

Byly to postmoderní války. Radan Haluzík se věnuje etnickým konfliktům devadesátých let

Sociální antropolog Radan Haluzík (1969) je autorem knihy *Proč jdou chlapi do války* (Dokořán 2018), v níž shrnuje svůj výzkum postkomunistických etnických konfliktů v bývalé Jugoslávii a na Kavkaze. Jaké plyne z tehdejších válek poučení pro dnešek?

středa 28. listopadu 2018, 10:00

Ondřej Slachálek, SALON, [Právo](#)

Na místa etnických konfliktů jste se poprvé vydal před skoro třiceti lety. Vzpomenete si, co vás tenkrát nejvíc překvapilo?

Zprvé, jak moc účastníci konfliktů operovali s národní historií, kolik toho znali a chtěli vyprávět. Každý zelinář tam byl amatérským historikem. To jsem ještě nevěděl, že identitní konflikty jsou takové už z definice.

Druhé překvapení se týkalo bojů samotných. Na počátku totiž často šlo jen o „flákání se s kvérem“, nudu, čekání, „až to konečně začne“. V konfliktech, o kterých píšu, nepřišli politici a neřekli „raz, dva, tři, teď – vyhlásíme válku“, šlo o pozvolný vývoj.

Zatímco se politické reprezentace hádaly, zformovaly se polovojenské jednotky, které vycházely z ducha spontaneity a entuziasmu probíhajících nacionalistických shromáždění na náměstích. Ti lidé byli hrozně natěšení – jenže válka pořád nikde. A tak se u nich střídala nuda s horečnatou aktivitou, která byla dost často performativní: pózovali se zbraněmi, projížděli s vlajícími vlajkami na autech krajem, stavěli checkpointy. „Chránili“ civilní obyvatelstvo a „zasahovali“ tak dlouho, až to vzbudilo odezvu i na druhé straně etnické barikády. Provokace střídala provokaci – a najednou to tu bylo doopravdy.

Nemohla být ta nuda pro bojové oddíly, vznikající z nadšení, i devastační?

Nebyla. Ti lidé měli i jiné aktivity, neustále grilovali maso, ze začátku tam někdo tahal alkohol, stříleli do plechovek na plotě i jen tak do vzduchu a pořád poslouchali nacionalistickou muziku – v Jugoslávii kolem ní vznikl celý průmysl: od původních lidových songů oslavujících hrdinství až po ty nově komponované.

Jaké bylo se ke svým zážitkům a poznámkám po letech vracet?

Hodně věcí mi tehdy nedocházelo, bylo mi dvacet a sociální vědy jsem začal studovat až během toho ježdění. Neuvědomoval jsem si, jak moc může být skupinová identita

konstruovaná. Věřil jsem těm lidem, že se vždy brali jako národ, že vždy vnímali národní křivdy a neměli rádi komunismus, protože ho vinili, že ukolébá jednotlivé národy ke spánku. Přitom titíž lidé měli doma v příborníku talíř s Leninem...

Tenkrát jsem netušil, že spousta těch, které jsem pokládal za největší tradicionalisty a kteří na Balkáně a Kavkaze organizovali ty postmoderní „návraty ke kořenům“ a „národní probuzení“, byli bývalí komunističtí funkcionáři, svazáci, režimní vědci a umělci.

Teprve s odstupem jsem pochopil, jak moc jsem se nechal nachytat na představu o autentických národních identitách jako o něčem nezpochybnitelném, co existovalo odnepaměti ve stejné síle. Jasně že národní identity nějak existovaly, ale ti lidé měli i jiné identity a představy, co se bude ve světě dít, o co by se mělo usilovat, než že jen budou bojovat, aby měli vlastní národní stát.

Hodně mi pomohlo setkání s takzvanou modernistickou školou výzkumu nacionalismu, s autory jako Hobsbawm, Gellner a Anderson, kteří ukazují vznik tradičních moderních nacionalismů v 19. a na počátku 20. století ne jako něco, co nám bylo dáno jaksi primordiálně od přírody, ale jako zákonitou protireakci na pohyb, industrializaci a urbanizaci moderních společností.

V knize jste přišel s pojmem *muzeum*. Zároveň říkáte, že *muzeum* vždy existuje v páru s *továrnou*.

Nositelé toho postkomunistického postmoderního vracení se ke kořenům sice tvrdili, že navazují na kulturu a moudrost předků, někteří dokonce říkali, že mají obojí v genech, ve skutečnosti to však přicházelo z paměťových institucí, které z velké části vznikly už za komunismu – coby součást procesu modernizace, který byl v případě komunistických režimů velmi zrychlený a státem řízený. Čím rychleji se modernizovalo a čím silnější byla snaha národy převést na jednu společnou moderní civilizaci, stejnou pro všechny proletáře od Bělehradu přes Moskvu po Kavkaz, tím silnější byla nostalgie a také skrupule přece jen všechno to „nezměrné národní kulturní bohatství“ nezničit, ale hezky uchovat v muzeích a kulturních institucích. Oproti unifikační snaze *tovární* racionality se ustavilo romantické *muzeum*.

Ty režimy si tím vytvořily jakýsi protiproud uvnitř sebe sama prostřednictvím důrazu na folklor, etnografii, národní tradice a „lidovou kulturu“. Co mělo být jednotnou politikou centralizované říše, tu říší zároveň rozdělovalo.

Součástí byla i síť národních vědecko-výzkumných institutů. Jeden z nich, v Abcházii, jsem poznal zblízka ještě před tamní válkou. Byl to zárodek budoucí separatistické Abchazské republiky: z ředitele se pak stal prezident, z jeho zástupce nejdřív vojenský velitel a časem ministr zahraničí a premiér. Vlastně se nelze divit, že když pak v roce 1992

do Abcházie vtrhly gruzínské bojůvky, mimochodem vedené neúspěšným sochařem a neúspěšným literátem, vypálily ten institut do základů.

To skoro vypadá, že je odpovědnost u umělců a historiků, zkrátka u muzea. Jako by továrna byla nevinná.

Může se to tak jevit. Obecně ale z historie nacionalismu i z globalizační současnosti víme, že čím víc dochází k tlaku na rychlou unifikaci a modernizaci, tím víc energie se věnuje tomu oddělovat – vytvářet a bránit přehradu. Že to jsou dvě strany téže mince, dva pocity, které často mohou být v hlavě téhož aktéra.

Výše zmíněná modernistická teorie nacionalismu, když ji vulgárně zjednoduším, mimo jiné ukazuje, že kapitalismus a mobilita 19. století tak vykořenily lidi, že ti najednou cítí nostalgii po kořenech a znovu si je kulturně a politicky „uměle“ vytvoří.

Takže racionalismus a univerzalismus továrny je vlastně u počátku problému, protože ta svůj pokrok tlačí tak brutální hegemonií a silou, že nenechává šanci ani fyzický prostor alternativám.

Vezměte si, jak se mohou cítit někteří lidé dnes. Když vás třeba po dvaceti letech vyhodí z fabriky, která pro vás byla druhým domovem, součástí identity. Tak si řeknete, co s volným časem, pojedeme aspoň s klukama na tramp. Ale na trampy už se moc nejezdí. Tak aspoň za tetou na kafe na zahrádce. Jenže teta je mrtvá a ze zahrádkářské kolonie je golfové hřiště. Nebo do vesnické hospody! Ale z vesnice je anonymní satelit a z hospody pizzerie, kde nikdo s nikým nemluví. Místa, která byla součástí vašeho bytí, najednou nepoznáváte, a přitom to celé není nějaká tragédie, ale naopak pokrok a úspěch. Je jasné, že potom člověk hledá aspoň nějaké záchytné body. Jsme alespoň Češi, patříme k sobě, když nic jiného...

Nebyl tedy problém spíš v tom, že se zadrhla továrna a její manažeři jako Milošević si pro svou vlastní legitimizaci vzali k ruce intelektuály z muzea?

To před nás klade důležitou otázku: Je politická estetika jen takovou svůdnou šlehačkou na dortu nějakých už existujících politických zájmů? Přetřeli jen Milošević a jeho klika svou touhu po moci retrobarvami – a lidi jim to naivně spolkli? To ale přece předpokládá hodně hloupé aktéry v centru masového dění, kteří nemají své vlastní touhy, a navíc se nechají snadno ošidit...

Bližší je mi přístup, který vnímá politiku a estetiku jako dvě strany téhož, jak to nakouzl už Walter Benjamin a do důsledků dovedl třeba Jacques Rancière. Každá pořádná politika je zároveň estetikou a naopak: každá estetika má svůj politický rozměr. Myslím, že právě u nacionalismu je dost jasně vidět, že je to stejně dobře politický jako estetický projekt. Vezměte si všechny ty představy vlastí, praotců Čechů, slavných království

minulosti, tatíčků na koni a národních divadel, které sugerují, že národ je tak silná věc, že přesahuje jedince a jeho partikulární zájmy.

V knize píšete něco, co je pro mnoho lidí šokující: že válka je pokračováním takové estetiky jinými prostředky, že je sice strašná, ale taky krásná. Viděl jste nebo zažil krásu války osobně?

To neříkám já, to říkají někteří tamní intelektuálové jako třeba Marko Vešović. V jedné své přednášce o tom, jak se před válkou spojují národní básníci s vojáky, se k němu přidává i Slavoj Žižek – mluví o „vojensko-poetickém komplexu“.

Velká estetika, o kterou tu jde, ale samozřejmě není estetikou ruin, které po válce obvykle zůstanou. Na začátku si nikdo nepředstavuje, že konflikt zemi zničí a že ta se z toho bude dalších třicet let dávat dohromady. Viditelná je spíše pozitivní estetika vší té čistoty jazyka, národních krás, „vody, co hučí po lučinách“, šumících borů, národních hor a pak taky svalnatých národních hrdinů, kteří všechnu tu panenskou krásu ochrání.

Právě z toho si dělal Vešović legraci, když popisoval básníka a pozdějšího vůdce bosensko-srbských bojůvek Radovana Karadžiče, jak píše své verše srbským inkoustem na srbský papír, dýchá srbský vzduch, nad hlavou mu letí srbská vrána a svítí na něj srbské sluníčko...

Silnou roli zde hraje představa národní čistoty a čistoty národní krajiny v kontrastu ke špinavosti a bestialitě národních nepřátel a s tím souvisejícím záludným nebezpečím a ohrožením. Na to pak navazuje představa jasných hranic, které to vše hezky a navždy oddělí. Národních hranic, kterých prý lze dosáhnout jen etnickým čištěním – tedy přenášením oné čistoty z ideálních etnických map do reálné krajiny reálných lidí. Právě to bylo u kořene všech zločinů mnou zkoumaných postkomunistických válek.

Na realistický obraz války jako velkolepého cirkusu s vraždícími rachejtlemi na nebi a vyhřezlými střevy a krví tekoucí přes celou obrazovku, na to byste mnoho lidí nenachytil. Jsou takoví a já se s nimi i setkal, ale většina si představuje spíš tuhle národní idylu na jedné straně a její bestiální ohrožení údajnými krvelačnými historickými nepřáteli na straně druhé.

Pracujete hodně s performativní teorií a představou politiky jako divadla. Zároveň se ale bráníte postavě režiséra. Hrál se tedy tehdy v ulicích divadlo bez režisérů?

Opět – představa politiky jako divadla není z mé hlavy. Veřejné performance coby nástroj politické změny jsou dobře popsáným historickým jevem, jeho důležitost podtrhává třeba celá jedna škola výzkumu Velké francouzské revoluce. Ale známe to i od nás – stačí si vzpomenout na rok 1989 a co se společností udělala plná náměstí, jak to popisuje třeba

Padraic Kenney v *Karnevalu revoluce* či James Krapfl v *Revoluci s lidskou tváří*. Celá generace má zkušenost s mocí velkého politického divadla. Nebojme se tomu říkat přechodový rituál. Přišli jsme tam každý sám za sebe, s odlišnými představami a stížnostmi – a najednou to splynulo v jednotný opojný zážitek a jednotný požadavek. Změnilo to nás samotné, a potažmo celou zemi.

Stejně tak u oněch obrovských nacionalistických shromáždění v bývalé Jugoslávii byla silně přítomná představa, že se na náměstí nesešlo jen nějakých sto nebo tři sta tisíc lidí, ale rovnou „celý národ“, že národ je nějaká živá bytost a my jsme její součástí. Všichni jsme přece viděli a prožili, že právě teď „národ promluvil“ a „řekl“, jak to bude dál, že zde vznikla mocná národní jednota, která se stala dominujícím politickým aktérem. Ale že zároveň s tou jednotou vznikla i její hranice – a někdo zůstal za plotem.

U nás to v roce 1989 proběhlo vcelku dostředivě, mluvilo se o nenásilí, pravdě a lásce, co vítězí nad lží a nenávistí, a k té jednotě se mohl kdokoli přidat. Jenže ve stejné době na velmi podobných shromážděních v Srbsku, Chorvatsku či v Arménii měla ta národní jednota jasný etnický půdorys.

Na demonstracích se kromě této představy jednoty často vytvoří také představa snu, který bychom chtěli žít. Ale i toho, že ten sen už tak nějak žijeme, ať již přímo na náměstích, nebo potom ve štábech a spontánně vzniklých organizačních strukturách společenské změny. O tom právě krásně píše Krapfl. Určité množství lidí prostě chce tím snem a vytržením žít i po skončení demonstrace. A tak zakládají nová demokratická a kulturní hnutí – a někteří také bojůvky.

Tyto masové akce jsou obrovským hybatelem, a jak znovu vidíme u nedávné vlny barevných, květinových revolucí, jakož i u arabského jara, staly se novou politickou technologií společenské změny.

Mluvím tady o stejné technologii, nicméně jde vždycky samozřejmě o trochu jiná představení. U nás to byly spíše květiny policistům, rituální zesměšnění a karnevalové převrácení světa vzhůru nohama spojené s představou, že ta sametová nálada z náměstí by tu měla zůstat navždy. V bývalé Jugoslávii a na Kavkaze se místo politického karnevalu hrála spíš velká národně-historická dramata. S obrazy vůdců minulosti, v lidových krojích anebo pak také v uniformách, se zbraněmi.

Ještě další odlišnost byla v tom, že někteří tamní vůdci používali náboženskou příslušnost na podporu národní ideologie. Chorvatský vůdce Tudjman na květnou neděli přichází skoro jako Ježíš a na podporu Dudajeva v Čechensku se na demonstracích roztáčí kola súfijského extatického obřadu zikr.

Když mluvíte o roli politické estetiky, zdůrazňujete klíčový význam obrazů hrdinů, kteří fungují jako vzory. Odkud se berou?

Balkán i Kavkaz leží na bývalé mnohasetleté neklidné hranici mezi Osmanskou říší a habsburskou monarchií na západě a Osmanskou říší a Ruskem na východě. A s touto tradicí neklidné hranice a různých nezávislých a polozávislých území se pojí i tradice nejrůznějších hraničářských, povstaleckých, přeběhlických i přímo zbojnických paramilitárních formací – a jejich lidových hrdinů. Mnohé z toho ožilo ještě za druhé světové války, ale i právě během etnických konfliktů po pádu komunismu.

Postkomunističtí bojovníci se „tak jako kdysi“ nazývali *fidajíni*, *abreci*, *četnici*, či dokonce *ustaše*. Dávali si hrdě legendární přezdívky a ztotožňovali se s legendárními hrdiny, nechávali se zarůst zbojnickými vousy, občas se i oblékali jako oni. A setkal jsem se také s případy, kdy přímo v boji demonstrativně „přehrávali“ některé konkrétní situace z legend.

A jak bylo tehdy zvykem, nečerpalo se ani tak z paměti vlastních dědů, ale spíše z *muzejních* institucí. Obvyklé schéma bylo: podle dávné legendy či písně napsal místní intelektuál knihu, podle ní se později natočil komunistický zbojnicko-revolucionářský kultovní film a na něj pak bojovníci vzpomínali a odvolávali se. Někdy ty hrdinské legendy mobilizovaly k odporu s holýma rukama proti tankům, někdy to překlenulo těžkou bojovou situací, jindy to bylo doslova maladaptivní.

Mluvil jsem třeba s bojovníky z Čečenska nebo Abcházie, kteří s naprostou samozřejmostí očekávali, že když budou dole ve městě poraženi, „odejdou prostě jako v těch filmech o zbojnicích do hor“. A byli pak hrozně překvapeni, že mýtus rezistence, hor a povstalců vůbec nefungoval tak, jak ho znali z kina a televize. Pohádka uprostřed mechu a kapradí, kterou očekávali, se nekonala, přežít v horách nebyla žádná legrace.

A na těchto *muzejních* mýtech nestavěli jen dvaadvacetiletí mladíci, ale i jejich velitelé, a občas dokonce i sami politici. Víme, že čečenský prezident Dudajev, který konec své vlády strávil jako zbojník v horách, sám kdysi, ještě coby sovětský generál, psal romantické bojové básně o Kavkazu à la Lermontov, nebo že se bosenský předák Fikret Abdić dokonce pokusil na ztotožnění s místním „zbojníkem-povstalcem“ a velmožem Mujou Hrnjicou založit vlastní zbojnický ministát, ve kterém mu postavil jedenáctimetrovou jezdeckou sochu a sobě coby sídlo prezidenta hrad nad městem, který měl být „pokračováním“ dávného zbojnického hradu. To nebyly jen skupiny nadšenců, ale velmi hluboký spodní proud ve vědomí společnosti.

Na nacionalismu je historicky zvláštní, že přichází ve vlnách. Vždy na mnoha místech světa najednou vznikne něco, co zdůrazňuje místní jedinečnost a návrat k tradicím, a zároveň to všude funguje podle obdobného vzorce. Uvědomovali si aktéři na Balkáně či na Kavkaze, že jsou si strašně podobní s těmi, proti nimž bojují?

Neuvědomovali – i my vědci jsme na ty podobnosti přišli vlastně až ex post. Třeba na to, že se sice v devadesátých letech všichni vraceli ke svým lokálním kořenům, ale už globalizovanými prostředky. Tehdejší konflikty mnozí nazývají *postmoderními válkami*. A také já jsem věnoval hodně pozornosti jejich souvislostem s postmoderním myšlením a jeho relativismem a rovněž s tím, co sami post modernisté nazývali *postmoderní situací*. Ta působila i na lidi, kteří slovo *postmoderna* nikdy neslyšeli, i je začínala obtěžovat hegemonie modernosti a její tvrdost, i oni si začínali uvědomovat, že si mohou nárokovat vlastní identitu. Kdyby to nějaký indián zkoušel v roce 1974, vysmáli by se mu, a horala na Kavkaze by rovnou zavřeli. O patnáct dvacet let později už to byla běžná součást politiky. Představa jediné univerzální modernity společné pro všechny byla najednou mrtvá.

Navíc se na scéně objevuje *globální oko Západu*, digitalizovaná média začínají pokrývat všude všechno v reálném čase, a vzniká tak globální publikum lokálních dějů. A toto publikum, odkojené politikou kulturní pestrosti a kulturního relativismu, najednou vnímá jako „přirozené“, že když je někde nějaká identita, má nárok na sebevyjádření, a když je někde národ, co chce mermomocí svůj stát, měl by ho asi mít.

Po krachu univerzální modernity *továrný* tedy přišlo *globální oko* a dalo situaci novou dynamiku...

Ano. Identitní konflikty byly znenadání všude, nejen v bývalém východním bloku, dokonce i v místech do té doby mírumilovných: v Ghaně, v Indonésii. Problém samozřejmě je, že tohle obrozování starších identit je spojené s představou o výsavním nároku: tohle je naše země a to, že si ty pozemky mezitím někdo koupil, celé vesnice či celá předměstí se sem přistěhovala, nás nezajímá, je to naše mytická země, rituální místo. A hlavně se s těmito identitami probouzí i obraz *nás* jako hrdinů či mučedníků a *jich* jako historických nepřátel.

Píšete, že vrchol etnických konfliktů už je za námi. Zároveň ale popisujete strukturní podmínky, jež tu stále jsou. Ostatně i u nás se dnes mluví o identitě. I tady, kde nebyly domobrany ani v době revoluce, se najednou šikují. Můžeme se něco naučit ze situace před třiceti lety?

Zaprvé to, že už samotné cvičení bojůvek je nebezpečné. A to i když se cvičí jen s klacky, bez opravdových zbraní. Situace a extatické vzrušení s ní spojené jsou samy o sobě mocným politickým hráčem. Tam, kde jsou domobrany, dělá stát něco blbě. To, že nemusím nosit zbraň, přece není ztráta privilegia, ale naopak privilegium, že někdo tu službu dělá za mě. Když se začnou objevovat domobrany, znamená to, že tuhle službu někdo nezvládá. Je to jako bych si zakládal vlastní nemocnici, dělal si zásoby léků a studoval, jak si sám vyoperovat slepé střevo...

Shodou okolností žijeme v jedné z nejbezpečnějších zemí na světě. Nemáme ani potenciálně problém s islámským terorismem jako některá města na Západě, na druhou stranu na tom nejsme jako různé východní státy, které fungují hůř. Jsme opravdu na jakémsi ostrově velkého bezpečí, máme snad největší objasněnost vražd na světě, někdo říká 94 %, někdo ještě víc. Strašit tady je hodně iluzorní – proto se musí pracovat s estetikami, se sny a s nočními můrami.

O druhém poučení už jsme mluvili: je vždy rizikové, když se společnost příliš rychle mění, a když k tomu ještě navíc lidé začnou ztrácet orientační body, a hlavně místa, kde by vůbec mohli pobývat.

V práci dřív měli plastový stůl a židle, říkalo se tomu třeba kuřárna a jedli se tam svačiny a diskutovalo o fotbale, politice i hypotékách. Dneska už máte jen skříňku s číslem a ostatní pracovníky vlastně moc neznáte, protože na směny se chodí taky podle čísel a pokaždé jinak.

V momentech, kdy se člověk stává jen tím číslem, kolečkem v soukolí *továrny*, nebo spíš *firmy*, začne hledat vlastní kořeny. Má pocit, že bychom se z toho zlého snu měli probudit, obrodit a hledat jistoty třeba v oněch imaginárních královstvích minulosti, která by se měla vzkřísit a přenést do současnosti.

Trochu přeháním, ale v podstatě bojujeme s úkolem dát modernitě lidskou podobu. Jak být moderní a uchovat si lidskou blízkost? Na tohle lákal nacismus, a třeba na Heideggerovi vidíme jak úspěšně. A právě proto je podle mě důležité zkoumat politickou estetiku, neredukovat politiku na suchý program, jako to dělají klasické přístupy. Ty začínají pracovat s estetikou, až když je pozdě, až když politická estetika nabere skutečně bizarní a ohrožující podobu.

No a pak je tu coby zdvižený prst role intelektuálů, zejména těch z institucí kolektivní paměti. Třeba v případě bývalé Jugoslávie nejenže vytvořili nenávisť na papíře, ale dokonce ji dostali i do školních osnov. Od změny ústavy v roce 1974 měly všechny národy jugoslávské federace vlastní národně pojatou literaturu, dějepis a hudební výchovu – školy se tak staly přípravkou nacionalismu. Právě tehdy začala chodit na základku generace, která se pak vzájemně zabíjela v jugoslávských válkách. Intelektuálové stvořili koncept člověka, který je jen etnický, *homo ethicus*. A všem potom připadalo, že jiný koncept ani není možný.

Navíc následně intelektuálové z těchž *muzejních* struktur sami stanuli v čele hnutí celonárodní mobilizace i nově vyhlášených států. Třeba jen v Jugoslávii: Tudjman byl historik, Karadžić nacionalistický básník, Ćosić psal historické romány...

A co intelektuálové, kteří ve stejné době neselhali?

Bylo jich málo a jejich vliv byl marginální. Mám rád chorvatského etnologa Iva Žaniče nebo odvážného srbského antropologa Ivana Čoloviče, který si ve svých esejích dělal z nacionalismu takovým strukturalistickým způsobem vlastně legraci a ukazoval ho v dost bizarním zrcadle. Ale jeho kolegové se s ním vůbec nebavili, poté už docházel do práce jen občas. Jsou to dál lidé kolem srbského sborníku *Srpska strana rata*, který dal dohromady Nebojša Popov, ale o nich moc nevíme, protože je to nikam nevyneslo, byli ignorováni. Do médií chodit nemohli, maximálně jednou dvakrát za rok, a to jen když se na ně házela špína. Mnozí jejich kolegové zase raději odešli na Západ.

Mohli by dnes humanitní intelektuálové v případě nějaké krize sehrát stejnou roli jako ve vámi sledovaných konfliktech?

Myslím, že ne. Komunistické instituce paměti byly mocné, politicko-esteticky až magicky přitažlivé a prorostlé společností. Všechny říkaly vlastně totéž, a tak mohly skutečně přispět ke vzniku výhradně etnického člověka. Dnes je intelektuální scéna v dobrém slova smyslu střízlivější, roztříštěnější, pluralitnější. Problém není v tom, že by teď intelektuálové některé věci takto tlačili silou, spíš některá rizika nevidí, nebo jim nepřikládají důležitost.

Radan Haluzík

Proč jdou chlapi do války

Dokořán