

KOZMOPOLITIZMUS A PRÍSLUŠNOSŤ

CARLOS THIEBAUT, Madrid

Veľmi dobre viem, pred čím unikám, ale
neviem, čo vlastne hľadám.
M. de Montaigne

J'ay veu ailleurs des maisons ruynées, et des statues, et du ciel, et de la terre: ceson toujours des hommes. Tout cela est vray; et si pourtant ne s'auroy revoir si souvent le tombeau de cette ville, si grande et si puissante, que je ne l'admire et revere. Le soing des mortes nous este en recommandation. Or j'ay esté nourry dés mon enfance avec ceux icy; j'ay eu connoissance des affaires de Romme, long temps avant que je l'aye eue de ceux de ma maison: je scavois le Capitole et son plant avant que je sceusse le Louvre, et le Tibre avant le Seine. J'ay eu plus en teste les conditions et fortunes de Lucullus, Metellus et Scipion, que je n'ay d'aucuns hommes des nostres. Ils son trespassez. Si este bien mon pere, aussi entierement qu'eux, et s'est esloigné de moy et de la vie autant en dixhuit ans que ceux-la on fait en seize cents; duquel pourtant je ne laisse pas d'embrasser et practiquer la memoire, l'amitié et société, d'une parfaicte union et tres-vive. Montaigne, *Essais*, III, ix, 996 (b)

1. Kozmopolitizmus: patriť do všetkých krajín, alebo nepatriť ani do jednej krajiny? Nastali časy podozrievania kozmopolitizmu, hegelovské časy alebo romantické časy kritiky kantovského univerzalizmu, ktorý je vnímaný ako bezobsažný, pretože, ako sa hovorí, kto sa usadí a pozoruje svet z univerzálneho miesta, z celej Zeme, nemá prístav, ani nepatrí do nijakej krajiny. Nepríslušnosť kozmopolitu k akejkoľvek krajine ho ako vyhnanca núti k plavbe po mori, a pritom je náchylný na akýkoľvek spôsob stroskotania. Chýba mu pevnosť morálnej a kultúrnej príslušnosti, a zdá sa, že obýva len jeden kontinent - kontinent estetiky a dobrých zámerov. Kozmopolita - aj keď je upodozrievaný z rôznych foriem teoretickej *realpolitik* - nachádza svoju metaforu v nereálnosti buržoáznych snov devätnásteho storočia, ktoré sa plavili ako *Titanic* niekedy v druhej dekáde dvadsiateho storočia. Takáto nemajetnosť kozmopolitného občana, *Weltbürgera*, mu bráni v akčnosti, bráni mu poznať život zakorenený v určitej morálnej topológii a jeho úsudok sa stáva abstraktným a nehybným. Nové kozmopolitné volanie, ktoré akoby získavalo na intenzite koncom tohto storočia, sa spochybňuje z epistemologického i z normatívneho hľadiska.

Ak sa na chvíľu odpútame od toho, čo sa v súvislosti s citlivosťou, ktorej čelíme, objavuje v tomto odmietaní kozmopolitizmu, rád by som odhalil teoretické predpoklady takéhoto podozrievania, ktoré si zrejme nie je vedomé paradoxu, ktorého sa dopúšťa. Naše vedomie príslušnosti nemá len lokálny rozmer, rozmer našich okamžitých činov alebo socializačných podmienok, v ktorých sa utvárame ako členovia spoločenstiev, živých alebo rozbitých, a v ktorých sa stávame morálnymi subjektmi. Naše vedomie

príslušnosti prekonala už aj univerzálna logika: tá logika, vďaka ktorej sa celý komplex tém, ktoré zaplavujú tú istú príslušnosť a komplikujú ju, stáva relevantným pre našu lokálnu príslušnosť. Naše lokálne problémy už nie sú popri globálnych problémoch viac zrozumiteľné, naše čiastočné príslušnosti už reflektujú a zahŕňajú napätia našich úplných príslušností. Kritika univerzalizmu, kritika, ktorá univerzalizmus označuje za bezobsažný, zrejme neuznáva, že sa môže formulovať len prostredníctvom drastických epistemologických obmedzení, pripisujúc ich predpokladaným solipsistom, ktorí ako pohlcujúci vír práve učinili svoj program sakrálnou ontologickým: uzavierajú ho, ničia ho, robia ho desivo prázdny. Paradoxom lokalizmu je, že čím viac nástojíte na osobitostiach, o to menej ste si vedomí, v čom spočíva samotné lokálne.

Paradox lokalistu však nie je osamotený. Asi bude mať pravdu ten, kto tvrdí, že podobný paradox by mohol existovať aj vo vzťahu ku kozmopolitovi. Ako formuluje kozmopolita univerzalizmus a partikularizmus? Ako môžeme vnímať partikulárne veci z pohľadu toho, čo globálne má z univerzálneho? Ako sa môžeme z hľadiska etických činov cítiť príslušníkmi celej Zeme, všetkých druhov, a zároveň patriť do jednej krajiny, do jedného kultúrneho, historického, spoločenského fragmentu toho istého druhu? Intelektuálne hnutie, ktoré tu rozoberieme, ktoré poukazuje na paradox lokalistu, sa musí zakladať na štrukturálnej obrane kozmopolitizmu, ktorý napriek odmietaniu hraníc, kúskovania zeme zohľadňuje stelesnenú morálnu materiálnosť našich činov. Kozmopolitizmus by na druhej strane mohol byť len prázdnu perspektívou, cestovaním bez cieľovej stanice, prostým preludom falošných útech. Ak by to tak bolo, kozmopolitizmus by bol limitovaný v tom, že by sa mohol stať dôvodom založeným len na ideologickej *fiat (viere)*, prijatím morálnej perspektívy založenej viac na jednoduchých rozhodnutiach ako na vyargumentovanom prekonaní súperovho stanoviska.

Kde musí kozmopolita začať svoju cestu, aby ospravedlnil svoje stanoviská a argumentoval, že myslieť celosvetovo je štrukturálnou podmienkou myslenia na jednotlivé krajiny? Možno existujú rôzne východiskové body. Zvolím si jeden z nich, ktorý, zdá sa, spočiatku veci komplikuje: začnem myšlienkou príslušnosti, uznania toho, že tvoríme časť lokálnych kontextov presvedčení, činov a jazykov. Jadrom môjho argumentu budú úvahy o dvoch protikladných pojmoch občianstva a príslušnosti, partikularizmu a kozmopolitizmu, s cieľom naznačiť, že príslušnosť kozmopolitu je silnejšia ako príslušnosť partikularistu. Príslušnosť kozmopolitu, ako v Montaignovom citáte v úvode tohto článku, nie je konečným cieľom, ale štartovacím bodom, ktorý vedie k hľadaniu. Ako uvediem v záverečnej časti svojho príspevku, ide o príslušnosť, ktorá sa formuluje v etike hľadania a vďaka, nie v etike opakovania a závislosti, čo je, odhadujem, prípad partikularistu daný tým, čo nazvem zvláštnym ontologickým solipsizmom. Príslušnosť kozmopolitu, a tým to uzavriem, zahŕňa v sebe vzdialený pohyb na obľúbené miesto pobytu a tento priestor medzi vzdialenosťami spôsobuje, že kozmopolitizmus môže vo svojom morálnom jadre zahŕňať ideu spravodlivosti.

2. Patriť a vylúčiť. Začnime teda tým, kam patríme. Patríme k územiu, k domácej kultúre, k príbehom, ktoré nám rozprávali v detstve, k politickým putám, z ktorých sa nedokážeme vymaniť. Patríme k veciam a inštitúciám, ktoré nám predchádzajú a ktoré, pravdepodobne, pretrvávajú aj po našom konci. Nespochybňujeme ani jednu z týchto príslušností: sú vlastné našej identite (sú našou identitou) a našou identitou - tým, čím

sme - je to, čo nám umožňuje konať, robiť, myslieť. Naša identita je predpokladom toho, čo robíme. Tvoria ju príslušnosti, formy príslušnosti k priestorom našich pút. Naša identita je prepletená s formami našich príslušností. Tieto spojivá sa môžu časom pretrhnúť. Príťahujú nás však mnohé iné (aj keď len preto, že si s nimi musíme vysporiadať účty), a tak vytvárajú pletivo našich návykov.

Keďže patríme k niečomu konkrétnemu, keďže nás utvárajú konkrétne formulované názory a návyky, dokážeme prechádzať aj zmenami, reformami či prestavbami seba samých; keďže našu identitu tvoria príslušnosti, dokážme ich modifikovať, odmietat', meniť ich a dokonca aj ich zmysel. Naša príslušnosť k niečomu (k určitej komunite, k sklonom) akoby umožňovala patriť k iným veciam. (Niekedy sa to vyžaduje, ako uvidíme neskôr.) Dokážeme meniť niektoré formy príslušnosti, aby sme zahrnuli nové príslušnosti: nové identity sú nové vernosti, nové putá, ktoré predpokladajú zmenu tých predošlých.

Patríme teda, a keďže patríme, sme. Keďže patríme, dokážeme meniť to, čím sme. Keďže patríme, dokážeme meniť niektoré formy našej príslušnosti. Patriť je teda ako veriť: keďže máme svoju vieru, dokážeme meniť iné viery. Keďže patríme k niečomu, dokážeme meniť formy, ktorými patríme k iným veciam. Treba preskúmať štruktúru foriem našej príslušnosti, aby sme vedeli, akým spôsobom príslušnosť k niečomu môže meniť príslušnosť k inej veci. Treba preskúmať hierarchie topológií našej príslušnosti: stojí za to sa spýtať, k čomu patríme antonomáziou, v určitom momente, v určitom priestore? Ako sa menia tieto osobitné významy? Aké druhy príslušností nám umožňujú meniť iné druhy príslušností? Ako sa dostaneme od jednej príslušnosti, ktorá bola v určitom momente prioritná, k inej, a ako táto nová príslušnosť umožní meniť hierarchiu predošlej?

Pri kladení týchto otázok o formách našej príslušnosti a spôsoboch zmien sa sám seba pýtam na skúsenosti, na formu zmien - nielen v priestore, ale aj v čase - našich pút. Hľadám logiku príslušnosti i logiku odcudzenia, logiky, ktoré tiež definujú našu identitu. Jedna z prvých foriem chápania tejto logiky príslušnosti a straty príslušnosti by nám vravela, že spočiatku patríme k čomusi malému, konkrétnemu, a potom nadobúdame globálnejšie rozmery príslušnosti. Mohli by sme povedať: schopnosť patriť k ľuďstvu plynie, resp. sa buduje na základe príslušnosti k niečomu menšiemu: k rodine, ku komunite, k národu. Tento prvý spôsob postupného spoznávania globálneho na základe partikulárneho nám akoby vnucoval myšlienku, že naše príslušnosti (názory, identity) sa v nás zhromažďujú v priebehu narastajúceho procesu abstrakcie a že patriť ku globálnemu znamená patriť abstraktne.

Použime jednu metaforu: sú príslušnosti ako ruské matriošky? Že by sa naše identity zhromažďovali okolo pôvodného jadra okamžitých sympatií k ulite ľudskosti, racionálnejšej a abstraktnej? Prečo vôbec stotožňovať konkrétne s emocionálnym a abstraktne s racionálnym, to prvé s rodinou a to druhé s ľudskosťou? Rozmýšľajme na druhej strane (nepopieram, ide o hegelovské myslenie), že existujú konkrétne veci, putá, a sú celkom racionálne, a tiež myslime na to, že existujú celkom abstraktne formy našich emócií. Namiesto je potom otázka, či príslušnosť nezahrňa tak abstraktne, ako aj konkrétne: od každodenného minimalizmu až po kozmopolitizmus. Nie je abstraktná a racionálna rodinná príslušnosť? Nie je konkrétne, až bolestne konkrétne vedomie ranenia niekoho na druhej strane zemegule? (I keď takéto ranenie treba vidieť, aby bolo

konkrétne: že by to bolo tým, že konkrétne je to, čo vidíme a čoho sa môžeme dotknúť?) Patriť k určitej krajine nie je zároveň definíciou čohosi konkrétneho (napríklad prostredníctvom vášho preukazu totožnosti alebo pasu, alebo zákonov, ktoré vás, na rozdiel od iných, zaväzujú) a čohosi úplne abstraktného (napríklad "Španielsko" nie je nijaká inštitúcia ani súhrn všetkých inštitúcií - pamätajme na Rylov "category mistake")? Abstraktno a konkrétne nie sú teda výpovedami vecí ani výpovedami vzťahov medzi objektmi, ani výpovedami našich vzťahov k veciam (skôr existujú na všetkých týchto úrovniach, a potom neexistujú ani na jednej nich). Tá istá vec môže byť konkrétna i abstraktná, a zaujímavé je to - to, čo motivuje k analýze foriem nášho poznania -, v akej forme je konkrétna a v akej forme je abstraktná a ako jedna vec determinuje druhú. (Opäť si pripomeňme hegelovskú logiku, podľa ktorej len abstraktnosť umožňuje vidieť veci konkrétne, a naopak, ak je niečo konkrétne, je to tak preto, lebo môže byť abstraktné.) Vráťme sa teda k našej téme: hierarchia príslušností sa nevytvára v rámci plynulého postupu od abstraktného ku konkrétnemu, ktorý ako taký neexistuje, pretože abstraktno a konkrétne sa zamotávajú v definícii akejkoľvek príslušnosti. Toto teda nie je logika straty príslušnosti. Nejde o skoncovanie s príslušnosťou ku konkrétnemu, aby sme mohli skoncovať s príslušnosťou k abstraktnému: toto by bol veľmi zlý obraz cesty pravdy. (Netreba to pripisovať osvietencom, toto nebola ich koncepcia. Skôr ide o príznak, ktorým šermovali jej kritici.) Ak kozmopolitno (príslušnosť k všetkému) neznamená patriť k abstraktnému ako protiklad k príslušnosti ku konkrétnemu, aký rozdiel potom poznačil spoznávanie globálnej príslušnosti?

Ak logika straty príslušnosti nie je cestou, ktorá vedie od konkrétneho k abstraktnému, treba sa pokúsiť vysvetliť ju iným spôsobom. Povedzme, že hierarchia príslušností sa vytvára nie v nepretržitosti/prerušovanosti abstraktného/konkrétneho, ale vo forme partikulárneho a univerzálneho, napríklad vo forme partikulárnosti a kozmopolitizmu. Mohli by sme si myslieť, že kozmopolitizmus by potom mohol byť formou straty príslušnosti k partikulárnemu, formou popretia príslušnosti. Táto verzia by bola prijateľná, aby sme si uvedomili lokalizmus mnohých identít: jednak tých, ktoré sa považujú za všadeprítomné a kozmopolitné, ako aj tých, ktoré odmietajú univerzálnosť zdôrazňovaním partikulárnych rozdielov.

Vo vzťahu k tejto forme chápania hierarchie príslušností a ich následností by sme aj v tomto prípade mohli zopakovať predošlý protiargument: tak, ako neexistuje abstraktné bez konkrétneho a konkrétne bez abstraktného, rovnako nie je možná partikulárnosť bez univerzálnosti. Napríklad, z pohľadu logiky, nacionalistickí Baskovia sa cítia partikulárni (to je ich zámer: "byť Baskmi"), pretože chápu, že ich partikulárnosť vyčerpáva univerzálnosť (rozsah) Baskov. Je dôležité uznať, že táto vzdialenosť, resp. napätie medzi partikulárnosťou a univerzálnosťou pridáva čosi, čo sa vo vzťahu medzi abstraktným a konkrétnym nevyskytovalo. Partikulárnosť na rozdiel od univerzálnosti sa definuje v protikladnom vzťahu k inej partikulárnosti. Partikulárnosť je formou vylučujúceho rozdielu. Ak teda uzavrieme, hierarchia príslušností je hierarchiou vylúčení (čím nie som/nie sme).

Sformulujme teda hypotézu, že všetka príslušnosť - a z tohto dôvodu aj všetka identita - je formou vylúčenia. Zmena príslušnosti by potom bola zmenou vylúčení a meniť príslušnosť by znamenalo integrovať. Odmietanie partikulárnych príslušností je

odmietaním toho, čo vylučujú. Odopierať si partikulárne formy príslušností znamená odopierať si jej limity, jej vylúčenia.

Zhráme to všetko, aby sme objasnili východiskový bod: identita sa utvára prostredníctvom príslušností; zmeny našich príslušností menia našu identitu; zmena našich príslušností nie je zmenou alebo spoznávaním abstraktných foriem príslušností; zmena je hierarchiou príslušností, a táto zmena nás vedie k odmietaniu toho, čo niektoré príslušnosti vylučujú. Rozbiť, meniť, prekonať príslušnosť znamená odmietnuť to, aby jej vylúčenia definovali seba samých. Zmeny našej identity korešpondujú s odmietaním limitov, ktoré kladú naše príslušnosti.

3. Vnímať vylúčené (alebo poznámka o epistemológii). U kozmopolitu však možno pochybovať o tom, či učenie sa odlišnému je relevantné. Ak sme naozaj zrastení so svojou identitou (zmierení s našimi príslušnosťami), ako dokážeme pochopiť to, čo naša identita vylučuje? Prečo vôbec rozmyšľať o tom, že vylúčenie je relevantné? Prečo vôbec "modifikovať našu identitu"? Prečo by sme mali rozmyšľať o tom, že identitu možno spochybníť? (Ináč povedané: kto túži vlastniť pravdu, nevyžaduje to, čo z jeho hľadiska nie je pravda. Vie, že *extra Ecclesia nulla salus*.) Ak pochybujeme o tom, že je možné, potrebné alebo vhodné zamerať sa na to, čo vylučuje našu identitu, je to preto, lebo máme o nej vytvorený určitý obraz, ktorý sa opiera o dve vzájomne sa dopĺňajúce tézy: naša identita, poradie našich príslušností, ich hierarchia (vylúčenia) je po prvé homogénna, sebastačná, a po druhé, komplexná, vzťahuje sa na celý svet. Osobná identita a kolektívna identita sa tak môžu vzájomne dopĺňať (v skutočnosti sa aj dopĺňajú); nemôžu však mať vnútorné trhliny a musia byť vnímané aj ako repertoár komplexných odpovedí. Na druhej strane samotná možnosť chápať to, že naša identita čosi vylučuje a že následne môže niečo požadovať, sa zakladá na tom, že ju vnímame ako neukončenú a ako nedostatočnú. Predpoklad, že naša identita je homogénna a komplexná, by potom bolo to, čo bráni myslieť si, že sa môžeme naučiť iným formám existencie, a naopak, možnosť učiť sa predpokladá to, že našu identitu nepokladáme za definitívnu (naše presvedčenie, naše spôsoby príslušností), pretože nie je ani komplexná a pravdepodobne ani homogénna.

Predpokladať, že naša identita je homogénna a komplexná, je určitou formou ontologického individualizmu: ja, moja skupina (skupina je v tomto prípade jednotlivec: niet trhlín), moja hierarchia príslušností, sme uzavretí a obývame celý náš priestor. Niet iných (iných osôb, skupín priestorov). Niet iných, ktorí by boli pre mňa/nás relevantní. Partikularistické tvrdenie o jednej forme identity preto predpokladá autokratickú tézu: všetko to, čo môžeme potrebovať, je už v nás (napríklad v našej tradícii, v našej posvätej knihe). Povedzme si na druhej strane, že kozmopolitizmus je formou pochybností: pochybovania o úplnosti a o homogenite našich partikulárnych identít, umiestnených vo väčšom priestore nepartikulárnej príslušnosti. Alebo iným spôsobom povedané, aby sme zároveň upresnili metodologickú povahu nášho východiskového bodu, zistili sme, že kozmopolitizmus sa začína skeptickou tézou o ontologickom individualizme. Vnímať to, čo naša identita vylučuje, sa dá len vtedy, keď si myslíme, že naša identita nevyčerpáva svet a jeho problémy, problémy, ktorým čelíme.

Homogénna a komplexná koncepcia identity a príslušnosti znamená chápanie problémov, ktorým čelíme, akoby boli prípadmi a príkladmi systému odpovedí už

obsiahnutých v danej identite a v danej príslušnosti. Z tohto pohľadu, učiť sa znamená čeliť novým problémom a vytvárať nové riešenia, učenie sa nezapadá do komplexnej identity. V tejto koncepcii niet miesta pre novoty (to nové nemožno ani vidieť): niet možných interpelácií zo strany iných (vylúčení nemajú hlas), niet ich ani zo strany našich predstáv: ak je naša identita uzavretá a ak tá uzatvára svet, iné svety nie sú možné.

Predpokladajme teda iný predbežný záver: kto popiera, že by sme mohli modifikovať našu identitu aktom odmietnutia toho, čo vylučuje, predpokladá, že naša identita je komplexná, je homogénna a nevyžaduje si učenie sa. Tomu, kto to predpokladá, môžeme zvonku odpovedať popretím akceptácie, že naše identity sú homogénne nepreniknuteľné a komplexné. Mohli by sme predostrieť, napríklad, že myšlienka, podľa ktorej to, čo na začiatku bolo homogénne a neskôr sa ukázalo rôznorodé, je mýtická myšlienka, ktorá spôsobuje silné konceptuálne skreslenie. Skôr by sme mohli tvrdiť, že na začiatku bola komplexnosť a že komplexnosť bola počiatkom. (Všimnime si, že tento argument sa odvíja paralelne s tým, ktorý sme uviedli v súvislosti s konkrétnym a abstraktným.) Naša identita (zjavne nepreniknuteľná a homogénna) by potom bola plodom predchádzajúcich učení sa a odmietania predošlých vylúčení. Identita je svojím pôvodom zmiešaná, a ten, kto predpokladá, že je nepreniknuteľná a komplexná, zabudne na zmiešanosť. Ale ani to, že existujeme - že sme nejakým spôsobom nepreniknuteľní a komplexní - negarantuje, že dokážeme reagovať na nové problémy, ktorým čelíme. Identita preto nebola uzavretá vo svojom počiatku (bola komplexná, zmiešaná) a identita nie je komplexná pred tým, čomu čelíme (nie je uzavretá). Na predpoklad, že naša identita je komplexná, môžeme odpovedať len poukázaním na chápanie procesov budovania našej identity, ktoré v sebe zahŕňa aj možnosť klamu: môžeme sa myliť v súčasnosti, tak ako sme sa mýlili (a učili sa) aj v minulosti.

Všimnime si však, že argument v prospech už trvalej zmiešanej identity je hypotetický argument, ktorý postavíme pred fundamentalistu identity. Ak niet logickej formy ako odvrátiť solipsizmus zvnútra, nebudeme môcť zvnútra odvrátiť ani natvrdnutosť "fundamentalistu identity". Fundamentalista identity by mohol argumentovať, že niet nijakého logického motívu, ktorý by ho doviedol k predpokladu, že jeho identita nie je komplexná a uzavretá, a že sme nepoukázali na žiadnu potrebu učenia sa. Toto obmedzenie, ktoré nás vedie k formulácii lepšieho heuristického vysvetlenia našej situácie (napríklad metaforou zmiešanej identity), k vysvetleniu, ktoré by fundamentalista považoval za zbytočnú hypotézu, by nás nemuselo uspokojiť a mohlo by v nás preto vyvolať určitú nechúť: z toho, že sme nedokázali presvedčiť spomínaného fundamentalistu, aj keď máme dobré dôvody na prihlásenie sa k jeho protivníkovi, ku kozmopolitovi. Všimnime si však, že táto nechúť má svoje korene vo filozofickej chybe: v presvedčení, že v priestore logiky by malo existovať dosť dôvodov na upustenie od logiky. Tento filozofický omyl, ktorý automaticky zahŕňa logiku vlastného postoja, sa dá zažehnať len opačným postojom, ktorý poukazuje na to, že usporiadanie dôvodov nie je samo osebe komplexné a závisí od vzťahov s učením sa, dokonca aj od samotnej racionálnosti v reálnom svete. Táto stručná úvaha môže byť relevantná pre našu koncepciu toho, čo sa prihodí fundamentalistovi identity. V skutočnosti ten, kto sa prihlási k nepreniknuteľnej a komplexnej koncepcii identity, nebude len ontologickým individualistom. Je tiež idealistom, ktorý verí v automatický systém logiky ako vysvetlenia racionálnosti našich

činov. Je idealistom, ktorý chápe túto racionálnosť činov z jediného pohľadu svojej vlastnej logiky. Spojenie týchto dvoch prvkov - individualizmu a idealizmu -, ktoré sa spájajú v ontologickom fundamentalizme, by sme mohli nazvať ontologickým solipsizmom. Fundamentalista identity prestane byť ontologickým solipsistom, keď povýši svoje predpoklady na východiskové tézy nepriepustnosti svojich spôsobov argumentácie.

Chcel by som zdôrazniť práve uvedený filozofický omyl (zdá sa mi, že ide o ten istý omyl, s ktorým zápasí Wittgenstein vo svojom *Skúmaní*). Keďže ide takpovediac o epistemologický omyl, má významné normatívne a praktické následky. (Použitie Wittgensteinovho príkladu v súvislosti s následkami, podobne ako som predtým uviedol Hegela, má za cieľ poukázať na to, že je asi chybné vytiahnuť z ich analýzy epistemologický alebo ontologický relativizmus paralelne s ontologickým solipsizmom partikularistu.) Ten, kto nás znepokojí a znechutí preto, že nedokážeme vyvrátiť argument fundamentalistu identity, že je ukotvený v komplexnej a uzavretej identite, ktorá si nevyžaduje učenie sa, predpokladá, že uznávame za platný predpoklad, z ktorého vychádza, že uznávame za platný druh a usporiadanie jeho dôvodov. Uznávame za platné argumenty, ktoré vyťahuje, aby poukázal na radikálne súkromie svojho sveta a jeho logiky. Keď Wittgenstein analyzoval nemožnosť súkromného jazyka, poukazoval na to, že epistemologické predpoklady natoľko hypotetického jazyka mali jeden slepý bod: zabúdali na to, že ak jazyk má mať zmysel, musí byť usporiadaný, a že akákoľvek koherentná koncepcia ideí zásad zabraňuje tomu, aby bol vnímaný súkromne. Použitím podobnej stratégie pri vyvrátení štandardného skepticizmu - stratégie odkrývania performatívnych protikladov, do ktorých sa dostane skeptik -, Wittgenstein naznačoval, že si nemôžeme vymyslieť jazyk, ktorý by bol vnútorným (súkromným), koherentným a zároveň zmysluplným, keďže takýto jazyk by sa musel zriecť štruktúry noriem, ktorá vytvára priestor pre samotnú myšlienku jazyka. V absolútnom súkromí by nebolo noriem (ani komunikácie). Bez noriem by však nemohol existovať ani koherentne použitý význam. Nebolo by ani omylov, ani učenia sa. A bez omylov a učenia sa by nebolo ani jazyka. Ak náš fundamentalista trvá na tom, že jeho dôvody sú odolné, a zároveň na tom, že má pravdu systematickou formou, aby mohol odmietnuť (akékoľvek) učenie sa, môže sa dopustiť podobnej chyby: sám seba vníma ako osobu disponujúcu logikou vlastných noriem, ktorým my nerozumieme, a aj nás vníma ako osoby s rovnakými atribútmi. Svet fundamentalistu identity je svetom monadickým a zároveň relativistickým. No a keď fundamentalista identity (ten, ktorý odmieta uznať racionálnosť učenia sa, ktorý chápe svoju identitu ako trvalú a komplexnú monádu) musí odmietnuť myšlienku omylu (keď je správne uchytený v pravde), naša osobnosť sa zmení na božskú bytosť. Pristavme sa pri tomto zbožňovaní, resp. sakralizácii fundamentalizmu identity. Túto myšlienku môžeme neskôr zhrnúť do paralelného argumentu, ktorý naznačuje, že príslušnosti bez trhlín a bez toho, čo nazývame vzdialenosťou - príslušnosť vo vzdialenosti kozmopolitu - sú sakrálné, náboženské príslušnosti.

4. Cítiť sa vylúčeným a vylučovať: agónia obetí a nepriateľov. Od tohto bodu môže náš partikularista ustupovať zdesený tým, čo sme mu predviedli ako niektoré jeho epistemologické a ontologické predpoklady. Mohol by nám povedať, že by ani nemusel byť ontologickým solipsistom, aby mohol tvrdiť, že celá identita sa vytvára zo systému

vylúčení. Mohol by tvrdiť, že existujú situácie, ktoré silne poznačujú spôsoby existencie a príslušnosti, v ktorých je oprávnené a univerzálne odôvodnený systém vylúčení. Išlo by nie o súkromný kontext, ale o verejný, interaktívny kontext identít, ktoré sa vylučujú. Konkrétne by sa náš fundamentalista identity mohol stať osudom identitaristu v boji za uznanie, v boji, ktorý - opäť Hegel - je bojom až do smrti. Z tohto pohľadu by náš nový identitarista argumentoval, že byť obeťou je dobrým dôvodom na vylúčenie sveta učiteľa. Obeť má identitu, ktorá keďže je vylúčená, má dôvod postúpiť ďalej k ďalšiemu vylúčeniu. Obeť by nemohla padnúť našim predchádzajúcim obvineniam. Obeť nie je izolovaná ani ontologicky, ani idealisticky: naopak, iný (učiteľ) jej spôsobuje škodu, a nenechá ju existovať. (Toto by sme mohli nazvať právom na obranu.) Vo vzťahu medzi obeťou a učiteľom má obeť silné a dobré argumenty, aby sa odmietla učiť od učiteľa, aby sa pokúsila zostať pri svojom bytí, aby sa pokúsila chrániť svoje spôsoby príslušnosti, aby trvala na svojich vylúčeníach. Človek by bol minimálne slepý, keby nepoznal silu postavenia obeť, keď sa bráni a reaguje voči učiteľovi. Bola by to zaslepenosť a nemorálnosť nevnímať dôvody obeť. ("Obeť" a "učiteľ" sú slová, ktoré používame v *intentione recta*, a ktoré používame na vyjadrenie "osoby, ktorá trpí z viny iného" a "veľmi krutej osoby alebo osoby, ktorá trestá bez zľutovania". Nemyslíme si preto, že je správne spôsobovať škodu; "obeťou" by nebol učiteľ, ktorého predchádzajúce dominantné postavenie pominulo. Nie je obeťou vykorisťovateľ, ktorý ním prestane byť, a preto, že ním prestane byť.)

Byť obeťou však neznamená len cítiť sa obeťou. Ten, kto sa cíti obeťou, nemusí ňou byť: jedným zo spôsobov ako zdôrazniť nepreniknuteľný, homogénny, komplexný charakter vlastnej identity, jedným zo spôsobov odôvodnenia takéhoto charakteru by bolo prijať postavenie obeť. (Juaristi to naznačil v súvislosti s baskickým nacionalizmom.) Postavenie obeť je rétoricky účinné: ospravedlňuje vylúčenie a vlastnú príslušnosť robí nepreniknuteľnou. Jediným spôsobom, ako odlíšiť spravodlivú reakciu toho, kto je obeťou (spravodlivé vylúčenie) od vylúčenia, ktoré uplatňuje - ako ospravedlnenie neučenia sa - ten, kto sa cíti obeťou, je dospieť k samotnej interakcii, zanechať rámec ontologického solipsizmu. Na odlíšenie bytia od cítenia sa je vhodné vzťah medzi obeťou a učiteľom vnímať ako vzťah, ktorý neexistuje len v pocitoch, ale aj v reálne spôsobenej škode.

(Čo však povedať tomu, kto trvá na tom, že sa cíti obeťou? Ten, kto sa cíti obeťou, môže zhromažďovať dôvody za dôvodmi a odôvodniť tak svoju vylučujúcu identitu na základe urážok a opovrhovania. Je tento druh viktimizmu formou duchovnej patológie? Čo má napríklad viktimologický nacionalizmus z patológie? Nebolo by chybou - *therapy misplacement* - dospieť k psychoanalýze na jej vysvetlenie? Toto všetko na okraj Juaristiho hypotézy.)

Nebolo by to priveľa, keby sme od obeť žiadali, aby udala dôvody reálnej škody a aby sa neobmedzila len na potvrdenie svojich pocitov? (Niekdedy by takáto požiadavka bola dokonca neľudská.) Podstatný rozdiel medzi "byť obeťou" a "cítiť sa obeťou" vyjadruje len objektivizujúca vzdialenosť (vnímanie seba samých nielen z pohľadu prvej osoby, ale aj pokus o vnímanie seba samých z pohľadu tretej osoby). Alebo ináč povedané: realita škôd, ktoré nám spôsobujú, môže byť dôvodom na vylúčenie (pre učiteľa) a dôvodom na ochranu našej identity. Realita škody znamená, že sa "cítime" poškodení, no nie vždy je to tak aj naopak.

Podozrenie, že to, že sa cítime obeťami, nie je zdôvodnené, neuvádza len perspektívu tretej osoby. Túto perspektívu uvádza formou pochybností: znamená omylnosť vo sfére pocitov. Ten, kto používa účinnú rétoriku obeť bez spochybňovania pocitov, predpokladá, že pocity sú už úplné a že ich identita je plne daná pocitmi. (Vo viktimizme nezáleží až tak na spôsoboch príslušnosti ani na činoch, len na sentimentálnych obrazoch. Náš ontologický solipsista sa tak stáva emotívnym solipsistom.) Na druhej strane veľa záleží na tom, aby obeť neudávala svoje pocity ako jediné dôvody. Bolo by to dôležité tak pre ňu, ako aj pre ďalších.

To, čo robí logiku vylúčenia toho, kto sa cíti obeťou, podozrivou, je imaginárny proces, ktorý vytvára samotného mučiteľa: pociť obeť (nazývaný viktimizmom, ako sme už uviedli) vytvára mučiteľa, aby ho mohol vylúčiť, alebo ináč povedané, pociť obeť označuje mučiteľom to, čo chce vylúčiť. Oba spôsoby sú konečné stratégie s tým istým cieľom: odôvodniť vylúčenie iného. Rozdiel medzi reálnymi vzťahmi obeť a mučiteľa a vzťahmi vytvorenými sentimentálne by sa nedal zistiť ani skúmaním pocitov mučiteľa a odhalením dôvodu skúmania, ak by prijal úlohu, ktorá sa mu prisudzuje. Skôr ide o to, že mučiteľ by dospel k rétorickým spôsobom popierania takéhoto označenia tým, že by zakryl svoj čin, spôsobujúci škody, akýmkoľvek iným slovom alebo odôvodnením. Je preto vhodné trvať na tom, aby súbor pocitov, ktoré ospravedľujú vylúčenie, sa nikdy nemohol stať logickou skúškou. No toho, koho iná osoba považuje za mučiteľa, by sme mohli požiadať, aby sa ujal slova a vyjadril svoje videnie situácie nie podľa pocitov, ale podľa dôvodov, ktoré vysvetľujú interakcie. Analýza vylúčení odôvodnených v záujme zadefinovania vlastnej identity si vyžaduje opustiť priestor slov obeť - mučiteľ a umiestniť ju do priestoru činov alebo praxe. Protiargumentom by mohlo byť, že žiadame priveľa na to, aby sme overili, že slová obeť nie sú viktimizmom. Spomeňme si: žiadame ju, aby udala "objektívne" dôvody, a to podľa škôd, a nielen podľa pocitov. Žiadame ju, aby pochybovala o svojich pocitoch, aby ich podriadila situácii postojov tretej osoby. A nakoniec ju žiadame, aby poskytla hlas tomu, koho považuje za svojho mučiteľa, aby ten opísal interakciu zo svojho pohľadu. Nároky na skúšku budú možno priveľké, no vzťah medzi obeťou a mučiteľom má takú veľkú emotívnu a ospravedľujúcu silu - z pohľadu vylúčenia druhého a potvrdenia seba -, že ju treba vnímať s rozvahou. (Na druhej strane si obeť nepredstavuje svojho mučiteľa, nechce si ho predstaviť a uprednostňuje nebyť obeťou.)

Rozanalyzujeme inú formu interakcie, v ktorej vylúčenie determinuje vlastnú identitu: bipolárnu logiku vylúčenia, ktorá utvára dialektiku priateľ - nepriateľ. Dôsledky takejto logiky sa odlišujú od vylučujúcej bipolárnosti obeť a mučiteľov. Ak vzťah medzi obeťou a mučiteľom je asymetrický a slepý voči učeniu sa, vzťah medzi priateľom a nepriateľom predpokladá symetriu, resp. rovnocennosť, ktorá umožňuje a dokonca si vyžaduje určitý spôsob učenia sa. Prečo a čo sa vôbec učiť od vylúčeného nepriateľa? Dá sa povedať, že kvôli stratégii a kvôli tomu, čo sa môžeme naučiť touto stratégiou, sa od neho môžeme naučiť len ďalšej stratégií. Polarita priateľ - nepriateľ prináša vnútornú dynamiku do vzťahu v záujme udržania tohto vzťahu: boj. Sila paradigmy priateľ - nepriateľ (ponad vzťah obeť - mučiteľ) spočíva v tom, že umožňuje interpretáciu procesu politickej identifikácie pri zadefinovaní silných dôvodov na vylúčenia a na vlastné poradenie príslušnosti.

Obe dvojice vzťahov (obeť/mučiteľ, priateľ/nepriateľ), keďže sú polarizovanými spôsobmi identifikácie, môžu zosúladiť svoju logiku vylúčenia a príslušnosti a prekryť sa. Pri ich zosúladení, prekrytí, však vnímame pozoruhodnú asymetriu: svojho nepriateľa môžeme zmeniť na mučiteľa, svojho mučiteľa na nepriateľa, nie je však jednoducho akceptovať, že náš priateľ je obeťou alebo že naša obeť je priateľom. (A už vôbec nedokážeme akceptovať, že by sme boli "mučiteľmi", pretože ak byť nepriateľom znamená očakávať symetriu, byť mučiteľom znamená predpokladať nespravodlivú nadradenosť.) Povedali sme, že vnímanie seba samých ako obeť nás vyzbrojuje dôvodmi. Dodali sme, že vzhľadom na to, že sme obeť, môžeme z nášho mučiteľa spraviť nepriateľa, aby sme mu mohli čeliť (naučíme sa od neho, že sa nachádzame v stave boja). Aj keď sa budeme akceptovať ako nepriatelia, nikdy nebudeme akceptovať, že sme mučeníci. Mučiteľ sa od svojej obeť nenaučí nič, nepriateľ sa učí od svojho nepriateľa, obeť sa učí od svojho mučiteľa, ak sa tým stane priateľom. Ten, kto sa považoval za obeť, bude konať ako nepriateľ. Dá sa pochybovať o tom, že by sa cítil ako mučiteľ (jeho nepriateľstvo sa nedá ospravedlniť z pohľadu škody, ktorá sa spôsobuje, ale z pohľadu škody, ktorá sa prijíma).

Zhríme posledné dva odseky, aby sme mohli začať formovať konečné možné dôvody kozmopolitu: dôvody, ktoré možno uviesť na odmietnutie toho, že celá identita sa definuje tak svojimi vylúčeniami, ako aj svojimi príslušnosťami (a ďalej na odmietnutie myšlienky, že pri popretí vylúčení je možné učiť sa nové formy identifikácie), predpokladajú ontologický solipsizmus, ktorý sa môže vyjadriť vo forme dodatočného, komplementárneho emotívneho solipsizmu. Tento vytvára obraz závislosti od niekoho, kto je na základe polarizácie tvorený ako mučiteľ. Existuje však spôsob odmietnutia tohto spôsobu obvinenia solipsizmu: vnímať svoju identitu v rámci interakcie s niekým (proti niekomu), koho nazývame nepriateľom. Logika boja umožňuje a znamená učenie sa, no neupevňuje identitu, ale ju posilňuje. Logika boja posilňuje naše príslušnosti a naše vylúčenia. Akoby polarita obeť - mučiteľ alebo priateľ - nepriateľ bola veľkým protipríkladom toho, čo sme chceli obhajovať: že modifikácia našej identity znamená modifikáciu našich vylúčení. V protiklade k tejto hypotéze (ktorú som nazval zmiešanou identitou alebo ktorú by sme mohli nazývať kozmopolitizmom) sme videli, že posilnenie našich vylúčení (mučiteľov, nepriateľov) posilňuje našu identitu. Obe veci však korešpondujú s tou istou štruktúrou (aj keď stratégie sa líšia): našu identitu tvoria vylúčenia a príslušnosti.

A práve toto je to, čo sa dá spochybňovať, po čom sa nedá túžiť, čo sa nedá akceptovať. Kozmopolita spochybňuje, či sa naša identita musí vytvárať tým, čo vylučuje, a hľadá preto príslušnosť, ktorú nevytvárajú vylúčenia.

5. Patriť, unikať a hľadať (alebo štruktúra túžby). Kozmopolita si myslí, že byť obeťou - no nie považovať sa za obeť - je motívom nielen zrážky, ale aj odmietnutia takejto zrážky. Môžeme od nej ujsť. Motívom úteku je aj vyhnutie sa bitke. (Použitím slova "útek" sa usilujem poukázať na iné významy, ktorými by som sa nechcel zaoberať, ktoré však treba spomenúť: myšlienka úteku priťahuje myšlienky odvahy v boji, mužné cnosti bojovníka. Krátko sa dotkneme toho, že tieto heroické cnosti označujú sakrálny jazyk, v ktorom kozmopolita nenachádza svoj priestor.) Kozmopolita tvrdí, že môžeme utiecť z polarizácie, ktorá definuje našu identitu, pretože môžeme odmietnuť (môžeme

chcieť odmietnuť) agonický charakter spôsobu chápania vylúčenia a následnej identity. Odmietnuť túto agóniu znamená navrhnúť iný model, iný spôsob chápania formovania identity. Odmietnuť túto agóniu znamená odmietnuť to, aby sa naša identita *mala* definovať systémom vylúčenia. Samozrejme, dalo by sa argumentovať: neexistovali vždy formy agónie, ktoré nemôžeme odmietnuť? Nie sme vždy pánmi a otrokmi, priateľmi a nepriateľmi niekoho? Neexistujú bitky, agónie, ktoré nezávisia len od našej vôle, ale aj od vôle, od ktorej nemôžeme utiecť dobrovoľne? V skutočnosti existujú boje, ktoré si nemôžeme vybrať, názory a polarizácie, ktoré nezávisia od nás. Jeden zo spôsobov našej príslušnosti je, že sme už ukotvení v krajných situáciách, ktoré vylučujú. Privilégiá rozvinutých spoločností, tých, ktorých sme občas privilegovanými občanmi, by boli toho príkladom. Argument sa však neformuloval proti tomu, že naše identity sú materiálne umiestnené v systéme vylúčenia. Skôr naznačuje, že tieto identity netreba vnímať *z pohľadu* vylúčenia a *pre* vylúčenie. Jednou z foriem tvorby identity môže byť napríklad tá, ktorá vedie k rozvráteniu materiálnych základov foriem vylúčenia. Toto je program kozmopolitu. A čo si vyžaduje toto možné odmietnutie vylúčenia?

Vrátime sa k počiatočnému argumentu a opýtame sa, akou by bola forma identity, ktorá nie je definovaná jej vylúčením, ale odmietnutím všetkého vylúčenia. Odmietnuť limity našich príslušností a ich vylúčenie je činnosť, nie priestor. Odmietnutie nedefinuje miesto novej príslušnosti, ale formu príslušnosti k tomu, čo prináleží, teda bez vylúčenia. A aká by bola identita toho, kto odmieta všetko vylúčenie, aký je jeho priestor, jeho miesto, jeho územie? Je celý svet miestom obývania? Podľa kozmopolitnej hypotézy celé územie a ktorékoľvek územie môže byť priestorom identity a niet limitov pre vstup do toho, čo by malo byť územím ľudstva. Kozmopolitizmus je spôsob obývania akejkoľvek lokality, bez vylúčenia. No práve preto nie je teritórium. Kým partikularista definuje svoju príslušnosť teritóriom (svojím priestorom presvedčení) a zo svojej identity robí čosi ontologické, kozmopolita definuje svoju príslušnosť spôsobom obývania tohto a ktoréhokoľvek teritória a zo svojej identity robí čosi modálne. Definuje sa tým, ako býva a tvorí.

Keď sme na začiatku uviedli, že hierarchia našich príslušností sa môže ustanoviť v plynutí univerzálnosti - partikulárnosti (nie abstraktného a konkrétneho) a potom sme analyzovali to, čo partikulárnosť vylučuje, nechali sme bokom niečo, na čo sa pýtame teraz: ako môže univerzálnosť integrovať a nie vylučovať? Aká je vlast' kozmopolitu, ak ju vôbec má? Kozmopolita sa usiluje príslušnosť udržať bez toho, aby akceptoval jej vylúčenia. Usiluje sa obývať nejaký priestor, akoby nemal hranice. Pri tomto novom pohľade sa problém nachádza práve na hraniciach, pri vylúčeníach. Hranice sú problémom, podstatným problémom, pretože aj keď zo začiatku sa zdá, že len vymedzujú, definujú, vyznačujú identitu, skoro sa ukáže, že tak činia získaním vylučujúceho charakteru. To, čo spočiatku mohlo byť definíciou vlastného, sa mení na negáciu odlišného. Problémom hraníc sú samotné vylúčenia, či už stanovujú hranice alebo nie.

Čo robíme, keď odmietame vylúčenia našich teritórií, našich príslušností? Vieme, čo odmietame (identitu definovanú tým, čo vylučuje, jej limitmi), možno nie to, čo hľadáme, možno nie to, čo nachádzame. Ten, kto uniká pred vylúčeniami a kto ich odmieta, nevie, čo nachádza: nemôže *ohraničiť* teritórium, ktoré sa chystá obsadiť (ako sme už uviedli, kozmopolitizmus nie je teritórium). Musí sa obmedziť na stanovenie *spôsobu* obývania svojho druhu príslušností. Je tu však čosi viac: kozmopolitizmus

v skutočnosti popiera to, že príslušnosť definuje teritórium, priestor, a popiera ho práve preto, lebo neakceptuje pojem limitu, hranice.

Zopakujme však pochybnosti - je kozmopolitizmus *obývatel'ný* spôsob? Ako môže kozmopolita *obývať* svoje osobitné územie bez jeho obývania, bez stanovenia hraníc, ktoré predpokladá príslušnosť? Kozmopolita pravdepodobne čelí dvom faktom, ktoré nemôže vyriešiť a ktoré poznačujú jeho nemajetnosť: v prvom rade, kozmopolita patrí k niečomu (začal niekde), vytvárajú ho jeho putá, no ako rozumieť tomu, že ho tieto putá nezbvávajú? A po druhé, kozmopolita nám musí vysvetliť, prečo tak často opätovne túži po týchto príslušnostiach, prečo prechováva túžbu za *domovom*. Túžba kozmopolitu by sa v skutočnosti mohla stať veľkým protipríkladom, absolútnym popretím jeho zámeru obývať teritórium, ktoré nemá hranice. Začnime skúmaním prítiažlivej sily túžby. Z formy túžby môžeme vytiahnuť myšlienku, ako môžu existovať putá, ktoré nezbvávajú.

Túžba je určitou formou návratu. Odchod, únik, útek sa determinuje v túžbe po hľadaní zanechaného, opusteného. Túžba je popretím toho, že dokážeme žiť bez pút, bez príslušnosti, pretože putá a príslušnosť sú formami ustanovenia našich východiskových bodov, sú kotvami našej identity. Kozmopolita buď popiera svoju identitu, alebo musí odpovedať na to, ako ho putá nezbvávajú, a preto ich môže mať rád, túžiť po nich. Buď zrazu poprie svoju identitu, alebo musí odôvodniť silu svojej túžby.

Túžba môže byť návratom k partikulárnemu, ktoré sme opustili, alebo svoj objekt môže imaginárne presunúť do iných časov (do minulosti, do budúcnosti). Toto je predstava *zlátého veku*. Návrat má teda podobu túžby. Dokonca aj vtedy kozmopolita, ak ním neprestal byť, narazí na vzdialenosť, ktorú uplatnil pri svojom odchode. Túžba je formou návratu, no samotný pohyb, ktorý predpokladá idea návratu, sa ukazuje nemožným. Kozmopolita sa nemôže vrátiť k tomu, čo bolo pred tým, ako odmietol hranice, vylúčenie, teda to, čo ho vytváralo. Vzdialenosť, ktorá predpokladá odmietnutie vylúčenia, je útočiskom: uplatňuje sa aj pri dychtivosti, ktorá vytvára túžbu. Dokonca aj keď hľadáme to, po čom túžime, nachádzame len odmietnutie (tentoraz v podobe nemožnosti). Chcieť sa vrátiť teda neznamená tak urobiť, a neznamená nevyhnutne môcť tak urobiť. Kozmopolita vie, že jeho túžba negarantuje jej objekt. Môže si ho želať - a môže si ho želať, aby v ňom nezostal - no vie, že je to nemožné.

No a je nemožný návrat kozmopolitu? Návrat k jeho koreňom? Skôr sa stáva opak. Ak sme predtým poukazovali na dynamiku nezmieriteľného uznania (na dynamiku obetí a mučiteľov, a priateľov a nepriateľov), teraz by sme mohli poukázať na obrazy návratu a zmierenia, na dialektiku jej obnovy. Naša kultúra je plná obrazov návratu a zmierenia. Najmenej dva obrazy návratu dnes vyvstávajú proti myšlienke nemožnosti návratu kozmopolitu k jeho túžbe a odporujú jej: márnratný syn a obrátenie sa Saula. Tieto dva obrazy sa stavajú aj proti nemajetnosti kozmopolitu, lebo ho umiestňujú do oblasti jeho túžob, do partikulárneho, akoby nebolo odchodu, akoby sa nasýtila vzdialenosť, ktorá sa uplatnila pri jeho odchode. Márnratný syn oľutuje svoj útek. Konvertita nájde svoje miesto v novom priestore presvedčení, ktoré predtým odmietal.

Ak je to tak, kozmopolita, ktorý chcel odísť a medzi svojím odchodom a svojou túžbou uplatnil rozmer vzdialenosti, nemožnosť návratu by znamenala falošnosť jeho projektu: nakoniec sa všetci vrátíme, s ľútosťou; všetci sa obrátime k tomu, kto nám môže odpustiť. No všimnime si, že práve márnratný syn a konvertita umožňujú

kozmpolitovi zmierniť sa len to takej miery, do akej bol jeho odchod alebo odmietnutie vnímané ako vina, a do takej miery, do akej sú návrat a nové podmienky vnímané ako odpustenie. Vina a odpustenie sú stavy, ktoré naznačujú a predpokladajú vzťah závislosti voči inému (otcovi, bývalému prenasledovanému). Návrat, túžba, je odpustením viny (úteku) tým, kto môže prepáčiť. Možnosť návratu teda závisí od možnosti autority: od toho, či existuje externá autorita, ktorá nasýti vzdialenosti, ktorá zadefinuje limity a vylúčenia. Túžba po návrate je teda túžba po otcovi.

Predostrel som dva náboženské obrazy, pretože ak ich budeme skúmať do hĺbky, narazíme na sakrálny charakter vlasti. A ak ich odmietneme, aby sme pochopili, ako sa kozmpolita nemôže nikdy vrátiť k identite zadefinovanej vylúčením, budeme musieť odmietnuť aj absolútnu, náboženskú podobu príslušnosti, ktorá sa definuje pojmom vlasti. Kozmpolita môže obývať teritórium: no bude musieť odmietnuť akceptáciu jeho hraníc (ako sme už naznačili) a v každom prípade bude musieť odmietnuť obývať ho ako vlasť. Ak si predtým prvá osoba, ktorá sa stavala proti kozmpolitovi (ontologický solipsista), musela uzurpovať božské miesto, keďže ju to urobilo odolnou voči chybe a učeniu sa, tieto dodatočné obrazy zmierenia sa tiež stavajú proti nej s náboženskou silou: silou odpustenia a silou vlasti.

Situácia, v akej sa kozmpolita nachádza, je ťažkou situáciou nemožnosti návratu a uznania, že túžba upevňuje vzdialenosť. Táto situácia môže byť natoľko ťažká, že obraz odpustenia je akt, ktorý chceme, aby existoval vo chvíľach únavy alebo slabosti. Poznanie, že predstava odpustenia je len imaginárny akt pre útechu (prekonať vzdialenosť, umožniť návrat), upevňuje kozmpolitu v nedostatku teritória. Nedovoľuje mu obývať vlasť, s ktorou ho spájajú putá (pripomeňme si, že kozmpolita odmietal jej hranice a vylúčenia). Poznanie, že odpustenie je len imaginárna útecha (útecha, po ktorej môže túžiť), obsahuje negatívny prvok vyvlastnenia. No obsahuje aj nový prvok: otvára morálny rozmer zodpovednosti nie voči etike udržiavania, ale voči etike hľadania.

Naše príslušnosti, naše identity prinášajú zodpovednosti: zachovávať vernosť voči tomu, čím sme, a zachovávať to, čo nám to prináša. Etika zachovávaní upevňuje to, čo zdôrazňujeme my, ale aj to, čo vylučujeme pre to, aby sme existovali. No zodpovednosť voči tomu, čím sme, a vernosť voči tomu, čo nám umožnilo existovať, možno chápať rôznym spôsobom: ako vďačnosť za to, čo sme dostali, za to, čo nám umožnilo existovať. No potom by sme mali cítiť vďačnosť aj voči tomu, čo nám umožnilo odmietnuť spôsoby, momenty, formy predošlej identity: vďačnosť za to, čo nám dovolilo odmietnuť vylúčenie. A preto má v tomto prípade v etike hľadania, a nie zachovávaní, svoje miesto vďačnosť. Vďačnosť etiky hľadania, etiky, ktorá nie je viazaná minulosťou, ale ktorá ju vníma ako možnosť, si akoby vyžadovala určitý spôsob zabudnutia, určitú vzdialenosť voči minulosti. Pamäť, ktorá uplatňuje etiku hľadania, ak svoj pôvod prijíma s vďačnosťou, je tiež určitým zabudnutím. Stanovenie toho, čo má byť zapamätané a čomu treba vďačiť, je druhou stranou zadefinovania toho, na čo treba zabudnúť a čo opustiť.

Existujú teda najmenej dve formy vernosti: tá, ktorá zachováva príslušnosť a zdôrazňuje vylúčenia, a tá, ktorá s vďačnosťou uznáva príslušnosť, no uplatňuje vzdialenosť a zabudnutie. A existujú najmenej dve formy túžby: tá, ktorá sa vracia, a tá, ktorá si je vedomá svojej nemožnosti. (Prvé uvedené formy korešpondujú s etikou zachovávaní, druhé s etikou hľadania.)

Etika hľadania potom môže svoju túžbu chápať nie ako túžbu po autorite (po odpustení viny), ale vo forme vďačnosti. Imperatívy, ktoré sa vyvodzujú z týchto rozličných foriem, sú odlišné. Z etiky zachovávaní sa vyvodzuje imperatív (morálna štruktúra), ktorý zachováva zdôrazňovaním vylúčení. Z etiky odpustenia sa vyvodzuje imperatív poslušnosti. Z etiky hľadania zas imperatív vďačnosti. Ak túžba, ktorá sa vracia vylúčením alebo žiadaním odpustenia alebo vďačnosťou, prináša rôzne imperatívy, prináša tiež rôzne obrazy subjektu a jeho slobody. Prvé dva spôsoby túžby prinášajú obraz subjektu, ktorý odovzdáva svoju slobodu. Tretí spôsob túžby, túžba po vďačnosti, prináša obraz niekoho, kto ju zadržiava, no kto ju nerobí absolútnou. Tento posledný subjekt (možno kozmopolita) nevytvára zo svojej slobody horizont, ktorý valcuje alebo ničí predchádzajúce putá: zachováva ich ako vďačnosť.

Naznačili sme, že takáto vďačnosť (puto, ktoré spája, no nezväzuje) by mohla byť spôsobom zosúladenia etiky hľadania s potrebou pôvodu, s príslušnosťou k nejakému miestu. Forma etiky kozmopolitu, ktorý patrí bez toho, aby bol, by potom bola tým istým objektom príslušnosti.

6. Vzdialenosť ako spravodlivosť. Vďačnosť oproti väzbám nepozná vzdialenosť, ona ich ruší. Vďačnosť ako forma vernosti uznáva spojenia, nie však ich väzby. Lepšie povedané, odmieta a zabúda na väzby. Azda preto, a najmä preto, vďačnosť umožňuje vzdialenosť. Je moduláciou vzdialenosti, dovŕšuje návrat, pričom udržiava morálny priestor vzdialenosti (odchodu), zachováva to, čo zanechalo hľadanie a čo zapríčinilo odmietnutie vylúčení.

Etika, ktorá zahŕňa vzdialenosť, je etikou, ktorá umožňuje spravodlivosť, keďže spravodlivosť si v každom prípade vyžaduje istú formu vzdialenosti. (Spomeňme si len, že spravodlivosť predpokladá perspektívu tretej osoby v podobe nestrannosti voči perspektíve prvej osoby. Práve to nám umožňuje rozlišovať medzi tým, keď sa niekto "cíti ako obeť" a keď ňou je.) V celom súbore priestorových metafor, ktoré sme použili (územie, hranice), vzdialenosť je popretím všetkých vylúčení. "Vzdialenosť" použijeme na poukázanie tohto popretia. (Nepoužijeme ju na to, aby sme tieto vylúčenia zdôraznili, ako keď hovoríme, že sa cítime vzdialení od toho, proti čomu sa stavíme. Ak sa cítime "odlišní" od ostatných pre systém našich vylúčení, cítime sa "od nich vzdialení".) Nikdy by sme sa však nedokázali cítiť "vzdialení od seba samých", ak by sme sa presviedčali, že stojíme voči nim v protiklade. Vzdialenosť znamená, teda vzdialenosť z pohľadu našich vlastných príslušností, spôsoby, akými patríme. Ak by takáto vzdialenosť neexistovala, naša etika by neumožňovala spravodlivosť, nútila by nás rozmyšľať len z hľadiska súcitu, odpustenia alebo trestu.

Spravodlivosť si vyžaduje vzdialenosť nielen preto, že vnáša pohľad tretej osoby. Vnáša aj myšlienku, že to, čím sme (naša identita, naše putá), sa môže posudzovať hypoteticky: mohli by sme byť iní, než akí sme, mohli by sme chcieť byť takí, mohli by sme musieť byť takí. (Etika hľadania tu nachádza súvislosti s ideou spravodlivosti: úsilie hľadať to, čo je možné, nielen to, čo je dané.) Môcť byť inými, než sme, je podmienka, ktorá búra partikulárnosť, ktorá vylučuje. Je podmienka určitého spôsobu príslušnosti, ktorá sa dá meniť. A nakoniec, je podmienkou príležitosti byť kozmopolitom.

Ako už bolo uvedené vyššie, vzdialenosť je útočisko, a uplatňovala sa nielen v tom, čo sme hľadali, ale aj v spôsobe nášho hľadania. Vzdialenosť sa uplatňuje nielen voči

vylúčeniam, ale aj v lone túžby, ktorú chápe ako vďačnosť. Dodávame, že keďže vzdialenosť rozdeľuje, naše putá, náš systém príslušností mení na niečo, čo môže byť akceptované alebo odmietnuté na základe dôvodov, ktoré si nezávisle (v spravodlivosti) uvedieme. (Práve spoločenská zmluva bola schémou argumentácie, ktorá sa odvodzovala od vzdialenosti a ktorá ju praktizovala: mení predošlé vzťahy v priestore spravodlivosti a robí to hypoteticky a robí to racionálne.) Ak cítime vďaku voči našim koreňom, je to preto, lebo ju takto vnímame, lebo máme dôvody na podoprenie a živenie tejto vďaky. Ak musíme niektorý z našich koreňov odmietnuť alebo zabudnúť, je to tak preto, lebo vzdialenosť priestoru spravodlivosti nás oslobodzuje od príslušnosti ako zviazania. Niekedy sa stáva, že naše korene si nezasluhujú našu vďaku, ale naše odsúdenie. V takýchto prípadoch sme skôr vďační tomu, čo nám umožnilo odpútať sa od nich. Vzdialenosť odôvodňovania (argumentácie) rozoznáva také alebo onaké prípady, teda je aspoň jedinou formou, v akej ich môžeme rozoznávať.

Vzdialenosť tiež vytvára priestor pre dôvody iných a umožňuje, aby zapadali do priestoru našich vlastných dôvodov. (Spoločenská zmluva je opäť racionálnym modelom takéhoto uplatňovania vzdialenosti: záujmy iných, interpretácia iných, dôvody iných - na posúdenie toho, čo by bolo spravodlivé pre všetkých.) Postaviť sa na miesto iných alebo postavenie sa iných na naše miesto, keď sa to vyžaduje, znamená uplatňovať vzdialenosť spolupracujúcich úvah. Práve vzdialenosť by bola základom etiky hľadania, a tým aj akoukoľvek formou etiky spolupráce. (Tam, kde sa v politike uplatňuje spolupráca, sa uplatňuje aj určitá forma vzdialenosti: už spomínaná vzdialenosť oproti vylúčeniam a vzdialenosť, ktorá sa otvára vo vzťahu k dôvodom iných na vytvorenie priestoru spravodlivosti.)

No môžeme mať na mysli aj to, že spravodlivosť a jej vzdialenosť by nemali zrušiť vlast', možno len jej sakrálny charakter. "Vlast'" akoby odkazovala na emocionálny solipsizmus: vzťahuje sa na city vyplývajúce z príslušnosti a označuje (všeobecne) emotívnosť príslušnosti. Napätá koncepcia, takmer nemožná pre "ústavné vlastenectvo" (nemožná preto, lebo emócie, ktoré vyvoláva spravodlivosť, chýbajú teritóriu: boli by sme vlastencami celej demokratickej ústavy), sa pokúša ukotviť v teritóriu (v národe, v štáte) formu citových pút, ktorá sa však popiera vo vzdialenosti od spravodlivosti. Keďže však ide o takmer nemožný koncept (úplne presne ide o oxymorón), nechce tým tvrdiť, že by jej zámer bol nepresný: ak má kozmopolitná perspektíva poznačená spravodlivosťou a vzdialenosťou v úmysle odkazovať na obývanie určitého priestoru (geografického, politického a kultúrneho), bude to musieť urobiť jediným spôsobom, aby sa toto obývanie stalo zrozumiteľným: predovšetkým s vďačnosťou a potom s radikálnosťou spravodlivosti. Byť vlastencom je preto jedine možné nie vo vzťahu k vlasti, ale vo vzťahu k spravodlivosti. ("Ústavné vlastenectvo" možno naznačuje iróniu, ak nie skrytú stratégiu: vlastenci ústavy nechcú prenechať vlastencom *Heimatu* výnimočnosť natoľko silného, nepreniknuteľného slova; je nebezpečné nechať plynúť slová, ktorých sila nie je kontrolovateľná.)

Dalšie rozprávanie o "vlasti", ako keď hovoríme o "ústavnom vlastenectve", znamená pripustiť, že slová a city nie sú kontrolovateľné: že spojivá, putá nie sú kontrolovateľné. Ak teda kozmopolita hovorí o vlasti, musí uznať, že je porazený. Na jednej strane vie, že vlast' preňho nie je možná, na druhej strane však nemôže neuznať, že existuje pre mnohých, ktorí za ňu napríklad umierajú alebo za ňu predovšetkým

zabíjajú. Vie, že "vlast" patrí do tej istej sémantickej oblasti, ako iné pojmy, ktoré nemôže akceptovať: viktimizmus, definíciu identity, ktorú vyznávajú jeho nepriatelia a priatelia. Vie, že v týchto pojmoch niet vzdialenosti, ale vylúčenia, že nepatria k etike hľadania, vďaka a spravodlivosti, ale k etike zachovávanía, odpustenia, prepáčenia a bezprostrednosti. Sú to však silné pojmy, ktoré aj naďalej definujú formy identity. Vlast' je nemožná pre jedných, iní za ňu zomierajú.

Kto pozná nemožnosť vlasti, je nenávidený. Možno z toho sa odvodzuje jeho irónia, jeho odpor voči tomu, aby silné slová boli voľné: *larvatus prodit*. Možno z toho sa odvodzuje stratégia minimalizácie sily týchto slov. Možno sú to však stratégie skrytého odporu porazeného - v tých najhorších prípadoch. V lepšom prípade by išlo len o ironizovanie. V časoch upevnenia partikulárnosti, t. j. upevnenia vylúčenia tieto defenzívnej stratégie sa končia ako zbytočné. Kozmopolita by sa skôr mal vyjadrovať jasnejšie a trvať na tom, že nemožnosť vlasti, všetkých a každej jednej, je podmienkou na riešenie problémov ľudských bytostí, všetkých a každej jednej. Ak časy upevňovania partikulárnosti sú skúpe na odpovede, sú to časy, ktoré si vyžadujú viac jasnosti, väčšiu vzdialenosť.

Chcel som predložiť obraz o spôsoboch, akými môže kozmopolita chápať svoju príslušnosť ku konkrétnemu, a naznačil som rámce tejto príslušnosti: odmietnutie agonicky definovanej identity, jej vzdialenosť od spojení, ktoré tieto vylúčenia prinášajú, a vykreslil som črty jeho formy príslušnosti: ako vďačnosť a ako zabudnutie, ako zodpovednosť a ako vzdialenosť. A nakoniec som chcel naznačiť, že táto vzdialenosť otvára formu príslušnosti priestoru spravodlivosti. Kozmopolita by mal odmietnuť ideu vlasti, aby mohol pochopiť spôsoby príslušnosti. Predpokladám, že odvahu, ktorú so sebou prináša takéto odmietnutie, možno pochopiť nesprávne ako politickú nevhodnosť (slovo "vlast" je zameniteľnou menou prekypujúcou politickými definíciami súčasnosti); napriek takýmto rizikám, a preto, že kozmopolita musí dať jasne najavo svoje odmietnutie (aj keby doň včlenil formy vďačnosti), posledným tvrdením, ktoré by nám mal uviesť, je, že idea "vlasti" nám neumožňuje myslieť na totalitu sveta, na totalitu krajiny ako morálneho priestoru, a že naopak, z tejto totality krajiny môžeme myslieť na partikulárne, na konkrétne, na to, čo náboženské jazyky (nech už budú akokoľvek sekularizované) presne nazývajú "vlast'ou".

Carlos Thiebaut Luis-André (Madrid, 1949). Prednáša na Katedre filozofie Univerzity Karola III. v Madride. Pôsobil najmä v oblasti etiky a politickej filozofie. Spomedzi jeho diel možno spomenúť: *Cabe Aristóteles* (Madrid, Visor 1988), *Historia del Nombrar* (Madrid, Visor 1992), *Los límites de la comunidad* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales 1994), *Vindicación del ciudadano* (Barcelona, Paidós 1998), *De la tolerancia* (Madrid, Visor 1999). Jeho posledným dielom je *Invitación a la filosofía* (Madrid, Acento Ed. 2003). Všetky spomínané diela sa venujú niektorým diskusiám o morálnej filozofii a dnešnej politike. V súčasnosti vedie výskumný projekt o pojme zodpovednosti a o skúsenosti so škodou a zlom.