

**RADKA RADIMSKÁ**

## **SOCIOLOGIE CIZINCE: PROŽITEK JINAKOSTI**

Přestože se téma cizince objevuje v sociologii relativně záhy a otázka vztahu k cizímu či jinému je řešena mnohými autory v průběhu celého 20. století, včetně takových sociologických klasiků, jako je G. Simmel, A. Schutz anebo N. Elias, zatím stála sociologie cizince vždy spíše na okraji přemýšlení o společnosti – to znamená o „naší“ společnosti. Teprve v posledních desetiletích se z ní stává svébytná sociologická disciplína. Svou inspiraci a zdroje čerpá zejména z významu, který je problematice jinakosti a odlišnosti přikládán v současné filozofii. Pojmy „jiné“ a „jinakost“ získaly v posledních letech ve filozofii výsadní postavení, které je spojeno s jejich kritickým potenciálem – uvažování o nich je reakcí na převládající diskurz stejného, ve kterém je vše zahrnuto do jedné totality, označeno a roztrženo do přihrádek tak, aby to neohrožovalo a nenarušovalo univerzální řád.

Prožitek jinakosti, cizosti, který nám mimo jiné zprostředkovává i setkání s cizincem, se navíc dotýká jednoho ze základních principů našeho vnímání a myšlení: principu odlišování, tvoření protikladů, ohraničování vlastního, stejného proti jinému, cizímu.

Filozofické uvažování se ale zabývá „jiným“ v obecné, abstraktní rovině. Sociologie se zaměřuje na odlišnost tak, jak se s ní setkáváme v našem každodenním sociálním životě: když potkáváme „jiné“ lidi, navazujeme s nimi kontakty a vztahy, komunikujeme s nimi a při tom jsme zároveň neustále konfrontováni s jejich jinakostí.

### **SPOLEČNOST CIZINCŮ**

S lidmi, kteří jsou nějakým způsobem jiní než my, se v dnešní společnosti setkáváme neustále. Kontakty s nimi již nejsou omezeny tak jako v tradiční společnosti na několik výjimečných příležitostí, jako byly například velké trhy, poutě na svatá místa či válečné střety. Jak říká Z. Bauman, v moderním velkoměstě žijí cizinci všude okolo nás; současný svět je světem „univerzální cizosti“. „Žijeme mezi cizinci a sami jsme cizinci mezi nimi. V takovém světě není možné vykázat cizince do určitých hranic či je držet v patřičných mezích, musíme s nimi žít“ [Bauman 1996: 65]. V tomto smyslu by bylo možno s trochou nadsázky hovořit o současné společnosti jako o „společnosti cizinců“.

Dnes již sice neexistují cizinci absolutně neznámí a vzdálení tak jako v dobách, kdy ještě zbývalo objevit celé světadíly, ale na druhé straně žijí cizinci všude okolo nás. Zejména ve velkých městech vedle sebe běžně žijí lidé rozličných národností a ras. Moderní odosobněný život s sebou přináší nový typ cizinců: většinu lidí, s nimiž se setkáváme a kteří žijí prostorově blízko nás, neznáme, nemáme s nimi žádné vztahy. Ve velkoměstě jsou pro nás často i naši sousedé cizinci. A nakonec dnes objevujeme cizince i sami v sobě: s tím, jak mizí pevně ohraničený svět, ztrácíme své dané a neměnné místo v něm, jsme nuceni mnohokrát za život měnit své chování a postoje a zjišťujeme, že se vlastně neznáme tak dobře, jak jsme se domnívali, a že cizost sídlí i uvnitř nás samých. Hovoříme-li o „cizincích“, můžeme mít na mysli lidi nám do značné míry podobné, jiné jen tím, že nejsou a nikdy nemohou být „námi“, stejně jako skutečné cizince, se kterými nemáme takřka nic společného. Cizinec ztělesňuje jinakost ve společenských vztazích. Ať už je pro nás cizincem z hlediska své národnosti, rasy či životního stylu, vždy nám připomíná, že svět není homogenní, nýbrž že v něm vládne různost – i přes mnohé historické snahy tuto různost zlikvidovat.

### SOCIOLOGIE CIZINCE

Sociologie pohlíží na postavu cizince a otázku vztahu k druhému z více úhlů. Dá se říci, že v současnosti existuje rozsáhlá literatura teoretického i empirického zaměření zabývající se tímto tématem. Přesto ještě nelze hovořit o „sociologii cizince“ jako svébytné sociologické disciplíně, jelikož nad systematickým zkoumáním postavení cizinců a vztahů k nim převažují spíše dílčí témata, jako je například studium rasismu či mezikulturních vztahů v konkrétních společnostech.

Lze však uvést několik sociologických „klasiků“, kteří z otázky postavy cizince a vztahu k němu učinili hlavní téma některých svých prací. První takovou postavou je německý filozof a sociolog Georg Simmel. Je pozoruhodné, že přestože jeho práce o cizinci vyšla v roce 1908, její forma ani charakter se příliš neliší od úvah o cizinci z doby nedávné – například od úvodu knihy J. Kristevy *Etrangers à nous mêmes*. To je dáno jednak tím, že Simmel používá ve své době pro sociologii novou a netradiční formu vyjadřování: sociologický esej, a jednak tím, jaká témata volí a jak k nim přistupuje. Ve svém eseji *Cizinec* zaznamenává všechny podstatné rysy, které cizince zpravidla charakterizují. Vychází přitom z vlastního pozorování skutečnosti, přičemž tuto skutečnost nesoudí, jen se jí snaží co nejvěrněji zachytit.

Stejně jako mnoho dalších autorů, kteří věnovali pozornost tématu cizince, i Simmel vychází z určitého osobního prožitku. Jeho otec byl totiž židovského původu, a přestože se nechal pokřtít a jeho matka byla křesťanka, byl v německém prostředí počátku 20. století stále pokládán za Žida a jeho původ se mu často připomínal v různých nepříjemných zkušenostech. Kritikové nacházeli v jeho díle „projevy židovství“, stanoviska vydědence, který nemá vlast. Zygmunt Bauman oproti tomu ukazuje, že „Simmelovo židovství a z něho plynoucí Simmelova sociální marginalizace (...) byla vlastně jeho paradoxní výhodou: pranýř, na nějž měl být postaven, se mu změnil v rozhlednu, která umožňovala sociologické vidění nadané mimořádnou předvídatostí: *Usazení, tuzemci, ti, kteří někam patří, se neliší od vyobcovaných*

*a ztracených či od bezdomovců, jenom o tom zatím nevědí...*“ [Petrusek, in Simmel 1997: 161].

O několik desetiletí později se téma cizince objevuje u jiného klasika sociologické teorie, u Alfreda Schutze. Schutz si klade otázku, jak rozumíme svému světu a jak je vůbec možný život ve společnosti. Vychází z Husserlova pojetí „životního světa“ a chápe jej jako svět naší každodennosti, ve kterém žijeme a sbíráme zkušenosti, ve kterém se setkáváme se svými bližními a máme s nimi různé vztahy. Je pro nás důvěrně známý a považujeme ho za samozřejmý, o jeho existenci nepochybujeme a neklademe si o ní otázky. Jakákoli naše činnost je možná jen díky tomuto samozřejmému přijetí životního světa. Pro orientaci v něm nám slouží tzv. „příruční zásoba vědění“, díky níž můžeme skutečnosti okolo sebe interpretovat a která obsahuje návody, jak zacházet s věcmi, jak se ve světě vyznat, jak zvládnout různé situace a jak se dorozumět s ostatními. Obsahuje poznatky zděděné z minulosti i poznatky současné a osvojujeme si ji od svého narození prostřednictvím socializace, učením a životem v dané společnosti. Nejdůležitější zásobárnou tohoto vědění je jazyk, jelikož v něm je uloženo vše, co bylo relevantní pro naše předchůdce. Toto příruční vědění je po většinu času nereflektované a neuvědomované [viz Urbánek 1988].

Ve své studii *Cizinec*, která byla zahrnuta do druhého dílu Schutzových *Sebraných spisů* vydaných v letech 1962 až 1966 v Haagu, nabízí Alfred Schutz hluboký vhled do procesů, jimiž prochází člověk, který se musí zařadit do skupiny s kulturou, jež není jeho vlastní. V návaznosti na své pojetí společnosti ukazuje, jak pro člověka, který opouští svou původní kulturu, ztrácí jeho příruční zásoba vědění svou platnost a zároveň s tím přestávají platit i všechny dříve nepochybné návody pro pochopení a orientaci v životním světě. Cizinec nové kultuře nerozumí a ani jemu není rozuměno; s touto situací se může vyrovnat jen tak, že si postupně a vědomě osvojí vzorce a návody platné pro novou společnost [viz Disman 1993: 326–327].

I Alfred Schutz ve svém přístupu k problému cizince vychází z vlastních zkušeností. Pocházel totiž z Rakouska, ale předválečný vývoj jej vzhledem k jeho židovskému původu donutil, aby emigroval do USA. Svě zkušenosti emigranta usilujícího o vstup do nové kultury použil k fenomenologické analýze zkušeností cizince, přičemž jeho kategorie a přístupy lze použít na mnoho podobných situací.

Dalším sociologem zabývajícím se problematikou vztahů k nově příchozím, tedy cizincům, je Norbert Elias. Stejně jako Schutz poznal „tíhu života v exilu“<sup>1</sup> – pocházel z Německa z židovské rodiny a události 30. let ho také donutily odejít, nejprve do Francie a posléze do Anglie. Začátek jeho života v Anglii nebyl snadný, jelikož neznal dostatečně jazyk a velmi těžce sháněl zaměstnání. Navíc byl v roce 1940 společně se všemi ostatními Němci, Rakušany a Italy zavřen v internačním táboře. Přesto se zde nakonec prosadil a zůstal až do poloviny sedmdesátých let. Kromě Anglie žil nějakou dobu také v západní Africe, v Amsterdamu a v Bielefeldu [Šubrt 1996: 13–26].

<sup>1</sup> Elias o svém odchodu z Německa odmítal hovořit jako o „emigraci“, za adekvátní považuje označení „exil“, jelikož lépe vypovídá o tom, že setrvání v Německu by znamenalo ohrožení jeho života a že byl k odchodu donucen. [viz ŠUBRT 1996: 7].

Elias je společně se svým žákem J. L. Scotsonem autorem knihy *Etablování a outsideri* vydané v roce 1965. Vychází v ní z výzkumu předměstské komunity, na jehož základě vytváří svůj teoretický model etablovaných a outsiderů. Zabývá se vztahem skupiny „starousedlíků“ ke skupině nově přichozích, cizích obyvatel. Ukazuje, jak se v takovéto situaci začínají vytvářet předsudky a dochází k novému rozdělení moci, v němž se vetřelci stávají outsidery. Eliasův model lze využít při vysvětlování vztahů mezi jakýmkoli dvěma skupinami, z nichž jedna je přesvědčena, že se na svém nadřazeném místě nachází právem a odjakživa, zatímco skupina druhá je pokládána za nájezdníky a vetřelce [viz Šubrt 1996: 78–80; Bauman 1996: 52].

Z dnešních autorů, kteří se v sociologii zaměřují na otázku cizince, odlišnosti a vztahu k druhému, je třeba upozornit zejména na Zygmunta Baumana, Julii Kristevu a Tzvetana Todorova. Zygmunt Bauman si také prožil zkušenost emigrace: narodil se v Polsku a po roce 1968 odešel žít do Anglie, kde se posléze stal profesorem sociologie na univerzitě v Leeds. Bauman je významným teoretikem postmoderny. Mimo jiné hovoří o rozpadu jistoty, založené na přesvědčení o evidentní nadřazenosti západní společnosti nad všemi ostatními, k němuž dochází v důsledku pluralizace forem života a pluralizace verzí pravdy. V knize *Myslet sociologicky* Bauman [1996] předkládá v kapitolách *My a oni* a *Cizinci* jakýsi úvod do sociologie cizince. Zabývá se v ní úvahami o vztahu mezi vlastní a cizí skupinou, o formování předsudků a nepřátelství k cizincům, o postavení cizinců ve společnosti; mimo jiné zde přestavuje myšlenky A. Schutze a N. Eliase. Problému cizího věnuje také kapitolu v knize *Úvahy o postmoderní době (Mezi námi neznámými, aneb o cizích v (post)moderním městě)* [1995: 95–113]. Zde se věnuje fenoménu městského života, života mezi obrovským počtem lidí. Vzhledem k tomu, že chování těchto lidí není možné nijak předvídat, a proto se mezi nimi lze jen stěží orientovat, jeví se člověku všichni tito lidé jako cizí. „Městský život vedou cizí mezi cizími“ [Bauman 1995: 96].

Julia Kristeva se věnuje tématu cizince ve své knize z roku 1988 *Etrangers à nous mêmes*<sup>2</sup>. Také ona využívá při svém uvažování o cizincích své vlastní zkušenosti: narodila se v Bulharsku, kde získala frankofonní vzdělání a v roce 1965 přijíždí díky stipendiu studovat do Francie a již zde zůstává natrvalo. V publikaci *Etrangers à nous mêmes* využívá svou zkušenost exilu a kosmopolitismu k sociologickým, historickým a politickým úvahám o nebezpečí exkluze a nepřátelství k cizincům. První část nazvaná *Tokáta a fuga pro cizince* je zajímavá mimo jiné svou literární formou: sestává z více kratších úvah o různých typických rysech, vlastnostech, zkušenostech a problémech člověka, který se ocitá v postavení cizince. Z mnoha střípků se zde skládá vyčerpávající pohled na postavu cizince a na situace, ve kterých se ocitá v nové společnosti, do níž se pokouší začlenit. Sama svůj přístup charakterizuje slovy: „Nejde o to pokusit se zpevnit a zvěcnit cizost cizince. Jen se jí jemně dotknout, aniž bychom jí dávali definitivní strukturu. (...) Zlehčit ji, (...) zbavit se nenávisti harmonickým znovuoobjevením odlišností, které představuje. Poznat cizost vepsanou ve hru, novou a utvářející se, bez cíle, bez hranic, bez konce. Cizost, která se, jsouc sotva dotknutá,

<sup>2</sup> Kristevu nelze jednoduše označit jako socioložku – patří totiž k těm badatelům, kteří se neomezují jednoznačně na jeden obor. Většina jejího díla se pohybuje mezi literární teorií, lingvistikou a psychoanalýzou.

již vzdaluje“ [Kristeva 1998: 11]. V dalších částech se Kristeva věnuje evropské historii cizinců, přičemž vychází z literárních a filozofických textů, které se tohoto tématu nějakým způsobem dotýkají. Zvláštní kapitolu věnuje politické a právní definici cizince a důsledkům, které z ní pro soudobou společnost vyplývají. Dospívá k závěru, že v dnešní multikulturní společnosti jsme cizinci všichni; na konci moderny odhalujeme sami v sobě své vlastní cizosti, a to nově otevírá otázku po možnosti „spolužití těchto cizinců, které my sami v sobě poznáváme“ [Kristeva 1998: 11].

Francouzský teoretik Tzvetan Todorov je svým vědeckým zaměřením i životním osudem Kristevě velice blízký: také se narodil v Bulharsku a odešel do Paříže studovat filozofii jazyka u Rolanda Barthesa. Zabývá se literární teorií, lingvistikou, sémiotikou a kulturologií, jeho práce zasahuje i do historie a sociologie. Je autorem mnoha knih, jejichž hlavním tématem je problematika vztahu Ego a Alter, tedy já a jiní (*Nous et les autres, De la diversité humaine, La conquête de l'Amérique*). Ve svých studiích interkulturálních vztahů a vztahů k Jinému vychází z vlastní zkušenosti Bulhara žijícího ve Francii. Zamýšlí se nad evropským kolonialismem, etnocentrismem a dobovačnou logikou. V knize *Dobytí Ameriky* z roku 1982 pojednává o tom, jak *Já* objevuje *druhého*, a volí k tomu formu „příkladné historie“ – vypráví o objevení a dobytí Střední Ameriky a na tomto příběhu ukazuje různé typy vnímání absolutního cizince, někoho, kdo je ode mne naprosto odlišný [viz Todorov 1996: obálka knihy; 11–12].

Téma cizince a jiného se v náznamech objevuje i v původní české sociologii. Příkladem je publikace sociologa a politologa Fedora Gála z roku 1998 nazvaná *O jinakosti*. Autor zde esejistickou formou představuje úvahy o odlišnostech mezi lidmi a důsledcích, které z nich v tomto světě vyplývají. Svě zkušenosti s emigrací a s tím, co to znamená být cizincem, využívá také Miroslav Disman ve své učebnici metod sociologického výzkumu *Jak se vyrábí sociologická znalost* [1993]. V kapitole *Cizinec jako sociolog: sociolog jako cizinec* vychází ze Schutzovy studie *Cizinec* a jeho myšlenky spojuje s vlastními postřehy ze života v Kanadě, kam odešel na přelomu šedesátých a sedmdesátých let. Sociolog se podle Dismana podobá cizinci: stejně jako on se pokouší proniknout do kultury, která není jeho vlastní, jako nezaujatému pozorovateli mu chybí příruční zásoba vědění příslušící k dané společnosti. Svět, který zkoumá, pro něj postrádá onu samozřejmost a neproblematičnost, kterou má pro každého, kdo do něj původně patří. Jedině tímto způsobem totiž může zaregistrovat a odhalit neuvědomované kulturní vzorce včetně inkonzistencí, které zpravidla obsahují [viz Disman 1993: 326–340].

### ŽÍT JAKO CIZINEC

Jistě stojí za povšimnutí, že všechny jmenované autory zabývající se obecně tématem cizince, to znamená problémy a otázkami, na které naráží člověk, jenž opouští svou vlastní zemi a prostředí, aby přesídlil a usadil se někde jinde, spojuje osobní zkušenost s touto situací. Snad právě proto je pro ně charakteristické, že spíše než nezaujaté systematické mapování tohoto fenoménu je pro ně příznačná tendence vzít za východisko svých analýz své vlastní zážitky ze života v postavení cizince.

Analýza literatury ukazuje, že sociologický pohled na cizince se koncentruje zejména na tyto klíčové otázky: jakým způsobem, kdy a kde se s cizincem ve společnosti setkáváme, jak cizince vnímají ostatní lidé, ti, kteří jsou „doma“; jaké jsou nejčastější reakce na setkání s ním, jaké postoje a vztahy k cizincům lidé zaujímají; v neposlední řadě se sociologie také zabývá tím, jaké charakteristické rysy a zkušenosti lze považovat za společné všem cizincům a jak cizinec vnímá sám sebe a své postavení.

Právě tento úhel pohledu, kdy pohlédneme na cizince jakoby jeho vlastní optikou a neuvažujeme o něm jen jaksi zvnějšku, neutrálně, se jeví jako velmi zajímavý a přínosný. Jde o přístup, který se nezaměřuje tolik na „naše“ problémy s cizinci, ale spíše na problémy cizince, na jeho zkušenosti se životem v cizině. Mnoho sociologů zabývajících se tématem cizince k němu přistupuje právě takto; pravděpodobně proto, že vychází z vlastních zkušeností emigrace a pobytu v cizí zemi. Tento pohled umožňuje ozřejmit, co to vlastně znamená „být cizincem“, jak se cítí, na jaké problémy naráží a jaké situace musí řešit člověk, který odešel z vlastní země a hledá přijetí v novém prostředí a kultuře. Odpovědí na tyto otázky může být vyčlenění šesti základních rysů, které podle výše zmíněných autorů postavu cizince charakterizují.

Cizinec je v první řadě *ten, kdo nikam nepatří*. Je charakterizován tím, že není nijak spojen s žádným územím. Ze své vlastní země odešel a k té nové jej nic nepoutá: nežil tam jeho předkové, nespojuje ho s ní žádné vzpomínky, stále tam bude jen hostem. Je pravda, že se může v nové zemi usadit a postupně s ní splynout, najít si nové vztahy a přátele – záleží na tom, jak bude přijat těmi, kdo tam žili před ním a jak se přizpůsobí jejich kultuře. V některých typech společností je to relativně snadné, v jiných je to naprosto nemožné. V okamžiku, kdy se cizinec asimiluje a splyne s novým územím, přestává být cizincem.

Už Georg Simmel si všímá cizincova zvláštního poměru k prostoru. Cizinec je pro něj někdo, kdo přichází odjinud, a nepatří mu tedy žádná půda. „Je připoután k určitému prostorovému okruhu (...), jeho postavení v něm je však zásadně určeno tím, že k němu od počátku nepatří, že do něj vnáší vlastnosti, jež v něm nemají a ani nemohou mít svůj původ“ [Simmel 1997: 26]. Navíc vzhledem k tomu, že už jednou odešel (ze své původní země), může teoreticky kdykoli opět odejít.

Pro Simmela je cizinec „ten, kdo dnes přijde a zítra zůstane“ [Simmel 1997: 26] – v jeho pojetí to tedy není někdo putující, někdo, kdo jen prochází. Julia Kristeva naopak charakterizuje cizince právě tím, že je navždy odsouzen k putování: jelikož opakovaně naráží na nová odmítnutí a zklamání, je stále připravený pokračovat ve svém nekonečném útěku. „Nepatří na žádné místo, do žádného času, k žádné lásce (...). Místem cizince je jedoucí vlak, letadlo v letu“ [Kristeva 1998: 17–18].

Protiklad Simmelovy a Kristeviny charakteristiky cizince výstižně shrnuje Z. Bauman, který v knize *Úvahy o postmoderní době* staví proti sobě dva sociální typy: poutníka a tuláka. Poutník opouští výchozí místo s nějakým cílem, jehož chce na konci své pouti dosáhnout, směřuje někam a cílové místo je mu předem známo, i když tam nejspíše nikdy předtím nebyl a neví, jak toto místo přesně vypadá. Vše, co dělá, podřizuje tomuto cíli – jeho putování je jen prostředkem, jak jej dosáhnout. Má konkrétní plán, životní projekt, kterým se při své pouti řídí. Postava poutníka je podle Baumana typická pro moderní způsob života; postmoderna ale vytváří nový typ: tuláka. Tulák

narozdíl od poutníka nemá cíl, jde prostě tam, kde se mu líbí, jeho trasa vzniká za pochodu. Vábí ho nenaplněná touha – každé jiné místo může být lepší než toto. Tulák putuje neustále a neví, kam ho jeho putování dovede, každá zastávka je jen přechodná. Putování samo je cílem, čerpá smysl samo ze sebe. Dnešní cizinec je stále častěji spíše tulákem než poutníkem. Bauman zdůrazňuje, že dnes jsme však všichni tak trochu tuláky – ve světě neustálé změny je usedlost a návyky nežádoucí [viz Bauman 1995: 29–33; 46–49].

Za druhé je cizinec *tím, kdo nemá minulost*. Kromě toho, že není svázán s žádným územím, je jeho situace zvláštní také tím, že ztrácí vazbu s obdobím a událostmi před svým odchodem do cizí země, tedy se svou minulostí. Nejenže ho nic nepoutá k novému území, ale chybí mu i vazby s lidmi okolo něho, není součástí historie a tradic nové země a postupně zanikají i jeho vztahy s osobami, které zůstaly v jeho domovinu, jelikož s nimi nemůže udržovat kontakt tváří v tvář.

Podle Alfreda Schutze je cizinec pro novou skupinu, do které vstupuje, „člověkem bez minulosti“. Má sice samozřejmě nějaký původ, skupinu, do které původně patřil a ve které se naučil rozumět svému každodennímu světu, kde si vybudoval svůj přirozený postoj a získal zásobu vědění nutnou pro porozumění a orientaci ve své společnosti a kultuře. Touto příruční zásobou vědění je podle Schutze vybaven každý člověk; obsahuje na jedné straně návody k jednání v různých situacích a na druhé straně slouží jako schéma interpretace všeho, co se děje v sociálním světě. Je předávána z generace na generaci prostřednictvím rodičů, učitelů a autorit. Jakmile ale člověk svou původní kulturu opustí a začne žít jinde (například jako emigrant), toto samozřejmě a nezpochybňované vědění ztratí svou platnost a cizinec musí přijmout nové vzorce a recepty platné pro život v nové společnosti. Nikdy pro něj ale již nemohou být tak neproblematické jako ty, které patřily jeho původní společnosti, a vzbuzují v něm mnoho otázek, jaké si ti, kteří žijí stále na jednom místě, nikdy nekladou. Cizinci totiž nepatří k historické tradici, ve které byly tyto vzorce a recepty formovány. Nesdílí minulost těch, kteří je běžně používají. „Jenom ty způsoby života, jakými žili naši otcové a prarodci, se mohou stát skutečnou součástí našeho životního stylu. Hroby a vzpomínky nemohou být přestěhovány ani dobytý“ [Schutz 1962-66: 97].

Členové společnosti tak vnímají cizince jako někoho, kdo sice může chtít sdílet jejich současnost a budoucnost, ale nesdílí jejich minulost, což pro ně znamená totéž, jako by neměl minulost žádnou. On ale minulost má a podle Schutze pro něj zůstávají staré, osvědčené, ale nepřenositelné vzorce chování stále důležité, dále se podle nich snaží orientovat, protože alespoň zpočátku žádné jiné k dispozici nemá. Z toho pro něj samozřejmě pramení mnoho problémů a nedorozumění [Schutz 1962-66: 92–97].

Podle G. Simmela je tato nesvázanost s minulostí cizincovou výhodou: jelikož „není ve svém jednání spoután zvykem, pietou a precedenty“ a jelikož není s nikým z nové skupiny spojen organickým způsobem, není omezován tradicí a to mu poskytuje mnohem větší míru svobody, než z jaké se mohou těšit původní členové dané společnosti [Simmel 1997: 29–30].

Tím, že cizinec opouští svou vlast, jako by v ní zanechával celou svou minulost, vše, co tam kdysi prožil, všechny vztahy k lidem, se kterými se tam znal, včetně vztahu ke svým rodičům. Julie Kristeva se domnívá, že tím cizinec určitým způsobem

ztrácí i svůj vlastní původ: „Jsa stále jinde, cizinec není odnikud“ [Kristeva 1998: 21]. Neustálé otázky po jeho původu, jimž je vystaven, mu způsobují utrpení. Cizinec totiž nemůže původu přisuzovat příliš velkou váhu, protože on sám svůj původ (rodinu, krev, půdu) přece „zradil“, utekl od něj a své naděje již spatřuje jinde. „Dokud je utečencův pohled připoután k jeho původu, potud je stále sirotkem sžíraným láskou ke své ztracené matce. Jakmile se s tím smíří, je cizincem: je odnikud, odevšad, občan světa, kosmopolita. Neptejte se ho, odkud pochází.“ Přesto jej vše, co tvoří jeho původ, nenechává klidným: v jeho vzpomínkách se stává ztraceným rájem a nutí ho hněvat se sám na sebe za to, že ho opustil [Kristeva 1998: 46].

Svým odchodem se cizinec podle Kristevy zejména odcizuje svým rodičům: najednou se stává sirotkem a navíc se cítí zodpovědným za to, že se jím stal. Ostatní mu stále dávají najevo, že nic neznamená, pokud nic neznamenají jeho rodiče. Zůstávají pohřbeni v jiné době, jiné zemi a jiném jazyce. Nakonec se ptá sám sebe, zda skutečně existují. Sice s nimi udržuje něžný vztah ve svých vzpomínkách, ale už nemá, o čem by s nimi mluvil – už je pro ně cizí, jelikož nic z jeho nového života cizince nemohou pochopit. Právě proto, že na cizincově odcizení je nejpodstatnější odcizení jeho matce, zahajuje A. Camus svůj román *Cizinec* smrtí Mersaultovy matky [Kristeva 1998: 14–35].

Cizinec je dále charakterizován jako *ten, kdo nerozumí*. Kromě toho, že ztrácí svou zakotvenost v určitém prostoru a přestává být spojen se svou minulostí, ztrácí i schopnost automatického porozumění sociálnímu světu. To je zvláště patrné při přechodu do jiného jazykového prostředí, kde je cizinec nucen komunikovat v jiném než ve svém mateřském jazyce, ale týká se to například i přechodu z venkovského prostředí do městského, kde platí jiné normy a hodnoty.

V každé společnosti, a dokonce snad i v každé skupině totiž panuje trochu jiná kultura, jiné tradice a zvyky, každá společnost má své vlastní instituce – způsoby, jak se věci dělají. Člověk, který někam přichází jako cizinec, se proto ocitá ve velmi obtížné situaci. Právě z této typické krizové situace, ve které se nalézá cizinec pokoušející se proniknout do cizí kultury, porozumět jí a dokázat se v ní orientovat, činí Alfred Schutz hlavní téma svého pojednání o cizinci. Vychází z příkladu emigranta, ale zdůrazňuje, že ve stejné pozici může stanout kdokoli, kdo je vytržen ze svého sociálního prostředí a musí se orientovat v prostředí jiném.

Schutz říká, že cizinec přicházející do nové společnosti či kultury postrádá onen zvláštní typ znalosti, kterou má jen skutečný člen společnosti (přirozený postoj, příruční zásobu vědění). Jeho vědění je totiž platné jen pro tu společnost, ve které vyrostl, ze které pochází. V okamžiku, kdy opouští svoji skupinu, jeho vědění přestává platit, jeho přirozený postoj náhle nefunguje. Dříve nepochybné návody, vzorce a recepty pro pochopení životního světa jsou náhle neúčinné. Cizinec nové kultuře nerozumí a ani jemu není rozuměno. Jeho jedinou možností je přijmout a naučit se kulturní vzorce nové skupiny – jenže s tím je spojeno mnoho problémů. Nové recepty nemůže vnímat jako tradiční, spolehlivé a vyzkoušené. Chybí mu proto ona samozřejmost a neproblematičnost, se kterou se člen skupiny pohybuje pomocí své zásoby vědění ve svém každodenním světě. Žádná sociální situace v nové společnosti pro něj není samozřejmá, o každé musí vědomě přemýšlet, zkoumat ji krok za krokem. Potřebuje



vysvětlit každý prvek nové situace. Musí si situaci stále znovu definovat, přičemž jeho definice bude velmi často mylná. Jeho chování se pak členům skupiny jeví jako podivné, nepochopitelné, jiné, a tato jinakost je vnímána jako jeho neochota přizpůsobit se, stát se jedním z nich. Členové domácí společnosti „nechápu, že cizinec nevnímá kulturní vzorce jako bezpečný útulek, ale že jsou pro něj bludištěm, ve kterém ztratil orientaci a směr“ [Schutz 1962-66: 105]. Cizinec, který není schopen se přizpůsobit a naučit se vzorce nové kultury, ale řídí se nadále vzorci své původní kultury, se podle Schutze stává „marginálním člověkem“. Stojí mezi dvěma kulturami, aniž by věděl, kam patří.

Schutz analyzuje také problém spojený s nutností komunikovat v cizím jazyce. Podotýká, že učení se cizímu jazyku je proces, který se liší od zvládnání mateřského jazyka, a nikdy se mu nelze naučit dokonale. Jazyk je totiž základním nástrojem typizace a schématem interpretace, nejen seznamem slov, které lze přeložit do jiného jazyka. Schutz zdůrazňuje, že mnoho jazykových pojmů má více konotací, druhotných významů, kterým může rozumět jen ten, kdo patří do prostředí, kde jsou tyto pojmy běžně používány. „Aby člověk volně vládl jazykem jako svobodným nástrojem výrazu, musel v něm psát milostné dopisy; musí vědět, jak se v něm modlit a proklínat, musí umět vyjádřit věci s odstínem odpovídajícím oslovovanému a dané situaci“ [Schutz 1962-66: 101], uzavírá Schutz [viz 1962-66: 91–105].

Této problematice se, tak trochu poeticky, dotýká také Julia Kristeva. Domnívá se, že i když cizinec přestane mluvit svým mateřským jazykem, nosí jej stále v sobě, „jako nějaké zmrzačené dítě, milované a zbytečné“ [Kristeva 1998: 27]. Zdokonaluje se v jiném jazyce, který ale pro něj nikdy nebude více než jen umělým nástrojem. Jazyk mu zdánlivě poskytuje nové tělo, dává mu pocit nové totožnosti. Ale iluze je porušena, jakmile slyší sám sebe, například na nahrávce, a zjistí, že melodie jeho hlasu je podivná a nedokonalá. „Vaše chyby mají své kouzlo, říkají mu, jsou dokonce svým způsobem erotické. Nikdo ho neopravuje, aby ho nezranil, a navíc by s tím pak už nikdy nemohl skončit. Ale dávají mu najevo, že je dráždí: zvednutí obočí nebo nějaké to ‘Promiňte?’ mu říkají, že se to nikdy nenaučí dokonale“ [Kristeva 1998: 27]. A tak mezi dvěma jazyky je vlastní cizince ticho. Než to říci jen přibližně, raději už věci neříká vůbec.

Toto ticho podle Kristevy pramení také z toho, že o jeho promluvu ve skutečnosti nikdo nestojí, protože tato promluva nemá v podstatě vliv na budoucnost skupiny a ani nevychází ze společné minulosti. Cizince proto nikdo neposlouchá, nikdy nemá slovo. I kdyby byla sebelepší, jeho promluvě chybí zájem posluchačů. Jeho slova nemohou skupinu nijak ovlivnit, jelikož není zakotven v žádné sociální síti, a pokud ho ostatní poslouchají, tak jen pro zábavu, aby se pak opět věnovali vážným věcem. Proto je podle Kristevy cizinec odsouzen k mlčení a sám se do něj také nakonec s pocitem úlevy uchyluje [viz Kristeva 1998: 26–29, 34].

Výše popsané prvky – ztráta spojení s nějakým prostorem, odcizení vlastní minulosti, neporozumění kultuře a obtíže s komunikací v cizím jazyce – utvářejí společně zkušenost cizince a zakládají většinu problémů, s nimiž se setkává v každodenním životě v sociálním světě. Jsou ale zároveň kořenem dalších dvou rysů charakterizujících povahu cizince, o kterých sociologové hovoří spíše jako o určitých výhodách: *objektivita a svoboda*.

Obou těchto fenoménů si všímá již Georg Simmel ve svém eseji o cizinci. Jelikož cizinec není organicky spjat s žádnými složkami společnosti, do níž přichází, může vůči ní zaujmout objektivní postoj. Není poután žádnými rodinnými či stranickými zájmy, a proto může zůstat objektivní. Tato objektivnost není pouhou nezúčastněností, ale vyznačuje se oním spojením „vzdálenosti a blízkosti, lhostejnosti a angažovanosti“ [Simmel 1997: 28], které Simmel ve vztahu k cizinci zdůrazňuje. Objektivnost může vést až k dominantnímu postavení cizince ve skupině (může se například stát soudcem). Projevuje se také například tím, že cizinci, a zvláště cizinci pokračujícímu dále v cestě, jsou otevřeně svěřovány věci a tajemství jinak před známými osobami pečlivě skrývané.

A. Schutz tento rys postavy cizince zaznamenává také a vysvětluje jej svým vlastním přístupem. Cizinec je podle něj někdo, kdo opouští svou původní společnost a kulturu, ve které byl vychován a která mu poskytovala návody jednání a kulturní vzorce, jež se mu jevily jako samozřejmé a automatické. Jelikož v novém prostředí jeho staré kulturní vzorce náhle ztratily platnost a ty nové mu již nepřipadají tak nezpochybnitelné a jasné, získává cizinec podle Schutze výjimečnou schopnost: „intenzivní citlivost k inkohereci a inkonzistenci v kulturních vzorcích společnosti, do které vstupuje“ [Schutz 1962-66: 104]. Zná hranice onoho „myšlení jako obyčejně“, ví, že ta původní, přirozená zásoba vědění neplatí všude a za každých okolností. Vidí proto věci, kterých si běžný člověk nevšimne, a zaznamená s jasnozřivou objektivitou to, co pro ostatní zůstává neviditelné.

J. Kristeva rovněž popisuje tuto cizincovu specifickou schopnost. Cizinec podle ní na jedné straně sice zakouší určitý obdiv k těm, kteří jej přijali, pokládá je za sobě nadřazené, ale přesto je soudí jako nedokonalé a slepé, jelikož jim chybí onen odstup, který on vlastní a díky kterému může jasně vidět sebe i je. Jeho odstup jej podle Kristevy nutí neustále se vším nesouhlasit. Vše přijímá s údivem a zvědavostí jako průzkumník či etnolog. Nakonec už neví, co si skutečně myslí, ví jen, že „takhle to přece není“. Cizinec si je vědom toho, že vše by bylo možno říkat, myslet a dělat jinak, zatímco ti, kteří nikdy neztratili své kořeny, nechtějí vyslechnout ani jediné slovo relativizující jejich úhel pohledu [Kristeva 1998: 29–30].

Z této objektivity, alespoň podle G. Simmela, vyplývá i ona svoboda. Cizinec není vázán žádnými pevnými danostmi, proto je objektivní a zároveň svobodný. Není zatížen předsudky ani spoután zvyky, vzpomínkami a tradicemi. To sice může být výhodné, ale zároveň to znamená nebezpečí: když je ve skupině potřeba někoho obvinít, právě cizinec se kvůli této nespoutanosti jeví jako nejpravděpodobnější a nejvhodnější viník [Simmel 1997: 29].

Podle Kristevy se cizinec, protože nepatří k žádnému místu a není poután žádnými vztahy, cítí absolutně svobodný. Z psychoanalytického hlediska je tato svoboda dána dvěma faktory: vzdálením od rodičů a komunikací v jiném než mateřském jazyce. Být zbaven rodičů je podle Kristevy jakýmsi počátečním bodem svobody – dává člověku opojnou nezávislost. Najednou je jen svým vlastním pánem a nikomu se nemusí zodpovídat ze svých činů. „Ten, kdo nikdy nezakusil onu halucinární odvahu myslet sám sebe bez rodičů, nemůže rozumět šílenství cizince“ [Kristeva 1998: 35]. Cizinec se navíc zbavuje otěží mateřského jazyka: v novém jazyce je schopen nejnepředvídatel-

nějších obrátů, a to jak řádu intelektuálního, tak obscénního. Cizinec ale nemůže vědět, co vlastně říká, a tak se sám v sobě rozdvouje. Přestávají pro něj platit sexuální tabu, a to vede buďto ke snaze uvolnit navenek sexuální napětí, anebo k psychické nemoci. Jen výjimečně se může podle Kristevy se svou situací vyrovnat [Kristeva 1998: 50].

Cizinec se sice cítí absolutně svobodný, ale tato svoboda není ničím jiným než samotou, říká Kristeva. Stejně jako stav beztlíže astronautům ničí cizinci svaly, kosti a krev. „Osvobozen od všeho, cizinec nakonec není ničím a nemá nic“ [Kristeva 1998: 23].

Další rys typický pro cizince souvisí se sociální stratifikací: cizinec většinou bývá *ten, kdo je podřízený*. Vztah ke všemu jinému, tedy i k odlišným lidem, je v západní civilizaci nerozlučně spjat s přesvědčením o méněcennosti a z ní vyplývající podřízenosti tohoto jiného. To se týká například vztahu rozumu ke všem formám nerozumu, jak ukázal M. Foucault, či vztahu bílých mužů k původním obyvatelům Ameriky, jak o tom píše T. Todorov. Tato tendence k hierarchizaci světa se odráží i v cizincově zkušenosti. Jako ten, kdo je jiný, a také jako ten, kdo přišel na dané místo později, je dopředu odsouzen k podřízenosti, nemá žádný podíl na moci, je mu přisouzen nižší sociální status. Vznik statusových rozdílů mezi starousedlíky a nově příchozími objasňuje Norbert Elias v knize *Etablování a outsideři*. Elias ukazuje, že i když faktické rozdíly mezi původními obyvateli a cizinci nemusí být vůbec patrné, „etablování“ si vytvářejí idealizovaný obraz sebe sama a přesvědčení o své vyšší úrovni a lepších hodnotách a způsobu života, budují si své „skupinové charisma“. Cizinci jsou naopak pomlouváni, jsou jim přičítány různé negativní vlastnosti a způsoby chování. Vzhledem k tomu, že nemají v dané společnosti žádnou moc, nedokážou se bránit, a tak je na ně uvalena „skupinová hanba“.

Hlavním nástrojem vytváření a udržování vysokého sociálního statusu starousedlíků a nízkého sociálního statusu nově příchozích je podle Eliase klasifikace rodin (*ranking of families*). Rodiny se rozdělují podle svého postavení a toto rozdělení ovlivňuje celý život komunity – „členství v politických a náboženských organizacích, utváření skupin v hospodách a klubech, utváření skupin adolescentů a proniká dokonce i do škol“ [Elias, Scotson 1965: 148]. Zdrojem vyššího sociálního statusu není nic jiného než samo rozlišení mezi „starým“ a „novým“ (tak je určena specifická hodnota, kterou Elias nazývá „oldness“). „Oldness“ je chápána jako hodnota, jako zdroj pýchy. Odhalení tohoto faktu vysvětluje, proč hraje „stará rodina“ a vůbec délka pobytu na nějakém místě takovou roli při sociální stratifikaci. Mezi starým a novým nemusí být ve skutečnosti vůbec žádný faktický rozdíl. „Samotné adjektivum ‘starý’ znamená volání po distinkci a nadřazenosti,“ konstatuje Elias [tamtéž: 151]. Ve starých rodinách totiž podle něj existuje možnost předávat morální standardy a mocenské zdroje nerušeně z generace na generaci. Staré rodiny si vytvářejí vlastní sociální síť a monopolizují moc tak, že mezi ně nikdo zvenku nepronikne. Nově příchozí, cizinci, žádné takové zázemí nemají. Vyšší mocenské postavení starousedlíků tedy pramení z monopolizace klíčových pozic v místních institucích, z jejich větší koheze a solidarity, větší vnitřní uniformity a budování společných norem a přesvědčení a nakonec z jejich větší sebekázně, která musí být s takovým postavením spojena. Staré rodiny tradičně od svých členů vyžadují větší sebeomezování a disciplínu a více regulují chování svých členů. Tyto nepříjemnosti jsou ale kompenzovány vyšším statutem a dovolují jim

považovat se za „civilizovanější“ [tamtéž: 150–153]. Nově příchozí si neuvědomují existenci starého zavedeného řádu. Chovají se dále tak, jak byli zvyklí, a nechápou, proč se k nim starousedlíci chovají s despektem. Brzy však zjistí, že je jim připisován nižší status, a to je odradí od dalších pokusů navázat bližší kontakty s původními členy skupiny. Nakonec jsou většinou nuceni smířit se s podřízenou pozicí a nechají se ovládat původními obyvateli – stávají se outsidersy. Elias zdůrazňuje, že jejich nižší status je vždy doprovázen pocitem utrpění a dalším zhoršováním podmínek [tamtéž: 147–156].

Alfred Schutz se zabývá tím, jak cizinec sám vnímá snížení svého sociálního statusu: upozorňuje na to, že člověk běžně vnímá životní svět jako seskupený do sfér okolo něho samého, sám sebe pokládá za střed svého světa. Někam v tomto světě patří, má své místo v jeho hierarchii. Jakmile ale vstoupí (například jako emigrant) do nové společnosti, změní se jeho vnímání vlastního statusu. Cizinec totiž nemá v nové skupině žádné pevně určené místo, tedy žádný status jako člen skupiny, a nemůže proto vnímat sám sebe jako střed svého sociálního okolí. Nachází se nikoli uprostřed, ale na okraji sociálního prostoru, v němž je nucen se pohybovat, a také proto se v něm nedokáže dostatečně orientovat [viz Schutz 1962–66: 99].

Historická zkušenost ukazuje, že příchod cizinců do nějaké země vede často k sociálnímu vzestupu původních obyvatel této země, protože cizinci obsadí ty nejnižší pozice, které do té doby zaujímal určitá část původní populace. Cizinci zajišťují potřeby a vykonávají práce, které původní obyvatelé odmítají. Postupně se ovšem ustavují sociální rozdíly i mezi jednotlivými skupinami cizinců: ti, kteří přišli dříve, se postupně posouvají výše na společenském žebříčku [viz Lequin 1988: 352]. To je doprovázeno vzájemnou rivalitou a nesnášenlivostí mezi cizinci samotnými: Kristeva poznamenává, že i cizinci mají své cizince, že si v nové zemi budují svou identitu na odporu k někomu dalšímu. „Ve Francii Italové nenávidí Španěly, Španělé zase Portugalce, Portugalci urážejí Araby a Židy, Arabové zase nesnášejí černochoy...“ [Kristeva 1998: 38]. Na cizí půdě se skupina cizinců musí upnout ke společnému ideálu či náboženství předků a často je prosazuje ještě s větším záplem a bojovností než v původní vlasti [viz Kristeva 1998: 38–39].

Kristeva se také zmiňuje o zcela zvláštním typu podřízení, ke kterému je odsouzen cizinec, jakmile vstoupí do intimního vztahu s někým z domácích obyvatel společnosti, do níž přišel žít. Člověk, který vstupuje do manželství s někým ze skupiny, jíž je pokládán za cizince, sice nachází domov a útočiště, ale zároveň se dostává do ponížující situace: i v tom nejlepším vztahu je jeho cizost stále přítomná a odsuzuje ho do podřízeného postavení. On je tím, „kdo je dobrý pro každou práci, kdo obtěžuje, když onemocní, kdo ztělesňuje nepřítele, zrádce, oběť“ [Kristeva 1998: 16]. Je na svém partnerovi jednostranně závislý a zároveň se od něj očekává vděčnost za zvláštní péči, kterou kvůli svému cizímu původu vyžaduje [tamtéž: 15–16].

S nižším společenským postavením a s podřízeností, do které je cizinec uvržen, souvisí poslední rys, pro postavu cizince charakteristický, a to nějaký specifický druh práce. Cizincům bývá obvykle vyhrazen určitý typ ekonomické činnosti, zatímco celá škála dalších zaměstnání je jim zapovězena, ať už oficiálně, anebo prostřednictvím fungování tzv. skleněného stropu. Většinou jsou svým postavením nuceni vykonávat

práce, které „domácí“ členové společnosti odmítají – neatraktivní fyzicky namáhavé činnosti, nízko ohodnocené, a přítomnost cizinců v těchto ekonomických oblastech ještě platy dále snižuje.

G. Simmel hovoří o ekonomické aktivitě, která byla s postavou cizince spojena v tradičních společnostech: tou byl zprostředkovatelský obchod. Jen zde totiž může nalézt nový zdroj obživy někdo, kdo přichází odjinud, a komu tedy nepatří žádná půda. Zprvu musí být obchodník nutně zároveň cizincem, protože se obchoduje jen se zbožím pocházejícím odjinud, z ciziny. Později je cizinec obchodníkem proto, že jedině obchod do sebe může pojmout stále více a více lidí. Simmel zde připomíná dějiny evropských Židů, kteří byli tradičně odkázáni na zprostředkovatelský a peněžní obchod [viz Simmel 1997: 27–28]. Peněžní obchod navíc v křesťanské společnosti představoval pro domácí obyvatelstvo stejnou „špinavou práci“ jako dnes odvážení odpadků či čištění ulic – byl totiž v katolickém pojetí křesťanství zapovězen a ten, kdo se jím zabýval, se dopouštěl hříchu.

Ale teprve v 19. století vznikl typický obraz cizince, tak jak jej známe dnes: imigranta přicházejícího za prací. To je dáno obrovskými vlnami přistěhovalectví, ke kterým docházelo v různých intervalech od poloviny 19. století až do šedesátých let století dvacátého a které se budou pravděpodobně dále opakovat. Charakterizuje je příliv cizinců z chudých, méně ekonomicky rozvinutých zemí, kteří přicházejí hledat lepší život.

Ve shodě s tímto moderním obrazem cizince jako migranta za prací charakterizuje Julia Kristeva cizince slovy, že je to „ten, kdo pracuje“ [1998: 30]. Zdůrazňuje zejména cizincův zvláštní vztah k práci: zatímco obyvatelé bohatých rozvinutých zemí pokládají do určité míry práci za vulgární a osvojují si aristokratické mravy, cizinec vidí v práci skutečnou hodnotu. Práce pro něj zároveň představuje životní nutnost, jediný způsob přežití, základní právo a počáteční stupeň důstojnosti. Může nalézt štěstí jedině v sebepotvrzení v práci a práci: práce je totiž osobní kvalita, jediný majetek exportovatelný přes hranice, obecná hodnota všech poutníků. Cizinec proto přijme jakoukoli práci a snaží se vyniknout v té nejneobvyklejší – nejen v té, kterou by nikdo jiný nedělal, ale i v té, na kterou by nikdo jiný ani nepomyslel. Kristeva ovšem podotýká, že ve druhé generaci imigrantů se pracovní tempo uvolní. Děti cizinců se přizpůsobují domorodcům a oddávají se jejich pohodlnému životu a někdy dokonce až delikvenci, aby se tak vzbouřili proti životnímu stylu svých rodičů [viz Kristeva 1998: 30–32].

Postava cizince dostává nový význam v souvislosti s diskusí o postmoderní, pluralitní společnosti – společnosti, kde neexistuje jen jediný řád a jediná pravda, společnosti založené na mnohosti a mnohotvárnosti nepřevoditelné na společného jmenovatele. Cizinec je jedním z příkladů této mnohosti forem, ztělesňuje jinakost, se kterou se setkáváme v každodenním životě. Bohužel až do současné doby převládaly jen dvě základní polohy vztahu k cizinci, z nichž ta první je založena na zdůraznění odlišnosti a vede k hierarchizování – cizinec je označen za méněcenného; ta druhá sice uznává rovnost všech lidí, ale zase vede k zestejnění – od cizince se vyžaduje úplná asimilace. Oba tyto mody vycházejí z předpokladu existence jediné soustavy hodnot, a to mé vlastní. Většina sociologů analyzujících v současnosti postavení cizinců volá po třetím přístupu, který by uznával rovnost a přitom nepotlačoval různost.

Tam, kde společně žijí komunity různých tradic, náboženství a kultur, je zřejmé, že neplatí jen jeden vzorec norem a hodnot, který by byl stejný pro všechny. Tím se otevírá prostor pro diskusi o významu odlišnosti a o vztahu k jinému, který ovlivňuje charakter vztahu k cizinci. Tato diskuse, rozvíjející se zejména ve francouzské filozofii a sociologii, přináší poznání, že tradiční evropocentrický přístup již není udržitelný, že k jinakosti nelze přistupovat tak, že ji zahrneme do jednoho celku, určíme jí místo v hierarchii, a tak ji redukujeme na stejné. Musíme upustit od snahy jinakost ovládnout, ale naopak bychom měli uznat, že setkávání s jinakostí tvoří základ naší zkušenosti a dokonce je i součástí nás samých. Ve vztahu k cizincům to znamená zapomenout na tradiční politiku asimilace za každou cenu a uznat jejich právo na odlišnost, která v podstatě vypovídá i o odlišnosti nás samých a nemůže být automaticky ztotožněna s méněcenností.

### Literatura

- BAUMAN, Z. 1996. *Myslet sociologicky*. Praha: Sociologické nakladatelství.  
— 1995. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství.  
SIMMEL, G. 1997. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.  
URBÁNEK, E. 1988. *Kritika fenomenologické sociologie*. Praha: Univerzita Karlova.  
SCHUTZ, A. 1962-66. „Stranger“. In: *Collected Papers*, vol. 2. Hague: Nijhoff.  
DISMAN, M. 1993. *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha: Karolinum.  
ŠUBRT, J. 1996. *Civilizační teorie Norberta Eliase*. Praha: Karolinum.  
ELIAS, N. – SCOTSON, J. L. 1965. *The Established and the Outsiders: A sociological Enquiry into Community Problems*. London: Frank Cass and co.  
KRISTEVA, J. 1998. *Etrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard.  
TODOROV, T. 1996. *Dobytí Ameriky*. Praha: Mladá fronta.  
GÁL, F. 1998. *O jinakosti*. Praha: Nakladatelství G plus G.  
LEQUIN, Y. 1988. *La mosaïque France – Histoire des étrangers et de l'immigration*. Paris: Librairie Larousse.

### The Sociology of the Foreigner: the Experience of Otherness

#### Summary

Currently the theme of the relationship to the other and to foreigners as representatives of otherness in the social world has become a central focus of attention in philosophy and sociology, and especially the philosophy and sociology of postmodernism. With only slight exaggeration we could speak of the emergence of a new sociological discipline, for which Georg Simmel laid the foundations at the beginning of the last century and which has been developed by such figures as Alfred Schutz, Norbert Elias, Zigmunt Bauman, Julia Kristeva and Tzvetan Todorov – i.e. the sociology of the foreigner. Their works include analysis of the foreigner's experience, and they agree on six basic features characterising the figure of the foreigner. First and foremost the foreigner is not tied to any geographic place. By losing home and roots, he also abandons his past and so becomes a "person without a past". A foreigner is also a person who does not understand – either the language, models of behaviour or rules of the new culture. This can, however, bring him certain advantages: greater freedom and objectivity in his view of the others and society. The foreigner is also characterised by his low social status and often by the specific forms of economic activity reserved for foreigners in a given society.