

My a ti druzí

BEDŘICH LOEWENSTEIN**

Kronach/Fischbach, Spolková republika Německo

Us and the others

Abstract: The article aims at a seven-step elaboration of certain constants in human group dynamics, the formation of autostereotypes, in part through heterostereotypes, collective identity through distinction from those who are negatively perceived as „other“. This dynamic doubtlessly has its roots in evolutionary-like acquisition of experience ; yet the demarcating symbols are not a simple translation of genetic codes, but extensively variable and indeed, manipulable. Behavioural science and psychology proceed from a primordial ambivalence towards strangers; nevertheless, this ambivalence can turn into crises of aggression. In addition to group narcissism, one can take openness and manifold possibilities of co-operation between human groups as points of departure. Human culture, which continually encompasses the crossing assertions of the biological-family, ultimately has its base in these. Examples such as the Europeans' encounter with the „savages“ from across the seas, the origin of nation in modern times and, finally, the engagement with poverty in modern society document the complex and manifold modes of perceiving „others“. These modes have become the reason for regress in civilisation; they have, however, also stimulated productive challenges proving our ability to extend our knowledge beyond our own genetic heritage.

Sociologický časopis, 1995, Vol. 31 (No. 2: 187-200)

Téma „postoj k cizincům“ není ryze akademické. To není nutně poznávací zábrana ze sbírky Baconových „idolů“, někdy spíše naopak. Naléhavost, kterou zprostředkovává každodenní názorné vyučování, může případně probudit naši pozornost pro obdobné jevy minulosti. Na druhé straně: než se vyzbrojíme rozhořčením a moralistní rétorikou, není snad chyba diferencovat, srovnávat, chtít pochopit. To přece neznamená ještě hned rezignovat a odpustit. Budu se v dalším snažit přinejmenším „nakousnout“ problematiku v celkem sedmi nábězích.

I.

Srboamerický básník Charles Simić nedávno v souvislosti s orgiemi nenávisti, které potkaly jeho někdejší vlast, hovoří o kleci *nacionalismu*, kterou si lidé sami staví, do níž se pak tlačí a vrčí na mimojdoucí; příznačně dodal, že všichni ti neurvalí nacionalisté východní Evropy ještě především byli stalinisty a o svobodu jednotlivce se nikdy nezajímali (Die Zeit z 1. 10. 1993). To však znamená, že musíme nálepku „nacionalismus“ sociologicky, mentálně rozložit, i když nás prvotně jímá hrůza z brutálních „etnických čistek“ nebo z mladistvých pravicových radikálů, kteří hulákají „Německo Němcům“.

*) Jde o úvodní přednášku k cyklu „Postoj k cizincům v dějinách“ na Svobodné univerzitě v Berlíně (zimní semestr 1993/94).

**) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. dr. Bedřich W. Loewenstein, Hinterstöcken 15, D-96 317 Kronach/Fischbach, BRD.

Z našich současných zkušeností s postkomunistickými etnickými konflikty však vyplývá přinejmenším jedno: že kritéria při utváření skupin (a při vylučování těch, kdo pryč do nich nepatří) jsou proměnlivá, že hranice přítel/nepřítel je namnoze libovolná, není manipulovaná, stejně jako historické a ideologické záminky, které nám dovolují se vzájemně nenávidět a zabíjet. Násilí se případně může odpoutat od ideologické legitimace a od pochopitelných cílů. „V kolektivním amoku se ztrácí kategorie budoucnosti“ [Enzensberger 1993: 33]. Simić se proto důsledně zdráhá odstoupit své svědomí náčelníkům band, kteří poroučejí Jihoslovánům, aby stříleli na Jihoslovany, poslední dobou dokonce jihoslovanským muslimům na jihoslovanské muslimy. Chtěl bych dodat, že jsem ještě nikdy neslyšel, že by bohatý Peršan vzbudil kdekoli v západní Evropě velké etnické pohoršení. Přijímání a odmítání lidí nelze pochopit bez analýzy té které společnosti.

I „klasický“ evropský nacionalismus 19. století musíme sociálně historicky prosvěcovat – třebaže se mi funkcionalistický výklad nacionalismu, pocházející z marxismu zdál být vždy poněkud na pováženou. Můžeme nacionální integraci, zjednodušeně řečeno, racionalizovat jako projekci buržoazních zájmů? Je nacionalismus prostě důsledkem zhuštěné sociální komunikace, funkčně nutnou kulturní výplní moderní velkoprostorové organizace? Anebo národní integrace spíše vzniká v „modernizační mezeře“? Tj. neodvádí etnická sémantika pseudonáboženskou symbolikou, rituály, myšlenkovou askézí, představami nepřátel, vykořeněné lidi od svých autentických problémů a jejich produktivního řešení?¹

Pravděpodobně zde od případu k případu převládne odlišný názor, snad dokonce u jednotlivého případu: mobilizace francouzského patriotismu byla roku 1792 jistě funkční ve smyslu integrace revolucí rozrušené francouzské společnosti, vytvářením závazného politického sebepochopení. Na druhé straně nebylo možno přehlédnout úmysl jednotlivých ctižádostivých mocenských center získat akční pole tím, že se jejich agitátoři zaklínali diabolizovaným nepřítelem, který v této podobě vůbec neexistoval [Jeismann 1992: 117; Heuvel 1988: 120an., 128an.]. Vergniaud např. vzal zpátky světoobčanství Deklarace lidských práv ve prospěch vlasteneckého závazku, a to byl nerozlučný pakt, vysoce emotivní identifikační pobídka, které se jednotlivec nemohl vymknout. Je jistě pravda, že národní pojetí „démoticko-unitaristické“, primárně politické [Heckmann 1991: 69n.] skýtá menšinám a přistěhovalcům příznivější podmínky integrace nežli etnická pospolitost původu. Novodobá národní jednota však v kritických dobách všude vyvolává singularizaci, výlučnost, spočívající na manicheistickém vidění světa a na znehodnocování těch druhých (místo vzájemného uznávání: [Koselleck 1984: 212n.]). K tomu přistupuje sklon „odpragmatizovat“ politické rozhodování v ovzduší rétorického dovolávání se cti a důstojnosti, které na každý kompromis vrhá světlo šálby a zrady vlastních hodnotových představ.

Váhal bych dokonce s jednoznačnou odpovědí na otázku, zda nemusíme posuzovat dichotomii přátelství/nepřátelství zásadně odlišně u etnicky podprivilegovaných, diskriminovaných menšin a na druhé straně u „saturovaného“, popřípadě imperiálního nacionalismu. Nežli horlivě přisvědčíme, prosil bych, abychom se zamyslili nad tím, zda jsme

¹) „Zásadní nadřazenost národa vůči jednotlivci může sloužit právě ospravedlnování toho, že jsou ve jméno zájmů národa omezovány individuální svobody a demokratická pravidla, přičemž tyto národní zájmy jsou vládnoucími elitami dějinně filozoficky interpretovány. Z toho vyplývá šance vlády tradičních elit a plebiscitní, charismatické monokracie...“ [Lepsius 1993: 200]

zatracováním a rozbíjením multietnických útvarů, „žalářů národů“ typu c.k. monarchie, britského impéria nebo i Sovětského svazu a Jugoslávie získali lepší šanci řešit základní životní otázky malých etnik, než existovala předtím. To nemá být sugestivní otázka, jen podnět, abychom uvažovali nad abstraktním kritériem spravedlnosti, rozumí se: zabsolutizovaným právem skupinové svrchovanosti. „Jakmile je právo na sebeurčení kolektivizováno, mění se v podvržené dítě.“ (R. Leicht, *Die Zeit* z 25. 2. 1993). Kolektivní emancipační hnutí není automaticky *svobodomilné* v nosném, konstruktivním smyslu, jakmile se legitimuje pomocí kulturních kódů, získá masový ohlas a posléze si navléká antiimperiální háv. Nejsou jak známo všichni svobodní, kdo se posmívají svým okovům (Lessingův Moudrý Natan) nebo kdo se definují tím, že nepatří k odstrašujícímu příkladu – jako ta známá žena alkoholikova, která čerpá pocit vlastní důstojnosti z faktu, že nepije.

Můj problém s nacionalismem netkví jen v tom, že se dá jen nesnadno zařadit do pozitivně, progresivně pojatého vývojového trendu, nýbrž obsahuje od počátku prvky regrese, totiž upadnutí do mýtična a do morálnětopografické sevřenosti *mentality klanu*. Jde mi také o ryze empirickou skutečnost emocionalizace, iracionálního zkreslování hodnotových relací, vlády kolektivních iluzí, které mají za důsledek, že zabsolutizovaná pospolitost nám nakonec nedovolí se jinak vyjadřovat nežli v první osobě množného čísla (A. Finkelkraut). Dále mi běží o nepříjemný jev podobný periodickému desetinnému číslu, které nenajde konce, protože každá národní blecha má další blechy (E. Gellner). Možná historikovi nesluší póza nazpět obráceného proroka, který se zdviženým ukázováčkem ex post předepisuje, co lidé měli dělat. Ale i z pozic samotných jednajících lidí, jejich vlastních cílů a pocítovaných potřeb, bylo a je lecos kotraproduktivní, co podnikají v klimatu zabsolutizovaných skupinových hodnot a diabolizace druhých.

II.

Dovedeme však vůbec kolektivně jednat jiným způsobem než tak, že se ztotožníme s určitými skupinovými kulturními hodnotami? Nestojí veškerý lidský život ve znamení ohraničování? Nedefinujeme stále pomocí *plotů*, tj. tak, že si zajistíme odstup od těch, kdo k nám nepatří: podezřelých, nenašinců s cizím akcentem a nejistým původem? Není veškeré naše jednání antitetické, ba agonálně založené, není *hranice* základní antropologickou kategorií, která teprve umožňuje orientaci a jednání, „čitelnost“ světa, nereflektovanou jistotu v jednání? Můžeme pokládat *dům* za původní formu rozlišování vnitřku a vnějšku, důvěrně známého, cizího, mého a tvého. Dům jako by vybavoval naše slabé já skořápkami, které zprostředkovávají bezpečí, uznání, identitu. Ještě demokracie je původně koncipována jako pospolitost „pánů domu“, kteří si vzájemně garantují nevmešování do domovních záležitostí: nepožádáš dům, ženu, dobytek svého bližního. Kromě toho domovní páni zajistí dalšími zdmi, aby ti, kdo nepatří k jejich spolku, zůstali na distanc.² Nevítání jsou však v zásadě všichni, kdo nenáleží k symbolicky a rituálně impregnovanému spolku vzájemného ručení. „I když není podezírán jako upír či lupič dětí, je cizinec vždy nebezpečný“ [Pitt-Rivers 1992: 26].

Značky znamenají, že jsme si osvojili prostředí, ujišťují nás o tom, že někam patříme, jsou svým způsobem *pojistkami proti nicotě*. Symbol představuje určitý řád,

²) Na druhé straně je dům přirozeně posvěceným místem, které cizím poskytuje ochranu. Obřad pohostinství změní nebezpečného cizince v hosta, chráněného božstvem [Pitt-Rivers 1992: 27nn.].

dodává označenému význam, zakládá nadřazenost a podřízenost, vyřazenost. Symbol utiňuje strach [Pross 1974: 45,46]. „...je nemožné vytvářet sociální vztahy, když nemáme k dispozici symbolické jednání.“ Symboly a rituály mění výběr našeho vnímání, koordinují myšlení a jednání [Douglasová 1988: 84nn.]. Proto je ztráta symbolů někdy katastrofálnější než ztráta materiální; proto je symbolické násilí pro nositele systému často traumatem, je to porušení tabu. Symbolické ohraničení zajišťuje proti chaosu. Bez nárameníku chybí důstojníkovi identita, a totéž se stává soudcovi nebo knězi bez taláru: propuká panika, hranice mezi vnitřkem a vnějškem, posvátným a profánním, hořejškem a dolejškem, mezi „my“ a „oni“ se vytratila.

Příklady ovšem znovu ukazují, že kolektivní identity a pořádky, které komunikují pomocí značek, hranic, polarizací, nejsou spontánně přirozené, rodové, třebaže strážci tradic vypravují o – zpravidla vynalezeném – společném původu, z něhož jsou jiní vyloučeni. „Čisté antropologické typy bývají velmi často druhotným následkem ... jakkoli podmíněné uzavřeností“ [Weber 1972: 235]. I ve starověkém Izraeli byla příslušnost k vyvolenému národu silněji rituálně chráněna zřejmě až v době poexilové. Zůstává však nadále prvotně náboženskou, nikoli pokrevní, takže gójové „nebudí v první řadě ošklivost, nýbrž jsou daleko spíše chápáni jako pokušení vcelku atraktivní *normalnosti*“ [Prudký 1993: 180]. Přitom je židovská identita definována zpravidla méně negativně než se jí podsouvá (nebýt tak jako pohané), nýbrž především kladně: vůdčí motiv ochoty se vzdát vazeb k zemi, domu, masným hrncům egyptským, ba i k rodině (obětování Izáka!). Pozitivní sebepochopení je ještě posíleno často opakovaným příkazem (2. Moj. 22, 20): Přichozímu neučiníš křivdy aniž utiskneš ho; neboť přichozí byli jste v zemi Egypťské.)³

Z typičnosti se židovská tradice vymyká ještě zvláštním postojem v katastrofách: nevolat po obětních beráncích (ačkoli obětní beránek je jistě starozákonní figurou: 3. Moj. 16,20), nýbrž po *vlastní* vině a po vlastním hříchu. Nejde tu ani tak o skutečnost, že se Židé celá tisíciletí znovu a znovu sami stávali obětním beránkem, který v očích pronásledujícího davu očišťuje a obnovuje porušenou pospolitost; spíše jde o to, že se vzdálili od magické religiozity, která pronásledovanou obět mění v předmět kultu a náboženské úcty [Girard 1992: 28, 76, 116n]. Připouštím: výlučnost těchto motivů se při historické empirii zmenší, a rozdíl budou v pozdější obranně rituální praxi menší než v duchovním projektu. Ale všichni známe upadnutí velké ideje do banality až příliš lidského všedního dne – od Kázání na hoře do státního náboženství nebo od patosu Deklarace lidských práv do teroru jakobínů. Proto se nám vnucuje neodbytná otázka: nejsme všichni silněji determinováni lidskými konstantami, tím, čemu se říká „condition humaine“, genetické kódy apod., v míře daleko silnější, než chce brát na vědomí naše idealistická civilizační rétorika?

³) Proroci „...dávají svému bohu ... titul „přítele cizinců“.“ „Láska k cizím je tudíž tvořivým momentem při vzniku pojmu člověka jakožto bližního.“ „Pozitivní připojení k společenství víry nebylo pokládáno za předpoklad občanské pospolitosti.“ [Cohen Hermann 1888: 86, 97] Meyer Fortes v židovské tradici rozlišuje mezi *ger*, částečně akceptovaným cizincem, a *nochri*, procházejícím obchodníkem, který nepodléhá politickým ani náboženským závazkům hostitelské země [Ibid.: 70n.].

III.

Pohled do výsledků etologie nás možná uchrání sebeklamu. Irenäus Eibl-Eibesfeldt např. v této souvislosti popisuje některé způsoby chování, společné člověku a vyšším primátům, jako ohraničování skupin a teritorií, nastolení hierarchií; agresivní projevy a imponovací gestika navenek i uvnitř mají zřejmě univerzální platnost, stejně jako submisivní projevy chlácholení a potlačování outsiderů. Důležité jsou mu instituce, které brání eskalaci bojů mezi členy skupiny a posilují její soudržnost; k zbytkům nevědomých skupinových mechanismů počítá ještě i brutální posměch školáků vůči málo přizpůsobeným, tlustým, kulhavým, koktavým spolužákům [Eibl-Eibesfeldt 1986: 77nn., 108n.]. „První poznaček anomálie vyvolává strach a po něm následuje potlačování nebo snaha se jí vyvarovat.“ [Douglasová 1988: 16].

Strach s cizího, sklon k vytváření uzavřených skupin a agresivně reagovat na vetřelce můžeme tak bezpečně považovat za *vrozené*, nikoli naučené, univerzální sklony. Z toho ovšem nemůžeme odvozovat jednoznačné, konstantní „druhovité chování“, nýbrž vícero reakčních *možností*, koneckonců komplexní, relativní otevřenost, kterou lze vyplnit sociální zkušeností. Odpovídá tomu do značné míry pružné vytváření skupin, čímž se meziskupinové ohraničování stává variabilním a manipulovatelným. Jinými slovy, skupinové chování se dá situačně vyvolat z nahodile vzniklých pospolitostí, tedy nikoli nutně podle etnických či dokonce biologických znaků. Tato skutečnost podtrhuje eminentní význam společenského tréninku, který spočívá ve schopnosti se přiučit, tj. naší vychovatelnosti. Lidské skupiny mohou např. dary, exogamií, obchodem, společnými rituály, přebíráním kulturních prvků vytvářet důvěru a odbourávat nepřátelství; mohou naopak výchovně podporovat bojechtivost a agresivitu. Hovoří se o normovém filtru, který na porušení homeostáze, tj. určitého pocitu rovnováhy, dává reagovat buď agresí, nebo je zařadí mezi jevy zanedbatelné [Eibl-Eibesfeldt 1986: 129n, 142n].

Je ovšem zřejmé, že v podmínkách, ve kterých buď chybí ústřední smířčí instance, nebo je přinejmenším *pocitováno* ohrožení některých významných životních zdrojů, se tenká vrstva naučených pravidel soužití rychle hroutí a na povrch přicházejí geneticky, evolučně nabyté xenofobní vlohy. Existují však vůbec podobné biologické vlohy? Je asi iluzorní projekcí, snem ctihodných přátel míru, předpokládat zásadně mírumilovného pračlověka: prakticky všechny nám známé archaické společnosti jsou v podstatě válečnické a xenofobní, válka je tmelem jejich pospolného vědomí. Přesto, a to není jen moje teze, *nezávisí* na biologii, zda se člověku vlastní etnocentrické vnímání a jednání obrátí v nenávisť vůči cizímu. Lidské skupiny po statisíce let evoluce málokdy žily izolované, tak říkajíc autisticky soběstačně, nýbrž – vedle bojového střetávání – už proto, aby se vyhnuly incestu, zpravidla i kooperovaly. Nad hranicemi klanu tak vzniká síť vzájemně výhodných vztahů, kterým odpovídá i určitá porce *xenofilie* jako lidskému druhu od počátku daná produktivní možnost [Schiefenhövel 1994: 370n.].

Etologie tudíž jenom zjišťuje biologicky podmíněné *tendence* chování, které se od případu k případu mohou, ale nemusí prosadit. Strach z neznámého stojí mezi našimi vlohami vedle zvědavosti na nové, tj. náklonnosti a navazování kontaktů; ohraničování vedle otvírání skupin; nedůvěra a podezřívavost vedle posvátného pohostinství, až po vytváření pseudopříbuzenství. Stará řečtina ostatně neznala termín xenofobie, za to však *filoxenii* (pohostinnost). To jistě reálně historicky mnoho neznamena: schopnost se distancovat od vlastních skupinových hodnot a tomu odpovídající neutrální pojem

barbarství (např. u Herodota) si u Helénů nemůže činit nárok na obecnou platnost [Nippel 1990: 14n., Koselleck 1984: 218nn.].

Smím-li shrnout naše dosavadní úvahy, pak bych především vyzvedl, že nelze přehlížet *ambivalenci* lidských vloh, popřípadě jednacích dispozic, a zevšeobecnit stav krize, který teprve tvoří živnou půdu agresivních geneticky daných prvků lidského chování. Řekl bych, že v tomto ohledu neexistuje *objektivní* hranice pro toleranci, tedy např. určitý podíl cizinců, který ještě právě lze snést, zatímco překročení této hranice prý znamená, že akceptace se mění nutně v agresi. Násilí není důsledkem genetických zákonů, nýbrž kulturní stigmatizace na základě nedostatečné důvěrné znalosti a nedostatečného sebejistého kontaktu s lidmi odlišného původu, jazyka, obyčejů, jídelních návyků atd. [Kattmann 1994: 381].

Není snad jen pozůstatkem idealizované pospolitosti, romantických snů, projektovaných do třetího světa, když lidé proti strohému civilizačnímu usměrňování, zvl. nového subproletariátu dělníků-přistěhovalců a jejich spontánní životnosti, staví program *multikulturalismu* [Radtke 1991: 85n]. Program je však potud problematický, že předpokládá souběžné, jakoby izolované, kulturní monády, místo aby je nutil, vzájemně se otvírat; konzervace místo toho, aby se jedna od druhé zvědavě průčovaly. Chtěl bych dodat: Cokoli se dá pronést proti univerzální platnosti západních hodnot, právě multikulturalismus potřebuje daný rámec pravidel a nadřazených hodnotových představ typu liberální ústavy, popř. lidských práv, které *nesmí* být k dispozici. Sociokulturní menšiny, které jsou chráněny zákony a institucemi naší liberární společnosti, se málokdy orientují na nich, nýbrž na svých vlastních kódech, imunizovaných proti kritice. Činí si nárok na toleranci, kterou samy neznají, a dovolávají se hodnotové soustavy, kterou případně denuncují jako „kulturní imperialismus“ [Ritter 1993: 364].

IV.

Řekl jsem již, že skupinová identita, která kodifikuje vlastní hodnoty a vzorce chování, není biologicky děděná, nýbrž *naučená*. Tak je tomu i s obrazem cizího. Obraz sebe sama a obraz cizího⁴ jsou vždy vztaženy vzájemně na sebe jako „vpravo“ a „vlevo“, světlo a tma: jsou to kontrární pojmové dvojice, které *člení prostor* naší zkušenosti a umožňují jednat. Osobitou formu takového zdvojení nalezneme např. u Platóna, který zásadně rozlišuje válku mezi Helény jako nepřirozený spor mezi bratry, a válku proti barbarům jako oprávněný boj, který je třeba vést s veškerou bezohledností. Tento rozdíl prý vychází ze substantiálních daností, má však svou fikci řecké nadřazenosti především zprostředkovat návod k politickému jednání [Koselleck 1984: 220n.].

Ambivalentní obraz sebe sama je podobnými polarizacemi zpevněn tak, že jsou záporné vlastnosti vlastní skupiny odštěpovány do obrazu méněcenných „druhých“ – jakási psychohygiena, kterou psychoanalytici pozorují už u batolete: vlastní se stává dobrým tím spíše, že se daří zakázané a zapírané vlastnosti převést na cizí objekt.⁵ Projektivní zkreslení obrazu cizího konsoliduje zdánlivě či skutečně ohrožované vlastní,

⁴) Nikoli *nepřítelé*, jak předpokládá Zygmunt Bauman: ambivalentní cizinec v Baumanově konstrukci právě porušuje „konfliktní dorozumění“ přítele a nepřítelé [Bauman 1991: 25n.]. Moderní stát přímo definuje snahou vymýtit každou ambivalenci, vše, co není přesně určitelné [Ibid.: 46].

⁵) „Pokud existuje d'abelská říše, může lidstvo ... vést posvátné války proti demonizovaným nepřátelům..., místo aby se zadusilo svou vlastní destruktivností.“ [Richter 1992: 183]

příčemž podle názoru analytiků snaha odvrátit strach může způsobit regresi na rané, nediferencované duševní vazby. V přímém vztahu k nacionalismu psychologové hovoří o narcistních, raně infantilních přáních po spojení a splynutí, afektivním zapojování do organického celku [Bohleber 1992: 703n.]. Také dětská psychologie zná sklony už předškolních dětí, které svou vlastní slabost kompenzují ztotožňováním se s bezohledným, všemocným hrdinou: to jim umožňuje překročit neradostné prožívání sama sebe jako nedokonalých a závislých bytostí. Děti se tímto odštěpením imunizují vůči vlastním citům a zároveň ovšem vůči soucitu s ještě slabšími. Hon na outsidersy na takové základně pak neomylně vytváří solidární jednotu učitelů [Benzová 1992: 27nn].

Radikální státoprávník Carl Schmitt svého času označil rozlišení mezi přítelem a nepřítelem za krajní stupeň intenzity, kterého je schopno mezilidské spojení či rozluka; k tomu však podle něho nedochází na podkladě předchozích, předpolitických sklonů a hodnotových soudů. „Politický nepřítel nemusí být morálně zlý, nemusí být esteticky ošklivý... Je prostě jiný, cizí.“ [Schmitt 1963: 27] To však znamená, že z ambivalentních, neprůhledných „druhých“ nutno udělat *hrozivé* „druhé“, cosi, čemu upíráme morální kvalitu, signifikanci; že je tedy třeba dehumanizačního cviku, abychom neznámého druhého vnímali jako *nepřítele*, konec konců zbavili ho konkrétních lidských vlastností; už vojenský dril vyřazuje přirozenou zábranu zabíjet lidskou tvář, a zejména potlačuje vědomí bezpráví. Totalitní skupinová morálka se pak programově nevztahuje na lidi mimo zabsolutizovanou pospolitost, čímž za akce proti lidem, označeným za nepřátele, odpadá povinnost skládat účty [Jäger 1982: 310n].

Nechtěl bych přetěžovat psychoanalytický model, dovolil bych si však ještě zachytit myšlenku, že *kultura* nejen konzervuje, nýbrž i odcizuje. Zahrnuje i překračování hranic, zvědavost na cizí, vypořádání se s ním, soutěž, odpovědi na výzvy zvenčí. Nesporně známe fáze obranné, kdy lidé uzavírají hranice, staví zdi a pořádají rituály zdůrazňující kolektivní jednotu; ve fázích konsolidované civilizace se však odvažujeme vykročit za známé, příbuzné, „domácí“. Mario Erdheim nedávno obměnou známého Freudova titulu přioštkem podtrhl tezi, že kultura je „unheimlich“, tj. „nesvá“, leží ve sféře bezdomoví, ne-li hrůzy. Vztahy důvěrné a pokrevní právě *nejsou* základním prvkem kultury, nýbrž něčím, od čeho se musíme odpoutat, ježto příliš identity a intimity brání inovacím, růstu, veřejnosti, rozumu [Erdheim 1992: 736n].

Tato idea se mi zdá plodná, protože umožňuje lépe pochopit a zařadit některé jevy – nejen naší doby. Rychlé společenské změny snad skutečně dávají možnost se osvobodit od ustrnulých vazeb a pseudorodinných jistot: tím, že se pouštíme do neznámých situací, jako bychom existenciálně zažili vlastní cizotu. Mobilita znamená, že se musíme přizpůsobovat novým podmínkám, vypořádat se s novými problémy, že se uvolňuje kreativita. To je arci vždy jen jedna stránka věci. Zrychlený sociální pohyb také vyvolává znejistění, úzkost, dezorientaci, ne-li archaický strach. Na rozdíl od Erdheima se domnívám, že právě mladiství, které rodina nechala na holičkách a kteří nejsou s to se vyznat ve stále složitější a anonymnější společnosti specializovaných výkonů, velice často touží zpět ke kompenzačním, v zásadě infantilním⁶ vazbám. Odtud přitažlivost znaků a symbolů, regresivní hledání *ustrnulých forem identity*, tíhnutí k fixacím, které nevyžadují neustálý učební proces ani nekladou požadavek vlastního myšlení a vlastní odpovědnosti [Mayer 1989: 18]; v neposlední řadě bezradní lidé hledají uspokojení. Na

⁶) „Dětské štěstí a hrdost mužů jsou... neslučitelné.“ [Mommensen 1987: 123]

vlastní nejistotu reaguji hysterickým vyřazováním, bázlivým ohraničováním, hradbami proti cizímu.

V.

K tomu několik příkladů, které překračují ty notoricky známé (dobře prozkoumaný antisemitismus) [Bergmann 1992: 37n.]. Setkání Evropanů se zámořskými kulturami jistě poznamenala chtivost bezohledných dobyvatelů po vzácných kovech i pretence zdánlivě vyšší kultury vůči prý nesvéprávným divochům. Křesťané přicházejí z nebe a hledají zlato, vzkázal Kolumbus Indiánům. Je to mnohohlavná formulace, která snad neprozrazuje jen cynismus, nýbrž i hledání zlatého věku, který humanisté jako Pedro Martir či León Pinelo očekávali v Novém světě [Strosetzki 1991: 18n., 53, 59nn]. Jistě vnímání druhých trpělo vlastními projekcemi, tj. konkvistadoři nevnímali domorodce jako subjekty, nýbrž jako objekty: Kolumbův lodní deník v nich vidí pokojné ovečky a dětinsky ochotné potenciální poddané [Niess 1991: 39]. Apercepční obrazy objevitelů sahaly od rajske nevinnosti, kterou zdánlivě potvrzovala nahota Indiánů, a pro niž si ostatně Kolumbus bral na cestu znalce hebrejštiny a aramějštiny jako tlumočníky, až po očekávání psohlavých oblud a válečnických žen, které vedlo k pojmenování Amazonky [Nippel 1990: 32].

Nadšení objevitelů se záhy zvrátilo v opak, přičemž obrana postižených nejen ospravedlňovala španělské násilí, nýbrž i změnila představu dobrého divocha v obraz lidožrouta, bytosti, žijící v protipřirozeném smilstvu a modloslužbě. K zdůvodnění začínající genocidy se Španělé chápali aristotelského učení, podle kterého jsou barbari jen v omezené míře nadáni rozumem, takže jim otroctví prospívá jako zvířatům zkrocení (Politika 1254a). Odlišnost působila, že se konkvistadoři v nepochopení a znechucení od nich odvraceli (Fernando de Oviedo). Odlišnost však vedle toho i fascinovala popř. zůstala ambivalentní – zdánlivou nezkažeností, spjatostí s přírodou, svobodou od civilizačních tlaků, pohostinností. „...není mezi nimi osobního vlastnictví, neboť vše je společné“, referoval Amerigo Vespucci (1502); „neznají slovo pro říši a pro provincii; nemají krále, neposlouchají nikoho, každý je svým vlastním pánem.“ [Schmitt 1984: 177; König 1993: 50nn].

Jistě představitelé církve nebyli připraveni na to, aby přistupovali k Indiánům bez predsudků; na druhé straně předpoklad společného původu od Adama a Evy, stejně jako pověření je přivést na pravou víru, postavily určitý – značně křehký – most k „divochům“. Nemohu se zde pouštět do jednotlivostí, např. do argumentů dominikána de Vitorii, který roku 1539 usoudil, že indiští barbari rozhodně projevují známky rozumu, třebaže po tisíciletí bez vlastní viny stáli mimo spásu. Neexistuje prý však právo se zmocnit jejich země a násilně prosadit křesťanskou víru, nanejvýš snad jim bránit v kaniibalismu a v lidských obětech [Nippel 1990: 46].

Tento zbytek původní fascinace neznámým a cizím, postoj, který neměl zapotřebí se chránit před ním diabolizací, byl pak i důležitým podnětem, aby lidé docházeli k širším koncepcím lidství. Montaigne např. srovnával sebekriticky rituální lidožroutství divochů s utrpením, které křesťané způsobují druhým křesťanům zaživa; lidé se zřejmě ve svých nečestech příliš navzájem neliší. Jinému pozorovateli, jezuitovi Lafitauovi, později (1724) sloužil společenský pořádek Indiánů spíše za důkaz obecné shody národů ve svém nahlížení Nejvyšší bytosti, také analogie mravů, institucí, zákonů a příbuzenských struktur s národy evropského starověku, kteří přece také kdysi bývali „divochy“ – ovšem do určité míry respektovanými. Přes relativizaci vlastních trado-

vaných hodnot se zde připravuje opačná perspektiva, obrácená kriticky vůči civilizaci: myšlenková figura „šťastného divocha“, který nezná zjemnělé neřesti civilizace a přebytku.⁷

Indiánům to jistě prakticky mnoho nepomohlo. Získali jsme však přinejmenším příklad možného zacházení s ambivalentním cizím, ba celou škálu možných reakcí na setkání s jinými formami lidství: od samospravedlivého upírání lidských kvalit cizímu, přes pokusy je použít jako myšlenkový podnět k rozšíření dosavadního hodnotového obzoru, až po jeho nadřazování vlastní kultuře. Existovala tedy určitá ochota se otevřít novému světu, poopravit svůj hodnotový obzor, pojmut „divochy“ do prostoru vlastní zkušenosti. Bezprostředně na rozšíření obzoru – v neposlední míře humanismem a renesancí – ovšem následovala reakce vystrašené fundamentalistické zatvrzelosti. K jejím obětem přirozeně patřili Židé, jejichž pronásledování a vyhnání ze Španělska snad nikoli nahodile souvisí s Kolumbovou objevnou cestou [Otto 1992: 52]. Možnou paralelu tvoří i způsob zacházení s *čarodějnicemi*, dosud spíše misionovanými než pronásledovanými; jejich masové hubení začíná zhruba ve stejnou dobu a z obdobného duchovně-psychického ustrojení.

VI.

Dovolte mi říci ještě pár slov o proměnlivých hranicích přátelství a nepřátelství v evropském novověku. Víme, že křesťanství zprvu relativizovalo, ba zarovnávalo všechny dosavadní identity a ohraničení – mezi Helény a Židy, vzdělanými a nevzdělanými, svobodnými a otroky, ba i muži a ženami. Nová dynamická krystalizace arci rychle směřovala k nové výlučnosti, tj. „asymetrickým dvojicím“, které druhou stranu značkují negativně, až po ospravedlňování bohubilých válek pro dogmatické spory.⁸ Jinými slovy, jestliže jádrem křesťanství je identita, určovaná *vztahem k druhému* a také nikoli to, co jest, nýbrž transcendence [Brunner 1958: 10], pak reálné dějiny poznamenává něco jiného. Otevřenost a svrchovanost víry, hledání pravdy ustupuje dogmatickým zakotvením, institucionalizacím a obřadnictví; exkluzivita znamená tendenci k samospravedlivému ohraničování a vylučování.

Nebudu zde mluvit o těchto tendencích, nýbrž o novodobých polarizacích. Humanismus a osvícenství byly nesený nadějí, že všeobslhlé pojetí člověka zruší všechny diskriminace mezi konfesemi a ukončí nepřetržité občanské války mezi křesťany, pohany a Židy. „Aniž by přistupovalo něco dalšího, mělo by stačit jméno člověk, aby lidé dosáhli vzájemné shody.“ (Erasmus, *Querela pacis*). Naděje zklamala stejně jako svého času naděje investované do mírotvorné křesťanské ekumeny. Sekularizace byla významnou modernizační silou, leč ne jedinou. Postupně bledly

⁷) Evroptí humanisté vůči objevným cestám na jedné straně kolísali mezi nadšením, že byla překonána antika, radostí z nového a exotického, a na straně druhé tradičním plísněním bláznivé marnivosti, zvědavosti a chtivosti, lupičství objevitelů. Důležitější se mnohým z nich zdála eticky určená duchovnost, sebepochopení a vztah k spáse duše [Wuttke 1991: 12nn, 21n].

⁸) Juan Ginés de Sepúlveda (1550) ke klasickým podmínkám „spravedlivé“ války (*iusta causa, summa auctoritas, recta intentio*) počítá i to, že není jiná možnost přivést k poslušnosti lidi, „jejichž přirozenou podmínkou je poslušnost“ – jako dokonalý přirozeně vládne nedokonalému, statečný slabému, duše tělu, rozum pudu, forma hmotě. Proto dvorní kaplan Sepúlveda, který sám nikdy nebyl v zámoří, považuje za správné, jsou-li „barbarské a nelidské národy, které o civilizovaném životě nechtějí slyšet“, podrobeny vládě lidštějších, ctnostnějších vládců (Sepúlveda, podle [Strosetzki 1991: 225nn.]).

tradiční orientace, jenže jakmile zmizel z evropských diskursů Bůh, do hodnotového horizontu se vraceli pozemští bohové. Není náhodou, že se stále znovu přenášejí pojmy *sakrální* na věci *profánní*, a proces vytváření novodobého státu, politických a kulturních identit, je významně ovlivňován náboženskými či pseudoreligiozními prvky.

Místo středověkého univerzalizmu a nadřazených autorit tak vznikají svrchované mocenské státy, které nadále vyžadují pro sebe sakrální autoritu a především si osobují stále nové kompetence – správní, rodinné, školské, chudinské, církevní; i hospodářský život je podrobován státním merkantilistickým regulacím. Stát tak prosazuje absolutistickými prostředky v neposlední míře i duchovně mentální sjednocení [Schilling 1991: 195nn]. Tato vynucená vnitřní jednota slouží koncentraci moci a politice expanze; od Španělska po Švédsko se vytvářejí státní ideologie, napájené ideou národního poslání. Odpovídají tomu zahraničně politické fronty: na evropskou scénu vstupuje dějství *nacionalismu*.

Je pravda, že se etnický a politický výměr pojmu národa spojují až koncem 18. století tím, že se starý teritoriální stát naplní „pospolitotvornými kódy“ anebo se jim aspoň účelově přizpůsobí. Tím vzniká, zčásti slučováním různorodých symbolických postav, stereotypů, předsudků, regionálních vzpomínek, vysoce emotivní společenská ideologie. Stává se, v neposlední míře inscenací fiktivních společných zážitků, neproblematizovatelnou nejvyšší instancí; sotva fakticky existující národ nabývá významu pomocí galerie válečníků, básníků, věstců a mučedníků, ale i rejstříkem příkoří, prožitého útlu [Kaschuba 1993: 59nn]; negativní stereotypy nově budovaný národ odděluje od údajně mu „bylostně cizích“. Je to všude obdobné jako v Německu 18. století, kde proti karikatuře francouzské dvorské změkčilosti, galanterie a nemorálnosti stavěli vysněnou německou upřímnost a bodrost, zatímco ve Francii kultivovali autostereotyp civilizační a politické převahy proti barbarství žravých, zálesáckých, hnidopišských Němců [Fink 1991: 455nn].

Nechci se dále věnovat osudu těchto stereotypů, kritickým pochybnostem na obou stranách, vzniku kladné představy Německa ve znamení Tacita, ani krizovým zkreslením za revoluce a napoleonských válek, ačkoli právě zde podle mého mínění třeba hledat výhybku, která ovlivňovala osudným způsobem vnímání a jednání Evropy až do 20. století. Zajisté nacionální identita byla i oporou, zprostředkovala lidem smysl, strukturovala jejich jednání, kdo by to chtěl popřít. Na druhé straně vybudovala nepřekročitelné *hranice*, ze sousedů učinila nepřátele, pomocí kolektivních emocí lidi uvedla do „nevolnictví uzavřených kolektivů“ [Meyer 1989: 21]; zabsolutizováním jednostranné, jen zdánlivě samozřejmé hodnotové soustavy bránila konkrétnímu, plodnému vnímání problémů naší civilizace.

Je možné, že velkoprostorová organizace našeho moderního světa, jeho všestranné závislosti, stejně jako velká mobilita, budou žít právě přání se *odlišit* a oddělit. Přesto soudím, že bychom návratu uzavřených společenských kódů a pokusům je vnímat jako blahodárnou protiváhu anonymní společnosti kvantitativně měřitelných výkonů, měli čelit se značnou dávkou nedůvěry. Nemůžeme si dovolit uniknout globální odpovědnosti útekem za hradby zdánlivého monokulturního bezpečí.

VII.

Na závěr poslední příklad, který ukáže, že emocionální hranice mezi skupinami nemusí být dány etnicky nebo nábožensky. Myslím způsob zacházení s *chudobou*, která dokázala vyvolat překvapivě analogické polarizace, fronty nepřátelství, strachu a agrese. Neměli

bychom asi přeceňovat praktický význam svatořečení chudých (Lk 6, 20) v křesťansky přinejmenším spoluvytvářené kultuře – spojení chudoby a práce v mnišském ideálu, chudinskou péči jako vladařskou povinnost a součást šlechtické etiky. Nicméně od pozdního středověku skutečně dochází k mentálním změnám a s nimi k daleko negativnějším postojům vůči dosud spíše trpěným marginálním skupinám. Hranice tolerance vůči těm, kdo porušují normy, nemají pána, žebrákům, potulnému lidu, nevěstkám, se zřetelně zužuje: stávají se nesnesitelnou metlou [Graus 1981: 395n.].

Snad tváří v tvář různým katastrofám, které mj. vyvolaly hromadný útek vesnického obyvatelstva do měst, klášterní péče o chudé přesáhla své ekonomické možnosti [Oexle 1986: 80nn]. Jisté je, že od té doby světská vrchnost silněji vystupuje jako regulační činitel, se snahou shrnout, oceňovat a vydělit rozmanité marginální skupiny jako „práce se štítící“. „Antispolečnost“ má být kontrolována, její podvody odhaleny a znemožněny [Jütte 1988: 35nn, 54n.]. Ve vytvářející se tržní společnosti je práce i shora prosazovanou ústřední hodnotou, a tudíž zahálka daleko jednoznačněji hříchem, ba hříchem stěžejním. Proto jsou zakazovány nediferencované almužny, i mimo protestantské oblasti vrchnosti nařizují výchovu k pílí, pořádku a střídmosti.⁹ Chudý se tím stává asociálem, předmětem dohledu, vylučování, rozmanitých ukázkových mechanismů, a ovšem ošklivosti.

Záplava policejních nařízení se s krajní nedůvěrou stále znovu zabývá všemi, kdo neodpovídají normám, a to není jen „cháaska nečistých, líných, zahálčivých a podvodných lidí“, jako jsou tuláci, cikáni, kejklíři, cizí žebráci, propuštění vojáci, vaganti, kteří mají být postaveni na pranýř, zmrskáni a vykázáni [Stolleis 1993]. Disciplína má být vtlučována i domácím spodním vrstvám, „žebravým trubcům, kteří zbytečně žijí z práce ostatních“, jak (roku 1697) poznamenal filozof John Locke. Podle jeho drastických návrhů by prý bylo možno „takovou sebranku... rychle omezit na nepatrný počet, ne-li docela vymýtit“ [Locke 1980: 272, 277]. Nejde o sociální *integraci* a o kázání píce, tedy snahu odnaudit spodní vrstvy jejich neměšťanským „předindustriálním“ životním návykům a postoji k práci: nedostatečnému smyslu pro pravidlnost a předvídatost, opilství, sklonu k permanentním kolektivním oslavám, jejich vzpurnosti i chybějící hygieně. Od „classes dangereuses“ už před Francouzskou a před průmyslovou revolucí vanul dech hrůzy: bestii není dovoleno dráždit, musí však být odkázána do příslušných mezí. Stará pospolitost domu, stolu a modlitby zanikla a nižší vrstvy jsou distancovány i prostorově. Z takto vytvořené „periferie“ záhy vychází reálné a chimérické hrozby, mísí se v nerozložitelný syndrom; lidé stavějí imaginární i faktické zdi.

Alain Corbin objevil takřka nutkavou hrůzu středních vrstev konkrétně z pachu a špíny lidu, a hledal spojení mezi dezinfekcí a podrobovacími mechanismy. Konec zamoření měl skoncovat i s morální zpustlostí proletářů: hygiena se roku 1821 zdá zpravodaji francouzské zdravotnické správy přiměřeným prostředkem zkrocení „neřestí duše“, ježto lid dbalý čistoty se „záhy stane přítelem pořádku a kázně.“ [Corbin 1988: 209]. Tato doporučení by byla možno chápat jako nabídku pomoci a integrace

⁹) „Takovýchto žebráků nadmíru přibývá/ a města a země jsou jimi naplňovány a obtěžovány: Každý usmrkanec a žebrák/ každý chudý nádeník musí mít ženu/ oženit se s ní stůj co stůj/ dostat také hromadu dětí... Pročež není divu/ že je všude tolik žebroty/ lenochů/ vagantů, kejklířů/ darmošlapů... Jako Kristus si do své vinice najal/ odměňoval jen dělníky/ a jim sliboval své království: tak povolává/ najímá a odměňuje ďábel jen lenochy...“ (Aegidius Albertinus: *Lucifers Königreich... oder Narrenhatz* (1617), cit. podle [Münch 1984: 128n.]).

adresovaná sociálně zkracovaným,¹⁰ šlo však především o strategii k ovládnutí hroživé, nevypočitatelné, znepokojivé síly. Tomu neodporuje, že pozorovatelé kolísají mezi hnusem a fascinací; co je zakázané, potlačené, hradbami oddělené, zůstává snad právě proto i předmětem touhy.¹¹

Nemohu pokračovat v této úvaze, ačkoli se mi zdá platná i pro další podoby vytváření kolektivních identit na základě distancování se od špatných a nebezpečných druhých lidí. Nevšiml jsem si tu *reakce vyobcovaných*, na které se namnoze – jako rodičovským bitím – „mimeticky“ přenáší způsob zacházení: ve směsi nenávistné lásky napodobují nepřiznaný vzor nebo se dohadují o nedělitelné dědictví. „Existují už jen zneprátení bratři, a vše, co lze dělat, je varovat je před jejich mimetickými přáními.“ [Girard 1992: 188] Z toho vznikají historické paradoxy, jako byla španělsko-křesťanská touha maránů, inkvizicí štvaných a mučených Židů („Španělskem potupených Španělů“ – [Poliakov 1981]), zhoubná nákaza zneprátených národních dvojčat, ale i „anti-kulturní“ sebezhodnocování vylučovaných chudých: Max Weber se poněkud posmíval „hysterickému požitku sebe sama“, který v proletariátu „nahrazuje a potlačuje ekonomické a politické myšlení a jednání“ [Weber 1958: 62].

Požadavek, abychom se bez předsudků otvírali druhým a odpoutali se od skupinových idiosynkrazí vůči vetřelcům a porušovatelům našich norem, je pravděpodobně přílišný. Představa klidného, ba radostného prožívání fragmentované moderní existence asi zůstane utopií. Zvláště v krizích rychle zapomínáme naučenou vzájemnost, také naši *mnohotvárnou* identitu, a vystrašení se zařazujeme do skupiny a pod ochranu jejich symbolů. O to důležitější by bylo, před tímto nesporně daným sklonem ještě ideově a kulturně politicky nekapitulovat. „Pro to, abychom nenáviděli cynismus, není třeba národa“ (Ch. Dieckmann, in: *Die Zeit* z 10. 12. 1993). Konstrukt etnicky homogenního národa se nehodí jako nejvyšší orientační bod v chaosu našeho neblahého světa. Je příliš malý a zároveň příliš velký pro intelektuály, pro manažery i pro prosté lidi.

Hermann Broch kulturu charakterizoval „konejšením paniky“: chtěl bych doufat, že panické reakce a davové mechanismy nejsou jediným geneticky určeným způsobem lidského chování; že kulturní sublimace našich antropologických daností nemizí jako stopy v písku a že biologie je jen částí toho, co formuje naše jednání. Jinak by si učitel musel zoufat.

¹⁰) Tak Robert v. Mohl, který soudí bez iluzí: „...zákony jsou jim nepřátelské mocnosti, kterým je třeba čelit lstí nebo silou, kde je to beztrestně možné; jejich lepší spoluobčané jsou jim předmětem závisti, strachu a nenávisi; každá užitečná práce je jim cizí, zato jsou obeznámeni se všemi prostředky, jak způsobit zlo.“ Právě proto však Mohl soudí, že je třeba předcházet zlu výchovou v raném stadiu, než ještě „zcela vyhasla mravní síla a návyk zahálky a prostopášnosti se stal nevykořenitelným“. „Výchova jednoho dítěte a jeho umístění u zdatného mistra... přijde levněji než živit darmošlapy až do jeho odsouzení do káznice...“ Mohl, *Die Rettungshäuser für verwaahrloste Kinder* (1845), podle [Jantke, Hilger 1965: 219nn.].

¹¹) „Ulice byla místem, kde... nevládlo konvenční rozlišování mezi zákonným a nezákonným, morálním a nemorálním, slušným a neslušným. To tvořilo její velkou atrakci pro skupinu pouťníků, kteří nemohli unést fyzická a psychická omezení civilizovaného života, kteří nebyli s to žít uvnitř uzavřených zdí domova a dílny, svazování tlakem času, místa a konvence.“ [Himmelfarb 1985: 367]

BEDŘICH LOEWENSTEIN působil do roku 1970 jako vědecký pracovník Historického ústavu ČSAV s hlavním zaměřením na novější německé dějiny, zvl. na kořeny nacismu. 1979-1994 profesor novějších dějin Svobodné univerzity v (Západním) Berlíně. Vydal Projekt moderny (něm. 1987, 1990), vyjde česky v letošním roce. Těžiště jeho práce se soustřeďuje na zkoumání občanské společnosti, moderní civilizace a její krizová pole (osvěcenství, revoluce, nacionalismus), zabývá se také historií a psychologií. Od roku 1990 publikuje hodně také v českých odborných časopisech.

Literatura

- Bauman, Z. 1991. „Moderne und Ambivalenz.“ In *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hg. U. Bielefeld. Hamburg.
- Benz, U. 1992. „Verführung und Verführbarkeit.“ In *Sozialisation und Traumatisierung. Kinder in der Zeit des Nationalsozialismus*, Hg. Wolfgang und Ute Benz. Frankfurt/M.
- Bergmann, W. 1992. „Psychological and Sociological Theories of Anti-Semitism.“ *Patterns of Prejudice* 26.
- Bohleber, W. 1992. „Nationalismus, Fremdenhass und Antisemitismus.“ *Psyche* 46.
- Brunner, E. 1958. *Gott und sein Rebell*. Hamburg.
- Cohen Hermann 1888. „Die Nächstenliebe im Talmud.“ In *Der Geist, der bleibt*, Hg. A. Loycke. Frankfurt/M.
- Corbin, A. 1988. *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*. Frankfurt/M.
- Douglas, M. 1988. *Reinheit und Gefährdung*. Frankfurt/M.
- Eibl-Eibesfeldt, I. 1986. *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*. München.
- Enzensberger, H. M. 1993. *Aussichten auf den Bürgerkrieg*. Frankfurt/M.
- Erdheim, M. 1992. „Das Eigene und das Fremde. Über ethnische Identität.“ *Psyche* 46.
- Fink, G.-L. 1991. „Das Bild des Nachbarvolkes im Spiegel der französischen Hochaufklärung.“ In *Nationale und kulturelle Identität*, Hg. B. Giesen. Frankfurt/M.
- Gellner, E. 1993. „Aus den Ruinen des Grossen Wettstreits.“ In *Grenzfälle*, Hg. M. Jeismann, H. Ritter. Leipzig.
- Girard, R. 1992. *Ausstossung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks*. Frankfurt/M.
- Graus, F. 1981. „Randgruppen der städtischen Gesellschaft.“ *Zeitschrift für historische Forschung*.
- Heckmann, F. 1991. „Ethnos, Demos und Nation.“ In *Das Eigene und das Fremde*, Hg. U. Bielefeld. Hamburg.
- Heuvel, G. v. d. 1988. *Der Freiheitsbegriff der Französischen Revolution*. Göttingen.
- Himmelfarb, G. 1985. *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age*. London-Boston.
- Jäger, H. 1982. *Verbrechen unter totalitärer Herrschaft*. Frankfurt/M.
- Jantke, C., D. Hilger 1965. *Die Eigentumslosen. Der deutsche Pauperismus*. Freiburg-München.
- Jeismann, M. 1992. *Das Vaterland der Feinde 1792-1918*. Stuttgart.
- Jütte, R. 1988. *Abbild und Wirklichkeit des Bettler- und Gaunertums zu Beginn der Neuzeit*. Hamburg.
- Kaschuba, W. 1993. „Volk und Nation, Ethnozentrismus in Geschichte und Gegenwart.“ In *Nationalismus – Nationalitäten – Supranationalität*, Hg. H. A. Winkler, H. Kaelble. Stuttgart.
- Kattmann, U. 1994. „Die Ideologisierung des Fremden.“ In *Was ist der Mensch? Europäisches Forum Alpbach 1993*, Wien.
- König, H.-J. 1993. „Verständnislosigkeit und Verstehen, Sicherheit und Zweifel.“ In *Die Kenntnis beider „Indien“ im frühneuzeitlichen Europa*, Hg. Bitterli-Schmitt. München.

- Koselleck, R. 1984. „Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe.“ In *Vergangene Zukunft*. Frankfurt/M.
- Lepsius, M. R. 1993. „Über neuen und alten Nationalismus.“ In *Grenzfälle*, Hg. M. Jeismann, H. Ritter. Leipzig.
- Locke, J. 1980. „Plan zur Beseitigung der Arbeitslosigkeit.“ In *Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt*. Leipzig.
- Meyer, Th. (Hg.) 1989. *Fundamentalismus in der modernen Welt*. Frankfurt/M.
- Mommsen, Th. 1987. „Auch ein Wort zu unserem Judentum (1879).“ In *Vom Judenhass zum Antisemitismus*, Hg. D. Clausen. Darmstadt.
- Münch, P. (Hg.) 1984. *Ordnung, Fleiss und Sparsamkeit*. München.
- Niess, F. 1991. *Am Anfang war Kolumbus*. München.
- Nippel, W. 1990. *Griechen, Barbaren und „Wilde“*. Frankfurt/M.
- Oexle, O. G. 1986. „Armut, Armutsbegriff und Armenfürsorge im Mittelalter.“ In *Soziale Sicherheit und Sozialdisziplinierung*, Hg. Sachse-Tennstedt. Frankfurt/M.
- Otto, W. 1992. *Conquista, Kultur und Ketzerwahn*. Göttingen.
- Pitt-Rivers, J. 1992. „Das Gastrecht.“ In *Der Gast, der bleibt*, Hg. A. Loycke. Frankfurt/M.
- Poliakov, L. 1981. *Geschichte des Antisemitismus IV. Die Marranen*. Worms.
- Pross, H. 1974. *Politische Symbolik*. Berlin.
- Prudký, M. 1993. „Národ ve Starém zákoně.“ *Křesťanská revue LX*, č. 6/7.
- Radtke, F.-O. 1991. „Lob der Gleich-Gültigkeit.“ In *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hg. U. Bielefeld. Hamburg.
- Richter, H.-E. 1992. *Umgang mit Angst*. Hamburg.
- Ritter, H. 1993. „Der Gast, der bleibt.“ In *Grenzfälle*, Hg. M. Jeismann, H. Ritter.
- Schiefenhövel, Wulf 1994. „Das Verhalten gegenüber Fremden aus ethologischer Sicht.“ In *Was ist der Mensch. Europäisches Forum Alpbach 1993*. Wien.
- Schilling, H. 1991. „Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit.“ In *Nationale und kulturelle Identität*, Hg. B. Giesen. Frankfurt/M.
- Schmitt, C. 1963. *Der Begriff des Politischen*. Berlin.
- Schmitt, E. (Hg.) 1984. *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion II*. München.
- Stolleis, M. 1993. „Die Fremden im frühmodernen Staat.“ *Die Zeit*, 2. 7. 1993.
- Strosetzki, Ch. (Hg.) 1991. *Der Griff nach der Neuen Welt*. Frankfurt/M.
- Weber, M. 1958. *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen.
- Weber, M. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen.
- Wuttke, D. 1991. „Humanismus und Entdeckungsgeschichte 1493-1534.“ In *Die Kenntnis beider „Indien“ im frühneuzeitlichen Europa*, Hg. U. Bitterli, E. Schmitt. München.