šikana diskriminací v malém. Nám ovšem zbývá aktivistická praxe, v nejlepším smyslu slova „aktivismus“: můžeme říci ne šikaně, a můžeme přitakat solidaritě s těmi, jimž se ubližuje. Můžeme o tom hovořit a diskutovat ve svém blízkém i vzdálenějším okolí – rodinném, přátelském, sousedském i pracovním. Nemusíme mlčet k násilí, přehlížení a výsměchu, ať se děje kdekoliv. A zejména se nemusíme podílet (ať už vědomě či nikoliv) na společensky akceptovaných diskriminacích a zvyšovat si sebevědomí povyšováním se nad „ty druhé“ – ať už to jsou Romové, muslimové, židé, neheterosexuální lidé, staré ženy, hendikepovaní nebo věřící/nevěřící. V tomto smyslu bych obrátila feministické heslo druhé vlny, že „osobní je politické“, na „politické je osobní“. Když se ubližuje jiné ženě/jiné lidské bytosti/jiné živé bytosti, týká se to i mě. Nespravedlnost se nás týká vždy.

Poznámky

- ¹ Používám zde pojem „rasa“ v souvislosti s historickým utvářením a pojmoslovím teorie intersekcionality, kdy používán byl jako jedna z kategorií, které jsou interpretovány hierarchicky a vedou k diskriminacím. V současné době je už „rasa“ jako analytická kategorie považována za překonanou, především proto, že odkazuje k údajně vědeckému rasismu 19. století. Takto vysvětluje používání pojmu „rasa“ v podobné souvislosti např. afroamerická feministická teoretička bell hooks (vl. jménem Gloria Jean Watkins, 2000; slovenský překlad 2013). Třída bývá v tomto kontextu pojímána ne nezbytně ve smyslu úzce marxistického – tedy jako produkt výrobních vztahů, ale i v obecnějším smyslu nerovných sociálních pozic.
- ² O tom pojednávám podrobněji níže v podkapitole *Prolínání postkoloniální a feministické kritiky: dekonstrukce a odmítání dichotomií*.
- ³ Pokud se oba pojmy užívají ve vztahu k akademické sféře (feministická/genderová studia), lze je považovat za zaměnitelné, i když ani na to nepanuje jednotný názor. Ve druhé polovině 20. století, když se feministický diskurz začal na akademickém poli etablovat, se používal i pojem ženská studia (*Women Studies*), což vyplývalo z historického zájmu feminismu o tzv. ženskou otázku, zabývající se především právy žen; pojmenování *Women Studies* jako názvu univerzitních kateder se někde používá i dnes, v širším měřítku jsem se s tím setkala právě v tzv. postkoloniálních zemích, konkrétně v Indii. Práva žen lze jistě zkoumat ve vztahu k jakékoli historické době; ženská otázka jako výrazněji nastolené společenské i teoretické téma je však záležitostí moderní, vyšla z modifikovaných a revidovaných myšlenek osvícenství. Politicky se snažila poprvé prosadit (neúspěšně) ve dvou pro euroamerický sociálně-kulturní prostor klíčových revolucích, a to Velké francouzské revoluci a americké válce za nezávislost. Ve francouzském kontextu poprvé tematizovala požadavky občanských práv žen revolucionářka Olympe de Gouges (1791), která pak sama skončila pod gilotinou; v americkém kontextu Abigail Adams, manželka druhého prezidenta a jednoho z tvůrců americké ústavy Johna Adamse – v dopisech Adamsovi, a spisovatelka Mary Wollstonecraft (1792). S ženskou otázkou ve smyslu ženských práv souvisel pak další klíčový pojem – emancipace žen, který je v evropském a severoamerickém kontextu nejčastěji užíván zhruba pro období 19. století.
- ⁴ „Privilegované bílé ženy pohotově deklarovaly svůj ‚majetnický nárok‘ na hnutí, a tak byly bílé pracující ženy, chudé bílé ženy a všechny barevné ženy odsunuty do pozice následovnic, a to bez ohledu na skutečnost, kolik bílých i černých pracujících žen udávalo hnutí radikální směr. Nakonec bílé ženy z privilegovaných tříd vyhlásily, že hnutí patří jim, že ony je vedou a ostatní jsou jen jejich následovnicemi. Společenské vztahy založené na parazitování zatlačily v prostředí současného neokolonialismu rasovou, národnostní i genderovou problematiku do pozadí. Těto dynamice se nevyhnul ani feminismus“ (hooks, 2013: 71).
- ⁵ Konstruktivističtí teoretici a teoretičky nezbytně netvrdí, že je konstruováno (tedy kulturou a společností vytvořeno) naprosto vše, co lidské bytosti charakterizuje; poukazují však na to, že mnohé údajně esenciální charakteristiky jsou ve skutečnosti naučené. To se týká právě debat o charakteristikách genderových, např. vlastnostech stereotypně přiřazovaných mužům a ženám (viz souhrnně Renzetti–Curran, 2003, zejm. s. 22–35).
- ⁶ Zejména Luce Irigaray (in 1991) nebo Julia Kristeva (v češtině 1999 a 2004) a dále Annis Pratt (1981) v literární vědě či feministické teologii jako Ann Belford Ulanov, viz níže.
- ⁷ Pojem subverze se v českém feministickém kontextu někdy překládá jako podrývání, pracuje se s ní však častěji spíše jako s cizím slovem, což je motivováno především významovými obsahy, které se k němu v odborném diskurzu váží.

- ⁸ Mezi zástupce intersekcionality řadíme např. Kimberlé Crenshaw (1991), bell hooks (2000) nebo Alici Walker (1983). Například konkrétní osoba či skupina může z jednoho či více hledisek patřit ke skupině mocensky silnější, z jiného/jiných k mocensky slabší (např. muž-imigrant jiné barvy pleti než bílé, lesba bílé barvy pleti z vyšší střední vrstvy apod.).
- ⁹ Vedle výše uvedených afroamerických teoretiček, např. autorky indického původu Gayatri Chakravorty Spivak a Chandra Talpade Mohanty (o obou je podrobněji pojednáno níže), nebo chicanská autorka Gloria Anzaldúa (1987). V českém odborném kontextu se analýzami textů Anzaldúy zabývá Tereza Jiroutová Kynčlová (např. 2011).
- ¹⁰ S touto kritikou vůči odtržení teorie od politické praxe boje za práva žen jsem se opakovaně setkala u feministických kolegyn z Indické republiky, a to jak u sociálních pracovnic, tak u některých akademiček (např. pracovnice azylového domu v Kolkatě Swapna Mitra nebo socioložka a básnička Mallika Sengupta; odkazují zde na rozhovory v letech 2006–2011).
- ¹¹ Okin se narodila na Novém Zélandu, studovala a působila pak i v USA a ve Velké Británii.
- ¹² Viz studie českých autorek, jako jsou Hana Havelková (např. 1993, 2004; o genderové kultuře české společnosti v letech 1948–1989 pak především publikace *Já vlastně hlas*, 2015), Jiřina Šiklová (např. 1993), Libora Oates-Indruchová (2002) či např. kolektivní publikace *Feminismus devadesátých let českýma očima* (1992) a další. Ze zahraničních publikací jmenujme především text autorek Gal a Kligman (2000).
- ¹³ Pojem podrobení (*subaltern*) původně uvedl do odborného diskurzu Antonio Gramsci, zde v odkazech podle Spivak (*Can the Subaltern Speak*, 1988).
- ¹⁴ V této kapitole se nevěnuji výkladu pojmu postkoloniální ani genezi oboru, zabývají se tím jiné kapitoly publikace, zejména kapitola Tomáše Profanta.
- ¹⁵ Marginalizované genderové identity reprezentuje zkratka LGBT+ – lesbická, gay (v češtině se zpravidla neškloňuje), bisexuální, transgenderová/transsexuální a asexuální. Podstatou koncepce je jejich performativnost a fluidita. K tématu maskulinit viz např. základní souhrnná publikace Kimmel–Hearn–Connell (2005).
- ¹⁶ Dominanci mužského pohledu kriticky rozvíjely např. v analýzách literatury další feministické teoretičky jako Elaine Showalter (1984), Judith Fetterley (1978), Hélène Cixous (1991/1975), Pam Morris (1993, česky 2000) a další.
- ¹⁷ Shrneme-li kritické analýzy archetypů ženskosti, uvádějí zpravidla jako kladný typ ženu poslušnou (podoba panny – manželky – matky – hodné babičky–rádkyně), jako záporný typ ženu revoltující (archetyp čarodějnice) a z hlediska hodnocení ambivalentní archetyp přitažlivého ženskosti (víla, nymfa, bludička, svůdnice, femme fatale) (viz Pratt, 1981; Morris, 2000; Cixous, 1975; Ulanov, 2003; aj.).
- ¹⁸ Ještě tvrdším výrazem pro bázlivost je zbabělost – což je odvozeno od slova „baba“. Genderový stereotyp, že ženy jsou bázlivé, je tak podpořen i jazykově.
- ¹⁹ Přístup kolonialismu jako sebeobětavé civilizační mise je výmluvně představen v básni Rudyarda Kiplinga Břímě bělochů (*White Men's Burden*, 1899, česky 1948: 12–13): „*To bělochů je břímě: / své syny vyšlete, / ať v cizích krajích slouží / těm, jimž prý pány jste; / ať obranný jsou pancíř / divochům divných ras, z nichž každý plaše zírá / půl děcko a půl d'as*“ (1. sloka básně, přel. Otokar Fischer).
- ²⁰ Ještě explicitnější příklady tohoto rozporu mezi velmi dobrými makroekonomickými ukazateli na jedné straně a chudobou velké části obyvatelstva na straně druhé mohou poskytnout i země jako je Brazílie, Chile nebo státy Perského zálivu.
- ²¹ Konstruování národní a kulturní identity jako historicky hybridního procesu představuje na příkladu Latinské Ameriky Tzvetan Todorov v knize *Dobytí Ameriky* (česky 1996).
- ²² Braidotti zde odkazuje na francouzské filozofy (a teoretiky i v dalších oborech) Gillesse Deleuze a Félixse Guattariho (1980).
- ²³ Původně publikováno 1986, oba texty pak v monografii Mohanty *Feminism Without Borders* (2003: 17–42, 221–251), česky in Oates-Indruchová (2007: 312–356).

- ²⁴ K autorským výjimkám patří podle Mohanty zejména Maria Mies, jejíž texty Mohanty uvádí jako pozitivní příklad nezevšeobecňování (Mohanty 2007: 333–334).
- ²⁵ Pro překlad anglického *agency* volím zde novotvar „agentnost“, jehož jsem užila i v jiných textech, poněvadž nejbližší český překlad „jednání“ by byl zužující. *Agency*, jak se objevuje ve feministických textech, obnáší nejen význam jednání jako takového, ale i možnosti a schopnosti jednat.
- ²⁶ „Who the hell wants to museumize or protect subalternity? Only extremely reactionary, dubious anthropologic museumizers. No activist wants to keep the subaltern in the space of difference. To do a thing, to work for the subaltern, means to bring it into speech“ (český překlad autorka kapitoly).
- ²⁷ Zde se dotýkáme i otázek etiky (feministických) výzkumů, které zdůrazňují výhody i nevýhody a postavení výzkumníka/výzkumnice jako insidera/ky či outsidera/ky zkoumané skupiny. Výhodou vnitřní zkušenosti a sounáležitosti se zkoumanou skupinou sice může být znalost kontextu a reálií, ale může chybět odstup (který se zase nabízí jako výhoda pohledu zvenjšku); výzkumník/ice může také upadnout do pastí zobecňování vlastní zkušenosti, jež je jen jednou z mnoha. Nezbytná je proto vždy důsledná sebereflexe výzkumné pozice (viz např. Reinhartz, 1992).
- ²⁸ Tímto tématem se v této knize zabývá také kapitola Tomáše Profanta o postkolonialismu.
- ²⁹ *Feminism and Multiculturalism: Some Tensions* (Okin, 1998) a *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Okin, 1997/1999).
- ³⁰ Takto to Spivak formulovala v interview se Snejou Gunew z roku 1986 (viz Gunew, 1986).
- ³¹ Debī (2003: 441–472); tuto povídku jsem obsáhleji analyzovala v článku *Witches and Rebels: Archaic Beliefs and Their Misuse by the Power Discourse* (in selected Bengali Texts), *ArOr*, 2013. Pojem *dalit* znamená „podrobený“, v současnosti je to zřejmě jediný politicky korektní výraz, označující v indické (hinduistické) společnosti lidi, kteří nemají kastu (dříve též *outcastes*, *untouchables* – nedotýkatelní). Mahátma Gándhí je nazýval *haridžan* (lid boží) a ve třicátých letech 20. století zahájil rozsáhlé hnutí za odstranění nedotýkatelnosti. Do ústavy Indické republiky (1950) už byla vtělena vyrovnávací opatření (včetně kvót) na odstranění diskriminace tzv. registrovaných kast a kmenů. V současné době *dalité* sami užívají toto označení, ba vstoupilo i do akademické sféry (užívá se např. pojem dalitská literatura). Postupně došlo k určitému vyrovnání ve prospěch zastoupení *dalitů*, a to i ve vysoké politice. Jednou z nejznámějších dalitských političek je charismatická Májávati, po několika volebních obdobích předsedkyně vlády indického svazového státu Uttarpradéš, od roku 2012 členka horní sněmovny indického parlamentu.
- ³² Překlad a analyzující úvod, viz G. C. Spivak (*Introduction to her translation of the short story Debi in Breast Stories*, s. 1–18). Do češtiny povídku přeložila autorka článku (*PLAV*, 2007/6, s. 27–34).
- ³³ V diskusích s indickými feministkami jsem opakovaně slyšela postesknutí, že euroamerický feminismus je v současné době stále teoretičtější, akademičtější a stále více se vzdaluje od praktických problémů reálných žen.
- ³⁴ Na okraj uvádím, že Sen (podobně jako Nussbaum) neužívá jako zástupné zájmeno k výrazu osoba (*person*) mužský rod (*he*), tedy generické maskulinum, ale ženský rod (*she*) – tedy generické femininum.
- ³⁵ To neznamená, že by Nussbaum odmítala altruistické jednání ve prospěch druhých. Jde o to, že takové jednání musí být dobrovolné a vycházet ze svobodného rozhodnutí jedince. Jedinec by k němu neměl být nucen či manipulován na základě své příslušnosti k některé společenské skupině.
- ³⁶ V plném znění je seznam deseti funkčních schopností přeložen v recenzi autorky článku, viz časopis *Reflexe*, 22/2004, s. 100–104.
- ³⁷ Z výše uvedených k nim patří Said, Spivak, Mohanty, většina afroamerických autorek (např. bell hooks), nikoli však Nussbaum nebo Okin.
- ³⁸ Nanejvýš bývá ještě trpěna jako kladný archetyp patriarchální obraznosti (spirituální i nespirtuální) éterická múza, nejlépe ovšem zesnulá, kterou může autor-muž lkavě opěvovat a od níž už nehrozí, že by mu nemístně, neřku-li vzpurně odpovídala.

- ³⁹ Archetypu čarodějnice v indickém literárním kontextu jsem věnovala např. studii *Witches and Rebels: Archaic Beliefs and Their Misuse by the Power Discourse*, op. cit.
- ⁴⁰ Genderovým analýzám rozšířených náboženských systémů byla věnována kolektivní česká práce *Obrazy ženství v náboženských kulturách* (2008).
- ⁴¹ Rozšiřuji zde pojem teologie o „náboženský diskurz“ především s ohledem na hinduismus, u něhož by se pojem teologie mohl jevit (vzhledem k pluralitě věrouky) jako sporný.
- ⁴² Mezi ně patří např. Mary Daly, která vyšla z katolické teologie (viz zejm. Daly, 1973), nebo autorky, které tradiční teologie odmítaly od počátku (např. Kate Millett v kontextu křesťanské kultury, spisovatelka a publicistka Taslima Nasrin v kontextu islámské kultury nebo filozofka Shefali Moitra či Prabhati Mukherjee v kontextu hinduistické kultury – viz seznam literatury).

Kapitola 6

Konec západní výjimečnosti: „střet civilizací“ a otázka sekularizace

Pavel Barša

ÚVOD

Dělení Sever/Jih je dědictvím studené války, v jejímž průběhu některé země Třetího světa relativizovaly konfrontaci „prvního“ a „druhého“ světa – Západu a Východu – poukazem k tomu, že hlavní linie rozdělující lidstvo nepovstává z protikladu demokratického kapitalismu a státního socialismu, nýbrž z protikladu industrializovaných zemí evropského dědictví (včetně USA a SSSR) se zeměmi neindustrializovaného zbytku světa, jenž byl původně kolonizován Evropou. Terčem této kapitoly je teze o střetu civilizací. Ta neodmítla rozdělení na dva ideologické bloky jménem historického rozdělení na kolonizátory a bývalé kolonizované a ekonomického rozdělení na bohaté a chudé, nýbrž jménem kulturních rozdílů mezi civilizacemi povstávajícími z různých náboženství. Východiskem této teze jsou hypotézy týkající se povahy západního křesťanství vzhledem k povaze ostatních náboženství v čele s islámem, a dělení na globální Sever a Jih nebude tudíž v centru její kritiky. Protože však tato kritika míří na její absolutizaci nábožensko-kulturních faktorů a hlásá nezbytnost usouvztažnit je s faktory historickými, politickými a ekonomickými, zůstávají vztahy Severu a Jihu důležitým, byť implicitním pozadím následujícího příspěvku.

Zatímco na konci studené války měla vítr v zádech vize celosvětového rozšíření západní demokracie pod kuratelou USA, čtvrt století po něm je významný segment

západního mínění ovládnut představou, že tato demokracie musí čelit výzvám z nezápadního světa. Zažívala-li před pětadvaceti lety poslední vzepětí idea *univerzálních* dějin pokroku a modernizace, nyní se zdá daleko přesvědčivější idea koexistence *partikulárních* civilizací, které se dostávají do konfliktů v důsledku rozdílných nábožensko-kulturních východisek, z nichž plynou jiné představy o sociálně-politickém řádu. Vedle napětí s Čínou a Ruskem se pozornost upírá ke konfliktu s islámským světem, jehož zdrojem má být údajně nepřekročitelná propast mezi otevřeností západního křesťanství k sekularizaci a demokracii a odolností islámu vůči nim.

V následujícím textu rozvádím dva hlavní důvody toho, proč bychom měli vizi civilizačních střetů odmítnout. Především tvrdím, že navzdory svému deklarativnímu odmítnutí výjimečnosti Západu nahrazuje tato vize pouze mesiánskou verzi této výjimečnosti verzi izolacionistickou. Západ sice již nemá poslání dovést lidstvo do milénia světového míru, zůstává však oddělen od zbytku lidstva jakožto jediná civilizace, jíž se podařilo dospět k nastolení lidských práv a demokracie. Lidstvo je tedy stále rozděleno na „my“ a „oni“, na vyvolené a zavržené. První důvod odmítnutí vize „střetu civilizací“ je tedy morální – odporuje ideji jednoty lidského druhu. Druhý důvod je intelektuální. Tato vize evokuje navzájem se vylučující a v sobě samých ukotvené civilizace tam, kde ve skutečnosti vidíme kontingentní a proměnlivé vztahy mezi různými náboženskými a kulturními regiony. Zároveň převádí vzájemnou determinaci faktorů různých společenských sfér – náboženské, kulturní, politické, ekonomické – na monokauzální determinaci všech sfér sférou náboženskou. Jako by ostatní sféry byly jen *projevy* civilizační *esence* definované tím či oním náboženstvím.

V prvních třech podkapitolách identifikuji „střet civilizací“ jako politicky-účelovou vulgarizaci „civilizační analýzy“ rozvíjené od sedmdesátých a osmdesátých let mysliteli volně sdruženými kolem Shmuela N. Eisenstadta. Podobně jako civilizační analýza, také „střet civilizací“ odpovídá na neudržitelnost západocentrického univerzalizmu, jenž se po druhé světové válce vtělil do teorie modernizace. Jeho odpověď je však nedostatečná, neboť předkládá přesný opak toho, čeho by bylo třeba dosáhnout: místo toho, aby se pokusil reformulovat univerzalizmus nezápadocentrickým (a nedualistickým) způsobem, podržuje Huntington západocentrismus (a dualismus) a opouští univerzalizmus. Čtvrtá až osmá podkapitola se pak věnuje vztahu západokřesťanského a islámského světa. Dekonstruuji v nich čtyři redukce, jejichž prostřednictvím se daří vizi civilizačních střetů líčit tyto dva náboženské okruhy jako dva vzájemně neslučitelné a sobě vnější civilizační celky. Mým cílem je tyto zjednodušující obrazy korigovat a ukázat, že západní a islámský svět toho ve skutečnosti více spojuje, než rozděluje.

OD TEORIE MODERNIZACE KE „STŘETU CIVILIZACÍ“

Nejpozději od konce minulého desetiletí je představa Západu jako středu světa a předvoje univerzálních dějin podkopávána vzestupem regionálních velmocí na globálním Jihu (Čína, Indie, Turecko, Brazílie) a poklesem schopnosti USA (jako jediné globální velmoci) kontrolovat dění v různých planetárních regionech. V situaci, kdy je někdejší postkomunistická unipolarita nahrazována multipolaritou, přestává být přesvědčivé ztotožnění perspektivy jednoho pólu s perspektivou celku. Západní pohled na svět je stále více relativizován pohledy z jiných regionů. Když se před čtvrt stoletím zhroutil sovětský blok, vzbudil „unipolární moment“ americké hegemonie (Krauthammer, 1997) vizi „konce dějin“ (Fukuyama, 1989, 1992). Tento moment nenávratně pominul. Místo pozápadního světa podepíraného vojenskou a ekonomickou mocí USA jsme se ocitli ve světě, jenž je možné nazvat nejen „postamerickým“ (Zakaria, 2010), ale také „postzápadním“ (Barša 2011: 240–241). Tato geopolitická změna dává zpětně za pravdu intelektuálním posunům, k nimž došlo již dříve. Zatímco po druhé světové válce se různé verze evropské představy modernizace s jejími kořeny v osvícenství 18. století představovaly jako modely pro ostatní kontinenty, od konce 20. století se přestaly jevit adekvátními i pro západní společnosti, v nichž byly formulovány.

Součástí představy modernizace byl také předpoklad nezvratně postupující sekularizace. Tímto slovem se většinou označuje jednak oddělování politiky od náboženství, a specifitěji státu od církve, a jednak postupné oslabování role náboženství v životě společnosti i jednotlivců. Pro teorii modernizace, vypracovanou jako alternativa sovětského modelu po druhé světové válce, měla být sekularizace ve dvou naznačených smyslech samozřejmým důsledkem ostatních procesů modernizace, jakými byly rozvoj tržního hospodářství a urbanizace, industrializace, budování racionální státní administrativy, zavádění povinného základního vzdělání, rozvoj všeobecné zdravotní péče atd. (Lerner, 1958; Rostow, 1961).

Úpadek západního pokrokářství se mj. projevoval v narůstajících pochybách o tom, zda jsou od sebe různé změny, které teorie modernizace popisuje jako součást jednoho procesu, skutečně navzájem neoddelitelné. V první půli devadesátých let začal např. Samuel P. Huntington tvrdit, že neevropské společnosti se mohou úspěšně modernizovat technologicky a ekonomicky, aniž by se musely modernizovat kulturně – tedy aniž by musely nahradit své tradiční, v náboženství ukotvené světonázory jejich sekulárními alternativami. Právě nepřítomnost kulturní modernizace v neevropských společnostech měla vysvětlovat absenci modernizace politické – tedy přechodu od sociální a politické hierarchie k občanské rovnosti a demokracii (Huntington, 1993, 1996, česky 2001).

Podkopání víry v platnost posledního převleku evropské ideje univerzálních dějin pokroku, již byla poválečná teorie modernizace, vedlo některé pozorovatele k tezi, že sekularizace a s ní spjatá demokratizace jsou spíše západní výjimkou než obecným pravidlem. V poslední čtvrtině minulého století byl empirickým kontextem této teze razantní vstup náboženství do politiky mnoha zemí globálního Jihu, především islámských, které se při své dekolonizaci po druhé světové válce řídily sekularistickými ideologiemi převzatými ze Západu. Partikularistická interpretace této „boží pomsty“ (Kepel, 1996), kterou nabídl Huntington, předpokládala nikoliv odhlédnutí od západního křesťanství jménem západního osvícenství, ale naopak zdůraznění údajně nutné vazby mezi nimi – sekulárně-osvícenský humanismus a jemu odpovídající liberálně-demokratické instituce měly být výlučným výhonkem západního křesťanství. Jedině ono mělo být totiž schopno odlišit to, co je boží, od toho, co je císařovo a uvolnit tak prostor pro nastolení autonomních politických institucí, které mohly být posléze demokratizovány (Huntington, 1996: 70). Pod obecně platnými zákony sociální evoluce, jichž se dovolávala teorie modernizace, se tak objevila genealogie jednoho zvláštního civilizačního okruhu.

Tato nová perspektiva přisoudila kultuře mnohem důležitější a autonomnější roli ve společenských procesech, než jakou jí přisuzovala teorie modernizace. Podobně jako Marxův historický materialismus (byť bez jeho důrazu na roli třídních antagonismů) považovala tato teorie za základnu společenského vývoje socioekonomické procesy a kultuře dávala druhotný, odvozený status: přechod k tržní ekonomice a s ním spjatá urbanizace, industrializace a alfabizace obyvatelstva měly automaticky vést k nahrazení tradičních náboženských pověr poznatky moderní vědy. S touto kulturní proměnou měla jít ruku v ruce proměna politická: autoritářské způsoby vlády měly být nahrazovány způsoby samosprávnými – despocii měla vystřídat demokracie. V sedmdesátých a osmdesátých letech se tento předpoklad automatické korelace mezi vznikem trhů, urbanizací, industrializací, moderním vzděláním, sekularizací a demokratizací stával pro stále více sociálních vědců stále méně přesvědčivým. Právě z jeho otřesu pak Huntington v následujícím desetiletí vyvodil tezi civilizačních střetů.

HUNTINGTON VS. EISENSTADT: OTÁZKA SLUČITELNOSTI MODERNITY S NÁBOŽENSKOU TRADICÍ

Huntington ovšem dal jen ideologický výraz kritice teorie modernizace, kterou v navázání na podněty Maxe a Alfreda Webera, Emila Durkheima a Karla Jasperse provedli během sedmdesátých a osmdesátých let někteří historičtí sociologové jako Shmu-

el N. Eisenstadt či Johann P. Arnason (Arnason, 2009; Arnason–Eisenstadt–Wittrock, 2005). Podobně jako postmoderní filozofie (Lyotard, 1993) i jejich „civilizační analýza“ odmítla implicitní předpoklad teorie modernizace, jímž byla představa o možnosti sebe-založení rozumu, a tím i radikálního osvobození člověka z neracionálních tradic a věr. Zatímco filozofickým důsledkem slábnutí této humanistické víry bylo silnění epistemologického a morálního relativismu, sociologickým důsledkem bylo hroucení představy, že mýty předmoderních tradic budou v rámci procesu modernizace vystřídány racionálně získanými poznatky moderní vědy.

V pohledu civilizační analýzy nenahrazuje modernizace tradiční představy moderními, ale reartikuluje je v dialogu s nimi. Předmoderní tradice velkých náboženství stále zůstávají hlavními zdroji smyslu, jakkoliv musejí být uzpůsobovány a reformulovány tak, aby odpovídaly novým podmínkám. Nehrají tedy s modernizací hru nulového součtu, ale jsou s ní mnohem spíše ve vztahu vzájemné interakce a modifikace. Některé tradiční představy se mohou dostat s modernizací do přímého konfliktu, jiné při ní naopak mohou hrát pozitivní roli. Klasický případ hypotézy, která poukazuje k poslední zmíněné možnosti, podává Weberova analýza vztahu protestantské etiky a ducha kapitalismu (Weber, 1997). Podle Wolfganga Schluchtera a Jean-Claude Monoda také můžeme ve Weberově díle nalézt tezi, že na počátku procesu racionalizace západního pojetí světa, jež vyústilo do pokusu postavit moderní vědu na místo, které v předmoderních společnostech zaujímá náboženství, stojí starověký židovský mono-teismus (Schluchter, 1981, in Hanyš, 2014; Monod, 2007: 16–18).

Zatímco Weber formuloval zmíněné teze jako dílčí hypotézy týkající se historicky kontingentního procesu s otevřeným koncem, představa o židovsko-křesťanském rodokmenu moderního Západu se v kontextu krize západního pokrokářství stala jedním z výchozích předpokladů nové, civilizační vize světa, jejímiž dvěma nejvýraznějšími mluvčími se stali Eisenstadt a Huntington. Lišili se ovšem ve způsobu, jakým ji rozvinuli a specifikovali. Zatímco Eisenstadt a myslitelé jeho okruhu se snažili držet vědecké otevřenosti Weberovy, Huntington dal civilizační vizi konkrétní ideologické zahrocení. V prvním případě byla tato perspektiva teoretickým rámcem nového výzkumného programu, jehož výsledky byly nepředvídatelné a mohly vést ke zpětné reformulaci rámce samotného, ve druhém případě se role analýzy minimalizovala a přešlo se hned k syntéze a politické diagnóze – tedy právě k tezi o střetu civilizací.

Obě verze se nicméně shodovaly v odmítnutí evolucionismu typického pro modernizační teorii. Tam, kde evolucionismus viděl jednotné světové dějiny, viděli Huntington i Eisenstadt zvláštní dějiny různých nábožensko-civilizačních okruhů, jejichž kořeny často sahají až do starověkého období, jež Karl Jaspers označil za dobu osovou – do 8. až 2. století před křesťanským letopočtem (Jaspers, 1955). Tehdy vznikaly náboženské tradice a světové názory, které podle Eisenstadta v podstatné míře tvo-

valy následné dějiny určitých regionů a které měly stále hrát podstatnou roli i v procesech jejich modernizace – vedle hebrejského monoteismu a řecké filozofie, na které navázala nejen západokřesťanská, ale i byzantská a islámská civilizace, také učení Konfucia a Buddhy či reformulace nauk staré Indie v Upanišádách.

V protikladu k uniformizujícímu evolucionismu teorie modernizace padesátých a šedesátých let tedy podle Eisenstadta nepředstavovala modernita jediný univerzálně aplikovatelný a kompletní model, ale měly existovat různé modernity (Eisenstadt, 2000, 2003), a to právě v závislosti na konkrétních podobách vzájemné artikulace a modifikace předmoderních náboženských či filozofických tradic daného civilizačního regionu s idejemi a institucemi moderní – urbanizující, industrializující a demokratizující se – společnosti. Z teze, že moderní demokratické instituce vzešly z vývoje západokřesťanského Západu, tedy Eisenstadt nevyvodil, že musí být nutně neslučitelné s jinými náboženskými tradicemi. Právě tento vývod ovšem učinil Huntington, když tvrdil, že islámu jeho podstata zamezuje oddělit náboženskou víru od veřejně vynucovaného práva, a tak přijmout základní předpoklad moderní demokracie (Huntington, 1996: 217).

OD „STŘETU CIVILIZACÍ“ K UNIVERZALISTICKÉMU PLURALISMU

V Huntingtonově pojetí sice civilizační perspektiva opustila univerzalismus, nevzdala se však představy o výjimečnosti Západu vzhledem ke zbytku světa: Spočívala-li předtím jeho výjimečnost v tom, že měl být předvojem a středem lidstva, nyní spočívá v tom, že jediné s jeho nábožensko-filozofickou tradicí jsou slučitelné instituce zajišťující individuální i kolektivní autonomii – tj. svobodu a demokracii. Bylo-li předtím dokladem jedinečnosti Západu to, že ze sebe generoval obecně platný model, jenž měl zbytek lidstva opakovat, nyní je jejím dokladem to, že jeho model je příslušníkům jiných civilizací (např. islámské, pravoslavné či konfuciánské) nepřístupný (Huntington, 1996: 70). Osvojit by si ho mohli jediné tehdy, opustili-li by svá civilizační dědictví a přijali-li by výdobytky sekularizované kultury vzešlé ze západního křesťanství – byli-li by tedy nejen (ekonomicky a technologicky) modernizováni, ale také (kulturně) pozápádnění.

Dvěma podobám výjimečnosti Západu odpovídají dvě filozofická východiska v pojetí lidského světa. S první podobou je spjat *hierarchický dualismus*, který proti sobě jako dobro a zlo klade civilizaci a barbarství, centrum a periferii, přední a zadní voj dějin. Na první pohled se zdá, že s druhou podobou – rýsující svět mnoha civilizačních celků, které povstávají ze vzájemně nesouměřitelných náboženských kultur – je spjat

partikularistický pluralismus. Při bližším prozkoumání se ovšem tento pluralismus vyjeví jen jako vnější fasáda přeformulovaného dualismu. Protiklad mezi modelem a jeho kopiemi je vystřídán protikladem mezi výjimkou a obecně platným pravidlem. Jedině Západ se dokázal sekularizovat a tím nastolit politický řád založený na lidské svobodě a rovnosti. Lidstvo je stále rozděleno na dvě nerovné části, jen jejich vztah se změnil. Zatímco dříve spočívala výjimečnost Západu v tom, že byl předvojem ostatním, nyní spočívá v tom, že jeho kulturní a politické výdobytky jsou dědicům ostatních civilizací zapovězené (pokud se ovšem nerozhodnou svá dědictví zradit). Západocentrické *pokrokářství* bylo proměněno do neméně západocentrické *výjimečnosti*.

Deklarovaný *pluralismus* „střetu civilizací“ je tedy stejně tak falešný jako deklarovaný *univerzalizmus* „konce dějin“. Ke skutečné podobě obou pozic můžeme dospět jen jejich spojením v *univerzalistickém pluralismu* (Barša, 2001: 66–69; Barša, 2007: 41–57). Vůči Huntingtonově vizi představuje tato perspektiva alternativu nejen normativně-filozofickou, ale také teoreticko-metodologickou. Jsou-li podle Huntingtona velké náboženské systémy založené v sobě samých a zároveň determinují – jako jejich poslední základna – ostatní kulturní a politické fenomény dané civilizace, podle této perspektivy jsou velká náboženství pouze jedním typem společenských fenoménů vedle ostatních: nejsou tedy v sobě ukotvenými „absolutny“, z nichž by byly odvozeny fenomény nenáboženské – kulturní, politické či ekonomické – povahy, ale jsou naopak vždy již formovány interakcí s nimi. Zatímco Huntingtonův pohled evokuje konflikt či dialog do sebe uzavřených regionálních civilizací, druhý pohled předpokládá, že ke konfliktu či dialogu dochází jak mezi vzájemně propojenými kulturními regiony a (náboženskými i nenáboženskými) světovými názory, tak uvnitř nich. Chápe-li první perspektiva historické procesy jako uskutečňování předem daných a homogenních esencí, pak druhá chápe domnělé civilizační esence jako výsledek kontingentních procesů, v nichž se v kontextu politických bojů o moc a ekonomických bojů o zdroje mísí a oddělují – vzájemně proměňují, asimilují a diferencují – různorodé kulturní elementy. První pohled vidí *dichotomie* vzájemně se vylučujících pólů tam, kde druhý nachází mnohost vzájemně se překrývajících *diferencí*.

„ISLÁMSKÁ VÝZVA“ A ČTYŘI ZJEDNODUŠENÍ ZÁPADNÍ VÝJIMEČNOSTI

V pětadvaceti letech, které uběhly od konce studené války, byla huntingtonovská dualita Západu a zbytku světa symbolizována jednak sporem o lidská práva a demokracii s Čínou a některými dalšími zeměmi dovolávajícími se „asijských hodnot“, jednak napětím mezi Západem a světem islámu. Ve zbytku této kapitoly se zaměřím na

druhý problém. Pokusím se dekonstruovat pojetí, které vysvětluje toto napětí střetem dvou civilizací, jejichž jádra tvoří dvě náboženství s opačným vztahem k *sekularizaci* kultury a *demokratizaci* politiky. Tam, kde staví islám dvěma procesům nepřekročitelné zábrany, má naopak západní křesťanství představovat podhoubí, z něhož se oba rozvinuly. Tento vzájemně se vylučující protiklad mezi Západem a islámskou civilizací je založen na čtyřech zjednodušeních. Každé z nich absolutizuje jeden rys komplexní reality na úkor ostatních a činí z něj zástupce či společný jmenovatel celku.

První zjednodušení pojímá sekularizaci jako jednosměrný proces nahrazování náboženských představ a institucí představami a institucemi sekulárními a zužuje tak západní sekularizaci na její nejradikálnější podobu.

Druhé zjednodušení redukuje civilizační normy Západu, týkající se vztahu věřících a nevěřících, mužů a žen či heterosexuálů a homosexuálů, na ty, které v něm získaly převahu v posledních čtyřiceti letech.

Třetí zjednodušení redukuje islám na náboženství, které podřizuje politiku zjevené pravdě, a křesťanství redukuje na náboženství, které se z politiky stahuje, a umožňuje tak její autonomii.

Čtvrté zjednodušení redukuje fenomén „návratu náboženství“ do veřejného prostoru v posledních čtyřiceti letech na islámský svět, byť k němu dochází v různých náboženských okruzích.

V následujících oddílech budu tyto redukce jednu po druhé schematicky opravovat, čímž budu relativizovat absolutizovaný protiklad mezi západokřesťanskou a islámskou civilizací. Na místě *předělu* mezi dvěma vzájemně se vylučujícími *entitami* se objeví *kontinuum* mnoha vzájemně se překrývajících *diferencí*.

RŮZNÉ CESTY ZÁPADNÍ SEKULARIZACE

Sekularizace Západu nebyla lineárním procesem nahrazování náboženských představ či institucí sekulárními a občanskými, ale spočívala ve vzájemné redefinici obou pólů, přičemž v řadě západních zemí dodnes nedošlo k formální politické sekularizaci (tj. odluce církve od státu) ani k ústupu náboženství z důležitého místa v životě společnosti či jednotlivce – nebyly v nich tedy zcela naplněny dva základní významy sekularizace, které jsem zmínil v prvním oddílu. Navíc je idealizovaný obraz ra-

dikální sekularizace, jenž se často evokuje při navozování protikladu s islámem, pouze jednou ze čtyř základních cest západní sekularizace.

Tuto cestu můžeme nazvat *cestou přímou* či *konfrontační* a je typická pro katolické země evropského jihozápadu, jako jsou Francie, Itálie či Španělsko, v nichž spolu během 19. a 20. století zápasily katolický a antiklerikální tábor o kontrolu politické moci, rituálů přechodu, norem sexuálního a rodinného života i vzdělávacího procesu (Champion, 1993: 49–56; Monod, 2007: 89–90; Willaime, 1996). Vyzyvatelem byli antiklerikálové, kteří chtěli moc kléru podírající *monarchii* nahradit mocí občanů realizující se v *republice*.

Cesta nepřímá či *plíživá* je typická pro protestantské země evropského severozápadu jako, jsou Velká Británie, Dánsko či Švédsko (Champion, 1993: 56–60; Thompson, 2010; Riis, 1996). Sekularizace probíhala zevnitř křesťanství samotného díky rozmazání příkré hranice mezi kleriky a laiky a díky rozvoji národních církví loajálních k časné, pozemské moci vládců a posléze i k demokratickým institucím. Boj o emancipaci norem sociálního i individuálního života z kurately náboženství probíhal nejen mezi církvemi a sekulárními aktéry, ale také uvnitř církví mezi jejím liberálními a konzervativními křídly. V některých těchto zemích dodnes nedošlo k odluce církve od státu a církev stále je buďto cele podřízena státu (jako např. v Dánsku, kde ji řídí ministerstvo), nebo v partnerském vztahu s ním (jako v Velké Británii, kde má rezervován určitý počet míst ve Sněmovně lordů).

Cesta konfesionalizace je typická pro mnohé bývalé země Svaté říše římské či ty, které byly ve sféře jejího vlivu a v nichž vedle sebe koexistovalo více křesťanských vyznání – Německo, Nizozemsko, Švýcarsko, Maďarsko (Champion, 1993: 61–67; Monod, 2007: 94–97; François, 1996). Sekularizace nespočívala ve vyloučení náboženství z veřejné sféry, ale v postupném nastolování nestranného přístupu státu k různým církvím. K tomuto procesu se v některých zemích přidávaly i prvky cesty konfrontační – např. antiklerikalismus v Německu či Nizozemsku.

Americká cesta nesla stopy nepřímé sekularizace (spjaté s britským dědictvím), které však byly spojeny s odlukou náboženství od státu (čl. VI americké ústavy a její první dodatek) a s neutuchající religiozitou Američanů: politická sekularizace (odluka) tedy nebyla doprovázena sekularizací sociální – tj. ústupem náboženství z individuálních životů i sdílené celospolečenské kultury (O'Brien, 2010; Tocqueville, 2000: 219–229). Protestantské křesťanství navíc představovalo jeden z hlavních zdrojů „amerického občanského náboženství“ (Bellah, 1967).

Vezmeme-li v úvahu všechny čtyři cesty západní sekularizace, a nikoliv pouze první z nich, jsme nuceni konstatovat, že výsledky sekularizačních procesů jsou ve svém celku mnohem kompromisnější, než jak je líčí hlasatelé neslučitelnosti demokracie a islámu – místo aby náboženství vylučovaly z moderních (sociálních, kulturních, po-

litických) institucí, dosahují vzájemného uzpůsobení obou stran. Neexistují přesvědčivé empirické či teologické důvody, proč by takového uzpůsobování nemohlo být dosahováno i v islámském náboženském okruhu.

KULTURNÍ REVOLUCE ŠEDESÁTÝCH LET

Jako příklad civilizační neslučitelnosti Západu a islámského světa se často zmiňuje zrovnoprávnění jinověrců a bezvěrců, žen a příslušníků sexuálních menšin. Obzvláště v případě dvou posledně jmenovaných kategorií je však jejich zrovnoprávnění výdobytkem posledních 40 let západní historie, a nemůže proto sloužit za doklad hluboké a permanentní civilizační difference: několik posledních desetiletí je zanedbatelným obdobím ve srovnání s tisíciletou existencí západního křesťanství, v níž naopak vládly normy náboženské netolerance, patriarchátu a homofobie. Tento stav byl na Západě definitivně prolomen až kulturní a sexuální revolucí šedesátých let (McLeod, 2010). Jejím důsledkem bylo, že v mnoha západoevropských zemích přestalo křesťanství hrát roli základu široce sdílené celospolečenské kultury. Zatímco předtím tvořilo společný kulturní jmenovatel věřících i nevěřících příslušníků dané národní společnosti, od posledních desetiletí minulého století přestává plnit tuto sjednocující funkci a stává se ve většině zemí západní Evropy jednou z dílčích subkultur (což ovšem nelze říci o USA).

Tento proces „*ex-kulturace*“ náboženství (Hervieu-Léger, 2003: 91–98) šel ruku v ruce s nastolováním nových sociálních norem, které se nám dnes zdají samozřejmé – zpřístupnění antikoncepce, legalizace potratu, liberalizace rozvodů a dekriminlizace a postupné zrovnoprávnění homosexuality. V mnoha současných diskusích je ovšem protikladnost těchto nedávných výdobytků k převládajícím normám současného islámského světa přičítána nikoliv vývoji posledních čtyřiceti let, ale domněle nepřekročitelné civilizační propasti, jejíž příčiny leží v samotných počátcích křesťanství před dvěma tisíciletími a islámu před čtrnácti stoletími. Což nás přivádí ke třetí redukci.

VZTAH ISLÁMU A KŘESŤANSTVÍ K POLITICE

Islám je redukován na náboženství, jež není schopno dát sféře pozemského času (*saeculum*) nezávislost na sféře boží věčnosti (*aeternum*) a snaží se v důsledku toho bezprostředně podřídit politickou moc (*imperium, dominium*) moci duchovní (*sacerdotium*). Taková interpretace sice nalézá oporu na mnoha místech Koránu (především v súrách z medínského období), ale neodpovídá vztahu mezi duchovní a světskou

mocí, který po staletí převládal v islámském světě. Podobně ani obraz křesťanství jako spjatého s oddělením a vzájemným respektem časné a duchovní sféry neodpovídá systematickému úsilí druhé sféry podřídit si první, jež charakterizovalo větší část historie křesťanského světa (Stepan, 2001: 214).

Přestože Muhammad byl prorokem a politickým i vojenským vůdcem, a totéž lze říci o prvních čtyřech chalífech, již od 9. století byl na Středním východě chalífát stále zřetelněji institucionálně oddělován od reálné politické moci, kterou vykonávali turečtí emírové či perské dynastie. Chalífa se postupně stal symbolickou hlavou společenství věřících (*umma*), zatímco donucovací mocí disponovali tito provinční vládcí (Lewis, 1996: 73–75). Z druhé strany je od konce 4. století, kdy se křesťanství stává státním náboženstvím římské říše, patrné směřování politického a náboženského členství a v následujících stoletích i sklon církve nárokovat si pozemskou moc (Veyne, 2007: 192–194; Carré, 1993: 58; Dumont, 1983: 78).

S dilematem vztahu duchovní a časné moci se potýkaly křesťanství a islám stejně intenzivně a docházely přitom k podobným řešením. Schematicky řečeno oscilovala obě náboženství mezi podřízením politické moci náboženskému zjevení, podřízením duchovních autorit politické moci a komplementaritou dvou institucionálně oddělených sfér. Lze tvrdit, že od 10. do 19. století se střední proud teorie a praxe islámského světa pohyboval někde mezi komplementaritou a nadvládou politické moci: *ulamá* (islámští duchovní) měli na starosti dodržování islámského práva, zatímco sultáni měli na starosti udržování politického pořádku, byť v Osmanské říši si také nárokovali titul chalífy (Bulliet, 2004: 63–67; Bayart, 2010: 58). Ve střetech s křesťanskou Evropou v rámci procesů kolonizace a dekolonizace ovšem vyvstala potřeba potvrzení islámské identity a dostaly se do popředí teokratické a fundamentalistické proudy, které byly do 19. a 20. století většinou okrajovými. Toto zviditelnění, jež dosáhlo vrcholu na přelomu 20. a 21. století, pak vize civilizačních střetů interpretuje jako vyjevení pravé podstaty islámu a jeho vztahu k politické moci.

„NÁVRAT NÁBOŽENSTVÍ“ JAKO TRASCIVILIZAČNÍ FENOMÉN

Poslední redukcí je představa, že posun od vzruchu sekulárních ideologií po druhé světové válce k novému potvrzení náboženství ve veřejném prostoru v posledních desetiletích minulého století proběhl pouze či především v zemích islámského okruhu. (Symbolickým milníkem byla islámská revoluce v Íránu roku 1979.) Podobné procesy však probíhaly v USA a západní Evropě, nemluvě o zemích dalších náboženských okruhů, jako jsou Izrael a Indie (Hansen, 2001; Massignon–Riva, 2010; Hibbard, 2010; Gorenberg, 2011). Přelom sedmdesátých a osmdesátých let není jen

chvilí razantního nástupu radikálního ší'itského a posléze i sunnitského islamismu na scénu Středního východu, ale také chvílí, kdy papež Jan Pavel II. vyhlašuje program re-evangelizace Evropy a kdy se Ronald Reagan ve svém tažení do Bílého domu spojuje s americkou evangelikálskou pravicí Jerryho Fallwella. Vezmeme-li v úvahu, že ve stejné chvíli prudce roste význam náboženského nacionalismu v Izraeli a Indii, jež se po druhé světové válce podobně jako Egypt a Írán vydaly cestou sekulárního nacionalismu, pak politizace islámu ve dvou posledně zmíněných zemích ztratí punc výjimečnosti, kterým ji obdařuje umanutá pozornost západních médií.

„Návrat náboženství“ v poslední čtvrtině minulého století nebyl výlučně islámským fenoménem, ale částí mnohem širšího a ve svém dosahu celoplanetárního kulturně-ideologického pohybu, v němž byla (liberální a levicová) naděje na emancipaci v ideální *budoucnosti* – typická pro třetí čtvrtinu minulého století – vystřídána (konzervativní a pravicovou) nostalgií po idealizované *minulosti*. Jedním z důležitých aspektů tohoto pohybu byl zcela jistě „*kulturní pesimismus sedmdesátých let*“, který podle Jana Wernera Müllera „*přetrvával i po konci studené války*“ (Müller, 2012: 21). Dokladem toho, že změněnou atmosférou a s ní spjatým „návratem náboženství“ nebyly zasaženy jen zkoumané společnosti (ať již patřily ke globálnímu Západu, Východu či Jihu), ale také jejich profesionální zkoumatelé, byl mj. právě přechod někdejších teoretiků revoluce (J. Arnason), modernizace (S. N. Eisenstadt) a demokratizace (S. P. Huntington) k analýze toho, jak naši přítomnost i budoucnost stále determinují *nábožensky* definované civilizace zděděné z minulosti.

ZÁVĚR

Vstup do postamerického a obecněji postzápadního světa na přelomu prvního a druhého desetiletí tohoto století definitivně zbavil přesvědčivosti představu, že pád sovětského komunismu před pětadvaceti lety znamenal završení všelidských dějin. Tato představa byla spjata s falešným univerzalismem, který pojímal alternativní projekty dějinné teleologie vypracované na evropské půdě jako obecné modely pro celý svět. Západ měl být předvojem pro zbytek lidstva a středem planety a ti, kteří se ocitli v zadním voji a na periferii, mohli pouze aplikovat řešení, jež byla vypracovávána a proboužována na jeho půdě. Tato představa je dnes definitivně podkopána vynořováním se multipolárního světa. Úpadek hegemonie Západu je sice doprovázen celosvětovým šířením mnoha aspektů západního životního stylu, to však neruší, ale spíše zvýrazňuje kulturní rozdíly. Úbytku přesvědčivosti Fukuyamovy vize odpovídá nárůst přesvědčivosti vize Huntingtonovy. Dokladem její platnosti má být i nárůst napětí mezi Západem a islámským světem.

Huntington předložil vizi civilizačních střetů jako východisko k obraně Západu v situaci, kdy již nemůže vznášet nárok na vedení světa a musí své ambice omezit na udržení svého kulturního a politického dědictví. Přijetím jeho vize bychom však popřeli tu nejdrahocennější část tohoto dědictví, jíž je představa o morální jednotě lidského druhu. Této představě dostojíme jedině tak, že se pokusíme vykročit za západocentrismus, aniž bychom upadli do partikularismu s jeho předpokladem nepřeložitelnosti morálních soudů z jednoho nábožensko-kulturního okruhu do jiného. Huntington nám v tomto úkolu nijak nepomůže, neboť sklouzl k partikularismu, aniž by překonal západocentrismus.

Mnozí současní – akademičtí, mediální či političtí – mluvčí Západu jdou v Huntingtonových stopách, když staví údajně výjimečné dispozice západního křesťanství k sekularizaci a demokratizaci proti údajně výjimečné odolnosti islámu (popř. dalších náboženství) vůči nim. Abych doložil, že tam, kde oni vidí *propast*, jež odděluje *dva* vzájemně se vylučující celky, se ve skutečnosti rozkládá *kontinuum* vyplněné *množstvím* překrývajících se rozdílů, dekonstruoval jsem čtyři redukce, jimiž toto oddělení podpirají. Výsledek lze shrnout do čtyř následujících tvrzení.

První zjednodušení západní sekularizace na jednosměrné nahrazování náboženských představ a institucí sekulárními odpovídá idealizaci její nejradikálnější, francouzské podoby, a přehlíží její podoby umírněné a dvojnásobné, v nichž náboženství zůstalo důležitou součástí politiky a veřejné sféry západních společností.

Druhé zjednodušení civilizačních norem Západu na ty, které v něm získaly relativní převahu teprve v důsledku kulturní a sexuální revoluce šedesátých let minulého století, přehlíží náboženský exkluzivismus, patriarchalismus a homofobii charakterizující západokřesťanskou civilizaci po větší část jejích dějin.

Třetí zjednodušení islámu na náboženství podřizující si politiku a západního křesťanství na náboženství umožňující její autonomii přehlíží skutečnost, že islám po větší část své historie na teokratické ambice rezignoval, zatímco katolická i některé protestantské církve dávaly naopak po větší část svých dějin takovým ambicím volný průchod.

Čtvrté zjednodušení fenoménu „návratu náboženství“ v posledních čtyřiceti letech na islámský svět přehlíží to, že takový návrat probíhá i v regionech či zemích jiných náboženských okruhů – v západní Evropě i USA, Izraeli i Indii.

Jakmile korigujeme tato zjednodušení zohledněním komplexní reality, kterou zakrývají, objeví se na místě jediné *dichotomie* vzájemně se vylučujících polů množství překrývajících se *diferencí*. V této nové krajině již nepředstavují západní kultura a politika univerzální model k mechanickému následování (jako v „konci dějin“), ani partikulární výjimku z pravidla platného pro zbytek lidstva (jako ve „střetu civilizací“), ale jedno z mnoha stanovišť, z nichž lze pohlížet na současný svět. Konflikty těchto pohledů přitom zdaleka neplynou jen z odlišných náboženských tradic, ale z historicky determinovaných způsobů, jakými jsou tyto tradice neustále reinterpretovány v závislosti na svých artikulacích s dalšími kulturními, ale i ekonomickými a politickými faktory. Klíčovou roli v těchto reinterpretacích hraje také nerovné rozdělení bohatství, moci a uznání mezi bohatým Severem a chudým Jihem, byť je samo relativizováno rostoucím počtem chudých, bezmocných a zneuznaných v zemích Severu a vládou bohatých a mocných domácích elit v mnoha zemích Jihu. Na zvládnutí konfliktů těchto pohledů – a jejich schopnostech vynalézat nové odpovědi na nové otázky, a tím se proměňovat – bude mj. záležet, zda ze současného úpadku západní hegemonie povstane éra barbarství a násilné konfrontace, anebo éra budování globální civilizace, založené na vzájemném respektu různých perspektiv a sdíleném smyslu jejich nositelů pro jednotu lidského druhu.

Kapitola 7

Koloniálna štruktúra teórií medzinárodných vzťahov po studenej vojne: hegemonia a liberálny paternalizmus

Teodor Gyelník

ÚVOD

Táto kapitola analyzuje teórie medzinárodných vzťahov cez prizmu koloniálnej, eurocentrickej štruktúry. Keďže nemožno analyzovať koloniálnu štruktúru všetkých teórií medzinárodných vzťahov v jedinej kapitole, objektom analýzy sú dva z prístupov, ktoré sa objavili po studenej vojne, konkrétne, teória hegemonie stability a liberalizmus.

Medzinárodné vzťahy, ako disciplína v sociálnych vedách oficiálne vznikli v roku 1919 na Univerzite v Aberystwythe, no teórie medzinárodných vzťahov majú svoje počiatky v skoršom období. Od roku 1760, konkrétne, od Adama Smitha a Immanuela Kanta vykazujú istú koloniálnu kompatibilitu. Tieto teórie sú ovplyvnené eurocentrickým partikularizmom, a ako píše Martin Bernal (in Bowden, 2009a), západná civilizácia by mala pochopiť, že rasizmus a „kontinentálny šovinizmus“ prenikali do historiografie a do politickej filozofie. To znamená, že teórie medzinárodných vzťahov nie sú univerzálnou, pozitivistickou a „nespornou teóriou“, ale vychádzajú z partikulárneho chápania, ktoré formuluje ich koncepty a prístupy. Partikularizmus stelesňuje tzv. „Foucaultov smiech“ (Gregory, 2004). Vďaka nemu si uvedomujeme obmedzenia nášho myslenia a ohraničenosť „poriadku vecí“. Ako hovorí Susan Buck-Morris (2009), civilizované spoločnosti a ich filozofia často nie sú schopní vidieť naivitu a obmedzenosť vlastných myšlienok. Podobne sú aj kolonializmus a eurocentrizmus

„mnohotvárnym a mnohoznačným diskurzom“ (Hobson, 2012), ktorý sa vykryštalizoval v sociálno-vedných disciplínach a bol internalizovaný aj do vied exaktných, napr. matematiky (Bishop, 2002).

Ak chceme pochopiť vzťah medzi Severom a Juhom, medzi Západom a „ostatnými“, je nevyhnutné, aby sme analyzovali teórie medzinárodných vzťahov a ich kompatibilitu s eurocentrizmom a koloniálnou metaštruktúrou. Táto kapitola je rozdelená na tri časti. Prvá časť analyzuje medzinárodné udalosti, ktoré otvorili priestor pre aplikáciu teoretickej štruktúry globálneho Severu na každodenný život globálneho Juhu. To znamená, že skúmam medzinárodnú politiku po roku 1989, v kontexte ktorej sa formovali teórie medzinárodných vzťahov po studenej vojne. Medzinárodné prostredie po konci studenej vojny sa vyznačuje nárastom chaosu v globálnom meradle, ako je napr. kolaps suverénnych štátov, ich vládnej infraštruktúry, nárast chudoby, objavenie sa ozbrojených neštátnych aktérov – teroristických skupín, skupín organizovaného zločinu – alebo šírenie zbraní hromadného zničenia. Teórie medzinárodných vzťahov po roku 1989, predovšetkým realizmus a liberalizmus, demonštrujú epistemologickú nadväznosť na koloniálne myšlienky a reagujú na globálny neporiadok, presnejšie, tvrdia, že nezápadný svet potrebuje ten západný (Cooper, 2000, 2002), pričom úlohou „nového imperializmu“ má byť zabezpečenie globálneho poriadku (Ignatieff, 2003a, 2005).

Druhá časť analyzuje naratív teórie hegemonie stability, ktorý romantizuje imperializmus a predstavu impérií. Hegemonické vzťahy podľa neho zabezpečujú stabilný poriadok vo svete, a preto hlása potrebu hegemonie stability a z nej vyplývajúcej hegemonie stability. Tretia časť rozoberá koloniálnu štruktúru liberalizmu, ktorý reaguje na chaos, kolaps štátnej suverenity a porušovanie ľudských práv návratom liberálnych paternalistických myšlienok. V liberálnej koncepcii po roku 1989 Západ nesie bremeno zodpovednosti za rozvoj nezápadného sveta. Konkrétne ide o návrat myšlienok medzinárodného opatrovníctva, humanitárnej intervencie a morálnej zodpovednosti chrániť dichotomickú štruktúru suverenity, v ktorej sú západná a nezápadná suverenity „vyzbrojené“ rôznymi legálnymi polohami v medzinárodnom prostredí. Pritom dochádza k zdôrazňovaniu potreby novej kolonizácie nezápadného priestoru. Druhá a tretia časť sledujú aplikáciu teoretických rámcov globálneho Severu a tvrdia, že ich politickým dôsledkom je návrat eurocentrického myslenia a koloniálnej metaštruktúry do teórií medzinárodných vzťahov globálneho Severu po roku 1989. Inak povedané, medzinárodné prostredie po roku 1989 je možné charakterizovať ako neokoloniálne, pričom v jeho rámci nevznikla zásadná alternatíva k západnému systému. Ukazujú sa však prvky reakcie na globálnom Juhu, napr. spochybnenie neoliberálneho ekonomického systému a liberálneho konsenzu v Latinskej Amerike, a/alebo posun ťažiska globálnej ekonomiky smerom k Číne.

MEDZINÁRODNÉ PROSTREDIE AKO KOLÍSKA KOLONIÁLNYCH MYŠLIENOK PRE TEÓRIE MEDZINÁRODNÝCH VZŤAHOV

Pre pochopenie diskurzu medzinárodných vzťahov a jeho vplyvu po roku 1989 je vhodné si pripomenúť v akom medzinárodnom kontexte sa tieto naratívy formulujú. Medzinárodné prostredie v období studenej vojny býva označované ako bipolárne. Spojené štáty a Sovietsky zväz v ňom vzájomne súperili vo všetkých oblastiach života – presadzovali vzájomne si konkurujúce koncepty spoločnosti, úlohy štátu, bytovej otázky, vlastníckych vzťahov, formy politického života, dôvodov chudoby alebo spôsobov jej riešenia. K tomuto vzájomnému súpereniu sa pripojil aj Tretí svet, so svojim silným antiimperialistickým nacionalizmom nežiadal iba väčšiu politickú, ekonomickú a kultúrnu autonómiu v medzinárodnom prostredí, ale predovšetkým žiadal, aby nezápadný svet zohrával kľúčovú úlohu v rámci globálnej antikapitalistickej revolúcie (Ahmad, 2008; Jones, 2007). Povojnové obdobie sa vyznačovalo obrovskou „epistemologickou vibráciou“, v rámci ktorej zápasili rôzne alternatívy (pozri napr. – Ali, 2009; Amin, 2006; Bishai, 2012; Füredi, 1994; Lazarus, 2011; Mouffe, 2005; Žižek, 2010). Západ nebol konfrontovaný iba „ďalším súperom z tej istej rasy“, ale „geniálnym druhým“, ktorý reprezentoval zásadne odlišné spôsoby života.¹ Epistemologická vibrácia vyvrátila pozitívny obraz o Západe a vyvrátila myšlienku vlastnej výnimočnosti. „Kultúra imperialismu“ a manévrovací priestor Západu boli výrazne obmedzené a imperiálna/koloniálna rétorika bola na ústupe (Füredi, 1994). Existencia toho „geniálneho druhého“ dotlačila kapitalizmus k sebareflexii a sebakontrolu (Bauman, 2004), pričom vitálnym záujmom Spojených štátov a Európy bolo, aby potvrdili, že ich politický, ekonomický a kultúrny systém je najlepší a najdemokratickejší zo všetkých možných ponúkaných alternatív (Beck, 1998).

Inak povedané, kontext povojnových medzinárodných vzťahov vôbec nebol víťazný pre Západ. Udalosti ako porážka pri Dien Bien Phu v roku 1954, zorganizovanie Bandungskej konferencie v roku 1955, zoštátnenie Suezského kanálu v roku 1956 či vyhlásenie nezávislosti Ghany v roku 1957 demonštrovali silu alternatívnych pozícií, ktoré boli ďalej živené kubánskym a vietnamským odporom, osobnosťou Che Guevaru, alebo vznikom nového revolučného centra pod vedením Mao Ce-tunga (Doty, 1996; Lazarus, 2011; Weil, 2013). Toto obdobie, ktoré Amin (2006) nazýva „negociovanou globalizáciou“, prinieslo historickú zmenu svojou kritikou imperialismu. Nezápadný svet začal artikulovať nové doktríny, v ktorých Západ už nebol vyzbrojený nadradenými morálnymi normami. Tieto zmeny boli reflektované aj v ideách medzinárodných vzťahov, ktoré opustili dominantnú explicitnú eurocentrickú orientáciu a začali formulovať oveľa mäksie a implicitnejšie smerovanie, čo Hobson (2012) označuje za „podprahový“ eurocentrismus.

Každá historická zmena hlboko ovplyvní aj štruktúru identít a pôsobí na to, ako jednotlivé subjekty chápú svet okolo seba (Laclau, 2007). Podobne ako antiimperialistický charakter povojnového medzinárodného prostredia transformoval idey medzinárodných vzťahov, posuvy sú viditeľné aj po ukončení studenej vojny. Geopolitické zemetrasenie v roku 1989 predstavuje významnú historickú zmenu. Koniec nacionalizmu Tretieho sveta, rozpad ZSSR, neúspech komunizmu a objavenie sa novej konzervatívnej intelektuálnej klímy nepredstavujú „iba“ víťazstvo Západu, ale zároveň znamenajú normatívny súmrak alternatívneho zriadenia spoločnosti, štátu a ekonomiky, ktorý mal ďalekosiahle následky aj v medzinárodnom prostredí. Zánik alternatív hlboko ovplyvnil sebakritiku kapitalizmu a imperialismu západného sveta. Inak povedané, socializmus a nacionalizmus globálneho Juhu už nepredstavujú alternatívu voči kapitalizmu, (neo)liberálnemu ekonomickému systému, politickému liberalizmu a liberálnym ľudským právam, ale reprezentujú masívny neúspech v západných diskurzoch, ktorý po sebe zanechal rozvrátené spoločnosti, ekonomiky a štátne štruktúry. Nezápadný svet prestáva reprezentovať „geniálneho druhého“, ale stáva sa objektom štrukturálnych programov, privatizácie, devalvácie a ako píše Hobsbawm (in Elliot, 2008) aj objektom „humanitarizmu B-52“.

Fukuyama hneď po roku 1989 formuloval myšlienky západného víťazstva, keďže sa podľa neho vyčerpali alternatívne spôsoby zriadenia spoločnosti voči západnému liberálnemu kapitalizmu. To, čoho sme svedkami, je univerzalizácia západnej liberálnej demokracie ako konečnej formy ľudského zriadenia. Fukuyama a jeho naratív nového medzinárodného zriadenia „len“ odzrkadlili západnú posadnutosť myšlienkou, že Západ je „víťazným sociálnym aktérom“ histórie (Lazarus, 2004). Tak znovu artikuloval už existujúce myšlienky o konci dejín a reprodukoval líniu Kanta, Hegela, či Kojéva. Západ mal dosiahnuť najvyšší stupeň lineárneho vývoja ľudstva, spoločnosti a štátneho zriadenia.

Vytrácanie sa „geniálneho druhého“, ktorý vytvoril alternatívne zriadenia spoločnosti, spolu s nástupom západného triumfalizmu a univerzalizmu, konštruovali formu nového svetového poriadku po roku 1989. V ňom sa nesúhlas stal momentom, ktorý nie je možné akceptovať. Ako píše Jahn (2012), substanciálna kritika veľkého západného liberálneho projektu sa stáva nelegitímou. Politika sa tak depolitizuje (Žižek, 2010). Nesúhlas a konflikt sú nahradené myšlienkami multikulturalizmu, technokratizáciou politiky a konsenzom, akousi „metadohodou“. Tento druh svetového poriadku stelesňuje niečo zásadne nového, čo generuje „despotické ticho“ (Bishai, 2012), alebo „neznesiteľný antagonizmus“ (Žižek, 2009).

Medzinárodné vzťahy v období po roku 1989 treba chápať v kontexte týchto dôležitých politických zmien a marginalizácie teoretických prúdov, ktoré pôvodne vznikli v globálnom Juhu proti teoretickým prúdom globálneho severu. Neexistencia alterna-

tívy, návrat západného triumfalizmu a sebadôvery hlboko ovplyvnili aj teórie medzinárodných vzťahov, ktoré znovu vykazujú prvky explicitného eurocentrizmu a otvárajú priestor pre novú aplikáciu severného ekonomického, politického, kultúrneho a inštitucionálneho pohľadu na Juh.

INTERPRETÁCIA HEGEMÓNIE PO ROKU 1989: DVA KOLONIÁLNE MOMENTY

Teórie medzinárodných vzťahov sa vyznačujú epistemologickým návratom k myšlienkam, ktoré dominovali v 19. storočí, ako napr. „civilizačná misia“ alebo Kiplingova téza o „*bremene bieleho muža*“. Európa systematicky vytvárala vykorisťujúce praktiky a následne aj diskurz, prostredníctvom ktorých mohla legitímne zasahovať do neeurópskeho priestoru a šíriť tak „*výdobytky civilizácie*“ (Pagden, 1998; Suzuki, 2009), t. j. exportovať civilizáciu, demokratický politický systém, efektívnu kapitalistickú ekonomickú produkciu, racionálnu administratívnu štruktúru, poriadok a materiálnu, ale aj morálnu prosperitu cez nadviazanie obchodných vzťahov s Európou. Príklady imperializmu a kolonializmu, ako Berlínska konferencia alebo potlačenie Boxerského povstania v Číne, boli následne interpretované ako pozitívne udalosti, ktoré reflektovali morálnu nadradenosť a spoluprácu európskych národov v kontraste s barbarstvom v neeurópskom priestore (Ringmar, 2013). Druhá svetová vojna, imperialistická politika Tretej ríše a antiimperialistický nacionalizmus Tretieho sveta odstránili pozitívne chápanie kolonializmu a imperializmu začal byť dočasne vnímaný negatívne (Füredi, 1994). Postupne však znovu prevládla jeho pozitívna interpretácia, predovšetkým po diskreditácii nacionalizmu Tretieho sveta a po neúspechu rôznych socio-ekonomických a politických alternatív. V kontexte týchto zmien a chaosu v Treťom svete sa objavila myšlienka hegemonie stability.

Teóriu hegemonie stability vypracovala skupina neorealistickej teoretikov ako Robert Gilpin, Stephen Krasner a Charles P. Kindleberger. Bola to akási reakcia na „prvú debatu“ v medzinárodných vzťahoch, ktorá hľadala okrem iného odpoveď na otázku, či štát aj naďalej dominuje nad inými sociálnymi a neštátnymi silami, alebo je naopak v systematickom úpadku. Realistická téza, že štát je centrálnym aktérom, bola v tejto debate napadnutá liberálnymi a radikálnymi pluralistami, ktorí tvrdili, že štát už nemá dostatočnú kapacitu na to, aby kontroloval ekonomické toky. Inak povedané, štát v podmienkach vzájomnej závislosti stráca svoju dominantnú úlohu. Na rozdiel od nich, neorealisti zdôrazňovali anarchiu, svojpomoc a centrálnu pozíciu štátu. Štát nevnímajú cez liberálny/radikálno-pluralistický minimalizmus, ale zostáva pre nich tým najdôležitejším aktérom, čo je viditeľné predovšetkým cez pozíciu hegemo-

na, ktorý vytvára základné funkčné podmienky svetového poriadku. Vytvára sa imaginárny diskurz, v ktorom existencia jedného hegemóna zabezpečuje svetový poriadok a mier a stabilizuje globálnu konšteláciu a všetci tak z tejto hegemonie profitujú. Hegemón *de facto* obetuje svoje vlastné sebecké záujmy v mene globálnych záujmov. Je to vlastne aktualizovaná rétorika Kiplingovho „*bremena bieleho muža*“. Niektoré prvky hegemonie stability sú viditeľné najmä po roku 1989, napr. zdôrazňovanie pozície hegemóna.

Pri interpretácii hegemonie po roku 1989 sú obzvlášť silné dva koloniálne momenty. Jedným je „rehabilitácia“ imperializmu a impéria, druhým idealizácia hegemonického usporiadania svetového poriadku. Obidva reagujú na obrovskú nestabilitu a chaotickú svetovú konšteláciu. Medzinárodné vzťahy sú charakteristické masívnym nárastom otvoreného diskurzu o barbarstve po studenej vojne (Bowden, 2009b; Salter, 2002, 2007), ktorý generuje priaznivé podmienky pre prvý koloniálny moment – pozitívnu interpretáciu imperializmu. Kaplan (1994) konštruje moderný svet ako rozpoltený do dvoch svetov – prvý je obsadený barbarmi, ako sú kozáci a bojovníci juju, je to svet obsadený Hobbesovými potomkami; v kontraste k tomu je druhý svet, obsadený potomkami Hegela či Fukuyamu, riadený ekonomickou prosperitou a technologickým pokrokom. Dá sa tu vidieť akási moralizácia politiky, keď technologický pokrok vyspelých štátov vytvára nielen asymetrickú štruktúru vojenskej sily, ale zároveň aj asymetrickú morálnu štruktúru medzi jednotlivými aktérmi. Tí „ostatní“ sú demonizovaní ako barbari/neľudské bytosti, pričom tá najväčšia sila (USA) sa snaží uniknúť z „*politická*“ a vytvárať „*absolútnu bezpečnosť*“ (Barša-Císař, 2008). Na druhej strane sa hegemón zároveň snaží dosiahnuť masívny hodnotový univerzalizmus, ktorý Dotti nazýva „*hypermoralizmom*“. Inak povedané, svet zlyhávajúcich štátov a „*kriminálna anarchia*“ predstavujú obrovské ohrozenie pre západné krajiny a vzbudzujú v nich pocit hrozby. Tento pocit, ktorý bol prítomný aj v predošliach koncepciách medzinárodných vzťahov, je jasne viditeľný aj v súčasnom realistickom chápaní sveta. Je tu prítomný návrat k myšlienkam Pearsona a Stoddarda zo začiatku 20. storočia. Tí písali o demografických nebezpečenstvách nezápadného sveta, ktorého príslušníci prevalcujú Západ imigračnými vlnami (Füredi, 1994; Hobson, 2012). Podobné zmýšľanie o demografickej explózii demonštrujú „*defenzívni realisti*“ na konci 20. storočia, ako sú napr. Huntington (1996), Lind (1991) alebo Kaplan (1994).² Prvý koloniálny moment je preto vhodné vnímať v tomto intelektuálnom kontexte.

Chaotické medzinárodné prostredie rehabilitovalo imperializmus. Ako píše Cooper (2002), ríša reprezentovala poriadok/civilizáciu/kultúru, ale priestor mimo impéria stelesňoval kruté barbarstvo/chaos. Imperiálna identita Západu je znovu aktivovaná a systematicky vytvára predstavy o novom imperializme. To znamená, že koncepty o ríši sa znovu artikulujú v zrkadle svetového chaosu. Sebastian Mallaby (in Bowden,

2009b) vníma v súčasnom medzinárodnom kontexte chaos ako natoľko nebezpečný, že vyjadruje jednoznačnú požiadavku na nové kolo imperialismu; Ferguson (2004) dodáva, že zlyhávajúce štáty jednoznačne potrebujú imperiálnu kontrolu a dozor; Fearon–Laitin (2004) zdôrazňujú, že „slabé štáty“ potrebujú „postmoderný imperialismus“, ktorý by pomáhal pri tvorbe fungujúcej politickej a ekonomickej štruktúry; liberál Ignatieff (2003b) sa k tejto myšlienke pripája tiež a hovorí, že imperialismus je posledným nástrojom zabezpečenia poriadku a následne aj demokracie. Z impéria a imperialismu sa po studenej vojne stali nové pozitívne referenčné body (Jordheim–Neumann, 2011). Následne sa artikulujú rôzne romantizované koncepty o americkom hegémónovi a jeho impériu. Zatiaľ čo Brzezinski (2004) píše o „demokratickom hegémónovi“, Kagan (1998) hovorí o „dobročinnom impériu“, Lundestad (2005) o „pozvanom/vítanom impériu“ alebo Maier (2002) hovorí o „konsenzuálnom impériu“. Kurtz (2003) ich dopĺňa o „demokratický imperialismus“. V ňom sa imperialismus stáva samotnou „pôrodnou asistentkou“ demokracie a stáva sa tak najvhodnejším nástrojom na obranu proti terorizmu a šíreniu zbraní hromadného zničenia. Inak povedané, prostredie teórií medzinárodných vzťahov po roku 1989 kolektívne formuluje myšlienky o výnimočnosti americkej hegemonie, ktorá údajne vo výraznej miere prispieva k celosvetovej stabilite. Z toho vyplýva, že svetové problémy sa nebudú dať vyriešiť bez hegemonie USA, ale práve väčšou a hlbšou zainteresovanosťou USA vo svetových záležitostiach (Boot, 2002; Brooks–Wohlforth–Ikenberry, 2013).

Prvý koloniálny moment – rehabilitácia imperialismu – je automaticky nasledovaný druhým koloniálnym momentom – idealizáciou hegemonických a unilaterálnych vzťahov v medzinárodnom prostredí. USA sú vnímané ako globálny hegémón, ktorý stabilizuje svet a ktorý zaistí zlatý vek ľudstva. Je tu akýsi mierový a demokratický fetišizmus, v rámci ktorého enormná sila USA a unilateralizmus zabezpečujú mier, stabilitu a prosperitu pre celý svet. Nahradenie tohto, hoci nedokonalého, svetového systému multilateralizmom by podkopalo stabilitu vo svete. Ostatné mocnosti sledujú iba krátkodobé záujmy a profitujú z hegemonie Spojených štátov. Pritom zdôrazňujú potrebu nahradiť jednostrannosť silovou pluralitou bez toho, aby boli ochotné principiálne prispieť ku svetovej stabilite (Kagan, 2012). Silová pluralita sa však v Európe ukázala byť nestabilným systémom, ktorý prispieval k prelievaniu krvi a ktorý doviedol Európu ku katastrofálnym vojnám. Jednoducho povedané, multilateralizmus je geopolitický systém, ktorý paralyzuje hráčov, a preto sa mu treba vyhnúť (Krauthammer, 2002). Hegemonické postavenie USA zabezpečuje mier, pretože obmedzuje vojenské rozpínanie potenciálnych regionálnych mocností. Bez neho by sa viaceré regióny rýchlo transformovali na nukleárne zóny, ktoré by zásadne destabilizovali svet. Regionálne mocnosti ako Rusko, Čína, alebo aj EÚ sú disciplinované prostredníctvom hegemonie Spojených štátov (Brooks–Wohlforth, 2002; Brooks–Wohlforth–Ikenber-

ry, 2013; Kagan, 2008, 2012). Ak by USA nehralo úlohu dozorcú, žili by sme v úplne inom a horšom svete. Nejde iba o idealizáciu hegemonických vzťahov, pretože Kagan (2012) priamo legitimizuje imperiálne a „predátorské“ správanie sa USA. Konkrétne hovorí, že Američania nie sú bohovia, ani anjeli, sú iba ľudia s výnimočnými kvalitami. Keby existoval dokonalý liberálny svetový poriadok, tak by americká sila a americké vedenie boli iba prekážkou, ale takýto dokonalý liberálny svet neexistuje, preto je americká hegemonia najlepšou alternatívou.

Najdôležitejším prvkom teórií hegemonie je, že hegémón sleduje nezištné dlhodobé ciele namiesto egoistických a krátkodobých záujmov a kalkulácií. Táto myšlienka sa znovu objavila v medzinárodnom prostredí a predstavuje silnú politickú axiómu súčasnosti. Hegémón nesleduje iba vlastné egoistické záujmy, ale sleduje verejné blaho, z ktorého profitujú všetci (Brooks–Wohlforth, 2002; Kagan, 1998, 2008, 2012). Je to hegemonické postavenie, ktoré benigne spravuje svetový poriadok a ne snaží sa vykorisťovať ostatných (Krauthammer, 2002). Preto je americká hegemonia akousi anomáliou v histórii ľudstva. Vyhyba sa praktikám vykorisťovania a rozširuje prosperitu, slobodné trhy, ľudské práva, kozmopolitizmus a mier, je to „osvietené impérium“ (Ignatieff, 2003b) a „nový druh imperialismu“ (Cooper, 2002). Hegémón tiež garantuje otvorený ekonomický systém a ekonomickú cirkuláciu a tak vytvára vhodné podmienky pre liberálny kapitalizmus a umožňuje globálnu spoluprácu. Vďaka tomu môžu USA presadzovať aj iné ako egoistické záujmy (Brooks–Wohlforth, 2002; Brooks–Wohlforth–Ikenberry, 2013). Ostatné štáty sveta podporujú USA a zoraďujú sa za nimi, čo demonštruje, že USA sledujú globálne záujmy a záujem liberálneho svetového poriadku, z ktorého profitujú všetci (Ikenberry, 2004; Kagan, 2012). Spojené štáty sú výnimočné aj v tom, že všetky hegemonické pozície v histórii generovali protiváhu, ale voči USA dosiaľ nevznikla (Krauthammer, 2002). Inak povedané, hegemonia Spojených štátov je „základným kameňom“ v konštrukcii globálneho svetového poriadku. Ako hovorí Kagan (2008: 95), „odstrán základný kameň a poriadok sa zrúti“; najhoršie, čo sa môže vo svete stať, je rozhodnutie USA vystúpiť z globálnych vzťahov a neplniť svoju globálnu rolu (Boot, 2002; Brooks–Wohlforth, 2002; Brooks–Wohlforth–Ikenberry, 2013; Brzezinski, 2012; Ferguson, 2005; Fukuyama, 2012; Kagan, 1998, 2008, 2012; Wohlforth, 1999). Americký izolacionistický protekcionizmus by bol sebeckým, pretože by použil neprekonateľnú silu USA na vybudovanie barikád, ktoré nechajú svet v chaose (Krauthammer, 2002). Ako vysvetľuje Max Boot (2001; 2002), teroristické útoky z 11. 9. 2001 sa neodohrali kvôli zneužívaniu globálneho dominantného podstavenia, ani kvôli bezprecedentnej vojenskej prevahe v regiónoch sveta, ale kvôli nedostatočnému zapojeniu USA do globálnych záležitostí a ak USA nebudú vykonávať svoju benígnu rolu, tak septembrový teroristický útok je iba akýmsi náznakom toho, čo na Spojené štáty vo svete čaká.

Táto časť kapitoly analyzovala teoretický diskurz, v ktorom globálny Sever zohráva pozíciu hegemóna. Hegemonický diskurz sa tak v medzinárodných vzťahoch po studenej vojne otvorene vracia ku koloniálnym myšlienkam a predstavuje teoretickú aplikáciu globálneho pohľadu Severu na Juh. Oblasť života Juhu je vnímaná cez prizmu chaosu či neporiadku a zároveň je postavenie Severu interpretované cez nevyhnutnosť hegemonie. Znovu sa tak objavuje myšlienka o dichotomickom rozdelení sveta medzi civilizáciou a barbarstvom, v ktorej si destabilizovaný svetový poriadok vyžaduje imperiálne praktiky hegemóna.

LIBERALIZMUS PO ROKU 1989: NÁVRAT PATERNALIZMU

Dôležitým momentom liberálnych teórií medzinárodných vzťahov po roku 1989 je paternalistický prístup k nezápadnému svetu a logika dichotómie, ktorá rozlišuje medzi dvoma morálne odlišnými aktérmi. Paternalistický prístup nie je bezprecedentným javom liberálnych teórií medzinárodných vzťahov, ale zohrával významnú rolu v 19. a 20. storočí pri legitimizovaní kolonizácie a imperializmu. Európski kolonizátori systematicky generovali diskurz, v ktorom bola Európa prezentovaná ako subjekt, nárokuje si vyšší (morálny) stupeň na imaginárnej koncepcii lineárneho vývoja. Prvým významným liberálnym teoretikom medzinárodných vzťahov vytvárajúcim paternalistický diskurz bol John A. Hobson. Úspešne prepojoil imperializmus a kolonializmus s humanitárnym cítením a materiálnym sebeckým záujmom (Füredi, 1994), t. j. kolonializmus podľa neho nie je iba o vykorisťovaní a o exportovaní kapitalistickej metódy produkcie (ako u Marxa), nie je iba o reprezentatívnom a liberálnom vládnutí (ako u Johna Stuarta Milla), ale je to „*úprimná služba*“ pre nerozvinutých vo svete. To znamená, že imperializmus je legitímny, ak je jeho cieľom civilizačná misia a vytváranie inštitucionálnych štruktúr, ktoré zabraňujú ekonomickému vykorisťovaniu. V takom prípade neexistuje žiadny prirodzený zákon, ktorý by zakazoval a zabraňoval „*povinnému vzdelávaniu*“ zaostalých a „*transplantácii*“ západných, civilizovaných, racionálnych a fungujúcich inštitúcií do necivilizovaného priestoru (Hobson, 1902/2005). Hobsonove myšlienky mali obrovský vplyv a hlboko ovplyvnili názory na západné opatrovníctvo. V praxi boli aplikované tzv. mandátovým systémom po prvej svetovej vojne a rozpracované ďalšími teoretikmi medzinárodných vzťahov, ako boli Woodrow Wilson, Leonard Woolf alebo Alfred Zimmern. Mandátový systém bol vybudovaný na myšlienke medzinárodného poručníctva, v rámci ktorého západné medzinárodné spoločenstvo „*spravuje*“ záležitosti nezápadného sveta a ochraňuje blahobyt domorodcov (Anghie, 2004; Hobson, 2012).

Myšlienky paternalizmu a opatrovníctva boli budované na predpoklade, že nezápadný svet odmieta progresívnu zmenu a sociálny poriadok, nie je otvorený novým myšlienkam a je nedostatočne pripravený na spravovanie vlastného teritória (Anghie, 2004). Nástup dekolonizácie a masívny antikoloniálny nacionalizmus Tretieho sveta zásadne ovplyvnili myšlienky o imperializme a zabrzдили jeho explicitne progresívnu rétoriku (Ahmad, 2008). Následne bol imperializmus ako pozitívny fenomén na ústupe. Ospravedlňujúci prístup k imperiálnemu systému nestačil na rehabilitáciu západnej pozície, preto začala západná propaganda od sedemdesiatich rokov stigmatizovať globálny Juh. Zdôrazňovala „starú“ koloniálnu myšlienku, že nezápadný svet je iracionálny a neschopný si vládnuť. Napríklad Brzezinski a Rostow zobrazovali nezápadný svet ako oneskorený vo vývoji a neschopný sebaorganizácie a tak systematicky vytvárali priestor pre ideu morálnej a inštitucionálnej nadradenosti Západu, ktorý vlastní kľúč k riešeniu svetových problémov (Slater, 2004). Táto paternalistická koloniálna myšlienka sa znovu objavila po roku 1989. Odvtedy je zlyhanie štátu interpretované ako neschopnosť si vládnuť. Okamžitou reakciou je potreba akéhosi liberálneho paternalizmu – pomoci pre prípad chaosu a úplného kolapsu. V tomto kontexte sa medzinárodné opatrovníctvo vracia do imaginatívneho priestoru súčasných západných intelektuálov.

Západní liberáli vnímajú paternalizmus (opatrovníctvo) ako vhodný geopolitický nástroj na zabezpečenie poriadku a stability v súčasnom svete. Aj keď si uvedomujú, že opatrovníctvo a protektoráty sú prvkami koloniálnej a imperiálnej minulosti Európy, neexistencia inej reálnej alternatívy v súčasnom svete si podľa nich vyžaduje zváženie ich návratu (Walzer in Bowden, 2009b). Farer (2003) artikuluje myšlienku opatrovníctva ako základnú ľudskú solidaritu, ktorá prinesie nádej pre trpiacich tým, že nahradí skorumpovaných a neschopných vodcov politickými a technokratickými poradcami priamo z vyspelého centra. Opatrovníctvo je spôsob, ako naplniť prázdnu legálnu štruktúru štátu skutočným empirickým obsahom, ako ochrániť tých, ktorí to potrebujú a ako ich naučiť si vládnuť (Kreijen, 2004). Inštitucionálny, často *ad hoc* systém, ktorý sa zaoberá zlyhávajúcimi štátmi, by mal byť posunutý do podoby neo-opatrovníctva (Fearon–Laitin, 2004). Inak povedané, liberálne medzinárodné vzťahy po roku 1989 demonštrujú akési „*epistemologické déjà vu*“ s myšlienkami zo začiatku 20. storočia a ideami mandátneho systému. Ba čo viac, takýto myšlienkový návrat čiastočne rezonuje aj u realistov, ako napr. u Maxa Boota (2002) alebo u Stephena Krasnera (2004), ktorý argumentuje, že alternatívou namiesto „*obvyklej*“ suverenity by mohlo byť opatrovníctvo ako nová inštitucionálna forma pri riadení „*zle spravovaných štátov*“.

Niektorí súčasní liberálni teoretici priamo artikulujú názory podobné J. A. Hobsonovi (1902/2005), ktorý upozornil na rozdiel medzi „*rozumným*“ a „*nerozumným*“

imperializmom. „*Nerozumný imperializmus*“ je podľa neho vedený logikou finančného kapitalizmu a špekulácie, je vykorisťujúci a pokrytecký vo vzťahu k nezápadnému svetu. Naopak „*rozumný imperializmus*“ je podľa Hobsona legitímnou a akceptovateľnou formou európskej aktivity. Tento imperializmus je „*konštruktívny*“ a je kontrolovaný, aby sa predišlo sledovaniu sebeckých ekonomických záujmov. Súčasní liberáli artikulujú podobné myšlienky a zdôrazňujú medzinárodne inštitucionalizovanú formu opatrovníctva. Napríklad Walzer (in Bowden, 2009b) argumentuje, že intervenujúca sila ľahko môže byť nerozumnou, a preto Kreijen (2004) a Helman s Ratnerom (1992) priamo žiadajú určitú formu kontroly cez inštitucionálny systém OSN.

Najdôležitejšou myšlienkou návratu medzinárodného opatrovníctva, ktorá môže mať ďalekosiahle následky, je prístup k otázke suverenity a jej zásadná zmena. Počas éry „*podprahového eurocentrizmu*“ bola legálna rovnosť suverenity zabezpečená, pričom medzinárodné právo a konštelácia svetovej politiky boli riadené nerovnosťou. Návrat myšlienok o opatrovníctve znovu otvorené artikuluje nerovnosť suverenity a následne aj legálnu nerovnosť medzi štátmi. Liberalizmus tak po roku 1989 potvrdzuje, že suverenity je neoddeliteľne spojená s nerovnosťou (Kingsbury, 2002). Anghie (2004) vysvetľuje, že rôzne koncepcie suverenity sú „*reakciou*“ na zmeny v koloniálnom systéme. Inak povedané, posuny v koloniálnom systéme generujú zmeny v koncepciách suverenity (s cieľom udržiavať koloniálny projekt), nie naopak. Táto línia je viditeľná aj v súčasnosti, keď kontext nezápadného sveta, ako sú zlyhávajúce štáty, terorizmus, hrozba zbraní hromadného ničenia, genocída alebo masívne prúdění utečencov podnecuje prehodnotenie existujúcej formy štátnej suverenity a jej prispôbenie sa tomuto novému medzinárodnému stavu.

Dôležitou súčasťou uvedenej separácie je, že sa v jej rámci aplikujú úplne iné štandardy a kritériá (Kingsbury, 2002), pričom metódy, ktoré sú používané v nevypelom svete, sú nemysliteľné v civilizovanom svete, t. j. na Západe (Bowden, 2009b; Hobson, 2006; Gordon, 1997). Európa, ktorá prežila ničivé vojny, začala formulovať rôzne konvencie zakazujúce surové spôsoby vedenia vojny. Tieto konvencie boli vytvárané, aby zabránili barbarstvu vo vojne na európskom kontinente, ale neeurópsky priestor bol vnímaný ako barbarský a surový, a preto tam tieto konvencie aplikované neboli. V súlade s týmto chápaním európske veľmoci pristúpili k brutálnym praktikám v neeurópskom priestore, ako napr. k „*raziám*“, drancovaniu okupovaných území, alebo útokom proti civilnému obyvateľstvu. Asi najviditeľnejším príkladom je drancovanie čínskeho imperiálneho paláca Yuanmingyuan, ktorý bol vyplienený a zničený francúzskym a britským vojskom. Ničenie kultúrnych artefaktov bolo vo vojne zakázané, ale koloniálne vojská zničili čínske kultúrne diela (Ringmar, 2013). Podobne aj manuály pre vojakov na začiatku 20. storočia robili jasný rozdiel medzi pravidlami vojny, ktoré sú aplikovateľné medzi civilizovanými entitami a necivilizovanými en-

titami. Necivilizované entity nechápu civilizované normy a sú tak barbarské, že musia byť vylúčené z ochrany a reštrikcií (Bowden, 2009b). Jazyk vojenských manuálov zo začiatku 20. storočia je dnes znovu viditeľný. Napríklad, Cooper (2002) rozlišuje medzi postmoderným svetom, ktorý je riadený zákonmi právneho štátu, a premoderným svetom, a dodáva, že ak je (post)moderný svet zaangažovaný v premodernom svete, musí používať drsné pravidlá džungle. Takisto vojna proti terorizmu kopíruje túto metodológiu a robí substanciálny rozdiel. Tí, ktorí bojujú proti USA, sú vylúčení z medzinárodnej legálnej ochrany a sú vnímaní ako nepriateľskí bojovníci (Todorov, 2010).

Inak povedané, koloniálna história ukazuje dichotomický rozdiel medzi dvomi svetmi a myšlienky o opatrovníctve demonštrujú návrat tejto „*separatistickej línie*“. Opatrovníctvo radikálne zasahuje do dimenzie suverenity a vytvára dichotómiu skutočných a kvázi štátov (Doty, 1996), ktorá interpretuje zlyhávajúce štáty ako neschopné samovlády. Štátne orgány sú tam nefunkčné a liberálny princíp suverenity preto iba ochraňuje diktátorov. Princíp, v rámci ktorého by štáty nemali zasahovať do vnútorných záležitostí iných štátov, musí byť preto odmietnutý a musia byť zavedené nové formy suverenity, ktoré budú adekvátne reagovať na chaotické medzinárodné prostredie po studenej vojne (Herbst, 1996; 2005; Ignatieff, 2003a; Krasner, 2004; Kreijen, 2004). Suverenity by mala byť znovu interpretovaná ako koncept, ktorý predpokladá jej plnú verziu pre západné štáty, pričom nezápadný svet je jej čiastočne alebo úplne zbavený. Nové teoretické formy suverenity – či už je to „*odstupňovaná suverenity*“ (Keohane, 2003), „*zdieľaná suverenity*“ (Krasner, 2004), „*zbavená suverenity*“ (Kreijen, 2004), „*zrušenie certifikácie suverenity*“ (Herbst, 1996; 2005), „*suverenity bez plnej medzinárodnej legálnej nezávislosti*“ (Ignatieff, 2003a) alebo „*suverenity vylúčená z legality*“ (Teson, 2003) – zbavujú nezápadný svet vlastnej suverenity a uzakonnujú ho ako nerovnú politicko-legálnu entitu v 21. storočí. Takéto myšlienky o zbavení nezápadnej suverenity môžu otvoriť priestor v medzinárodnom práve na to, aby tie nezápadné časti sveta, ktoré nespĺňajú vybrané globálne štandardy, boli vylúčené z ochrany medzinárodným právnym systémom (Gordon, 1997). Niektorí teoretici dokonca žiadajú explicitné vylúčenie zlyhávajúcich štátov z medzinárodného práva (Richardson, 1997). Prakticky je to priamy návrat ku koloniálnemu obdobiu, počas ktorého zavedenie pozitivistického medzinárodného práva vylúčilo neeurópsky svet z histórie a Európa si zabezpečila koloniálne vykorisťovanie bez možnosti legálneho nesúhlasu (Anghie, 2004).

Keď pozitivistické chápanie medzinárodných vzťahov nahradilo naturalistické chápanie, neeurópsky svet bol okamžite vylúčený a boli preň stanovené rôzne štandardy, ako získať späť svoju suverenity a legalitu. Herbst (1994, 2005) vyjadrujúc podobnú rétoriku hovorí, že „*zrušenie certifikácie suverenity*“ je prvým krokom k návratu uz-

nanie suverenity. Liberálni teoretici v problematike opatrovnictva *de facto* opakujú už starú koncepciu Hegela, že India a Čína môžu byť vylúčené z histórie a musia čakať v „čakárni histórie“. Inak povedané, principiálnym „detailom“ opatrovnictva je to, že vestfálska štátna suverenita už vôbec neprichádza do teoretickej úvahy v súvislosti s globálnym Juhom.

Druhým charakteristickým prvkom liberalizmu po studenej vojne, ktorý je spojený s novou definíciou suverenity, je návrat myšlienok o západnej zodpovednosti. Artikulácia západnej zodpovednosti nie je novou témou liberalizmu, a už vôbec nie precdensom po roku 1989. Humanitárny liberalizmus a imperializmus je podobný fenoménu, ktorý opisuje Said (1979). „Nové“ imaginárne kategórie orientalizmu nie sú tak nové a neznáme, ako by sa mohlo zdať, naopak sú to kategórie, ktoré umožňujú vidieť súčasné usporiadanie skrz známu orientálnu perspektívu. Myšlienka zodpovednosti bola prítomná aj u španielskych mysliteľov počas 16. storočia (Blaney–Inayatullah, 2004; Bowden, 2009b; Dussel, 1998; Todorov, 2002; Wallerstein, 2006). Na začiatku 20. storočia túto myšlienku hlásal mandátny systém, ktorý bol zodpovedný za ochranu blahobytu domorodcov (Anghie, 2004), a súčasná svetová konštelácia znovu artikuluje túto zodpovednosť, ktorá by mala začleniť perifériu do liberálneho centra (Kiely, 2005). Inak povedané, Západ sa nedokáže zbaviť myšlienky, že nezápadný svet musí byť zachránený od svojho vlastného barbarstva či vlastnej nečinnosti a následne je potrebné ho prebudovať na západný obraz.

Reagujúc na krízu na globálnom Juhu prišli militaristicky orientovaní liberáli s konceptmi humanitárnej intervencie a zodpovednosti chrániť. Myšlienka zodpovednosti chrániť silne buduje na paternalistických predstavách, v ktorých majú západné, vyspelé, demokratické, liberálne štáty zodpovednosť za ochranu nevinných civilistov, ohrozených diktátorským režimom alebo chaosom kolabujúcich štátov. Tieto sú v 21. storočí stelesnením barbarských štátov z 19. storočia. Tieto „znevýhodnené spoločnosti“ potrebujú pomoc zo strany „dobro usporiadaných spoločností“ (Rawls, 2000). To znamená, že nezápadný svet znovu okupuje priestor morálnej a kultúrnej podriadenosti. Je to akási reprodukcia predošlej nerovnosti. Ako vysvetľuje Foucault (in Doty, 1996), systematické vylúčenie, podradenosť a nerovnosť malomocného bola nahradená systematickým vylúčením a nerovnosťou tuláka/zločincina. Kvázi štáty, „znevýhodnené spoločnosti“ sú iba novým „sviežim“ stelesnením toho necivilizovaného „druhého“ z imperiálnej minulosti Európy, t. j. „darebácke štáty“ sú dnešnými kanibalmi medzinárodného poriadku (Blaney–Inayatullah, 2004). Rozdiel medzi liberálnym diskurzom 19. storočia a tým po roku 1989 je, že kým v 19. storočí sa debata koncentrovala na „orientálny despotizmus“, v súčasnosti sú to orientálny chaos, neporiadok, zlé/neliberálne vládnutie, korupcia a anarchia, ktoré ohrozujú obyvateľstvo a vyžadujú si humanitárny zásah zo strany Západu.

V tomto smere Füredi (1994) hovorí o „morálnej rehabilitácii imperializmu“. Boyle (in Holzgrefe, 2003) argumentuje tým, že zodpovednosť pomôcť predstavuje najzákladnejšiu morálnu dimenziu, ktorá musí byť vykonaná aj v prípade, keď to znamená zasahovanie do vnútorných záležitostí iných krajín, alebo keď to znamená použitie vojenskej sily. Farer (2003) tiež píše, že ak môžeme pomôcť, tak máme aj právo zasahovať, Tesón (2003) zasa hovorí, že keď odmietneme možnosť zachrániť ostatných, tak to neznamená iba odmietnutie spravodlivosti, ale odmietnutie „humanitárnosti“ ako takej. Vo svete zlyhávajúcich štátov, v ktorom terorizmus, zbrane hromadného zničenia a organizovaný zločin ohrozujú tie najzákladnejšie ľudské hodnoty, nemôžeme len tak sedieť a čakať (Feinstein–Slaughter, 2004).

Svet je ohrozený, a preto musia byť do praxe zavedené nové formy legálnych princípov. Štáty majú povinnosť ochraňovať svojich obyvateľov a ak to neurobia, povinnosť sa presúva na medzinárodnú úroveň. To znamená, že je tu akési posunutie z reaktívnej pozície do proaktívnej (Feinstein–Slaughter, 2004), kedy intervencie budú potrebné v súčasnom medzinárodnom rozporení v omnoho väčšej miere oproti obdobiu pred 11. 9. 2001 (Farer, 2003). Humanitárne intervencie sa stávajú novým imperatívom, podkopávajú existujúce koncepty a vytvárajú obrovský tlak na reorganizáciu medzinárodného práva podporujúceho imperiálne praktiky a tým zavádzajú „nový imperializmus“ (Anghie, 2004).

Humanitárne intervencie a myšlienka morálnej zodpovednosti vytvárali obraz o totálnej neschopnosti nezápadného sveta, ktorý posilňovala absencia kritiky voči vojenským zásahom Západu zo strany západnej inteligencie. V tomto kontexte je vnímanie kolonializmu ako problémového javu opustené, a zrazu sa dekolonizácia stáva problematikou. Kritickí teoretici ako Said (1994), Füredi (1994) alebo Chomsky–Vltchek (2013) zdôrazňujú, že sa objavujú hlasy, ktoré otvorene žiadajú novú kolonizáciu nezápadného sveta. Paul Johnson (in Gordon, 1997; Bowden, 2009b) tvrdí, že kolonializmus v minulosti prinášal aj dôležité výhody, preto rýchle ukončenie koloniálneho systému bolo veľkou chybou. Následne je potrebná nová forma civilizačnej misie, aby Západ znovu vytváral poriadok v problémových oblastiach, pričom táto zaangażovanosť môže trvať až jedno storočie. Pfaff (1995) to nazýva benígnou formou kolonializmu, v rámci ktorej sa Európa musí vrátiť do Afriky, aby obnovila poriadok a mier prostredníctvom neokolonializmu. Je to úloha predovšetkým Európskej únie, aby zabrzдила rozpad afrického kontinentu a aby ho naštartovala progresívnym smerom. Kreijen (2004) hovorí o benígnej forme rekolonizácie, Cooper (2002) o potrebe novej formy kolonializmu, ktorá musí reagovať na nestabilitu vo svete, a Mazrui navrhuje novú kolonizáciu pre Afriku, ktorá by bola benevolentnou intervenciou.

Aplikácia teoretických prúdov globálneho Severu na globálny Juh jasne ukazuje, že liberalizmus po studenej vojne otvorene pracuje s koloniálnym a imperiálnym

jazykom. Vníma nezápadný svet cez prizmu zlyhávajúcich štátov a tak reprodukuje pôvodnú koloniálnu myšlienku o endogénnych prvkoch; zdôrazňuje nerovnú suverenity a nasleduje už známe imperiálne myslenie, v ktorom iba Európa má plnú formu suverenity; a napokon interpretuje nezápadný priestor ako objekt, ktorý potrebuje západnú aktivitu, či je to už opatrovníctvo, humanitárna a morálna zodpovednosť alebo kolonializmus. Inak povedané, liberálny pohľad Severu na globálny Juh podporuje ideu, že nezávislosť a udelenie národnej suverenity pre nezápadný svet boli prenáhlenými a nesprávnymi krokmi, čo musí byť následne napravené „*kultúrnou konverziou*“ nezápadného sveta.

ZÁVER

Táto kapitola sa pokúsila demonštrovať návrat koloniálneho jazyka do interpretácií medzinárodných vzťahov po roku 1989 prostredníctvom analýzy teórii hegemonickkej stability a liberalizmu. Obe teórie reagujú na nárast nestability a chaosu vo svete, pričom vychádzajú z tej istej koloniálnej štruktúry. Mimoriadne negatívny pohľad Severu na život Juhu vedie k zmenám v teóriách medzinárodných vzťahov. Realizmus ich artikuluje prostredníctvom konceptov ako imperializmus alebo ríša. Imperializmus vníma ako vhodný nástroj na nastolenie poriadku, ktorého základom je hegemonická stabilita jednej ríše. Po uplynutí pol storočia sú ríša a imperializmus znovu chápané ako pozitívne prvky v medzinárodnom kontexte. Na druhej strane, liberalizmus reagoval oživením paternalistických myšlienok, že chaos a neporiadok vytvárajú prostredie, do ktorého vyspelé štáty nevyhnutne musia zasahovať, pretože nezápadný svet jednoznačne zlyhal v otázke suverenity. Zásah „dobro usporiadaných spoločností“ je artikulovaný rôznymi spôsobmi, ako je návrat ideí opatrovníctva, humanitárnych intervencií a zodpovednosti vyspelých štátov a ich snaha chrániť, pomôcť a asistovať. Tieto kroky znamenajú morálnu rehabilitáciu kolonializmu. Takmer absentujú teoretické protiprúdy Juhu voči globálnemu Severu a voči globalizácii, ktoré boli významné až do sedemdesiatych rokov. Nahradenie obrovskej teoretickej a epistemologickej „*vibrácie*“ na metaúrovni globálnym mlčaním vytvára priestor pre návrat koloniálneho myslenia v teóriách medzinárodných vzťahov.

Spojenie kolonializmu a imperializmu so Slovenskou a Českou republikou sa na prvý pohľad môže zdať prehnané, ale tieto krajiny sa stali členskými štátmi západných politicko-inštitucionálnych a vojenských štruktúr, ktoré zoskupujú bývalé koloniálne a imperiálne mocnosti. Česko a Slovensko sa aktívne podieľajú na politikách týchto štruktúr, ako je napr. poľnohospodárska politika EÚ a/alebo vojny, napr. v Iraku alebo v Afganistane. Ďalej, Slovenská republika sa stala významnou krajinou vo

formovaní tranzície tuniského politického systému, inak povedané, Slovensko sa stalo jednou z krajín, ktoré sa podieľajú na riadení „*kultúrnej konverzie*“ Tuniska na liberálny a demokratický politický systém. Preto sa spôsob, akým interpretujeme teórie medzinárodných vzťahov po roku 1989 aj na slovenskej a českej pôde, stáva kľúčovým, a zdôraznenie koloniálneho/imperiálneho metanarativu je dôležité aj pre nás.

Existujú dve možnosti prístupu k medzinárodným vzťahom. Prvá akceptuje eurocentrickú perspektívu a následne spolupracuje pri systematickej reprodukcii západnej hegemonie a nespravodlivosti vo svete. Druhá línia sa snaží dekonštruovať a dekolonizovať teórie medzinárodných vzťahov, priniesť historickú sociológiu a kritickú historiografiu do analýzy medzinárodnej politiky a globálneho systému (Hobson, 2002; Hobden, 2002; Smith, 2002). Zdôrazňuje, že západné teórie medzinárodných vzťahov sú nedostatočné pri vysvetľovaní komplexných procesov svetového systému a je potrebné zrieknuť sa tých prvkov, ktoré naratív medzinárodných vzťahov skresľujú. Skreslenie je spôsobené napr. zameraním sa na prítomnosť. Tá vedie k posunu teórií medzinárodných vzťahov k mesianistickému vnímaniu súčasnosti; zabúda sa na kritickú reflexiu minulosti; hľadajú sa všeobecné zákony, ktoré presahujú priestor a čas. Ďalším prvkom je eurocentrismus, v rámci ktorého je Západ vnímaný ako centrum historického pokroku v minulosti, prítomnosti aj v budúcnosti; naďalej je dôležitý koncept anarchie ako základný historický bod medzinárodných vzťahov a medzinárodného systému; a napokon centrálnu pozíciu si v teóriách medzinárodných vzťahov udržiavajú štátne štruktúry (Buzan–Little, 2002). Takáto analýza dominantných teórií medzinárodných vzťahov nie je iba nejakým „*intelektuálnym luxusom*“, ale je „*politickou nevyhnutnosťou*“ novej generácie mladých akademikov a je nevyhnutnou súčasťou analýzy vzťahov medzi Severom a Juhom, resp. medzi Západom a ostatnými.

Poznámky

¹ Geniálny druhý predstavuje taký subjekt, ktorý ponúka svoje alternatívne videnie sveta a usporiadanie spoločnosti, ekonomiky a/alebo štátu. Inak povedané, geniálny druhý artikuluje konflikt s ortodoxnými teóriami na metaúrovni.

² K diskusii koncepcií Fukuyamu a Huntigtona pozri tiež kapitolu Pavla Baršu.

Kapitola 8

Postrozvojový prístup ako radikálna kritika „rozvoja“

Tomáš Profant

ÚVOD

Téma „rozvojovej spolupráce“ nikdy nebola v popredí mediálneho záujmu.¹ Ak sa texty s touto problematikou v českých printových médiách vôbec objavujú, väčšinou reprodujú stereotypy známe minimálne od čias kolonializmu (Horký, 2011; Pavlicová, 2013). Od roku 2008 sa však do popredia dostala hospodárska kríza. Odvtedy pomáhajú stereotypizovaným Iným z globálneho Juhu ostáva súčasťou zahraničných politik, avšak dôraz sa presúva na iných Iných.² V Európskej únii sú nimi krajiny, ktorých vlády zápasia so zadlženosťou. Vzťah Severu a Juhu sa tu reprodukuje spolu so stereotypmi o lenivých, skorumpovaných Grékoch, Portugalkách či Španieloch, jedným slovom Južanoch a Južankách. Rozvoj sa ale netýka len obmedzenej oblasti spolupráce medzi tzv. rozvinutými a tzv. rozvíjajúcimi sa krajinami. Jeho súčasťou sú omnoho širšie otázky smerovania našich spoločností. Samozrejmosť nášho doterajšieho kurzu a predpoklad jeho nasledovania ostatnými je základom rozvojových teórií a základným prvkom, voči ktorému sa vymedzuje postrozvojový prístup. Jemu je venovaná táto kapitola.

Keďže cieľom tejto knihy je porozumieť súčasným globálnym nerovnostiam, upustím od, v česko-slovenskej literatúre dosiaľ nespracovaných, koncepcií rozvoja spred koloniálneho obdobia (pozri najmä Nisbet, 1970). Najprv sa zameriam na „rozvojové“ snahy vo vzťahu k Iným, ktorí však geograficky patria do oblasti globálneho Severu.

V tejto súvislosti poukážem na problém poručníctva v rozvoji a počiatok myšlienky rozvoja v koloniálnom období vo vzťahu k obyvateľom globálneho Juhu. Súčasťou tejto časti bude stručné zhrnutie teórií rozvoja po druhej svetovej vojne. Tretia sekcia čiastočne odpovie na tretiu otázku stanovenú v úvode skúmaním teórií vymedzujúcich sa voči hlavným prúdom, ktoré vznikli na Juhu a na reflexívnom Severe. Nasledujúce štyri časti sa zamerajú na hlavnú tému textu – postrozvojový prístup. Tu bude najprv zodpovedaná druhá otázka z úvodu týkajúca sa politických dôsledkov aplikácie severného rozvoja pohľadu na Juh. Zvyšné časti budú hlavnou odpoveďou na tretiu otázku z úvodu. Budem sa zaoberať koreňmi postrozvojového prístupu, jeho definíciami, jeho kľúčovými prvkami – odmietnutím rozvoja a dopadmi rozvojového aparátu – a nakoniec zmienim debatu vedenú medzi postrozvojovými autormi a ich kritičkami. V závere sa pokúsím stručne načrtnúť, ako by mohol vyzeráť politický program postrozvoja pre globálny Sever a odpovedať tak na štvrtú otázku stanovenú v úvode – do akej miery je možné špecifické teórie Juhu aplikovať na Severe a aké sú politické dôsledky tohto pohľadu, vrátane možnosti spochybnenia samotného rozlíšenia Sever/Juh.

PORUČNÍCTVO AKO ZÁKLAD ROZVOJA V KOLONIÁLNOBOM OBDOBÍ A PO ROKU 1945

Kľúčovým prvkom, ktorý z rozvoja robí autoritársky projekt, je poručníctvo určitej časti obyvateľstva nad zvyškom populácie. Táto, podľa väčšiny elít, nie je schopná konkrétneho smerovania, a preto potrebuje byť riadená. Z jej vnútra vychádzajúci tzv. imanentný rozvoj musí byť korigovaný cieleným – intencionálnym – rozvojom, ktorý tento imanentný nasmeruje na konkrétnu trajektóriu.

Potreba intencionálneho rozvoja vznikla s rozmachom industrializácie v 19. storočí. Tá mala za následok radikálnu transformáciu spoločnosti, zbedačenie veľkej časti obyvateľstva, mizériu, vysokú nezamestnanosť a deštrukciu sociálnych vzťahov (pozri napr. Polanyi, 2006). V tomto období na problémy industrializácie poukazovalo mnoho dobových intelektuálov, avšak až saint-simonisti, skupina mysliteľov na začiatku 19. storočia, prišla s myšlienkou riadeného rozvoja. Odmietali návrat do zlateho veku minulosti, alebo ilúzie o dokonalej budúcnosti a ich cieľom sa stalo „*vnútiť konštruktívny poriadok niečomu, čo sa im zdalo ako industriálny chaos súčasnosti*“ (Cowen–Shenton, 1999: 24). Tým došlo k zmene v pojme rozvoj z označovania priebehu histórie na označovanie cieľa tejto histórie. Rozvoj sa stal „*prostriedkom, ktorým mala byť epocha súčasnosti transformovaná do inej epochy prostredníctvom aktívnych cieľov tých, ktorým bola zverená [entrusted] budúcnosť spoločnosti*“ (tamže: 25).

Iba niektorí však boli schopní stať sa poručníkmi spoločnosti. Z veľkej časti obyvateľstva sa stala tzv. „*prebytočná populácia*“ (tamže: 252). Potreba hľadať spôsob riešenia tohto „problému“ (prebytočnej populácie) tkvela v intencionalnom rozvoji. Rozdelenie spoločnosti na poručníkov, nie tak poručníčky, a zverencov a zverenkyne, ktoré umožňuje, aby prví menovaní určovali smerovanie rozvoja spoločnosti, v sebe nevyhnutne obsahuje autoritatívny element. Zámer riadiť aktivitu Iného je autoritatívny. Avšak nenachádzal sa len v snahe zaviesť poriadok do priemyselného chaosu vo Francúzsku a Británii 19. storočia, ale rovnaký princíp bol neskôr použitý aj v iných oblastiach sveta.

Kolonializmus nachádzal svoje ospravedlnenie v civilizačnej misii. Tá mala priniesť „divochom“ a „divoškám“ Boha, civilizáciu, slušné správanie, či pracovné návyky a spraviť z nich lepších, hoci naďalej rasovo podradných ľudí. Potreba zakryť model vykorisťovania a dobývania vo vzťahu k mimoeurópskym krajinám vytvorila koloniálny diskurz plný rasistických stereotypov o Iných ako lenivých, deťoch, ušľachtilých alebo naopak bezcharakterných divochoch, ale najmä o bielych Európanoch ako všetkým ostatným nadradených, a preto stvorených pre vládnutie Iným.

Ešte v rámci kolonializmu sa začal používať pojem „rozvoj“. Kľúčovou zmenou však bol posun z netranzitívnej formy k tranzitívnej, teda z „*rozvíjania sa*“ k „*rozvíjaniu Iných*“ (Ziai, 2006: 35).³ Rozvoj v tomto období však neznamenal primárne zlepšovanie situácie ľudí žijúcich v kolóniách, ale rozvíjanie hospodárskych príležitostí, ktoré mali priniesť väčšie zisky pre kolonizátorov. Tranzitívna forma slovesa umožnila ospravedlnenie poručníctva, ktoré tu malo byť pre dobro Iných.

Myšlienku rozvoja v prvej polovici 20. storočia v Spojených štátoch a V. Británii analyzuje Javier Alcalde (1987, pozri aj Latouche, 1988; a Hodge–Hödl–Kopf, 2014). Alcalde začína s Rooseveltovou podporou ekonomického pokroku v Maroku v roku 1905, ale až s prezidentom Williamom H. Taftom došlo k spojeniu humanistických ideálov a ekonomickej politiky, ktoré neskôr zosobnil Woodrow Wilson. Základným problémom jeho podpory silám kapitalizmu určeným na zaistenie blahobytu pre všetkých však bolo opomenutie možného rozporu medzi nárokom na sebaurčenie a medzinárodným obchodom, ktorý mohol byť prostredníctvom tohto nároku odmietnutý.

Vo Veľkej Británii sa myšlienka koloniálneho rozvoja ujala v devädesiatych rokoch 19. storočia v politike tzv. „konštruktívneho imperializmu“. Zhoršenie postavenia kráľovstva po prvej svetovej vojne si vyžadovalo aktívnejší prístup ku kolóniám. V. Británia potrebovala prírodné zdroje rovnako ako odbytišťa pre svoje priemyselné produkty. Zatiaľ čo debata sa v tom čase viedla v intenciách, ktoré stanovil Edmund Burke, teda povinnosti využiť princíp poručníctva pre blaho zvereneho národa a celej civilizácie, v praxi rozvoj naďalej znamenal najmä získavanie prírodných zdrojov.

Obrat vo vnímaní dôležitosti rozvoja v kolóniách viedol k vzniku Imperiálneho rozvojového plánu v roku 1925 a v roku 1929 k prijatiu Koloniálneho rozvojového zákona. Ním bolo prvýkrát rozhodnuté o financovaní rozvoja nielen zo zdrojov kolónií, ale aj od britských daňových poplatníkov. Hlavným (nezastieraným) cieľom však v skutočnosti nebol rozvoj, ale boj s nezamestnanosťou vo V. Británii, ktorému mali pomôcť nové odbytišťa po celom svete. Zvýšenie životnej úrovne bolo považované za automatický dôsledok rastu hospodárskej produkcie (Alcalde, 1987: 32).

Kľúčovým aktérom v tomto období bola Liga národov založená na Wilsonov návrh (hoci odmietnutá americkým Kongresom). Jej články 22 a 23 zverovali „*rozvinutým*“ národom poručníctvo nad „*menej rozvinutými*“ oblasťami a zaväzovali ich starať sa o „*blaho a rozvoj domorodého obyvateľstva*“, títo členovia mali zároveň zaistiť „*ľudské podmienky pre pracujúcich na celom svete*“ (Alcalde, 1987: 12). Hoci vedľa altruizmu a humanitarizmu bola primárnym cieľom snaha znížiť atraktivitu revolučnej zmeny, ktorá sa diala v tom čase v Rusku, stále tu bola prítomná britská koloniálna Filozofia duálneho mandátu starosti o domorodé oblasti a zároveň o civilizáciu vo všeobecnosti. V praxi však mala Liga príliš slabý mandát a tak najmä nezasahovala do citlivých záležitostí vlád. Vo vzťahu k rozvoju potom v roku 1922 prepojila „*ekonomický a sociálny rozvoj*“ (tamže: 52), čím rozvoj prírodných zdrojov, teda ich efektívnejšie získavanie, spojila s blahom obyvateľstva.

Hlavnou funkciou myšlienky rozvoja v koloniálnom období bolo podľa Alcalda „*dať [...] zahraničnej hospodárskej aktivite pozitívny a fundamentálny význam pre životy menej rozvinutých národov*“ (tamže: 223). To samozrejme platí do istej miery naďalej. Rozvoj sa však odvtedy stal pojmom s omnoho bohatším významom zahrňujúcim množstvo iných, často protichodných myšlienok.

Vzhľadom na to, že v slovensko-českom prostredí bolo vydaných viacero publikácií zaoberajúcich sa rozvojovými teóriami po roku 1945 (Waisová et al., 2005; Adamcová et al., 2006; Dušková, 2011; Hodulák–Křep, 2011; Navrátilová, 2013), ich prehľad tu bude čo najstručnejší, aby viac priestoru dostali odpovede z Juhu. Tým sa pokúsim odpovedať na prvú otázku položenú v úvode knihy týkajúcu sa spôsobu nazerania Severu na Juh v oblasti rozvoja. Hoci sa táto problematika dostala do popredia ešte pred vojnou, vo všeobecnosti sa za počiatok rozvoja považuje inauguračný prejav Harryho Trumana v roku 1945 (Esteve, 1992; Escobar, 1995; Rist, 2008). Gustavo Esteve ho považuje za tak ostrý zlom, že podľa neho v ten deň bolo symbolicky „*vytvorené vnímanie vlastného Ja a Iného [...]. V ten deň sa 2 miliardy ľudí stali nerozvinutými. Prestali byť tým, čím boli, v celej svojej rozmanitosti, a boli čarovným prútom premenenými na odraz reality Iných*“ (Esteve, 1992: 6–7). Lepšie by zrejme bolo hovoriť o vyústení premeny koloniálneho diskurzu na rozvojový (pozri aj Hodge–Hödl, 2014).

Hlavným pilierom rozvoja sa v tomto období stali modernizačné teórie a teórie rastu. Svet rozdeľovali na moderný a tradičný a ich cieľom bolo vymyslieť spôsob, ako sa z tradičných spoločností stanú moderné (Inkeles, 1966; McClelland, 1961; Rostow, 1991; v čestine Říchová, 2000: 257–275). Základným problémom týchto teórií je eurocentrismus, ktorý je podľa predstaviteľov a predstaviteľiek postrozvoja naďalej súčasťou rozvojového diskurzu a je dedičstvom diskurzívnych stratégií kolonializmu.

Súčasťou modernizačných teórií bolo množstvo viac prakticky orientovaných koncepcií ako dosiahnuť rozvoj. Príkladmi môžu byť tzv. *trickle-down* efekt (efekt presakovania), *big push* (veľký tlak), začarovaný kruh, vyvážený a nevyvážený rast, a s nimi spojené prepájanie výroby dopredu a dozadu (Martinussen, 1997: 57–60).

Významným prvkom v rozvojových teóriách bola od počiatku rodová otázka (tej sa venuje kapitola Blanky Knotkovej-Čapkovej, a preto sa tu ňou nebudem bližšie zaoberať, pozri aj Horký, 2008). Podobne ako zvyšok rozvojových teórií, aj konceptualizácia tohto problému prešla od eurocentrických pohľadov zameraných na rast cez snahy alternatívnych rozvojových stratégií až po postkoloniálnu kritiku.

Hlavným prvkom rozvojového diskurzu sú od jeho počiatkov neoklasické ekonomické teórie, ktoré sa od osemdesiatych rokov stali súčasťou neoliberalizmu. Ich základom je predstava, že trhové sily naštartujú rozvoj a štát by im v tom nemal svojou reguláciou brániť. Miesto snáh vlád o vykonávanie redistributívnych politík neoliberali a neoliberalky podporujú okrem iného voľný medzinárodný obchod, tak ako k tomu vo svojej teórii konkurenčných výhod dospel už Ricardo.

Neúspechy v rozvoji (najmä v oblasti dobiehania životnej úrovne bohatého Severu) viedli k vzniku ďalších prístupov. Jedným z hlavných je snaha naplňovať základné potreby. Po osemdesiatych rokoch sa potom zároveň s nástupom neoliberalizmu začína hovoriť o kríze rozvojových teórií (Kiely, 1998; Schuurman, 1993). Medzi ďalšie oblasti rozvoja patrí napr. životné prostredie a s ním spájaný udržateľný rozvoj.⁴ Do popredia sa dostáva aj tzv. ľudský rozvoj, ktorý prináša Index ľudského rozvoja.⁵ Neskôr, najmä z prostredia Svetovej banky (World Bank, 1989) prichádza koncept dobrého vládnutia bojujúce najmä proti korupcii vlád na Juhu, nie tak na Severe.⁶ Spolu s ním sa presadzuje aj globálne vládnutie vychádzajúce z potreby jednotného postupu vlád v niektorých oblastiach.⁷ Okrem nich vzniká viac analyticky zameraný na aktéra orientovaný prístup a napokon participatívny prístup, ktorý je dnes doplnený o koncepty vlastníctva a partnerstva ako hlavné prvky vzťahu medzi Severom a Juhom.⁸ Do roku 2015 boli hlavným diskurzívnym rámcom v boji proti chudobe Rozvojové ciele milénia a v súčasnosti sú to Ciele udržateľného rozvoja.⁹ Medzi postrozvojom a hlavným rozvojovým prúdom sa nachádza ešte alternatívny rozvoj.¹⁰

ODPOVEDE NA ROZVOJ Z JUHU?

Cieľom knihy je sa zamyslieť aj nad politickými dôsledkami teórií, ktoré vznikli na Severe a boli určené pre Juh. Vzhľadom na to, že sa nimi budem zaoberať v hlavnej časti kapitoly v rámci diskusie postrozvojového prístupu, prejdem najprv k odpoveďiam prichádzajúcim z Juhu a reflektujúceho Severu. Otáznik v nadpise tejto časti naznačuje nemožnosť Juhu plne prisúdiť teórie, ktoré tu budú spomenuté. V prvom rade nie je mojim cieľom konštruovať nejakú esenciu Juhu a z niektorých aktérov vytvárať akýchsi autentických predstaviteľov obrovského množstva ľudí a skupín, ktoré Juh vytvárajú. Nie je teda vonkoncom zrejmé, čo presne Juh znamená. Druhým problémom je odmietnutie existencie suverénneho subjektu (teda subjektu s jasne vymedzenou identitou a so schopnosťou vedome sa za každých okolností rozhodovať). Toto odmietnutie robí z obyvateľov a obyvateľiek Juhu subjekty nachádzajúce sa medzi Juhom a Severom a odmieta možnosť, že by bol niekto schopný zastávať akúsi čisto južanskú pozíciu. Diskurz rozvoja prechádza subjektami Juhu rovnako ako Severu a to sa prenáša aj do teórií, ktoré v rámci tohto teritória vznikli. Obzvlášť zrejmé je to aj z dôvodu miest, z ktorých sa k nám tieto teórie cez akademické subjekty prihovávajú. Ide o elitné miesta plné sofistifikovaného žargónu. Ťažko možno považovať elitné priestory akademických ústavov či medzinárodných organizácií za „to pravé“, čo k nám na Sever z Juhu prichádza. A ťažko vôbec o čomkoľvek, čo by sme mohli nazvať „tým pravým“, hovoriť.

Pod takto definovanými „odpoveďami z Juhu“ potom rozumiem štrukturalizmus, teóriu závislosti, teóriu industrializácie nahradzovaním importu, exportom vedený rast, teóriu nerovnej výmeny a neomarxizmus. V nasledujúcich častiach sa potom budem venovať hlavnej téme príspevku – postrozvojovému prístupu.

K štrukturalistom je možno priradiť Hansa Singera (narodeného v Nemecku), Raúla Prébischu, Celsu Furtada a Osvalda Sunkela. Podľa nich existujú vnútorné a vonkajšie štrukturálne charakteristiky, ktoré zamedzujú hospodárskemu rastu v týchto nerozvinutých krajinách. Dôležité pritom je, že okrem napr. existencie subsistenčného poľnohospodárstva za problém modernizácie považovali i štruktúru svetového trhu. V tomto zmysle prišli Singer a Prébisch s teóriou zhoršovania sa výmenných relácií. Podľa nej krajiny periférie potrebujú na to, aby mohli importovať priemyselné produkty z krajín jadra, vyvážať stále viac svojich produktov. Do tohto vývozu najčastejšie patria suroviny alebo iné výrobky s nízkou pridanou hodnotou. Politickým odporúčaním uskutočňovaným aj v praxi sa stala industrializácia nahradzovaním importu (*import-substitution industrialization*, ISI). Jej cieľom bolo znížiť závislosť na dovoze tým, že by došlo k vybudovaniu priemyslu, najprv ľahšieho a v neskorších

etapách ťažšieho. Kľúčová pritom bola produkcia pre domáci trh, ktorý mal byť chránený zavádzaním dovozných ciel, kvót a iných opatrení.

Vývoj v Latinskej Amerike napokon realizácii tejto stratégie v druhej polovici 20. storočia neprial a bol zastavený dlžníckou krízou v osemdesiatych rokoch. Naopak, v dosahovaní svojich rozvojových cieľov boli úspešnejšie východoázijské vlády, ktoré realizovali stratégiu exportom ťahaného rastu. Podobne ako v prípade stratégie ISI, aj tu vlády chránili svoje trhy a usilovali o vytvorenie konkurencieschopného priemyslu, avšak ich stratégie neznižovala len import zahraničných produktov, ale veľmi rýchlo usilovala o umiestnenie vlastných produktov na zahraničných trhoch, čo sa najmä skupine tzv. ázijských tigrov (Hong Kong, Južná Kórea, Singapur, Taiwan) podarilo.

A napokon je treba ako poslednú odpoveď z Juhu predstaviť teórie závislosti, neo-marxizmu a nerovnej výmeny. Hlavným predchodcom týchto prúdov je Paul Baran (Američan) a okrem neho sem patria André Gunder Frank, Arghiri Emmanuel (Francúz), Samir Amin, Theotonio dos Santos, Fernando H. Cardoso, Enzo Faletto, Immanuel M. Wallerstein (Američan) a mnohí ďalší. Hlavnou myšlienkou, ktorú neskôr preberá postrozvoj, je zásluha krajín Severu na situácii v krajinách Juhu. Kľúčovou je tu Frankova predstava metropol a ich satelitov, teda centra a periférie. Podľa neho je rozvoj satelitov možný iba do tej miery, do akej je to v záujme metropoly. Tak ako miestne centrá na Juhu (metropoly) vykorisťujú svoje rurálne satelity a udržiujú ich v stave nerozvinutosti, tak aj centrá na Severe udržiujú svoje satelity na Juhu nerozvinuté (*underdeveloped*). Zdanlivý rozvoj satelitov vždy závisí od rozvoja metropoly a jeho falošnosť sa prejavuje v čase úpadku metropoly, keď dochádza k poklesu aj v závislých satelitoch. Odporúčanou politikou je odpojenie sa od centra a rozvíjanie sa pomocou vlastných síl. Iba tak sa periféria zbaví „závislého rozvoja“, ktorý v skutočnosti žiadnym rozvojom (v zmysle nezávislého rastu) nie je.

Kým Emmanuelova teória nerovnej výmeny zachováva rozdelenie na centrum a perifériu, na rozdiel od Franka je pre neho kľúčový rozdiel v mzdách. Wallersteinova neomarxistická teória svetového systému pridáva kategóriu semiperiférie a zdôrazňuje existenciu systému, v ktorom sa jednotlivé štáty pohybujú. Pomocou monopolistických a protekcionistických praktík sa štáty usilujú vyrábať technicky náročné „vedúce produkty“, ktoré zaručujú najvyššiu úroveň zisku a ich cieľom je udržať sa v centre. Štáty semiperiférie vyrábajú bývalé vedúce produkty a snažia sa o získanie schopností vyrábať súčasné vedúce produkty. Štáty periférie sa sústreďujú na trhy, v ktorých existuje konkurencia a miera zisku je v nich omnoho nižšia. Wallersteinova teória umožnila vysvetliť napr. posun Južnej Kórey z periférie do semiperiférie.

Tieto teórie sú dôležité, pretože netrpia metodologickým nacionalizmom a štáty vnímajú vo vzájomných vzťahoch. Situácia v krajinách periférie tak nie je dôsledkom klimatických či geografických alebo kultúrnych faktorov, ale je dôsledkom pôsobe-

nia štátov jadra.¹¹ Toto je kľúčový prvok ako postkoloniálneho, tak postrozvojového prístupu. Na druhú stranu však sú tieto teórie súčasťou rozvojového diskurzu, a preto boli z postkoloniálnych pozícií kritizované (viz kapitola Vladana Hoduláka a napr. Kapoor, 2008: 3–18; Manzo, 1991).

Ďalšia časť pokračuje v snahe odpovedať na druhú otázku politických dôsledkov aplikácie severného pohľadu na Juh tým, že ukazuje, aký dopad mal vznik rozvojového diskurzu. Potom je cieľom textu odpovedať na tretiu otázku ohľadom teoretických protiprúdov, ktoré vznikli ako na Juhu, tak na globálnom Severe, a prezentovať postrozvojový prístup. Text sa najprv venuje jeho predchodcom a pokračuje predstavením troch základných publikácií a ich definícií postrozvoja. Jeho hlavným aspektom je odmietnutie rozvoja a poukázanie na dôsledky rozvojového aparátu. Pred záverom kapitola stručne predstavuje debatu o postrozvoji.

POLITICKÉ DÔSLEDKY ROZVOJOVÉHO DISKURZU: REŽIM VLÁDNUTIA NAD GLOBÁLNYM JUHOM

Kľúčová pre druhú otázku politických dôsledkov vzniku rozvojových teórií o globálnom Juhu je analýza rozvojového diskurzu od Artura Escobara (1984, 1988, 1995). Tento diskurz „vytvoril extrémne efektívny aparát pre produkciu poznania o Tretom svete a pre jeho mocenské podrobenie [...] úspešne vystaval režim vládnutia nad Tretím svetom – „priestor pre podriadených ľudí“ – ktorý nad nimi zaručuje určitú kontrolu“ (Escobar, 1995: 9). Tým došlo k vytvoreniu „Tretieho sveta politicky, ekonomicky, sociologicky a kultúrne“ (Escobar, 1984: 384). Preto pre Escobara rozvojový diskurz nie je „vedeckým poznaním, súborom teórií a programom zameraným na dosiahnutie naozajstného pokroku, ale sériou politických technológií, ktoré majú za cieľ riadiť a utvárať realitu Tretieho sveta“ (tamže).

Toto je jeden z hlavných bodov postrozvojového prístupu. Na vyššie uvedené teórie sa pozerá nie ako na snahy o dosiahnutie pokroku, ale ako na určitý súbor poznania, ktorý realitu globálneho Juhu neodráža, ale vytvára. Reprezentácie v rozvojovom diskurze nie sú (a ani nemôžu byť) nejakým spôsobom neutrálne, ale odrážajú európske korene svojich pôvodcov. Nerozvinuté oblasti sú ako také prezentované vždy vo vzťahu k určitej norme, ktorou je rozvinutosť. Preto Escobar hovorí o „moci a viditeľnosti [visibility]“ (Escobar, 1988). Na základe európskych noriem toho, čo je normálne, sa dajú definovať „abnormality“ ako „analfabet“, „malý farmár“, „bezzemok“, „podvýživený“, či „nerozvinutý“. Následne sú tieto kategórie inkorporované rozvojovým diskurzom a nastúpiť môžu rozvojové inštitúcie a začať sa „problémami“ zaoberať. Tieto „problémy“ teda nevznikajú na základe hlasov podrobených, ale na zá-

klade eurocentrických konštrukcií rozvojových organizácií. Ich základom je jeden z hlavných efektov rozvojového diskurzu – hierarchizácia. Podobne ako v koloniálnom diskurze, aj tu je jasne stanovené, kto je nadradený a kto podradený a to dokonca aj v prípade deklarovaného partnerstva (Eriksson Baaz, 2005).

Rozvoj vo vzťahu k vykonaniu určitej úlohy spôsobom X môže síce obsahovať zavedenie lepšieho spôsobu Y z inej kultúry (napr. sadenie prosa do radov a nie náhodne), avšak „zároveň dochádza k produkcii nevyslovenej hierarchie medzi spôsobmi vo všeobecnosti“ (DuBois, 1991: 22). Hierarchizácia kultúr, ktorá je charakteristická pre kategorizáciu rozvinutých a rozvojových národov, tak „nie je nanucovaná zvrchu, ale je celkovým výsledkom množstva lokálnych hierarchizácií alebo súdov týkajúcich sa ekonomických, politických, sociálnych a kultúrnych aspektov“ (tamže). Ak aj sa tieto kultúrne prenosy dejú na základe prírodných vied a teda „naozaj sú pravdivé“, ako napr., že vriaca voda zabíja baktérie, nič to nemení na skutočnosti, že aj pri ich aplikácii dochádza k vyššie uvedenému efektu hierarchizácie (pozri aj Profant, 2013). Avšak zároveň, ako poznamenal jeden z recenzentov knihy, „by sa dalo legitímne spýtať, či Iných (na rozdiel od teoretikov postrozvoja) v takýchto prípadoch viac zaujíma rovnocenné postavenie ich kultúry alebo možnosť osvojiť si napr. jednoduché, prístupné a účinné techniky dezinfekcie“.

Escobar následne identifikuje dva procesy, ktoré vytvorenú formu zviditeľnenia (a hierarchizáciu) upevňujú. Prvým je profesionalizácia rozvoja, teda „sada techník, stratégií a disciplinárnych praktík, ktoré organizujú vytváranie, legitimizáciu a rozširovanie rozvojového poznania a zahŕňajú akademické disciplíny, metódy výskumu a výučby, kritéria expertízy a mnohoraké profesionálne praktiky; inými slovami mechanizmy, prostredníctvom ktorých sa tvoria a udržiavajú politiky pravdy a určité formy poznania získavajú status pravdy“ (Escobar, 1995: 45).

S profesionalizáciou úzko súvisí inštitucionalizácia, ktorá zahŕňa tvorbu mocenských sietí cez medzinárodné organizácie, národné „rozvojové“ agentúry na Severe, mimovládne organizácie a národné, regionálne a lokálne agentúry na globálnom Juhu. Takto vytvorená sieť inštitucionalizuje profesionálne poznanie o rozvoji a umožňuje vykonávanie mocenskej nadvlády nad subjektmi rozvojového diskurzu. Moc sa nešíri z jedného centra, ale existujú mnohé miesta moci/poznania, z ktorých moc ďalej pôsobí na svoje subjekty.

Z postrozvojových pozícií sa teda dá odpovedať na otázku o politických dôsledkoch rozvojových teórií, že sú značné. Spoločne vytvárajú sieť poznania, ktorá umožňuje nadvládu nad podmanenými subjektmi. Určuje, čo je norma a jej deviácia, aby prostredníctvom snahy o nápravu jasne stanovovala hierarchické odlišenia.

KORENE A DEFINÍCIE POSTROZVOJA

Po zodpovedaní druhej otázky o politických dôsledkoch aplikácie severného pohľadu na Juh teraz môžem pristúpiť k hlavnej odpovedi na tretiu otázku. Tá sa týka teoretických protiprúdov, ktoré vznikli na Juhu či na reflexívnom Severe proti stredoprúdovým teóriám. Podľa môjho názoru sú najvýznamnejšími z existujúcich protiprúdov práve postkoloniálny a postrozvojový prístup.

Korene postrozvojového prístupu sú v mnohých ohľadoch podobné koreňom postkoloniálnych teórií. Kľúčovými sú piati autori. Prvý je Gándhí so svojou myšlienkou *Swaraj*, decentralizovanej Republiky dedín, a jednoduchého života založeného na skromnosti a uspokojovaní všetkých potrieb namiesto chamtivosti. Michel Foucault umožnil vnímanie rozvoja ako diskurzu a sám sa k pojmu rozvoj vyjadril v zmysle postrozvojovej kritiky.¹² Tretím autorom je v kapitole o postkolonializme zmienený Edward Said, ktorý na mnohých príkladoch ukázal spôsob, akým je Orient vnímaný na Západe a ako je toto vnímanie základom dominancie Západu nad Orientom. Štvrtým autorom je Karl Polanyi a jeho ozrejenie historických procesov a sociálnych bojov, prostredníctvom ktorých sa trh stal kľúčovou inštitúciou spoločnosti.

Posledným, dalo by sa povedať priamym predchodcom postrozvojového prístupu je Ivan Illich. Hoci rozsah jeho záujmu siahala od medicíny cez vzdelávanie až po feminizmus, v prvom rade bol radikálnym kritikom negatívnych javov industrializovanej spoločnosti. Vo vzťahu ku globálnemu Juhu predstrel myšlienku nemožnosti reprodukovať západné konzumné vzorce. Normalita kardiochirurgického zákroku, cadillacu alebo všeobecného nároku na školské vzdelanie je pre mnohých nedosiahnuteľná nie preto, že by boli chudobní, ale preto, že je jednoducho so súčasnými zdrojmi nemožné vyrobiť dostatok automobilov pre všetkých alebo operovať každého, kto má choré srdce. Ako píše Illich: „Každé auto, ktoré sa v Brazílii dostane na cestu, odopiera 50 ľuďom možnosť dobrého cestovania autobusom. Každá individuálne kúpená chladnička znižuje šance na vybudovanie komunitnej mraziarne. Každý dolár minutý v Latinskej Amerike na doktorov a nemocnice stojí stovky životov... Keby bol každý dolár použitý na poskytnutie čistej pitnej vody, stovky životov mohli byť zachránené“ (Illich, 1973: 134).

Illich sa pritom celý život zaoberal ľudskými potrebami a poukazoval na spôsob, akým sú vytvárané a vnucované ľuďom. Odlišoval nemenné potreby ľudí žijúcich subsistenčným spôsobom života od potrieb, ktoré boli vytvorené na základe rozvojového sľubu „lepšieho“ života (Illich, 1992: 90). Práve rozvojový diskurz je založený na vytváraní potrieb, ktorých poslednou a „najrafinovanejšou“ (tamže: 88) verziou v roku 1992 bol koncept základných potrieb (*basic needs*). Dnes vznikajú stále ďalšie a ďalšie. Jednu z posledných vytvorila diskusia o práve na prístup k internetu.

Nepochybne má Illich pravdu v tom, že mnohé potreby sú vytvárané, avšak je nevyhnutné rešpektovať názory ľudí, inak môžu intelektuáli a intelektuálky sklznúť k autoritárskemu definovaniu „správnych“ a „nesprávnych“ potrieb.

Na otázku, čo je to postrozvoj, sa pokúsím odpovedať prostredníctvom troch často citovaných vymedzení nachádzajúcich sa v zborníku od Wolfganga Sachsa *The Development Dictionary*, ďalšom zborníku *The Post-Development Reader* od Majida Rahnemy a Victorie Bawtree a monografii *Encountering Development* od Artura Escobara.¹³

Sachs v úvode k svojmu zborníku (v roku 1992) píše, že rozvojová epocha, ktorá trvala 40 rokov, „sa končí“ (Sachs, 1992: 1). Prirovnáva myšlienku rozvoja k majáku, ktorý viedol národy po druhej svetovej vojne, avšak „[d]nes sú na majáku vidno praskliny a začína sa rozpadávať. Myšlienka rozvoja stojí ako ruína v intelektuálnej krajine. Ilúzie a sklamanie, neúspechy a zločiny boli stálou súčasťou rozvoja a všetky rozprávajú rovnaký príbeh: nefungovalo to“ (tamže). Napriek všetkému však Sachs priznáva, že „ruína naďalej stojí a dominuje krajine ako milník“ (tamže).

Identifikuje štyri príčiny, pre ktoré mal byť rozvoj prekonaný a zastaralý. Prvou je ekologická kríza. Kým po druhej svetovej vojne sa mohlo zdať, že Spojené štáty sú na vrchole evolučnej škály, dnes je zrejmé, že nanajvýš vedú v závode do priepasti. Problémom je nadmerná spotreba, ktorá sa sústreďuje práve v krajinách bohatého Severu. A preto podľa Sachsa „je zrejmé, že ‚vyspelé‘ krajiny nie sú modelom“ (tamže: 2).

Druhá príčina je spojená s dobou, v ktorej zborník vznikol. Nepriateľstvo medzi Sovietskym zväzom a Spojenými štátmi sa premietlo aj do ich zahraničných politík voči iným krajinám. Prostredníctvom rozvojovej alebo tzv. bratskej pomoci sa usilovali o získanie nezaradených štátov na svoju stranu a to najmä v krajinách globálneho Juhu. „Teraz, keď sa východo-západná konfrontácia skončila, je Trumanov projekt globálneho rozvoja odsúdený na to, aby stratil svoju ideologickú nosnosť a politické palivo“ (tamže). S Rozvojovými cieľmi milénia však došlo k čiastočnému opätovnému rozmachu rozvojovej spolupráce. Sachs však správne predpokladal, že globálny Juh sa stane objektom nových diskurzívnych rámcov. Namiesto politického rozdelenie sveta na dva bloky a úsilie o pokrok príde potreba prevencie a redistribúcie rizík. „Rozvojoví špecialisti sa ponáhľajú odvrátiť záplavy imigrantov, zadržať regionálne vojny, zachytiť nelegálny obchod a zvládnuť enviromentálne katastrofy“ (tamže: 3). Na vysporiadanie s týmito a podobnými problémami má teraz slúžiť rozvoj: nie na pokrok, ale na ochranu pred rizikami.

Treťou príčinou je zväčšovanie nerovností medzi bohatými a chudobnými v druhej polovici 20. storočia. „V roku 1960 boli krajiny Severu 20× bohatšie ako krajiny Juhu a v roku 1980 46×“ (tamže). Sľub dobiehania sa jednoducho nenaplnil, pričom sociálna polarizácia neexistuje len medzi krajinami, ale aj vnútri krajín. Treba

však zmieniť celosvetový nárast dĺžky života a pokles detskej úmrtnosti. Na druhú stranu ale došlo k modernizácii chudoby. „Staré spôsoby sú zničené, nové nie sú životaschopné“ (tamže). Typickým príkladom je závislosť na moderných druhoch osiva, ktorá vytvára dlhovou špirálu často končiacu samovraždou.

Posledná príčina sa týka celkovej zmysluplnosti rozvoja ako projektu. „Netreba sa báť zlyhania rozvoja, ale jeho úspechu“ (tamže). Plne „rozvinutý“ svet by bol v prvom rade nudný, keďže rozvoj predstavuje myšlienku pohybu po jednej ceste smerom k určitému stavu dospelosti. To zároveň znamená, že „od začiatku nebolo skrytou agendou rozvoja nič menšie než pozápádnenie sveta“ (tamže: 3–4). Dôsledkom bola obrovská strata diverzity.

Hoci však Sachs vyhlasuje koniec epochy rozvoja, je si vedomý jeho neustálej všadeprítomnosti, a preto je cieľom autorov zborníka nabúrať „konceptuálne základy rutiny rozvojových profesionálov“ (tamže: 4).

Rahnema, ktorý rozvoj prirovnáva k socio-kultúrnej variante AIDS (Rahnema, 1997a), je spolu s Victoriou Bawtree editorom rozsiahleho zborníka textov kritických voči rozvoju. Tu sa najviac prejavuje nejednotnosť tohto „prístupu“. Slovenských a českých čitateľov a čitateľky azda zaujme, že v zborníku sa nachádza aj slávna esej Václava Havla, *Moc bezmocných*. Konzervatívne prvky v tejto eseji (Candole, 2011) nie sú výnimkou a najdeme ich nielen u Havla, ale aj napr. u Rahnemy či ďalších postrozvojových autorov (viď nižšie).

Postrozvojové texty v zborníku Rahnema definuje ako subverzívne, orientované na ľudí a radikálne. Pod subverzívnymi má na mysli otáčajúce, teda schopné otočiť určitú situáciu a pozrieť sa na ňu z inej strany, „to znamená zo strany ľudí, ktorí musia umrieť, aby systém mohol naďalej fungovať“ (Cardinal Arns in Rahnema, 1997b: xi). To, že sú príspevky v zborníku orientované na ľudí, znamená, že ich cieľom nie je pokrok, alebo produktivita vo vedeckých, technologických či ekonomických poliach sama o sebe, ale snaha „zistiť, komu tieto polia slúžia, koho vylučujú a ako ovplyvňujú ľudské podmienky a vzťahy v spoločnostiach, do ktorých prenikajú“ (Rahnema, 1997b: xii). A napokon pojem radikálny vychádza z latinského *radix*, teda koreň a v tomto prípade je cieľom autorov dostať sa na koreň problémov, ktorými sa zaoberajú.

Ďalšiu definíciu toho, čo to je postrozvoj, ponúka už zmienený Escobar v závere svojej knihy. Píše o relatívne koherentnom súbore prác, ktoré vznikli od polovice osemdesiatych rokov a ktoré „zvýrazňujú rolu sociálnych [grassroot] hnutí, lokálneho poznania a ľudovej moci pri transformácii rozvoja. Autori reprezentujúci tento trend tvrdia, že sa nezaujímajú o rozvojové alternatívy, ale o alternatívy k rozvoju, čo znamená, že odmietajú celú paradigmatu. Napriek značným rozdielom, členovia tejto skupiny zdieľajú určité hlavné myšlienky a záujmy: záujem o lokálne kultúry a poznanie,

kritický postoj k zavedeným vedeckým diskurzom a obranu a podporu lokálnym, pluralistickým hnutiam zdola“ (Escobar, 1995: 215).

A čo je cieľom takto definovaného postrozvojového prístupu? Ako píše Escobar, „*zabiť rozvojové monštrum*“ (Escobar, 2000: 13). A podľa Ziaia, dve hlavné tézy postrozvojového prístupu obvykle sú menej radikálnymi kritikmi rozvojovej spolupráce implicitne akceptované. Prvou je, že rozvoj je eurocentrický, a druhou, že má autoritatívne a technokratické implikácie (Ziai, 2007a: 8–9). Takže podľa neho úloha „*zabiť rozvojové monštrum*“ bola splnená (tamže: 9). Zbežný pohľad na Udržateľné rozvojové ciele naznačuje síce významné nekoherencie v rozvojovom diskurze, o jeho smrti sa však dá hovoriť len veľmi ťažko.

HLAVNÝ RYS POSTROZVOJA: ODMIETNUTIE ROZVOJA

Hoci skutočne mnohé z kritik postrozvoja nespochybňujú problémy spojené s rozvojom, jeden pohľad na dokumenty hlavných medzinárodných organizácií nám prezradí, že mŕtvemu monštru sa stále celkom dobre darí. Preto je azda vhodné vyjasniť, čo presne sa myslí pod odmietnutím rozvoja. Čo to znamená hľadať alternatívy k rozvoju namiesto rozvojových alternatív?

V prvom rade je problematický vôbec pojem rozvoj. Ako píše Sachs a Esteva, z rozvoja sa stal koncept podobný amébe – jeho kontúry sú rovnako nejasné (Esteva, 1992: 10; Sachs, 1992: 4). Tento termín môže označovať takmer čokoľvek, od infraštruktúrnych projektov, cez nemocnice, pôžičky, priehrady, školy, až po drobné dobrovoľnícke aktivity či programy adopcie detí. Obrovská proliferácia významov analyzovaného pojmu je možná vďaka tomu, že „*[h]oci rozvoj nemá žiaden obsah, má v sebe jednu funkciu: umožňuje akejkoľvek intervencii, aby bola posvätená v mene vyššieho cieľa*“ (Sachs, 1992: 4). V tomto zmysle sa dá hovoriť o „*prázdnom slove, ktoré môže byť naplnené ktorýmkoľvek používateľom na zakrytie tajných intencií*“ (Frank, 1997: 263). Je to akési „*prázdne plus*“ (Sachs v Ziai, 2009: 197).

Avšak čo je prázdne, nemôže byť ani odmietnuté. Preto Crush správne poukazuje na logický dôsledok, že ak Sachs argumentuje za zrušenie rozvoja a tvrdí, že „*[n]asťal čas napísať jeho nekrológ*“ (Sachs, 1992: 1), zároveň „*implicitne navrhuje, že je možné dospieť k jeho jednoznačnej definícii*“ (Crush, 1999a: 3). Problém homogenizácie je treba objasniť nuancovanejším pohľadom na to, čo to je rozvoj, ako sa o to pokúša Ziai (2007b: 228–231). Rozlišuje medzi rozvojom ako praxou a rozvojom ako konceptom, pričom ďalej rozdeľuje rozvoj ako prax na prirodzený proces (slovami Cowena a Shentona imanentný) a na intencionálnu rozvojovú politiku a v rámci rozvoja ako konceptu odlišuje konkrétnu historickú úroveň od abstraktnej úrovne.

Problémom rozvoja ako abstraktného konceptu je, ako píše Esteva, že

„[r]ozvoj nie je možné oddeliť od slov, ktoré boli formované v tej istej dobe – rast, evolúcia, dospievanie. Rovnako tak tí, čo toto slovo používajú, sa nemôžu zbaviť významov, ktoré dodávajú ich jazyku, mysliu a aktivite špecifickú slepotu. Bez ohľadu na kontext, v ktorom sa použije, alebo bez ohľadu na presnú konotáciu, ktorú mu chce daná osoba dať, tento výraz môže byť definovaný a zafarbený nami nechcenými významami. Toto slovo vždy implikuje pozitívnu zmenu, krok od jednoduchšieho k zložitejšiemu, od podradeného k nadradenému, z horšieho k lepšiemu. Toto slovo naznačuje, že človek sa má dobre, iba ak postupuje v zmysle nevyhnutného, neodvratného univerzálneho zákona smerom k vytúženému cieľu“ (Esteva, 1992: 10).

Na konkrétnej historickej úrovni potom pojem rozvoj za pozitívnu zmenu označuje zmenu smerom k západnému ideálu modernej, industrializovanej spoločnosti. Ona je tým zložitejším, nadradenejším, lepším, o ktorom v abstraktných termínoch píše Esteva. Takýto inherentný problém pojmu rozvoj vedie Ziaia k záveru, že „*tento termín by viac nemali používať tí, ktorí nezdediajú eurocentrické predpoklady dominantného poňatia ‚rozvoja‘*“ (Ziai, 2007c: 71). „*Ak aj nejaký alternatívny prístup explicitne odmieta tieto [evolučné] princípy a používa úplne odlišnú definíciu ‚rozvoja‘, nemôže uniknúť skutočnosti, že väčšina ľudí bude naďalej spájať tento termín s hore uvedenými predpokladmi a že praktiky, ktoré sú v diametrálnom protiklade ideálom sociálnej zmeny artikulovanej v tejto perspektíve, budú jeho súčasťou. Vo svetle rozsahu produkcie poznania rozvojovým priemyslom sa z akejkoľvek subverzívnej snahy redefinovať ‚rozvoj‘ stáva vopred prehratá bitka*“ (tamže).

Ziai teda odmieta konkrétny koncept rozvoja a zaoberá sa odlišnými konceptmi, ktoré by mohli byť menej eurocentrické a viac univerzalistické, ako napr. „*dobrý život*“ (Verhelst in tamže), „*pohostinnosť*“ (Esteva in tamže) – problematizujúca rasizmus a občiansku výlučnosť typickú pre západné spoločnosti, „*férovosť*“ (tamže) – nahrádzajúca „*ekonomickú pokročilosť*“ kritériom distribúcie bohatstva, či „*mierumilovnosť*“ (tamže) – nahrádzajúca „*silu*“ spojenú napr. s nukleárnymi zbraňami.

Univerzalizmus v tomto prípade nie je odmietnutý, ale jeho eurocentrická verzia je nahradená inou. Takýto alternatívny univerzalizmus potom môže aj vytvárať určité porovnania. Ak by sme však napr. považovali za mieru rozvoja roveň kriminality, počet sebevražď, sociálnu súdržnosť vidieckej spoločnosti, mieru pohostinnosti voči cudzincom, alebo rešpekt voči starším, rebríčky rozvoja by zrejme vyzerali inak (Ziai, 2004b: 142, pozri aj Profant, 2010).

Abstraktná úroveň rozvoja ako konceptu predpokladá vôbec možnosť vytvárať takéto rebríčky, teda že „*existuje všeobecný proces rozvoja, ktorý všetky spoločnosti skôr alebo neskôr dosiahnu a že existuje všeobecná myšlienka dobrej, rozvinutej situácie bez ohľadu na kultúrne rozdiely*“ (Ziai, 2007b: 230). Na jednu stranu si je Ziai vedomý nekonzistentnosti prvej a druhej kritiky (teda kritiky partikulárneho naplnenia abstraktného pojmu rozvoj, ktorá predpokladá existenciu univerzálneho rozvoja a kritiky samotnej možnosti univerzálneho rozvoja [Ziai, 2004a: 1052, pozri aj Profant, 2013a]), na druhú stranu varuje pred predpokladmi, ktoré z abstraktného chápania rozvoja vyplývajú. Ide o predpoklady na metodologickej úrovni, že „*rozvinuté a menej rozvinuté krajiny je možné identifikovať prostredníctvom komparatívnej analýzy*“ a že „*rozvoj je možné merať a evidovať pomocou štatistických indikátorov*“ (Ziai, 2004b: 140–141; pozri aj Profant, 2010). Zatiaľ čo zmeniť vnímanie pojmu rozvoj ako konceptu na konkrétnej úrovni je „*celkom ťažké*“ (Ziai, 2007b: 230), zmeniť vnímanie pojmu rozvoj ako konceptu na abstraktnej úrovni je „*takmer nemožné*“ (tamže).

A zároveň, zatiaľ čo odmietnutie pojmu rozvoj kvôli jeho eurocentrizmu sa dá akceptovať, odmietnuť používať tento pojem kvôli jeho problémom na abstraktnej úrovni je náročnejšie. Nielen, že je nutné voliť stredovú cestu medzi kultúrnym relativizmom a univerzalizmom, ktorá nám umožní vôbec sa inými kultúrami zaoberať, ale zároveň aj keď akceptujeme pozíciu alternatívneho univerzalizmu, našim cieľom stále bude odmietnutie možnosti agregovať porovnateľné prvky v spoločnostiach do celkových rebríčkov rozvoja a vytvárať univerzálne cesty rozvoja. To znamená odmietnuť používanie pojmu rozvoj preto, aby sa zamedzilo chápaniu spoločností ako jednotiek, ktoré idú po určitej (nie nutne európskej) ceste k určitému cieľu. To by však nemalo brániť v tvorbe kategórií ako napr. „pohostinnosť“ a v porovnávaní spoločností v rámci týchto kategórií. Odmietnutie spájania týchto kategórií a tým naplňania abstraktného pojmu rozvoj konkrétnym obsahom vedie k zániku potreby tento pojem používať.

Na praktickej úrovni potom dochádza k zmiešavaniu imanentného a intencionálneho rozvoja. Dôsledky praktických politík sú vydávané za „prirodzený“ beh vecí. V tomto ohľade je kľúčovým autorom napr. už zmienený Polanyi, ktorý ukázal, ako intencionálne politiky štátu viedli k rozšíreniu trhu do dovtedy do veľkej miery netrhovvej spoločnosti. „*[T]rh bol výsledkom vedomého a nezriedka násilného zasahovania zo strany vlády, ktorá spoločnosti trhovú organizáciu vnucovala v záujme neekonomických cieľov*“ (Polanyi, 2006: 247).

Nemenej závažným problémom je zmiešavanie rôznych intencionálnych politík. Ako už bolo povedané, rozvoj je koncept podobný amébe, jeho obsah je prispôbiivý a môže označovať množstvo rôznorodých intencionálnych aktivít. Tým pádom pre rôznych ľudí označuje odlišné veci. Pre niekoho môže znamenať zlepšenie investičného prostredia a pre iného zlepšenie zdravotnej starostlivosti. „*Produktivita týchto*

rozdielných definícií tkvie v skutočnosti, že umožňuje týmto ľuďom spolupracovať bez toho, aby medzi nimi vznikali konflikty o ich rôznych názoroch a pohľadoch na svet“ (Ziai, 2011b: 11). Kľúčovým problémom pritom je, že kým mnohé „rozvojové“ intervencie sú robené s dobrým úmyslom zvyšovania životnej úrovne, dôsledky sú často negatívne, a to najmä pre marginalizované skupiny.

V tomto ohľade je dôležitá snaha Gilberta Rista pozitivisticky, v durkheimovskom duchu definovať rozvoj iba pomocou vonkajších, naozaj pozorovateľných praktík: „*Rozvoj pozostáva zo sady praktík, niekedy zdanlivo idúcich proti sebe, ktoré vyžadujú – kvôli reprodukcii spoločnosti – všeobecnú transformáciu a deštrukciu prírodného prostredia a sociálnych vzťahov. Jeho cieľom je zvýšiť produkciu komodít (statkov a služieb) orientovanú prostredníctvom výmeny na efektívny dopyt*“ (Rist, 2008: 13, 2010: 23; pre kritiku tejto definície pozri Profant, 2011b). Jednoducho povedané, častým dôsledkom rozvojových intervencií je „*deštrukcia životného prostredia a sociálnych vzťahov*“. Asi najhorším príkladom takéhoto ničenia sú obrovské priehrady.

Zdrvivú kritiku výstavby priehrady Sardar Sarovar v Indii ponúka napr. Arundhati Roy (1999). Nielen, že priehrada môže ničiť životné prostredie a medziľudské vzťahy, ale zároveň môže byť projekt úspešný v tom, že sa priehrada podarí postaviť, ale ku zlepšeniu životných podmienok nedôjde. Práve naopak. Vysídlení obyvatelia so svojim osudom isto spokojní nie sú. Je v takom prípade rozvoj úspešný, alebo nie je?

Ziai priznáva, že nedorozumenia v tom, čo znamená pojem rozvoj, môžu prinášať pozitíva. Mimovládne organizácie, ktoré pod pojmom rozvoj chápu podporu marginalizovaným skupinám na Juhu, ľahšie získajú pre svoje projekty financie, než keď budú svoje projekty rámoviť v marxistických diskurzoch revolučnej zmeny (Ziai, 2011b: 11, odhliadnuc od napr. Nadácie Rosy Luxemburg). Kľúčový problém však ostáva nevyriešený: intencionálna prax rozvoja umožňuje, aby vďaka pozitívnej konotácii tohto pojmu boli projekty s výrazne negatívnymi dopadmi *a priori* vnímané pozitívne. A preto je treba pojem „rozvoj“ odmietnuť a pokúsiť sa ho nahrádzať inými konceptmi.

POSTROZVOJOVÁ KRITIKA ĎALŠÍCH DOPADOV ROZVOJOVÉHO APARÁTU: DEPOLITIZÁCIE A TVORBY A BANALIZÁCIE TÚŽBY PO ROZVOJI

Ak sa politickým dôsledkom vzniku rozvojového diskurzu stalo umožnenie nadvlády nad globálnym Juhom, je vhodné identifikovať ďalšie efekty rozvojového aparátu.¹⁴ Okrem už zmienenej hierarchizácie sem patria depolitizácia a tvorba a banalizácia túžby po rozvoji.

Depolitizácia nie je ničím novým v sociálnych vedách. Georg Simmel píše o boji proti chudobe, ktorý umožňuje zakrývať jej systémové príčiny už v roku 1909 (Simmel in Dübgen, 2010). Rovnako tak sa z rozvoja stal anti-politický stroj, ktorý zakrýva štrukturálne príčiny materiálneho nedostatku a nerovné mocenské vzťahy vylučuje zo svojho diskurzu. V istých inštitucionálnych poliach ich nie je možné verbalizovať, pretože ich anti-systémovosť by tieto polia narušila. James Ferguson ukazuje, ako dochádza k depolitizácii chudoby v diskurze Svetovej banky o Lesothe. Banka z neho robí dobre známy druh medzi krajinami – „menej rozvinutú krajinu“ (Ferguson, 1994: 55) – a Ferguson ukazuje, ako sa diskurz banky zásadne líši od akademického diskurzu o Lesothe. Zatiaľ čo *Encyklopédia Britannica* píše v roku 1910 o čulom obchode s poľnohospodárskymi produktmi medzi Juhoafrickou republikou a Lesothom, o fungujúcej infraštruktúre či o migrácii Lesothčanov (nie tak Lesothčaniek) za prácou (Ferguson, 1994: 26–27), Svetová banka vytvára obraz krajiny nedotknutej modernizáciou, tradičnej subsistenčnej roľníckej spoločnosti, ktorej chýba infraštruktúra či bankový sektor (Svetová banka in tamže: 30–67). Diskurz tejto inštitúcie totiž môže smerovať iba určitým smerom. Jeho dôsledkom musí byť rozvojový projekt, teda zásah určitého typu, ktorému najlepšie vyhovuje krajinný druh nazvaný „menej rozvinutá krajina“. Tento druh krajiny musí byť domorodý, teda mimo moderného sveta, aby mohol byť do tohto sveta inkorporovaný prostredníctvom výstavby infraštruktúry, musí byť poľnohospodársky, aby mohol byť rozvinutý prostredníctvom modernizácie poľnohospodárstva, musí byť národným hospodárstvom, aby v ňom bolo možné podporiť národné ekonomické plány, a musí v ňom byť prítomný predpoklad neutrálnej a efektívnej vlády (tamže: 71–72). Iba do takejto krajiny môže Svetová banka presadiť svoj projekt rozvoja. Ako píše Ferguson: „Analýza, ktorá naznačuje, že príčiny chudoby v Lesothe sú politické a štrukturálne (nie technické a geografické), že národná vláda je súčasťou problému (a nie neutrálnym nástrojom na jeho riešenie), a že zmysluplná zmena môže prísť iba s revolučnou zmenou v Južnej Afrike, nemá v ‚rozvojovom‘ diskurze žiadne miesto jednoducho preto, lebo náplňou činnosti ‚rozvojových‘ organizácií nie je podpora politickým zmenám či revolučným bojom“ (tamže: 69; k Fergusonovi pozri aj Profant, 2013).

Preto je rozvojová organizácia nútená krajinu, v ktorej bude intervenovať, prezentovať spôsobom, ktorý jej to umožní: „Aby analýza naplnila potreby, rozvojovej inštitúcie, musí dokázať to, v čom akademický diskurz nevyhnutne zlyháva; musí z Lesotha urobiť nesmierne sľubného kandidáta pre jediný spôsob intervencie, akého je ‚rozvojová‘ agentúra schopná: apolitickej, technickej ‚rozvojovej‘ intervencie“ (tamže: 68–69).

Rozvoj ako magický stroj robí zo všetkého, čoho sa dotkne, technický problém. A Ferguson to ukazuje na konkrétnych praktikách, takže napr. projekt Svetovej ban-

ky zlyhal v snahe pomôcť ľuďom dostať svoj dobytok na trh jednoducho preto, lebo „pre ľudí v Thaba-Tseke nie je na dobytých trhoch nič nové, keďže svoj dobytok na aukciách predávali od nepamäti“ (tamže: 180).

Ferguson takisto ukazuje, ako sa rozšírila moc štátu do odľahlej oblasti podporujúcej opozíciu. Vďaka Svetovej banke, Kanadskej agentúre pre medzinárodný rozvoj a ďalším rozvojovým organizáciám boli rozšírené vládne „služby“ ako napr. pošta, policajná stanica, väzenie, nová cesta, polovojenská jednotka, imigračný úrad, poľnohospodárske služby – zapojenie vedeckých prístupov do chovu dobytky a rastlinnej produkcie, dodávanie semien, marketing dobytky – prítomnosť zdravotníkov v oblasti, vzdelávanie týkajúce sa starosti o deti, odborné poradenstvo o výžive či správnych metódach varenia (Ferguson, 1994: 252). Pritom je zrejmé, že tieto služby neboli iba službami, ale slúžili na to, aby uľahčovali vládnutie (tamže: 253). „Moc štátu bola rozšírená a posilnená zriadením lokálnej vládnucej mašinérie“ (tamže). „Rozvojový projekt tak v konečnom dôsledku vykonáva citlivé politické operácie zahŕňajúce upevnenie a expanziu pozícií štátnych inštitúcií a moci a to pod rúškom neutrálnej technickej misie, proti ktorej sa nedá nič namietat. ‚Inštrumentálny efekt‘ je potom dvojaký: popri inštitucionálnom efekte expanzie byrokratickej štátnej moci je konceptuálnym alebo ideologickým efektom depolitizácia chudoby aj štátu“ (tamže: 256).

Druhým efektom rozvojového aparátu je tvorba a banalizácia túžby po rozvoji. Už bolo zmienené, ako podľa Illicha rozvoj v ľuďoch vyvoláva túžby. Podľa Rahne-my tento „proces spočíva v okupovaní životného priestoru ľudí množstvom tovarov, služieb a reprezentácií, ktoré sú všetky vymyslené tak, aby z cieľových populácií urobili závislých konzumentov“ (Rahnama, 1997a: 120). Významným nástrojom na sociálne vykorenenie je škola. Tu žiaci strácajú spojenie so svojou rodinou a historickými koreňmi. So vzdelaním odchádzajú do miest, aby tu skúšali žiť moderný život, avšak často sa stávajú obeťami modernizovanej chudoby.

Rozvoj o sebe vytvára určité fantázie, má svoju virtuálnu stránku „ako nám to dokazuje túžba, ktorá je súčasťou kolektívneho nevedomia“ (De Vries, 2007). Rozvojový aparát spolu s omnoho väčšou mediálnou mašinériou iba vzdialene spojenou s rozvojovou spoluprácou vytvára túžbu po rozvoji, aby sa mohol reprodukovať. Táto túžba musí byť vytvorená, aby mohla nasledovať intervencia, ktorá ju vyplní. Rozvojový priemysel tak „parazituje na vierach a snoch subjektov, ktoré vytvára“ (tamže: 30). De Vries ukazuje túžby vytvorené rozvojom na príklade jeho vlastného výskumu. Dedinčanky a dedinčania žijúci v Andách majú celkom jasnú pozíciu voči rozvoju. „To, čo je treba, je malá a veľká infraštruktúra, diaľnice, cesty, zavlažovacie systémy, priehrady, školy, radnice.“ Pod pojmom rozvoj rozumejú „poľnohospodára, ktorý príde na ich polia a povie im, aké druhy hnojív by mali používať, aby zvýšili svoju produktivitu“ (tamže: 26).

Je treba si uvedomiť, že „rozvojové“ projekty sa síce snažia naplniť tieto túžby a predstavy, avšak rozvojový aparát sľubuje omnoho viac, nesľubuje len hnojivá, ale celú západnú modernitu. Je tu prítomný určitý prebytok túžob, ktoré nikdy nemôžu byť plne realizované. Takže nielen, že „rozvojové“ intervencie často zlyhávajú v napĺňaní do istej miery uskutočniteľných požiadaviek, zároveň nikdy nemôžu uspieť v celkovom sľube rozvoja. Tým pádom je v každom „rozvojovom“ projekte vždy už vopred prítomná kritika a tento utopický element umožňuje vždy znova ďalšie projekty. Nikdy totiž plne nespĺnia svoju úlohu. Po projekte vždy ostáva „prebytok túžby“.

Druhým krokom po tvorbe túžby je potom jej banalizácia. Je nevyhnutnou súčasťou dialektiky túžby. Bez banalizácie totiž „rozvojovému“ priemyslu hrozí, že by bol úspešný a prišiel by tak o prácu. Pre túžbu je konštitutívny nedostatok, teda deviácia od normy, ako ju opisuje už zmienený Escobar. Potreba nedostatku dáva vzniknúť stále novým a novým deviáciám umožňujúcim banalizáciu túžby po rozvoji. Po nenaplnení jednej je tu vždy nová, ďalšia, ktorú sa môžeme pokúšať naplniť. Dosiaľ je De Vriesova analýza podobná analýze mnohých postrozvojových autorov a autoriek, avšak namiesto zavrhnutia imaginárnej časti rozvoja de Vries nasleduje Lacanovu maximu odmietnutia robiť kompromisy v oblasti túžob. Namiesto podľahnutiu druhému instrumentálnemu efektu rozvojového stroja, ktorým je banalizácia rozvoja, volia Andčania a Andčanky boj za „skutočnú vec“. Ňou sú *obritas*, „malé objekty druhého“ (lacanovský *objet petit a*), teda to z rozvojového sna, čo sa zdá byť dosiahnuteľné. Na jednu stranu tento objekt vyvoláva rozvojový sen, na druhú je jeho možnou realizáciou. V praxi sú ním napr. zmienené infraštruktúrne projekty, zavlažovacie systémy, alebo hnojivá.

Dôležité však je, že takáto etika vychádza z perspektívy tých, „ktorí sa odmietajú [...] stať súčasťou banalizácie sľubu rozvoja“ (tamže: 41), to znamená Andčanov a Andčaniek samotných a nie rozvojových expertov.

KRITIKA POSTROZVOJA

Na záver je treba zmieniť diskusiu, ktorú postrozvojové názory vyvolali. Keďže som sa k nej vyjadril inde (Profant, 2013a), tu zmienim len jej základné kontúry. Hlavnou témou debaty je neopopulizmus, ktorý je mnohým postrozvojovým autorom a autorkám vlastný. Zahŕňa romantizáciu a esencionalizáciu Iných, úplné odmietnutie modernity, kultúrny relativizmus a homogenizáciu rozvoja. Typickým príkladom neopopulizmu je Rahnema so svojou metaforou modernity ako socio-kultúrnej verzie AIDS (Rahnema, 1997a). Modernitu odmieta úplne ako smrteľný vírus, ktorý napáda zdravé a nevinné, tradičné, tzv. vernakulárne spoločnosti. Takáto romantická reprezentá-

cia si vyžaduje ich esencionalizáciu na jedinú črtu a tou je práve ich tradičnosť. Už bola zmienená Crushova kritika Sachsa, ktorá tvrdí, že na odmietnutie rozvoja je nutné ho homogenizovať. Rozvoj je potom reprezentovaný ako monolitický. Aktéri sa všetci správajú prakticky rovnako, či už ide o medzinárodné organizácie ako Svetová banka alebo o miestnych mimovládnych aktérov. Všetkým rovnako vládne rozvojový diskurz. Zároveň je v rozvoji ako víruse viditeľná snaha infikovať „tradičné“ spoločnosti a teda je tu naznačovaná konšpirácia na všetkých úrovniach tohto veľmi rôznorodého aparátu. Významnou kritikou je tiež poukázanie na vnímanie moci ako všeprestupujúcej a aktérov na Juhu ako neschopných vzdorovať. A napokon, kultúrny relativizmus má za následok, že niektoré utláčajúce praktiky sú akceptované ako prejavy kultúrnej odlišnosti, ktorú je treba rešpektovať.

Dôsledkom neopopulizmu je pozícia autoritárskeho starešinu, ktorý podobne ako rozvojový expert vie najlepšie, čo je pre danú komunitu správne, avšak tentoraz to nie je modernita spojená s industrializáciou a protestantskou etikou, ale tradičná skromnosť, subsistenčný spôsob života, odmietnutie luxusných produktov, najmä televízie, a s ňou spojených cieľov v podobe západných foriem líčenia, pornografie a hlavne konzumného spôsobu života.

Reakcia na kritiku vychádza najmä z Escobarom zdôrazňovaného princípu hybridizácie, teda zmiešavania modernity s tradíciou. Ziai v tomto zmysle oddeľuje od neopopulistického postrozvojového prístupu skeptický prístup, ktorý je pre neho projektom radikálnej demokracie a umožňuje takúto hybridizáciu. Vychádza z Laclaua a Mouffe (2001) a zdôrazňuje ich doplnenie ekonomického útlaku o ďalšie formy, ako je to načrtnuté aj v úvode tejto knihy. Poukazuje na nedostatočnú demokratickosť súčasných liberálnodemokratických systémov a volá po zásadnej decentralizácii, a to ako politickej a ekonomickej, tak epistemologickej.

Romantizácii však uniká aj samotný Rahnema, keď píše, že „domorodé spoločnosti by sme nemali idealizovať. Predstavujú priestory plné protikladných záujmov, vzájomného strachu, podozrievania a násilia“ (Rahnema, 1997a: 114). Nekonzistentnosť síce ostáva problematickou, avšak ukazuje nám cestu pre nuansovanejší akademický prístup. Ziai reaguje na kritiku kultúrneho relativizmu a vytvára dve konceptualizácie spoločnosti – statickú a dynamickú. V statickej je jeden, autoritatívne určený názor považovaný za konsenzuálny názor celej spoločnosti a kultúrny relativista ho musí rešpektovať, kým v dynamickej spoločnosti existencia viacerých názorov narušuje konsenzus a kultúrny relativista si môže vybrať, ktorý z názorov podporí (Ziai, 2004a: 1051–1052). Na kritiku homogenizácie reaguje opäť Escobar. Až dekonštrukcia rozvojového diskurzu do veľkej miery umožnila postaviť rôznorodosť reality do protikladu k homogénemu rozvojovému diskurzu (Escobar, 2000). Marglin odmieta určiť, či rádia, televízory alebo motorky sú nutné, alebo zbytočne luxus-

né statky a necháva to na tých, „pre ktorých je materiálne bohatstvo iba vzdialeným snom“ (Marglin, 1990: 27). Neodmieta teda „skazené“ túžby chudobných po západnom životnom štýle. Vyvoláva tým však otázku, či teda vôbec má postrozvoj pripravený nejaký politický projekt (Ziai, 2004a). A ako sa postrozvojoví autori a autorky vo svojich slonovinových vežiach vyrovnávajú so zmienenou túžbou po rozvoji? Tu sa dostávam k záveru a štvrtej otázke formulovanej v úvode: Do akej miery je možné špecifické teórie Juhu aplikovať i na samotný Sever a aké sú politické dôsledky tohto pohľadu vrátane spochybnenia samotného rozlíšenia Sever/Juh?

ZÁVER: POSTROZVOJ NA SEVERE V PODOBE SOCIÁLNYCH HNUTÍ A UDRŽATEĽNÉHO NERASTU

Subjektom nádeje pre postrozvojových autorov a autorky sú sociálne hnutia v krajinách Juhu. Escobar sa zaoberá afrokolumbijskými komunitami v regióne dažďového pralesa na pobreží Tichého oceána *Proceso de Comunidades Negras* (Escobar, 2008), Esteva sa zaujíma o zapatistické hnutie v Chiapas (Esteva–Prakash, 1998), Latouche zmieňuje viacero hnutí, napr. talianske *Cambiaristi* „*usilujúce o „spravodlivú bilanciú“, tj. spravodlivú ekologickú stopu*“ (Latouche, 2012: 14), N'Dione skúma Enda Graf Sahel v Senegale (Matthews, 2007; N'Dione et al., 1997), Shiva je súčasťou ženského hnutia Čipko v Indii (Shiva, 1997). Často tieto hnutia preferujú rozvoj, ale predstavujú si ho inak ako centrálné vlády, ktorým podliehajú. Práve naopak, vznikajú ako reakcia na vládny intencionálny rozvoj.

Avšak otázka sa v prvom rade týka Severu. Po teóriách závislosti, nerovnej výmeny a neomarxizmu viac nie je možné udržiavať oddelenie Severu a Juhu. Externé podmienky majú zásadné dopady na blahobyt spoločností vnútri štátnych jednotiek a rozvoj u nás je neoddeliteľne spojený s rozvojom kdekoľvek inde, ale najmä tam, odkiaľ importujeme či už lacné prírodné zdroje, alebo produkty s nízkou i vyššou pridanou hodnotou (napr. elektronika). Dobré na to poukazuje správa *Dopady české spotřeby na rozvojové země* (Rut et al., 2007).

Tým ako zaniká zmysel rozdelenia sveta na Sever a Juh, takisto zaniká pre praktickú politiku dôvod pre intervencie na Juhu. To, o čo naše vlády usilujú rozvojovou spoluprácou alebo pomocou, sa dá dosiahnuť iným nastavením politik tu na Severe, pretože sú nevyhnutne spojené s Juhom. Celkový dôraz sa potom kladie na celosvetové toky už zmienených produktov, ale aj napr. zbraní a samozrejme kultúrnych elementov, ľudí alebo drog. Všetko toto nás spája s Juhom a stačí, aby sa naše rozvojové politiky zamerali dovnútra, aby spôsobili zásadnú zmenu.

Na túžbu Iných po rozvoji tak postrozvoj odpovedá na jednej strane problematizovaním zdrojov tejto túžby v západnej spoločnosti a na druhej strane ignoráciou tejto túžby a snahou o „dobrý život“ doma na Severe. Odmietnutie označiť túžby Iných za falošné vedomie neznamena nutnosť ich aktívneho napĺňania. Snaha o politiku a život, ktorý nebude Iným spôsobovať ujmu, je i tak výrazne radikálnym odklonom od súčasného nastavenia vzťahov medzi Severom a Juhom.

Myšlienky postrozvoja je tak u nás možné aplikovať na problematiku tzv. miestneho rozvoja v Čechách a na Slovensku. Od vlád môžeme požadovať napr. presadzovanie sebestačnosti menších jednotiek, ako aj väčšiu decentralizáciu rozhodovania. Príkladom môže byť občianske združenie *Utopia*, ktoré organizuje stretnutia s občanmi pre participatívne rozpočty v slovenských mestách. V známej slovenskej obci Zaježová sa ľudia stretávajú s problémami pri čiastočne sebestačnom živí, ktoré naznačujú potrebu nepodľahnúť čaru lokálnosti.

Od Ministerstva pre miestny rozvoj SR môžeme vyžadovať menej podpory pre turizmus, ktorý často vedie k ničeniu prírody a nie je schopný vytvoriť dostatok miest v chudobných regiónoch. Viac podpory by si naopak možno zaslúžilo organické poľnohospodárstvo, či tvorba pracovných miest, ktorá by nahrádzala dovoz zaťažujúci klímu. Tu by však ministerstvo potrebovalo spojenca v ministerstvách obchodu a priemyslu, ktorých cieľom by neboli voľnotrhové politiky umožňujúce ako jednoduchší vývoz, tak dovoz lacnejších produktov z Číny, ale selektívny výber toho, čo by sme sa v počiatočných fázach celkovej lokalizácie rozhodli vyrábať na Slovensku alebo v Česku, aj keď by tie výrobky z dôvodu environmentálnych a sociálnych štandardov neboli konkurencieschopné na svetových trhoch. Takýto prístup je však v súčasnej politickej konštelácii nevyhnutne spojený s politikami Európskej únie.

Aké sú teda politické dôsledky postrozvojového prístupu? V tomto ohľade postrozvojový prístup podporuje napr. hnutie nerastu (*degrowth*) odmietajúce hospodársky rast a usilujúce sa o zníženie spotreby. Na Slovensku a v Česku sa však zatiaľ nedá hovoriť o hnutí. Minimálne k diskusii o tomto prístupe už ale dochádza.

Poznámky

¹ Vzhľadom na nejasný význam pojmu „rozvoj“ je tu uvedený v úvodzovkách. Vo zvyšku textu úvodzovky použité nie sú, aby zbytočne neunavovali čitateľa pri čítaní (pre analýzu pojmu „rozvoj“ pozri napr. Ziai, 2007a).

- ² „Inými“ sa myslí „Others“ alebo „the Other“, teda protiklad, cez ktorý sa Ja/My (*Self*) definuje. Pre Západ (Okcident) je to napr. Orient, ktorý Západ stavia do hierarchicky nižšej pozície. V tomto zmysle hovorí Said o orientalizme (viz kapitola o postkolonializme).
- ³ Tranzitívne slovesá môžu mať priamy predmet, teda sú zamerané na nejakú osobu alebo vec, netranzitívne nemôžu mať priamy predmet a nie sú zamerané na nijakú osobu alebo vec.
- ⁴ Pre kritiku blízku postrozvoju pozri Eblinghaus–Stickler (1996). Zdá sa, že novým oxymoronom po „udržateľnom rozvoji“ sa stane „zelená ekonomika“ (Brand, 2012).
- ⁵ Pozri napr. Sen (1999), v čestine pozri Syrovátka (2008).
- ⁶ Pre kritiku blízku postrozvoju pozri Abrahamsen (2000).
- ⁷ Pozri napr. UN Commission on Global Governance (1995), pre postrozvojovú kritiku pozri Ziai (2006: 88–97).
- ⁸ Pozri napr. Long (2001), Long–Long (1992), v slovenčine pozri Profant (2012); ďalej Cernea (1985), Chambers (1983), pre kritiku pozri Cooke–Kothari (2001); Hickey–Mohan (2004); pre kritiku blízku postrozvoju pozri Crewe–Harrison (2002), Eriksson Baaz (2005).
- ⁹ Pre postrozvojovú kritiku pozri Ziai (2011a, 2015), Rist (2008).
- ¹⁰ Pozri napr. Sheth (1987), dobrý prehľad ponúka Nederveen Pieterse (1998).
- ¹¹ Ako to dnes tvrdia napr. Jeffrey Sachs, Jared Diamond, David Landes alebo Lawrence Summers (pozri napr. Watts, 2003: 7).
- ¹² Foucaultovým cieľom je zbaviť sa „celej masy pojmov, z ktorých každý svojim vlastným spôsobom obmieňa tému kontinuity“ (Foucault, 2002: 35). Pojmy „rozvoja a vývoja umožňujú preskúpiť následnosť rozptýlených udalostí, pripojiť ich k jednému organizačnému princípu, podriadiť ich príkladnej moci života (s jeho adaptáciami, jeho schopnosťami inovácie...), objaviť to, čo vždy pôsobí už v každom začiatku, totiž princíp koherencie a zárodok budúcej jednotky, ovládnuť čas travlo reverzibilným vzťahom medzi začiatkom a súčasným stavom, ktorý nie je nikdy daný, ale je vždy v činnosti. [...] Musíme spochybniť tieto už vypracované syntézy, ktoré obvykle prijímame pred každým skúmaním, ktorých platnosť sa už vopred uznáva...“ (tamže: 36).
- ¹³ K trom základným dielam postrozvojového prístupu je možno priradiť diela, ktoré sa svojim kritickým pohľadom implicitne k tomuto smeru hlásia (Alvares, 1994; Apffel-Marglin–Marglin, 1990, 1996; DuBois, 1991; Esteva–Prakash, 1998; Ferguson, 1994; Latouche, 1993; Lummis, 1996; Manzo, 1991; Mehmet, 1995; Nandy, 1994, 1996; Rist, 2008; Shiva, 1997). Na myšlienky týchto autorov a autoriek kriticky reagovali akademici a akademičky z rôznych pozícií (Blaike, 2000; Brigg, 2002; Cooper–Packard, 1997; Corbridge, 1998; Cowen–Shenton, 1996; Crewe–Harrison, 2002; Crush, 1999b; Curry, 2003; Engel, 2001; Grillo–Stirrat, 1997; Grischow–McKnight, 2003; Kiely, 1999; Knippenberg–Schuurman, 1994; Lehmann, 1997; Little–Painter, 1995; Nanda, 1999; Nederveen Pieterse, 1998, 2000; Rapley, 2004; Robins, 2003; Simon, 2006; Storey, 2000; Van Ausdal, 2001). S kritikou sa pokúsili vyrovnat' traja autori (Escobar, 2000, 2007; Tamas, 2004; Ziai, 2004a, 2004b: 206–240). K novším textom je možno zaradiť (Escobar, 2008; Kapoor, 2008; Latouche, 2012; McEwan, 2009). V česko-slovenskom prostredí sa k postrozvojovému prístupu vyjadrili Gažovič (2012), Horký (2010) a Profant (2010, 2011a, 2012, 2013a, 2013b).
- ¹⁴ Aparát či dispozitív je „značne heterogénny súbor diskurzívnych a materiálnych prvkov – napríklad diskurzov, inštitúcií, architektonických foriem, regulačných rozhodnutí, zákonov, administratívnych opatrení, vedeckých vyhlásení, filozofických, morálnych a filantropických tvrdení, atď. – a systém vzťahov [...] ustanovený medzi týmito prvkami“ (Foucault, 1980: 194).

Kapitola 9

Ztělesněná lež humanitární továrny

Tomáš Ryška

Blížila se desátá hodina ranní. Severothajské město Chiang Rai bylo zahaleno modrošedou oblohou pokrytou hustou vrstvou směsi smogu a kouře. Slunce se sebevědomě blížilo svému vrcholu. Parkoviště dětského domova New Life bylo zaplněné k prasknutí. Nad hliněnou cestou mezi rýžovými poli, po které přijížděla auta s dalšími hosty, vznášela se hustá mračna rozvířeného prachu. Před budovou v samotném středu areálu domova postávali lidé různých národností, věkových skupin či životních příběhů. Všechny přítomné spojoval zájem o činnost humanitární organizace New Life. Ta zřídila a spravovala domov, který dětem v ohrožení nabízel přístřeší, jídlo a přístup ke vzdělání v nedaleké státní škole. Cílem organizace byla pomoc dětem etnických minorit z okolních hor před negativními vlivy světa v horských vesnicích a před různorodými formami zneužívání, kterým měly být vystaveny. Toho dne slavil New Life patnácté výročí své existence. Nebylo pochyb, že se všichni obyvatelé domova na tento den pečlivě připravovali. Svoji přítomnost na oslavě potvrdili mj. i významní hosté z řad thajských vládních úředníků, úspěšných byznysmenů a místní společenské elity. Mezi pozvanými hosty byli zejména zahraniční sponzoři, kteří vážili cestu až ze zámoří.

Stál jsem u stolů, na které mladé chovanky domova právě prostíraly zářivě bílé ubrusy, jež následně ozdobily barevnými květy, a pozoroval dění kolem sebe. Hosté se řadili do menších skupinek, ve kterých udržovali více či méně nucené rozhovory. Každá skupina představovala vlastní, specifické množiny zájmů a motivací. I méně cvičenému oku by neušlo, že se nositelé těchto různorodých a nezřídka odlišných zá-

jmů a motivací drželi pospolu. Křesťanští humanitární pracovníci a misionáři se bavili s takovým nadšením, až jejich konverzaci prostupoval hlasitý smích. Thajští vládní úředníci, společně s místními obchodníky, oděni v perfektně padnoucích oblecích, postávali tiše bokem. Děti běhaly okolo, některé se držely po boku zahraničních hostů. Ti působili spíše nejistě, s rozpačitými úsměvy na tvářích. Ředitel domova, osmačtyřicetiletý Američan jménem John, nervózně pozoroval své svěřenkyně, které dokončovaly poslední přípravy, aby slavnost mohla začít, zatímco si vyměňoval přátelské pozdravy s významnými hosty. Pozornost médií upoutala malá skupinka bokem stojících členů horského etnika Akha v tradičních krojích. Tito exotičtí hosté byli rodiče dětí, které žily v domově.

Dveře budovy se konečně otevřely a hosté byli pozváni dovnitř. Zcela nově na bílo vymalovaný interiér tematicky zkrášlovaly fotografie patnáctileté historie dětského domova. Skutečnost, že jsem znal většinu dětí z fotografií, pro mě byla překvapením. Uvědomil jsem si, že jsem také součástí historie této humanitární instituce. Hosté se postupně usazovali na židle dekorované bílými, slavnostními potahy. Podobně jako před chvílí venku, i zde si jednotlivé skupiny sedaly pospolu. Vládní úředníci, místní obchodníci a významné osobnosti zaujali místo v čele, se zahraničními sponzory v zádech. Akhaští rodiče naopak využili místa v poslední řadě, zatímco se ostatní hosté usadili uprostřed. Čelní stěnu prostorného interiéru zdobil velký dřevěný kříž a žlutá stuha s vyšitým sloganem „15th New Life Children's Home Anniversary“. Cereмонie začala modlitbami a zpěvem doprovázeným hudební skupinou dětí z domova. Následovalo několik projevů.

První proslov přednesl zástupce thajské vlády, který dychtivě poděkoval vedení domova New Life za zásluhou práci pro chudé děti. Zdůraznil vládní snahu umožnit lidem z hor školní vzdělání pro lepší budoucnost jejich i Thajského království. Neopomněl také poukázat na klíčový význam blízké spolupráce mezi domovem a thajskými úřady. Dalším řečníkem byl thajský obchodník, který byl členem správní rady New Life. Zdůraznil úžasnou práci, jíž domov vykonává pro potřebné. Pokud by horské děti nezískaly příležitost, kterou jim New Life nabízí, uvedl starší muž menšího vzrůstu s řídkým, prosedivělým knírkem, neměly by možnost získat vzdělání. Za potlesku publika, který následoval po každém z projevů, postavila se za mikrofon studentka posledního ročníku střední školy, Nalí. Snad díky příjemnému vystupování a nejlepším studijním výsledkům v historii domova, společně s příkladně tragickým životním příběhem, byla Nalí pro New Life skvělou reklamou. Jako obvykle, v přítomnosti významných návštěv, i v tento sváteční den byla vedením delegována, aby pronesla řeč za všechny děti domova. Tichým, trémou naplněným hlasem poděkovala Johnovi, sponzorům a všem ostatním, kteří na existenci New Life participovali a ve shodě s předchozími řečníky zdůraznila pozitivní význam vzdělání. Poslední projev

byl v režii ředitele domova, Johna: „Vy i já máme zodpovědnost vůči světu kolem nás. Po celém světě jsou skupiny lidí, zejména děti, vystaveny utrpení. [...] Děti, které jsme mohli přivítat v našem domově, jsou sirotci nebo děti v ohrožení. Jejich rodiče jsou narkomané, kteří nemají o vlastní děti vůbec žádný zájem. Některé děti viděly své rodiče umírat. Ostatní jsou ve vězeních za různou trestnou činnost. Některé rodiče své děti dokonce prodali. [...] Od prvního okamžiku, kdy nám bylo požehnáno, abychom zahájili naši činnost, dokázali jsme zachránit mnoho dětských životů. Kromě lásky a péče, kterou naše děti ve svých domovech nikdy nepoznaly, získaly příležitost studovat. Vzdělání jim zajistí dobrou budoucnost. Pokud by neexistoval New Life, naše děti by neměly žádnou šanci získat vzdělání.“

Zatímco ředitel dojemně popisoval nešťastné osudy dětí, pozoroval jsem publikum. Některé starší dámy ze zámoří utíraly slzy malými kapesníčky, Thajci v prvních řadách nehybně seděli, zatímco misionáři za nimi pokyvovali souhlasně hlavami. Rodiče, kteří přijeli na tuto významnou událost ze svých vesnic v horách, celé dění tiše pozorovali. Přestože to byli právě oni, resp. jejich děti, kdo propůjčoval celému projektu smysl a kdo představoval podstatu jeho vlastní existence, zájmy vedení doma směřovali jiným směrem. Přítomnost akhaských rodičů byla pro zahraniční sponzory atraktivní kulisou, jež ve shodě s konstrukcemi Orientu podporovala jejich imaginace exotičnosti. Lidé nízkých postav ošlehaní sluncem a tvrdým životem v horské džungli, oděni v tradičních krojích, umocňovali příběh humanitárního představení o bídých životech primitivních lidí z hor Zlatého trojúhelníku a představy o bílém muži, jenž se obětuje pro záchranu primitivních divochů. Jazykem celé oslavy byla angličtina, přičemž projevy v thajštině hbitě překládal anglicky mluvící tlumočník. Na samotné příjemce mezinárodní pomoci organizátoři nepomysleli. Byť tito, slovy Jamese Scotta (2010), anarchisté nezřídka ovládají čtyři či pět cizích jazyků sousedních etnik, anglicky ani thajsky nerozuměli. Ve chvíli, kdy se v očích okolo sedících hostů měnili ve zlá monstra schopná ublížit vlastním dětem, prožívali pocity naplnění. Věřili, že vstupem za bránu křesťanského domova patří jejich děti do světa úspěchu, bohatství a štěstí, který jejich ratolestem zajistí zářivou budoucnost. Pod vlivem opakovaných slibů humanitárních pracovníků uvěřili, že pro blaho svých dětí nemohli učinit více. Tisíce dětí etnických minorit tak byly odvedeny od svých rodin do dětských domovů, aby mohly získat vzdělání v městských školách. Novými opatrovateli těchto dětí se stali zahraniční humanitární pracovníci za finanční podpory ze zámoří. Právě pro zahraniční sponzory byla celá oslava přichystána.

Tento etnografický moment nabízí celou plejádu významů vlastních projektům mezinárodní pomoci. Ať již jde o způsoby, kterými humanitární organizace představují příjemce pomoci a problémy, kterým tito lidé čelí, různorodé a nezřídka protichůdné zájmy jednotlivých aktérů humanitárního sektoru nebo třeba postupy, díky kterým

mohou být projekty označeny za úspěšné, tato témata mi v nadcházejícím textu pomohou odpovědět na otázku, co nás vede k pomoci cizím, vzdáleným lidem. Proč se s nimi chceme dělit o naše omezené bohatství? Jak je tento pozitivní přístup západní společnosti k praktikám zahraniční pomoci rozvíjen a udržován v prostředí, kde je veřejnost opakovaně zpravována o různorodých formách selhání humanitárních projektů, o špatném hospodaření nevládních organizací, o zneužívání příjemců pomoci humanitárními pracovníky, o postranních úmyslech ukrytých za udávanými cíli nebo třeba o nevládních organizacích, jež působí bok po boku armády, přičemž slouží politickým zájmům svých donorů?¹ To, co mě zajímalo, byl paradox, ve kterém je člověk zpraven, že humanitární projekty nenaplnují předem stanovené cíle, a přesto je podporuje.

Zatímco na jedné straně panuje víra, že „západní industrializované země mohou přijít, přetvořit společnosti a učinit je bohatšími, šťastnějšími a stabilnějšími“, na té druhé, jak uvádí James Daughton, víme, že praxe takové pomoci může být nejen násilná a ničivá, ale často bývá zdrojem zcela nečekaných důsledků (Huneke, 2015). Poukazuje při tom na rozsah, ve kterém soudobé myšlení o lidských právech a humanitární pomoci „vychází z období kolonialismu, které bylo krajně násilnické a plné nespravedlnosti a nadvlády“ (tamtéž). Bricmont dokonce označuje humanitární pracovníky za „užitečné idioty impéria“, kteří „zahalují rozpory mezi děsivou minulostí a současností imperialismu a prezentovanými humanitárními záměry“ (Bricmont, 2007). Humanitarismus je „spásná myšlenka, která však spásu poskytnout nedokáže“, tvrdí Rieff (2004).

Více či méně promyšlená kritika humanitárních projektů dnes stěží překvapí. Přes kritická poselství zdůrazňující nesoulad mezi cíli, očekáváním a skutečnými výsledky humanitárních projektů, samotný humanitarismus je předmětem kritiky zcela výjimečně. Problém obvykle autoři neshledávají ve vlastní pomoci, ale v její implementaci. Z neúspěchu je viněn lidský faktor (individuální selhání), zkorumpovaná místní vláda (potřeba ji z projektu eliminovat), nevhodná implementační strategie (potřeba nové/lepší), ekonomická neefektivita (potřeba efektivnějšího řízení a důkladné kontroly) nebo jsou dokonce za neúspěšné projekty odsuzováni příjemci pomoci (primitivní kultura, neschopnost porozumění, neochota spolupráce, lenost atd.).

Ve stejnou chvíli, přestože procházíme ekonomickou krizí a veřejnost vidí ekonomickou situaci pesimisticky, výsledky průzkumu NMS Market Research o postojích české veřejnosti k humanitární pomoci ukazují, že postoj k investicím do pomoci obyvatelům chudých zemí je pozitivní (Člověk v tísni, 2014: 14).² Zatímco 40 % respondentů je nekritickými „nadšenci“, pouze 26 % zaujímá vůči humanitárním projektům skeptický postoj. V průběhu posledního roku poskytla dar humanitárním organizacím celá polovina české populace. „Více než polovina populace považuje humanitár-

ní pomoc a rozvojovou spolupráci za morální povinnost státu,“ uvádí autoři studie. Až 22 % věří, že humanitární pomoc vede k odstranění hladu a nemocí, 20 % vidí mezinárodní pomoc jako vhodný nástroj v boji proti chudobě a 15 % považuje praktiky humanitárního sektoru za vhodnou pomoc v rozvoji ekonomik chudých zemí. Celých 48 % procent respondentů se domnívá, že nejvhodnějšími realizátory pomoci a tudíž i příjemci jejích darů jsou nevládní organizace. Studie také ukázala, že nejvíce chtějí lidé pomáhat zejména dětem (tamtéž). Studie z jiných zemí Evropy a Spojených států vykazují podobně pozitivní vnímání mezinárodní pomoci (např. Stoianova, 2012). Je zřejmé, že veřejnost je vůči kritickým zprávám o nevhodných praktikách a negativních dopadech činnosti humanitárního sektoru imunní.

S konkrétními projevy humanitárního paradoxu jsem se při svém výzkumu setkával opakovaně a často. Postupně jsem začal přemýšlet, jak si vysvětlit neochvějnou důvěru západní společnosti (ne výlučně) v projekty zahraniční pomoci za předpokladu notoricky známé neschopnosti vládních i nevládních institucí dostát udávaným slibům. Jinými slovy, zajímalo mě, jaký je vztah mezi virtuálním světem mezinárodní pomoci a z ní plynoucími snů a tužeb na straně jedné a drsnou realitou mezinárodního humanitarismu na druhé. Na cestě k hlubšímu porozumění mechanismům jeho fungování, přemýšlel jsem o humanitarismu jako o továrně na sny a touhy.

Tvrdím, že jsou to právě touhy a imaginace generované v dílnách humanitárních továren, co umožňuje mezinárodní pomoci se reprodukovat. Tyto produkty činí z humanitarismu autonomní aparát, schopný pohánět sám sebe. Mezinárodní pomoc je tak závislá na vytváření tužeb, které však nedokáže naplnit. Domnívám se, že tento paradox humanitarismu není ničím méně než jeho vlastní podstatou. Jinými slovy, ústřední vlastností humanitarismu je jisté zveličování či dokonce podvod. Humanitarismus tedy nabízí utopii, a proto je vždy již předem odsouzen k neúspěchu. Stává se tak svojí vlastní kritikou. Inspirován Lacanovou psychoanalýzou tvrdím, že opakovaná selhání sektoru mezilidské solidarity, ona trhlina dělící cíle a očekávání od reálných výsledků vlastní činnosti, není ničím více nežli zradou či nedodrženým slibem mezinárodního humanitarismu.

Při snaze lépe porozumět *modu operandi* humanitárního aparátu, zabýval jsem se trhlinou ve schránce ideologické lži mezi touhami probouzenými humanitarismem a jejich rozplynutím v praxi. Touha podílet se na pomoci druhým, podle Lacanovy psychoanalýzy, vyplňuje určitý nedostatek reality, vždy směřuje k někomu jinému, jelikož touha je vždy touhou Druhého, kterým je v našem případě humanitární aparát coby prostor, odkud otázka touhy pochází. Touha vytváří sny a utopie, které humanitarismus probouzí i zrazují, a přesto činí tak žádoucím. Dle Lacana jsou touhy aktivovány *objet petit a*, neboli malými objekty Druhých, které působí coby objekty touhy, v našem případě sliby humanitárního průmyslu. Tyto sny a utopie jsou vý-

razem kolektivního podvědomí uváděného v pohyb trhlinou mezi touhou a realitou mezinárodní pomoci.

Pro své přemýšlení o humanitárním paradoxu a při snaze o hlubší pochopení dnešních praktik mezinárodní pomoci, čerpal jsem ze Žižekova čtení Lacanovy triády Reálno–Symbolično–Imaginárno. Přestože je realita součástí Reálna, stojí vůči němu v opozici (Miller, 1998: 279–280). Symbolično označuje snahu vyjádřit Reálno a zasadit ho do společenských norem. Reálno, coby nespořádaná a nevědomá prázdnota, ovšem tuto snahu nevyhnutelně zmaří a znemožní. Mezi Reálnem a Symboličnem se rozprostírá trhlina, „*návrat potlačovaného*“, která se projevuje jako symptom. Symptom či trhlina mezi Reálnem a Symboličnem je, coby třetí složka Lacanovy triády, popřena a skryta za hranicí fantazma. „*Obraz skrývající trhlinu*“ mezi Reálnem a Symboličnem, píše Žižek o Imaginárnu (1989: 132).

Zatímco tedy považujeme realitu za cosi celistvého či harmonického, Reálno ukazuje, že úplnosti a konzistence nejsme schopni dosáhnout. Dokonalost nám poskytuje potěšení a toužíme po ní podobně, jako třeba sníme o čiré lásce. Naopak s neúplností (vepsanou součástí struktury jazyka) se smířit nedokážeme, a proto si vytváříme fantazma. Fantazma poskytne rozpolcenému subjektu smysl a pocit dokonalosti, který mu touha dopřát nesvede, přičemž „*umožňuje jednotu s tím, co nazýváme ,realitou*“ (tamtéž: 44). Fantazma je živena *jouissance*, požítkem či lépe směsí požitku a utrpení. *Jouissance* nabízí slast, své nabídce však nemůže dostát. Právě neschopnost dopřát požitek podporuje paradoxně touhu, kterou nedokáže nasytit, a tak, ve snaze po dosažení nenaplněné slasti, usiluje po další *jouissance*. Podle Lacana tedy není touha ničím jiným nežli esenciální součástí touhy po touze samotné.

Důležitým psychologickým momentem k pochopení této dynamiky je „přenos“. Pacient při psychoanalýze předpokládá, že terapeut, coby Druhý, zná celou pravdu o touze analyzovaného. Terapie tak staví na chybné domněnce od samého počátku (Miller, 1998: 233). Nicméně, právě tato falešná důvěra v terapeuta umožňuje, aby analýza pokračovala, a pokud terapeut dokáže interpretovat symptomy, transferenční víra se může stát skutečnou (tamtéž: 232). Žižek tvrdí, že tato intersubjektivita či dialektická logika víry v klinickou psychoanalýzu je zároveň příznačná politickým názorům člověka. Víra je vždy vírou prostřednictvím Druhého. „*Subjekt je závislý na signifikantu, ale jeho původ je v poli Druhého*“, uvádí Lacan, zatímco referuje k nedostatku, který „*se vynořuje z invaze Symbolična*“ (tamtéž: 204–205). Jelikož je politický názor zprostředkován přes ztotožnění s druhými, subjekty nemohou znát přesný význam vlastních Pánů Signifikantu, se kterými se politicky identifikují. Ačkoli žádný z nich neví, co dělá, v hloubi duše věří, že existují Druzí, kteří to vědí.

V příběhu, který budu vyprávět, představují Lacanova velkého Druhého humanitární organizace a jejich pracovníci, kteří na přelomu milénia, ruku v ruce s nástupem

popularity nevládních organizací, obsadili pozici držitelů charismatické autority. Situace, ve které lidé z hor údajně trápí vlastní, bezbranné děti, je natolik odpudivá a děsivá, až se stává těžko přijatelnou. Aby bylo těmto hrůzám učiněno zadost a dítě mělo zajištěno bezpečí, humanitárním pracovníkům je mimovolně udělována pozice hrdinů s nadlidskými schopnostmi. Charismatická autorita obvykle pramení ze zděděných osobnostních vlastností, nikoli ze své strukturální role. Nicméně, fantazie, která vytváří oporu postavě humanitárního pracovníka, není odlišná od té, na které je založen komiks *Itchy & Scratchy*. Za postavou humanitárního pracovníka, který dokáže zvládnout i ty nejnáročnější nástrahy a utrpení překoná bez újmy, navíc posílen, vyjímá se tatáž fantazie jako za nakreslenou kočkou Scratchy, jejíž hlavu na cáry rozerve výbuch dynamitu a která se objeví hned v následující scéně zcela bez újmy.

Humanitární sektor, jako součást fantazie, podporuje Imaginárno v úsilí zatmelit trhlinu mezi Reálnou a Symbolickou reprezentací v rámci kapitalistických vztahů. Touha identifikovat se se zdánlivě úchvatnými životy neohrožených dobrodruhů, ala Indiana Jones, činících dobro mezi domorodci v exotickém prostředí, legitimizuje společenské uspořádání udržováním mýtu o rovnosti a sociální zodpovědnosti, jež skrývá rozpor mezi ideálem egalitářské demokracie a realitou přetrvávající hierarchie. Humanitární sektor se tak stává nástrojem fantazie.

Ideologie, na rozdíl od Fantazma, které představuje internalizovaný duševní jev, působí z vnějšku, na úrovni společenské. Zatímco fantazma, ve snaze činit realitu smysluplnou a konzistentní zamlží Reálno, ideologie reálnou situaci nemaskuje, ani ji nezakrývá. Neschovává realitu za realitou. Klamná reprezentace reality není „*falešným vědomím*“. To, co je považováno za „*ideologické*“, je spíše ona realita sama o sobě (Žižek, 1989: 21). Dle Žižeka je ideologie externalizovaná a materializovaná, vestavěná do našich sociopolitických praktik a institucí.

Pokud nás tedy ideologie obklopuje, je vůbec možné vytvořit si odstup, abychom ji mohli nahlížet kriticky? Jsme schopni zaujmout pozici, ze které bychom mohli odlišit „skutečnou“ realitu od „falešné“? Virtuální realita vede k procesu, kdy jsou předkládané věci zbavené své podstaty (substance), čímž je sama realita zbavená podstaty, svého rezistentního jádra Reálna. „*Hledání Reálna se rovná totální destrukci, (sebe) destruktivní posedlosti, v jejímž rámci se jako jediný způsob, jak vymezit hranici mezi zdáním a Reálnem, jeví inscenovat ho jako falešný spektakl*“, píše Žižek (2008: 119). Přestože dobře víme, že je reklama obchodní propagandou, sledujeme ji, někdy dokonce opakovaně, a činíme tak s jistým potěšením. Podobně jako káva bez kofeinu voní a chutná jako skutečná káva (přesto, že jí není), tak i virtuální realita je zažívána jako skutečná (Žižek, 2006: 36). Ironie a cynismus jsou podle Žižeka do ideologie vestavěny. Přestože je ideologie zákeřně pronikavá, umožňuje duševní uspokojení (Žižek, 1989: 28, 33). Kritika ideologie je možná pouze zevnitř ideologie samotné, dů-

kladnou pozorností vůči jejím vlastním intrikám. Nezbyvá tedy nic jiného, tvrdí Žižek, nežli sledovat a rozpoznávat její slabiny, rozpory a nejasnosti. Etnografický výzkum postojů a praktik aktérů, jež participují na humanitárním projektu New Life v severním Thajsku, mi umožnil, abych svoji kritiku ideologie odvíjel od trhlín, jež oddělují konkrétní praktiky od virtuálních světů, které strukturují naši životní zkušenost.

Žižekovo čtení Lacanovy psychoanalýzy mi nabídlo analytický nástroj k přemýšlení nad tím, jak vzniká touha podporovat humanitární sektor, dokonce i tehdy, kdy jsme informováni o problémech, které vytváří. Mezinárodní pomoc nahlížím jako ideologickou. Zatímco ji humanitární organizace obvykle prezentují jako pomoc trpícím globálního Jihu, až příliš často jsou středem zájmu obyvatelé Severu, elitní instituce a geopolitické zájmy. Pokusím se proto naše touhy a spoluúčast na aktivitách humanitárního sektoru ukázat bok po boku selhání, překrucování, zatajování a nesouladů mezinárodní pomoci. Sponzoři, podobně jako příjemci pomoci, pro mě nejsou naivními loutkami či produkty moci–vědění uvězněnými v zájmech humanitárních organizací, ale coby subjekty touhy berou sny a fantazie živé humanitárním průmyslem vážně.

Cílem této kapitoly je tedy zamyslet se nad humanitarismem jako nad nástrojem touhy odhalením konstitutivní trhliny mezi (1) *humanitárním divadlem*, jak nazývám virtuální světy mezinárodní pomoci, ony nereálné obrazy a sliby z dílen *humanitární továrny*, kterými se legitimizuje a reprodukuje, a (2) reálnými praktikami a důsledky humanitárních intervencí. Na základě etnografického výzkumu křesťanského projektu pro děti etnických minorit v severním Thajsku ukážu, jak humanitární sektor, coby velký Druhý, vytváří a aktivuje touhy a udržuje obecnost v poslušnosti a kázni. Je to právě tento dvojitý pohyb tvorby naděje a její banalizace, jež vytváří dialektiku touhy. Tvrdím tedy, že každodenní svět reálné mezinárodní pomoci nedokáže existovat bez virtuálního doplňku, nereálných obrazů a slibů svých humanitárních představení utvářených různými malými objekty živícími touhu. Humanitarismus tak vyvolává v publiku přesně to, co sám postrádá, čímž dává uvěřit utopii.

GLOBÁLNÍ HUMANITARISMUS V NOVÉM PLÁŠTI

„Morální sentimenty se staly esenciální silou dnešních politik. Podněcují své diskurzy a legitimizují vlastní praktiky, především tam, kde se tyto diskurzy a praktiky soustředí na znevýhodněné a dominované, ať již doma či na vzdálenějších místech,“ píše francouzský antropolog Didier Fassin (2012: 1) o současné tváři humanitarismu. „*Morálními sentimenty*“ má na mysli emoce vedoucí naši pozornost a zájem k utrpení druhých. Tyto emoce následně motivují naše jednání a nutí nás, abychom lidem v nouzi pomohli. Soucit, pomoc či zodpovědnost ochraňovat druhé se staly klíčovou

součástí dnešního jazyka. Právě tyto a podobné termíny obklopující hodnoty a ideje humanitarismu vymezují témata a přisuzují významy činěným rozhodnutím. Ať jde o povodně v České republice, potlačování lidských práv na Západní Papui, chudobu horských dětí v severním Thajsku, epidemii HIV/AIDS kdesi v Africe nebo potíže imigrantů ve Francii, potřeba intervence je artikulována „*humanitárním důvodem*“ (tamtéž). Stejně tak jako obhajoba bombardování Kosova. „*Humanitární bombardování*“, tento ironický oxymoron přisuzovaný Václavu Havlovi, se stal symbolem dnešních vojenských intervencí (západními hlavami států opakovaně označovaných jako humanitární války) vedených z čistě humanitárních důvodů. Přestože myšlenky spojené s péčí o potřebné nejsou zdaleka novým fenoménem, humanitární diskurz, jenž se stal součástí našich světů a více či méně přímo řídí naše jednání, touhy, představy, nálady i praktiky, je pro současnou společnost specifický. Právě humanitární diskurz, jež vytváří a živí potřebu pomoci a péče, představuje zcela specifický moment současné historie.

Těžko si představit, že by příběhy vojáků v průběhu první světové války byly nabízeny televizním divákům po celém světě v přímém přenosu způsobem, který od devadesátých let minulého století, resp. od války v Perském zálivu, představuje očekávaný standard mediálního zpravodajství.³ Podobně absurdní se může jevit situace, ve které by univerzitní studenti v 17. století dobrovolně, na vlastní náklady, odcestovali do některé z kolonií pečovat o nemocné a potřebné domorodce a přitom veškeré náklady spojené s cestou, pobytem a prací hradili kanceláři koloniální správy z vlastních úspor. Právě tak, jak dnes činí tisíce humanitárních dobrovolníků. Jen o málo snazší může být představa kampaně na pomoc sirotkům v předviktoriánské Anglii, která by přilákala zájem a soucit veřejnosti do takové míry, až by rodiny (s pocitem uspokojení) sponzorovaly cizí, potřebné děti, se kterými by se nikdy nesetkaly, přičemž by jim zajistily ubytování, jídlo, zdravotní péči, šaty a vzdělání. Tento požadavek na čtenářovu imaginaci, jenž žádá po jeho fantazii spojení historických událostí s dnešními praktikami humanitarismu, se může jevit až příliš absurdním. Absurdita však nemusí být zakotvena pouze v dramatickém vývoji technologií, které dnes výše zmíněné praktiky umožňují.

Propojení světa, kterého jsme v posledních dekadách svědky, umožnilo širokým vrstvám populace téměř ve všech koutech Země levné, rychlé a dostupné přesuny lidí, myšlenek, zboží či nálad. Imaginace výše zmíněných historických momentů ovšem ukazují více než historicky unikátní technologické posuny. Otevírají před nás otázky či pole k přemýšlení nad tím, nakolik názory, představy a pocity plynoucí z reprezentací problémů globálního Jihu mohou nabírat zcela odlišných významů v prostředí Severu. Jaké mohou mít aplikace severního pohledu důsledky na Jih, nakolik problematičtější je představa dnes tak samozřejmě přijímaných lidských citů nebo zda

s nimi související intervence jsou opravdu obecnými způsoby odpovědi na lidské utrpení.

Stále častěji jsme svědky humanitárních aktivit realizovaných globálními celebritami. Prostřednictvím mediálního zpravodajství se dozvídáme, že hollywoodská superstar Angelina Jolie, ambasadorka dobré vůle UNHCR (Úřad vysokého komisaře OSN pro uprchlíky), adoptovala děti ze sirotčinců v Kambodži a Etiopii, sledujeme komplikace legendární zpěvačky Madonny při snaze o adopci chudé holčičky z Malawi, zatímco se na nás z televizních obrazovek a časopisů usmívá mezi černými dětmi bělostí zářící celebrita. Jsme svědky lidského dobra a lásky, které se materializují v altruistické pomoci chudým, africkým dětem.⁴ Televizní stanice MTV zve diváky na jednu z dalších verzí legendárního koncertu Live Aid, konaného v osmdesátých letech minulého století na podporu hladomorem zasažené Etiopie, přičemž populární zpěvák Bono společně s ekonomem Jeffreyem Sachsem (autorem bestselleru *The End of Poverty*, pro který frontman U2 napsal předmluvu) slibuje divákům konec světové chudoby. Po boku pohledných, slavných a úspěšných osobností showbusinessu získává humanitarismus společensky atraktivní image, jež láká zájem a pozornost široké veřejnosti podobně jako výrobky, kterým populární celebrity propůjčují svoji tvář. Z utrpení, soucitu a pomoci se stávají populární témata hodná pozornosti nejen mladých.

Dnešní společnost je více či méně okouzlena motivy míru a lásky a motivována nezkrtnou snahou podílet se na aktivitách směřujících k těmto ušlechtilým cílům. Ať již jde o vzdělávání chudých dětí kdesi vysoko v Himalájích, práci se somálskými běženci, kopání studen a stavba vodovodních systémů v Laosu nebo pomoc lidem zasaženým vlnou tsunami na Srí Lance, naše fascinace je natolik silná, že jsme ochotni za svoji dobrovolnou pomoc dobrovolně zaplatit. Ve stejnou chvíli jsme svědky mistrně řízených globálních konzumních praktik, které kombinují snahy o snižování chudoby, boj proti HIV/AIDS či celosvětový program Světové banky „Vzdělání pro všechny“ s čistě obchodními praktikami. Zjišťujeme, že pomoc bližním není o mnoho náročnější než pouhé kliknutí tlačítka myši, odeslání dárcovské SMS, vytažení kreditní karty nebo nákupu vhodného zboží. Se Slavojem Žižekem (2009) můžeme sledovat, jak fair-tradeový šálek kávy Starbucks či boty firmy Toms snižují světovou chudobu, jak se výrobky firmy Body Shop pozitivně podílejí na environmentálních praktikách nebo jak elegantně dokáže iPod bojovat s epidemií HIV/AIDS.

Dobrovolnictví, resp. popularita, které se dnes těší, představuje další z příkladů historicky unikátní tváře humanitarismu. Jak demonstruje příběh George Orwella, resp. jeho dobrovolnická kariéra ve Španělsku, kde působil v milicích Partido Obrero de Unificación Marxista, pomoc obětem konfliktů a útlaku bývala realizována zejména prostřednictvím politického či armádního úsilí. Dnes, na rozdíl od minulých let, bývá dobrovolnická práce realizována prostřednictvím různorodých humanitárních/nevlád-

ních organizací a tzv. *advocacy groups*. Pod vlivem médií, pop celebrit, nevládních organizací a obchodních společností dochází také k zásadním posunům v jejím významu a praxi. Z pomoci bližním se stala žádaná atrakce, a to natolik, až jsou za ni zájemci ochotni zaplatit. Podobně jako za návštěvu safari nebo za trek do hor s místním průvodcem. Přímá zkušenost s utrpením a pomocí se stala obchodním zbožím podléhajícím pravidlům kapitálem řízené tržní ekonomiky. Vysoký zájem o dobrovolnou pomoc tak nabídl řadě organizací zcela novou možnost generování finančních zdrojů: příjem z dobrovolnictví, takzvaný sirotčí turismus (Stupart, 2013).

K novým formám konceptualizace lidského utrpení nezůstaly imunní ani sociální vědy. Ba právě naopak. Humanitární diskurz, jenž spolukonstruuje jedinečné formy dynamik, je podporován a rozvíjen veřejnými orgány a soukromými skupinami, jež vytvářejí reprezentace světa, zatímco jim sociální vědy nabízejí autoritu spojenou s jejich teoretickou reflexí a empirickým výzkumem. Právě prostřednictvím legitimizace ze strany politiků a vědců se určité pohledy upevňují a jsou postupně považovány za samozřejmé. „*Nerovnost je nahrazena vyloučením, nadvláda se mění v neštěstí, nespravedlnost je artikulována jako utrpení, násilí je vyjadřováno termíny trauma*“, píše Fassin (2012: 6). Praktiky intelektuálů a výzkumných pracovníků, jež překládají sociální realitu do nového jazyka soucitu, ovlivňují epistemologické i psychologické vnímání a praktiky dnešní společnosti. Jako součást světa, na jehož posunech se aktivně podílí, nejsou ani oni ušetřeni vlivů technologií (Foucault, 1988; Dean, 2009), které humanitární sektor uplatňuje na dnešní společnost. Jazyk a konceptualizace sociálního utrpení, exkluze, trauma či neštěstí se v posledních letech staly součástí mnoha výzkumů, studií, vědeckých publikací a aplikovaných projektů. Tato dnes běžná a mnohými žádaná součást společenskovedního myšlení propojila udělování akademického uznání s novým politickým diskurzem.

„*Když uviděl zraněného, bylo mu ho líto*“, čteme v podobenství Lukáše (10: 30–37). Dobrý samaritán evangelia je pohnut v momentě, kdy vidí ležet u cesty zbídačného nebožáka. Ošetří mu zranění, najde mu střechu nad hlavou a zaplatí péči. Toto podobenství živí paradigma soucitu, tak samozřejmé pro západní morálku. Jak ovšem píšou Bornstein–Redfield (2011), bylo by nesprávné domnívat se, že tato doktrína starosti o neštěstí druhých je výsadou křesťanství. Kořeny humanitarismu lze nacházet v různých náboženských filozofiích a praktikách. Vedle charitativního řádu Matky Terezy je možné zmínit např. islámský *zakat*, humanitární hnutí Mahayana Buddhist nebo hinduistický *dán*, které se soustředí na péči o duši a duchovní službu v pozemském, materiálním světě. Byť smyslem mé úvahy není přinést přehled historických kořenů humanitarismu, neodpustím si zmínit formy utrpení, které na sobě páchají nositelé různých náboženství jako součást či projev upřímné víry. „*Bylo vám totiž dopřáno, abyste v Krista nejen věřili, ale také pro něho trpěli*“, říká Bible (Filipským 1:

29). Artikulace lidského utrpení jako duchovní nerovnováha nabízí trpícím možnost kosmologického vysvětlení či dokonce okamžitou úlevu. Pro poskytovatele pomoci založené na náboženské víře však zároveň může, jak ukáží prostřednictvím etnografického příkladu křesťanského domova pro děti z hor severního Thajska, představovat cestu k šíření vlastní víry. „*Já sám přece vím, jak o vás přemýšlím, praví Hospodin. Mám v úmyslu váš prospěch, a ne neštěstí; chci vám dát budoucnost a naději. Když budete ke mně volat a přicházet ke mně s modlitbami, já vás vyslyším. Budete mě hledat a najdete mě, když mě budete hledat celým srdcem. Dám se vám najít, praví Hospodin, a přivedu vás zpět ze zajetí,*“ poskytuje Jeremiáš naději potřebným (29: 11–14). S jistou dávkou provokace tak může být lidské utrpení vnímáno jako příležitost k duchovní očistě či dokonce k „věčné spáse“.

Myšlenky, které nabízím v tomto příspěvku, se rodily a formovaly nejen prostřednictvím samotných výzkumných aktivit, jež jsem v uplynulých letech realizoval. Prezentované argumenty se utvářely jako souhra řady různorodých prožitků a zkušeností, mezi kterými sehrávala nemalou roli víceletá zkušenost s fungováním a působením aktivit humanitárních projektů, na kterých jsem se aktivně podílel.⁵ Souhry těchto prožitků a zkušeností mě postupně vedly k uvědomění, že humanitarismus v jeho dnešních podobách je až příliš často o málo více nežli „*navoněná zdechlina*“.⁶ Nemám nyní na mysli mocenské nerovnosti mezi dárci a poskytovateli pomoci, které jsou maskovány slovníkem jejich nositelů, ve kterém se humanitární „pomoc“ mění na „spolupráci“. Nesnažím se ani poukázat na záměry a úmysly, které vedou nositele dobra k jejich jednání. Spíše se zamýšlím nad samotnými podmínkami sociálních vztahů, jež se utváří mezi různými účastníky těchto aktivit. Aniž bych pochyboval o zájmech či motivech nositelů humanitárních iniciativ, pomoc potřebným vylučuje možnost reciprocity.⁷ Podle Marcela Mause (1999) je právě vzájemná reciprocita mezi sociálními jednáními tím, co vytváří společenskou rovnováhu. Poskytovaná pomoc (byť nestranná, bez očekávané odměny) propojuje příjemce s mecenášem a klade na příjemce darované pomoci reciproční závazek zpětného daru. Byť se může jednat o „pouhý“ závazek příjemce podělit se o svůj životní příběh, častěji jde o změnu (rozuměj nápravu či zlepšení) životního stylu a jednání. Vztahy mezi příjemci a poskytovateli pomoci jsou tak definovány podmínkami, ve kterých zůstává vzájemná směna hluboce nerovná. „*Tudíž, pokud je součástí nárůstu soucitu nadvláda, je to spíše objektivní než subjektivní (a dokonce se ani subjektivní nemusí stát). Tato asymetrie je více politická než psychologická: kritika soucitu je nezbytná ne z důvodu nadřazeného postoje, který je jeho součástí, ale protože vždy předpokládá vztah nerovnosti. [...] Pokud je soucit uplatňován ve veřejném prostoru, je proto vždy zaměřen ze shora dolů, od mocnějších ke slabším, křehčím, zranitelnějším – vůči těm, kteří mohou být obecně utvářeni jako oběti čiré víry,*“ tvrdí Fassin (2012: 4). Na tomto základě,

čerpaje z Foucaultových myšlenek, představuje koncept „*humanitární vlády*“, který do současných politik zavádí morální sentimenty (Fassin 2012: 1).

Při svých přednáškách na Collège de France mezi lety 1979–1980, nazvaných *Du gouvernement des vivants*, Foucault argumentuje, že „*vláda*“ sestává z „*technik a postupů navržených takovým způsobem, aby řídila chování člověka*“, přičemž hovoří o „*vládě dětí, duší či svědomí, vládě domácnosti, státu či sebe sama*“ (2007: 154). „*Vládu*“ je podle Foucaulta potřeba chápat v širším smyslu jako soubor postupů a jednání zavedených k řízení a regulaci lidí, ať již jde o státní intervence, místní správu, mezinárodní orgány či politické instituce obecněji. Fassinův koncept „*humanitárního diskurzu*“ jde tedy za obvyklé vnímání spojené s pomocí v zemích třetího světa. „*Totíž, humanitarismus se stal jazykem, který neoddělitelně propojuje hodnoty a city a slouží k definování a ospravedlnění diskurzů a praktik vládnutí lidským bytostem*“ (Fassin, 2012: 2).

Soudobý humanitarismus, o kterém budu psát, se začal rodit v době, kdy Margaret Thatcher zahajuje svá politická opatření. Vedena snahou lépe čelit prohlubujícím se ekonomickým problémům, jež v sedmdesátých letech postihly světovou ekonomiku, podporovala politická opatření ovlivněná monetaristickými myšlenkami a ekonomy, jako byli Milton Friedman a Alan Walters. Sedmdesátá léta provázela celosvětová hospodářská krize, jež se v industriálních zemích podílela na deziluzi z ekonomického rozvoje a do té doby úspěšného konceptu sociálního státu. Osmdesátá léta následně přinesla novou společenskou atmosféru ve znamení neoklasických ekonomických teorií. Smithova teorie „*neviditelné ruky trhu*“ se stává hlavním intelektuálním řešením ekonomických problémů. Britská ministerská předsedkyně se nechává v průběhu interview pro časopis *Woman's Own* slyšet, že cosi jako „*společnost*“ neexistuje, zatímco odpovědnost byla přenesena na bedra jednotlivce (Keay, 1987).

Změnám neunikly ani světy mezilidské solidarity. Významné posuny na poli humanitarismu a rozvoje byly důsledkem výše zmíněných politických rozhodnutí, ve kterých hrály prim ekonomická liberalizace, volný obchod a otevřené trhy, privatizace či deregulace. V důsledku těchto opatření došlo k oslabení role státu, přičemž byla nevládním agenturám svěřena do té doby nevídaná moc. Zatímco se vlády zbavily složitých problémů spojených s mezinárodní pomocí a rozvojem, nevládní organizace získaly důvěru donorů, že právě ony zajistí lepší životy potřebným. Nevládní organizace zaujaly mimořádnou pozici na poli mezinárodní pomoci a představovaly hnací sílu globální občanské společnosti. Slovy Matthewse, nevládní organizace „*přináší nové myšlenky, podporují, protestují a mobilizují veřejný zájem*“ a tak „*vytváří, zavádí, monitorují a prosazují národní a mezinárodní závazky*“ (1997: 52–53). Malé, efektivní instituce s nízkými provozními náklady, přítomné v samotném centru dění, jak o nich mnozí smýšleli, obsadily nejvyšší pozice aparátu mezinárodní pomo-

ci. Nevládní subjekty získaly moc a již v roce 1989 přispěly na „pomoc třetímu světu“ více než Světová banka (Edwards–Hulme, 1996). Zatímco v roce 1980 bylo v zemích OECD humanitárních a rozvojových nevládních organizací 1600, v roce 1993 se jejich počet téměř zdvojnásobil na 2970 (tamtéž: 1). Salomonem udávaný odhad 4600 nevládních organizací vypovídá o ještě dramatičtějšímu růstu (Salamon, 1994: 111). Byť jsou tato data nezanedbatelná, naši pozornosti by neměly uniknout ani objemy finančních prostředků, se kterými výše zmíněné nevládní organizace disponovaly.

OECD odhaduje, že celkové výdaje nevládních organizací vzrostly ve stejném období z 2,8 mld. USD na 5,7 mld. (Edward–Hulme, 1996: 1). Čísla, která nabízí Smillie, jsou blíže 9–10 mld. USD, jelikož jen americké nevládní organizace v roce 1991 disponovaly 5,8 mld. USD (Smillie, 1993, 1995). Hulme–Edwards v knize *NGOs, States and Donors: Too Close for Comfort?* předkládají fascinující údaje – nevládní organizace přispěly prostřednictvím svých projektů v tzv. méně rozvinutých zemích více než Světová banka (1997: 5). V období mezi roky 1970 a 1990, dle odhadu UNDP, zvýšily vlády financování nevládních organizací z méně než 200 mil. USD na 2,2 mld. USD. Je tedy zřejmé, že pozice a vliv nevládních organizací v sektoru mezinárodní pomoci zaznamenal s blížícím se koncem 20. století prudký nárůst.

Svět, ve kterém uspějí jen vítězové, tak vlastní byznysu, pohltil i sektor mezilidské solidarity. Ve snaze o přežití, začaly nevládní organizace využívat osvědčené strategie do nedávna vlastní výlučně obchodu. Usazený v prostředí omezených zdrojů, nevládní organizace využily zkušeností obchodních společností a nechaly se inspirovat strategiemi marketingové komunikace. Lidské utrpení se stalo rukojmím neviditelné ruky trhu. Blízké vztahy mezi trhem a mezilidskou solidaritou ovšem nejsou pro soudobý humanitární sektor nijak specifické. V teoretické rovině vychází z typicky liberálního myšlení, zrozeného coby produkt kapitalismu, aby za fasádou vlídné tváře asistovaly v úsilí rozšiřovat pracovní trhy za hranice Západu (Friedman, 2003; Bajde, 2009).

Tento vývoj se nevyhnul ani Thajskému království. Od poloviny devadesátých let začalo na severu země výrazným způsobem přibývat aktivit zahraničních nevládních organizací. Devadesátá léta 20. století nabídla historicky vhodný okamžik pro zahájení projektu pro děti z hor severního Thajska. Vláda přijala novou politiku vůči školnímu vzdělání a s ní spojené mezinárodní závazky, nevládní organizace zaujaly historicky unikátní pozici v sektoru mezinárodní pomoci, zatímco média a politická reprezentace vytvořily diskurz, ve kterém se děti etnických minorit stávají obětmi vlastních, na drogách závislých rodičů. Thajská vláda, pod tlakem mezinárodních dohod, jichž se stala signatářem, vítala zahraniční organizace coby své partnery, zatímco sponzoři a široká veřejnost usilovali o záchranu týraných dětí. John si nemohl pro zahájení projektu zvolit vhodnější chvíli.

MEZINÁRODNÍ POMOC V SEVERNÍM THAJSKU

V zemi, kde buddhismus patří mezi neodmyslitelné prvky národní identity a představuje součást každodenních praktik místních obyvatel, staly se křesťanské organizace, resp. jejich pracovníci, partnery thajských úřadů. Na následujících stranách ukážu, jak mezinárodní dohody o právech dítěte a společné úsilí OSN, Světové banky a thajské vlády nabídly křesťanským organizacím a jejich pracovníkům nevídanou svobodu a prostředí prosté státního dozoru.

Do šedesátých let minulého století žila horská etnika relativně autonomně na státu, jehož byla součástí. Podobně tak státní autority neprojevovaly o lidech z hor severního Thajska zájem. Většina vesnic těchto etnických minorit nebyla do první poloviny 20. století ani zahrnuta v thajském správním systému (Sturgeon, 1999: 2). Od roku 1960, kdy byl založen Výbor sociálního zabezpečení horských kmenů, byly tyto etnické skupiny opakovaně obviňovány z kácení lesů, výroby opia, obchodu s drogami a dokonce byly označovány za riziko národní bezpečnosti. Frekvence těchto obvinění postupně rostla a stala se součástí mediálního zpravodajství a běžného myšlení většiny thajské populace. Generál poručík Ruamsak Chaikomin představil vládní perspektivu: „*Těmi, kteří ničí národ, nejsou ti, kteří nelegálně pokácí dvacet nebo třicet stromů, ale horské kmeny.*“ Zástupce generálního ředitele Královského odboru lesní správy, Phairot Suvanakon, zašel natolik daleko, aby navrhl řešení tohoto problému: „*Abychom skutečně ukončili problém horských kmenů, musí být násilně sterilizováni, aby se nemohl jejich počet zvyšovat. [...] Kromě toho se je musíme pokusit asimilovat*“ (Kesmanee, 1988: 2). Snaha integrovat členy horských etnických skupin zahrnovala podporu vzdělání a zdravotní péče, podobně jako zemědělské konzultace (Pasuk–Baker, 1997; Kunstadter, 1967; Buergin, 2000). V souladu s Foucaultovým konceptem biopolitiky bylo úsilí státu orientováno směrem k rozvoji a zdraví duše i těla.

„*Vědění je jako světlo. Nic neváží a je nehmotné, dokáže snadno cestovat po světě a rozzářit životy lidí, ať již žijí kdekoli. Přesto stále žijí miliardy v temnotě chudoby – zbytečně,*“ uvádí ve své zprávě Světová banka (*World Development Report 1999/2000*; World Banka, 1998). Od devadesátých let začal být mezinárodní rozvoj hnán novou globální hodnotou: znalostmi. Řada zemí iniciovala reformy vedené vizí znalostní ekonomiky coby nástroje k hospodářskému rozvoji. Thajsko nebylo výjimkou. Pod vlivem mezinárodního společenství (viz přijetí UNCRC) představovalo vzdělání v devadesátých letech v Thajsku, podobně jako v mnoha dalších zemích, mj. jednu z vládních priorit a stavba škol i v nejdlehlších oblastech země byla brzy přijata coby nedílná součást klíčových rozvojových snah vládních úřadů. Mezi hlavní milníky patřilo přijetí programu Světové banky Vzdělání pro všechny v roce 1990, Úmluvy OSN o právech dítěte (UNCRC) v roce 1992 a Vzdělávacího zákona (*Edu-*

cation Act) v roce 1999. V souvislosti s ústavou z roku 1997 a Vzdělávacím zákonem se thajská vláda rozhodla iniciovat vzdělávací reformy s cílem rozvinout Thajsko směrem ke vzdělané společnosti jako předpoklad vzdělanostní ekonomiky. Tyto reformy měly poskytnout thajské veřejnosti rovný přístup k celoživotnímu vzdělání, jež by umožnilo získat znalosti a kapitál potřebný k tvorbě důchodu, aby se mohla země vymanit z ekonomické a sociální krize. S tímto cílem na mysli následovala vláda zásadu: „Vzdělání buduje národ, posiluje jednotlivce a vytváří pracovní místa“ (Ministry of Foreign Affairs of Thailand, 2010).

Vládní úředníci začali organizovat mítinky s vesnickými náčelníky, při kterých bylo vzdělání prezentováno jako všelék sociálních a ekonomických problémů, kterým museli chudí horalé čelit.⁸ Vesniční vůdci byli povinováni dělit se o nově nabyté poznání s obyvateli svých vesnic tak, aby pochopili, že právě školní vzdělání dokáže zajistit jejich dětem lepší budoucnost.⁹ Náčelníci i vesničané, z nichž většina neměla se školou vlastní zkušenost, si interpretovali tato verbální podání úředníků prostřednictvím obrazů svých představ, snů a tužeb. V prostředí definovaném tenčícími se zdroji k přežití, společně s rostoucími nároky, tužbami a očekáváním, vytvářela nabídka školního vzdělání naději. Lidé v nejdlehlších částech země přijali za své, že právě vzdělání je tím nástrojem, který pomůže jejich dětem k podobným životním standardům, jež každodenně sledovali na televizních obrazovkách, prostřednictvím kterých si vytvářeli obrazy o „lepších, moderních životech“. V nově nabyté víře je usilovně podporovaly reklamy soukromých škol a univerzit, jež v přesyceném tržním prostředí slibují svým absolventům závratné kariéry. Občasné návštěvy městeček v nížinách plných aut, motorek, lidí, ale hlavně obchodů, reklam, barev a „života“ se také zapisují do směsi obrazů, které Appadurai nazývá *imagined worlds*. Byť „*chimérické, estetické, dokonce nerealistické, zvláště pokud jsou hodnoceny kritérii z nějaké jiné perspektivy, jiného vysněného světa*“, mohou tyto světy řídit reálné jednání (Appadurai, 1996: 35).

Finanční a materiální možnosti nicméně, tvrdila thajská vláda, neumožňovaly v odlehlejších oblastech země školy zajistit. Právě tehdy, v devadesátých letech minulého století, začaly v severním Thajsku vyrůstat zahraniční nevládní projekty na pomoc dětem z hor. Vládní úředníci s nadšením vítali cizince jako partnery ve snaze vzdělat a asimilovat problémové *chao khao*.¹⁰ Dětské domovy se tehdy staly vládním úředníkům partnery. Projekty zahraničních nevládních organizací, rodin a jednotlivců byly nejčastěji orientovány na děti a školní vzdělání, čímž z úřadů sejmuly břemeno mezinárodních závazků a navázaly na asimilační politiku státu. Křesťanské organizace podpořily rozvojové zájmy Thajského království, kterými měly učinit z horských minorit moderní subjekty. Podobně jako státní úředníci, křesťanští humanitární pracovníci považovali pohanské světy lidí z hor za primitivní. Po vzoru thajských úředníků tak poskytli lidem z hor poznání světa nížinné populace a význam vzdělání prostřed-

nictvím humanitárního představení. Přestože cíle a imaginace humanitárních aktérů mohou být zcela odlišné od zájmů státu a motivací úředníků státní správy, nikdo nepochyboval, že *chao khao* představují problém hodný nápravy.

Víra v zázračné účinky vzdělání byla natolik silná, až vedla lidi z hor k rozhodnutím svěřit vlastní děti a jejich výchovu do rukou cizinců. „*Je pozoruhodné, jak velkým obětím jsou rodiny ochotny se vystavit, aby svým dětem zajistily co možná nejlepší vzdělání. Přicházejí o vlastní děti, prodávají půdu a omezují další výdaje,*“ zdůrazňuje Rigg některé sociální dopady spojené s velkou vírou horalů v pozitivní dopady vzdělání (Rigg, 2003: 204). Velký zájem rodičů zajistit dětem vzdělání prostřednictvím křesťanského domova motivoval další jednotlivce, rodiny a organizace k úspěšným a lukrativním projektům dětských domovů pro chudé sirotky z hor.

V průběhu období kratšího než jedno desetiletí tak provincie Chiang Rai zaznamenala výstavbu relativně rozsáhlých areálů, na první pohled velmi dobře finančně zajištěných, kde žily děti *chao khao* pod výchovou křesťanů ze zahraničí. Za betonovými zdmi vysokými natolik, že za ně nikdo nevidí, a za kovanými bránami, přes které nezvaný host neprojde, vznikly světy mimo dohled thajské veřejnosti i úřadů. Přitom jen v samotné provincii Chiang Mai působí více než 500 sirotčinců (Sells, 2013).¹¹ Byť oficiální seznamy nadací dětských domovů v provincii Chiang Rai udávají čísla nižší, lze předpokládat počet ne výrazně odlišný od sousední provincie.¹² Takto vysoká koncentrace humanitárních institucí pečujících o trpící děti vytváří představu nedávné humanitární katastrofy či válečného konfliktu. Stojí za připomenutí, že k žádné podobné tragédii nedošlo.

Počet humanitárních projektů a organizací, které na přelomu milénia zahájili v Chiang Rai svoji činnost, byl historicky unikátní. Podstata politického, ekonomického a právního modelu předmoderní agrární společnosti, kterou horalé praktikovali stovky let, byla znenadání nahrazena principy kapitálem řízené tržní ekonomiky. Za podpory neoliberální ideologie byly kolektivní duch a zodpovědnost, kdysi materializované prostřednictvím různých forem reciprocity a vzájemné podpory mezi vesničany, posunuty k důrazu na tělo jednotlivce a ke kultivaci jeho individuálních kvalit. Horalé, ve šlépějích jejich *de facto* nadřízených, již dlouho asimilovaných Thajců, začali toužit po lepších životech a moderních technologiích, jež, jak věřili, mohlo zajistit právě vzdělání.

Přestože je 19. století přezdíváno „velké století“ křesťanská expanze, „20. století zaznamenalo dokonce ještě úchvatnější růst misionářské iniciativy“, podotýká správně Hearn (2002: 36). Zatímco v roce 1900 působilo po světě na 62 000 misionářů, čísla z roku 1994 prokazatelně ukazují nárůst křesťanských humanitárních pracovníků (Johnstone, 1993: 23–24). „*Přes veškeré fámy, hnutí zámořských misí severoamerických protestantů je zcela jasně naživu, [...] dnes je více misí, více misionářů, více*

krátkodobých dobrovolníků a více vybraných dolarů pro činnost zámořských misí než kdykoli dříve,“ vysvětlují Siewert a Kenyon (1989: 5).

Podobně jako v jiných částech světa, také v Thajsku využily křesťanské organizace důvěru, která byla svěřena nevládním organizacím na samém konci milénia. Julie Hearn (2002) tvrdí, že nové tisíciletí sebou nepřineslo konec misionářské éry, ale naopak její vrchol. Společně s privatizací výrobních podniků, škol, nemocnic či dokonce vězeňství došlo také k privatizaci mezilidské solidarity. Podobně jako byla odpovědnost za problémy spojené s výrobou a obchodem, zdravotnictvím nebo vzděláním přenesena na bedra komerční sféry, komplikace spojené s rozvojem a humanitární pomocí byly předány do rukou nevládních organizací. V souvislosti s velkým počtem amerických křesťanských organizací, jejich významným vlivem na společnost zemi, kde působí, a faktem, že tyto náboženské organizace bývají až příliš často přehlíženy a poznání jejich soudobých praktik, strategií a politik v rámci sociálních věd absentuje, zavádí Hearn označení „*neviditelné NGOs*“. Přestože New Life patřil mezi nejvýznamnější, největší a nejstarší dětské domovy v Chiang Rai, svět za vysokými zdmi zůstal ukryt nejen zraku či dohledu místních úřadů, ale také jejich zájmu. Zatímco byl New Life ušetřen státního dozoru, politická reprezentace provincie Chiang Rai projekt odměnila oficiálním oceněním. Byť byly Johnovi praktiky zcela neprůhledné či slovy Hearn, neviditelné, domov se stal vzorem dobré praxe nevládní organizace a příkladem ukázkové spolupráce se státem.

Dříve, než John opustil Spojené státy, absolvoval, podobně jako mnoho dalších křesťanských humanitárních pracovníků, přípravný kurz. Jedním ze světově proslulých výcvikových kurzů je Discipleship Training School řízený organizací Youth With A Mission (YWAM). Jak napovídá propagační materiál přípravného kurzu: „*Discipleship Training School (DTS) je koncipován tak, aby pomohl hlouběji porozumět Bohu, žít jako Ježíš a poznat své jedinečné dary a jejich účel pro misie. DTS je rezidenční výcvikový kurz, který začíná jedenácti nebo dvanáctitýdenní fází ve školní třídě, následovanou osmi až dvanácti týdny v terénu. DTS klade důraz na mezikulturní a globální uvědomění, čímž připravuje studenty na to, aby byli schopni odpovědět volání „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte ve jménu Otce i Syna i Duchu svatého“ (Matouš 28: 19).*“

Víra v rámci humanitarismu představuje mocenský diskurz ke kontrole a ovládnutí a zároveň transformativní potenciál změny. V humanitární práci New Life představoval diskurz náboženské konverze také diskurz pomoci. V průběhu přípravného tréninku seznamují publikace YWAM studující s konceptem „Okno 10/40“ a s ideologií přetrvávající duchovní a náboženské války. Termín „Okno 10/40“ symbolizuje geografické území s největší nekřesťanskou populací na světě. Tato oblast se rozkládá od desátého do čtyřicátého stupně severně od rovníku a rozpíná se od Severní Af-

riky až po Čínu. „*Proč se potřebují oddaní křesťané zaměřit na Okno 10/40? Protože to je útočiště Satana. Lidé žijící v Okně 10/40 trpí nejen hladu a nižší kvalitou života ve srovnání se zbytkem lidstva, ale byla jim také odepřena transformující, život dávající, společenství měnící síla evangelia,*“ uvádí autoři knihy *Praying Through the 100 Gateway Cities of the 10/40 Window* (Wagner–Peters–Wilson, 2010).

Otázky víry a náboženských konverzí představovaly pro křesťanské domovy vysoce citlivé téma. Jelikož je buddhistická víra důležitou součástí thajské historie i současné identity občanů, aby kolem sebe nevytvářel nežádoucí napětí, byl John v otázkách víry opatrný. Zahraniční pracovníci nevládních organizací jsou, nejen v případě Thajska, odkázáni na dobrou vůli státních úředníků. Stejně tak byly i Johnovi aktivity v Thajsku závislé na opakovaných žádostech o víza a jiná povolení či schválení. Znalý případů, kdy se některý z „expatů“ dostal do nevěle státních úřadů, John si vztahy s úředníky vždy pečlivě udržoval a hýčkal. Podobně jako ostatní zahraniční humanitární pracovníci, také on zakládal komunikaci se státními úředníky na vládních zájmech, potřebách a závazcích. Byť New Life nečerpal žádnou finanční podporu z pokladen Thajského království, dobré vztahy s jeho představiteli byly pro Johna a celý projekt zcela klíčové.

Pokud jsou pravidla hry nastavována politickými zájmy a trhem, nezbyvá humanitárním a rozvojovým organizacím než přijímat rozhodnutí, která jim nemusí být vlastní a která mohou jejich poslání, nejen v očích veřejnosti, posunout či zkreslit. Jak ukazuje etnografický příklad oslavy výročí domova New Life, byť mohou být zájmy státu, donorů, či samotných příjemců pomoci odlišné, úspěšný projekt musí tyto různorodé zájmy uspokojit. Barnett a Weiss tvrdí, že „*objem zdrojů kontroluje několik dárcovských zemí, které mají tendenci určovat podmínky a směřovat pomoc směrem k vlastním prioritám*“, aby došli k závěru, že, „*nejméně šťastným je věnována nejmenší pozornost*“ (Barnett–Weiss, 2008: 34). Vedeny potřebou dostat oficiálním požadavkům státu, kde působí a ve kterém jsou podrobeny vízovým povinnostem, nevládní organizace přizpůsobují projekty a komunikaci specifickým zájmům místní vlády a úřadů. Bylo by nesprávné tvrdit, že ochota náboženských organizací posouvat či dokonce zatajovat skutečné cíle a východiska představuje mezi nevládními organizacemi jakési specifikum.

Při snaze vyhovět podmínkám a zájmům hostitelské země, nevládní organizace se nezřídka napojují na zájmy státu, které mohou stát v opozici vůči cílům organizace anebo jsou dokonce vlastní příčinou problému, jenž se stal důvodem pro samotnou humanitární intervenci. Tím mohou být upozadovány skutečné priority nejen organizací, ale také příjemců jejich pomoci. Vystaveny nutnosti získat povolení k činnosti v dané zemi, humanitární organizace nezřídka posilují vládní politiku proti znevýhodněným.

Jak ukázu v další části textu, nevládní organizace se musí podobně tak přizpůsobovat zájmům a podmínkám svých sponzorů. Tyto zájmy mohou zvýhodňovat určité

země, regiony nebo třeba skupiny obyvatelstva. Vystaveny nemilosrdným podmínkám trhu, organizacím nezbyvá než posouvat své projekty dle požadavků těch, kteří drží kapitál. Finanční podpora tak nemusí být vázaná na rozsah problému či utrpení, ale na ekonomické či geopolitické cíle donora. Byť jsou humanitární organizace nezřídka motivovány upřímným soucitem, solidaritou a zájmem o utrpení druhých, život projektů je závislý na zájmech a politikách donorů. Ty určují, které problémy jsou hodny pozornosti a soucitu a které nikoli. V zájmu humanitarismu jsou někteří lidé a jejich utrpení, bez ohledu na rozsah, význam či důsledky, marginalizováni.

Dětské domovy podpořily letité snahy státních úřadů o asimilaci horských minoritních etnik a nabídly pomocnou ruku k plnění mezinárodních závazků státu. Pokud bylo úmyslem křesťanských misionářů působit v Thajsku a konvertovat jeho obyvatele na svoji víru, projekt na podporu vzdělání vyloučené skupiny obyvatelstva představoval vynikající strategii k naplnění vlastních cílů křesťanské pomoci. „*Zasvěcuj dítě do jeho cesty – nesejde z ní, ani když zestárne*“, učí nás Písmo (Příslaví 22: 6). Byť hlavní cíl křesťanských projektů, jak o nich v soukromí hovořili vedoucí pracovníci, souvisel spíše s cíli celosvětového evangelického hnutí AD2000 & Beyond, bylo to právě globálně prosazované školní vzdělání, které jim umožnilo vstoupit do partnerských vztahů s thajskými úřady. Mezitím byly snahy zajistit „*kostel všem lidem a evangelium každému člověku do roku 2000*“ (AD2000–Beyond, 1999) v plném proudu. New Life, podobně jako mnohé další projekty v Chiang Rai, tedy představoval zejména jednu z čet „*největší, nejrozsáhlejší globální evangelické sítě, která kdy existovala*“, jak hnutí AD 2000 & Beyond nazval Ralph Winter, zakladatel Amerického centra světových misí (The U.S. Center for World Mission) (tamtéž).

HUMANITÁRNÍ DIVADLO

„Nalí je deset. Přijali jsme ji sem, když jí bylo šest,“ začala akhaská pracovnice New Life příběh dívky, která o chvíli dříve přednesla děkovný projev na oslavě výročí domova před zraky významných thajských byznysmenů, státních úředníků a zahraničních hostů. Jako obvykle, při návštěvách sponzorů ze zámoří, vyprávěla Amue významným hostům tragické příběhy dětí. Díky vynikajícím studijním výsledkům, atraktivnímu vzhledu a příjemnému vystupování, stala se Nalí „vlajkovou lodí“ New Life. Příběh, ve kterém nechyběly nezbytné pasáže o zanedbání, drogách, HIV/AIDS, chudobě a vzdělání, měl téměř ideální scénář a dával tak celému projektu význam. Aniž by měli hosté možnost ověřit si pravdivost informací předkládaných dětským do-

movem, spojení příběhu s dívkou z masa a kostí podpořilo jejich přesvědčení o smyslu pomoci a práce New Life. „Narodila se v Thajsku, ale její rodina je z Barmy. Podobně jako mnozí další, i někteří Akhaové v Thajsku jsou uprchlíci z Barmy. Mnoho Akhaů, kteří se narodili v Thajsku, nemá občanství a ti, kteří přišli nelegálně z Barmy, ti už vůbec ne. Jsou to lidé, kteří nemají žádná práva. Našli jsme ji ve vesnici a její babička nás prosila, abychom se o ni postarali. Máma Nalí je nakažená virem HIV a pracuje jako prostitutka v Bangkoku. Její otec je agresivní narkoman, který se rozhodl Nalí prodat, aby měl peníze na drogy. Zachránili jsme ji na poslední chvíli. Od té doby je tu s námi. Poskytli jsme jí bezpečí, umyli ji, nakrmili. Byla tehdy tak hubená,“ povzddechla Amue. „Dnes je šťastná. Je vynikající studentka a chtěla by pokračovat ve studiu na univerzitě,“ ukončila Amue příběh. „To je strašné,“ řekla starší žena. „Žádné dítě si nezaslouží takový život. Co můžeme udělat, abychom pomohli?“ pokračovala, zatímco se v její tváři zrcadlila prožívaná bolest. „Musíme zajistit, aby Pán těmto dětem poskytl vzdělání. Vzdělání je jejich budoucnost,“ vykřikla rázně směrem k Amue, zatímco jí něžně tiskla ruku.

Světy příjemců pomoci jsou veřejnosti představovány prostřednictvím příběhů plných utrpení, zneužívání a zanedbané péče. V myslích západního publika jsou tak vytvářeny představy, ve kterých děti týrají a zneužívají vlastní rodiče, přičemž právě zahraniční humanitární pracovníci, za finanční podpory svých sponzorů, nabízejí nebohým obětem záchranu. Americká herečka Angelina Jolie adoptovala obě své děti. Syn Maddox pochází z Kambodže, dceru Zaharu si přivezla z Etiopie. V průběhu interview pro ABC News vysvětlila, co ji motivovalo k adopci: „*Čelila volbě mezi životem a smrtí – jelikož některé děti v podobné situaci tehdy zemřely. [...] Tyto děti jsou umístovány v mezinárodních rodinách, protože v jejich rodné zemi se o ně nikdo nepostaral*“, vysvětlila své motivace v interview pro ABC News (2001).

Scénáře těchto příběhů mají jasně rozdělené charaktery postav na *good guys* a *bad guys*. Do role zločinců byli obsazeni samotní rodiče a jejich „kultura“, zatímco břemeno záchranu nevinných a bezbranných obětí na sebe přijali zaměstnanci domova. K pomoci je třeba osvobodit trpící ze spárů zlem prolezlých rodičů a umístit je v cizinci spravovaných a financovaných domovech. Právě tam získají správnou výchovu, péči a vzdělání.

„*Celý svět je jeviště a všichni lidé na něm jenom herci*“, pronáší Žak ve sváteční komedii *Jak se vám líbí* Williama Shakespeara (1999). Shakespeareovo divadlo nabízí příznačnou metaforu humanitárních technologií. Divadelní zkratka, pomocí které nechal anglický dramatik jednat své postavy, může být paralelou světům konstruovaným PR specialisty nevládních organizací. Tak jako divadelní představení, i humanitární komunikace má své dramaturgy, režiséry a diváky. Podobně jako Shakespeare

ve své divadelní hře, humanitární komunikace rozehrává situace, které v sobě navzájem zrcadlí, aby nám nabídla reflexi k poznání nás samotných.

Málokoho dnes překvapí, když k němu z jeviště humanitárního divadla hovoří globální celebrity. V roce 1996 zavítala na oficiální návštěvu Thajského království manželka amerického prezidenta, Hillary Clinton. Regionální i světová média zaměřila pozornost zejména na humanitární aktivity, které nemohly ve druhé polovině devadesátých let v programu manželky prezidenta Spojených států chybět: „*První dáma Hillary Rodham Clinton navštívila školu Sunday, kde odrazují chudé rodiny od prodeje vlastních dcer na prostituci, a uvedla, že se dívky musí o své budoucnosti rozhodovat samy [...]. Paní Clintonová si také prohlédla Wittaya School v Mae Chan, která je součástí projektu, v rámci kterého bylo 1200 dívek vyučeno jako šperkařky, pracovnice v textilním průmyslu a zdravotní asistentky*“ (Lawrence Journal-World, 1996). Zprávu dokreslovaly záběry první dámy po boku akhaských žen v pestrých, exoticky působících krojích.

Ve chvíli, kdy Chiang Rai prožívá příliv zahraničních nevládních projektů na pomoc dětem etnických minorit, vydává UNESCO Thailand studii, která informace zprostředkovávané humanitárními organizacemi a médii vyvrací. Ve studii *The Hell of Good Intentions (Peklo dobrých úmyslů, 1997)* americký antropolog Feingold upozornil, že zpravodajství zprostředkované médii a nevládními organizacemi je v rozporu s každodenními světy horských etnických minorit v Thajsku. Světy dětí s jejich specifickými historiemi, vytvářené pod režijní taktovkou humanitárních organizací, není možné oddělovat od jejich zájmů a politik. Zatímco v představách zahraničních dárců byly děti z New Life bezbrannými a nevinnými oběťmi tragických osudů plných zneužívání, utrpení a chudoby, jejich každodenní zkušenost byla nejen komplexnější a zajímavější, ale nezřídka také na hony vzdálená scénáři představení humanitárního divadla. Strukturální důvody, které tuto politováníhodnou situaci vůbec umožnily, zůstávají bez většího zájmu stranou.

Bez možnosti ověřit humanitární komunikací předkládané informace, nemá veřejnost, sponzoři, dobrovolníci, podobně ani thajské úřady, novináři či media možnost nebo zájem takto vytvářené poznání problematizovat. Přestože thajská i západní média čas od času o problémech spojených se sirotčinci informují a přestože dětská institucionální péče představuje téma mnoha debat a kritických komentářů, v prostředí globálního Jihu sirotčince nabízejí reálnou strategii na snadný život a ekonomické zajištění. Bezpečné a zajištěné životy v příjemném prostředí, jak se o životě v severním Thajsku vyjadřovali humanitární pracovníci, vyžadovali několik základních pilířů: (a) problém, který pomohou vyřešit, (b) vhodný segment populace, který se prostřednictvím humanitární komunikace promění v příjemce pomoci, a (c) dárce, kteří jim po-

skytnou nezbytnou finanční podporu. Dětské domovy, nevhodné pro děti ze zemí Severu, staly se oblíbenou a široce podporovanou volbou pro ty z Jihu.

Dominantní narativy humanitární komunikace vykreslují světy globálního Jihu jako surové a barbarské, čímž reprodukují symbolickou dominanci samozvaných spasitelů, kteří svoji nadvládu zahalili rouškou pomoci. Tato orientalistická kritika divadla tvrdí, že představení o trpících reprodukuje objektivizované vnímání zemí Jihu a funguje coby místo západní nadvlády: „*Orient*“, tvrdil Said, „*zdá se, není neomezené rozšíření za dobře známý svět Evropy, ale spíše uzavřené pole, divadelní pódium připojené k Evropě*“ (Said, 1997: 27). Humanitární komunikace tudíž není nástrojem, který západnímu publiku přibližuje světy „druhých“. Tyto světy naopak zprostředkovává prostřednictvím vlastního morálního diskurzu.

Edward Said ve své dnes již klasické práci nepředstavil orientalismus pouze jako problematickou tradici orientalistiky coby akademické disciplíny, ale kladl důraz zejména na představy, které se na Západě rozšířily a staly se obecně přijatým věděním o Východu. Orientalismus nahlížel jako mocenské nerovnosti, které Západu nabízí dominantní postavení a zároveň i jako příležitost tyto nerovnosti prostřednictvím reprezentace udržovat. Orientalismus, tvrdil Said, je „*interpretační školou, jejíž výklady a hodnocení se týkají Orientu, jeho civilizace, národů a lokalit*“ (tamtéž: 231) a jako takový představuje „*specificky evropskou soustavu myšlenek, názorů, klíšé a poznatků o Východě*“ (tamtéž: 233). Tato reprezentace se netýká pouze omezené skupiny akademiků uzavřených v bezpečí svých univerzitních pracoven, ale má vliv na tvorbu vědění jak jednotlivců, tak i společnosti.

Podle Saida není víra v objektivitu či vědeckou neutralitu výzkumu více než nespelnitelný sen. Obraz Orientu, resp. hranice mezi Jihem a Severem, konstruované prostřednictvím filtrů různorodých politických a vědeckých zájmů, nemůžou být objektivní. Nicméně to, zda je či není západní reprezentace Orientu objektivní, jeví se podružné vůči důsledkům, které z ní plynou. Said sleduje mechanismy, kterými Západem tvořený obraz Jihu konstruuje a upevňuje svoji vyšší hodnotu vůči představám „*exotických druhých*“. A právě myšlenka vyjádřená v básni Rudyarda Kiplinga o bílém muži, který na sebe bere břímě, aby vyvedl divoké primitivy z temnot nevědomosti a z otěží Satana, ukázal jim cestu a vyvedl je na světlo boží, není ničím jiným než součástí soudobého humanitarismu. Západ na sebe přijal povinnost zajistit pokrok a demokracii a svoji hegemonii ve sféře politické i ekonomické přijal za samozřejmý předpoklad.

Byť nedosažitelnost objektivní reprezentace přetrvávala, příchod nových komunikačních technologií měl na dnešní humanitarismus významný vliv. Nejinak tomu bylo v případě projektu New Life. S příchodem internetu se stal e-mail, společně se sociál-

ními sítěmi, hlavním nástrojem komunikace. Nové technologie nabídly humanitárním společnostem, podobně jako těm obchodním, rychlý a vysoce efektivní nástroj, prostřednictvím kterého se ucházejí o zájem, sympatie a finanční podporu veřejnosti. Zásadní změnu přinesla široká dostupnost internetu, který umožnil komunikovat s aktuálními i potenciálními partnery vzdálenými tisíce kilometrů. Internet nám, díky své interaktivitě, vypráví také o nás samotných. Ve chvíli, kdy přichází samozvaní spasitelé do Chiang Rai, aby zachránili znevýhodněné před sebou samými, vstupuje do života lidí na severu země internet. Ten se v Thajsku rozšířil v roce 1995 a ve větších městech se stal běžně veřejně dostupným (Palasri–Huter–Wenzel, 1999).

Digitální technologie neovlivnily pouze komunikační strategie humanitárních organizací, ale i jejich příjemců. Široká veřejnost získala možnost vstoupit na pomyslné pódium humanitárního amfiteátru a vyjádřit se. Z pasivních konzumentů učinila nová média spolutvůrce či režiséry příběhů veřejné komunikace. V této souvislosti píše Chouliaraki (2013) o „*technologizaci solidarity*“, čímž má na mysli schopnost digitálních médií zahrnout v sobě morální imperativ pomoci potřebným způsobem, ve kterém příjemci těchto apelů vyjadřují solidaritu právě prostřednictvím samotné digitální platformy – sdílením osobních emocí přes komunikační síť typu Facebook či Twitter, stažením poselství oblíbené celebrity, sledováním koncertu Live 8 na webu, poskytnutím finanční podpory na pomoc lidem v nouzi kliknutím myši nebo „lajkováním“ zprávy na stěně Facebooku.

Bezbrehá konektivita nových médií proměnila svět na nové theatrum mundi, „*divadlo, jehož moralizující síla spočívá ve skutečnosti, že vzdálené druhé pouze pasivně nesledujeme, ale můžeme vstoupit do jejich reality jako herci*“ (tamtéž: 16). „*[...] zatímco ve 20. století byla většina lidí v hledišti, ve století 21. je díky YouTube, MySpace, Facebooku nebo blogům na jevišti a v záři reflektorů každý,*“ dodává Rifkin (2009: 555). Nové technologie měly zásadní vliv na současnou tvář a praktiky humanitarismu a umožnily divákům vstát ze sedadel a vstoupit na jeviště humanitárního divadla.

Zatímco humanitární komunikace nabízí představení, prostřednictvím kterého obecnost poznává cizí, vzdálené světy, nové digitální technologie poskytují prostor divákům k vlastnímu sebevyjádření. Ve své konceptualizaci Západu jako empatické civilizace Rifkin píše o mladých lidech, kteří „*jsou před obrazovkou nebo na ní, tráví většinu času ve virtuálních světech, kde se podílí na scénářích různých příběhů, režírují vlastní vystoupení a v podstatě dělají choreografii každému aspektu svých životů – v naději, že miliony druhých se připojí a budou je následovat*“ (tamtéž: 558).

Nízké publikační náklady nových technologií umožnily aktivní účast na věcech veřejných i těm, kteří podobnou příležitost dříve neměli: „*Je zcela zřejmé, že internet umožnil [...], za finančně přijatelných podmínek, přinášet veřejnosti virtuální kritické postoje [...]. Názory těchto skupin byly dříve z veřejné sféry masových médií vylouče-*

ny nebo marginalizovány. Internet jim nabízí nejen příležitost komunikovat s podporovateli, ale také [...] přímo či nepřímo masová média ovlivňovat“ (Downey–Fenton, 2003: 198). Internet se tak stal novým diskurzivním prostorem, který umožnil široké veřejnosti „*vyjádřit se, stát se viditelnou a dát najevo vlastní přítomnost*“ (Mitra, 2004: 493). Karatzogianni k této nové digitální technologii dodává: „*Může být užívána kýmkoli, kdykoli, z kteréhokoli místa na planetě*“ (Karatzogianni, 2004: 46). Podle Rifkina bezprecedentní schopnost nových médií zapojit lidi do veřejné sebeprezentace vymezuje „*empatickou civilizaci*“ doby „*nového dramaturgického vědomí*“, čímž měl na mysli uvědomění si naší schopnosti projevit se před neznámými druhými (Rifkin, 2009: 555–560).

Životy vzdálených druhých se západnímu publiku stávají blízké a srozumitelné prostřednictvím příběhů humanitárního divadla. Vedeny potřebou zajistit financování projektů, nevládní organizace složité problémy zjednodušují a komplexní osudy „exotických druhých“ překládají do myšlení a estetiky obyvatel globálního Severu. Sponzorský dar tak může plodit nezamýšlené konflikty mezi nadějami vytvářenými divadlem globálního humanitarismu u sponzorů a příjemců pomoci na straně jedné a nespravedlností lokálních politických ekonomik na druhé. Přestože humanitární pomoc usiluje o nápravu nespravedlností, nezřídka je svými praktikami podporuje. Prostřednictvím humanitární komunikace se děti stávají ztělesněním čistoty a nevinnosti. Tyto reprezentace budí veřejnost z apatie a nabízí způsoby, kterými mohou potenciální sponzoři prožívat falešné, přesto však zcela skutečné a osobní vztahy s typickou reprezentací chudoby obyvatel Jihu. New Life nabídl sponzorům příležitost překonat vzdálenost mezi vzdálenou chudobou a utrpením, které znali z televizních obrazovek a dalších médií, a umožnil jim zcela osobní rovinu prožitku, kterou Malkki nazývá odosobněným mořem štěstí (Malkki, 1996).

Zatímco křesťanské domovy v Chiang Rai informují veřejnost o chudobě a zneužívání dětí z hor, málo se již dozvíme o příčinách těchto problémů. V zájmu dobrých vztahů s hostitelskou zemí, nevládní organizace neinformují o skutečných problémech lidí, kteří se stali příjemci jejich pomoci. Zejména pokud je hlavním problémem stát, resp. jeho zájmy a praktiky. Děti, chudoba a vzdělání zdají se být pro západní veřejnost dostatečnými argumenty. Naopak otázky lidských práv spojené s masovým odebráním dětí z jejich rodin, práva domorodých lidí na půdu, státní politika a programy pro horské minority, otrocké pracovní podmínky na čajových farmách, korupce vládních úředníků, problémy s občanstvím, nezákonné popravky, Spojenými státy financovaná „válka proti drogám“, aktivity thajské lesní správy a mnohé další klíčové momenty ze světa lidí z hor v komunikaci křesťanských organizací zcela chybí. Takto vytvářené představy o dalekých světech jsou až příliš vzdálené realitě, kterou příjemci pomoci křesťanských organizací obývají. Sponzoři nepoznají problémy, jimž

horalé opravdu čelí, neví, kdo je za ně odpovědný, kdo na nich profituje nebo jaký je dopad projektů, které z pohodlí svých domovů podporují.

Humanitární komunikace zanechává mnoho příběhů nevyřčených, jiné jsou zkreslené a další jsou opakovány stále dokola. Země Jihu přitom zůstávají v očích západního publika spojeny s představou temna, bídy a utrpení. Hospodářský růst či Nobelovy ceny obyvatel Jihu do tohoto obrazu nepatří. Až v posledních letech, a zřídka z úst humanitárních organizací, slyšíme o podnikání a obchodních investicích či příležitostech, které globální Jih nabízí. Jak ukazuje např. studie *Honest Accounts. The true story of Africa's billion dollar losses* (Sharples–Jones–Martin, 2014), za narativy pomoci a solidarity ukrývají se ekonomické a geopolitické zájmy států, jež tuto pomoc vyvážejí, či donorů, kteří ji financují. Globální sever svoje ekonomické zájmy, tržní příležitosti a obchodní investice stále zahaluje do závoje humanitární pomoci a rozvoje.

(Z)CIVILIZOVANÁ NALÍ

Z rušné ulice plné hluku, lidí, smogu a prachu vcházíme s Amue do tmavého prostoru, který jako dalších dvanáct malých dvoupokojových bytů představuje jeden z nejlevnějších bytových domů v Chiang Rai. Ulici Sisaimoon v městské části Rob Muang, na které dům stojí, se někdy přezdívá Barmská ulice nebo Barmské centrum a odkazuje na majoritní obyvatele této malé části města. Barmští imigranti, kteří přišli do Thajska z politických, zejména však z ekonomických důvodů, představují nejchudší část místní populace a ne vždy vítané hosty.

Malé okno společně se vstupními dveřmi pokrývají téměř celou šíři jednoho ze dvou pokojů. Interiér bytu ne větší než 15 metrů čtverečních dává tušit, že jej kdysi, hodně dávno, někdo vymaloval na bílo. Na stěně je připevněna prádelní šňůra, která slouží místo šatní skříně. Zbytek oblečení leží vzorně, do komínku složený vedle dveří. Na zemi je elektrický vaříč s jednou plotýnkou, na které stojí pánev plná přepáleného oleje od posledního vaření. V druhém pokoji, který působí ještě špinavěji a zašleji než ten první, je postel bez pokrývky. Zápach plísně na stěnách a zbytků jídla na neumytých talířích na zemi vedle vaříče, společně s nehybným, dusným vzduchem mě pomalu zbavuje smyslu a schopnosti mluvit a vnímat. Stojíme čtyři v místnosti, kterou jsme zcela vyplnili. „Musíme si pořídit větrák,“ řekla se stydlivým úsměvem na tváři Nalí, devatenáctiletá absolventka dětského domova New Life, která si zřejmě všimla stavu, ve kterém jsem se právě nacházel. Nalí si byt pronajala společně s o tři roky starším přítelem Amuim. Platí za něj 1300 bahtů měsíčně. Hrdí na vlastní bydlení nás pozvali, abychom se s Amue podívali, jak šikovně si dokážou ve světě thajské společnosti poradit. S trochou fantazie bylo možné vidět podobu v zařízení

s interiérem akhaského domu. V městském prostředí tak připomíná spíše život v bangkokských slumech. Nevím, jak se mám tvářit a co říci, abych nezklamal své hostitele. Jsem zděšen. Něco podobného jsem nečekal. Neříkám nic. Důležitě pohybuji hlavou a snažím se vytvořit na obličeji pohodový výraz. Prostředí bytu, resp. jeho klima, mně však nedává moc šancí. Nemůžu dýchat. Otevřu dveře, které do interiéru pustí žár červencového slunce, zároveň však i trochu vzduchu plného výfukových zplodin z ulice, které jsou pro mě v daný okamžik vysvobozením. Před domem sedí skupinka šesti chlápků s dvěma lahvemi rýžové kořalky a hlasitě se baví.

Tomáš: Je to tady bezpečné?

Amui (podívá se na Nalí): Majitelé bydlí támhle (ukazuje na dům přes ulici). Když jsme se nastěhovali, tak nám řekli, že na nás budou dávat pozor.

Tomáš: Proč jste si vybrali tuto lokalitu?

Amui: Mám to nedaleko do práce a taky kvůli ceně.

Tomáš: Kde pracuješ?

Amui: Pracuji jako kuchař ve školní jídelně.¹³

Tomáš: Baví tě ta práce?

Amui (podívá se na Nalí a stydlivě se usměje)

Nalí: Ta práce ho nebaví. Navíc máme strašně málo peněz. Já jsem dva týdny pracovala v jednom masážním salónu, ale chtěli po mně... (Nalí se rozpačitě usmívá).

Amui: Tam bys neměla pracovat.

Nalí (kouká do země): Už tam nepracuji. Hledám práci. Není to snadné. Život vně New Life je strašně těžký. Tam jsme dostávali všechno zadarmo, tady nám nedá zadarmo nikdo nic. Vůbec jsem nečekala, jak bude všechno složité.

Tomáš: Co je pro vás složité?

Nalí: Všechno. Třeba si pronajmout byt, najít si práci, uživit se. Nikdo nás neučil, jak žít mimo New Life.

Nalí i Amui patří mezi historicky nejúspěšnější děti New Life. Oba dokázali dokončit střední školu a byli tak příkladem ostatním dětem v domově. Stál jsem v páchnoucím, špinavém bytě a pozoroval mladé lidi, kterým se poštěstil sen mnohých horalů. Uvěřili, že křesťanský domov, společně s docházkou do městské školy, naplní jejich touhy po lepších životech. Vedení svými touhami na rozdíl od většiny akhaských studentů dokázali dokončit vzdělání v městské škole. Dokázali tak do písmene naplnit scénář, který jim měl poskytnout vstupenku do vysněných světů v moderním městském prostředí. Přesto, že ještě před půl rokem Nalí, coby studijně nejúspěšnější dítě domova, pronášela proslov před významnými mezinárodními hosty na oslavě výročí New Life, nyní přede mnou stála dívka, jejíž život nebyl odlišný od chudých barm-

ských imigrantů. Zatímco se Nalí a Amuiovi podařilo pronajmout vlastní byt a přiblížit se tak o další krůček imaginacím „městského života“, nízká mzda a nedostatek pracovních příležitostí jim neumožnili na vysněném scénáři spotřeby a hojnosti participovat. Přesto, že touhy po „dobrých životech“, které je motivovaly k poctivému studiu na střední škole, nebyly naplněny, oba věřili, že s pořízením vlastního bydlení ve městě se jim přiblížili na dosah.

Ve chvíli, kdy mladí Akhaové odchází z dětského domova a vstupují na pracovní trh, je již poptávka ze strany thajských vrstevníků vysoká. Enormní zájem thajské střední třídy o vzdělání vytvořil na pracovním trhu vysoce konkurenční prostředí. Univerzity, privátní a mezinárodní školy, různé *colleges* produkují každým rokem velké množství vzdělaných, sebevědomých členů střední třídy, kteří usilují o „prestižní“ a „dobře placené“ pozice. Děti z domovů byly svými autoritami vychovány k pokorě, poslušnosti a hluboké víře v „minoritního“ Boha. Ve státních školách se zase naučily přijímat podřízenou a marginalizovanou pozici ve společnosti jako samozřejmou. Naučili se být *chao khao*. V prostředí vysoce motivovaných thajských absolventů je naděje Akhaů získat „dobrou práci“ a adekvátní finanční ohodnocení nízká. Horale obvykle nemají příležitost vybírat si ani vlastní kariéru, ani konkrétní práci. „*Ve skutečnosti, bohužel, je matoucí a zavádějící představit si vstup chlapců z pracujících tříd do zaměstnání jako akt specifického výběru práce – to je esenciálně velmi středotřídní konstrukt*“, píše Willis (1981: 99). Akhaové vykonávají po opuštění domova zejména manuální, neudobornou práci. Mnoho z nich pracuje za barem, jako číšníci, obsluha benzinových stanic, jako stavební dělníci, prodavači těžko prodejných výrobků či služeb, v jedné z mnoha továren, které se přemístily do jihovýchodní Asie, jako masérky v nespočtu salónů poskytujících „Thai Massage“, jako prodavači rychlého pouličního občerstvení, prodavači v obchodech či na trhu, pomocná síla v restauracích a kuchyních. Naprostou většinu práce, kterou vykonávají, spojuje mizivá potřeba školních znalostí, nízká prestiž a nedobré platové ohodnocení. Někteří z nich pod tíhou okolností pracovní trh opustí, aby vstoupili do neoficiální, nelegální ekonomiky. Menšina absolventů Bible Colleges získá práci v prostředí křesťanské komunity. Zbytek zůstává nezaměstnaný.

Na cestě za lepšími životy, staly se tisíce dětí z hor „sirotky“, „neznabohy“ nebo „dětmi v ohrožení“. Zatímco jejich rodiče na jevištích humanitárního divadla obsazují roli padouchů, vedeni vírou ve sliby předkládané humanitárními organizacemi, investují tito bídáci do lepší budoucnosti svých potomků nezřídka více, než mají či mohou. Všudypřítomný duch neoliberalismu přítomný v politikách státu stejně jako v politikách humanitárních organizací podněcuje v horalech touhu maximalizovat individuální kvality svého já. Humanitární organizace s nabídkou vzdělání tak představují žádané partnery nejen pro stát, ale i pro lidi z hor. Členové horské etnické mi-

nority uvěřili, že úspěch a hojnost je přímým výsledkem individuálního úsilí a jako takové na dosah každému, kdo snahu prokáže. V rámci pomoci jsou rozdělovány rodiny, děti odebírány vlastním rodičům a odváděny na převýchovu do humanitárními organizacemi zřizovaných domovů. Jak ukazují zkušenosti, uplatňované strategie touhy lidí z hor stejně jako humanitárními pracovníky předem stanovené cíle nenaplnují. Zatímco byly technologie vládnutí státu, jež uvrhly horaly do sociální a ekonomické marginalizace, posvěceny humanitárními organizacemi a podpořeny technologiemi humanitárních organizací, které uplatňují na konstrukci subjektivit svěřených dětí, tisíce příjemců mezinárodní pomoci končí na samém okraji thajské společnosti. Zatímco se s důsledky praktik mezinárodní pomoci budou vyrovnávat nevinné oběti, odpovědnost za spáchané zločiny nezůstává na bedrech pachatelů. Tu, v souladu se známým rčením *blaming the victim* (obviňováním oběti), přijali na sebe mladí Akhaové, kteří ze selhání humanitárních projektů viní sami sebe. Symbolické násilí tak rozehrává symfonii sociálních nerovností v plné síle.

ZÁVĚR

V této kapitole jsem se pokusil zamyslet nad soudobou, historicky unikátní popularitou projektů mezinárodní pomoci. Při snaze o pochopení popularity pomoci a humanitarismu jsem se inspiroval lacanovským pojetím ideologie, které mi pomohlo promýšlet a formulovat kritickou imaginaci ideologie humanitarismu. Ta spočívá v odhalování nevyřčeného, jež je obsaženo ve vyřčeném. V poctivém úsilí poukazovat na to, co nevidíme v jinak zřetelném výhledu. Humanitarismus jsem představil jako nástroj touhy odhalením konstitutivní trhliny mezi skutečnými a virtuálními světy mezinárodní pomoci. Bok po boku jsem proto postavil nereálné obrazy a sliby z dílen humanitární továrny, kterými se legitimizuje a reprodukuje a reálné praktiky humanitárních intervencí a jejich důsledky. Ve snaze porozumět mechanismům a dynamikám, které vytvářejí a kterými udržují důvěru veřejnosti v činnost humanitárních organizací, nahlížel jsem humanitární průmysl prostřednictvím postkoloniálního čtení a psychoanalýzy. Postkoloniální myšlení mi umožnilo poukázat na utváření diskurzivní konstrukce zemí globálního Jihu, jež spíše nežli o Jihu vypovídají o nás samotných, zatímco psychoanalýza mi pomohla odhalit touhy, jež jsou vkládány do Druhého. Tudíž, na otázku „Proč podporujeme pomoc ‚vzdáleným druhým‘ a jaké mechanismy udržují zájem o projekty mezinárodní pomoci?“ v této kapitole odpovídám, „protože to, po čem toužíme, je objektem touhy Druhého“. Jinými slovy, touhy jsou utvářeny symbolickou sítí, ve které artikuluje subjektivní pozice. Toužíme dělat to, o čem předpokládáme, že po nás chce velký Druhý. To, co považujeme za vlastní touhu, je vý-

sledkem vzájemných vztahů se symbolickým řádem. Touha je neoddělitelnou součástí fantazmatu, které nám umožňuje se s ní ztotožnit.

Představu, kterou máme o sobě a světě kolem nás, obvykle nezpochybňujeme ani neproblematizujeme. Bezpečí, které nám dopřává, podrobujeme kritice zcela výjimečně. Dříve, než začneme jednat, už je společnost zformovaná v určité podobě. Svým jednáním se do společnosti, a tak i do logiky, kterou se sociální produkce a reprodukce řídí, obecně nevědomě vepisujeme. Kriticky netematizujeme povahu společnosti předtím, než začneme jednat. Při našem jednání bezděčně přejímáme principy společenské reprodukce a volíme si cíle, které nám nabízí společnost. „Reflexivita“ aktérů se obvykle omezuje pouze na strategie, jimiž lze dosáhnout sociálně předstrukturovaných cílů. Pokud však tyto bezpečné světy, resp. naše představy, vystavíme konfrontaci s trhlinou ve schránce ideologické lži, odhalíme ztělesněnou lež. Fetiš, který nám umožňuje unést jinak neúnosně bolestivou pravdu. A právě tento bolestivý moment je nezbytný, abychom prozírali a spatřili podvod vlastního vědomí. Zatímco často hovoříme o pomoci, kterou poskytujeme chudým zemím, „*pravdou je, že bohaté země berou [...] mnohem více, než kolik darují na pomoc [...]. Zdroje zemí globálního Jihu jsou vysávány zbytkem světa a ty tak každým rokem přicházejí o mnohem více, než kolik získají,*“ uvádí studie *Honest Accounts? The true story of Africa's billion dollar losses* (Sharples–Jones–Martin, 2014: 4). Autoři zdůrazňují, že nepřesné reprezentace pomoci a charity, společně se zatajováním faktů, pomáhají konstruovat a upevňovat mocenské vztahy a pomoc tak slouží k ospravedlnění status quo a z něj plynoucí nadvlády Severu: „*Brání nám, abychom činili naše vlády zodpovědnými za své činy a požadovali strukturální změnu, která je nezbytná, pokud skutečně chceme chudobu a nerovnosti odstranit*“ (tamtéž: 31). Pokud ovšem teoretickým zkoumáním odhalíme pravou tvář humanitarismu, můžeme zaujmout hledisko existence pravé, ontologické, prostřednictvím které naše původně neochvějné představy o nás samých a světě kolem nás ztratí svoji bezpečnou jednoznačnost, normálnost a přirozenost.

To, co se z této perspektivy jeví jako podivné, je ona pravá, ontologická tvář naší existence a světa, ve kterém se vyskytujeme. „*V reálně převráceném světě,*“ praví Debord v deváté tezi *Společnosti spektaklu*, „*je pravda momentem nepravdy*“ (Debord, 2007). Bělohradský v narážce na jeden Shakespearův verš představuje spektakl jako obludu, která vysává ze slov smysl jako „*lasička žloutek z vajíčka*“, a připomíná, že „*ve slově lidská práva je obsaženo bombardování, ve slově globalizace okrádání celých národů, ve slově ekonomický růst ničení planety a života na ni*“ (Bělohradský, 2008: 13). Spektákl už není tím, co by jen označovalo; manipuluje s naším vnímáním světa a slovo odpoutává od svého původního významu.

Koncem 19. století Oscar Wilde tvrdil, že charita „*není řešení, nýbrž potíže zhoršuje*“ (1891). Situace, ve které se dnes nachází příjemci mezinárodní dobročinnosti, po-

dobně jako aktuální rozdělení světového bohatství, dávají Wildeově tvrzení za pravdu. „*Důkazy přesvědčivě dokazují, že pomoc Afrike učinila z chudých chudší a zpomalila růst. [...] Pomoc je nezkrocená politická, ekonomická a humanitární pohroma,*“ poznamenává Moyo (2009). Přestože nám již mezinárodní pomoc odhalila svoji pravou tvář, víry v ní netřeba. Podobně jako v případě kapitalismu, nemusíme v humanitarismus věřit, abychom na něm participovali. Víra v humanitárním sektorem poskytovanou pomoc nepramení z pozitiv, které by nabízela. Humanitarismus nás obklopuje, nemůžeme se mu vyhnout. Vytváří naše touhy. Ve chvíli, kdy si myslíme, že můžeme realizovat vlastní, alternativní sny, tak právě tehdy jsme pod vlivem ideologie více než kdy jindy, neboť sny jsou vnitřní součástí ideologie. Teprve tehdy, když tyto sny zničíme, zničíme také ideologii. Komu se však chce své sny opouštět?

Čtení Saidovy poststrukturalistické kritiky reprezentace umožňuje ideologické závazky, kterými je živena a podporována činnost mnoha humanitárních organizací, tak i těch, jež tyto organizace podporují, dekonstruovat. Odhaluje nám důvody nedostatečného zájmu a porozumění jednotlivců (humanitárních pracovníků i sponzorů) i organizací o přání, názory a jednání příjemců pomoci. Podobně jako v případě projektu New Life, nedostatečné vnímání komplexních politických, historických a náboženských souvislostí, které stojí za problémy ve světech obývaných subjekty humanitárních intervencí, vytváří negativní důsledky. Neporozumění, nezájem či postranní úmysly tyto problémy prohlubují a přitom plodí další. Humanitární pracovníci si negativní důsledky svého počínání až příliš často ani neuvědomují. Konceptualizace a morální pozice nositelů pomoci, stejně jako humanitární představení, prostřednictvím kterých seznamují publikum se světy potřebných a s problémy, jimž čelí, bývá zjednodušující, nepřesná a odpolitizovaná. Tato neporozumění ovšem nejsou neutrální ani nevinná. Naopak jsou produktivním nástrojem „*strukturálního násilí*“, jež prostupuje mnoha existujícími systémy a organizacemi. Jde o takový druh „*násilí*“, vůči kterému jsou aktéři ideologicky slepí a hluchí a tudíž se mu nemohou kriticky postavit (Žižek, 2008b: 36). Strukturální násilí je součástí soudobých módů humanitárních intervencí propagovaných mnoha organizacemi i těmi, kteří jejich činnost podporují.

Představa, že jsou to pouze humanitární organizace a jejich pracovníci, kdo je odpovědný za ideologické manipulace soudobého humanitarismu, byla by velmi nesprávná. My, veřejnost, publikum humanitárního divadla, jsme nedílnou součástí a na celém procesu se podílíme nekritickou podporou, potěšením z humanitárního spektaklu, spotřebou charitativních produktů. Podobně jako v nedávných letech přijímala nemalá část české veřejnosti návrh Václava Havla jmenovat do pozice prezidenta republiky ředitele humanitární organizace Člověk v tísni, Šimona Pánka. Díky sympatiím a důvěře, které vůči humanitárním pracovníkům chováme, zaujímají dnes pozice s významným politickým vlivem. Příkladem *par excellence* je rozsah politické moci

a vlivu držitele tří nominací na Nobelovu cenu míru a čestného rytířství za humanitární činnost zpěváka Bona. Víra a politická pasivita dnešní společnosti představuje humanitární paradox, ve kterém v zájmu odstraňování sociálních nerovností podporujeme strukturu, která tato znevýhodnění vytváří. „*Používat soukromý majetek ke zmírnění odporného zla, které pramení z instituce soukromého majetku, je nemorální. Je to jak nemorální, tak nečestné,*“ napsal koncem 19. století Wilde (1891). Žižek v souvislosti s nositeli a podporovateli pomoci upozorňuje, že pokud nemáte z čeho brát, nemůžete rozdávat (Žižek, 2007).

Ve chvíli, kdy čelíme naléhavým apelům k pomoci, neměli bychom ihned podlehnout. Jak píše provokativně Žižek: „[...] láká mě proto obrátit Marxovu tezi II: hlavním úkolem dneška je nepodlehout pokušení jednat, pokušení angažovat se pro změnu. [...] Pokud dnes následujeme přímou výzvu jednat, takový počín nebude provedený v prázdňém prostoru – půjde o jednání v rámci [existujících] hegemonních ideologických souřadnic“ (Žižek 2002: 170).

Žižekovo provokující obrácení Marxovi jedenácté teze poukazuje na to, že samotný kapitalismus je nereflektovaným konáním, neustálá změna bez vědomého kormidelníka. Ideologické souřadnice můžeme v kontextu této kapitoly nahlížet jako podhoubí dialektické slepoty humanitárního sektoru, která, kromě dalších problémů, vede k neadekvátní odpovědnosti. Místo toho, abychom hned měnili svět, měli bychom se napřed pokusit o poctivou interpretaci.

„Je tedy lepší nedělat nic?“ táže se nyní rozhořčený čtenář. Ve světě plném utrpení, kde nevládní organizace usilují o zamezení bída a násilí, může být taková pozice jen stěží přijatelná. Dělat něco, zdá se, je lepší než nedělat nic. Obklopeni diskurzem humanitarismu mohou mnozí považovat výzvu k odmítnutí podpory projektům institucionalizované pomoci za projev cynismu, sobectví či lhostejnosti vůči lidskému utrpení. Vrátime-li se na moment k Debordovi a jeho výše zmíněné deváté tezi, je možné odmítavou či dokonce rozhněvanou reakci interpretovat jako potvrzení moci, kterou vládne spektakl nad individuem. Místo toho, abychom začali humanitarismus problematizovat a kriticky o něm přemýšlet, v okamžiku odhalení lži je aktivována potřeba pseudosvět tvořený spektaklem potvrdit. „*Realita bolí,*“ vysvětluje Žižek. Je snazší uvěřit, že problémy jsou na straně jednotlivců a individuálních organizací než problematizovat celý moloch spektaklu.

Výzva „nedělat nic“ tak představuje nejradikálnější pozici, kterou ve snaze o změnu můžeme zaujmout (Žižek, 2008a). Prolomit ideologické sevření a vymanit se ze spárů Leviathana poctivou a důkladnou kritikou apelů na naše angažmá v humanitárních projektech, kritikou situace, která tuto výzvu podnítila, kritikou motivací organizace, která tyto apely vznáší, a stejně tak kritikou motivací těch, kteří je vyslyší. Taková kritika musí být primárně zaměřena na strukturální násilí neoddělitelně spjaté

se stávajícím systémem. Pokud je naším opravdovým zájmem snaha ukončit utrpení, nesmíme se spokojit s marketingem humanitárních organizací.

K tomu je třeba začít nad ideologií, jež nás vede k pomoci, přemýšlet, reflektovat ji, začít o ní hovořit, poctivě ji popsat a poukázat na ruptury mezi obecným vnímáním na straně jedné a důsledky vlastního korpusu systému na straně druhé. Zatímco stále více sociálních vědců prodává práci humanitárním organizacím a projektům, svoji pozici obhajují zodpovědností vůči nerovně nastavené společnosti a různorodým formám sociálního utrpení. Pokud jsou ovšem jejich skutečným zájmem oběti sociálních nerovností, nikoli absence pracovních míst na společenskovědních katedrách, potom by měli využít unikátních epistemicko-metodologických nástrojů, kterými disponují a místo naivní snahy o změnu světa se vrátit k jeho interpretaci. „*Emoce člověka se víří rychleji, než jeho inteligence [...] je daleko snazší udržovat sympatie s utrpením než s myšlením,*“ napsal Wilde (1891). Jinými slovy, dříve než začneme jednat, měli bychom myslet.

Poznámky

- ¹ Mezi zcela aktuálními mediálními kauzami stojí za připomenutí např. finanční skandál Greenpeace, ve kterém neschválenou investicí na akciovém trhu přišla organizace o 5,2 mil. dárcovských USD (Schiesl, 2014). O rok později organizace čelila sexuálnímu skandálu v Indii, za který se omluvila (Roy, 2015). V roce 2013 investovala organizace Comic Relief finanční dary do zbraní, alkoholu a tabáku (Lawn, 2013) a letos v květnu byl uvězněn bývalý šéf protikorupčního oddělení organizace Oxfam za zpronevěru ve výši téměř 65 000 GBP. Začátkem léta věnovala média dostatečný prostor kauze, ve které byla organizace Červený kříž obviněna ze zneužití půl miliardy dolarů vykázaných na pomoc obětem environmentální katastrofy na Haiti (Elliot, 2015).
- ² Průzkum se zaměřil na čtyři oblasti – jaké je povědomí veřejnosti o NNO působících v rozvojové spolupráci a humanitární pomoci, jak jsou Češi ochotni přispívat vlastními dary na řešení humanitárních krizí a problémů globálního Jihu, jak má podle nich český stát podporovat rozvojovou spolupráci z veřejného rozpočtu a jak vnímají globální odpovědnost a svůj vliv na jiné části světa (Člověk v tísni, 2014: 14).
- ³ Diváci se stávají svědky záběrů válčení, především odosobněných záznamů naváděných raket nebo nočních bojů, zatímco jsou ušetřeni pohledů na umírající vojáky a civilisty.
- ⁴ Ve stejnou chvíli se *material girl* stává středem diplomatického konfliktu, při kterém ji prezident Malawi obviňuje ze zneužívání humanitárních činů pro osobní publicitu, zveličování charitativních úspěchů a nedodržení slíbeného projektu na výstavbu nové, moderní dívčí školy v hodnotě 10 mil. GBP.
- ⁵ Pro detailnější popis historií, jež formovaly moje habituální dispozice, odkazují na kapitolu Spojující se body aneb pokus o etnografii jinakosti (Ryška, 2014) v kolektivní monografii *Etnografie: improvizace v teorii a terénní praxi* (Stockelová–Abu Ghosh /eds./).
- ⁶ Oliviero Toscani používá tuto metaforu v souvislosti s reklamou (Toscani, 1996).

- ⁷ Problematice reciprocity mezi antropologem a jeho výzkumnými partnery se obsírněji věnuji ve článku An-gažovaná antropologie: Dar i jed (Ryška, 2011).
- ⁸ Diskurz, který obklopoval a ovlivňoval tato sdělení, vyjadřuje myšlenka: Porozumění, že vzdělání dokáže zajistit bezpečnější, zdravější, úspěšnější a environmentálně správnější svět, zatímco ve stejnou chvíli přispívá k sociálnímu, ekonomickému a kulturnímu pokroku, toleranci a mezinárodní spolupráci (World Conference on Education for All, 1990, Thailand).
- ⁹ V polovině sedmdesátých let měli Akhaové zcela omezené možnosti školního vzdělání (Lewis, 1975): Po-hraniční policie zřídila školy ve čtyřech vesnicích, ve kterých se vyučovalo 4–5 dnů v měsíci. Internátní škola sociální péče v Mae Chan s celkovým počtem 466 studentů, z nichž 13 byli Akha. Katolická škola Santi Witayalai Academy severně od Chiang Rai, ve které studovalo z celkem 30 dětí horských minorit 12 akhaských. Internátní škola United Village School, Namlat, zřízená baptisty. Studovalo v ní 20 akhaských dětí.
- ¹⁰ Označení horských minorit jako *chao khao* jde ruku v ruce s termíny *chao pa* (divoch) a *nak anurak* (ušlech-tilý divoch) (Delang, 2003). Přesto, že se stal termín *chao khao* oficiálním, horalé ho vnímají jako pejora-tivní.
- ¹¹ Termín „dětský domov“ či „sirotčinec“ je v „západním“ kontextu vysoce zatížený termín evokující institu-ci pečující o sirotky, nechtěné děti apod. V kontextu domovů pro děti z hor je jeho funkce, přestože existují i případy opravdových sirotek či zanedbaných dětí, spíše v rovině „našich“ internátů. Misionáři a pracov-níci domovů užívají obvykle termín *orphanage* přesto, že většina dětí rodiče má. Rachel Burr zdůrazňuje různé vnímání konceptu sirotek. Na základě svého výzkumu ve Vietnamu argumentuje, že v tamním kon-textu je za sirotka považováno i takové dítě, které přišlo pouze o jednoho z rodičů. V případě Thajska, resp. Akhaů, je sirotek to dítě, kterému chybí rodiče oba. Označování domovů pro děti z hor v severním Thajsku za „dětské domovy“ či „sirotčince“ bývá doplňováno mnohdy nepravdivou komunikací směrem k dono-rům a veřejnosti, která může, v kontextu rozdílné sociální a ekonomické hodnoty dítěte (Aries, 1965; Zeli-zer, 1994), motivovat donory k bližší spolupráci.
- ¹² Významný nesoulad mezi reálně praktikujícími domovy, které přijímají děti horských etnických skupin do své péče, a oficiálními seznamy vládních úřadů, pramení z metodologie evidence těchto institucí. Zatímco děti může ubytovat a vychovávat každý, kdo v rámci své praxe nepáchá trestnou činnost a neporušil záko-ny, kontrola státu je uplatňována pouze nad oficiálně registrovanými nadacemi. Ty jsou povinny odevzdá-vat každoročně příslušným úřadům Thajského království zprávu o své činnosti. Jednoduše, pokud neobdrží státní orgány udání či informaci o nelegálních praktikách konkrétního sirotčince, nejen, že je jeho činnost zcela mimo pozornost úřadů, ty mohou naopak dohlížet pouze na působení těch domovů, které o dohled státního aparátu sami požádají. Projekty u thajských úřadů registrují zejména zahraniční organizace. Ten-to administrativní moment, zahraničními humanitárními pracovníky obvykle považovaný za nejistý a ná-ročný, představuje legálními podmínku pro pobyt a výkon činnosti cizinců a jejich rodinných příslušníků v Thajsku.
- ¹³ V září 2010 Amui o práci ve školní jídelně přišel. V současné chvíli je nezaměstnaný a půjčuje si peníze od své starší sestry. Nalí pracuje jako servírka za mzdu 4000 bahtů a touží po studiu na univerzitě.
- ¹⁴ Tato výzva se vztahuje na situace, kde není lepšího řešení nežli nejednat. Existují jistě také situace, které naopak naši intenzivní účast vyžadují. Může jít o specifické problémy přesahující hranice států či kontinen-tů nebo o konkrétní lokální kauzy.

Kapitola 10

Křišťál Latinské Ameriky

Bob Kuřík

Bez epistemické spravedlnosti není spravedlnosti sociální.

Boaventura de Sousa Santos

O mayských povstalcích z jihovýchodního Mexika známých jako zapatisti jsem popr-vé slyšel někdy po roce 2000. Nebylo to na gymnáziu, nýbrž v punkovém klubu Vrah na Valašsku. Výstava *Vzbouřený Chiapas* ve mně zažehla prvotní jiskru zájmu o La-tinskou Ameriku – bouřlivý kontinent geril, vzpour a rebelií – a zejména o zchudlé rolníky, kteří na Nový rok 1994 vykoukli v černých kuklách z Lakandonské džungle a Chiapaské vysočiny, obsadili několik lokálních i regionálních měst a vyhlásili válku mexické vládě, státu a armádě. Coby teenager jsem kontextu povstání v Mexiku pří-liš nerozuměl. Spíše než souvislosti ve mně rezonovaly mnohoznačná hesla zapatistů „Kráčíme s otázkami“ či „Chceme svět, do kterého se vejde více světů“ zasazená do pestrobarevné exotiky džungle, vzdoru a boje indiánů za důstojnost a spravedlnost. Jazyk zapatistické rebelie působil nově, lidsky a poeticky, přesto zůstával nekompro-misní a vyhýbal se klišé. Jako student gymnázia z učitelské rodiny, nižší střední třídy a středoevropské „společnosti vědění“ jsem svůj prvotní zájem o gerilové hnutí rozví-jel čtením všech možných časopisů, brožurek či knih a sledováním fotek či dokumentů o zapatistech. Když v roce 2003 vyšla ostravskému antropologovi Přemyslu Máchovi kniha *Plamínek v horách, požár v nížině*, o kýženém vánočním dárku jsem měl ihned jasno. A když o rok později, během mého prvního roku studia na Fakultě humanit-

ních studií Univerzity Karlovy, vydal časopis *A-kontra* obsáhlou brožuru k deseti letům výročí zapatistického povstání, věděl jsem, na co se zaměřím v bakalářské práci.

Přečtených knížek i jazyků, ve kterých jsem byl schopen číst, postupně přibývalo, stejně jako rostlo vědomí toho, kolik toho vlastně o zapatistech ještě nevím. Byl jsem překvapený paradoxním nepoměrem – Chiapas byl na jednu stranu opomíjený region, kam často nedosahovala chapadla státu (což byl i jeden z důvodů povstání), na stranu druhou to byl vděčný terén celé řady výzkumů. O věděni k tématu tak nebylo nouze – ať už hovoříme o kontinuálním studiu antropologů z Harvardu (např. Vogt, 1969, 1976; Cancian, 1965, 1972, 1992; Colby, 1966; Collier, 1973, 1975), tradici zkoumání regionálního města San Cristóbal de las Casas (de Vos, 1986; Vogt–McVay, 1988; Aubry, 1991; van den Berghe, 1994; Betancourt, 1997), paternalistické práci státního *Instituto Nacional Indigenista* produkujícího věděni s cílem modernizovat a asimilovat „zpátečnické“ indiány či stovkách knih a textů, které začaly vznikat o celosvětově populárním zapatistickém hnutí (např. Harvey, 1998; Collier, 1999; Benjamin, 2000; Nash, 2001; Rus–Hernández Castillo–Mattiace, 2003; Saavedra, 2007). Přechíst všechno nebylo možné. Když v roce 2006 vyšel seznam bibliografie k zapatistickému povstání, na 288 stránkách bylo seřazeno 732 titulů (Gordillo y Ortiz, 2006).

Zapatismus byl konceptuálně kotven ze všech možných úhlů pohledu a v různorodých vědních oborech – od antropologie, sociologie přes rozvojová studia, umělecké obory, právo až po politickou filozofii, mezinárodní vztahy či bezpečnostní studia. Sám jsem se na několik let ztratil v teoretické otázce, zda zapatistické hnutí je či není postmoderní, což bylo i ústřední téma mé bakalářské práce. Pitval jsem se v tom, které prvky v jejich povstání jsou postmoderní, které moderní, které předmoderní, snažil jsem se rozumět Jean-Francois Lyotardovi (1993) a četl jsem argumenty a intelektuální spory jiných v této věci – ať již uveřejněné v marxistickém časopise *Monthly Review* (Burbach, 1996; Nugent, 1995; Foster–Wood 1996) či v knihách, konferenčních příspěvcích a odborných článcích (Froehling, 1997; Burbach, 2001; Mentinis, 2006). Odpověď jsem nenalezl, resp. našel, ale v pravdě postmoderní – záleží z jaké sociopolitické perspektivy, vědeckého paradigmatu a vztahu se na hnutí mayských povstalců podíváme.

Ve mně tehdy ale zrála potřeba podívat se na zapatisty nikoli z jiné teoretické perspektivy, ale z fyzické blízkosti. Reprezentace, diskurzy, teorie a věděni mi v něčem začaly připadat chronicky nedostatečné, monotónní a vzdálené. Chyběla jim, resp. mně, zkušenost *in situ*. Koneckonců Maurice Merleau-Ponty (2008) ukazuje, že věděni nenáleží pouze descartovskému rozumu, nýbrž je utvářené z a ve vnímání, resp. je prostorovou tělesnou zkušeností. Cítil jsem, že věděni o latinskoamerických rebellech získávané v aulách univerzit, pražských kavárnách a knihovnách je potřeba rozšířit o zkušenost místa rezistence a chudoby přímo v zapatistickém Chiapase a přeladit

tak smysly, kterými věděni nabývám. V té samé době jsem začal studovat magisterský obor na Katedře obecné antropologie FHS UK v Praze se zaměřením na sociální antropologii a díky grantům GA UK se mi naskytla možnost provést v Chiapasu etnografický výzkum zapatistického hnutí.

ZAPATISTICKÝ KŘIŠŤÁL

Poprvé jsem do Chiapasu zavítal v létě roku 2007 a poté jsem se tam vracel každý rok na několik měsíců až do roku 2012. Vždy jsem se snažil kombinovat aktivistickou a univerzitní práci – tzn. pracovat mj. jako pozorovatel porušování lidských práv a zároveň provádět etnografický výzkum. Na podzim 2008 jsem odjížděl s touhou a plánem zkoumat politický systém autonomie zapatistických komunit s důrazem na performance revoluce – více praktické téma, které mě začalo zajímat poté, co jsem na hřebík neužitečnosti zavěsil teoretické dispute o zapatistickém postmodernismu. Jenomže na místě jsem zjistil několik věcí. Jednak to, že mě zmiňované téma *antropologicky* vlastně moc „nebralo“. Vpasovat živelný projekt zapatistické autonomie do antropologických konceptů mi připadalo odcizující. Mé „politické já“ se bránilo odborné fólii stojící mezi zapatisty a mnou. Zjišťoval jsem, že jsem s nimi chtěl navázat spíše aktivistický vztah. Podobné pocity odcizení mě doháněly i u představy klasické antropologie „primitivů“ psané pro euro-americké odborné publikum – taková antropologie je sice dnes psaná stále méně a méně, přesto dominantní tok věděni ze světa na Západ přetrvává. Kromě toho jsem byl ohromen zjištěním, že takových mladých nadšenců z Evropy a dalších geopoliticky silných regionů světa, kteří si do Chiapasu přijeli najít své téma univerzitních prací a realizovat výzkum, jsem potkával desítky. Ve městě San Cristóbal de las Casas, hlavním městě podpůrných prozapatistických sítí, jsem si připadal pomalu jako v berlínském Kreuzbergu, dánské Christianii či v alternativních čtvrtích San Francisca – ulice byly plné aktivistů, studentů, internacionalistů, baťůžkářů i zapálených revolučních turistů. Připadal jsem si jako ve frontě v supermarketu, což je vskutku protizapatistická metafora. Bylo to frustrující.

V zapatistickém centru Oventic během Prvního světového festivalu spravedlivého hněvu na přelomu let 2008 a 2009 jsem o nápadu svého výzkumu nezávazně a neformálně hovořil s jedním ze zapatistických *promotores de educación*, autonomním učitelem. Byl velmi vstřícný a shovívavý, ale s výzkumem nesouhlasil. Samým rozčarováním jsem si tehdy nezaznamenal jeho slova, ale vyznění si pamatuji velmi přesně. „Naši lidé mají na řadě míst Chiapasu,“ říkal mi s černou kuklou na hlavě, „stále problém s nedostatkem pitné vody, jídla, autonomního vzdělání či zdraví. Jak nám k nim tvůj výzkum dopomůže?“

V prvních týdnech výzkumu jsem byl tedy dokonale zaskočený. Respekt k chudým, ale důstojným povstalcům, jejich odhodlání v nehostinném kontextu mexických, potažmo amerických reálií, revoluční a akademický turismus, slova zapatistického učitele i další silné zkušenosti se mi mísily v hlavě. Zmatení vedlo k sebereflexi – tedy k procesu, na který si již zapatisté u mladých internacionalistů zvykli, protože byl častým jevem. Subcomandante Marcos v rozhovoru z roku 1999 dokonce tvrdí, že internacionalisté „nepřicházejí jenom, aby dávali, ale i dostávali. Ať už tak či onak, je setkání zapatistických indiánských komunit s lidmi z jiných zemí procesem učení se a poznávání jeden druhého. [...] Myslíme si, že přicházejí a hledají [...] zrcadlo, způsob, jak nahlédnout vlastní boje reflexivně, způsob ujištění“ (Higgins–de Huer-ta, 1999: 275, vlastní překlad).¹ Metaforu těchto odrazů v zrcadle Marcos rozvíjí ve čtvrté kapitole komuniké *Historie zrcadel* (1995), ve které promlouvá k Evropanům: „Najdi jakékoli zrcadlo, postav ho před sebe a zaujmi pohodlnou pozici. Zhluboka dýchej. Zavři oči a třikrát opakuj: ‚Jsem, kým jsem, a trochu i tím, kým můžu být. Zrcadlo mi ukazuje, kým jsem, křišťál, kým můžu být.‘ Poté oči otevři a podívej se do zrcadla. Ne, nedívej se na odraz sebe sama. Směřuj své oči dolů a doleva. Už? Dobře, dávej pozor a za chvíli uvidíš nový obraz...“ (tamtéž).

Mým antropologickým průvodcem intelektuální a výzkumnou krizí a zároveň jedním z katalyzátorů *in situ* se stala mexická antropoložka Xochitl Leyva Solano působící v Centru výzkumů a postgraduálního studia antropologie – jihovýchodní divize (CIESAS-Sureste) v San Cristóbalu de las Casas, resp. publikace o odkolonizování antropologie, ke kterým jsem se díky ní dostal. V konverzaci s ní, těmito texty, jejími studenty, ale i chiapaskými rolníky *en lucha* (v boji) a evropskými internacionalisty se mi začínal rozjasňovat kontext, ve kterém slova autonomního učitele získávala svou logiku a v zapatistickém zrcadle začaly krystalizovat první, přesto prozatím stále matné obrazce mé vlastní reflexe.

V následující pasáži se pokusím čtenáři přiblížit obsah i kontext produkce textů, ke kterým jsem se dostal díky Xochitl Leyva Solano. Z košaté palety postkoloniálních přístupů v i k Latinské Americe vybírám ty, které rezonují v současné kritické antropologii ovlivněné mj. povstáním zapatistů a jež spojuje důraz na koprodukcí vědění se skupinami domorodců organizovanými v politickém boji za svá práva, spravedlnost a proti neoliberalismu. Snažím se rovněž držet pořadí otázek editorů. V následující podkapitole *Odkolonizovat antropologii* zachyťím obrysy latinskoamerické kritiky vědění produkovaného zejména v Severní Americe a Evropě, nebo-li na globálním Severu, kam lze zařadit jak v úvodu zmíněné autory píšící o Chiapasu, tak i mou ryze teoretickou snahu rozumět zapatismu skrze koncept postmodernismu. Kritika formulovaná na globálním Jihu vedla k požadavku odkolonizování sociální vědy. V podkapitole *Freire, Fals Borda, Hale* představím tři autory, kteří vzali kritiku se-

verního vědění vážně a jali se v Latinské Americe ve svých výzkumech a přístupech hledat alternativy, principy odkolonizované vědy a formulovat, slovy editorů, „teoretické protiproudy“. V navazující podkapitole *Výzkumy společného odkolonizování* se vrátím k Xochitl Leyva Solano a na příkladu konkrétního projektu ukážu, jak se tým kolem ní snaží produkovat odkolonizované vědění a jakým překážkám při tom čelí.

Žánr úvodní pasáže textu s důrazem na příběh autora ale poodhaluje, že nejde a nepůjde „jen“ o klasický přehled přístupů a konceptů věnujících se Latinské Americe a sociálním hnutím. Namísto toho se pokusím využít žánrový aparát etnografie, jež umožňuje psát antropologii příběhem za zachování teoretického ukotvení a epistemologické kontroly. Žánrový experiment textu spočívá v představení odkolonizovaného vědění z Latinské Ameriky jeho zasazením do narativu zachycujícího rovněž efekty na proměny autorova antropologického zkoumání, na nichž se toto vědění podílelo. Laskavé čtenáře a čtenářky proto prosím, aby následující tři podkapitoly nevnímali jen jako představení alternativních teorií, metodologií, epistemologií o sobě, nýbrž primárně jako empirický podklad pro praxi čtení, tělesného rozumění, vnímání, idealizace, rozjímání či diskutování v zapatistickém Chiapase „vonícím rebelií, cítícím chudobou a páchnoucím válkou“ – tedy jako podklad k praktikám, kterým se např. při dlouhých dnech pozorování porušování lidských práv v komunitách *en resistencia* oddávají stovky mladých internacionalistů, autora nevyjímaje.

V poslední podkapitole *Kritika, křišťál a epistemologická involuce* totiž ukážu, že s obeznámením se s odkolonizovanou antropologií v zapatistickém Chiapase vygradoval proces „obratu do sebe“ – tzv. *epistemologická involuce* vedoucí k celkové rekonfiguraci výzkumu. *Epistemologická involuce* je postupným reflexivním zaplétáním se do sebe, resp. do vlastního sociálního prostoru skrze sebe. Definuji ji jako proces o dvou propojených krocích, v nichž je 1. původní vědecké tázání zpochybněno odhalením a artikulací podmínek, jež ho umožňují a strukturují, načež se 2. tyto podmínky samotné stávají novým výzkumným předmětem a antropolog obrací „výzkumný prst“ proti „svému“ sociálnímu prostředí. *Epistemologická involuce* sehrála v mém výzkumu tak zásadní roli, že by její etnografické uchopení vydalo na samostatný článek, ve kterém by bylo potřeba zdokumentovat „střevo, krev a kosti“ oné definice – tedy postupnost a složitost procesu proměny v bolestných rozhodováních o změnách budoucích cest aspirujícího sociálního antropologa. V tomto textu ale *epistemologická involuce* není centrálním a tedy „dokazovaným“ konceptem, nýbrž doplňkovým referenčním svorníkem, jenž umožňuje propojit představení odkolonizovaného vědění z Latinské Ameriky s etnografickým zachycením efektu vědění z globálního Jihu na autora z globálního Severu.² V tomto momentu je ovšem žánr textu rovněž nejvíce křehký a náchylný k dezinterpretacím. Jelikož zde *epistemologickou involuci* etno-

graficky nedokumentuji, ale přesto tento koncept a její definici používám, je potřeba zdůraznit, že se neuskutečňuje jen díky přečtení několika textů a nabytí nového vědění ohledně odkolonizování antropologie. To by bylo příliš zkratkovité, intelektualistické, izolované, monokauzální a mechanické rozumění proměně. Naopak platí, že zkušenost nabývání a realizování odkolonizovaného vědění v zapatistickém Chiapasu je jen *jednou a specifickou* praktikou přispívající k *epistemologické involuci*. Sama *epistemologická involuce* je sice relativně autonomním procesem myšlení, ale v mém případě je plně srozumitelná pouze coby součást procesu komplikovaného a komplexního přeladění člověka, které je možné s Paulem Rabinowem (2011) nazvat existenciální změnou či s odkazem na Pierra Bourdieuho kultivací kritického habitu. Jestliže rabinowská existenciální změna je spojená zejména se zkušeností (iniciačního) etnografického výzkumu začínajícího antropologa, bourdieuovské rozumění *epistemologické involuce* coby součásti kultivace kritického habitu jde mnohem dále – bylo by ho potřeba hledat v procesu vpisování dispozic ke kritickému myšlení a praxi, resp. v jednání aktéra „dozrávajícího“ na pomezí protestních subkultur mládeže a sociálně humanitní větve akademického pole.³

ODKOLONIZOVAT ANTROPOLOGII

Skeptický postoj zapatistů k sociálním vědám, který jsem jako jeden z mnoha zažil *in persona*, pořádně rozvířil vody debaty o nutnosti odkolonizování antropologie na globálním Jihu. „*Naším motorem a inspirací se stali zapatisté a základy jejich politické teorie*“, píše k současnému obsahu debaty Xochitl Leyva Solano (2011b: 591). Její první kontury ale začaly probublávat Latinskou Amerikou od přelomu padesátých a šedesátých let, kdy začal své dílo publikovat populární antikoloniální filozof a revolucionář Frantz Fanon. Od té doby se v Latinské Americe rozvinula důkladná politicko-epistemologická kritika (neo)koloniální povahy sociokulturní antropologie, resp. akademické sféry jako takové s jasným cílem: odkolonizovat antropologii a tím rozbíjet, slovy editorů, „aplikaci Severního pohledu na Jih“.

Na Fanona i na rok 1968 navázal barbadoský kongres indiánských předáků a kritických antropologů, jehož závěrečná deklarace z 30. 1. 1971 v pasáži „Odpovědnost antropologie“ mluvila jasně: „*Ať již otevřeně či pokoutně, antropologie se zformovala v rámci koloniální dominance, již se stala instrumentem; často racionalizovala a vědeckým jazykem ospravedlňovala nadvládu jedněch nad druhými. Tato disciplína pokračuje v dodávání informací a metodik užitečných pro udržování, stvrzování a maskování sociálních vztahů koloniální povahy*“ (Bonfil Batalla et al. 1971; srovnej se Stavenhagen, 1971).

Tradiční objekt klasické antropologie – domorodec, indián, původní obyvatel – se začal od raných sedmdesátých let minulého století ozývat a to dost nahlas a kriticky vůči sociální vědě. V druhé polovině 20. století došlo k rozkrytí synergického propojení antropologického vědění s projektem koloniální modernity, který prostoupil jak politickou a ekonomickou mocí, epistemologickým, filozofickým či vědeckým věděním, tak i tělesností, subjektivitou, prací a bytím člověka (Mignolo, 2006: 15, parafrázovaný in Leyva-Speed, 2008: 35, pozn. 5).

Vrstvou kriticky zaměřených latinskoamerických intelektuálů cirkulovaly texty Michela Foucaulta (1975, [1976] 1998), Talala Asada (1973), Edwarda Saida (1978), Donny Haraway (1988), Pierra Bourdieuho (1988, 1990), pozdější texty Immanuela Wallersteina (1991, 1996, 1999, 2004) apod., které dodaly argumenty pro rozumění antropologii a akademickému systému v širším rámci mechanismů produkce, reprodukce, institucionalizace a ospravedlňování nadvlády koloniální modernity. Namísto objektivity se začalo mluvit spolu s Haraway o situovanosti, pozicionalitě, spolu s Bourdieum o epistemologické reflexivitě či nutnosti rozumět funkci objektivit v kolonialismu a neoliberalismu, spolu s Foucaultem namísto pravdy o režimech pravdy, korelaci moci a vědění, hegemonní okcidentální epistemologii a spolu s Wallersteinem namísto neutrálního vědění o politické ekonomii vědění.

Když v první polovině devadesátých let povstali zapatisté a začaly kolem nich kroužit desítky sociálních vědců a vědkyň a stovky studentů a studentek zejména z globálního Severu, kritika zesílila. Klasické výzkumné téma – původní obyvatelé – v novém hávu magické rebelie – to byla „potrava“ pro antropology! Xochitl Leyva Solano (2011) popisuje vystoupení nezávislého historika, antropologa, dlouholetého kolegy zapatistů a ředitele sancristobalského Diecézního archivu Andrése Aubryho na semináři *Generando Contrapoderes* z počátku roku 2007 spolupořádaného zapatisty. Seminář nebyl určený akademické obci, nýbrž široké veřejnosti a lidem zapojeným do sítí různých protestních skupin a sociálních hnutí. Zacílení semináře odpovídal i jazyk panelistů, jež neměl primárně intelektuálně obohacovat, nýbrž mobilizovat a utvrzovat v boji.

Aubry, kterého svého času ovlivnil barbadoský kongres natolik, že začal prosazovat *antropologii osvobození*, na semináři hovořil o dvou hlavních funkcích *akademického systému* coby součásti *světového moderního systému* – za prvé udržovat *status quo* a za druhé kontrolovat a krotit potencionálně nebezpečné třídy. V takové konfiguraci pak je „*sociální vědec kooptovaný, dominovaný a podmiňovaný státem [...] usiluje o uznání shora, aniž by přinesl patrný a ocenitelný užitek těm dole*“ (2007: 111, in Leyva, 2011: 600).

Kromě toho má produkce antropologického vědění i geopolitický a geohistorický rozměr – není náhoda, že nejprestižnější antropologické katedry se nacházejí v centrech kolonií globálního Severu, jako jsou USA, Velká Británie či Francie, ale i na

některých periferiích kolonií jako např. v Brazílii. Ba co více, akademické, resp. expertní vědění patří k vysoce oceňovaným žánrům vědění. Společností prostupuje systém distribuce a institucionální certifikace kulturního kapitálu v podobě titulů, který garantuje hranici nerovností mezi lidmi a zároveň vyvyšuje expertní vědění do horních pater kulturněpolitické hierarchie. To se projevuje v konfiguraci antropologického výzkumu jako takového. Zkoumaní lidé sice antropologovi dodávají informace, ale ty jsou pouze „lidové“, „commonsenzuální“, „emické“, „zředené“ – expertní vědění z nich činí až antropolog samostatnou analýzou a interpretací.

Expertnost činí z antropologa často „osamělého vlka“, na jehož bedrech leží tíha výzkumu. Promýšlení celkového ladění výzkumu se zkoumaní lidé zpravidla neúčastní – tzn. nejsou součástí hledání výzkumného problému, otázek, třídění důležitých informací od těch postradatelných, teoretického kotvení, práce se závěry atp.

Kromě expertnosti se problematikou stává i jednosměrná „těžba dat“. Andrés Aubry, který zažil v Chiapasu několik generací antropologů, hodnotí, že „v terénu je nejhroší vizitkou ta antropologova: pronikne či jej někdy dokonce penetruje, odchází s (ne vždy relevantními) daty a informacemi, aby napsal svou práci; když se mu poštěstí kniha a je slušný, na moment se vrací, aby ji odevzdal, a poté navždy zmizí, aniž by zanechal cokoli jiného v komunitě než svůj text, který je pro rolníky nečitelný. V jiných disciplínách sociálních věd to není o moc lepší...“ (2007: 111–112, in Leyva, 2011: 600–601).

Sociální život vyzkoumaných informací ovšem může mít mnohem horší, politické důsledky – o to více, jsou-li informace produkovány o komunitách a skupinách organizovaných v boji např. v tak výbušném a konfliktním terénu, jakým je Chiapas. Opakovaně uváděným příkladem jsou studie o síťové válce a kyberválce Johna Arquilly, Davida Ronfeldta, Grahama a Melissy Fuller (1998) placené armádou USA, která se angažuje v protipovstalecké politice států Latinské Ameriky skrze speciální institut *US Army Schools of Americas* zaměřený na protipovstalecký výcvik latinskoamerických vojenských velitelů, včetně těch, kteří poté veleli akcím proti zapatistickému hnutí v Chiapase.⁴ Zapatistický předák Marcos uvádí v detektivce *Nepohodlní mrtví* (2013) další příklad takového textu – knihu *La Rebelión de las Cañadas* (2006 [1995]) od autora se jménem Carlos Tello Díaz. Kniha nabízí velmi detailní informace o utajovaném procesu příprav zapatistického povstání v osmdesátých letech a první polovině devadesátých let minulého století a její „kritičnost“ připomíná spíše diskreditační kampaň. Jak Tello Díaz k takovým informacím přišel? Cestou zúčastněného pozorování či rozhovorů se zapatisty to nebylo. Kdo jiný by věděl informace z přípravy gerilové války a ozbrojeného povstání než aktéři samotní? Subcomandante Marcos nabízí vysvětlení – kniha Tello Díaz byla ve skutečnosti pořízena federální armádní rozvědkou, a to na přímé pověření tehdejšího prezidenta Mexika Ernesta Zedilly zná-

mého svými protizapatistickými postoji a činy. Tello Díaz text víceméně jenom posvětil svým jménem.⁵ Ať už je pravda o pozadí knihy *La Rebelión de las Cañadas* jakkoli a čistě náhodnou je i záliba Tello Díaz v psaní textů očerňujících politickou opozici mexické vlády na základě prapodivně detailních informací, Marcosem vykreslený vznik diskreditační publikace by nebyl ničím ojedinělým při vedení protipovstalecké války.

Tyto příklady ukazují, že je potřeba neustále konceptualizovat a reflexivně kotvit teoretický, metodologický i praktický vztah výzkumníka se zkoumanými skupinami. Tento požadavek je o to urgentnější a náročnější, operují-li takové skupiny, jako je tomu v případě Chiapasu, v prostředí války a (značně asymetrických) politických bojů. Neutralita vědění o zapatistickém hnutí v tak polarizovaném a konfliktním kontextu války se stává „dvousečnou zbraní“ – a to nejen na rovině socio-politického života textů a otázek po účelu výzkumu (pro co a pro koho?), ale i na rovině metodologie a teorie. I Xochitl Leyva Solano upozorňuje na to, že se v kontextu války nízké intenzity v Chiapase „etnografie proměnila na dvousečnou zbraň – prezentované detailní popisy regionu a členů hnutí mohou být využity politickými nepříteli zapatistů a pro-zapatistů k lepšímu psychologickému, politickému a vojenskému útoku“ (Leyva, 2011: 614). Výzkumná práce s aktivistickými skupinami organizovanými v boji vyžaduje ze strany antropologa mnohem důslednější přístup k zaznamenávání, skladování a anonymizaci dat a „zametání stop“, ale i taktické a strategické promýšlení dopadů výzkumu.

Struktury zapatistického hnutí se musely k sociálně-vědním výzkumům nějakým způsobem postavit. V roce 2003 došlo k transformaci správy zapatistického území. Bylo ustaveno pět kulturně-politických center, tzv. *caracoles*, se sídlem Rad dobré vlády (RDV), rozhodujících orgánů jednotlivých zapatistických regionů, ve kterých se v pravidelných cyklech střídají ve vládnutí delegáti z různých vesnic. Vznik nové správní infrastruktury doprovodil Subcomandante Marcos několika prohlášeními, jež pojednávaly mj. o filozofii i kompetenci nových orgánů. V šesté části jeho textu *Chiapas: La Treceava Estela* nazvané *Dobrá vláda* zmínil, že RDV mají řešit nejen problémy autonomie na zapatistickém území, ale i „utvářet přímý most mezi jimi a světem“. Na těchto mostech v kompetenci RDV se našlo místo i pro „provádění výzkumů (pozor: ze kterých budou mít užitek komunity)“ (Marcos, 2003b).

Důraz na prospěšnost výzkumů zapatistickým komunitám stručně, ale výstižně reflektoval povahu válečného terénu i komplexní kritiku koloniální antropologie – vždyť účastníci barbadoského kongresu požadovali principiálně něco podobného, když po antropologii mj. chtěli, aby „poskytovala kolonizovaným lidem taková data a interprety o nich i jejich kolonizátorech, která budou prospěšná v jejich vlastních bojích za osvobození“ (Bonfil Batalla et al., 1971). Stručnému zapatistickému poža-

davku a jejich aktivnímu vstupu do sociálně-vědních výzkumů na vlastním území lze rozumět nejen v logice kritiky a volání po odkolonizování sociální vědy, ale i v logice zapatistického rozumění teorii jako takové, kterou Marcos pojmenoval *Jinou teorii*.

„*My věříme, že slovo zanechává stopy, stopy vyznačují směry a směry s sebou přinášejí definice a odpovědnosti*“, píše Subcomandante Marcos v květnu 2003 a dodává: „*,K čemu?’ a ,Proti čemu?’ , to jsou otázky, které by měly doprovázet slovo. Ne proto, aby je umlčely nebo ztlumily, ale proto, aby je dovršily a učinily účinným.*“ Teorie/slovo má své důležité místo u zapatistů, ale jen v širším kontextu jeho efektu a zacílení. „*Věříme, že hnutí by mělo vytvářet svou vlastní teoretickou reflexi (nejde o apologetiku!). Tam může vtělit to, co je nemožné v kabinetní teorii, totiž transformující praxi tohoto hnutí*“ (Marcos: 2003a). Efektem slova je v případě zapatistického hnutí myšlena provázanost s praxí hnutí, což je vazba teorie–praxe, která není pro akademické prostředí životodárná – „*když se akademie zmýlí, ,zapomene’ . Když se zmýlí hnutí, neuspěje*“ (tamtéž). Marcos poznal jak prostředí hnutí, tak akademie – před účastí v zapatistickém hnutí pracoval jako univerzitní profesor filozofie, kde se mj. zaměřoval na texty známého kritika obecných teorií Michela Foucaulta. Nepřekvapí proto, že kritizuje privilegované postavení teorie vůči praxi – jako tomu např. bylo na kolokviu z prosince 2007 pořádaném v CIDECI/Universidad de la Tierra. Marcosova kritická slova vůči takové teorii osvětluje a reprodukuje mexický sociolog a účastník panelu Jorge Alonso – „*pokud realita nekoresponduje s teorií, je to problém reality. Taková teorie je používána k ukrývání reality a zajišťování beztržnosti*“ (Alonso, 2008). Proti takové teorii ale zapatisté nestaví foucaultovskou či bourdieuvskou teorii praxe, nýbrž přesazují, jak již naznačují o pár řádků výše, problém vztahu teorie a praxe z akademické logiky do logiky gerilového hnutí. Sami povstalci k tomu říkají: „*Odpovědi na otázky o zapatismu nejsou v našich teoretických reflexích a analýzách, ale jsou v naší praxi. [...] Když registrujeme a analyzujeme, když diskutujeme a argumentujeme; to vše děláme nejen pro to, abychom věděli, co se děje a abychom tomu porozuměli, ale také a především proto, abychom to zkoušeli měnit*“ (Marcos, 2003a). Smyslem vědění a teorie u zapatistů tedy není teorie praxe či sdílený diskurz s otevřeným koncem a slovo či text jako takové, nýbrž praxe samotná, v rámci které teoretická reflexe pomáhá vzdělávat se, vychovávat se, vzdorovat, utvářet politickou autonomii, válčit s mexickým státem a tím měnit realitu kolem sebe.

FREIRE, FALS BORDA, HALE

V zapatistickém Chiapase uzrál požadavek *jiné teorie*, který rezonuje kromě sociálních hnutí rovněž v sociální vědě – a to mj. v procesu jejího odkolonizování. V dal-

ší části textu se proto zaměřím na postupy, protiproudy a alternativy vzešlé z Latinské Ameriky, které si kritická sociální věda osvojovala od přelomu šedesátých a sedmdesátých let. Dostávám se tedy k otázce číslo tři formulované editory v úvodu knihy: „*Jaké teoretické protiproudy vznikly v Jihu proti středoproudým teoriím Severu?*“ V této podkapitole přiblížím nové způsoby ve formě principiálních teoretických, epistemologických i metodologických doporučení a filozoficky-politických kotvení. V té další pak na příkladu projektu Xochitl Leyva Solano představím nové pnutí a problémy vzešlé z jejich uplatňování.

Jak již bylo řečeno, rozbíjení popsaných nástrah dominantní epistemologie a imperativ odkolonizování vedl k rozvíjení protikoloniálních, holistických, participativních, kooperačních, eticky citlivých, prakticky zaměřených, emancipačních a komunitních typů výzkumných projektů, ve kterých byl a je kladen důraz na spolupráci s *pueblos originarios*. Cílem těchto výzkumných praktik a metodologických i didaktických technik broušených na globálním Jihu nebylo jen situaci popsat, ale zároveň ji i měnit – aneb, jak se v Latinské Americe říká, výzkumy byly prováděny s *compromiso político*.

Příklady je mnoho. Letmo zmíním tři školy, z nichž hned ta první je zřejmě i nejvlivnější – práce a dílo brazilského učitele, teoretika vzdělání a filozofa Paula Freireho, autora konceptu *kritické pedagogiky* a do mnoha jazyků přeložené knihy *Pedagogy of the Oppressed* (1970) navazující na Fanonovo volání po antikoloniálním vzdělávání kolonizovaných populací. Funkce antikoloniálního vzdělávání spočívá v nabývání kompletního lidství, kritického odstupu od současnosti, včetně rozumění souvislostem (a tedy i politickému pozadí vzdělávání), vůle k překonávání podmínek vyloučení, kolektivní dialog, kritická praxe coby informovaná akce synchronizující teorii a praxi jako předpoklad sebe-osvobození. Pro Freireho byl klíčový antipaternalistický přístup a rozbíjení dualismu učitel–student. Duální model je potřeba opustit promýšlením a realizací nových pedagogických technik (jakým se stala např. *dramatická pedagogika* ovlivněná brazilským konceptem divadla utlačovaných inspirovaného Freirem), stejně jako kritické, osvobozující pedagogiky jako takové. Platí, že není možné marginalizované skupiny osvobodit nalitím vědění zvnějšku, nýbrž samotní „*utlačovaní se musí stát sami sobě příkladem v boji za svoji spásu*“ (tamtéž: 54).

Z Brazílie se přesouvám do Kolumbie za zakladatelem kolumbijské sociologie Orlandem Fals Bordou, který s Marií Cristinou Salazar pro změnu rozpracoval metodologii známou jako *Investigación-Acción Participativa* (dále jen IAP) – výzkum coby participativní akce (mj. Fals Borda–Brandao, 1986; Fals Borda, 1987). Podle Fals Bordy nemá kvalitativní výzkum pouze poznat zkoumané komunity a jejich sociální potřeby, nýbrž propojit vědění vědců s vědění místních a sdružit síly k zajištění oněch sociálních potřeb, tedy k transformaci reality. Když dokončil výzkum v rolnic-

kých pobřežních komunitách Kolumbie, připravil dvě verze výzkumných závěrů – jednu určenou akademické obci a druhou místním učitelům. Ta byla psána s úmyslem politicky aktivizovat zkoumané komunity (Leyva–Speed, 2008: 70). Když v roce 1995 navštívil konferenci sociologů v Atlantě, shrnul sociologický přístup IAP v sérii metodických pokynů: „*Nemonopolizujte své vědění ani arogantně nevnučujte své techniky, ale respektujte a kombinujte své dovednosti s věděním zkoumaného či místních komunit, berte je jako plnohodnotné partnery a spoluvýzkumníky. Nevěřte elitářským verzím historie a vědy, které odpovídají dominantním zájmům, ale buďte vnímaví k protivyprávěním a snažte se je zachytit. Nespoléhejte pouze na vlastní kulturu při interpretaci faktů, ale odhalujte lokální hodnoty, charakteristiky, mínění a talent pro praxi s vašimi a ve vašich výzkumných organizacích. Nevnučujte své vlastní, těžkopádné vědecké styly pro komunikaci výsledků, ale rozšiřujte a sdílejte, co jste se naučili společně s lidmi, a to takovým způsobem, který je plně srozumitelný a navíc erudovaný a příjemný [...] věda nemusí nutně vypadat jako záhada a ani není monopolem expertů a intelektuálů*“ (1995, in Gott, 2008).

Nové přístupy rozvinula i část antropologů a antropoložek ze Severní Ameriky, kteří prováděli výzkumy v Latinské Americe. Z Kolumbie proto cesta vede do texaského Austinu, protože zajímavou se stala – kromě např. militantní antropologie Nancy Scheper-Hughes (1995) – práce antropologa Charlese Halea. Hale na základě výzkumů v Nikaragui prosazuje tzv. *aktivistický výzkum*, který podle něho „a) *pomáhá nám lépe pochopit hlavní příčiny nerovnosti, útlatu, násilí a související podmínky lidského utrpení; b) je prováděný ve všech fázích, od konceptualizace po diseminaci, v přímé kooperaci s organizovaným kolektivem lidí, kteří v těchto podmínkách žijí; c) je využitý společně se zkoumanými lidmi k formulaci strategií přeměny těchto podmínek a nabytí moci nezbytné k efektivnímu uplatnění těchto strategií*“ (Hale, 2001: 13). Hale se domnívá, že odkolonizovaný výzkum je nejen možný a v mnoha případech i nezbytný, ale že zapojení lidí do celkové produkce vědění může v posledku generovat i kvalitnější akademické výsledky a závěry. Skrze vlastní aktivistický výzkum totiž zjistil, že „*lidé [...] tihnou k poskytování mnohem většího a kvalitnějšího množství informací, když cítí, že výzkumu přinášejí svůj vlastní vklad. [Navíc] často, když je téma napjaté či citlivé, poskytují informace [jen] za těchto podmínek [spolupráce].*“ Mimo to, „*kolektivní participace [...] při sbírání dat a jejich interpretaci nevyhnutelně obohacuje to, co se nakonec z výzkumu dozvíme*“, Ch. Hale má na mysli zejména prozíravost spojenou s analytickým hledím a teoretickou inovací (tamtéž). V neposlední řadě ještě doplňuje aspekt odpovědnosti způsobený tím, že mechanismem uznání závěrů by neměl být jen standardní postup recenzních řízení a zpětných vazeb akademické sféry, nýbrž i jejich prakticko-politická efektivita pro zkoumané skupiny a komunity. V jeho případě právě tato „*vážná odpovědnost přímého a hmatatelného*

vlivu na životy lidí a dané politické procesy [...] zvyšuje motivaci k provedení velmi kvalitního výzkumu“ (tamtéž: 15).

Haleův přístup se od Freireho a Fals Bordova liší v tom, že je primárně promyšlený ve vztahu ke skupinám politicky aktivizovaných aktérů – tzn. aktérů již zapojených do různých forem sociálních hnutí a politického boje. Freire a Fals Borda svůj přístup koncipují vůči marginalizovaným skupinám obecně. Haleův přístup má pomoci v boji, kdežto osvobozující přístup Freireho a Fals Bordy má obecně aktivizovat vyloučené komunity k politickému boji. Díky pozici, ze které Hale aktivistický výzkum reflektuje, může více specifikovat jeho uplatnitelnost bez nároku na univerzální platnost: „*Mým argumentem není ani to, že metody aktivistického výzkumu jsou vhodné pro všechny akademické projekty, ani že všechno inovativní, radikální a transformační vědění vzniká jen tímto způsobem. Metody aktivistického výzkumu jsou jednou z možností mezi mnohými. Speciálně vhodné jsou tehdy, má-li skupina organizovaná v boji svůj vlastní zájem v analytické otázce, a když podmínky jejich boje zahrnují zpochybnění existujících analytických paradigmat*“ (Hale, 2006: 108).

VÝZKUMY SPOLEČNÉHO ODKOLONIZOVÁVÁNÍ

Xochitl Leyva Solano spolu s jejími kolegy a kolegyněmi navazuje v bouřlivém Chiapasu na výše nastíněnou tradici odkolonizovávání antropologie, v rámci které se spolupodílela na vydání několika zajímavých knih, především *Vládnout (v) různorodosti: domorodé zkušenosti z Latinské Ameriky* (Leyva–Burguete–Speed, 2008), *Vědomí a politické praxe* (Leyva et al., 2011) či na tzeltalsko-španělsky psané a namluvené audio-knize *Proplétání našich kořenů* (Köhler–Leyva–Lopéz–Martínez–Watanabe–Chawuk–Jiménez–Hernández–Estrada–Icó Bautista, 2010). Ve všech rozvíjí výzkumnou, teoreticko-politickou praxi pojmenovanou jako *investigación descolonizada de co-labor* – výzkumy společného odkolonizovávání (dále jen IDC), ovlivněné působením zapatistického hnutí v jihovýchodním Mexiku. V návaznosti na předcházející podkapitulu tuto pasáž uvedu shrnutím klíčových výzkumných doporučení IDC, které vznikaly – jako v případě Halea – za kooperace s aktivistickými skupinami: 1. kolektivní ustavení společné agendy zkoumání, jež zahrne zájmy všech zúčastněných; 2. permanentní reflexivita sociálních pozic účastníků týmu, ze kterých do výzkumu vstupují; 3. kolektivní produkce vědění a spoluautorství; 4. důraz na sociopolitickou užitečnost závěrů a výstupů výzkumu.

Na IDC, stejně jako na kritickou větev sociální vědy v Latinské Americe, lze stále nahlížet jako na experiment s celou řadou neprošlapaných cest a číhajících překážek. V tomto kontextu je produktivní a zároveň nezbytné ona doporučení IDC etnografic-

ky zachytit v jejich sociálním životě, kde, již z principu, nemohou působit jednoznačně, ale spíše ambivalentně. Některé strasti a radosti výzkumných praktik IDC představím prostřednictvím práce na projektu *Vládnout (v) různorodosti* koordinátorek Xochitl Leyvy Solano a Shannon Speed (2008).

Prvním krokem výzkumu IDC má být ustavení *sdílené agendy* se skupinami či částmi komunit organizovanými v boji.⁶ Agenda má v ideálním případě prospívat „splenci“ různých zájmů aktérů účastnících se výzkumu (tzn. zájmům vědce i „zkoumaných“, které se v mnohém překrývají, ale na řadě míst se různí – jako v případě vykazování článku v akademické obci či role vědění v protestech). Co by se mělo zkoumat a proč? Jak by se to mělo zkoumat? Jaké by měly být výstupy, aby byly k užítu všem zúčastněným?

Již zde vzniká první problém, protože normou v systému grantů v akademické obci je obrácený přístup – tzn. výzkumník či výzkumnice si první hledá zdroje, k čemuž potřebuje zformulovaný výzkumný projekt, a až když zdroje obdrží, vstupuje do terénu. Leyva Solano přiznává, že v projektu *Vládnout (v) různorodosti* šly výzkumnice na počátku klasickou cestou žádání o granty, aniž by si uvědomily, že tím narušují možnost ustavení skutečné společné agendy od samého počátku. Nicméně, granty obdržely (Program pro Mexiko a střední Ameriku Fordovy nadace, CIESAS a Texaská univerzita v Austinu) a díky tomu mohly přizvat další účastníky z jiných zemí, zaplatit výdaje spojené mj. s pořádáním mezinárodních seminářů, uskutečnit projekt a reflektovat tyto problémy. Projektu se nakonec zúčastnilo devět týmů složených z akademiků a domorodých intelektuálů, zástupců organizací či indiánských komunit z Mexika, Nikaragui, Guatemaly, Ekvádoru a Chile, resp. osmi regionů Latinské Ameriky.⁷

Politika procesu ustavování týmů se jeví z hlediska IDC jako zásadní záležitost. Přesto se jí a její reflexi v textu editorek nedostává příliš velké pozornosti. V článku je možné vystopovat jen střípky – editorky Leyva, Burguete a Speed poprosily oslovené akademiky, aby „*přizvali své spolupracovníky ve svých jednotlivých kontextech*“ (Leyva–Burguete–Speed, 2008: 78). Je možné se rovněž dočíst, že většina týmů již měla „svou historii“, protože „*byla složena z lidí, kteří již roky předtím spolupracovali ve stejných bojích a akademicko-politických úvahách*“. Jen pár týmů se tedy „*utvořilo ad hoc v rámci projektu*“ (tamtéž: 82). V neposlední řadě autorky oznamují, že do výzkumu byly zapojené čtyři politické organizace, jež byly součástí širších regionálních i národních hnutí; dvě domorodé vesnice; dvě občanské iniciativy vytvořené domorodci a rovněž zapojené do širšího hnutí a jeden samostatný domorodý intelektuál napojený na tradiční vesnické autority. Na projektu ale nespolečně pracovala celá skupina, nýbrž jen jednotliví zástupci, z nichž čtyři byli političtí lídři a předáci regionálního a/či národního dosahu; tři pracovali jako obhájci práv a další dva byli domorodí intelektuálové na komunitní úrovni (tamtéž: 84). Vidíme tedy, že většina politických

partnerů ve výzkumu někoho zastupovala a reprezentovala. Jenomže se nedozvíme, jakým způsobem proces delegování do výzkumného týmu probíhal ani jaké mocenské mechanismy a konflikty výzkum v jednotlivých uskupeních spustil či na jaké se napojil. Stačí snad odkolonizujícím akademikům a akademičkám, že jejich spolupracovníci jsou, mimo zapojení do politického uskupení, „indiánského původu“, jak text koneckonců na několika místech implikuje? Nevrací se tím do hry zadními vrátky romantická představa vznešeného divocha? Co když jsou např. v rámci politické arény jedné komunity všichni její obyvatelé „indiánského původu“, a přesto v ní existuje několik různých skupin s konfliktními zájmy bojujících mezi sebou pomocí komplikovaných strategií o stejné a nedostatkové ekonomické, symbolické, sociální i kulturní prostředky – navíc takové, z nichž minimálně část může účast na takovém výzkumu poskytnout či k nim alespoň otevřít dveře? A i v případě deklarované jednotnosti vesnice či skupiny – není ta spíše *strategickým esencialismem* (Spivak, 1996) vhodným pro vyjednávání vlastních zájmů v rámci projektu?

Tato problematika projekt dostihla – a to, když začalo docházet ke štěpení a rozporům uvnitř komunit, organizací a skupin v boji. Leyva Solano a Speed píší o tom, že vnitřní konflikty odhalily opomenutou potřebu klást si v rámci výzkumu i otázky jako: proč spolupracovat zrovna s touto skupinou? Jedná se skutečně o jednu skupinu, nebo v jejím rámci soupeří několik frakcí proti sobě? Je výzkum součástí těchto soupeření? Projekt musel díky těmto sporům několikrát překreslit strategie či partiální cíle a dokonce i obměnit tým (Leyva–Speed, 2008: 85). I přes tyto dílčí poznatky ale v textu chybí systematická reflexe tohoto problému v rámci projektu.

Ustavit *sdílenou agendu* se lehce řekne, ovšem těžce provede. Svědčí o tom debata v rámci projektu nad rozdíly a podobnostmi mezi vědeckým diskurzem a diskurzem domorodých skupin organizovaných v boji. Jediné, na čem se účastníci v prvotních debatách shodli, byla skutečnost, že je potřeba přesně tyto problémy konfrontovat, nedělat že neexistují, kolektivně je promýšlet, objasňovat vztahy mezi nimi a v rámci zrovnoprávnění diskurzů se snažit diskutovaným procesům porozumět z perspektiv všech zúčastněných aktérů. Rozdíly se netýkaly jenom diskurzu a roviny myšlenek, nýbrž prosakovaly do každodenní praxe, ve které z počátku vázlo elementární sladění, jež by umožnilo projekt realizovat. Není možné realizovat společnou práci v rámci jednotlivých týmů i mezi nimi – tedy samotný základ IDC –, nedaří-li se sladit osobní agendy vytížených aktérů operujících v jiných horizontech a akademicko-politických časech. Přes počáteční neshody se účastníkům projektu nakonec podařilo nalézt „společnou řeč“ a ustavit jakési minimum, tzv. *třetí agendu* či *společný praktický cíl*, což zároveň umírnilo některá napětí. Leyva a Speed ustavenou metu popisují následovně: „*naším společným zájmem bylo společně systematizovat a široce rozšířit zkušenosti vládnutí některých indiánských organizací v Latinské Americe*“ (tamtéž: 82).

I přes toto přiblížení odlišných logik vědění v akademii a v sociálních hnutích, zůstávaly nadále v agendě rozpory – mj. v rozumění cílům odkolonizovaného výzkumu a v hledání odpovědi na „věčnou“ otázku, jež kladl již Karel Marx: komu nebo čemu má sloužit? Ano, shodli se na důležitosti prospěšnosti pro vesnice, resp. pro skupiny původních obyvatel organizované v boji, ale lišili se v tom, co tato užitečnost má znamenat. Službu komunitám a to zejména v otázce obrany a ochrany komunitní integrity? Znovuzhodnocení tradičních indiánských autorit? Rozšíření vědění o to, čím lokální skupiny přispěly v kontinentálním boji původních obyvatel za svá práva? Artikulace „pravdivé historie“ autonomního boje (tamtéž: 86)? Přestože měli vytyčenou společnou metu, v rámci které se zavázali k sepsání textů ve spoluautorství, byl to právě tento moment, ve kterém se velmi silně projevil odlišný logiky vědění v akademii a u aktivistických skupin. Efekty, které může mít vyprodukované vědění v poli akademickém a v poli politických bojů, jsou rozdílné. Autorky zmiňují kritický aspekt vědění. Pro řadu akademiků patří kritika, konflikt, napětí či protichůdnosti ke klíčovými elementům, s nimiž je potřeba pracovat do detailů. Koneckonců tento přístup stvrdím v závěrečné pasáži textu. Jenomže pro skupiny organizované v boji je kritika tématem velice citlivým – může se proměnit v zefektivnění taktik či strategií, stejně jako v diskreditaci nepohodlných osob či skupin v rámci organizace či mimo ní. Jestliže v akademickém světě je záhodno kritiku publikovat, ve světě sociálních hnutí, války a politických konfliktů je potřeba promýšlet co, komu a kdy říkat (tamtéž: 88). V tomto smyslu je hledání rovnováhy mezi aliancemi a autonomiemi akademiků a aktivistů úkol nesmírně náročný. Leyva Solano a Speed přiznávají, že projekt jako celek podcenil fázi socio-politického života výsledků výzkumu, jež měla být mnohem více koordinovaná a nekončit vykazáním výstupů donorům. S problémem konkrétního sociálního života, žánru, obsahu a účelnosti vědění se tak „popral“ každý tým zvlášť – jedni zdůrazňovali funkci diskuse o výsledcích v protestním poli, druhí zase funkci komplexnějšího porozumění vlastní historii nebo jiní zase funkci motivování mládeže, aby lépe poznala organizaci a historii své vesnice v boji. Například ve vesnici Nicolás Ruiz v Chiapase se uskutečnily pracovní dílny nad textem s lidmi určenými k administraci projektu. V případě městečka Ocosingo se autoři pokusili z rozdílných představ akademiků a aktivistů učinit přednost textu a zachytit oba pohledy. V případě týmu z Nikaragui byly tenze v této záležitosti takové, že hrozilo ukončení vzájemného dialogu intelektuála a organizace *Yatama*, která byla a je zároveň indiánskou politickou stranou. Organizace chtěla být výlučným garantem a správcem aktivit a produktů projektu, s čímž ale nesouhlasil s ní spolupracující akademik Miguel Gonzáles Perez, jenž se mj. dovolával práva na otevřenou diskusi všech interpretací a analýz týmu a argumentoval slovy Charlese Halea o tom, že výsledky odkolonizovaných výzkumů mají spíše povahu vyjednávání mezi výzkumníkem a politickými

aktéry.⁸ Gonzálesův příklad ukazuje, že v IDC dochází k rekonfiguraci pozice výzkumníka, která může být chápána jak jako série omezení jdoucí proti „intelektuální integritě“ a akademickým svobodám, ale taky jako neprošlapaný proces sesazování akademika z trůnu teoretického a expertního rozumu. Podle Leyva Solano a Speed je v tomto bodě klíčovým „reflektovat to, do kdy až bylo možné pokračovat v produkování myšlení kritického vůči analyzovanému procesu“ (tamtéž: 91).

Tolik tedy zhuštěná až zkratkovitá exkurze do některých postupů v kuchyni výzkumů společného odkolonizování. Co lze o nich říci mimo to, že jsou plné tenzí, konfliktů, vyjednávání a problémů? Tak např. to, že usilují o celkovou proměnu procesu sociálně-vědního výzkumu. Snaží se uchopit problematiku formulace produkovatelného vědění (co zkoumat – tedy celkovou konfiguraci výzkumu, terénu, výzkumných otázek a užitých metodologií a teoretických konceptů), produkce vědění samotného (jak zkoumat, produkovat a reprezentovat vědění) a v neposlední řadě i socio-politického života vyprodukovaného vědění (za jakým účelem vědění vzniká). Jenomže je možné přeladit výzkum jako takový při zachování zavedených struktur akademického světa? „Domníváme se, že nestačí, když se změní praktiky toho či onoho výzkumníka či indiánské organizace, nýbrž že je potřeba změn na úrovni akademických institucí a společností, jež nás hostí,“ píše k tomu Leyva Solano se Shannon Speed (tamtéž: 91). Ondřej Horký-Hlucháň a Tomáš Profant v úvodu knihy dochází k podobným závěrům, když tvrdí, že „potřeba ‚odkolonizování‘ akademické obce [...] se spojuje s potřebou ‚odkolonizování‘ společenského a politického života“. Nové promýšlení parametrů výzkumu je prvním krokem správným směrem. Systémové nerovnosti samozřejmě prosakovaly velkou měrou i ve zmíněném projektu *Vládnout (v) různorodosti*. Ve snaze rozbít koloniální dědictví antropologického výzkumu sice byli akademik a předák označeni stejným jménem „výzkumník“, ale v posledku se efektem diskurzivního zrovnoprávnění stalo maskování strukturálních nerovností mezi nimi. Označení „výzkumník“ je v akademické sféře doprovázené výplatou, úvazkem, certifikací vycvičenosti a zdatnosti v metodách zkoumání, tzn. materiálním i symbolickým zajištěním, kdežto u předáků v projektu má označení zejména funkci samotného označení v rovině diskurzivní spravedlnosti. Ekonomické nerovnosti a jejich umírňování z grantových peněz do té roviny, aby projekt mohl probíhat, zase utvářely vztahy podřízenosti a závislosti jdoucí proti deklarované snaze po horizontalitě. Ba co více, je třeba se se Santiago Bastosem, jedním z akademiků v projektu, ptát, zda není cílené „vtahování“ politicky aktivních domorodých obyvatel do hry akademiků a řešení problémů akademického pole jen novou, sofistikovanou formou dominance maskovanou diskurzem změny. Má-li se výzkum odkolonizovávat spolu s proměnou akademického světa, potažmo celé společnosti, není na místě uchopit problém spíše z druhé strany – tzn. zapojovat akademiky do aktivis-

tických sítí a protestních skupin? Mají se aktivisté a skupiny organizované v boji učit technikám zkoumání nebo akademici strategiím a taktikám protestu a boje? A v neposlední řadě, není příkladem odkolonizování vědění a teorie spíše životní trajektorie Subcomandanta Marcose, který opustil pohodlný život univerzitního profesora, aby se mohl naplno věnovat politickému boji?

KRITIKA, KŘIŠŤÁL A EPISTEMOLOGICKÁ INVOLUCE

Latinská Amerika je kontinentem vzdoru, v rámci kterého k jednomu stolu zasedají různorodé skupiny, jež by se na jiných kontinentech stěží potkávaly nad projekty jako *Vládnout (v) různorodosti*. V rámci proplétání sítí „globálního Jihu“ a utváření *melange* odporu od Argentiny až po Mexiko se nad společnou prací i tázáním potkávají chudí rolníci z periferií kontinentu i akademičtí profesori z městských center, teenageři i respektované autority z vesnice, ženy i muži, mesticové i indiáni, lidé, pro které je účast otázkou strategie politického boje a dokonce života a smrti i lidé, jejichž privilegiovaný status jim umožňuje si eticky zvolit, že tak stráví volný čas. Během výzkumu v Mexiku jsem se zapletl do tzv. neozapatistických sítí v Chiapasu, v rámci kterých jsem se na přelomu let 2008 a 2009 a při debatách s internacionalisty, indiány, Xochitl, jejími studenty a texty seznámil s výše představeným odkolonizujícím vědění. Ba co více, zjistil jsem, že odkolonizování není jednorázová záležitost týkající se pouze vědění, nýbrž dlouhodobý proces zahrnující celého člověka. Xochitl Leyva Solano se Shannon Speed dochází ke zjištění, že spíše než o odkolonizovaném výzkumu je poctivější hovořit o společném procesu odkolonizování se – o „*cestě, která hledá, jak [...] odkolonizovat naši mysl, naše těla, naše praktiky i naše instituce*“ (Leyva–Speed, 2008: 95). Efekt principu, imperativu a praxe odkolonizování vědění, myšlení a sebe sama byl umocněn prostředím vzbouřeného Jihu – k zaplétání do něj totiž došlo v prostředí zapatistické rebelie, bídy, chudoby a mizérie života na předměstích měst či ve vesnicích. Merleau-Pontyho vazba vědění–tělesnost–místo sehrála v Chiapasu klíčovou roli, protože hlavní rozdíl oproti univerzitním aulám Evropy a obecně globálního Severu spočíval v tom, že chudoba a rebelie nebyla jen referovaným a disputovaným teoretickým konceptem, nýbrž žitou praxí mnoha účastníků debat i vlastností prostředí.

Zaujala mě zejména důslednost, s jakou se „vzbouřená“ antropologie z Latinské Ameriky pustila do odkolonizování vědění, stejně jako míra kritického přístupu, jež na to byla navázaná. Pražská mexikanistika mě sice vybavila hutným vědění historických souvislostí, ale ve zprostředkování současných epistemologických debat zůstala. Sociokulturní antropologii na Fakultě humanitních studií UK až do poloviny

prvního desetiletí nového milénia dominovala její klasická podoba zkřížená s českou „vlastivědnou“ etnologií. Až díky příchodu Radana Haluzíka a Yasara Abu Ghoshe, kteří se vrátili ze studií na londýnské UCL a pařížské EHESS a od roku 2006 začali učit na Katedře obecné antropologie FHS UK, jsme jako studenti měli možnost se *soustavně* na magisterské úrovni seznamovat s kritickou antropologií posledních šedesáti let, včetně děl výše zmíněných Michela Foucaulta, Pierra Bourdieuho či Paula Rabinowa. Absolvování několika kurzů kritické antropologie na FHS UK umírnilo šok při poznání odkolonizující antropologie v Latinské Americe. Měl jsem ji s čím srovnávat, konfrontovat a mohl jsem lépe porozumět tomu, v čem je její přístup originální, v čem radikalizuje již známé věci a jaké jsou její slabé stránky. Před odletem do Mexika jsem v roce 2008 absolvoval Abu Ghoshův kurz *Etnografie: metoda a žánr*, díky kterému jsem pak v Chiapasu lépe chápal inovativní aspekty přeladění výzkumů podle principu odkolonizování. Sociální antropologie totiž již minimálně od sedmdesátých let 20. století kriticky přistupovala k problému mocenských nerovností ve výzkumu, ve vztahu k „subjektu“ zkoumání i k pozici autora-antropologa. Postmoderní antropologie z přelomu osmdesátých a devadesátých let řešila otázku reprezentace zkoumaného ve výsledném textu a mocenskou pozici autora v procesu reprezentování. Vůči tomuto obratu k autoru se vymezil Pierre Bourdieu, nazval ho narcistní reflexivitou a místo ní rozpracoval přístup epistemologické reflexe, který umožnil sociální pozici výzkumníka vědecky uchopit v rámci antropologie antropologie a produktivně jeho pozici zahrnout do celkového procesu zkoumání. Ale až výzkumy společného odkolonizování v Latinské Americe zpochybňují expertní autoritu výzkumníka a snaží se ze zkoumání učinit explicitně kolektivní proces bytostně spojený se zkoumanými skupinami, které jsou zahrnuty jak do procesu formulace výzkumného problému či produkce vědění samotného, tak do socio-politického života vyprodukovaného vědění.

Při zaplétání se do odkolonizující antropologie v Chiapasu jsem rovněž ocenil její míru kritického přístupu a důraz na konflikt. Uměl jsem to ocenit, protože k oběmu jsem byl od mládí veden v rámci kultivace kritického habitu – mj. v ekologických aktivitách rodičů, různorodých myšlenkových aktivitách pod vedením oblíbených učitelů dějepisu a základů společenských věd na gymnáziu i profesorů na vysoké škole, v auto-didaktických praktikách a zejména ve „škole života“ kolem rožnovského punkového klubu Vrah a později i časopisu *A-kontra*. Ne náhodou jsem si v sociální antropologii brzy osvojil epistemologický náhled zaměřený na konflikt a začal se zajímat o témata vzdoru, protestu, sociálních hnutí. Přestože, resp. právě proto, že jsem byl vycvičen v kritickém rozumnění společnosti, fascinovalo a oněmělo mě zároveň to, jakým způsobem a s jakou důsledností kultivovala odkolonizující antropologie Latinské Ameriky epistemologický konflikt v rámci disciplíny a přispívala k němu i v rám-

ci společnosti. O nezbytnosti tenzí v nových postupech hovořil svého času již Orlando Fals Borda, stejně jako nyní Charles Hale, který dokonce namísto zdůrazňování shody mezi výzkumníkem a aktivistickými skupinami volá po nutnosti reflexivní a analytické práce se všemi možnými protiklady, konflikty a problémy, které během takových zkoumání vyvstávají. Ano, je sice podle něj pravda, že „*výsledné kontradikce ztěžují provádění výzkumu*“, ale stejně tak platí, že „*generují vhled, který by nebylo možné jinou cestou dosáhnout... [a který] poskytuje často nepovšimnutý základ analytického rozumění a teoretické inovace*“ (Hale, 2006: 98). Konflikty a tenze nejsou překážkou výzkumu, nýbrž mohou být zdrojem nečekaně pronikavého vědění, naučí-li se je člověk či v tomto případě celý tým analyzovat a „*proměnit je ve zdroj nových, sdílených vědění a nových sociálních vztahů ve výzkumu*“ (podle Hale, 2004: 8; zformulovaly Leyva–Speed, 2008: 84). Podobný argument, byť „pouze“ na rovině etnografického výzkumu, formulujeme v knize *Etnografie: improvizace v teorii a terénní praxi* (Stöckelová–Abu Ghosh, 2013).

Zaplétáním se do principů a praxí odkolonizování vědění, antropologie, společnosti i sebe sama na tak ojedinělém místě globálního Jihu, jakým je zapatistický Chiapas, ve mně postupně zrála *epistemologická involuce*. Když jsem dočasným fyzickým vystoupením z domovské společnosti Severu a napojením se na neozapatistické síť nahlédl do zapatistického křišťálu, uviděl jsem v jeho odrazech svůj dosavadní plán terénního výzkumu performance revoluce a utváření zapatistického politického systému autonomie, stejně jako moje antropologické tázání v úplně jiném zabarvení a podsvícení. Musel jsem se opakovaně ptát sám sebe, proč mě zajímají právě zapatisti a jejich systém autonomie, co u nich hledám? Proč je nás tolik těch, které zajímají a kteří se sjíždějí do Chiapasu? A proč jsme si všichni tolik podobní sociálním zázemím, věkem, volným časem, typem studia, barvou kůže, politickým názorem, ale i emocemi, vkusem či geopolitickým původem? Existuje snad souvislost mezi naším socio-geopolitickým původem a tím, co u zapatistů hledáme skrze bakalářské, magisterské, doktorské, postdoktorské či novinářské, lidskoprávní, charitativní, nevládkářské, aktivistické aj. projekty?

Jak už koncept *epistemologické involuce* naznačuje, souhlasím s tradicí rozumění etnografii jako epistemologickému setkání (pro shrnutí a hlavní díla viz Kelty, 2008: 18, 20, 313), která mj. zahrnuje „*etiku otevřenosti a flexibility a vůle umožnit si osobně se změnit skrze výzkumný proces*“ (Juris–Khasnabish, 2013: 9). Umět se nechat vést výzkumem, překvapit se informacemi, proměnit jeho směřování i sebe sama za soustavné epistemologické kontroly považuji za jednu z důležitých vlastností etnografa. Opakované kladení a řešení výše zmíněných otázek odhalilo podmínky mého vlastního tázání, jež ho umožňují a strukturují. Zjistil jsem, jak moc bylo mé kritické

myšlení formováno středo-třídním zázemím humanitně se vzdělávajícího člověka z učitelské rodiny, subkultury mládeže, středoevropské společnosti vědění a globálního Severu. Spolu s tím *prosvítalo* (Kuřík, 2013) i nereflektované pozadí původního výzkumného záměru. Nedokázal jsem to zprvu úplně jasně popsat, ale postupně jsem si začal uvědomovat, že můj původní výzkumný záměr stejně jako důvod vysokého počtu studentů v Chiapase s velmi podobnými představami a otázkami jsou srozumitelné na pozadí takových mechanismů, jakými jsou vztahy moci a vědění, nerovné geopolitické rozvrstvení světa, vůdčí role nové střední třídy v evropských sociálních hnutích od šedesátých let, resp. současná ambivalence středních tříd v Evropě, síť transnacionálního aktivismu, moderní individualizace, speciální místo obrazu a představ latinskoamerických bojů v imaginaci evropských aktivistů, resp. představy indiánů, exotiky, chudoby a globálního Jihu v Evropě, politický turismus, eskapismus, proces stávání se aktivistou, přeladění sebe sama atp.

S postupným zaplétáním se do vlastního sociálního prostoru a podmínek původního výzkumu skrze reflexi sebe sama mi začalo být jasné, že pokračovat v něm by bylo nesmyslné. Jenomže co dělat? Kudy se dál vydat? Problém nového směřování nebyl čistě intelektuální. Do rozhodování bylo potřeba zahrnout i takové faktory jako vykazování obdrženého grantu (a tedy nutnost elementární návaznosti na původní výzkumný plán); hledání teoretické, konceptuální a metodologické originality v studenty a vědci přetíženém terénu Chiapasu; nově nabývanou etiku výzkumu v kontextu imperativu odkolonizování; přesvědčení školitele, v jehož zájmu byl původní výzkumný plán, protože zapadal do jeho rozumění povstáním a válkám z devadesátých let; hrozba posměchu a rámování výzkumu v Chiapase jazykem selhání a neúspěchu; očekávání podporovatelů zapatistického hnutí v Česku.

Výsledkem manévrování mezi těmito faktory bylo rozhodnutí podrobit etnografickému výzkumu podmínky původního tázání a výzkumného projektu. Z nereflektovaných podmínek výzkumu, které vypluly na povrch v odrazech zapatistického křišťálu, se tak stalo téma, kterému se snažím porozumět. Završení *epistemologické involuce* spočívá ve výzkumném zaplétání se do sebe sama, resp. do etnografického zkoumání podmínek, jež konstituci sebe sama umožňují a spolu-utvářejí. V mém případě to znamenalo, že jsem začal zkoumat evropské internacionalisty, kteří se houfně do Chiapasu sjíždí, a mj. i význam zapatistické zkušenosti v procesu stávání se aktivistou či aktivistkou. Je-li jedním z cílů této knihy otevírat „nové cesty k poznání vlastní společnosti“ pomocí vědění rozvinutého mimo ní, pak v mém případě toto vědění z globálního Jihu pomohlo nejen rozpoznat, ale hlavně podrobit kritice vlastní společnost globálního Severu jak v podmínkách tázání původního výzkumu, tak ve vlastním těle a schématech myšlení a v rámci *epistemologické involuce* na ni zaměřit výzkumnou pozornost.

Kromě výše zmíněných faktorů jsem upřednostnil výzkum pozadí původního tazání před pokusem o odkolonizovaný výzkum spolupráce s latinskoamerickou skupinou či komunitou organizovanou v boji ještě z jednoho klíčového důvodu. Zkušenost z globálního Jihu v podobě odhalení neviditelných podmínek tazání v Chiapase mi zpřítomnila skutečnost, jak málo reflektuji, resp. umím antropologicky pracovat s tím, co do výzkumů nevědomky vnáším ze sebe samotného, resp. z prostředí, ve kterém jsem lidsky, antropologicky, aktivisticky utvářen. Cítil jsem, že na cestě ke kvalitní kritické antropologii je potřeba učit se kultivovat dovednost kriticky odstoupit od vlastní habituální a poziční samozřejmosti a konstruktivně zhodnotit tento proces při koprodukování vědění. Z tohoto důvodu jsem dospěl k názoru, že první antropologický výzkum začínajícího akademika by měl být výzkumem prostředí, které je zkoumanému samozřejmé a ve kterém se takřikajíc „cítí jako doma“. Kdybych měl použít slova zápletky editorů, tak cesta ze Severu na Jih měla za následek zjištění, že je v první řadě potřeba vrátit se na Sever a zkoumat, z jakých socio-geopolitických pozic a s jakou kognitivní, myšlenkovou, tělesnou, smyslovou výbavou člověk Jihu rozumí a na Jih přichází.

Mimo důraz na znesamozřejmění (tzv. denaturalizaci) výzkumníkovu habitu kultivací určitého druhu individuální dovednosti se ukazuje, že reflexivita je záležitostí prostorovou, tělesnou a kolektivní. Zkušenost prostředí povstalecké rebelie a mizérie místních lidí nastavuje zapatistický křišťál, v jehož odrazech dochází k transformativním reflexím. Tyto reflexe sice mají různorodé obsahy, směry a efekty, ale v principu jsou kolektivní a sdílené. V desítkách rozhovorů, vášnivých debatách a nekonečných interakcích „na místě, kde se vše jeví možné“, jsou reflexe diskurzivně kotveny, spoluvytvářeny a performovány. Nejenže tyto situace napomohly v mém případě k *epistemologické involuci*, ale staly se i pilotní empirickou situací sblížení s internacionalisty a odrazovým můstkem nově se konfigurujícího výzkumu evropských aktivistů.

POST SCRIPTUM

Dnes, na konci září 2013, uběhlo již několik let od počátků *epistemologické involuce*, jejíž kontury, průběh, podklad i efekty jsem se snažil čtenáři přiblížit (a přitom zároveň představit tradici kritické sociální antropologie v Latinské Americe v čele s výzkumy společného odkolonizování Xochitl Leyvy Solano). Výzkum internacionalistů se postupně rozvinul do studia ladění kritického habitu a technologií sebe středo-třídní mládeže z německých velkoměst a, obecně, globálního Severu. Z cesty do zapatistického Chiapasu se stala jedna ze životních epizod, která zanechává v životech aktivistů různé hluboké stopy. Jelikož výzkum probíhal v součinnosti s jedinci zapojenými v antifašistickém, antikapitalistickém a antinacionalistickém boji, snažil jsem se spe-

cifickým vlastnostem kontextu terénu přizpůsobovat různé přístupy aktivistického a odkolonizovaného výzkumu, jež jsem se naučil v zapatistickém Chiapase – od reflexe geopolitiky cirkulace vědění přes workshopy kolektivní produkce vědění až po ustavování společné agendy či otázku spoluautorství a socio-politického života textu.

Poznámky

- ¹ Všechny překlady citací v textu jsou mé kromě překladu pasáží z Marcos (2003a), za který vděčím Martě Peškové.
- ² Souhlasím s editory, když v úvodu tvrdí, že „*hranice mezi Severem a Jihem je [...] především historická, geografická i mezinárodně politická čili státocentrická*“. Podobně je tomu s hranicí mezi Západem a Východem, která je navíc v postsocialistické České republice bourána, přesouvána, znovu stavěna, rozměňována s mnohem větší vehemencí. Sám existenci a mutaci těchto klasifikačních schémat rozumění světu zkoumám a problematizuji na příkladu praxe aktivistů bojujících za globální spravedlnost a proti vládě neoliberalismu (prvotní kontury analýzy viz Kuřík, 2013). Namísto představení genealogie či současných antropologických debat kolem klasifikace globální Sever a Jih, se předkládaný text snaží experimentálním způsobem zachytit zápletku editorů tvořící nosnou linku celé knihy – tedy „cestu tam a zase zpátky“ od globálního Severu k Jihu a zpět k Severu“ – na příkladu antropologovy epistemologické involuce.
- ³ V rozhovoru pro *Consciousness Health Institute* z roku 2011 Rabinow na otázku „Co je antropologie?“ odpovídá mj. i tím, proč se stal v šedesátých letech 20. století antropologem a odjel na svůj první výzkum do Maroka: „*Jako mladý muž jsem se stal antropologem zaprvé proto, abych se dostal z akademického prostředí, za druhé abych se dostal z Ameriky a za třetí abych měl existenční zkušenost žít s jinými lidmi.* [Antropologie] *vás změní [...] je pro mě rovněž procesem existenciální změny.*“
- ⁴ V roce 2001 byl institut přejmenován na dnešní *Western Hemisphere Institute for Security Cooperation*.
- ⁵ Tello Díaz, prapravnuk Porfiria Díaz, v Mexiku vyvolal vlnu kritiky a podezření i svou další knihou *2 de junio* (2007) o kontroverzní prezidentské kampani z roku 2006 psané podle výpovědí aktérů, ve které se ale podle účastníků debaty o knize (např. novináře Federica Arreoly) vyskytují v klíčových pasážích manipulované výpovědi.
- ⁶ V podobném duchu se editoři knihy v úvodu odvolávají na antropologa rozvoje Artura Escobara a jeho důraz na umožnění zkoumanému mluvit.
- ⁷ Zapatisté zprvu přislíbili účast na projektu, ale počátky projektu se překrývaly se správní transformací území do *caracolů* a Rad dobrých vlád, díky které jim nezbyl na projekt čas.
- ⁸ K ukončení spolupráce nakonec nedošlo. Tým z Nikaragui zpracoval dva texty – jeden do citované knihy, druhý interní určený pro vedení organizace. Mimoto vzniklo video a brožura, která byla rozšířena mezi členy organizace.

Závěr

Spojené nádoby respektu k rozmanitosti a boje s nerovnostmi

Ondřej Horký-Hlucháň a Tomáš Profant

Funtummireku, denkyem funafu, wɔn yafunu ye biako, nso wodidi a, wɔfom.

Akanské přísloví¹

SVĚT, LIDÉ I KNIHA V POHYBU: POSÍLENÍ I OTUPENÍ ŠTĚPÍCÍCH LINÍ MEZI SEVEREM A JIHEM I VÝCHODEM A ZÁPADEM

Málokdo asi čekal, jak se Česko a Slovensko změní od prvního setkání autorů a autork této knihy v roce 2012. Náš původní záměr knihy byl na nerovnosti a rozmanitost mezi Severem a Jihem upozornit a přiblížit postkoloniální myšlení společnosti a sociálně vědní obci v prostoru střední Evropy. Chtěli jsme tak učinit tím spíše, že žijeme v historicky poměrně uzavřeném regionu, který od konce studené války směřoval od Východu k Západu a zároveň mnoha způsoby včetně poskytováním pomoci Jihu potvrzoval svoji náležitost ke globálnímu Severu. Ve veřejném prostoru však byly podle našeho názoru tyto výrazné linie Sever/Jih i Východ/Západ a jejich pohyb málo viditelné. V roce 2014 však nejprve konflikt na Ukrajině obnovil důležitost hranice Východ/Západ nejen uvnitř samotné Ukrajiny, ale také uvnitř české a slovenské společnosti. A v roce následujícím pak bezprecedentní příchod uprchlíků do Evropy z Blízkého východu a Afriky způsobil zásadní štěpení uvnitř domácí politiky a společnosti. Po dekáдах probíhající migrace tak globální Jih ještě více potvrdil svoje

propojení se Severem, bohužel za cenu životů tisíce mužů, žen a dětí, které utonuly ve Středozemním moři a utrpení dalších milionů lidí vyhnaných ze svých domovů.

Neporovnatelně větší viditelnost přitom nadále získávají oběti teroristických útoků v metropolích zemí globálního Severu, nikoli však již na Jihu. A jakkoli je z hlediska počtu obětí na globálním Severu terorismus mnohem méně významným jevem než na globálním Jihu, zrod fundamentalistických organizací politického islámu jako Daeš, Aš-Šabáb nebo Boko Haram také těžko pochopíme bez znalosti koloniálních kořenů moderních národních států na Blízkém východě a v Africe, vůči kterým se tato islamistická hnutí vymezují. Zkrátka, byť se zdá, že dějiny o krok předběhly vydání naší knihy a samy oběma hranicemi zatřásl, ve skutečnosti se její kapitoly ve světle nedávných událostí ukazují pro porozumění současným změnám o to užitečnější. Například kapitola Pavla Barši o konci západní výjimečnosti a sekularizaci se v této souvislosti ukazuje jako takřka předvídavá. Nejen, že se tematicky věnuje islámu jako jednomu z určujících Jinych v česko-slovenském prostředí (bez ohledu na to, jak malé jsou muslimské menšiny v obou zemích), ale rozbíjí dichotomie představ o sekulárním Západu s autonomním, od politiky odloučeným křesťanstvím na straně jedné a muslimským světem, ve kterém si náboženství podřizuje politiku, na straně druhé. Je to právě boření zdánlivých protikladů a nadřazeností a uznání rozdílností mezi a uvnitř těchto zdánlivě jednolitých prvků, které se line jako červená nit celou knihou. V situaci, kdy mediálně zkreslená a zesílená odpověď podstatné části politiků a političek i významné části společnosti na tzv. uprchlickou krizi částečně naplňuje ty nejhorší stereotypy o globálním Jihu jako iracionálním, sektářském a barbarském Jiném, přináší tato kniha jako ctnost schopnost *rozlišovat*, která je zakotvena v postkoloniální tradici.

Právě proto ale nechceme zapomenout i na ty události globální politiky, které do jisté míry svědčí o posunu směrem k překonávání nerovností a uznání rozmanitosti. V roce 2015 jimi bylo především přijetí Cílů udržitelného rozvoje jako nového rámce globálního rozvoje do roku 2030, který představuje oproti Rozvojovým cílům tisíciletí posun nejen v tom, že vznikl s mnohem větší účastí globálního Jihu, ale také proto, že v mnoha ohledech opouští vnímání nedostatku „rozvoje“ jako problému pouze „rozvojových“ zemí. Nerovnosti, nadměrná spotřeba a výroba i ničení životního prostředí a změna klimatu jsou dnes zásadními globální problémy, které se týkají ve velké, ne-li větší míře i zemí, které se doposud oficiálně označovaly za rozvinuté. Jakkoli tuto rétorickou změnu paradigmatu nepřeceňujeme a zároveň nepodceňujeme setrvačnost mocenských vztahů, které udržují naživu ničivé překračování planetárních hranic a materiální nerovnosti mezi Severem a Jihem, k vyvažování odstředivých tendencí přispělo i uzavření závazné klimatické dohody v Paříži na konci roku 2015, které přinejmenším svědčí o existenci kolektivního jednání na globální úrovni.

Na rozdíl od skutečného putování z Jihu na Sever – a v případě mnoha odmítnutých migrantů, kteří nezískali azyl, i zpátky na Jih – naše kniha v jednotlivých kapitolách většinou sledovala pomyslnou „cestu tam a zase zpátky“ v symbolické rovině. Nejprve se zaměřila na pohledy ze Severu na Jih spojené s výpady kolonialismu, poté na postkoloniální odpovědi Jihu spojené s protikoloniálními boji a jejich význam pro Sever, ve kterém sami žijeme. Jakkoli jsme tuto smyčku, založenou na historických a materiálních nerovnostech, označili za společné praktické a pragmatické východisko, nezbytné pro zachování jednoty víceoborového týmu, a většina autorů a autorek se tímto směrem vydala, někteří ji přesto vnímali jako problematickou. Zejména podle Blanky Knotkové-Čapkové, která se na problematiku dívá z průřezového hlediska genderu, zakrývá dichotomie Sever/Jih vnitřní rozmanitost postavení žen a mužů. Podle Miši Krenčeyové zase metodické stanovení „počátku“ lidských práv na Severu v konečném důsledku způsobuje právě možnost jejich zneužití proti znevýhodněným globálního Jihu.

Na obecnější úrovni se ale tato kritika našeho pracovního postupu dotýká pnutí mezi výchozími pojmy, které jsme od počátku spíše intuitivně vložili do podnadiru této knihy: pnutí mezi nerovnostmi a rozmanitostí. A do velké míry lze říci, že tento vztah dokonce postkolonialismus charakterizuje a určuje. Zaměření naší knihy tak ilustruje úvodní akanská metafora krokodýla se dvěma hlavami a jedním žaludkem (Obrázek 6).



Zdroj: Adinkra.org.

Obrázek 6:
Akanský symbol siamských krokodýlů

Symbol siamských krokodýlů byl poprvé zaznamenán v sedmdesátých letech 19. století (Christaller–Lange, 2000: 97). Většinou bývá interpretován jako výzva ke spolupráci: ať se nají kterákoli hlava, jídlo stejně skončí ve společném žaludku. Zároveň ale existuje i méně známá interpretace: určitá míra soutěživosti není špatná, pokud přispívá ke společnému cíli (Yankah, 2012: 122–123). Jako nejvhodnější ukazatel směru pro shrnutí této knihy se tedy nakonec spíše než „cesta tam a zase zpátky“ ukázalo

právě zdravé napětí mezi důrazem na nerovnosti a na rozmanitost, či dokonce přesně ta nejzajímavější místa, kde se obě setkávají.

NESNADNÉ NÁMLUVY MEZI POSTKOLONIÁLNÍMI STUDII A POLITICKOU EKONOMIÍ A EKOLOGIÍ

Toto napětí ve vztahu k hospodářství ilustruje po úvodu již první, přehledová kapitola Tomáše Profanta o postkoloniálním „kánonu“ vyváženým výběrem klíčových pojmů. Na jednu stranu orientalismus Edwarda W. Saida spíše zdůrazňuje nerovnosti v zobrazování vlastností Orientu se záporným znaménkem (ovšem z pohledu převládající západních hodnot). Gayatri Chakravorty Spivak zase otázku nerovností tlačí ještě dále v pochybách, zda je možné zkušenost těch nejznevýhodněnějších vůbec představit. Na druhou stranu další výrazný přispěvatel k postkoloniálnímu myšlení Homi Bhabha svým konceptem hybridity zpochybnil jednoznačnost dopadů koloniální nadvlády a její bezvýhradné přijetí podrobeným obyvatelstvem. Dipesh Chakrabarty zase jako strategii proti nerovnostem klade „*provincializaci*“ Evropy a přehodnocení jejích zdánlivě univerzalistických dějin pouze jako jednu možnou verzi modernity vedle těch, které vznikaly v dalších společnostech Afriky, Asie a Latinské Ameriky. V různé míře, ale vždy jsou však zastoupeny oba prvky.

O napětí mezi podtrháváním nerovností a uznáním různorodosti v Profantově kapitole svědčí také diskuse o samotné definici postkolonialismu. Kořeny postkoloniálních přístupů leží především v literární teorii, filozofii a psychoanalýze, a proto věnovaly jen malou pozornost materiálním nerovnostem. Ty ovšem dodnes zůstávají spíše doménou kritických směrů v globální, postaru též mezinárodní politické ekonomii. Nakonec důkladné pochopení nerovných ekonomických procesů i jemné sítě mocenských, postkoloniálních vztahů ve stejné škále rozsahu klade na vědce a vědkyně vysoké nároky. Jakkoli je zřejmé, že různé typy nerovností se ovlivňují, neznámá zahrnutí těch materiálních do postkolonialismu jen rozředění jeho záběru? A je vůbec možné je smysluplně uchopit stejnými nástroji jako nerovnosti kulturní? Na tyto otázky odpovídá následující kapitola Vladana Hoduláka. Ten souhlasí s tím, že postkolonialismus materiální podmínky přehlíží, navíc ale dodává, že pokud se s nimi tato kritika pojí, vychází často jen z marxismu vycházejících proudů. Tento typ antikapitalistické kritiky, který představují geograf David Harvey (2009) nebo sociolog Vivek Chibber (2013), se opírá ve jménu boje proti nerovnostem univerzalizmem kapitalismu a nedostatečně rozlišuje specifika ekonomických systémů globálního Jihu. Do budoucnosti se tak z hlediska vztahu mezi postkolonialismem a ekonomikou jeví jako nutné doplnit zevšeobecňující systémový přístup marxismu o ty heterodoxní směry, které

odmítají neoklasické předpoklady, jichž se někteří marxističtí ekonomové nedokázali zbavit: např. feministickou, evoluční nebo ekologickou ekonomii (přehled viz Horák, 2010). V každém případě je jako základní podmínka propojení postkolonialismu a ekonomie jeví plné uznání rozlišnosti různých, spoluexistujících forem hospodářské činnosti a přerozdělení, jak činí např. feministky a ekonomické geografky píšící pod pseudonymem J. K. Gibson-Graham (2000) nebo nověji anarchismem inspirované přístupy antropologa Davida Graebera (2011). Ale i zde, připomíná Hodulák, často chybí konkrétní recepty k hospodářským politikám, který by byly s to soupeřit s vládami respektovanými doporučeními ekonomů středního proudu.

Jakkoli byla historicky v obecné rovině koloniální expanze spojena s šířením kapitalismu, odstranění jednoho neznámá odstranění druhého a naopak. Stejně tak jako není klíčové, kdo vlastní majetek, ale jaká práva a povinnosti jsou s tímto vlastnictvím spojená, Hodulák dále poukazuje na skutečnost, že politická ekonomie kolonialismu získávala různé formy. Například Čína, která dnes kombinuje jednostranný autoritativní systém vlády s určitou formou kapitalismu, nebyla na rozdíl od většiny globálního Jihu nikdy formálně kolonizovaná, ale díky opiovým válkám získala v minulosti Británie praktickou kontrolu nad jejím zahraničním obchodem. Zajímavé také je, že doposud neexistuje konsenzus o tom, zda východní a jihovýchodní Asie dosáhla hospodářského vzruchu díky aplikaci strukturalistických teorií mezinárodního obchodu a rozvoje. Otázka, zda současný posun k multipolaritě a relativní pokles vlivu USA a Západu obecně jsou spíše výsledky postkoloniálního myšlení než kopírováním západního modelu rozvoje, tedy zůstává do určité míry nerozhodnuta. Jisté je, že byť na různých úrovních a v různém rozsahu zůstává nejrozšířenějším receptem poválečných strukturalistických teorií i nejnovějších postkoloniálně ekonomických proudů protekcionismus a lokalizace ekonomiky.

Ve vztahu k domácí rovině, píše Hodulák, je alarmující, že „*naše elity přijaly za svůj západní způsob uvažování ve světové ekonomice, jenž naprosto nekoresponduje s reálným postavením našich zemí ve světovém hospodářském systému*“ (s. 79). V tom se zdá ve shodě s čerstvou knihou ekonomky Ilony Švihlíkové *Jak jsme se stali kolonií* (2015), která se však navzdory názvu nijak nepotýká s postkoloniální literaturou. Švihlíková se sice věnuje podřízenému postavení Česka „*na bázi kolonie*“ a „*na periferii*“ světové ekonomiky po roce 1989, avšak zároveň ignoruje neokoloniální strukturu jeho vztahů s mnoha zeměmi globálního Jihu. Jakkoli její některé návrhy k lokalizaci ekonomiky jsou postkolonialismu sympatické, její program „*cesty k novému národnímu obrození*“ (tamtéž: 180) není s to překročit nacionalistický ideový rámec a vzít v potaz nerovné vztahy s globálním Jihem. Tento příklad poukazuje na selhávání zjednodušujících ekonomických dichotomií a potřebu komplexního pojetí světového hospodářství, které rozlišuje dvojznačnou pozici našeho regionu v jeho rámci.

„Dialektiku“ mezi nerovnostmi a rozmanitostí plně rozehrávají ve své kapitole Nad'a Johanisová, Zuzana Filipová a Eva Fraňková na příkladu obcí jakožto stále ještě velmi časté formy spoluvlastnictví půdy v zemích globálního Jihu, kterou autoři jako Hernando de Soto (2000) považovali buď za brzdu ekonomického rozvoje, nebo rovnou jako Garret Hardin (1968) ve své *Tragédii obcí* za cestu k ekologické katastrofě. Zajímavá je kritika, která Hardina vedla k přehodnocení konceptu na „*tragédii nikým neregulované obce*“. Tím se však jen dostal z kaluže pod okap a poukázal na klíčový fakt, že není ani tak důležité vlastnictví samo o sobě jako způsob, jakým je podle zvykového či formálního práva obecna společenstvím spravována. Ani zde však nemůže respekt k rozmanitým formám správy existovat samostatně bez nerovného kontextu, který vede mezinárodní organizace a vlády k „*uzavírání obcí*“ a prosazování soukromého vlastnictví tím spíše, že se např. podařilo zdokumentovat, jak privatizace půdy užívané pasteveckými Afary v Etiopii vedla ke hladomoru. Spoluautorka kapitoly Zuzana Filipová (2013) navíc ve svém vlastním terénním výzkumu poukázala, jak vládou prosazované usídlování komunit v ugandském regionu Karamoja nebo prosazování komerčních aktivit vede k tlaku na samozásobitelské ekosystémy. Johanisová a její kolegyně přesvědčivě ukazují potenciál obce jako pojmu, který přesahuje polaritu Sever/Jih, Východ/Západ i socialismus/kapitalismus a soukromé/státní vlastnictví. Ve formě družstevního vlastnictví, které má v česko-slovenském prostředí silnou, ale částečně zapomenutou tradici, pak představuje silnou inspiraci, pro kterou jsou postkoloniální zkušenosti z globálního Jihu velkou vzpruhou.

LIDSKÁ PRÁVA, GENDER, NÁBOŽENSTVÍ A ROZVOJ: NEROVNOSTI NESMÍ ZABRÁNIT ROZLIŠOVÁNÍ

Dvojznačnost obcí, u kterých nelze bez dalšího zkoumání a znalosti kontextu říci, zda jsou příznivé k životnímu prostředí, spravedlivé ke komunitám a vedoucí k jejich zplnomocnění, se podobá dvojznačnosti lidských práv, které však v politikách mezinárodních organizací nesou na rozdíl od obcí téměř vždy kladné znaménko. Na rozdíl od obcí jsou také lidská práva pevně zakotvena v domácím kontextu a zejména v roce 2015 se stala předmětem poměrně vyhraněné zahraničněpolitické debaty (viz např. Příbáň–Bělohradský, 2015). Tato polemika opět ukázala na velmi silný vztah lidských práv s nereflektovanou, ze Západu přijatou identitou části českých elit, jejíž některé základy by empiricky zpochybnilo začlenění role globálního Jihu v prosazování nezúženého pojetí lidských práv do české reflexe (Horký-Hlucháň, 2014).

Miša Krenčeyová, autorka následující kapitoly poukazuje nejen na eurocentrismus obsažený v pracovní verzi editory navržené „*cesty tam a zase zpátky*“ jako návod

pro směřování kapitol, a to konkrétně ve výrazu „nejprve“ první otázky po severním pohledu na Jih, ale především na eurocentrismus historiografie středního proudu, která vylučuje ze svého příběhu lidských práv jiné než evropské základy. Těmi jsou např. právní charty afrických států z 13. století. Lidská práva pak mohou být prezentována jako výsledek západního boje za spravedlnost. Vyjádření Jihu tedy jednoduše nelze omezit na „*reakce*“, protože ty už jsou vždy odvozené. Součástí narovnání vztahů mezi Severem a Jihem je tedy i narovnání dějin, které nezačínají na Severu s koloniálními výboji, ale dříve, byť sama koloniální historie bývá systematicky zamlčována. Krenčeyová poukazuje na falešný univerzalizmus novodobých lidských práv, který ve skutečnosti na samotném globálním Severu až do 19. či 20. století vylučoval otroky či ženy a potažmo všechna mimoevropská etnika. V době druhé světové války a psaní *Všeobecné deklarace lidských práv* však přes žádost svobodných národů Jihu nebyl protikoloniální boj uznán Severem jako boj za lidská práva.

Vlivem poválečné mocenské konfigurace navíc došlo ke ztotožnění jednoznačně pozitivních lidských práv s identitou globálního Severu a kritika jednoho je vnímána jako kritika druhého, vždy v protikladu k Jihu. Jinak řečeno, politický dopad současné konstrukce lidskoprávního diskurzu a jeho ztotožnění zemí Severu jako zemí s „*dobrým vládnutím*“ a naopak zemí Jihu jako součást neuspořádaného světa, tkví ve ztotožnění samotné morálnosti s globálním Severem. Kritika lidských práv pak je chápána jako odpor vůči lidskosti a ne jako kritika eurocentrismu a západní hegemonie. Nicméně, obecně platí, že dopad konceptu lidských práv je ambivalentní a umožňuje jak legitimizaci moci, tak emancipační politickou praxi. Vznik a modifikace tzv. práva na rozvoj zas dobře ilustruje, že i ty teoretické protiproudy, které jsou artikulovány v jazyku převládajících konceptů pocházejících ze Severu, můžou nakonec na svoji přizpůsobivost doplatit neutralizací právě tímto jazykem. V případě práva na rozvoj došlo k posunu od kritiky globálního hospodářského systému k neoliberální individualizované verzi, ve které za rozvoj nesou odpovědnost samotné země Jihu. To ale neznamená, že by v protiproudu ze zemí Jihu vzniklo cokoli, co bychom mohli označit za jednotný, např. africký přístup k lidským právům. Přístupy k lidským právům na globálním Jihu zůstávají rozličné a mohou vést jak k emancipaci znevýhodněných, tak naopak jako nástroj vládnutí autoritativních vlád k jejich kontrole. Opět platí, že rozmanitost přístupů, jakkoli jsou citlivější k nerovnostem mezi Severem a Jihem, nemohou vést k žádnému zpředmětněnému „jižnímu“ lidskoprávnímu přístupu.

Podobnou skepsi sdílí také Blanka Knotková-Čapková, která se ve své kapitole zaměřuje na průsečík mezi postkoloniálními a genderovými studiemi. Tím, že gender protíná významně celý společenský i společenskovední prostor napříč Severem a Jihem, odmítá autorka dichotomii Sever/Jih, neboť by mj. vedla k vytvoření falešných

monolitických identit žen Severu a žen Jihu. Zaměřuje se tedy spíše na sdílený prostor „mezi“ postkoloniálním a feministickým myšlením, který charakterizuje společná péče o emancipaci, sahající až k boji sufražetek za volební právo žen jako pokračování hnutí bojujícího za politickou rovnoprávnost, tedy stejný cíl který sdílejí protikoloniální hnutí. Oba směry také sdílejí jak protidiskriminační apel, tak i touhu po uznání jinakosti a vyvažují tak oba rozměry vyrovnávání nerovností i zachování rozmanitosti. Univerzalizmus Marty C. Nussbaum si tak podle Knotkové-Čapkové neprotičeří s kulturním relativismem Chandry Mohanty, ale navzájem se doplňují. Společně v poststrukturalistické tradici postkolonialismus a feminismus zpochybňují to, co je považováno za „přirozené“, co je řád a co je chaos. Na druhou stranu ale oba nevyklučují možnost využití strategického esencialismu, který se může ukázat jako užitečný v otázkách globálních nerovností. V linii tohoto jemného vyvažování, které se vyhýbá hrubým monolitickým předpisům, autorka také poukazuje na potřebu spirituality ke skutečnému osvobození.

Na tuto problematiku v další kapitole navazuje Pavel Barša, který se věnuje otázce politiky a náboženství v perspektivě Severu a Jihu na příkladu islámu. Obecně relativizuje ústup náboženství z politik Západu, a tak pomáhá narušit narativ civilizačního střetu, který v očích velké části veřejnosti „vyhrál“ nad fukuyamovským „koncem dějin“. Barša, který náš svět označuje za „postzápadní“, rozbíjí jak falešnost partikularismu střetu civilizací, tak i univerzalizmus konce dějin, ve kterém by globální Jih se všemi svými rozličnostmi v podstatě zanikl a postupně se rozpustil v jednom velkém, skutečně globálním Severu. Barša se zasazuje spíše za „univerzalistický pluralismus“ a zdůrazňuje kontinuum překrývajících se rozdílů mezi zdánlivě tak odlišnými „kulturami“, jako jsou zdánlivě jednotná Evropa nebo Blízký východ. Ukazuje nejen na to, jak se z postkoloniálního hlediska jeví jako neudržitelná pozice Fukuyamy, která v duchu modernizačních teorií poukazuje na výjimečnost Západu jakožto dějinného předvoje, ale zároveň také na nepřijatelnost Huntingtonovy partikularistické teze, podle které je údajné pokrokářství Západu z důvodů nepřekonatelné kulturní odlišnosti zapovězeno ostatním.

S Baršovou pozicí však podle kapitoly Teodora Gyelníka kontrastuje skutečný pohled dominantní teorie mezinárodních vztahů. Gyelník kritizuje teorii hegemonické stability a liberálního paternalismu a tvrdí, že „zánik alternativ“ po konci studené války vedl disciplínu k návratu k myšlenkám poručnictví z počátku 20. století, nyní však již ne nad závislými koloniemi, ale nad formálně nezávislým „rozvojovým“ světem. Co je však horší, Gyelník ukazuje, že podobně jako v případě dominantních hospodářských politik toto poručnictví nevyhnutelně vtáhlo Slovensko i Česko do svého nitra a kritizuje podíl obou zemí na ekonomických, politických, občanských a vojenských institucionálních strukturách bývalých koloniálních mocností. Slovensko a Česko se

aktivně podílelo či dokonce podílí na vojenských intervencích, jako byly ty v Iráku nebo Afganistánu.

Historii poručnictví pak doplňuje na začátku své kapitoly o postrozvojovém přístupu Tomáš Profant, neboť právě poručnictví jako součást vládnutí považuje za základ „rozvoje“. „Rozvoj“ podle Profanta reagoval na potřebu usměrnit rozmáhající se chaos průmyslové společnosti 19. století a později byl stejný princip rozdělení společnosti na poručníky a jim svěřené obyvatelstvo rozšířen v rámci koloniálního a později postkoloniálního „rozvoje“. Profantův makropohled na politické dopady rozvojového diskurzu ukazuje, jak rozvojový diskurz umožnil vznik režimu komplexního vládnutí nad globálním Jihem v politické, ekonomické i kulturní oblasti. Došlo k institucionalizaci mocenských sítí v mezinárodních, národních a nevládních „rozvojových“ agenturách a organizacích. Konkrétně tyto organizace svou prací spoluvytvářejí s obrovským kulturním průmyslem tužbu po rozvoji, zároveň ale depolitizují problém chudoby. „Rozvojové“ agentury jsou schopné téměř výlučně apolitických, technických intervencí. V podobné logice, jakou představuje Krenčeyová, však není záhodno naopak idealizovat společnosti globálního Jihu v duchu neopopulismu a samotní postkoloniální vědci a vědkyně by se měli vyhnout pozici „autoritářského stařešiny“, který předepisuje jejich odmítání. Tak či onak politické záležitosti v „rozvojových“ projektech najdeme jen zřídka. Politickou alternativu „rozvoji“ v domácím kontextu pak Profant spatřuje v domácím hnutí udržitelného nerůstu. Ani to se však nevyhýbá určité formě hybridity. Hospodářskému růstu a nárůstu technologické komplexity neklade do protikladu návrat do idealizované minulosti, a ponechává tak prostor rozmanitosti, která překonává původní nerovnosti.

MIMO SEVER A JIH: TOUHY, VYPRÁVĚNÍ A SEBEREFLEXE MEZI GLOBÁLNÍM A LOKÁLNÍM

Poslední dvě kapitoly antropologů Tomáše Ryšky a Boba Kuříka se od předchozích kapitol odlišují větším důrazem na vyprávění a explicitně pojatou sebereflexi. Ukazují tak zároveň dalekou cestu, kterou antropologie jako disciplína na rozdíl od mnoha sociálních věd podnikla, neboť zkoumání mimoevropských Jiných leželo v jejím hledáčku od počátku svého ustanovení v koloniální akademické sféře. Obě kapitoly zároveň díky svým antropologickým vhledům zpochybňují oddělenost pohledu na problematiku nerovností jako globální a pohledu na problematiku rozmanitosti jako lokální. Dokazují, že národní státy, které se nacházejí v prostoru „mezi“, nejsou přirozenou náplní teoretických přístupů, ale důsledkem mnohých mocenských bojů, které vyústily do jejich nadvlády v současném světovém uspořádání. Boj proti této dominan-

ci může být pak pokračováním boje proti státu jakožto organizační formě a v případě mexického Chiapas nebo dětského domova *New Life* v thajském Chiang Rai. Zatímco v prvním případě jde o odboj utlačovaného regionu, ve druhé případové studii vidíme problematické dopady vládnutí, na kterém se podílí mimovládní, státní a soukromá sféra jak v Thajsku, tak i mimo něj společně s tužbami spotřebitelů humanitárních intervencí na bohatém Severu.

Ryškova radikální kritika humanitarismu jako „navoněné zdechliny“ zároveň ve vyhraněné formě rozvíjí Profantovu kritiku poručnictví „rozvoje“ a na konkrétním případě ukazuje jeho ničivé dopady na tzv. horská etnika, která se v prostředí *New Life* ukazují jako objekty mezinárodních a thajských politik bez vlastního hlasu. Tím velice konkrétně odpovídá na druhou otázku položenou editory v úvodu knihy, jaké politické důsledky měla aplikace Severního pohledu na Jih. Podobně jako u rozvojové pomoci humanitarismus slouží jako výrobná snů a tužeb dárců a skutečné dopady rozvojových či humanitárních intervencí často pro ně nejsou důležité. Je možné, že část obdarujících si ani neuvědomuje, že v zemích Jihu podporuje sirotčince, tedy ty stejné instituce, které se v zemích Severu snaží vymýtit jako nevhodné náhražky rodiny. To vše je ovšem možné díky globalizaci a internetu, který dokáže zkrátit geografické vzdálenosti, a vytváří tak „humanitární divadlo“. Při tom všem se Ryška opírá o výsostně západní psychoanalýzu Jacquese Lacana a filozofii Slavojě Žižeka. Představu, že humanitární pomoc vždy skutečně pomáhá, není těžké zpochybnit. Zajímavější však je zkoumat dopady skutečnosti, že touha pomáhat je důsledkem slasti, které nám poskytuje samotné toužení.

Antropologická citlivost k postkoloniálnímu kontextu není samozřejmá. Konkrétní politické důsledky antropologických výzkumů, které jsme naznačili v *Úvodu* knihy, názorně vysvětluje Bob Kuřík. Některé publikace mohou sice být považovány akademiky za kvalitní antropologický výzkum, avšak zároveň mohou sloužit vládám Jihu v boji proti místním komunitám. Poznání Severu tak nevytváří pouze obecný rámec pro zasahování do záležitostí Jihu jako v případě rozvojového diskurzu, ale může mít i konkrétní praktický dopad pro podrobování si vzpurných částí obyvatelstva. Kuříkova kapitola ovšem začíná poněkud překvapivě v punkovém klubu Vrah v Rožnově pod Radhoštěm, ve kterém poprvé slyšel o mayských povstalcích z mexického regionu Chiapas známých jako zapatisté. A zároveň končí představením konceptu epistemologické involuce, který se sofistikovaněji vrací k problematice vyvážení mezi zájmem o Jiné a vlastní sebereflexi v našem úvodu. Epistemologická involuce ve světle Kuříkovy latinskoamerické zkušenosti znamená odhalení podmínek, které tvoří naše vědění a následné využití těchto podmínek jako východiska pro výzkum. Politická užitečnost, sdílení výzkumu se „zkoumanými“ komunitami a reflexivita antropologa musí stát vždy již na počátku výzkumu, uzavírá Kuřík v kapitole, která by bez pří-

mé aplikace tohoto principu se zapatisty jejich a spojenci v akademické sféře v Chiapas nevznikla.



Jako odpověď na poslední, čtvrtou otázkou stanovenou v úvodu, do jaké míry lze specifické teorie Jihu aplikovat na samotný Sever a jaké jsou politické důsledky tohoto pohledu včetně zpochybnění samotného rozlišení Sever/Jih, nemůžeme v souladu s dvojjedností siamských krokodýlů globálních nerovností a rozmanitosti, k jejichž pochopení se tato kniha snažila přispět, ani v jejím samotném závěru přijít s jednoznačnými recepty. Zejména na klíčovém poli materiálních a dalších nerovností, jejichž porozumění se věnují jak politická ekonomie s ekologií, tak obecně postkoloniální studie, zůstává ještě mnoho práce pro to, aby respekt k rozmanitosti a vyrovnávání nerovností zůstaly v rovnováze a navzájem se posilovaly. Jak jsme dále ukázali, strategický esencialismus a využívání zdánlivě jednoduchých kategorií a nálepek má na politickém poli svůj význam, avšak důraz na boj s nerovnostmi se může zvrhnout ve svůj zrcadlový protějšek, pokud nepřizná nejednoznačnost odpovědi na dominantní proudy, které plynou z mocenských center globálního Severu. Naopak uznání odlišností nesmí propadnout neopopulismu a zavírání očí před dalšími formami nerovností. Zároveň ale nesmíme propadnout spojeným dichotomiím mezi legitimitou všech názorů pocházejících z globálního Jihu a naopak automatickou závadností těch proudů, které vycházejí ze Severu, a to např. ve vztahu k lidským právům či právům žen. I s nerovnostmi na mysli je zkrátka třeba vždy rozlišovat. Konečně jsme ukázali, že postkoloniální přístup se nemůže rodit pouze v kancelářích univerzit a výzkumných ústavů, ale také v žité skutečnosti znevýhodněných. Vzhledem k současné globalizaci elit a narůstajícím nerovnostem uvnitř globálního Severu i Jihu, které postupně tyto výchozí kategorie zpochybňují, to však nemusí být pouze znevýhodnění Afriky, Asie či Latinské Ameriky doma či za hranicemi svých kontinentů.

Postkoloniální přístup může aktuálně posloužit nejen ve vztahu k uprchlíkům a migrantům, ale také ve vztahu k Jiným uvnitř slovenské a české většinové společnosti. A to jsou nejčastěji Romové. Zde může postkolonialismus nabídnout přístup, který se liší od asimilačních, státem a některými nevládními organizacemi podporovaných snah. Naslouchání hlasům znevýhodněných může vést k zásadně odlišným politikám, než jaké dosud dominují v české i slovenské veřejné politice. Celkově tak naše shrnutí ústí do podpory „hybridizace“ jak v každodenních zkušenostech dominantních skupin v Česku a na Slovensku, tak do hybridizace analytické, která umožňuje nuancovanější zkoumání, aniž by se vzdala jasného pojmenování prostoru dominance. Zde ovšem hrozí nebezpečí ve formě falešné hybridity, na kterou v ruském případě upo-

zornuje Vjačeslav Morozov (2015). Ačkoli se Rusko ke svým sousedům a menšinám chová někdy koloniálně, samo trpí jako „subalterní říše“ v sebepodřízeném postavení vůči Západu. To, co označuje jako své, např. odmítání participativní demokracie nebo práv žen a sexuálních menšin, však není postkoloniální reakcí, která by překračovala to špatné, pocházející ze Západu, ale pouze zrcadlový obraz modernity – tedy stejný druh konzervativismu, návratu k neexistující minulosti –, který v Evropě brání extrémní pravice. Jinak řečeno, není všechno postkolonialismus, co se za něj vydává.

Zmiňovaná metodologická a politická hybridizace by tudíž měla reflektovat naši privilegovanou pozici a posunout se od „zahrnutí životů jiných“ do našeho výzkumu k „zahájení [výzkumu] z jejich životů“ (Harding 1991, 268). A podobně i v politickém prostoru bychom neměli usilovat pouze o reprezentaci (ve smyslu zastupování), ale vycházet z nich, dělat politiku s nimi. Pokud se společně s Laclau a Mouffe rozhodneme přijmout mnohohojakost mocenských nerovností, bude to pro nás znamenat zahrnutí nejen lidí z Jihu, ale i těch ze Severu. Společně se Sandrou Harding se můžeme opřít o to, že každý a každá z nás i přes svou privilegovanou pozici člověka obývající globální Sever zažil diskriminaci a ponížení na jiné frontě, ať vyplývala z našeho ženského pohlaví, menšinové sexuální orientace, postižení, anebo třeba jen věku. Postkolonialismus nikoho nevylučuje jako možného nositele či nositelku změny, pokud více propojíme soukromý život s politikou, jak navrhuje Blanka Knotková-Čapková, a otočíme feministické heslo „osobní je politické“ na „politické je osobní“ (s. 151). To platí bez ohledu na to, zda se naše činnost a životy zaměřují na globální či lokální, na boj s nerovnostmi či na respekt k rozmanitosti. Nikdy by ale neměly ztrácet z dohledu opačný horizont. Teprve potom vytvářejí nový prostor mimo Sever a Jih.

Poznámky

¹ „Dva bájní krokodýli sdílejí žaludek, a přesto bojují o jídlo“ (Opoku 1997: 108). Akané jsou širší etnická skupina, která tvoří většinu obyvatelstva Ghany a Pobřeží slonoviny.

Résumé

Beyond North and South. Understanding Global Inequality and Diversity

How can we understand global inequality and diversity? The chapters in this book struggle with this question and try to move beyond these two categories in responding to four questions posed in the Introduction by the co-editors Ondřej Horký-Hlucháň and Tomáš Profant. These questions offer a way *there and back again* between the global North and South, asking about the perspective through which the North looked first at itself and then at the South; about the political implications of this perspective on the South; about theoretical counter-currents that emerged in the South against the Northern theories; and finally about the possibility of applying Southern theories to the global North, the political implication of these theories and the problematizing of the North-South distinction itself. Apart from understanding the interplay between inequality and diversity, the aim of the book is to offer a pluridisciplinary overview of approaches to the global South and North informed by the postcolonial approach. The literature review provided in the Introduction shows that there is a research gap in the Czech and Slovak academia. Thus a more general aim of the book is to decolonize the Czech and Slovak social science.

The first chapter, by Tomáš Profant, defines what postcolonialism is and focuses on several basic concepts from the perspective of the postcolonial approach – Orientalism, the subaltern, hybridity, alternative modernities and nationalism. Edward Said's *Orientalism* emphasized the idea that the knowledge produced about the Other creates a hierarchic discourse that distinguishes the superior Self from the inferior Other. According to Gayatri Spivak whatever the subaltern says becomes part of discourses dominated by other actors, and therefore the subaltern cannot speak. Homi Bhabha problematizes the crude colonizer-colonized dichotomy and shows the hybridity, mimicry and ambivalence in the colonial discourse. Dipesh Chakrabarty

criticizes historicism and shows how the Eurocentric categories of allegedly universal thinking are problematic, but at the same time also useful. Finally, the last section focuses on postcolonial approaches to nationalism.

The second chapter, by Vladan Hodulák, analyzes the North-South discourse and the two regions' mutual influence in the field of international political economy. First, the author begins with an introduction to the theories concerned with global political economy that were developed since the 16th century in the North. Among these theories classical and neoclassical economics were considered to have the most profound influence. Their main rivals in the North have been connected mostly to the tradition stemming from the writings of Karl Marx and John Maynard Keynes. Second, the chapter briefly assesses the effects of these theories and the concrete measures they helped to shape in the Global South. Third, Hodulák explores the alternatives that were formed in the South as a response to the mainstream northern perspective. The most important among them were structuralism and dependency theory. Postcolonialism entered this discourse rather recently, and its contribution has been limited mostly to rethinking and criticizing the Marxist perspective. Hodulák concludes that for postcolonialism to be taken more seriously in this area, its adherents should focus more on the debate with the economic mainstream and introduce their own practical solutions to challenges provided by global economic development that could be followed by ordinary people on a day-to-day basis.

The third chapter, by Nad'a Johanisová, Zuzana Filipová and Eva Fraňková, focuses on community ownership and communal governance of natural resources, also known as commons. This form of ownership, which is prevalent especially in the global South, has been often criticized for its alleged lack of efficiency and negative environmental impacts. At the same time commons are under pressure from privatizing efforts since the colonial era. The chapter further summarizes the critique of Hardin's *Tragedy of Commons* and also focuses on a new perspective on community ownership, which today is understood as a type of ownership with great environmental and social benefits. The authors follow not only the institutional approach of economists such as Elinor Ostrom, but also the political ecology perspective, the ecological economics perspective and a radical critique of development. The authors also mention that Joan Martinez-Alier and other authors speak about a "tragedy of enclosures" that is related to the eviction of traditional communities from their land and leads to increased tensions, power inequalities and environmental degradation. Next to the trend of privatization or next to the trend of enclosure organized by the state, there are attempts to revitalize functioning commons. Moreover, radical critics of development discourse put the renewal of commons against the problematic mainstream concept of development. This concept is connected with the promotion of the Western mod-

els of ownership, especially its individual and private forms. Lastly, in the conclusion of the chapter the authors contemplate the extent to which the topic of commons can open a way to a deeper reflection on the Czech and Slovak historic experience, and also the two countries' current experience.

The fourth chapter, by Miša Krenčeyová, begins by asking questions such as the following: How can human rights be conceptualized from a "Southern" perspective? And what can the history of human rights contribute to the understanding of global inequalities and the discursive and material hierarchies between the South and the North? The chapter seeks to approach these questions not by narrating a dominant history of human rights – as such histories usually locate their origins and related ideas in the West – but by problematizing human rights as a global field of power, including their contested history. Among other things, the chapter argues that the human rights discourse in its hegemonic form contributes to the reproduction of inequality by perpetuating a particular narrative of human rights history that again builds on particular representations and roles of the Other. In the third part, two types of crucial theoretical critiques of human rights are presented and discussed: postcolonial approaches and feminist critiques. Additionally, the author argues that the example of the collective Right to Development as a means of political resistance that is articulated by the Global South illustrates the global contradictions of human rights on a South-North axis. In the fourth part, the example of scholarly publications on Africa shows that globally, academic discourses are dominated by Western authors, who largely control the production of theory and knowledge, while non-Western authors tend to be either marginalized or essentialized as "Third World scholars". The chapter then closes by challenging the South-North dichotomy and its implications for human rights and global inequalities.

In the fifth chapter Blanka Knotková-Čapková focuses on the connection between feminism and postcolonialism. Intersectionality is a key concept here as it points to multiple discrimination of various types – apart from gender discrimination, there is also social, class-based, racial, ethnical, cultural, and age-based discrimination, and there are also other types of discrimination. Since the 1980s some authors who subscribed to both feminist and postcolonial theories drew attention to simplifications of the construct of the so-called "Third World Women", to the hegemonic position of "white" feminism, and to the need to study the particular contexts of gender issues in the non-European/non-U.S. societies in depth (e.g. Mohanty, Spivak, Anzaldúa). Others explored the relations between feminism and multiculturalism (e.g. Okin, Nussbaum), or the border spaces between fluid gender/queer identities and human/non-human/posthuman identities (e.g. Braidotti). Other theorists suggested ecofeminist and/or spiritual perspectives (e.g. Shiva, Estés). Furthermore, the analytical lens

developed within post-totalitarian (i.e. post-communist) gender studies can also contribute to the deconstruction of mostly hierarchical dichotomies, be it the “First, (Second) and Third Worlds”, “East and West”, or even “North and South”. The last few dichotomies examined in the chapter, although they are also binary, reflect, however, the division of the world along the lines of wealth/poverty and power/subjection, and the division of people into the represented/unrepresented ones, and into those who have a voice and those who are silenced. For both gender and postcolonial studies, these criteria are crucial.

In his chapter Pavel Barša focuses on the connection between religion and politics in both the North and the South. He problematizes the perspective that in the West religion is giving way to secular politics and shows that the influence of Christianity on Western politics is growing. On the other hand, Barša also shows that the importance of Islam in the politics of the Muslim countries is a recent phenomenon. In fact throughout history there was a much greater distinction between religion and secular politics in these countries. The chapter thereby criticizes Fukuyama's *end of history* thesis by showing the particularity of the current historical period. At the same time he problematizes Huntington's idea of the clash of civilizations. Barša instead proposes a universalistic particularism that embraces similarities between different cultures and differences within these cultures.

In the seventh chapter Teodor Gyelník focuses on the colonial structure of international relations after 1989 and on two particular theories – the theory of hegemonic stability and liberal paternalism. Both these theories contain colonial elements that are typical for the 19th and the first half of the 20th century, which divided the world into the superior West that was apt to govern the inferior “Rest”. Gyelník points to the changes after 1989 that led to a reinvigoration of colonial ideas, contrasting this period with the 1960s, which witnessed the emancipation of the global South. The theory of hegemonic stability represents the new hegemon as a benign power that secures stability, peace and order in the whole world. One can read about a democratic empire or a democratic hegemon or a well-intentioned empire. Meanwhile, the theory of liberal paternalism brings back the paternalism embodied, for example, in the mandate system of the League of Nations. In this view since the non-Western world is irrational and incapable of governing itself, it needs a reasonable or constructive imperialism that will make sure that states in the global South are properly governed. The chapter then ends with the point that inequality in terms of sovereignty (e.g., gradation in sovereignty) was reintroduced into international relations after 1989.

Chapter eight, written by Tomáš Profant, offers a radical critique of “development”. It shows the origins of the development based on trusteeship during the initial period of capitalism and industrialization that saw significant changes in European societies.

The chapter defines postdevelopment as an approach that is interested not in development alternatives, but in alternatives to development. The main part of the chapter answers the question about the political effect of development discourse, which is threefold: First, development created an apparatus that produces knowledge about the global South and exerts power over this part of the world. Second, development depoliticizes unequal power relations, and third, it both creates and banalizes the desire for development. The chapter also introduces the postdevelopment debate, and in the conclusion it is concerned with the application of postdevelopment in the global North.

Tomáš Ryška's chapter, the ninth chapter of the book, is a case study of a Christian humanitarian project supporting a *New Life* foster home in Chiang Rai, Thailand. The chapter shows the destructive effects of the development governmentality that includes non-governmental, private and state spheres as well as the desires of rich Western consumers who want to support a humanitarian intervention. In the examined case the local population living in the mountains has no say in the development efforts of the Thai government. Ryška's claim that humanitarianism works as a dream factory producing donors' desires is similar to the concept of the creation and banalization of desire by the development apparatus. The problem is not just that humanitarian aid is not always helpful or humanitarian; it is more important to show that the desire to help is the result of a *jouissance* that is caused by the longing itself.

The last chapter by Bob Kuřík offers a personal history of a young academic interested in the Zapatista movement in Chiapas. Kuřík shared this interest with numerous anthropologists, sociologists, historians and political scientists who went to Chiapas in 1994. It was in Mexico that he encountered the problem of the one-way data extraction and the production of knowledge that may serve the political administration of the objects of research. His concept of epistemological involution tries to find a balance between the interest in Others and the researcher's own self-reflection. Kuřík's experience in Latin America uncovers the conditions of our knowledge and the use of these conditions as the basis for research. Finally, he states that the political usefulness of one's research and the sharing of the research with the communities that are being “studied” need to be part of the research at its outset.

In the conclusion the co-editors synthesize the chapters from the perspective of a balance between the global and the local, and between a focus on reducing inequality and preserving diversity, illustrated by the Akan symbol of Siamese crocodiles.

Literatura

- ABC News (2011): Angelina Jolie Inspires International Adoptions. *ABC News*, 11. 2. 2011. On-line: **abcnews.go.com/GMA/story?id=1175428 & page=1**.
- Abdel-Malek, Anouar (2011): Orientalismus v krizi. In: Havránek, Vít (ed.): *Postkoloniální myšlení II*. Praha: tranzit.cz, s. 132–164.
- Abrahamsen, Rita (2000): *Disciplining Democracy. Development Discourse and Good Governance in Africa*. London–New York: Zed Books.
- Abrahamsen, Rita (2003): African Studies and the Postcolonial Challenge. *African Affairs*, Vol. 102, No. 407, s. 189–210.
- Acemoglu, Daron (2012): *Why Nations Fail?* London: Profile Books.
- AD2000 & Beyond Handbook (1999): *A Church for Every People and the Gospel for Every Person by AD 2000*. Ed. Bush, Luis. AD 2000 & Beyond Movement, Incorporated.
- Adamcová, Lenka–Lehmannová, Zuzana–Kadeřábková, Jaroslava–Němečková, Tereza–Kaplan, Michal–Kochan, Jan–Trhlínová, Zuzana (2006): *Úvod do rozvojových studií*. Praha: Oeconomica.
- Agarwal, Bina (1992): The Gender and Environment Debate: Lessons from India. *Feminist studies*, Vol. 18, No. 1, s. 119–158
- Ahmad, Aijaz (2008): *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso.
- Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven–London: Yale University Press.
- Acharya, Amitav–Buzan, Barry (2010): Why is there no non-Western international relations theory? In: Acharya, Amitav–Buzan, Barry (ed.): *Non-Western International Relations Theory*. New York: Routledge, s. 1–25.
- Achebe, Chinua (2003): *Svět se rozpadá*. Praha: BB Art.
- Achebe, Chinua (2011): Obraz Afriky: rasismus v Conradově Srdci temnoty. *Postkoloniální myšlení II*. Praha: tranzit.cz, s. 212–225.
- Akbulut, Bengi (v tisku): Commons. V: Spash. C. *Ecological Economics: Nature and Society*. Abingdon: Routledge.
- Ake, Claude (1987–1994): The African Context of Human Rights. In: May, Larry–Collins-Chobanian, Shari–Wong, Kai (eds.): *Applied Ethics: A Multicultural Approach*. New Jersey: Prentice Hall, s. 83–89.

- Albertini, Rudolf von–Wirz Albert (1982): *European Colonial Rule, 1880–1940: The Impact of the West on India, Southeast Asia and Africa*. Westport: Greenwood Press. Cit. in: Goldmith, Edward–Hildyard Nicholas–Bunyard Peter–McCully Patrick (eds.) (1992).
- Alcalde, Javier G. (1987): *The Idea of Third World Development. Emerging Perspectives in the United States and Britain, 1900–1950*. Lanham–London: University Press Of America.
- Alonso, Jorge (2008): Warning the World that Zapatismo is in Danger. *Envío digital*, No. 318, leden 2008. On-line: www.envio.org.ni/articulo/3718.
- Alvares, Claude (1994): *Science, development and violence. The revolt against modernity*. Delhi: Oxford University Press.
- Amin, Samir (1976): *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. New York–London: Monthly Review Press.
- Amin, Samir (2006): *Beyond US Hegemony*. London: Zed Books.
- Amin, Samir (2011): *Mal-development. Anatomy of a Global Failure*. Cape Town: Pambazuka Press.
- Amos, Jennifer (2010): Embracing and Contesting: The Soviet Union and the Universal Declaration of Human Rights, 1948–1958. In: Hoffmann, Stefan (ed.): *Human Rights in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University, s. 147–165.
- Anderson, Benedict (2008): *Představy společnosti úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Karolinum.
- Anghie, Antony (2004): *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Appfel-Marglin, Frédérique–Marglin, Stephen A. (ed.) (1990): *Dominating Knowledge. Development, Culture, and Resistance*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Appfel-Marglin, Frédérique–Marglin, Stephen A. (ed.) (1996): *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University Of Minnesota Press.
- Aries, Philippe (1965): *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*. New York: Random House.
- Armitage (2008): Governance and the Commons in a Multi-level World. *International Journal of the Commons*, Vol. 2, No. 1, s. 7–32.
- Arnason, Johann P.–Eisenstadt S. N.–Wittrock, Björn (2005): *Axial Civilizations and World History*. Leiden–Boston: Brill.
- Arnason, Johann P. (2009): *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. Praha: Filosofía.
- Arquilla, John–Ronfeldt, David–Fuller, Graham–Fuller, Melissa (1998): *The Zapatista Social Netwar in Mexico*. Santa Monica: RAND.
- Asad, Talal (ed.) (1973): *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londýn: Ithaca Press.
- Asante, Kete Molefi (2008a): *An Afrocentric Manifesto: Toward an African Renaissance*. Cambridge: Polity Press.
- Asante, Kete Molefi (2008b): The Ideological Significance of Afrocentricity. In: Asante, Kete Molefi–Miike, Yoshitaka–Yin, Jing (ed.): *The Global Intercultural Communication Reader*. London: Routledge, s. 47–56.
- Asaria, Iqbal M. (1996): Hegemony, Human Rights and Individualism. In: Just World Trust (ed.): *Human Wrongs. Reflections on Western Global Dominance and its Impact Upon Human Rights*. Pune: The Other India Press, s. 224–228.
- Ashcroft, Bill–Griffiths, Gareth–Tiffin, Helen (2003a): Preface. In: Ashcroft, Bill–Griffiths, Gareth–Tiffin, Helen (ed.): *The Post-Colonial Studies Reader*. London–New York: Routledge, s. xv–xvi.
- Ashcroft, Bill–Griffiths, Gareth–Tiffin, Helen (2003b): General Introduction. In: Ashcroft, Bill–Griffiths, Gareth–Tiffin, Helen (ed.): *The Post-Colonial Studies Reader*. London–New York: Routledge, s. 1–4.
- Aubry, Andrés (1991): *San Cristóbal de las Casas: su historia urbana, demográfica y monumental, 1528–1990*. San Cristobal de las Casas: INAREMAC.
- Aubry, Andrés (2007): Los intelectuales y el poder. San Cristóbal de las Casas. *Generando contrapoderes*, 3. 1. 2007. On-line: www.biodiversidadla.org/Portada_Principal/Documentos/Los_intelectuales_y_el_poder._Otra_ciencia_social.
- Bajde, Domen (2009): Rethinking the social and cultural dimensions of charitable giving. *Consumption Markets & Culture*, Vol. 12, No. 1, s. 65–84.
- Bakić-Hayden, Milica (1995): Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review*, Vol. 54, No. 4, s. 917–931.
- Balabán, Milan (2009): *Jímavé portréty biblických žen. Milovnice, trpitelky, bojovnice i kněžky noci*. Praha: Kalich.
- Balharová, Eliška–Johanisová, Nad'a–Kutáček Stanislav (2011): Sborník ze semináře Otevřený prostor: Peníze jinak, Chaloupky 26. 1.–30. 1. 2011. Brno: Trast pro ekonomiku a společnost, 24. 6. 2012. On-line: www.thinktank.cz/fileadmin/thinktank-upload/texty/Otevreny_prostor_2011.pdf.
- Bania-Dobyns, Sarah–Dibbern, Eric–Nowakowski, Arianna (2006): *Review Digest: Rights-based Approaches to Development*. Denver: University of Denver.
- Barker, Isabelle–Puar, Jasbir Kaur (2002): Feminist Problematization of Rights Language and Universal Conceptualizations of Human Rights. *Concilium International Journal for Theology*, Vol. 5, s. 608–616.
- Barnes, Peter (2006): *Capitalism 3.0: A Guide to Reclaiming the Commons*. San Francisco: BK Publishers.
- Barnett, Michael–Weiss, Thomas G. (2008): *Humanitarianism in Question: Politics, Power, Ethics*. New York: Cornell University Press.
- Barša, Pavel (2001): *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?* Brno: CDK.
- Barša, Pavel (2007): *Síla a rozum. Spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*. Praha: Filosofía.
- Barša, Pavel (2011a): *Orientálcova vzpoura (a další texty z let 2003–2011)*. Praha: Dokořán–ÚMV.
- Barša, Pavel (2011b): Postamerický svět. Nad knihou Fareeda Zakarii. In: 21. století (ed.): *Orientálcova vzpoura (a jiné texty z let 2004–2011)*. Praha: Dokořán–ÚMV, s. 224–241.
- Barša, Pavel (2015): *Cesty k emancipaci*. Praha: Academia.
- Barša, Pavel–Císař, Ondřej (2008): *Anarchie a řád ve světové politice*. Praha: Portál.
- Barša, Pavel–Císař, Ondřej (2004): *Levice v postrevoluční době. Občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století*. Brno: CDK.
- Bartík, Ivo (2011): Češi mohli mít kolonie: Habeš, Sibiř, Togo i Madagaskar. *Květy*, 17. 3. 2011. On-line: kvetky.kafe.cz/cestovani/2011/3/17/clanky/cesi-mohli-mit-kolonie-habes-sibir-togo-i-madagaskar/.

- Basset, Thomas–Zuéli, Koli Bi (2003): The Ivorian Savanna: Global Narrative and Local Knowledge of Environmental Change. In: Basset, Thomas–Zimmerer, Karl (eds.): *Political Ecology. An Integrative Approach to Geography and Environment-Development Studies*. New York: The Guilford Press, s. 115–136.
- Bátora, Jozef (2004): Identita a štátny záujem v slovenskej zahraničnej politike. *Medzinárodné otázky*, Vol. 8, No. 2, s. 39–54.
- Bauman, Zygmunt (2004): *Europe an unfinished adventure*. Malden: Polity Press.
- Baxi, Upendra (1998): Voices of Suffering and the Future of Human Rights. *Transnational Law and Contemporary Problems*, Vol. 8, s. 125–169.
- Bayart, Jean-François (2010): *L'islam républicain*. Ankara–Téhéran–Dakar–Paris: Albin Michel.
- Beauvoir, Simone de (1967): *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- Beck, Ulrich (1998): *Democracy without enemies*. Malden: Polity Press.
- Bell, Daniel (2004): *An Invitation to Environmental Sociology*. Thousand Oaks, USA: Sage.
- Bellah, Robert N. (1967): Civil Religion in America. *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 96, No. 1, s. 1–21.
- Benjamin, Thomas (2000): A Time of Reconquest: History, the Maya Revival, and the Zapatista Rebellion in Chiapas. *The American Historical Review*, Vol. 105, No. 2, s. 417–450.
- Betancourt, Dario A. (1997): *Bases regionales en la formacion de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de las Casas*. San Cristóbal de las Casas: Universidad Autonoma de Chiapas.
- Bělohradský, Václav (2008): Proletáři všech spektáklů spojte se. In: Foret, Martin–Lapčík, Marek–Orság, Petr (eds.): *Média dnes: Reflexe mediality, médií a mediálních obsahů*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Bhabha, Homi (2004): *The Location of Culture*. London–New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (2001): Tam, kde přebývá kultura. *Labyrint*, No. 9–10, s. 110–116.
- Bhabha, Homi K. (2004): Postmodernizmus / Postkolonializmus. In: Nelson, Robert S.–Shiff, Richard (eds.): *Kritické pojmy dejín umenia*. Bratislava: Slovart, s. 493–510.
- Bhabha, Homi K. (2012): *Mista kultury*. Praha: tranzit.cz.
- Bilgin, Pinar (2008): Thinking Past „Western“ IR? *Third World Quarterly*, Vol. 29, No. 1, s. 5–23.
- Bishai, Linda (2012): Liberal internationalism and the law vs liberty paradox. *Journal of International Relations and Development*, Vol. 15, No. 2, s. 201–223.
- Bishai, Linda S. (2004): Liberal empire. *Journal of International Relations and Development*, Vol. 7, No. 1, s. 48–72.
- Bishop, Alan J. (1995): Western Mathematics: The Secret Weapon of Cultural Imperialism. In: Ashcroft, Bill–Griffiths, Gareth–Tiffin, Helen (ed.): *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge, s. 71–76.
- Blaikie, Piers (2000): Development, post-, anti-, and populist: a critical review. *Environment and Planning A*, Vol. 32, No. 6, s. 1033–1050.
- Blaney, David L.–Inayatullah, Naeem (2004): *International Relations and the Problem of Difference*. New York: Routledge.
- Blaut, James M. (1993): *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusion and Eurocentric History*. New York: Guilford Publications.
- Blecker, Robert (2003): International Economics. In: King, J. E. (ed.): *The Elgar Companion to Post Keynesian Economics*. Cheltenham: Edward Elgar, s. 200–204.

- Blomley, Nicholas (2007): Making Private Property: Enclosure, Common Right and the Work of Hedges. *Rural History*, Vol. 18, No. 1, s. 1–21.
- Bodley, John (1982): *Victims of Progress*. Palo Alto: Mayfield Publishing Company.
- Bollier, David–Helfrich, Silke (2012): *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*. Amherst: Levellers Press.
- Boltanski, Luc (1999): *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonfil Batalla, Guillermo–Alberto Bartolome, Miguel–Daniel Bonilla, Héctor–Castillo Cardenas, Gonzalo–Chase Sardi, Miguel–Grünberg–Arvelo de Jimenez, Nelly–Emilio Mosonyi, Esteban–Ribeiro, Darcy–Robinson, Scott S.–Varese, Stefano (1971): Declaration of Barbados. Native Web, 30. 1. 1971. On-line: www.nativeweb.org/papers/statements/state/barbados1.php.
- Boot, Max (2001): The Case for American Empire. *The Weekly Standard*, 15. 10. 2001. On-line: www.weeklystandard.com/article/1626.
- Boot, Max (2002): *The Savage Wars of Peace*. New York: Basic Books.
- Borda, Orlando F. (1987): The Application of Participatory Action-Research in Latin America. *International Sociology*, Vol. 2, No. 4, s. 329–347.
- Borda, Orlando F.–Brandao, Carlos R. (1986): *Investigación participativa*. Montevideo: Instituto del Hombre.
- Bornstein, Erica (2005): *The Spirit of Development, Protestant NGOs, Morality, and Economics in Zimbabwe*. Stanford: Stanford University Press.
- Bornstein, Erica–Redfield, Peter (2011): *Forces of Compassion: Humanitarianism Between Ethics and Politics*. Santa Fe: SAR Press.
- Bourdieu, Pierre (1988): *Homo academicus*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1990): *Reproduction in Education, Society and Culture*. Second Edition. Londýn: Sage.
- Bourdieu, Pierre (1991): *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2000): *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
- Bourdieu, Pierre–Passeron, Jean-Claude (1990): *Reproduction in Education, Society and Culture*. New York: Sage Publications.
- Bourgois, Philipe (1996): Confronting Anthropology, Education, and Inner-City Apartheid. *American Anthropologist*, Vol. 98, No. 2, s. 249–258.
- Bourgois, Philippe (2002): *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourgois, Philippe–Schonberg, Jeff (2009): *Righteous Dopefiend*. Oakland: University of California Press.
- Bowden, Brett (2004): In the Name of Progress and Peace: The „Standard of Civilization“ and the Universalizing Project. *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 29, s. 43–68.
- Bowden, Brett (2009a): The Ebb and Flow of Peoples, Ideas, and Innovations in the River of Inter-civilizational Relations: Toward a Global History of Political Thought. In: Shogimen, Takashi–Nederman, J. Cary (ed.): *Western Political Thought in Dialogue with Asia*. Lanham: Lexington Books, s. 87–108.
- Bowden, Brett (2009b): *The Empire of Civilizations: The Evolution of an Imperial Idea*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bowles, Samuel–Edwards, Richard–Roosevelt, Frank (2005): *Understanding Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.

- Bowles, Samuel–Gintis, Herbert (1977): *Schooling in Capitalist America: Educational Reform and the Contradictions of Economic Life*. New York: Basic Books.
- Böröcz József–Kovácz, Melinda (2001): *Empire's New Clothes: Unveiling EU Enlargement*. Telford: Central Europe Review.
- Bradley, Tamsin (2009): A Call for Clarification and Critical Analysis of the Work of Faith-Based Development Organizations (FBDO). *Progress in Development Studies*, Vol. 9, No. 2, s. 101–114.
- Braidotti, Rosi (1991): *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Cambridge: Polity Press in association with Basil Blackwell.
- Braidotti, Rosi (2006): *Transposition: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Brand, Ulrich (2012): Green Economy – the Next Oxymoron? No Lessons Learned from Failures of Implementing Sustainable Development. *GALA – Ecological Perspectives for Science and Society*, Vol. 21, No. 1, s. 28–32.
- Brandt, Willy (1980): *North-South: a programme for survival. Report of the Independent Commission on International Development Issues*. Cambridge, MIT Press.
- Bresser-Pereira, Luiz C. (2012): Structuralist Macroeconomics and the New Developmentalism. *Brazilian Journal of Political Economy*, Vol. 32, No. 3, s. 347–366.
- Bricmont, Jean (2007): *Humanitarian Imperialism: Using Human Rights to Sell War*. New York: Monthly Review Press.
- Brigg, Morgan (2002): Post-development, Foucault and the colonisation metaphor. *Third World Quarterly*, Vol. 23, No. 3, s. 421–436.
- Bromley, Daniel (1992): *Making the Commons Work: Theory, Practice and Policy*. San Francisco: International Center for Self-Governance.
- Brons, Lajos (20015): Othering. An analysis. *Transcience*, Vol. 6, No. 1, s. 69–90.
- Brooks, Stephen G.–Wohlforth, William C. (2002): American Primacy in Perspective. *Foreign Affairs*, Vol. 81, No. 4, s. 20–33.
- Brooks, Stephen G.–Wohlforth, William C.–Ikenberry, John G. (2013): Lean Forward. *Foreign Affairs*, Vol. 92, No. 1, s. 130–142.
- Brownmiller, Susan 1993 (1975): *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Ballantine Books.
- Brzezinski, Zbigniew (2004): *Vólba: Globální nadvláda nebo globální vedení*. Praha: Mladá fronta.
- Brzezinski, Zbigniew (2012): Balancing the East, Upgrading the West. *Foreign Affairs*, January/February 2012. On-line: www.foreignaffairs.com/articles/2011-12-13/balancing-east-upgrading-west.
- Buck-Morss, Susan (2009): *Hegel, Haiti and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Buergin, Reiner (2000): „Hill Tribes“ and Forests: Minority Policies and Resource Conflicts in Thailand. *SE-FUT Working Paper No. 7*. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität.
- Bulliet, R. W. (2004): *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press.
- Burbach, Roger (1996): For a Zapatista Style Postmodernist Perspective. *Monthly Review*, Vol. 47, No. 10, s. 34–42.
- Burbach, Roger (2001): *Globalization and Postmodern Politics: From Zapatistas to High-Tech Robber Barons*. London: Pluto Press.
- Burke, Roland (2006): „The Compelling Dialogue of Freedom“: Human Rights At the Bandung Conference. *Human Rights Quarterly*, Vol. 28, No. 4, s. 947–965.
- Burr, Rachel (2006): *Vietnam's Children in a Changing World*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bush, Luis (1996): The Unfinished Task. *AD2000 & Beyond Movement*, 5. 7. 1996. On-line: www.ad2000.org/tut0701t.htm.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (1995): Contingent Foundations: Feminism and the Question of „Postmodernism“. In: Benhabib, Seyla–Butler, Judith–Cornell, Drucilla–Fraser, Nancy (eds.): *Feminist Contentions*. London: Routledge, s. 35–57.
- Buzalka, Juraj (2011): Aký štát je Slovenská republika? *Občianska spoločnosť*, Vol. 15, No. 1, s. 141–146.
- Buzan, Barry–Little, Richard (2002): International system in world history: remaking the study of international relations. In: Hobden, Stephen–Hobson, M. John (ed.): *Historical Sociology of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 200–222.
- Cancian, Frank (1965): *Economics and Prestige in a Maya Community: A Study of the Religious Cargo System in Zinacantan, Chiapas, Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Cancian, Frank (1972): *Change und Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Corn Farmers of Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.
- Cancian, Frank (1992): *The Decline of Community in Zinacantan: The Economy, Public Life, and Social Stratification, 1950 to 1987*. Stanford: Stanford University Press.
- Candole, de James (2011): Václav Havel jako konzervativní myslitel. *Aktuálně.cz*, 2. 11. 2011. On-line: blog.aktualne.centrum.cz/blog/james-de-candole.php?itemid=14699.
- Carré, Olivier (1993): *L'Islam laïque, ou le retour à la Grande Tradition*. Paris: Armand Colin.
- Cerne, Michael M. (ed.) (1985): *Putting People First. Sociological Variables in Rural Development*. New York: Oxford University Press.
- Césaire, Aimé (2011a): Dopis Maurici Thorezovi. In: Havránek, Vít (ed.): *Postkoloniální myšlení II*. Praha: tranzit.cz, s. 86–115.
- Césaire, Aimé (2011b): Rozprava o kolonialismu. In: Havránek, Vít (ed.): *Postkoloniální myšlení II*. Praha: tranzit.cz, s. 86–115.
- Césaire, Aimé (2011c): Sešit o návratu do rodného kraje. In: Havránek, Vít (ed.): *Postkoloniální myšlení II*. Praha: tranzit.cz, s. 54–85.
- Césaire, Aimé (2011d): Rozprava o negerství. In: Havránek, Vít (ed.): *Postkoloniální myšlení II*. Praha: tranzit.cz, s. 116–123.
- Cixous, Hélène (1975): The Laugh of the Medusa. In: Warhol, Robyn R.–Herndl, Diane P. (eds.): *Feminisms. Anthology of Feminist Literary Theories*. New Brunswick: Rutgers University Press, s. 334–349.
- Clapham, Andrew (2007): *Human Rights. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke Gerard (2007): Agents of Transformation? Donors, faith-based organisations and international development. *Third World Quarterly*, Vol. 28, No. 1, s. 77–96.
- Clive, George (2011): *Pravda o obchode. Skutočné dôsledky liberalizácie*. Bratislava: Nadácia Pontis.
- Cohen, Michael (2012): *Argentina's Economic Growth and Recovery 2001–2008*. London: Routledge.
- Colby, Benjamin N. (1966): *Ethnic Relations in the Chiapas Highlands*. Santa Fe: Museum of New Mexico Press.
- Collier, George A. (1975): *Fields of the Tzotzil: The Ecological Bases of Tradition in Highland Chiapas*. Austin: University of Texas Press.

- Collier, George A.–Quaratiello, Elizabeth L. (1999): *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas. Revised edition*. Oakland, CA: Food First Books.
- Collier, Jane F. (1973): *Law and Social Change in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.
- Collier, Paul (2008): *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries are Failing and What Can Be Done About It*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Patricia Hill (2000): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London–New York: Routledge.
- Cooke, Bill–Kothari, Uma (2001): *Participation: The New Tyranny?* London–New York: Zed Books.
- Cooper, Frederick–Packard, Randall (ed.) (1997): *International development and the social sciences: essays on the history and politics of knowledge*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Cooper, Robert (2000): *The Post-Modern State and the World Order*. London: Demos.
- Cooper, Robert (2002): The New Liberal Imperialism. *The Observer*, 7. 4. 2002. On-line: www.theguardian.com/world/2002/apr/07/1.
- Corbridge, Stuart (1998): „Beneath the pavement only soil”: The poverty of post-development. *Journal of Development Studies*, Vol. 34, No. 6, s. 138–148.
- Costa, Sérgio (2006): Menschenrechte weltweit. Politisches Handeln jenseits neokolonialer Dualismen. In: Feibel, G. et. al. (eds.): *Zwischen Kontakt und Konflikt: Perspektiven der Postkolonialismus-Forschung*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, s. 63–80.
- Cowen, Michael P.–Shenton, Robert W. (1996): *Doctrines of development*. London–New York: Routledge.
- Cowen, Michael P.–Shenton, Robert W. (1999): The Invention of Development. In: Crush, Jonathan (ed.): *Power of Development*. London–New York: Routledge, s. 25–41.
- Cox, Robert (1981): Social Forces, States and World Orders. *Millenium: Journal International Studies*, Vol. 10, No. 2, s. 126–155.
- Crenshaw, Kimberle (1989): *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine*. Chicago: University of Chicago Legal Forum.
- Crenshaw, Kimberlé W. (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, Vol. 43, No. 6, s. 1241–1299.
- Crewe, Emma–Harrison, Elizabeth (2002): *Whose development? An ethnography of aid*. London–New York: Zed Books.
- Crush, Jonathan (1999a): Introduction. In: Crush, Jonathan (ed.): *Power of Development*. London–New York: Routledge, s. 3–23.
- Crush, Jonathan (1999b): *Power of Development*. London–New York: Routledge.
- Curry, George N. (2003): Moving beyond Postdevelopment: Facilitating Indigenous Alternatives for „Development“. *Economic Geography*, Vol. 79, No. 4, s. 405–423.
- Čajka, Adam (2010): *Plačimada: Interpretace sociálního hnutí v Kérole*. Bakalářská práce. Brno: Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií.
- Čajka, Adam (2013): *Stavba velkých přehrad v Indii: konflikt vizí rozvoje*. Diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita v Brně, Fakulta sociálních studií.
- Člověk v tísní (2014): Česko pomáhá. Člověk v tísní, o.p.s. On-line: www.czda.cz/editor/filestore/File/O%20nas/Cesko_pomaha_4_2014.pdf.
- Daly, Herman–Cobb John B. (1990): *For the Common Good. Redirecting the Economy towards the Community, the Environment and the Sustainable Future*. London: Green Print
- Daly, Mary (1973): *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary (1978): *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.
- Daněk, Petr–Čajka, Adam–Chvátal, Filip–Voda, Petr–Zahrádková, Lenka–Žrůstová, Pavlína (2014): *Indie: společnost a hospodářství v transformaci. Kapitoly z humánní geografie*. Brno: Masarykova univerzita.
- Daněk, Petr–Navrátilová, Alice–Hildebrandová, Marika–Stojanov, Robert (2008): *Approaching the Other: The Four Projects of Western Domination*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- De Vries, Pieter (2007): Don't compromise your desire for development! A Lacanian/Deleuzian rethinking of the anti-politics machine. *Third World Quarterly*, Vol. 28, No. 1, s. 25–43.
- Dean, Mitchell (2009): *Governmentality: Power and Rule in Modern*. New York: Sage Publications.
- Deb, Debal (2009): *Beyond Developmentality: Constructing Inclusive Freedom and Sustainability*. London: Earthscan
- Debord, Guy (2007): *Společnost spektaklu*. Praha: Intu.
- Debī, Mahāśvetā (1999): *Agnigarbha* [Lúno ohně]. Kalkātā: Karuṇā prakāšanī.
- Debī, Mahāśvetā (2003): *Mahāśvetā Debī racanāsamagra, daśam khaṇḍa* [Sebrané spisy Mahāśvety Debī, svazek 10]. Kalkātā: Dej pābliṣim.
- Delang, Cludio O. (2003): *Living at the Edge of Thai Society: The Karen in the highlands of northern Thailand*. London: Routledge.
- Deleuze, Gilles–Guattari, Félix (1987): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Devi, Mahasweta (2002): *Breast Stories*. Calcutta: Seagull.
- Díaz, Carlos T. (1995): *La Rebelión de las Cañadas*. Mexico, D. F.: Booket.
- Dietze, Carola (2008): Toward a History on Equal Terms: A Discussion of Provincializing Europe. *History and Theory*, Vol. 47, No. 1, s. 69–84.
- Dirlik, Arif (1994): The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 2, s. 328–356.
- Donert, Celia (2010): Human Rights and Dissent in Socialist Czechoslovakia. In: Hoffmann, Stefan (ed.): *Human Rights in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 191–211.
- Donnelly, Jack (1984): The Political Economy of Self-Determination: A World Systems Approach to Human Rights in Africa. In: Welch, Claude E. Jr.–Meltzer, Ronald (eds.): *Human Rights and Development in Africa*. Albany: State University of New York Press, s. 261–284.
- Dotti, E. Jorge (1999): From Karl to Carl: Schmitt as a Reader of Marx. In: Mouffe, Chantal (ed.): *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso, s. 92–117.
- Doty, Roxanne L. (1996): *Imperial Encounters. The Politics of Representation in North-south Relations*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Douzinis, Costas (2007): *Empire and Human Rights*. London: Routledge.
- Downey, John–Fenton, Natalie (2003): New Media, Counter Publicity and the Public Sphere. *New Media & Society*, Vol. 5, No. 2, s. 185–202.
- Drozdíková, Jarmila (2003): Obraz Orientu v západnom diskurze. In: Slobodník, Martin–Pirický, Gabriel (ed.): *Fascinácia a (ne)poznatie: Kultúrne strety Západu a Východu*. Bratislava: Chronos, s. 12–32.

- Drulák, Petr (2009): Přestaňme dohánět, začněme tvořit! Budoucnost českého oboru mezinárodních vztahů. *Mezinárodní vztahy*, Vol. 44, No. 2, s. 95–109.
- Drulák, Petr (2012): *Politika nezájmu. Česko a Západ v krizi*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Dübgen, Franziska (2010): „Respect the Poor“? Postkoloniale Perspektive auf Armut. *Peripherie*, Vol. 30, No. 120, s. 452–477.
- Dubois, Marc (1991): The governance of the third world: A Foucauldian perspective on power relations in development. *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 16, No. 1, s. 1–30.
- Dumont, Louis (1983): *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.
- Dussel, Enrique (1992): Filozofie osvobození – z hlediska praxe utlačených. *Filozofický časopis*, Vol. 40, No. 6, s. 1007–1024.
- Dussel, Enrique (1998): Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity. In: Fish, Stanley–Jameson, Fredric (ed.): *The Cultures of Globalization*. Durham: Duke University Press, s. 3–31.
- Dussel, Enrique (2012): Nový věk v dějinách filozofie: světový dialog mezi filozofickými tradicemi. *Filozofický časopis*, Vol. 60, No. 4, s. 537–554.
- Dušková, Lenka et al. (2011): *Encyklopedie rozvojových studií*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Easterly, William (2006): *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Eblinghaus, Helga–Stickler, Armin (1996): *Nachhaltigkeit und Macht. Zur Kritik von Sustainable Development. Mit einer Dokumentation der Debatte um die Studie „Zukunftsfähiges Deutschland“*. Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Eckert, Andreas (2011): African Nationalists and Human Rights, 1940s–1970s. In: Hoffmann, Stefan (ed.): *Human Rights in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 283–300.
- Edwards, Michael–Hulme, David (1996): Too Close For Comfort? The Impact of Official Aid on Nongovernmental Organizations. *World Development*, Vol. 24, No. 6, s. 961–973.
- Edwards, Michael–Hulme, David (1997): *NGOs, States and Donors: Too Close for Comfort?* London: Palgrave Macmillan.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000): *Multiple Modernities*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2003): *Multiple Modernities. Part I*. Leiden–Boston: Brill.
- Elliot, Justin (2015): How the Red Cross Raised Half a Billion Dollars for Haiti and Built Six Homes. *ProPublica*, 3. 6. 2015. On-line: www.propublica.org/article/how-the-red-cross-raised-half-a-billion-dollars-for-haiti-and-built-6-homes.
- Elliott, Gregory (2008): *Ends in Sight*. London: Pluto Press.
- Engel, Sven (2001): *Vom Elend der Postmoderne in der Dritten Welt. Eine Kritik des Post-Development-Ansatzes*. Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Ensor, Jonathan (2005): Linking rights and culture – Implications for rights-based approaches. In: Gready, Paul–Ensor, Jonathan (eds.): *Reinventing Development? Translating Rights-based Approaches from Theory into Practice*. London–New York: Zed Books, s. 254–278.
- Eriksson Baaz, Maria (2005): *The Paternalism of Partnership: a Postcolonial Reading of Identity in Development Aid*. London: Zed Books.
- Escobar, Arturo (1984): Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of his Work to the Third World. *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 10, No. 3, s. 377–400.
- Escobar, Arturo (1988): Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World. *Cultural Anthropology*, Vol. 3, No. 4, s. 428–443.
- Escobar, Arturo (1991): Anthropology and the Development Encounter: The Making and Marketing of Development Anthropology. *American Ethnologist*, Vol. 18, No. 4, s. 658–682.
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo (2000): Beyond the Search for a Paradigm? Post-Development and Beyond. *Development*, Vol. 43, No. 4, s. 11–14.
- Escobar, Arturo (2004): Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality, and anti-globalization social movements. *Third World Quarterly*. Vol. 25, No. 1, s. 207–230.
- Escobar, Arturo (2007): „Post-development“ as concept and social practice. In: Ziai, Aram (ed.): *Exploring Post-development. Theory and Practice, Problems and Perspectives*. London: Routledge, s. 18–31.
- Escobar, Arturo (2008): *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
- Estés, Clarissa P. (1999): *Ženy, které běhaly s vlky. Mýty a příběhy archetypů divokých žen*. Praha: Pragma.
- Esteva, Gustavo–Prakash, Madhu Suri (1998): *Grassroots Post-Modernism. Remaking the Soil of Cultures*. London–New York: Palgrave Macmillan.
- Esteva, Gustavo (1992): Development. In: Sachs, Wolfgang (ed.): *The Development Dictionary*. London–New Jersey: Zed Books, s. 6–25.
- Evans, Tony (2000): Citizenship and Human Rights in the Age of Globalization. *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 25, No. 4, s. 415–438.
- Fairlie, Simon (2009): A Short History of Enclosure in Britain. *The Land*, No. 7, s. 16–31.
- Fanon, Frantz (1961): *Les Damnés de la Terre*. Paris: Éditions Maspéro.
- Fanon, Frantz (2011): *Černá kůže, bílé masky: postkoloniální myšlení I*. Praha: tranzit.cz.
- Fanon, Frantz (2015): *Psanci této země: postkoloniální myšlení V*. Praha: tranzit.cz.
- Farer, Tom J. (2003): Humanitarian intervention before and after 9/11: legality and legitimacy. In: Holzgrefe, J. L.–Keohane, Robert (ed.): *Humanitarian intervention: ethical, legal and political dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 53–91.
- Fassin, Didier (2012): *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Oakland: University of California Press.
- Fearon James D.–Laitin, David D. (2004): Neotrusteeship and the Problem of Weak States. *International Security*, Vol. 28, No. 4, s. 5–43.
- Feeney, David–Berkes, Fikret–McCay, Bonnie–Acheson, James (1990): The Tragedy of the Commons: Twenty-Two Years Later. *Human Ecology*, Vol. 18, No. 1, s. 1–19.
- Feierabend, Ladislav (2007): *Zemědělské družstevnictví v Československu do roku 1952*. Volary: Stehlík.
- Feingold, David A. (1997): *The Hell of Good Intentions: Some Preliminary Thoughts on Opium in the Political Ecology of the Trade in Girls and Women*. Hong Kong: Ophidian Research Institute.
- Ferguson, James (1994): *The Anti-politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Ferguson, James (1997): *Anthropology and Its Evil Twin: „Development“ in the Constitution of a Discipline*. In: Cooper, Frederick–Packard, Randall (ed.): *International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, s. 150–175.
- Ferguson, Niall (2003): *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*. New York: Basic Books.
- Ferguson, Niall (2004): *Colossus: The Price of America's Empire*. New York: Penguin Press.
- Fetterley, Judith (1978): *The Resisting Reader. A Feminist Approach to American Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Filčák, Richard–Klúvanková-Ora, Tatiana–Nemcová, Edita (eds.) (2010): *Horizonty rozvoja slovenskej spoločnosti*. Bratislava: Veda.
- Filipová, Zuzana (2013): *Vliv změny režimu tradičně udržovaných občin na životní prostředí v regionu Karimoja (Uganda)*. Diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií.
- Firestone, Shulamit (1970): *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: William Morrow & Co.
- Fletcher, Robert (2012): *Blinded by the Stars? Celebrity, Fantasy, and Desire in Neoliberal Environmental Governance*. Paper Prepared for Symposium „Capitalism, Democracy, and Celebrity Advocacy“. University of Manchester, UK, 19–20 June 2012.
- Foley, Douglas E. (2010): *Learning Capitalist Culture: Deep in the Heart of Texas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Foltýn, Jaroslav–Fárek, Jiří (2008): Rozvojové země v turbulencích světové ekonomiky. Obtížné hledání teorie. *Mezinárodní vztahy*, Vol. 43, No. 1, s. 78–94.
- Fordham, Signithia (1996): *Blacked Out: Dilemmas of Race, Identity, and Success at Capital High*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foster, John Bellamy–Wood, Ellen Meiksins (1996): Marxism and Postmodernism: a Reply to Roger Burbach. *Monthly Review*, Vol. 47, No. 10, s. 41–47.
- Foucault, Michel (1975): *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. New York: Random House.
- Foucault, Michel (1980): *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1988): *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Foucault, Michel (1994): *Dits et écrits: 1954–1988, Volume IV*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel [1976] (1998): *The History of Sexuality Vol. 1: The Will to Knowledge*. London: Penguin.
- Foucault, Michel (2002): *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Foucault, Michel (2007): *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977–1978*. New York: Picador.
- François, Étienne (1996): L'Allemagne du XVIe au XXe siècle. In: Davie, Grace–Hervieu-Léger, Danièle (eds.): *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, s. 65–88.
- Frank, Andre G.–Gills, Barry K. (1993): The 5,000 Year World System – An interdisciplinary introduction. In: Frank, Andre G.–Gills, Barry K. (ed.): *The World System: Five Hundred Years of Five Thousand?* London: Routledge, s. 3–58.
- Frank, Gunder A. (1998): *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.
- Frank, Leonard (1997): The Development Game. In: Rahnema, Majid (ed.): *The Post-Development Reader*. London–New Jersey: Zed Books, s. 263–273.
- Fraserová, Nancy–Honneth, Alexander (2004): *Přerozdělování nebo uznání?* Praha: Filosofia.
- Freire, Paulo (1970): *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.
- Frič, Pavol–Veselý, Arnošt (2010): *Riziková budoucnost: devět scénářů vývoje české společnosti*. Praha: MatfyzPress.
- Friedan, Betty (2002): *Feminine Mystique*. Praha: Pragma.
- Friedman, Lawrence J. (2003): Philanthropy in America: historicism and its discontents. In: Friedman, Lawrence J.–McGarvie, Mark D. (eds.): *Charity, Philanthropy and Civility in American History*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–21.
- Friedman, Thomas (2007): *Svět je plochý: Stručné dějiny jedenadvacátého století*. Praha: Academia.
- Froehling, Oliver (1997): The Cyberspace „War of Ink and Internet“ in Chiapas, Mexico. *Geographical Review*, Vol. 87, No. 2, s. 291–308.
- Fuchs, Kamil–Tuleja, Pavel (2003): *Základy ekonomie*. Praha: Ekopress.
- Fukuyama, Francis (1991): The End of History? *The National Interest*, Summer 1991, s. 3–18.
- Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. New York: Harmondsworth.
- Fukuyama, Francis (2002): *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers.
- Fukuyama, Francis (2012): The Future of History. *Foreign Affairs*, Vol. 91, No. 1, s. 53–61.
- Füredi, Frank (1994): *New Ideology of Imperialism: Renewing the Moral Imperative*. London: Pluto Press.
- Fürst, Rudolf (2005): Politické vnímání Číny v Čechách: mezi věcností a nevěcností, orientalismem a okcidentalismem. *Mezinárodní vztahy*, Vol. 40, No. 3, s. 24–43.
- Gáfrík, Róbert (2010): Od rétoriky obviňovania k medzikultúrnemu dialógu. Odpoveď Wilhelma Halbfassa na kritiku orientalizmu Edwarda W. Saida. *World Literature Studies*, Vol. 19, No. 1, s. 74–80.
- Gal, Susan–Kligman, Gail (2000): *The Politics of Gender After Socialism: A Comparative Essay*. Princeton: Princeton University Press.
- Gallardo, Gloria–Friman, Eva (2011): New Marine Commons Along the Chilean Coast. The Management Areas (MAs) of Penuelas and Chigualoco. *International Journal of the Commons*, Vol. 5, No. 2, s. 433–458.
- Gažovič, Ondrej (2012a): Rozvojová pomoc vo svetle postmoderny. In: Raslavská, Ivana (ed.): *Rozvoj a demokracia: nové trendy v medzinárodnej rozvojovej spolupráci*. Bratislava: Nadácia Pontis, s. 99–108.
- Gažovič, Ondrej (2012b): Slovak Aid – oficiálna rozvojová spolupráca ako nástroj konštituovania identity SR? *Mezinárodní vztahy*, Vol. 47, No. 1, s. 22–46.
- Gažovič, Ondrej–Profant, Tomáš (2015): Slovakia: A Donor Against its Will? In: Horký-Hlucháň, Ondřej–Lightfoot, Simon (ed.): *Development Cooperation of the „New“ EU Member States. Beyond Europeanization*. Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan, s. 64–81.
- George, Susan (1986): *How the Other Half Dies*. London: Penguin.
- Gibson-Graham, J. K. (2000): Poststructural Interventions. In: Sheppard, Eric–Barnes, Trevor J. (eds.): *A Companion to Economic Geography*. Oxford: Blackwell Publishers, s. 95–110.

- Gilpin, Robert (1987): *The Political Economy of International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Gilpin, Robert (2001): *Global Political Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Giroux, Henry A. (2005): *Schooling and the Struggle for Public Life: Democracy's Promise and Education's Challenge*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Glanc, Tomáš (2009): Orientalismus a sebeorientalizace. *Česká literatura*, Vol. 57, No. 6, s. 877–890.
- Goldsmith, Edward–Hildyard, Nicholas–Bunyard, Peter–McCully, Patrick (eds.) (1992): Whose Common Future? *The Ecologist*, Vol. 22, No. 4, s. 123–210.
- Gomes, Alberto (2012): Alter-Native „Development“: Indigenous Forms of Social Ecology. *Third World Quarterly*, Vol. 33, No. 6, s. 1059–1073.
- Goodale, Mark (2007): Introduction – Locating Rights, Envisioning Law Between the Global and the Local. In: Goodale, Mark–Merry, Sally Engle (eds.): *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–38.
- Gordillo y Ortiz, Octavio (2006): *EZLN. Una aproximación bibliográfica*. Mexico, D. F.: Editorial praxis.
- Gordon, Ruth (1997): Saving Failed States: Sometimes a Neocolonialist Notion. *American University International Law Review*, Vol. 12, No. 6, s. 907–974.
- Gorenberg, Gershom (2011): *The Unmaking of Israel*. New York: Harper Collins Publishers.
- Gott, Richard (2008): Orlando Fals Borda. *The Guardian*, 25. 8. 2008. On-line: www.theguardian.com/world/2008/aug/26/colombia.sociology.
- Gouges, Olympe de (1799): Declaration of the Rights of Woman and the Female Citizen. In: Daline, Gay L.–Harriet, Branson A.–Mary Durham J. (eds.): *Women in Revolutionary Paris 1789–1795: Selected Documents Translated with notes and Commentary*. Urbana: Univeristy of Illinois, s. 87–96.
- Graeber, David (2011): *Debt: The First 500 Years*. New York: Melvillehouse.
- Grant, Carl A.–Gibson, Melissa L. (2010): „These are Revolutionary Times“ – Human Rights, Social Justice, and Popular Protest. In: Chapman, Thandeka K.–Hobbel, Nikola (eds.): *Social Justice Pedagogy Across the Curriculum: The Practice of Freedom*. New York: Routledge, s. 9–35.
- Gready, Paul–Ensor, Jonathan (2005): *Reinventing Development? Translating Rights-based Approaches From Theory Into Practice*. London–New York: Zed Books.
- Greenwood, Davyd J.–Levin, Morten (2005): Reform of the Social Sciences of Universities through Action Research. In: Denzin, Norman K.–Lincoln, Yvonna S. (eds.): *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, s. 43–46.
- Gregory, Derek (2004): *The Colonial Present*. Malden: Blackwell Publishing.
- Grillo, R. D.–Stirrat, R. L. (ed.) (1997): *Discourses of Development: Anthropological Perspectives*. Oxford–New York: Berg.
- Grishow, Jeff–McKnight, Glenn H. (2003): Rhyming Development: Practising Post-development in Colonial Ghana and Uganda. *Journal of Historical Sociology*, Vol. 16, No. 4, s. 517–549.
- Gross, Rita M. (1992): *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. New York: State University of New York Press.
- Grovogui, Siba (2006): Mind, Body, and Gut! Elements of a Postcolonial Human Rights Discourse. In: Jones, Branwen Gruffydd (ed.): *Decolonizing International Relations*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, s. 179–201.
- Guha, Ramachandra, Martinez–Alier, Joan (2000): *Varieties of Environmentalism. Essays North and South*. London: Earthscan.
- Guha, Ranajit (2002): *History at the Limit of World-History*. New York: Columbia University Press.
- Gunew, Sneja (1986): Questions of Multi-Culturalism – Sneja Gunew & Gayatri Chakravorty Spivak. *Hekate*, Vol. 12, No. 1–2, s. 136.
- Habermas, Jürgen (1979): *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.
- Hale, Charles (2001): What is activist research? *SSRC*, Vol. 2, No. 1–2, s. 13–15.
- Hale, Charles (2004): Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada. *Prednáška na Reunión de Investigación Indígena*, La Paz: CLASPO.
- Hale, Charles (2006): Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology*, Vol. 21, No. 1, s. 96–120.
- Hall, Kathleen D. (2002): *Lives in Translation: Sikh Youth as British Citizens*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hall, Stuart (1992): The West and the Rest: Discourse and Power. In: Hall, Stuart–Gieben, Bram (eds.): *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, s. 275–332.
- Hall, Stuart (1999): When was „The-Postcolonial“? Thinkin at the Limit. In: Skelton, Tracey–Allen, Tim (ed.): *Culture and Global Change*. London–New York: Routledge, s. 242–260.
- Hansen, Thomas B. (2001): *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in modern India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Hanyš, Milan (2013): *Politické myšlení apoštola Pavla. Studie k Pavlově politické teologii a její recepci v soudobé filozofii*. Praha, 2014. Dizertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií.
- Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, s. 575–599.
- Hardin, Garret (1968): The Tragedy of the Commons. *Science*, Vol. 162, No. 3859, s. 1243–1248.
- Hardin, Garret (1991): The Tragedy of the „unmanaged“ commons. In: Andelson, R. V. (ed.): *Commons without Tragedy*. London: Shephard-Walwyn, s. 162–185.
- Harding, Sandra (1991): *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- Harvey, David (2009): *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press.
- Harvey, Niel (1998): *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*. Durham–London: Duke University Press.
- Hassan, Riffat (2013): Are Human Rights Compatible with Islam? The Issue of the Rights of Women in Muslim Communities. *The Religious Consultation*, 2013. On-line: www.religiousconsultation.org/hassan2.htm.
- Havel, Václav (1994): Acceptance Speech. *New Delhi*, 8. 2. 1994. On-line: old.hrad.cz/president/Havel/speeches/1994/0802_uk.html.
- Havelková, Hana (1993): Patriarchy in Czech Society. *Hypatia*, Vol. 8, No. 4, s. 89–95.
- Havelková, Hana (2004): První a druhá vlna feminismu: podobnosti a rozdíly. In: Formánková, Lenka–Rytířová, Kristýna (eds.): *ABC feminismu*. Brno: Nesehnutí, s. 169–182.
- Havelková, Hana–Oates-Indruchová, Libora (eds.) (2015): *Vývlastněný hlas. Proměny genderové kultury české společnosti*. Praha: SLON.

- Havránek, Vít (2011): *Postkoloniální myšlení II*. Praha: tranzit.cz.
- Havránek, Vít–Lánský, Ondřej (2013): *Postkoloniální myšlení IV*. Praha: tranzit.cz.
- Hearn, Julie (2002): The „Invisible“ NGO: US Evangelical Missions in Kenya. *Journal of Religion in Africa*, Vol. 32, No.1, s. 32–60.
- Heatley, Rachel (1979): *Poverty and Power: The Case for a Political Approach to Development and its Implications for Action in the West*. London: Zed Press.
- Heilbroner, Robert (1986): *The Essential Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press.
- Helman, Gerald B.–Ratner, Steven R. (1992): Saving Failed States. *Foreign Policy*, No. 89, s. 3–20.
- Herbst, Jeffrey (1994): Responding to State Failure in Africa. *International Security*, Vol. 21, No. 3, s. 120–144.
- Herbst, Jeffrey (2005): Let Them Fail: State Failure in Theory and Practice: Implications for Policy. In: Rotberg, Robert I. (ed.): *When States Fail*. Princeton: Princeton University Press, s. 302–318.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003): *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.
- Heyer, Judith–Roberts, Pepe–Williams, Gavin (1981): *Rural Development in Tropical Africa*. New York: St. Martin's Press.
- Heyward, Carter (1999): *Saving Jesus From Those Who Are Right*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hibbard, Scott W. (2010): *Religious Politics and Secular States. Egypt, India, and the United States*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Hickey, Samuel–Mitlin, Diana (2009): *Rights-based Approaches to Development: Exploring the Potential and Pitfalls*. Sterling: Kumarian Press.
- Hickey, Samuel–Mohan, Giles (2004): *Participation, from Tyranny to Transformation? Exploring New Approaches to Participation in Development*. London–New York: Zed Books.
- Higgins, Nicolas–de Huerta, Marta D. (1999): An Interview with Subcomandante Insurgente Marcos, Spokesperson and Military Commander of the Zapatista Army of National Liberation (EZLN). *International Affairs*, Vol. 55, No. 2, s. 269–279.
- Hilson, Mary–Markkola, Pirjo–Östman, Ann–Katrin (2012): *Co-operatives and the Social Question: The Co-operative Movement in Northern and Eastern Europe*. Cardiff: Welsh Academic Press.
- Hirschman, Albert (1958): *The Strategy of Economic Development*. New Haven: Yale University Press.
- Hobden, Stephen (2002): Historical sociology. Back to the Future of International Relations? In: Hobden, Stephen–Hobson, John M. (ed.): *Historical Sociology of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 42–62.
- Hobson, John A. (1902/2005): *Imperialism: A Study*. New York: Casino Classics.
- Hobson, John M. (2002): What's at Stake in „Bringing Historical Sociology Back into International Relations“? Transcending „Chronofetishism“ and „Tempocentrism“; in International Relations. In: Hobden, Stephen–Hobson, John M. (eds.): *Historical Sociology of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 3–41.
- Hobson, John M. (2006): Civilizing the Global Economy: Racism and the Continuity of Anglo-Saxon Imperialism. In: Bowden, Brett–Seabrooke, Leonard (ed.): *Global Standards of Market Civilization*. New York: Routledge, s. 60–76.
- Hobson, John M. (2012): *The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760–2010*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodge, Joseph Morgan–Hödl, Gerald (2014): Introduction. In: Hodge, Joseph Morgan–Hödl, Gerald–Kopf, Martina (ed.): *Developing Africa. Concepts and practices in twentieth century colonialism*. Manchester: Manchester University Press, s. 1–34.
- Hodge, Joseph Morgan–Hödl, Gerald–Kopf, Martina (ed.) (2014): *Developing Africa. Concepts and Practices in Twentieth-Century Colonialism*. Manchester: Manchester University Press.
- Hodgson, Geoffrey (2001): *How Economics Forgot History*. London: Routledge.
- Hodgson, Geoffrey (2004): *The Evolution of Institutional Economics*. London: Routledge.
- Hodulák, Vladan–Křepel, Oldřich (2011): *Politická ekonomie mezinárodních vztahů*. Brno: Mezinárodní politologický ústav Masarykovy univerzity.
- Holubec, Stanislav (2010): *Sociologie světových systémů. Hegemonie, centra periferie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Holzgrefe, J. L. (2003): The Humanitarian Intervention Debate. In: Holzgrefe, J. L.–Keohane, Robert (ed.): *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 15–52.
- hooks, bell (2000): *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge, MA: South End Press.
- hooks, bell (2000): *Where We Stand: Class Matters*. New York: Routledge.
- hooks, bell (2013): *Feminizmus do vrecka. O zanietých politikách*. Bratislava: Aspekt.
- Horký, Ondřej (2008): Gender a rozvoj: co nás rozděluje, co nás spojuje. *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, Vol. 9, No. 2, s. 10–21.
- Horký, Ondřej (2010a): *Česká rozvojová spolupráce: Diskurzy, praktiky, rozpory*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Horký, Ondřej (2010b): Mediální stereotypy Jihu jako překážka veřejné diskuse: důsledky pro českou rozvojovou spolupráci. In: Drulák, Petr–Horký, Ondřej (eds.): *Hledání českých zájmů II.: Obchod, lidská práva a rozvoj*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů, s. 102–124.
- Horký, Ondřej (2011): Rozvojová studia. In: Lenka Dušková a kol. (eds.): *Encyklopedie rozvojových studií*. Olomouc: Univerzita Palackého, s. 268–272.
- Horký, Ondřej (2012): The Transfer of the Central and Eastern European „Transition Experience“ to the South: Myth or Reality? *Perspectives on European Politics and Society*, Vol. 13, No. 1, s. 17–32.
- Horký–Hlucháň, Ondřej (ed.) (2013): *Teorie, metodologie a reflexe výzkumu mimoevropských oblastí: Vybrané kapitoly*. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové.
- Horký–Hlucháň, Ondřej (2014): Jak spojit síly lidských práv, rozvojové spolupráce a transformační zkušenosti v zahraniční politice? *Policy Paper ÚMV*, červen 2014. On-line: www.dokumenty-iir.cz/PolicyPapers/PP_HH_LP.pdf.
- Horký–Hlucháň, Ondřej (2015): Introduction: Diverging Theoretical Approaches to a Normative Research Field. In: Horký–Hlucháň, Ondřej–Lightfoot, Simon (eds.): *Development Cooperation of the „New“ EU Member States: Beyond Europeanization*. Basingstoke: Palgrave.
- Horská, Pavla (1999): *Naše prababičky feministky*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Horta, Korinna (2002): Rhetoric and Reality: Human Rights and the World Bank. *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 15, s. 227–243.
- Hrubec, Marek (2011): *Od zneuznání ke spravedlnosti: kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha: Filosofia.

- Huang, Jianhui–Bai Youngfei–Jiang Ye (2009): Case Study 3: Xilingol Grassland, Inner Mongolia. In: Squires, Victor R.–Xinshi Lu–To, Wand–Youlin, Yang (eds.): *Rangeland Degradation and Recovery in Inner Mongolia*. Wallingford, UK: CARI Publishing, s. 120–135.
- Hudson, Heidi–Melber, Henning (2014): Contextualising African Identities, Othering and the Politics of Space. *Africa Insight*, Vol. 44, No. 1, s. 1–6.
- Huneke, Samuel (2015): In Stanford historian uncovers the dark roots of humanitarianism. *Stanford News*, 23. 4. 2015. On-line: news.stanford.edu/news/2015/april/humanitarian-congo-daughton-042315.html.
- Hunt, Lynn (2008): *Inventing Human Rights: a Aistory*. New York: W. W. Norton & Company.
- Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilisations? *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, s. 22–49.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster Inc.
- Huntington, Samuel P. (2001): *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers.
- Hydén, Göran (1980): *Beyond Ujamaa in Tanzania*. London–Iban–Nairobi: Heinemann.
- Chakrabarty, Dipesh (2007): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2008): In Defense of Provincializing Europe: A Response to Carola Dietze. *History and Theory*, Vol. 47, No. 1, s. 85–96.
- Chakrabarty, Dipesh (2011): Can Political Economy be Postcolonial. A note. In: Pollard, Jane–McEwan, Cheryl–Hughes, Alex (ed.): *Postcolonial Economies*. London: Zed Books, s. 23–36.
- Chambers, Robert (1983): *Rural Development. Putting the Last First*. London: Longman.
- Champion, Françoise (1993): Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église–État dans l'Europe communautaire. *Le Débat*, No. 77, s. 46–72.
- Chang, Ha-Joon (2008): *Bad Samaritans*. New York: Bloomsbury.
- Chang, Ha-Joon (2010): Institutions and economic development. *Journal of Institutional Economics*, Vol. 7, No. 4, s. 473–498.
- Charlesworth, Hilary (1994): What are Women's International Human Rights? In: Cook, Rebecca J. (ed.): *Human Rights of Women. National and International Perspectives*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, s. 58–84.
- Charlesworth, Hilary (1995): Feminists Critiques of International Law and Their Critics. *Third World Legal Studies*, Vol. 13, s. 1–16.
- Chatterjee, Partha (1993): *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatrapati, Singh (1985): *Common Property and Common Poverty*. Delhi: Oxford Publishing House, cit. in Shiva (1992: 83).
- Chibber, Vivek (2013): *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London: Verso.
- Chomsky, Noam–Vltchek, Andre (2013): *On Western Terrorism*. London: Pluto Press.
- Chouliaraki, Lilie (2013): *The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-Humanitarianism*. Cambridge: Polity.
- Christaller, Johann Gottlieb–Lange, Kofi Ron (2000): *Three Thousand Six Hundred Ghanaian Proverbs (from the Asante and Fante Language)*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Chřibková, Marie–Chuchma, Josef–Klimentová, Eva (1992): *Nové čtení světa. Feminismus devadesátých let českýma očima*. Praha: One Woman Press.
- Ibhawoh, Bonny (2007): *Imperialism and Human Rights. Colonial Discourses of Rights and Liberties in African History*. New York: SUNY Press.
- Ibhawoh, Bonny (2011): The Right to Development: The Politics and Polemics of Power and Resistance. *Human Rights Quarterly*, Vol. 33, s. 76–104.
- Ignatieff, Michael (2003a): State failure and nation-building. In: Holzgrefe, J. L.–Keohane, Robert (ed.): *Humanitarian intervention: ethical, legal and political dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 299–321.
- Ignatieff, Michael (2003b): The American Empire; The Burden. *The New York Times*, 5. 1. 2003. On-line: www.nytimes.com/2003/01/05/magazine/the-american-empire-the-burden.html?pagewanted=all.
- Ignatieff, Michael (2005): Introduction: American Exceptionalism and Human Rights. In: Ignatieff, Michael (ed.): *American Exceptionalism and Human Rights*. Princeton: Princeton University Press, s. 1–26.
- Ikenberry, John G.–Slaughter, Anne-Marie (2006): *Forging a World of Liberty Under Law: U. S. National Security in the 21st Century. The Princeton Project on National Security*. Princeton: Princeton University Press.
- Illich, Ivan (1973): *Celebration of Awareness. A Call for Institutional Revolution*. Penguin: Harmondsworth.
- Illich, Ivan (1982): *Gender*. New York: Pantheon Books.
- Illich, Ivan (1983): Silence is a Commons. *The CoEvolution Quarterly*, Winter 1983. On-line: www.preser-venet.com/theory/Illich/Silence.html.
- Illich, Ivan (1992): Needs. In: Sachs, Wolfgang (ed.): *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London–New Jersey: Zed Books, s. 88–101.
- Inkeles, Alex (1966): The Modernization of Man. In: Myron Weiner (ed.): *Modernization. The Dynamics of Growth*. New York: Basic Books, s. 138–150.
- Irigaray, Luce (1977): This Sex Which Is Not One. In: Warhol, Robyn R.–Herndl, Diane P. (eds.) (1991): *Feminisms. An Anthology of Feminist Literary Theories*. New Brunswick: Rutgers University Press, s. 350–357; a (1985): Another „Cause“ – Castration. In: *Feminisms*, op. cit., s. 404–411.
- Irwin, Douglas (1998): *Against the Tide*. Princeton: Princeton University Press.
- Jahn, Beate (2012): Critique in a Time of Liberal World Order. *Journal of International Relations and Development*, Vol. 15, No. 2, s. 145–158.
- Jaspers, Karl (1955): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Hamburg–Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.
- Jiroutová Kynčlová, Tereza (2011): La Malinche: Diskurzy autonomie a zrady na pomezí kultur a jazyků. 3. Hybridní prostor, hybridní identita. In: Knotková-Čapková, Blanka a kol: *Mezi obzory. Gender v interdisciplinární perspektivě*. Praha: Gender Studies, o.p.s., s. 210–211.
- Johanisová, Naďa (2007): *A Comparison of Rural Social Enterprises in Britain and the Czech Republic*. Diplomová práce. Brno: Masarykova Univerzita, Fakulta sociálních studií.
- Johanisová, Naďa (2008): *Kde peníze jsou služebnictvem, nikoliv pánem*. Volary: Stehlík.
- Johanisová, Naďa (2012): Indie: Za zrcadlem modernity. *Kulturní noviny*, č. 2, 2012. On-line: www.kulturni-noviny.cz/nezavisle-vydavatelске-a-medialni-druzstvo/ke-stazeni.
- Johanisová, Naďa (2014): *Ekonomičtí disidenti: Kapitoly z historie alternativního ekonomického myšlení*. Volary: Stehlík.

- Johanisová, Nad'a–Fraňková, Eva (2012): Ekonomický růst a jeho environmentální a sociální souvislosti. *Geografické rozhledy*, Vol. 22, No. 1, s. 6–8.
- Jochnick, Chris (1999): Confronting the Impunity of Non-State Actors: New Fields for the Promotion of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, Vol. 21, No. 1, s. 56–79.
- Jones, Gruffydd B. (2007): *Explaining poverty: A critical realist approach*. New York: Routledge.
- Jonsson, Urban (2005): A Human Rights-based Approach to Programming. In: Gready, Paul–Ensor, Jonathan (eds.): *Reinventing development? Translating Rights-Based Approaches from Theory into Practice*. London–New York: Zed Books, s. 47–62.
- Johnstone, Patrick (1993): *Operation World*. Lancashire: OM Publishing.
- Jordheim, Helge–Neumann, Iver B. (2011): Empire, Imperialism and Conceptual History. *Journal of International Relations and Development*, Vol. 14, No. 2, s. 153–185.
- Juris, Jeffrey S.–Khasnabish, Alex (2013): Ethnography and Activism within Networked Spaces of Transnational Encounter. In: Juris, Jeffrey S.–Khasnabish, Alex (eds.): *Insurgent Encounters. Transnational Activism, Ethnography, and the Political*. Durham–London: Duke University Press, s. 1–36.
- Kagan, Robert (1998): Benevolent Empire. *Foreign Policy*, 1. 6. 1998. On-line: carnegieendowment.org/1998/06/01/benevolent-empire.
- Kagan, Robert (2008): *The Return of History and End of Dreams*. New York: Alfred A. Knopf.
- Kagan, Robert (2012): *The World America Made*. New York: Alfred A. Knopf.
- Kalny, Eva (2008): Der „Westen“ und die Menschenrechte. Abschied vom Ursprungsmythos einer Idee. *Peripherie*, No. 109–110, s. 196–223.
- Kaplan, Robert D. (1994): The coming anarchy: how scarcity, crime, overpopulation, tribalism, and disease are rapidly destroying the social fabric of our planet. *The Atlantic Monthly Magazine*, Vol. 274, No. 2.
- Kapoor, Ilan (2002): Capitalism, culture, agency: dependency versus postcolonial theory. *Third World Quarterly*, Vol. 23, No. 4, s. 647–664.
- Kapoor, Ilan (2008): *The Postcolonial Politics of Development*. London, New York: Routledge.
- Kapp, Karl W. (1963): *The Social Costs of Business Enterprise*. New York: Asia Pub. House.
- Kapur, Ratna (2005): *Erotic Justice – Law and the New Politics of Postcolonialism*. London: The Glass House Press.
- Kapur, Ratna (2006): Human Rights in the 21st Century: Take a Walk on the Dark Side. *Sidney Law Review*, Vol. 28, s. 665–687.
- Karatzogianni, Athina (2004): *The Politics of Cyberconflict*. London: Routledge.
- Keay, Douglas (1987): Aids, education and the year 2000. *Woman's Own*, 31. 10. 1987, s. 8–10. On-line: www.citeulike.org/group/1702/article/1340091.
- Kelertas, Violeta (2006): *Baltic Postcolonialism*. Amsterdam: Rodopi.
- Keller, Jan (2005): *Až na dno blahobytu*. Praha: EarthSave.
- Kelty, Christopher (2008): *Two Bits*. Durham–London: Duke University Press.
- Keohane, Robert (1984): *After Hegemony*. Princeton: Princeton University Press.
- Keohane, Robert O. (2003): Political authority after interventions: gradations in sovereignty. In: Holzgrefe, J. L.–Keohane, Robert (ed.): *Humanitarian intervention: ethical, legal and political dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 275–298.
- Kepel, Gilles (1996): *Boží msta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Kepplová, Zuzana (2014): Čakanie na „našu“ Mohanty: Formovanie feministického diskurzu počas transformácie a jeho kritiky. *Sociální studia*, Vol. 11, No. 1, s. 11–39.
- Kesmanee, Chupinit (1988): Hilltribe Relocation Policy in Thailand. *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 12, No. 4.
- Kiely, Ray (1998): The crisis of global development. In: Kiely, Ray–Marfleet, Phil (ed.): *Globalisation and the Third World*. London–New York: Routledge, s. 23–43.
- Kiely, Ray (1999): The last refuge of the noble savage? A critical assessment of post-development theory. *The European Journal of Development Research*, Vol. 11, No. 1, s. 30–55.
- Kiely, Ray (2005): *Empire in the age of globalization*. London: Pluto Press.
- Kimmel, Michael S.–Hearn, Jeff R.–Connell, Robert W. (2005): *Handbook of Studies on Men and Masculinities*. London: Sage Publications.
- Kingsbury, Benedict (2002): Sovereignty and Inequality. In: Hurrell, Andrew–Woods, Ngaire (ed.): *Inequality, Globalization and World Politics*. Oxford: Oxford University Press, s. 66–94.
- Kiossev, Alexander (1995): The Self Colonizing Cultures in Ginev. In: Dimităr-Sejersted, Francis–Simeonova, Kostadinka (eds.): *Cultural Aspects of the Modernization Process*. Oslo: TMV-senteret, s. 73–78.
- Kipling, Rudyard (1948): Břímě bělochů. In: *Malá veledíla: Písně mužů*. Praha: V. Šmidt, s. 12–13.
- Kirkemann Boesen, Jakob–Martin, Tomas (2007): *Applying a Rights-based Approach. An Inspirational Guide for Civil Society*. Copenhagen: The Danish Institute for Human Rights.
- Knippenberg, Luuk–Schuurman, Frans (1994): Blinded by rainbows: anti-modernist and modernist deconstructions of development. In: Schuurman, Frans (ed.): *Current Issues in Development Studies. Global Aspects of Agency and Structure*. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik Breitenbach, s. 90–106.
- Knotková–Čapková, Blanka (2004): M. C. Nussbaum, Women and Human Development. The Capabilities Approach. Recenze. *Reflexe. Filozofický časopis*, Vol. 22, s. 100–104.
- Knotková–Čapková, Blanka (2005): *Konstruování genderu v asijských literaturách: případové studie z vybraných jazykových oblastí*. Praha: Česká orientalistická společnost.
- Knotková–Čapková, Blanka (2013): Witches and Rebels: Archaic Beliefs and Their Misuse by the Power Discourse (in selected Bengali texts). In: Dluhošová, Táňa (ed.): *Archiv Orientální. Journal of African and Asian Studies*, 81/2013, s. 33–47.
- Kock, de Leon (1992): Interview With Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa. *Home*, 23/3, s. 30–47.
- Koderová, Jitka–Sojka, Milan–Havel, Jan (2008): *Teorie peněz*. Praha: ASPI.
- Koehler, Axel–Leyva Solano, Xochitl–López Intzín, Xuno–Guadalupe, Martínez–Martínez, Damián–Watanabe, Ría–Chawuk, Juan–Alfredo Jiménez Pérez, José–Enriquez Hernández Cruz, Florian–Estrada Aguilar y Pedro, Mariano–Icá Bautista, Agripino (2010): *Sjalel Kibeltik: Tejiendo Nuestras Raíces*. San Cristóbal de las Casas: RACCACH.
- Kohák, Erazim (1998): *Zelená svatozář: Kapitoly z ekologické etiky*. Praha: Slon.
- Kohák, Erazim (2008): *Hearth and Horizon: Cultural Identity and Global Humanity in Czech Philosophy*. Prague: Filosofia.
- Kohák, Erazim (2009): *Domov a Dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v české filozofii*. Praha: Filosofia.

- Kolářová, Marta (2008): Sociální distance a prolínání nerovností (třída, gender, rasa/etnicita). In: Šafr, Jiří: *Sociální distance, interakce, relace a kategorizace: alternativní teoretické perspektivy studia sociální stratifikace*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, s. 79–97.
- Kosatík, Pavel (2010): *České snění*. Praha: Torst.
- Kothari, Ashish (2012): Timbactu is Very Much on the Map. In: *The Hindu Survey of Environment*. Chennai: The Hindu, s. 98–104.
- Krasner, D. Stephen (2004): Sharing Sovereignty: New Institutions for Collapsed and Failing States. *International Security*, Vol. 29, No. 2, s. 85–120.
- Krauthammer, Charles (1997): The Unipolar Moment. In: Serrow, Ann G.–Everret C. Ladd (eds.): *The Lanahan Readings in the American Polity*. Baltimore: Lanahan Publishers, s. 619–628.
- Krauthammer, Charles (2002): The Unipolar Moment Revisited. *The National Interests*, 1. 12. 2002. On-line: nationalinterest.org/article/the-unipolar-moment-revisited-391.
- Krech III, Shepard (1999): *The Ecological Indian: Myth and History*. New York: Norton and Co.
- Kreijen, Gerard (2004): *State Failure, Sovereignty and Effectiveness*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.
- Krenčeyová, Michaela (2013): *Africa and the Rest. Imaginations beyond a continent in African scholarship on human rights and development*. Dissertation. Wien: Universität Wien.
- Kristeva, Julia (1999): *Slovo, dialog a román. Texty o sémiotice*. Praha: SOFIS.
- Kristeva, Julia (2004): *Jazyk lásky. Eseje o sémiotice, psychoanalýze a mateřství*. Praha: One Woman Press.
- Krpec, Oldřich–Hodulák, Vladan (2012): *Evropa ve světové ekonomice*. Brno: Masarykova univerzita.
- Krpec, Oldřich–Hodulák, Vladan (2013): Konkurenceschopnost národních ekonomik – kritická reflexe konceptu. *Politická ekonomie*, Vol. 60, No. 6, s. 752–769.
- Krugman, Paul (1987): Is Free Trade Passé? *The Journal of Economic Perspectives*, Vol. 1, No. 2, s. 131–144.
- Krugman, Paul (1996): *Ricardo's Difficult Idea*. On-line: web.mit.edu/krugman/www/ricardo.htm.
- Krupa, Viktor (1999): Úvodná poznámka k téme: Európa a Ázia – akulturačné strety v dejinách. In: Krupa, Viktor–Slobodník, Martin (ed.) *Orient a okcident v kontaktoch a konfrontáciách*. Bratislava: Veda, s. 7–10.
- Krupa, Viktor–Slobodník, Martin (1999): *Orient a Okcident v kontaktoch a konfrontáciách*. Bratislava: Veda.
- Kunstadter, Peter (1967): *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Kurtz, Stanley (2003): Democratic Imperialism: A Blueprint. *Policy Review*, No. 118. 1. 4. 2003. On-line: www.hoover.org/research/democratic-imperialism-blueprint.
- Kuřík, Bob (2013): Prosvítit výzkum: geopolitika a etnografie v proměnlivém světě. In: Stöckelová, Tereza–Abu Ghosh, Yasar (eds.): *Etnografie. Improvizace v teorii a terénní praxi*. Praha: Slon, s. 52–87.
- Laclau, Ernesto–Mouffe, Chantal (2001): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London–New York: Verso.
- Laclau, Ernesto (2007): *Emancipation(s)*. London: Verso.
- Lánský, Ondřej (2012): Genealogie koloniálního strádání: Inspirace a konstelace Dusselovy filozofie osvobození. *Filozofický časopis*, Vol. 60, No. 4, s. 555–574.
- Lánský, Ondřej (2013): Kolonialismus a postkolonialismus. In: Hrubec, Marek a kol. (eds.): *Kritická teorie společnosti. Český kontext*. Praha: Filosofia, s. 199–232.
- Lánský, Ondřej (2014): Postkolonialismus a dekolonizace. Základní vymezení a inspirace pro sociální vědy. *Sociální studia*, Vol. 11, No. 1, s. 41–60.
- Lappe, Frances M.–Collins, Joseph (1979): *Food First: Beyond the Myth of Scarcity*. New York: Ballantine.
- Las Casas, Bartolomé de (1954): *O zemi indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. Praha: Lidová demokracie.
- Latouche, Serge (1988): Contribution à l'histoire du concept de développement. In: Coquery-Vidrovitchet, Catherine (ed.): *Pour une histoire du développement. États, sociétés, développement*. Paris: L'Harmattan, s. 41–60.
- Latouche, Serge (1993): *In the Wake of the Affluent Society. An Exploration of Post-Development*. London–New Jersey: Zed Books.
- Latouche, Serge (2012): *Malé pojednání o poklidném nerůstu*. České Budějovice: Za tratí.
- Lawn, Declan 2013. Comic Relief money invested in arms and tobacco shares. *BBC Panorama*, 10. 12. 2013. On-line: www.bbc.com/news/uk-25273024.
- Lawrence Journal World (1996): Mrs. Clinton encourages jobs for Thai girls. *Lawrence Journal World*, 25. 11. 1996. On-line: news.google.com/newspapers?nid=2199&dat=19961125&id=kmoyAAAAIBAJ&sjid=0cFAAAIBAJ&pg=6720,4922450&hl=en.
- Lazarus, Neil (2004): *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazarus, Neil (2011): *The Postcolonial Unconscious*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lehmann, David (1997): An opportunity lost: Escobar's deconstruction of development. *Journal of Development Studies*, Vol. 33, No. 4, s. 568–578.
- Leichtová, Magdaléna–Piknerová, Linda (2013): *Rozvojová spolupráce východního bloku v době studené války*. Praha: Dokořán.
- Lenin, Vladimír Iljič (1949): *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu*. Praha: Svoboda.
- León-Portilla, Miguel (2013): *Conquista pohledem poražených. Výpravění indiánů o dobytí Mexika*. Praha: Pavel Mervart.
- Lerner, Daniel (1958): *The Passing of Traditional Society: Modernising the Middle East*. New York: The Free Press.
- Lewis, Bernard (1996): *Dějiny Blízkého východu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Lewis, Michael-Conaty P. (2012): *The Resilience Imperative: Cooperative Transitions to Steady-state Economy*. Gabriola Island, Canada: New Society Publishers.
- Lewis, Paul (1974): An Akha for a Day. *Sawaddi*. Nov.–Dec.
- Leyva Solano, Xochitl (2011): ¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política. In: Xochitl Leyva Solano (et al.): *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (díl II)*. Chiapas, Mexico D.F., Lima, Guatemala: CIESAS, UNICACH a PDTG-UNMSM, s. 591–628.
- Leyva Solano, Xochitl et al. (2011): *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (díl I a II)*. Chiapas, Mexico D.F., Lima, Guatemala: CIESAS, UNICACH a PDTG-UNMSM.
- Leyva Solano, Xochitl–Burguete, Araceli–Speed, Shannon (eds.) (2008): *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor*. Mexico D.F., CIESAS, FLACSO Ekvádor, FLACSO Guatemala.

- Leyva Solano, Xochitl–Speed, Shannon: (2008): Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. In: Leyva Solano, Xochitl–Burguete, Araceli–Speed, Shannon (eds.): *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor.* Mexico D.F., CIESAS, FLACSO Ekvádor, FLACSO Guatemala, s. 63–105.
- Limbu, Bishupal (2009): Illegible Humanity: The Refugee, Human Rights, and the Question of Representation. *Journal of Refugee Studies*, Vol. 22, No. 3, s. 257–282.
- Lind, William (1991): Defending Western culture. *Foreign Policy*, No. 84, s. 40–50.
- Lindbloom, Jana (2012): *Neistý majetok a sporné rozhodovanie: návrh, interpretácia a zapájanie transformačného zákona v postsocialistických poľnohospodárskych družstvách*. Disertační práce. Brno: Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií.
- Lipton, Michael (2010): *Land Reform in Developing Countries: Property Rights and Property Wrongs*. Abingdon: Routledge.
- Little, Peter D.–Painter, Michael (1995): Discourse, Politics, and the Development Process: Reflections on Escobar's „Anthropology and the Development Encounter“. *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 3, s. 602–609.
- Long, Norman–Long, Ann (ed.) (1992): *Battlefields of Knowledge. The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*. London–New York: Routledge.
- Long, Norman (2001): *Development Sociology. Actor Perspectives*. London–New York: Routledge.
- Loomba, Ania (2010): *Colonialism/Postcolonialism*. London–New York: Routledge.
- López, Alfred J. (2007): Introduction: The (Post)global South. *The Global South*, Vol. 1, No. 1, s. 1–11.
- Lukavec, Jan (2013): *Od českého Tokia k exotické Praze*. Praha: Malvern.
- Lummis, Douglas C. (1996): *Radical democracy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lundestad, Geir (2005): *The United States and Western Europe since 1945*. Oxford: Oxford University Press.
- Lytard, Jean-Francois (1993): *O postmodernismu*. Praha: Filozofický ústav AV ČR.
- MacLeod, Jay (2008): *Ain't No Makin' It: Aspirations and Attainment in a Low-Income Neighborhood*. Boulder: Westview Press.
- Mácha, Přemysl (2003): *Plamínek v horách, požár v nížině*. Brno: Doplněk.
- Maier, Charles S. (2002): An American Empire? *Harvard Magazine*, November–December 2002.
- Malečková, Jitka (2002): *Úrodná půda. Žena ve službách národa*. Praha: ISV.
- Malinovská, Zuzana (2012): Podoby svetovej literatúry písanej po francúzsky: Kouroumov Alah nemusí. *World Literature Studies*, Vol. 4, No. 2, s. 15–27.
- Malkki, Liisa H. (1995): Refugees and Exile: From „Refugee Studies“ to the National Order of Things. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, s. 495–523.
- Malkki, Liisa H. (1996): Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization. *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 3, s. 377–404.
- Malkki, Liisa H. (1997): *Children, Futures, and the Domestication of Hope*. Paper presented at the University of California Humanities Research Institute, group convened by Susan Harding, Histories of the Future, University of California, Irvine.
- Malý, Ivan–Riegl, Martin a kol. (2010): *Aktéři v globálních sférách vlivu*. České Budějovice: Karmášek.
- Mander, Jerry (2003): *V nepřítomnosti posvátného*. Brno: Doplněk.

- Manokha, Ivan (2009): Foucault's Concept of Power and the Global Discourse of Human Rights. *Global Society*, Vol. 23, No. 4, s. 429–452.
- Manzo, Kate (1991): Modernist discourse and the crisis of development theory. *Studies in Comparative International Development*, Vol. 26, No. 2, s. 3–36.
- Marasinghe, Lakshman (1984): Traditional Conceptions of Human Rights in Africa. In: Welch Jr., Claude E.–Meltzer, Ronald I. (eds.): *Human Rights and Development in Africa*. Albany: State University of New York Press, s. 32–45.
- Marcos, Subcomandante (1995): *La historia de los espejos*, 6. 9. 1995. On-line: palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_06_09.htm.
- Marcos, Subcomandante (2003a): Sedm úvah o světě z května 2003. *Britské listy*, 8. 12. 2003. On-line: blisty.cz/art/16175.html.
- Marcos, Subcomandante (2003b): *Chiapas: La treceava estela (sexta parte)*, červenec 2013. On-line: www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/calenda/chiapas6.htm.
- Marcos, Subcomandante–Paco Ignacio Taibo II. (2013): *Nepohodlní mrtví (Co schází, to schází)*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Marglin, Stephen A. (1990): Towards the Decolonization of the Mind. In: Marglin, Stephen A.–Marglin, Frédérique Apffel (ed.): *Dominating Knowledge. Development, Culture, and Resistance*. Oxford–New York: Oxford University Press, s. 1–28.
- Marshall, Graham R. (2005): *Economics for Collaborative Environmental Management: Renegotiating the Commons*. London: Earthscan.
- Martí, José (2004): Naše Amerika. In: Housková, Anna (ed.): *Druhý břeh Západu. Výbor iberoamerických esejů*. Praha: Mladá fronta, s. 55–63.
- Martinez-Alier, Joan (2002): *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Martinussen, John (1997): *Society, State and Market. A Guide to Competing Theories of Development*. London–New Jersey: Zed Books.
- Marx, Karl (1954): Předmluva ke kritice politické ekonomie. In: Marx, Karl–Engels, Bedřich: *Vybrané spisy I*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, s. 370–375.
- Marx, Karel (1952): *Kapitál. Díl. I*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
- Massignon, Bérengère–Riva, Virginie (2010): *L'Europe, avec ou sans Dieu? Héritages et nouveaux défis*. Paris: Ed. de l'Atelier.
- Matthews, Jessica T. (1997): Power Shift. *Foreign Affairs*, 76 (1), January–February.
- Matthews, Sally (2007): What, then, should we do? Insights and experiences of a Senegalese NGO. In: Ziai, Aram (ed.): *Exploring post-Development. Theory and Practice, Problems and Perspectives*. London: Routledge, s. 131–144.
- Mauss, Marcel (1999): *Esej o daru, podobě a divodech směny v archaických společnostech*. Praha: Slon.
- Mauss, Marcel (2000): *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. New York: W. W. Norton & Company.
- Mayrhofer, Monika (2012): Zur Kritik der Menschenrechte aus postkolonialer und feministischer Sicht und deren Auswirkung auf die Menschenrechtsbildung. Brunner, Claudia–Scherling, Josefine (eds.): *Bildung, Menschenrechte, Universität. Menschenrechtsbildung an Hochschulen im Wandel als gesellschaftliche He-*

- erausforderung*. Jahrbuch Friedenskultur. Zentrum für Friedensforschung und Friedenspädagogik. Klagenfurt: Drava, s. 225–243.
- McClelland, David (1961): *The Achieving Society*. Princeton: Van Nostrand.
- McEvoy, Arthur (1987): Towards an Interactive Theory of Nature and Culture: Ecology Production and Cognition on the California Fishing Industry. *Environmental Review*, Vol. 11, No. 4, s. 298–305.
- McEwan, Cheryl (2009): *Postcolonialism and Development*. Oxon–New York: Routledge.
- McLeod, Hugh (2010): The 1960s. In: Katznelson, Ira–Gareth Stedman, Jones (eds.): *Religion and the Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University, s. 254–274.
- McRobbie, Angela (2006): *Aktuální témata kulturních studií*. Praha: Portál.
- Mehmet, Ozay (1995): *Westernizing the Third World. The Eurocentricity of Economic Development Theories*. London–New York: Routledge.
- Melegh, Attila (2006): *On the East-West Slope: Globalization, Nationalism, Racism and Discourses on Central and Eastern Europe*. New York: Central European University Press.
- Menke, Christoph–Pollmann, Arnd (2007): *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Mentinis, Mihalis (2006): *Zapatistas: The Chiapas Revolt and What It Means for Radical Politics*. London: Pluto Press.
- Merchant, Carolyn (1983): *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper and Row.
- Merleau-Ponty, Maurice (2008): *Svět vnímání*. Praha: Oikymenh.
- Messer, Ellen (1997): Pluralist Approaches to Human Rights. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, No. 3, s. 293–317.
- Metyková, Monika (2004): Imaginární domoviny: vymiestnenie v tvorbe Salmana Rushdieho. *Sociální studia*, Vol. 1, No. 2, s. 71–78.
- Mies, Maria–Bennholdt-Thomsen, Veronika (1999): *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*. London: Zed Books.
- Mignolo, Walter (2006): El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. In: Schiwy, Freya–Maldonado, Nelson: *(Des)colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Cuaderno No. 1, Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Durham: Duke University Press, s. 11–24.
- Mikuš, Marek (2013): *What reform? Civil societies, state transformation and social antagonism in „European Serbia“*. Dissertation. The London School of Economics and Political Science.
- Milanovic, Branko (2007): Globalization and Inequality. In: Held, David–Kaya, Ayse (ed.): *Global Inequality*. Cambridge–Malden: Polity Press, s. 26–49.
- Milanović, Branko–Yitzhaki, Shlomo (2002): Decomposing world income distribution: Does the world have a middle class? *Review of Income and Wealth*, Vol. 48, No. 2, s. 155–178.
- Miller, Jacques-Alain (1998): *The Seminar of Jacques Lacan: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. New York: W. W. Norton & Company.
- Millett, Kate (1969): *Sexual Politics*. Garden City–New York: Doubleday.
- Mitchell, Timothy (2002): *Rule of Experts. Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Mitra, Ananda (2004): Voices from the Marginalized on the Internet: Examples from a Website for Women of South Asia. *Journal of Communication*, Vol. 54, No. 3, s. 492–510.
- Mlčoch, Lubomír (2004): The Reverse Control Pyramid of the Socialist Economy, s. 49–59. In: Hájek Martin (ed.): *Hierarchy as the Strength and Weakness of Communist Rule. The Legacy of Communist Rule IV*. Volume of Papers from the Seminar Held in Prague, Praha: Sociologický ústav, s. 49–59.
- Mohanty, Chandra T. (1991): Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: Mohanty, Chandra T.–Russo, Ann–Torres, Lourdes (eds.): *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, s. 51–80.
- Mohanty, Chandra T. (2003): *Feminism Without Borders*. New Delhi: Zubaan in ass. with Kali for Women.
- Mohanty, Chandra Talpade (2007): Očima Západu: Feministický výzkum a koloniální diskurzy a Ještě jednou k textu „Očima Západu“: Feministická solidarita prostřednictvím antikapitalistických studií. In: Oates-Indruchová, Libora (eds.): *Ženská literární tradice a hledání identit. Antologie angloamerické feministické literární teorie*. Praha: Slon, s. 309–356.
- Mohanty, Chandra Talpade (2015): Transnacionální feministické přechody: O neoliberalismu a radikální kritice. *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, Vol. 16, No. 2, s. 4–16.
- Moitra, Shefali (1996): *Women Heritage and Violence*. Calcutta: Papyrus.
- Monbiot, George (1994): The Tragedy of Enclosure. *Scientific American*, January 1994. On-line: www.monbiot.com/1994/01/01/the-tragedy-of-enclosure/.
- Monod, Jean-Claude (2007): *Sécularisation et laïcité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Monteith, Sharon (2007): Southern like US? *The Global South*, Vol. 1, No. 1, s. 66–74.
- Morozov, Viatcheslav (2015): *Russia's Postcolonial Identity. A Subaltern Empire in a Eurocentric World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Morris, Pam (2000): *Literatura a feminismus*. Brno: Host.
- Morss, Elliott R. (1976): *Strategies for Small Farmer Development: An Empirical Study of Rural Development Project in the Gambia, Ghana, Kenya, Lesotho, Nigeria, Bolivia, Colombia, Mexico, Paraguay, and Peru (Vols. I a II)*. Boulder: Westview.
- Mouffe, Chantal (2005): *On the Political*. London: Verso.
- Moyn, Samuel (2012): Substance, Scale, and Salience: The Recent Historiography of Human Rights. *Annual Review of Law and Social Science*, Vol. 8, s. 123–140.
- Moyo, Dambisa (2009): Why Foreign Aid Is Hurting Africa. *The Wall Street Journal*, 21. 3. 2009. On-line: www.wsj.com/articles/SB123758895999200083.
- Mukherjee, Prabhati (1999): *Hindu Women Normative Models*. Calcutta: Orient Longman Limited.
- Mulder, Niels (1998): *Thai Images: The Culture of the Public World*. Chiang Mai: Silkwork Books.
- Müller, Jan-Werner (2012): The Cold War and the intellectual history of the late twentieth century. In: Lefler, Melvyn P.–Westad, Odd A. (eds.): *The Cold War. Volume III. Endings*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–22.
- Mutua, Makau W. (2001): Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights. *Harvard International Law Journal*, Vol. 42, No. 1, s. 201–245.
- Myrdal, Gunnar (1957): *Economic Theory and Underdeveloped Regions*. London: Duckworth.

- N'Dione, Emmanuel Seni–Leener, Philippe de–Perier, Jean-Pierre–Ndiaye, Mamadou–Jacolin, Pierre (1997): *Reinventing the Present: The Chodak Experience in Senegal*. In: Rahnema, Majid (ed.): *The Post-Development Reader*. London–New Jersey: Zed Books, s. 364–376.
- Nanda, Meera (1999): Who Needs Post-Development? Discourses of Difference. *The Green Revolution of Agrarian Populism in India*, Vol. 15, No. 1, s. 1–31.
- Nandy, Ashis (1994): Culture, Voice and Development: A Primer for the Unsuspecting. *Thesis Eleven*, Vol. 39, No. 1, s. 1–18.
- Nandy, Ashis (1996): *Science, Hegemony and Violence. A Requiem for Modernity*. Tokyo: The United Nations University.
- Nash, June C. (2001): *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. New York–London: Routledge.
- Nāsrin, Taslimā (1992): *Nirbācita nārī [Vybraná žena]*. Dhākā: Āphsārs brādārs.
- Nāsrin, Taslimā (1999): *Āmār meyebelā [Moje dívčí léta]*. Kalkātā: Bibhā Rāy.
- Navrátilová, Alice (2013): *Nerovný vývoj světa a rozvojová teorie*. Brno: Masarykova univerzita.
- Nederveen Pieterse, Jan (1992): *White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. New Haven–London: Yale University Press.
- Nederveen Pieterse, Jan (1998): My Paradigm or Yours? Alternative Development, Post-Development, Reflexive Development. *Development and Change*, Vol. 29, No. 2, s. 343–373.
- Nederveen Pieterse, Jan (2000): After post-development. *Third World Quarterly*, Vol. 21, No. 2, s. 175–191.
- Neeson, Jeanette M. (1993): *Commoners. Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700–1820*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neeson, Jeanette M. (2000): English Enclosures and British Peasants: Current Debates about Rural Social Structure in Britain c. 1750–1870. *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*. Berlin: Akademie Verlag.
- Netting, Robert (1978): Of Men and Meadows: Strategies of Alpine Land Use. *Anthropology Quarterly*, Vol. 45, s. 123–144. Cit. in Bromley (1992), s. 34.
- Nisbet, Robert (1970): *Social Change and History*. New York: Oxford University Press.
- Norberg-Hodge, Helena (1996): *Dávné budoucnosti*. Brno: Hnutí Duha.
- Nugent, Daniel (1995): Northern intellectuals and the EZLN. *Monthly Review*, Vol. 47, No. 3.
- Nussbaum, Martha C. (2000): *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C.–Sen, Amartya (1993): *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Nyamnjoh, Francis B. (2004): From Publish or Perish to Publish and Perish: What „Africa’s 100 Best Books“ Tell Us About Publishing Africa. *Journal of Asian and African studies*, Vol. 39, No. 5, s. 331–355.
- Nyamu-Musembi, Celestine–Cornwall, Andrea (2004): *What is the „Rights-based Approach“ All About? Perspectives From International Development Agencies*. Working Paper 234. Sussex: Institute of Development Studies.
- O’Brien, Michael (2010): The American experience of secularisation In: Katznelson, Ira–Jones, Gareth S. (eds.): *Religion and the Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 132–149.
- Oates-Indruchová, Libora (2002): *Discourses of gender in pre- and post- 1989 Czech culture*. Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Oatley, Thomas (2012): *International Political Economy*. Boston: Longman.

- OECD (2013): *The DAC List of ODA Recipients*. On-line: www.oecd.org/dac/aidstatistics/48858205.pdf.
- Ojo, Olusola–Sesay, Amadu (1986): The O.A.U. And Human Rights: Prospects for the 1980s and Beyond. *Human Rights Quarterly*, Vol. 8, No. 1, s. 89–103.
- Okille, Pamela A. (2005): Rights in Practice – Assessing the Impact of Rights-based Training in Uganda. In: Gready, Paul–Ensor, Jonathan (eds.): *Reinventing development? Translating Rights-Based Approaches from Theory into Practice*. London: Zed Books, s. 99–107.
- Okin, Susan M. (1997): Is Multiculturalism Bad for Women? *Boston Review*, 1. 10. 1997. On-line: www.mv.iir.cz/about/submissions.
- Okin, Susan M. (1998): Feminism and Multiculturalism: Some Tensions. *Ethics*, Vol. 108, No. 4, s. 661–684.
- Olša, Jaroslav (2005): Českoslovenští diplomaté v černé Africe, 1918–1955. Počátky budování sítě československých zastupitelských úřadů na jih od Sahary. *Mezinárodní vztahy*, Vol. 40, No. 2, s. 90–106.
- Opočenská, Jana (1995): *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich.
- Opočenská, Jana (2008): Křesťanství. In: Knotková-Čapková, Blanka a kol. (eds.): *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha–Litomyšl: Paseka, s. 68–109.
- Opoku, Kofi A. (1997): *Hearing and Keeping. Akan proverbs*. Pretoria: University of South Africa.
- Ostrom, Elinor–Burger, Joanna–Field Christopher B.–Norgaard Richard–Policansky David (1999): Revisiting the Commons: Local Lessons, Global Challenges. *Science*, Vol. 284, s. 278–282.
- Ostrom, Elinor–Gardner, Roy–Walker, James (2006): *Rules, Games and Common-Pool resources*. Michigan, USA: University of Michigan Press.
- Padia, Chandrakala (2002): *Feminism, Tradition and Modernity*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.
- Pagden, Anthony (2003): Human Rights, Natural Rights, and Europe’s Imperial Legacy. *Political Theory*, Vol. 31, No. 2, s. 171–199.
- Pagden, Antony (1998): The genesis of „governance“ and Enlightenment conceptions of the cosmopolitan world order. *International Social Science Journal*, Vol. 50, Issue 155, s. 7–15.
- Palasri, Sirin–Huter, Steven–Wenzel, Zita (1999): *The history of the internet in Thailand*. Network Startup Resource Center. University of Oregon.
- Parente-Čapková, Viola (2005): Vzdorné psaní, strategický esencialismus a politika lokace. Feministická (literární) teorie a postkoloniální studia. In: Knotková-Čapková, Blanka (ed.): *Konstruování genderu v asijských literaturách*. Praha: Česká orientalistická společnost, s. 9–35.
- Parry, Benita (2003): Problems in Current Theories of Colonial Discourse. In: Ashcroft, Bill–Griffiths, Gareth–Tiffin, Helen (ed.): *The Post-Colonial Studies Reader*. London–New York: Routledge, s. 36–44.
- Pasuk, Phongpaichit–Baker, Chris (1996): *Thailand: Economy and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Pavlicová, Vendula (2013): Stereotypical images of the global South in the media: the role of development actors. In: Tůmová, Jana (ed.): *XVI. International Conference of Young Scholars*. Prague: Oeconomica, s. 27.
- Peet, Richard–Hartwick, Elanie (2009): *Theories of Development*. New York: The Guilford Press.
- Pelíkán, Vojtěch (2011): Musel jsem se naučit být Indem. Rozhovor s Chiotreshem Kumarem. *Sedmá generace*, Vol. 20, No. 2.
- Pfaff, William (1995): A New Colonialism. *Foreign Affairs*, January/February 1995. On-line: www.foreignaffairs.com/articles/africa/1995-01-01/new-colonialism.

- Pirický, Gabriel–Slobodník, Martin (2003): Predslov. In: Slobodník, Martin–Pirický, Gabriel (ed.): *Fascinácia a (ne)poznatie: Kultúrne strety Západu a Východu*. Bratislava: Chronos, s. 7–11.
- Podaný, Petr (2011): Česká kolonie v Africe. *Týden*, 11. 7. 2011. On-line: www.rozvojovka.cz/ceska-kolonie-v-africe_223_1021.htm.
- Polanyi, Karl (2006): *Velká transformace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Pollard, Jane–McEwan, Cheryl–Hughes, Alex (2011): *Postcolonial Economies*. London: Zed Books.
- Pomeranz, Kenneth (2000): *The Great Divergence*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Pratt, Annis–White, Barbara–Loewenstein, Andrea–Wyer, Mary (1981): *Archetypal Patterns of Women's Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Prebisch, Raúl (1949): *Economic Survey of Latin America*. Santiago: ECLAC.
- Profant, Tomáš (2010): Fair Trade z pohľadu postrozvojového prístupu. *Mezinárodní vztahy*, Vol. 45, No. 2, s. 71–98.
- Profant, Tomáš (2011a): Česká rozvojová spolupráca v zajatí „rozvoja“. *Sociologický časopis*, Vol. 47, No. 5, s. 1045–1054.
- Profant, Tomáš (2011b): Cornwall, A. and Eade, D. 2011. „Deconstructing Development Discourse: Buzzwords and Fuzzwords.“ Recenze. *International Issues and Slovak Foreign Policy Affairs*, Vol. 20, No. 2, s. 91–94.
- Profant, Tomáš (2011c): Valášek, Tomáš a kol.: Bruselenie valašiek – dialóg v západných mantineloch. Recenze. *Občianska spoločnosť*, Vol. 15, No. 1, s. 160–167.
- Profant, Tomáš (2012): Spájanie post-rozvojového a na aktéra orientovaného prístupu k rozvoju. In: Raslavská, Ivana (ed.): *Rozvoj a demokracia. Nové trendy v medzinárodnej rozvojovej spolupráci*. Bratislava: Nadácia Pontis, s. 167–185.
- Profant, Tomáš (2013a): Debata medzi postrozvojom a jeho kritikou. *Mezinárodní vztahy*, Vol. 48, No. 1, s. 70–83.
- Profant, Tomáš (2013b): „Rozvoj“ a moc. Sociologické analýzy moci v „rozvojovej“ spolupráci. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, Vol. 49, No. 2, s. 291–317.
- Profant, Tomáš (2013c): Obchod, dlh a Fair Trade. In: Cenker, Michal (ed.): *Rozvojové vzdelávanie. Témy a metódy*. Bratislava: Nadácia Pontis, s. 40–54.
- Profant, Tomáš (2015): Konštrukcia Slovenska ako darcu a jej mocenské dopady. *Mezinárodní vztahy*, Vol. 50, No. 2, s. 23–44.
- Příbáň, Jiří (2005): Political Dissent, Human Rights, and Legal Transformations: Communist and Post-Communist Experiences. *East European Politics and Societies*, Vol. 19, s. 553–572.
- Příbáň, Jiří–Bělohradský, Václav (eds.) (2015): *Lidská práva – (ne)mysl české politiky?* Praha: Slon.
- Rabinow, Paul–Keyvan Golestaneh (2011): Consciousness Health Institute interview with Dr. Paul Rabinow, Part ¼. *Vimeo*, 16. 9. 2011.
- Rahnema, Majid (1997a): Development and the People's Immune System: The Story of Another Variety of AIDS. In: Rahnema, Majid (ed.): *The Post-Development Reader*. London–New Jersey: Zed Books, s. 111–131.
- Rahnema, Majid (1997b): Introduction. In: Rahnema, Majid (ed.): *The Post-Development Reader*. London–New Jersey: Zed Books, s. ix–xix.
- Rajagopal, Balakrishnan (2006): Counter-hegemonic International Law: rethinking human rights and development as a Third World strategy. *Third World Quarterly*, Vol. 27, No. 5, s. 767–783.
- Rapley, John (2004): Development studies and the post-development critique. *Progress in Development Studies*, Vol. 4, No. 4, s. 350–354.
- Rawls, John (2000): *The Law of Peoples: with „The Idea of Public Reason Revisited“*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reinharz, Shulamit (1992): *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.
- Renzetti, Claire M. (2003): *Ženy, muži a společnost*. Praha: Karolinum.
- Rhodes, Robert–Thompson, Stephen (1975): Adaptive Strategies in Alpine Environments: Beyond Ecological Particularism. *American Ethnologist*, Vol. 2, s. 535–551, cit. in Bromley (1992), s. 34.
- Rieff, David (2004): A Bed for the Night: Humanitarianism in Crisis. *Yale Human Rights and Development Journal*, Vol. 7, No. 1, Article 6. On-line: digitalcommons.law.yale.edu/yhrdlj/vol7/iss1/6.
- Rifkin, Jeremy (2009): *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. Westminster: Penguin Books.
- Rigg, Jonathan (2003): *Southeast Asia. The human landscape of modernization and development*. 2nd edition. London–New York: Routledge.
- Richardson, J. Henry (1997): „Failed-States“, Self-Determination and Preventive Diplomacy: Colonialist Nostalgia and Democratic Expectations. *Temple International & Comparative Law Journal*, Vol. 10, s. 1–78.
- Riis, Ole (1996): Religion et identité nationale au Danemark. In: Davie, Grace–Hervieu-Léger, Danièle: *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, s. 113–130.
- Ringmar, Erik (2013): *Liberal Barbarism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rist, Gilbert (2008): *The history of development: from Western origins to global faith*. London–New York: Zed Books.
- Rist, Gilbert (2010): Development as a buzzword. In: Cornwall, Andrea–Eade, Deborah (ed.): *Deconstructing Development Discourse: Buzzwords and Fuzzwords*. Warwickshire: Oxfam GB and Practical Action Publishing, s. 19–27.
- Rivero, Oswaldo de (2001): *The Myth of Development*. London: Zed Books.
- Robbins, Paul (2004): *Political Ecology: A Critical Introduction*. Malden: Blackwell.
- Robertson, Alexander F. (1984): *People and the State: An Anthropology of Planned Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robins, Steven (2003): Whose Modernity? Indigenous Modernities and Land Claims after Apartheid. *Development and Change*, Vol. 34, No. 2, s. 265–286.
- Rodney, Walter (1974): *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington, D.C.: Howard University University Press.
- Rostow, Walt W. (1991): *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*. New York: Cambridge University Press.
- Routh, Guy (1977): *The Origin of Economic Ideas*. New York: Vintage Books.
- Roy, Arundhati (1999): The greater Common Good. *Friends of River Narmada*, April 1999. On-line: www.narmada.org/gcg/gcg.html.
- Roy, Arundhati (2002): *Power politics*. Cambridge: South End Press.
- Roy, Sandip (2015): Greenpeace sexual harassment scandal: NGOs will pay high price, and rightly so. *Firstpost*, 17. 6. 2015. On-line: www.firstpost.com/india/greenpeace-sexual-harassment-scandal-ngos-will-pay-high-price-and-rightly-so-2297706.html.

- Ruether, Rosemary R. (1994): *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. New York: Harper-Collins.
- Ruether, Rosemary R. (2005): *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Rus, Jan–Aída Hernández Castillo, Rosalva–Mattiace, Shannan L (2003): *Mayan Lives, Mayan Utopias: The indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Rut, Ondřej–Špačková, Šárka–Chmelař, Pavel–Kulhánková, Tereza–Štěrbá, Luděk–Hejkrlik, Jiří–Chatrná, Michela (2007): Dopady české spotřeby na rozvojové země. *Společnost pro Fair Trade a Zelený kruh*. On-line: www.zelenykruh.cz/dokumenty/studie-dopady-spotreby.pdf.
- Ryška, Tomáš (2010): Angažovaná antropologie: Dar i jed. *Cargo Journal*, Vol. 8, No 1–2.
- Ryška, Tomáš (2014): Spojující se body aneb pokus o etnografii jinakosti. In: Stöckelová, Tereza–Ghosh, Yasar A. (eds.): *Etnografie: Improvizace v teorii a terénní praxi*. Praha: Slon, s. 88.
- Říchová, Blanka (2000): *Přehled moderních politologických teorií*. Praha: Portál.
- Saavedra, Marco E. (2007): *La comunidad armada rebelde y el EZLN*. Mexico, D.F.: El Colegio de México.
- Sachs, Jeffrey (2006): *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*. Westminster: Penguin Books.
- Sachs, Wolfgang (1992): Introduction. In: Sachs, Wolfgang (ed.): *The Development Dictionary*. London–New Jersey: Zed Books, s. 1–5.
- Said, Edward (1979): *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward (1994): *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Said, Edward (2008): *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Praha–Litomyšl: Paseka.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward W. (2011): Reprezentování kolonizovaných: mluvčí antropologie. In: Havránek, Vít (ed.): *Postkoloniální myšlení II*. Praha: tranzit, s. 178–199.
- Saju, T. S. (2009): *The Political Ecology of Agrarian Ecosystem Change in a Kerala Region: Gender and Class Analysis*. Disertační práce. Chennai: University of Madras, Department of Geography.
- Salamon, Lester M. (1994): The Rise of the Nonprofit Sector. *Foreign Affairs*, 73(4), July–August.
- Salime, Zakia (2007): The War on Terrorism: Appropriation and Subversion by Moroccan Women. *Signs*, Vol. 33, No. 1, s. 1–24.
- Salter, Mark B. (2002): *Barbarians and Civilization in International Relations*. London: Pluto Press.
- Salter, Mark B. (2007): Not Waiting for the Barbarians. In: Hall, Martin–Jackson, Thaddeus Patrick (ed.): *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of „Civilizations“ in International Relations*. New York: Palgrave Macmillan, s. 81–94.
- Sanders, Douglas (1991): Collective Rights. *Human Rights Quarterly*, Vol. 13, No. 3, s. 368–386.
- Sarukhán, José–Larson, Jorge (2001): When the commons become less tragic: land tenure, social organisation, and fair trade in Mexico. In: Burger, J.–Ostrom, E.–Norgaard, R. B.–Policansky, D.–Goldstein, B. D. (eds.): *Protecting the commons: a framework for resource management in the Americas*. Washington: Island Press, s. 45–69.
- Scott, James (2010): *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. (1985): *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Sells, Heather (2013): Thai Orphans Benefiting from Family-Based Care. *CBN News World*, 8. 1. 2013. On-line: www.cbn.com/cbnnews/world/2013/January/Thai-Orphans-Benefiting-from-Family-Based-Care.
- Sembène, Ousmane (1983): *Boží dřívka*. Praha: Práce.
- Sen, Amartya (1985): *Commodities and Capabilities*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya (1992): *Inequality Reexamined*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sen, Amartya (2002): *Etika a ekonomie*. Praha: Vyšehrad.
- Sen, Amartya (2005): Human Rights and Capabilities. *Journal of Human Development*, Vol. 6, No. 2, s. 151–166.
- Sen, Amartya K. (1999): *Development as Freedom*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Shakespeare, William (1999): *Jak se vám líbí*. Praha: Knižní klub.
- Sharp, Joanne–Briggs, John (2004): Indigenous knowledges and development: a postcolonial caution. *Third World Quarterly*, Vol. 25, No. 4, s. 661–676.
- Sharples, Natalie–Jones, Tim–Martin, Catherine (2014): *Honest Accounts? The true story of Africa's billion dollar losses*. Oxford: Curtis Research. On-line: www.francophonie.org/IMG/pdf/honest-accounts_final-version.pdf.
- Sheth, David L. (1987): Alternative Development as Political Practice. In: Walker, R. B. J.–Medlowitz, Saul H. (ed.): *Towards a Just World Peace*. London: Butterworths, s. 235–251.
- Shiva, Vandana (1988): *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*. London: Zed Books.
- Shiva, Vandana (2010): *Staying Alive. Women, Ecology and Survival in India*. New Delhi: Kali for Women.
- Shivji, Issa (1989): *The Concept of Human Rights in Africa*. Dakar: CODESRIA.
- Shohat, Ella (1993): Notes on the Post-Colonial. *Social Text*, No. 31/32, s. 99–113.
- Showalter, Elaine (1984): *The Literature of Their Own*. London: Virago.
- Shrivastava, Aseem–Kothari Ashish (2012): *Churning the Earth: The Making of Global India*. New Delhi: India.
- Scheper-Hughes, Nancy (1995): The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, Vol. 36, No. 3, s. 409–440.
- Schiessl, Michaela (2014): Financial Scandal: Organizational Change Has Led to Chaos in Greenpeace. *Spiegel Online*, 23. 6. 2014. On-line: www.spiegel.de/international/business/greenpeace-financial-scandal-how-the-organization-lost-millions-a-976868.html.
- Schicho, Walter (2012): „Right to Development“: from a „dangerous“ 3rd World concept to a toothless buzzword. In: Nowak, Manfred–Januszewski, Karolina M.–Hofstätter, Tina (eds.): *All Human Rights for All. Vienna Manual of Human Rights*. Wien–Graz: Neuer Wissenschaftlicher Verlag, s. 408–413.
- Schluchter, Wolfgang (1981): Altisraelitische religiöse Ethik und okzidentaler Rationalismus. In: Schluchter, Wolfgang (ed.): *Max Webers Studie über das antiken Judentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 11–77.
- Schuurman, Frans Johan (1993): *Beyond the Impasse. New Directions in Development Theory*. London–New Jersey: Zed Books.
- Siewert, John–Kenyon, John (1989): *Mission Handbook: USA/Canada Protestant Ministries Overseas*, 14th edn. Monrovia, CA: MARC.
- Simon, David (2006): Separated by common ground? Bringing (post)development and (post)colonialism together. *Geographical Journal*, Vol. 172, No. 1, s. 10–21.
- Slačálek, Ondřej (2009): Pokus o národní obrození. *Mezinárodní vztahy*, Vol. 44, No. 2, s. 138–147.

- Slačálek, Ondřej–Dvorská, Alice (2004): *10 let zapatistického povstání*. Praha: A-kontra.
- Slater, David (2004): *Geopolitics and the Post-colonial*. Malden: Blackwell Publishing.
- Slaughter, Anne-Marie–Feinstein, Lee (2004): A Duty to Prevent. *Foreign Affairs*, Vol. 83, No. 1, s. 136–150.
- Slavíková, Lenka–Vejchodská, Eliška–Slavík, Jan (2012): *Ekonomie životního prostředí – teorie a politika*. Praha: Alfa Nakladatelství.
- Slobodník, Martin–Pirický, Gabriel (2003): *Fascinácia a (ne)poznanie: kultúrne strety Západu a Východu*. Bratislava: Chronos.
- Smillie, Ian (1993): Changing Partners. Northern NGOs: Northern Governments. In: Smillie, Ian–Helmich, Henry (eds.): *Non-Governmental Organizations and Governments*. Paris: Stakeholders for Development.
- Smith, Adam (1977): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Steve (2002): Historical sociology and international relations theory. In: Hobden, Stephen–Hobson, M. John (ed.): *Historical Sociology of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 323–343.
- Sneath, David (1998): State Policy and Landscape Degradation in Inner Asia. *Science*, Vol. 281, No. 2380, s. 1147–1148.
- Snyder, Sarah B. (2011): *Human Rights Activism and the End of the Cold War: A Transnational History of the Helsinki Network*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sojka, Milan (2010): *Dějiny ekonomických teorií*. Praha: Havlíček Brain Team.
- Soto, de Hernando (2001): The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else. *CDE Focus*, No. 6, September 2001. On-line: www.cde.org.za/wp-content/uploads/2001/11/The-mystery-of-capital.pdf.
- The South Commission (1990): *The Challenge to the South. The Report of the South Commission*. New York: Oxford University Press.
- Sparke, Matthew (2007): Everywhere But Always Somewhere: Critical Geographies of the Global South. *The Global South*, Vol. 1, No. 1, s. 117–126.
- Spivak, Gayatri Ch. (1996): *The Spivak Reader*. London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Ch. (1999): *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge–Massachusetts–London: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Charkravorty (1994): Can the Subaltern Speak? In: Williams, Patrick–Chrisman, Laura (ed.): *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, s. 66–111.
- Spivak, Gayatri Chaktavorty (2002): Draupadi. Translator's foreword. In: Debi, Mahasveta (ed.): *Breast Stories*. Calcutta: Seagull, Calcutta, s. 1–18.
- Spivak, Gayatri Charkravorty (2009): Může mluvit subalterní člověk? *Atlas transformace*. Praha: tranzit.cz, 2008–2010. On-line: www.monumenttotransformation.org/atlas-transformace/html/s/subalterni-clovek/muze-mluvit-subalterni-clovek.html.
- Squires, Victor–Youlin, Yang (2009): Historical Degradation Episodes in China: Socio-economic Forces and their Interaction with Rangeland Systems since the 1950s. In: Squires, Victor R.–Xinshi Lu–To, Wand–Youlin, Yang (eds.): *Rangeland Degradation and Recovery in Inner Mongolia*. Wallingford: CARI Publishing, s. 15–29.
- Stavenhagen, Rodolfo (1971): Decolonizing Applied Social Sciences. *Human Organization*, Vol. 30, No. 4, s. 333–357.
- Stepan, Alfred (2001): *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Stöckelová, Tereza–Abu Ghosh, Yasar (eds.) (2013): *Etnografie: improvizace v teorii a terénní praxi*. Praha: Slon.
- Stoianova, Velina (2012): *Private Funding: An emerging trend in humanitarian donorship*. Wells: Global Humanitarian Assistance. On-line: www.globalhumanitarianassistance.org/wp-content/uploads/2012/04/Private-funding-an-emerging-trend.pdf.
- Storey, Andy (2000): Post-Development Theory: Romanticism and Pontius Pilate politics. *Development*, Vol. 43, No. 4, s. 40–46.
- Stromseth, Jane (2003): Rethinking humanitarian intervention: the case for incremental change. In: Holzgrefe, J. L.–Keohane, Robert (ed.): *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 232–272.
- Stupart, Richard (2013): Does „voluntourism“ do more harm than good? *CNN Travel*, 31. 7. 2013. On-line: travel.cnn.com/explorations/life/richard-stupart-voluntourism-does-more-harm-good-260269.
- Sturgeon, Janet (1999): State policies, ethnic identity, and forests in China and Thailand. *Watershed*, Vol. 5, No. 1, s. 53–55.
- Suša, Oleg (2010): *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti. Diagnóza a analýza*. Praha: Filosofia.
- Sušová-Salminen, Veronika (2012): Kolonialita jako druhá tvář modernity. K současné latinskoamerické postkoloniální kritice modernity. *Historická sociologie*, Vol. 4, No. 1–2, s. 75–94.
- Suzuki, Shogo (2009): *Civilization and Empire: China and Japan's Encounter with European International Society*. New York: Routledge.
- Sylvester, Christine (1999): Development Studies and postcolonial studies: disparate tales of the „Third World“. *Third World Quarterly*, Vol. 20, No. 4, s. 703–721.
- Syrovátka, Miroslav (2008): Jak (ne)měřit kvalitu života. Kritické pohledy na index lidského rozvoje. *Mezinárodní vztahy*, Vol. 43, No. 1, s. 9–37.
- Szulecki, Kacper (2011): Hijacked Ideas. Human Rights, Peace, and Environmentalism in Czechoslovak and Polish Dissident Discourses. *East European Politics and Societies*, Vol. 25, No. 2, s. 272–295.
- Šauer, Petr–Livingston, Marie (1996): *Ekonomie životního prostředí a ekologická politika: vybrané klasické stati*. Litomyšl: Vydavatelství litomyšlského semináře.
- Šiklová, Jiřina (1993): Are women in Central and Eastern Europe conservative? In: Funk, N.–Mueller, M. (eds.): *Gender Politics and Post-Communism. Reflections from Eastern Europe and the Former Soviet Union*. New York: Routledge.
- Švihlíková, Ilona (2015): *Jak jsme se stali kolonií*. Praha: Rybka Publishers.
- Tamas, Peter (2004): Misrecognitions and missed opportunities: post-structuralism and the practice of development. *Third World Quarterly*, Vol. 25, No. 4, s. 649–660.
- Tesón, R. Fernando (2003): The liberal case for humanitarian intervention. In: Holzgrefe, J. L.–Keohane, Robert (ed.): *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 93–129.
- Thekaekara, Stan (2004): People first: justice in a global economy. In: Douthwaite, Richard–Jopling, John (eds.): *Growth the Celtic Cancer: Why the Global Economy Damages our Health and Society*. Feasta Review No. 2, Feasta, Dublin, s. 96–102.
- Third World Women's Alliance (1970): *Black Women's Manifesto*. New York: Third World Women's Alliance.

- Thompson, David M. (2010): The Enlightenment, the late eighteenth-century revolutions and their aftermath: the „secularising“ implications of Protestantism? In: Katznelson, Ira–Jones, Gareth S. (eds.): *Religion and the Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 70–89.
- Tibebu, Teshale (2011): *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Tocqueville, Alexis de (2000): *Demokracie v Americe*. Praha: Academia.
- Todorov, Tzvetan (1996): *Dobyťí Ameriky: Problém Druhého*. Praha: Mladá fronta.
- Todorov, Tzvetan (2002): *The Conquest of America: The Question of the Other*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Todorov, Tzvetan (2010): *The Fear of Barbarians*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Todorov, Tzvetan (2011): *Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Praha–Litomyšl: Paseka.
- Todorova, Maria (1997): *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press.
- Tonesson, Stein (1994): World History: East-West and North-South. Contribution to Panel The Third World Today and Tomorrow. *Congress of Nordic Historians*, Oslo, August 1994. On-line: www.cliostein.com/documents/1994/94%20lec%20world%20history%20east%20west.pdf.
- Toscani, Oliviero (1996): *Reklama je navoněná zdechlina*. Praha: Nakladatelství Slovart.
- Trevelyan, George M. (1944): *English Social history*. London: Longman's, Green and Co.
- Tsing, Anna L. (2004): *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Turner, Terence (1997): Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, No. 3, s. 273–291.
- Udombana, Nsongurua J. (2000): The Third World and the Right to Development: Agenda for the Next Millennium. *Human Rights Quarterly*, Vol. 22, No. 3, s. 753–787.
- Uhde, Zuzana–Kolářová, Marta (eds.) (2010): Feministická reflexe globalizace. Monotematické číslo *Gender, rovné příležitosti, výzkum*. Vol. 11, No. 1.
- Ulanov, Ann Belford (2003): *Pramatky Ježíše Krista*. Brno: Books.
- UN Commission on Global Governance (1995): *Our Global Neighborhood. The Report of the Commission on Global Governance*. New York: Oxford University Press.
- UNESCO (2014): Sustainable Development Begins With Education. United Nations Educational Scientific and Cultural Organization. Paris: UNESCO.
- Uvin, Peter (2007): From the right to development to the rights-based approach: how „human rights“ entered development. *Development in Practice*, Vol. 17, No. 4–5, s. 597–606.
- Van Ausdal, Shawn (2001): Development and Discourse among the Maya of Southern Belize. *Development and Change*, Vol. 32, No. 3, s. 577–606.
- Van den Berghe, Pierre L. (1994): *The Quest for the Other. Ethnic Tourism in San Cristóbal, Mexico*. Seattle–London: University of Washington Press.
- Vernengo, Matias (2006): Technology, Finance, and Dependency: Latin American Radical Political Economy in Retrospect. *Review of Radical Political Economics*, Vol. 38, No. 4, s. 551–568.
- Vogt, Evon Z.–McVay, Cynthia (1988): Some Contours of Social Class in a Southern Mexican Town. *Ethnology*, Vol. 27, No. 1, s. 27–44.
- Vogt, Evon Z. (1969): *Zinacantan: A Maya community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Vogt, Evon Z. (1976): *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Von Braunmühl, Claudia (2001): Zur Universalismusbefragung in der internationalen Frauenbewegung. Konzepte einer transnationalen Genderpolitik. *Femina politica*, Heft 2, s. 129–141.
- Vos, de Jan (1986): *San Cristóbal: ciudad colonial*. Mexico: INAH.
- Wacquant, Loïc (2009): *Punishing the poor: the neoliberal government of social insecurity*. Durham: Duke University Press.
- Wade, Robert Hunter (2011): Globalization, growth, poverty, inequality, resentment and imperialism In: Ravenhill, John (ed.): *Global Political Economy*. Oxford: Oxford University Press, s. 373–409.
- Wagner, Peter–Peters, Stephen–Wilson, Mark (2010): *Praying through the 100 Gateway Cities of the 10/40 Window*. Seattle: YWAM Publishing.
- Wainwright, Joel (2008): *Decolonizing Development. Colonial Power and the Maya*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing.
- Waisová, Šárka et al. (2005): *Ve stínu modernity: perspektivy a problémy rozvoje*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.
- Walker, Alice (1983): *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. New York: A Harvest Book Harcourt.
- Wallerstein, Immanuel (1991): *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigms*. Cambridge: Polity.
- Wallerstein, Immanuel (1999): *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-first Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wallerstein, Immanuel (2004): *The Uncertainties of Knowledge*. Philadelphia: Temple University Press.
- Wallerstein, Immanuel (2006): *European Universalism – The Rhetoric of Power*. New York: The New Press.
- Wallerstein, Immanuel (2008): *Evropský univerzalizmus. Rétorika moci*. Praha: Slon.
- Wallerstein, Immanuel et al. (1996): *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.
- Waltz, Susan (2002): Reclaiming and rebuilding the history of the Universal Declaration of Human Rights. *Third World Quarterly*, Vol. 23, No. 3, s. 437–448.
- Watts, Michael (2003): Development and Governmentality. *Singapore Journal of Tropical Geography*, Vol. 24, No. 1, s. 6–34.
- Weber, Max (1997): Protestantská etika a duch kapitalismu. In: Weber, Max (ed.): *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá fronta, s. 239–267.
- Weil, Robert (2013): Yuanmingyuan Revisited: The Confrontation of China and the West. *Journal of Socialism and Democracy*, Vol. 27, No. 1, s. 95–135.
- Wilde, Oscar (1891 [2009]): *The Soul of Man under Socialism*. Lexington, KY: ValdeBooks.
- Willaime, Jean-Paul (1996): Laïcité et religion en France. In: Davie, Grace–Hervieu-Léger, Danièle (ed.): *Identities religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, s. 153–171.

- Williams, Patrick–Chrisman, Laura (1994): Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: An Introduction. In: Williams, Patrick–Chrisman, Laura (ed.): *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. London: Pearson Education Limited, s. 1–20.
- Willis, Paul (1981): *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York: Columbia University Press.
- Wingo, Ajume (2009): The Odyssey of Human Rights: A Reply to Souleymane Bachir Diagne. *Transition*, Vol. 102, s. 120–138.
- Wohlforth, William C. (1999): The Stability of a Unipolar World. *International Security*, Vol. 24, No. 1, s. 5–41.
- Wolff, Larry (1994): *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.
- Wollstonecraft, Mary (1792): A Vindication of the Rights of Woman. Chap. I. The Rights and Involved Duties of Mankind Considered. *Bartleby*, 1972. On-line: www.bartleby.com/144/1.html.
- Woods, Ngaire (2006): *The Globalizers*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- World Bank (1989): *Sub-Saharan Africa: From Crisis to Sustainable Growth*. Washington D.C.: World Bank.
- World Bank (1998): *World Development Report 1999/2000*. On-line: elibrary.worldbank.org/doi/abs/10.1596/0-1952-1124-3.
- World Bank (2009): *The World Development Finance*. Washington: World Bank Publications.
- World Conference on Education for All (1990). United Nations Educational Scientific and Cultural Organization. EFA, Jomtien, 1990. On-line: www.unesco.org/new/en/education/themes/leading-the-international-agenda/education-for-all/the-efa-movement/jomtien-1990/.
- Wray, Randall (1998): *Understanding Modern Money*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Yankah, Kwesi (2012): *The Proverb in the Context of Akan Rhetoric*. New York: Diasporic Africa Press.
- Young, Oran (2011): Land Use, Environmental Change and Sustainable development: The Use of Institutional Diagnostics. *International Journal of the Commons*, Vol. 5, No. 1, s. 66–85.
- Young, Robert, J. C. (2001): *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing.
- Young, Robert, J. C. (2003): *Postcolonialism. A Very Short Introduction*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Zakaria, Fareed (2010): *Postamerický svět*. Praha: Academia.
- Zarakol, Ayşe (2011): *After Defeat: How the East Learned to Live with the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zein-Elabdin, Eiman (2009): Economics, postcolonial theory and the problém of culture: institutional analysis and hybridity. *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 33, No. 6, s. 1153–1167.
- Zelizer, Viviana A. (1994): *Pricing the Priceless Child: The Changing Social Value of Children*. Princeton: Princeton University Press.
- Ziai, Aram (2004a): The ambivalence of post-development: between reactionary populism and radical democracy. *Third World Quarterly*, Vol. 25, No. 6, s. 1045–1060.
- Ziai, Aram (2004b): *Entwicklung als Ideologie? Das klassische Entwicklungsparadigma und die Post-Development Kritik zur Analyse des Entwicklungsdiskurses*. Hamburg: Deutsches Übersee-Institut.
- Ziai, Aram (2006): *Zwischen Global Governance und Post-Development: Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Ziai, Aram (2007a): Development discourse and its critics: an introduction to post-development. In: Ziai, Aram (ed.): *Exploring post-development. Theory and practice, problems and perspectives*. London: Routledge, s. 3–17.
- Ziai, Aram (2007b): Concluding the exploration? Post-development reconsidered. In: Ziai, Aram (ed.): *Exploring post-development. Theory and practice, problems and perspectives*. London: Routledge, s. 226–234.
- Ziai, Aram (2007c): The Meaning of „Development“: A critical Perspective. *Journal Für Entwicklungspolitik*, Vol. 2, s. 67–79.
- Ziai, Aram (2009): „Development“: Projects, Power, and a Poststructuralist Perspective. *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 34, No. 2, s. 183–201.
- Ziai, Aram (2011a): The Millennium Development Goals: Back to the future? *Third World Quarterly*, Vol. 32, No. 1, s. 27–43.
- Ziai, Aram (2011b): Some reflections on the concept of „development“. Working Paper Series 81, *Zentrum für Entwicklungsforschung*, University of Bonn, July 2011. On-line: www.zef.de/fileadmin/webfiles/downloads/zef_wp/wp81.pdf.
- Ziai, Aram (2011c): Die Peripherie der Sozialwissenschaften. In: Ataç, Ilker–Kraler, Albert–Ziai, Aram (ed.): *Politik und Peripherie. Eine politikwissenschaftliche Einführung*. Wien: Mandelbaum, s. 24–38.
- Ziai, Aram (2012): Postkoloniale Studien und Politikwissenschaft: Komplementäre Defizite, Stand der Forschung und Perspektiven. *Politische Vierteljahresschrift*, Vol. 53, No. 2, s. 291–322.
- Zidek, Petr–Sieber, Karel (2007): *Československo a subsaharská Afrika v letech 1948–1989*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů.
- Zidek, Petr–Sieber, Karel (2009): *Československo a Blízký východ v letech 1948–1989*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů.
- Žižek, Slavoj (1989): *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2002): *For They Know Not what They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2004): Passion in the Era of Decaffeinated Belief. *The Symptom*, Vol. 5. On-line: www.lacan.com/passion.htm.
- Žižek, Slavoj (2006): *How to Read Lacan*. London: Granta Books.
- Žižek, Slavoj (2007): Dobří lidé z Porto Davosu. *Listy*, Vol. 5, No. 6.
- Žižek, Slavoj (2008a): *Podkova nade dveři. Výbor z textů*. Praha: Nakladatelství Akademie výtvarných umění.
- Žižek, Slavoj (2008b): *Violence: Six Sideways Reflections*. London: Profile Books.
- Žižek, Slavoj (2009a): *First as Tragedy, Then as Farce*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2009b): *The Parallax View*. Massachusetts: MIT Press.
- Žižek, Slavoj (2010): *Living in End Times*. London: Verso.

O autorech

Prof. PhDr. **Pavel Barša**, M.A., Ph.D. (1960), studoval na Masarykově univerzitě (UJEP) v Brně a Středoevropské univerzitě v Budapešti. V současné době přednáší na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a na Anglo-americké vysoké škole v Praze; je výzkumným pracovníkem Ústavu mezinárodních vztahů. Jeho akademickou specializací je politická teorie a teorie mezinárodních vztahů. Z těchto oborů publikoval více než patnáct knih, např. *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů* (spoluautor Ondřej Císař, 2006), *Síla a rozum. Spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení* (2007), *Orientálcova vzpoura (a další texty z let 2003–2011)* (2011). Jeho poslední kniha *Cesty k emancipaci* (2015) se mj. zabývá myšlením postkoloniálního autora Frantze Fanona.

Mgr. **Zuzana Filipová** (1988) vystudovala environmentální studia, sociální a kulturní antropologii (Bc.) a humanitní environmentalistiku na Masarykově univerzitě v Brně. Během svého magisterského studia i po jeho ukončení pracovala jako koordinátorka projektů zaměřujících se na potravinovou bezpečnost a ochranu životního prostředí v regionu Karamoja v severovýchodní Ugandě. Více než rok působila jako projektová koordinátorka Charity ČR v uprchlickém táboře v Zambii, kde se zabývala podporou zdrojů obživy a přístupem ke vzdělání. Nyní žije v Tanzánii, kde se nadále zabývá tematikou uprchlíků.

Mgr. **Eva Fraňková**, Ph.D. (1982), vystudovala biologii na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích a humanitní environmentalistiku na Masarykově univerzitě v Brně. Nyní pracuje jako odborná asistentka na Katedře environmentálních studií Fakulty sociálních studií MU v Brně, kde vyučuje obor ekologické ekonomie. Ve své výzkumné práci se dlouhodobě věnuje tématům ekonomických alternativ na místní úrovni a konceptu udržitelného nerůstu, její aktuální výzkum se týká alternativních ekonomických iniciativ v ČR a analýzy materiálových, energetických a peněžních toků v oblasti místní produkce potravin. Působí také v Trastu pro ekonomiku a společnost a ve vznikající Asociaci místních potravinových iniciativ (AMPI, o.p.s.).

Mgr. **Teodor Gyelník**, Ph.D. (1985), študoval európske štúdiá a medzinárodné vzťahy na Univerzite Komenského v Bratislave. V roku 2014 obhájil dizertačnú prácu, v ktorej analyzoval eurocentrizmus a eurocentrickú povahu Európskej únie. Medzi jeho výskumné záujmy patria medzinárodné vzťahy, medzinárodná politická ekonomia, eurocentrizmus a postkoloniálna teória.

Vladan Hodulák, Ph.D. (1981), pôsobí ako odborný asistent na Katedre mezinárodních vzťahů a evropských studií na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. Absolvoval dvě odborné zahraniční stáže – University of Missouri (Kansas City) a Wirtschaftsuniversität Wien. Je autorem či spoluautorem několika monografií a řady vědeckých článků. Odborně se zaměřuje na mezinárodní politickou ekonomii a na možnosti aplikace evolučního paradigmatu ve společenských vědách. Hlavní badatelské úsilí věnuje odhalování vztahu mezi penězi a mocí v mezinárodním prostředí.

Ing. **Ondřej Horký-Hlucháň**, Ph.D. (1980), vystudoval Vysokou školu ekonomickou v Praze se specializací na mezinárodní obchod a evropskou integraci. Je vedoucím vědeckého oddělení Ústavu mezinárodních vztahů. Zabývá se zejména problematikou globálního rozvoje a rozvojové spolupráce v České republice a dalších zemích střední a východní Evropy. Je autorem knihy *Česká rozvojová spolupráce. Diskurzy, praktiky, rozpory* (2010) a se Simonem Lightfootem spolueditorem knih *Development Policies of Central and Eastern European States. From Aid Recipients to Aid Donors* (2013) a *Development Cooperation of the „New“ EU Member States. Beyond Europeanization* (2015). Publikoval také o vztazích Česka a subsaharské Afriky, postkoloniálním přístupu k Evropské politice sousedství nebo středoevropské transformační zkušenosti.

RNDr. **Nad'a Johanisová**, Ph.D. (1956), je odbornou asistentkou na Katedře environmentálních studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně, kde přednáší ekologickou ekonomii. Zaměřuje se na kritiku středoproudé ekonomie, na hledání alternativ k současným ekonomickým myšlenkovým schémátům a na výzkum v oblasti eko-sociálního podnikání, resp. heterodoxních ekonomických iniciativ v zemích globálního Severu i Jihu. Je autorkou knih *Living in the Cracks* (2005), *Kde peníze jsou služebníkem, nikoliv pánem* (2008), *Ekonomičtí disidenti* (2014) a *Ekologická ekonomie: vybrané kapitoly* (2014). Je členkou Trastu pro ekonomiku a společnost a spolupracuje s periodiky *Sedmá generace* a *Kulturní noviny*.

Doc. PhDr. **Blanka Knotková-Čapková**, Ph.D. (1958), vystudovala indologii se specializací na bengálský jazyk a literaturu na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy

v Praze. Od poloviny devadesátých let se výzkumně a publikačně zaměřuje na genderovou analýzu, především v rámci indologických témat. Dosud publikovala odborné studie kromě České republiky na Slovensku, v Indii, USA a Polsku. Přednáší na Metropolitní univerzitě Praha (vedoucí katedry Asijských studií a garantka oboru) a na Katedře genderových studií Fakultě humanitních studií UK v Praze, kterou spoluzakládala. Hostovky přednáší především v Indické republice, dále v USA, Polsku a na Slovensku. Překládá odbornou literaturu i beletrii z angličtiny a (zejména poezii) z bengálštiny. Spolupracuje s neziskovými organizacemi, které se zaměřují na tematiku genderové rovnosti a multikulturalismu.

Michaela Krenčeyová, Ph.D. (1984), vyštudovala na Viedenskej univerzite odbor Medzinárodný rozvoj (Internationale Entwicklung) a doktorandské štúdium na Inštitúte afrikanistiky (Institut für Afrikawissenschaften). Absolvovala výskumné a pracovné pobyty v Nairobi (Keňa), v Bloemfontein (Juhoafrická republika), v New Yorku (USA) a v Antakyi a Kilis (Turecko). Ťažiskami jej záujmu sú gender, globálne vzdelávanie, medzinárodný rozvoj, ľudské práva, deti/detstvo (sociálna práca), dejiny Afriky, utečenectvo a exil, Sýria. V súčasnosti vyučuje na Viedenskej univerzite na Inštitúte pre medzinárodný rozvoj a na Inštitúte afrikanistiky a koordinuje vedecký časopis *Stichproben – Vienna Journal of African Studies*. Od roku 2008 je aktívna ako trénerka pre globálny rozvoj v programe GLEN (Global Education Network for Young Europeans). Od septembra 2015 študuje sociálnu pedagogiku na Kolleg für Sozialpädagogik vo Viedni.

Bob Kuřík, Ph.D. (1984), vystudoval antropológiu na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Je sociálním antropologem, přednáší na Katedře sociální a kulturní ekologie při FHS UK v Praze. V své disertační práci založené na dlouhodobém etnografickém výzkumu – *Revoluční améby: politické tvarování jako umění vzdoru v Německu* – zkoumá amébicou subjektivitu aktivistů v post-revolučních časech. V roce 2013/2014 působil na University of California (Los Angeles) jako stipendista Fulbrightovy komise. Působil rovněž na Durham University (Velká Británie) a UAM-Xochimilco (Mexiko). Je spoluautorem knihy *Etnografie: improvizace v teorii a terénní praxi* (2013). Odborně se věnuje studiu protestu, ekologie a internetu.

Tomáš Profant (1983) študoval politológiu, medzinárodné vzťahy a európske štúdiá na Masarykovej univerzite v Brne a doktorát z politológie získal na univerzite v Kaseli. Vyučuje na Fakulte sociálnych a ekonomických vied Univerzity Komenského v Bratislave a je výskumníkom na Ústave medzinárodných vzťahov v Prahe. Medzi jeho výskumné záujmy patrí medzinárodná politická ekonomia, vzťahy medzi Se-

verom a Juhom, postrozvojová a postkoloniálna teória a diskurzívna analýza. Vo svojej dizertácii porovnával rozvojové diskurzy v Rakúsku a na Slovensku. Publikoval vo *Forum for Development Studies*, *Sociologickom časopise* a *Sociológii*.

Tomáš Ryška, Ph.D. (1976), studoval na Masarykově univerzitě v Brně (ekonomie) a Karlově univerzitě v Praze (antropologie). Je odborným asistentem na Filozofické fakultě Univerzity Pardubice a na Fakultě sociálních studií MU v Brně, kde vyučuje sociální antropologii. Vedl dlouhodobý terénní multilokální etnografický výzkum v jihovýchodní Asii. Ve své disertační práci *Enterprising Faith: Ethnography of Faith-Based Development in Contemporary Thailand* rozvíjí foucaultovskou perspektivu na případu sociálních změn v Thajsku za užití konceptů biopolitiky, governmentality a „technologií já“. Mezi lety 2011 až 2012 byl hostujícím výzkumným pracovníkem Katedry antropologie University of California (Berkeley) v rámci stipendia Fulbrightovy nadace. V současné době pracuje na výzkumu etnografie rozhraní mezi biomedicínskými a alternativními léčebnými praktikami v rámci výzkumného grantu Grantové agentury ČR.