



Lidé
města
Urban People

- Alena Glajchová** Zranitelnost lékařské profese jako
důsledek rostoucí autonomie pacientů
- Petra Bartáková** Proměna intimity: příklad
doprovázejících osob
- Terézia Šimová** Urban exploration
v post-industriálnej metropole
- Luděk Jirka** Transnacionalismus a inkluze do majoritní
společnosti: Neslučitelné perspektivy?
- Materiály** 50. výročí české integrální antropologie

Lidé města / Urban People

jsou recenzovaným odborným časopisem věnovaným antropologickým vědám s důrazem na problematiku města a příbuzným společenskovědním a humanitním disciplínám. Vychází třikrát ročně, z toho dvakrát v českém jazyce (v květnu a v prosinci) a jednou v anglickém jazyce (v září).

Lidé města / Urban People

is a peer-reviewed scholarly journal focused on anthropological studies with emphasis on urban studies, and related social sciences and humanities. It is published three times a year, twice in Czech (in May and December) and once in English (in September).

VDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

Adresa redakce/Address: U kříže 8, 158 00 Praha 5

Internetové stránky: <http://www.lidemesta.cz>

Časopis vychází s podporou vzdělávací společnosti UniPrep.



VĚDECKÁ RADA/SCIENTIFIC BOARD: **Jan Sokol** (FHS UK Praha) – předseda, **Miloš Havelka** (FHS UK Praha), **Alena Heitlinger** (Trent University Peterborough, Canada), **Wilma A. Iggers** (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Josef Kandert** (FSV UK Praha), **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOÚ AV ČR Praha), **Hedvika Novotná** (FHS UK Praha), **Karel Novotný** (FHS UK a FLÚ AV ČR Praha), **Hans Rainer Sepp** (FF UK Praha), **Franz Schindler** (Justus-Liebig-Universität Gießen, Germany), **Zdeněk Uherek** (EÚ AV ČR Praha), **František Vrhel** (FF UK Praha).

ČESKÉ VYDÁNÍ

Šéfredaktor: **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOU AV ČR Praha) zdenek.nespor@soc.cas.cz

Redakční rada:

Dalibor Antalík (FF UK Praha), **Ladislav Benyovszky** (FHS UK Praha), **Petr Janeček** (FF UK Praha), **Jaroslav Miller** (FF UP Olomouc), **Mirjam Moravcová** (FHS UK Praha), **Olga Nešporová** (VÚPSV Praha), **Martin C. Putna** (FHS UK Praha), **Dan Ryšavý** (FF UP Olomouc), **Franz Schindler** (Justus-Liebig-Universität Gießen)

ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: **Hedvika Novotná** (Charles University Prague, Czech Republic) hedvika.no@seznam.cz

Editorial board:

Alexandra Bitušíková (Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica, Slovakia), **Wilma A. Iggers** (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Zuzana Jurková** (Charles University Prague, Czech Republic), **Grażyna Ewa Karpińska** (University of Lodz, Poland), **Luda Klusáková** (Charles University Prague, Czech Republic), **Daniel Luther** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), **Jana Macháčová** (Museum Silesiane Opava, Czech Republic), **Jiří Malíř** (Masaryk University Brno, Czech Republic), **Nina Pavelčíková** (University of Ostrava, Czech Republic), **Adelaida Reyes** (New Jersey City University, USA), **Peter Salner** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), **Blanka Soukupová** (Charles University Prague, Czech Republic), **Andrzej Stawarz** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa, Poland), **Róża Godula-Węclawowicz** (Polish Academy of Sciences Wrocław/Krakow, Poland).

Výkonný redaktor/Managing editor: **Jan Kašpar** jan.kaspar@fhs.cuni.cz

Asistentka redakce/Secretary: **Adela Piatková** adela.piatkova@fhs.cuni.cz

Jazykové korektury/Czech language editor: **Martina Vavřínková**

Obálka/Cover design: **Aleš Svoboda**

Sazba/Text design: **Robert Konopásek**

Tisk/Printed by: **ERMAT Praha**, s. r. o.

ISSN 1212-8112

OBSAH

STATI

- 3 Zranitelnost lékařské profese jako důsledek rostoucí autonomie pacientů
Alena Glajchová

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

- 29 Proměna intimity: příklad doprovázejících osob
Petra Bartáková
- 47 Urban exploration v post-industriální metropoli
Terézia Šimová

STUDENTI PÍŠÍ

- 75 Transnacionalismus a inkluze do majoritní společnosti: Neslučitelné perspektivy? Metodologická úvaha nad přístupy k migrantům
Luděk Jirka

MATERIÁLY

- 99 50. výročí české integrální antropologie

NEKROLOG

- 145 Zemřel evangelický teolog Pavel Filipi
Daniel Heller ml.

RECENZE

- 147** Konrad Paul Liessmann: Hodina duchů
Josef Kružík
- 151** Martin Soukup: Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii
Lenka J. Budilová
- 155** Slavomíra Ferenčuhová: Sociologie města 20. a 21. století
Zdeněk R. Nešpor
- 158** Anne Sutherlandová: Romové – neviditelní Američané
Filip Pospíšil
- 160** Klára Strohsová: Česko-bulharská manželství v etnologické perspektivě
Pavel Bareš
- 163** Michal Pavlásek: S motykou a Pánem Bohem: Po stopách českých evangelíků ve Vojvodině
Luděk Jirka
- 164** Ivo Jirásek – Jakub Svoboda: Putování a smysl života
Jiří Tourek
- 167** Jan Royt: Krajinami umění
Blanka Altová
- 170** Robert Sak: Čekej na mne
Milada Sekyrková

ZRANITELNOST LÉKAŘSKÉ PROFESE JAKO DŮSLEDEK ROSTOUCÍ AUTONOMIE PACIENTŮ*

Alena Glajchová

Fakulta filozofická Západočeské univerzity Plzeň

Vulnerability of the Medical Profession as a Result of Growing Patient Autonomy

Abstract: *In the context of the current health care system, patient autonomy is the main ethical principle in medicine, which emphasises respect for patients' rights, their freedom of choice, and control of their own health. Presently, patients take a more active approach to their own health issues and seek medical information that is then used in their interaction with doctors. The new role of the patient as a client has been linked to increasing consumerism, and to the emergence of new possibilities, such as alternative medicine or self-treatment. However, their active role affects the formation of the doctor-patient relationship and the doctors' expert position. Currently, the doctor-patient relationship is considered rather as a partnership, based on mutual cooperation, than a paternalistic relationship. Drawing on data from in-depth interviews with doctors, this article tries to understand how doctors perceive the new organisation of this relationship and the patients' "new" knowledge of medicine. In particular, the aim is to show how doctors view patients who rely on information from the Internet and who take initiative in their interactions with doctors.*

Keywords: *consumerism; doctor-patient relationship; medical profession; autonomy; expert patient*

* Autorka děkuje za konzultaci nad analýzou Mgr. Emě Hrešanové, Ph.D.

Medicína prochází od roku 1989 celou řadou proměn a stává se tak v sociologické literatuře stále více diskutovaným tématem (např. Křížová 2006; Hrešanová – Hasmanová Marhánková 2007; Read 2007; Hrešanová – Hasmanová Marhánková 2008; Hrešanová 2008; Slepíčková – Šlesingerová – Šmídová 2012; Slepíčková – Šmídová 2014). Procesy celospolečenské transformace zasáhly fungování systému zdravotnictví, a to jak na makroúrovni, na které se proměnilo fungování a organizace zdravotnických zařízení, tak i na mikroúrovni, na níž došlo k proměně vnímání lékařské profese (Křížová 2006; Slepíčková – Šmídová 2014). Implementace některých tržních principů zapříčinila nejen nově vzniklý způsob poskytování medicínské péče, ale podílil se i na proměně vztahu lékař–pacient či jednání pacientů jakožto klientů konzumujících službu. Konzumerismus je tak spatřován jak na úrovni makro, tak i na úrovni mikro, a to skrze interakci mezi lékařem a pacientem v rámci každodenní zkušenosti.

V důsledku nového uspořádání společnosti je kladen stále větší důraz na pacienta, jeho hodnoty a preference, které byly dříve podřízeny lékařské autoritě, a také na zdravý životní styl (např. Parusniková 2000; Hasmanová Marhánková 2014). Autonomní pacienti se stávají informovanými aktéry, a to nejen díky informacím od lékařů,¹ ale i z ostatních zdrojů ve společnosti, jimiž jsou především masová média. Média jsou mocná, jelikož reagují na požadavky společnosti (McQuail 2002). Jedním z takových požadavků je udržovat společnost zdravou a ekonomicky aktivní (Rose 2001). Rozmach medicínských informací a rostoucí důraz na zdraví zapříčinily to, že pacienti navštěvují lékaře s širšími znalostmi o medicíně, než tomu bylo dříve. Tím se zužuje vědomostní mezera mezi lékařem a pacientem, a tudíž i mocenská asymetrie mezi nimi, coby expertem a laikem (srov. Lupton 1997; Lupton 2012; Jacyno 2012). Zda pojednávat o pozici pacientů jako o expertní, nikoli o laické, vzbuzuje rozporuplné úvahy. Někteří zastávají názor, že pacienti jsou informovaní a znalí do té míry, že vztah mezi nimi a lékaři je rovnocenný a partnerský (např. Townsend a kol. 2015). Jiní zase naopak tento argument zpochybňují a zastávají názor, že lékař je expertem, který jako jediný má monopol na odborné znalosti a jako jediný umí medicínské informace správně interpretovat (např. Gerber – Eiser 2001; Hrešanová 2008; Li 2013; Hrešanová 2014).

¹ V článku užívám generické maskulinum „lékař“ z důvodu snadnějšího čtení textu, nikoli z důvodu upozadění žen–lékařek, které jsou pro výzkum stejně přínosné jako muži–lékaři.

Tento článek se zaměřuje na to, jak lékaři pohlížejí na pacienty, kteří díky větší informovanosti v oblasti medicíny přebírají iniciativu. Konkrétněji si kladu otázku, jak se informace pacientů, které nejčastěji pocházejí z internetového zdroje, začleňují do rutinní medicínské praxe a jak se tyto informace podílejí na proměně pozice lékařů jakožto expertů a vztahu mezi lékařem a pacientem. Článek se zabývá i odlišnostmi a podobnostmi s ohledem na sektor působení lékařů (privátní a veřejný sektor), který představuje jednu ze zásadních proměn ve fungování českého zdravotnictví v kontextu transformace, která s sebou nese řadu důsledků. Text obohacují sociologické popisy změn a problémů současné české medicíny. Přispívá zejména k debatě o tom, jak se vyvíjí lékařská profese a jak sociokulturní faktory působí na formování vztahu lékař–pacient a na každodenní fungování lékařské praxe. Výpovědi jednotlivých lékařů umožní bližší náhled na to, zda dochází k oslabení monopolu a pravomocí lékařů a jak se celospolečenské strukturální změny odráží v každodenní praxi lékařů. Úvodní kapitola nejprve představí teoretický rámec, který zahrnuje některé provedené studie dané problematiky. Následně bude popsána metodologie a jednotlivá zjištění z vlastního kvalitativního šetření.

Teoretický rámec: Expertní pozice pacientů ve vztahu s lékaři

V současnosti zaznamenáváme rostoucí počet debat nad dopady nových trendů v medicíně, jimiž jsou především konzumerismus, komercializace či farmaceutizace.² Jedním z důsledků těchto nových procesů je posílení autonomie pacientů a transformace vztahu mezi lékařem a pacientem. Řada studií tvrdí, že došlo k posunu z paternalistického vztahu mezi lékařem a pacientem na vztah více rovnocenný, jež je označován jako vztah konzumentský či partnerský (např. Haug – Lavin 1983; Roter – Hall 1993; Křížová 2006; Hrešanová – Hasmanová Marhánková 2008; Timmermans – Oh 2010). Deborah Luptonová (1997) tvrdí, že pacienti se ke zmiňovanému konzumentskému přístupu uchylují od sedmdesátých let. Hovoří však o australské společnosti, která adaptovala principy

² Farmaceutizaci nebude v tomto článku věnována pozornost, ovšem patří jako velmi přínosné zmínit tento nově debatovaný proces na poli sociální vědy. Nejnovější studii provedl Brown a kolektiv (2015) a zaměřili se v ní na důvěru a naději v léky u pacientů s rakovinou. Koncept farmaceutizace reflektuje rostoucí tržní vliv farmaceutických společností skrze internet a jiná média (Abraham 2010), vznik více autonomních konzumujících pacientů, užití léků bez předpisu a užívání léků za jiným, nemedicínským účelem (Conrad 2013). Zahrnuje redefinici a rekonstrukci určitých problémů, které mají farmaceutické řešení (Williams a kol. 2011).

liberálního humanismu mnohem dříve než ostatní západní státy. Ty zhruba od osmdesátých let taktéž začaly prosazovat model volného trhu a zaměřovat se na práva pacientů a jejich autonomii, ovšem v každém státě se implementace konzumentského přístupu vyvíjela odlišně. Diskurs konzumerismu doslova ukončil dřívější éru medicínského paternalismu, tak zvanou éru „lékař ví nejlépe“ (Akerkar a kol. 2004:121; Doherty a kol. 2015: 2).

Paternalismus spočíval v tom, že pacient byl podřízen lékařské autoritě a přenechával absolutní zodpovědnost a moc na lékaři, který má expertní medicínské vzdělání. Pacient jakožto pasivní aktér byl bez medicínských znalostí a lékaři byli tehdy jediným zdrojem informací, na němž byli pacienti závislí. Tato mocenská asymetrie fungovala právě z toho důvodu, že lékař a pacient představovali dva odlišné světy, expertní a laický (srov. Freidson 1970). Konzumentský přístup začal pojmát pacienty jako konzumenty zdraví, kteří hrají aktivní roli, což se stalo žádoucím imperativem, jenž má podporovat formování partnerského vztahu mezi lékařem a pacientem (Pollock 2005: 39). Partnerský vztah mezi lékařem a pacientem je založen na roli emancipovaného pacienta, který má práva a povinnosti. Jedním z nich je právo na informovanost a pacientovu svobodnou volbu v rozhodování.

Emancipace pacientů je navíc posilována skutečností, že existuje mnoho zdrojů informací z oblasti medicíny, které rozšiřují znalosti a povědomí pacientů (Jacyno 2012). Pacienti jsou v současné době vystaveni velkému množství informací, což například Luptonová (2012) osvětluje rostoucím zájmem masových médií o zdraví a medicínu. Parusniková (2000) tento zájem o informace týkající se zdraví a medicíny chápe jako odraz toho, že dnešní západní společnost je posedlá zdravím (*healthismus*) a koncentruje se na pěstování zdravého životního stylu. Rozvoj informací umožňuje pacientům převzít více zodpovědnosti za jejich vlastní zdraví a aktivně participovat na rozhodnutí (Anderson a kol. 2003). V důsledku toho se vědomostní mezera a asymetrie mezi lékařem a pacientem zužuje. Z laických pacientů, kteří dříve neměli doslova povědomí o možnostech medicíny a formách léčby, se díky tomuto posunu a jejich nové roli stávají tzv. informovaní či expertní pacienti. Akerkar s kolektivem (2004) definují informovaného pacienta jako pacienta, který je inteligentním pacientem, jenž hraje mnohem aktivnější roli v rámci vyjednávání o svém vlastním zdravotním stavu. Nejde však o hodnotu naměřeného IQ, která vyjadřuje míru inteligence daného člověka. Intelligence pacienta je chápána jako rozumová schopnost přizpůsobit se novým okolnostem a řešit nově vzniklé či obtížné situace na základě aktivního vyhledávání informací a s využitím různých zdrojů a technologií.

Pacienti získávají novou roli a stávají se tak zvanými expertními pacienty či pacienty informovanými (např. Anderson a kol. 2003; Akerkar a kol. 2004; Kivits 2006; Ahmad a kol. 2006; Andreassen – Trondsen 2010; Li 2013). Expertní pacienti mají povědomí o možnostech medicíny a mají k dispozici různé zdroje informací, které se staly snadno a rychle dostupnými v důsledku rozmachu internetu (Timmermans – Oh 2010: 97–98). Masová média, poskytující obrovské množství informací, vybavují pacienty novými znalostmi a posilují jejich autonomii a zapojení do léčebného procesu. Akerkar s kolektivem (2004) hovoří o informačním věku, díky němuž mají pacienti nejen více informací, ale i větší moc. Informovaní či expertní pacienti mohou být vnímáni jako žádoucí, ale také jako nežádoucí. Fox s kolektivem (2005:1300) upozorňují na to, že ačkoli pacienti přebírají větší iniciativu v rámci medicínského střetu, jejich informace jsou nespolehlivé a nevalidní, což následně proměňuje dynamiku vztahu mezi lékařem a pacientem (Akerkar a kol. 2004).

Existuje již řada studií zabývajících se tím, jak se iniciativa pacientů a jejich informace odráží v interakci s lékaři. Například Roterová a Hallová (1993: 97) či Dohertyová s kolektivem (2015: 10–12) si kladli otázku, proč se pacienti uchylují k internetovým informacím a proč je vyhledávají. Tvrdí, že někteří lékaři poskytují pacientům nedostatek informací, a proto pacienti užívají média a aktivně vyhledávají informace, díky nimž jsou více znalí a více rozumí danému zdravotnímu problému. Jednou z příčin může být i nedostatek času, který lékaři mohou pacientům věnovat, nebo skutečnost, že pacienti zažívají negativní zpětnou vazbu v interakci s lékaři (Anderson a kol. 2003), což je opět podněcuje k aktivnímu vyhledávání informací. Gerber a Eiser (2001) rozlišují dva scénáře, situace, kdy přichází informovaný pacient k lékaři. První scénář představuje pacienta, který se zajímá o léčbu, vyhledává informace ještě před návštěvou lékaře a má zájem podílet se na rozhodování o léčbě. Avšak v důsledku toho, že pacienti disponují informacemi a jsou aktivní, nemusí docházet ke zkracování času potřebného k diskusi mezi lékařem a pacientem, ale naopak dochází k odlišnému využití času. To znamená, že lékaři například poskytují alternativní možnosti a reagují na informace pacientů získané z vnějších zdrojů. Druhý scénář pojednává o pacientech, kteří nejsou motivováni zúčastnit se aktuálního rozhodování o léčbě, ale informace vyhledávají až po setkání s lékařem, což je následně činí více spokojenými. Jejich zjištění ukazují, že důležitý je nejen zájem pacientů, ale i zájem lékařů. Lékaři buď trvají na zachování své autoritativní pozice, anebo mohou doporučit vyhledání doplňkových informací na internetu za účelem lepší komunikace a sdílení zodpovědnosti s pacientem (tzv. *Internet*

*prescription*³). Gerber a Eiser tvrdí, že ačkoli informovanost pacientů může být prospěšná pro formování spolupráce mezi lékařem a pacientem, není jasný dopad této informovanosti na vztah s lékaři a mezi lékaři převládá averze vůči těmto informacím, které podle nich nejsou užitečné. Podle výzkumníků je lékař stále tím, kdo určuje finální rozhodnutí a jemuž pacienti důvěřují více než informacím z internetu.

Broom (2005) ve své studii zjišťoval dopad internetu na vztah lékař–pacient skrze výpovědi lékařů. Na jednu stranu někteří lékaři hodnotí pacienty informované z internetu pozitivními konotacemi, jako je lepší proces rozhodování, spolupráce a posílení pacientovy autonomie. Na druhou stranu byl internet vnímán jako hrozba a nebezpečí pro pacienty, jelikož internet poskytuje špatné a zavádějící informace, které mohou pacientům ublížit. Takto informovaní pacienti jsou navíc více nedůvěřiví a pochybující vůči lékařům. Autor tuto lékařů vyjadřovanou tendenci „ochraňovat pacienty“ (před zavádějícími informacemi) vnímá jako racionalizující formu paternalistického přístupu, kdy lékaři implicitně zdůrazňují svoji profesionalizaci, kontrolu a omezení pacientova zapojení ve vyjednávání o léčbě (Broom 2005: 330–333). Jiní výzkumníci došli k závěru, že pacienti jsou z pohledu lékařů často zmatení a vystresovaní z toho, co se dozví na internetu (Ahmad a kol. 2006). Mnoho pacientů důvěřuje těmto informacím, přijímá je a v důsledku toho dochází k dezinterpretaci. Informace z internetu jsou tak lékaři vnímány jako zdroj nepochopení a komunikace s takovými pacienty je shledávána velmi problematickou. Za největší obtíž lékaři považují kvalitu a kvantitu informací a větší konzumaci času. K podobnému závěru došla i K. Sommerhalderová s kolektivem (2009), který se zabýval tím, jak informace získané z internetu proměňují konzultaci mezi lékaři a pacienty. Zjistili, že lékaři hodnotí pozitivně účast pacientů na konzultacích, účast na rozhodování a jejich znalosti. Naopak zavádějící interpretaci ze strany pacientů, jejich nesouhlasné názory či odmítání spolupráce považují lékaři za příčinu konfliktů a obtíží v rámci komunikace a lékařské praxe.

Anne Townsendová s kolektivem (2015) se zaměřila na stejnou problematiku a kladla si otázku, jak internetové informace týkající se zdraví podporují změnu rolí a partnerský vztah mezi lékařem a pacientem, a naopak jaké tenze a potíže v důsledku jejich využívání vznikají. Výzkumníci došli taktéž k závěru,

³ Typ jednání, kdy lékař doporučí pacientovi specifické webové stránky za účelem získání většího množství informací, čímž se snaží pacienta vést k získání spolehlivých informací (McMullan 2006; Gerber – Eiser 2001).

že informace mohou podporovat rozhodovací proces. Přesto mezi lékaři převládá názor, že tyto informace vyvolávají napětí a lékaři jsou znepokojeni tím, že pacienti takové informace vůbec vyhledávají a mají. Důvodem může být i omezený čas, který mají lékaři k dispozici na to, aby pacientovi poskytli dostatek vhodných a přiměřených informací, případně aby mohli mylné informace pacientů uvést na pravou míru. Autoři přišli se zajímavým závěrem, že informace z internetu mohou být podnětem pro lepší interakci mezi pacienty a lékaři, založenou na vzájemné důvěře a respektu, což usnadňuje utváření partnerského vztahu mezi nimi. Ačkoli je tento předpoklad součástí žádoucího imperativu, zmiňovaná zjištění bohužel dokládají, že aktivní účast informovaných pacientů působí spíše obtíže a problematickou komunikaci nežli harmonický a partnerský vztah s lékaři. Zjištění Townsendové a kolektivu se tudíž zdají být spíše idealistická.

Internet se jednoznačně stává elementem, který vstupuje do vztahu lékař–pacient a ovlivňuje komunikaci a způsob jednání. H. Andreassenová a M. Trondsenová (2010) upozorňují na limity v uvažování o expertních či informovaných pacientech. Podle nich ne všichni pacienti chtějí přebírat zodpovědnost za své zdraví a následnou péči. Další omezení může představovat gramotnost pacienta, neboť ne všichni pacienti mají vědění a prostředky, které jim umožní shromažďovat informace týkající se zdraví. Posledním omezením, o němž autorky hovoří, je situace, kdy se pacienti chovají pasivně a očekávají, že lékař převezme kontrolu nad jejich zdravím (Andreassen – Trondsen 2010: 282).

Ačkoli zjištění zmíněných studií naznačují, že pacienti přebírají z internetu informace, mají více znalostí a větší moc, jednoznačný vliv těchto informací na formování partnerského vztahu mezi lékařem a pacientem prokázat nelze. Iniciativa pacientů a jejich informovanost se liší (srov. Andreassen – Trondsen 2010), přičemž roli může hrát socioekonomický status, faktor vzdělání či dostupnost zdrojů informací. Stále však není jasné, do jaké pozice informovaní či expertní pacienti staví samotné lékaře. Je důležité mít na paměti i kontext geografický, jelikož se jedná o výzkumy z jiných států s odlišným historickým vývojem a organizací medicíny jako instituce, což může přinášet odlišná zjištění v porovnání se situací v českém prostředí. Zaměříme-li se na český kontext, víme jen málo o tom, jak lékaři pohlížejí na iniciativní, informované pacienty a jak probíhá jejich vzájemná interakce.

Metodologie

Zjištění prezentovaná v tomto článku vycházejí z vlastního kvalitativního šetření, které proběhlo v roce 2014. Konkrétně zde stavím na dvanácti hloubkových rozhovorech s lékaři. Jednalo se o lékaře, kteří jsou denně v kontaktu s pacienty, převážně o chirurgy a všeobecné praktické lékaře. Všichni informátoři navíc vykonávali lékařskou profesi již několik let, což bylo přínosné pro reflexi změn a fungování současného systému zdravotnictví. Vzorek lékařů jsem vybrala metodou „nabalování“ (*snowball sampling*) s ohledem na dvě kritéria. Tím prvním bylo, že lékař musel vykonávat svoji profesi se specializací všeobecného praktického lékaře či chirurga působícího v ambulantní praxi, a to z toho důvodu, že nejčastěji přicházejí do kontaktu s pacienty a vyjednávají o léčbě. Lékaři tak v době šetření působili buď na chirurgických ambulancích v nemocnici, nebo ve svých vlastních soukromých ordinacích, a jednalo se o zdravotnická zařízení v Plzeňském kraji. Druhé kritérium představovala doba výkonu profese. V tomto ohledu bylo důležité, aby lékař působil ve svém oboru několik let a měl zkušenosti z každodenní praxe. Tato kritéria jsem zvolila s ohledem na vlastní předporozumění a zkušenosti s prostředím medicíny. K těmto kritériím jsem se navíc přiklonila po rozhovoru se zdravotní sestrou, která mi zprostředkovala kontakt s prvním informátorem. Všeobecní lékaři a chirurgové⁴ v ambulancích se denně setkávají s desítkami pacientů, s nimiž jednájí o léčbě úrazu, nemoci či okolnostech spjatých s jejich zdravotním stavem (např. formální záležitosti). Dalo by se říci, že tito lékaři se setkávají s širším spektrem medicínských obtíží i pacientů, než je tomu u konkrétních specialistů, jako jsou například zubní lékaři či gynekologové. Kontakt s pacienty na lůžkových odděleních nemocnic je mnohem intenzivnější a vztahy mezi lékaři a pacienty tak mají poněkud odlišný charakter. Pro lepší přehled přikládám tabulku se základními informacemi o vzorku dotazovaných.

⁴ Výjimkou ve vzorku byla lékařka se specializací v oboru pediatrie, s níž bylo provedeno interview na základě doporučení informátora. Ačkoli jejími pacienty byly děti, informátorka sama uvedla, že podstatná část komunikace probíhá s rodiči jakožto zákonnými zástupci, a v tomto ohledu interakce a vyjednávání o léčbě nabývá na dynamice a komplexnosti.

Tab. 1: Základní údaje o vzorku dotazovaných

| | |
|--|----|
| Počet mužů-lékařů | 9 |
| Počet žen-lékařek | 3 |
| Počet praktických lékařů | 3 |
| Počet chirurgických lékařů | 9 |
| Lékaři působící v soukromém sektoru | 6 |
| Lékaři působící ve veřejném sektoru | 6 |
| Průměrný věk (v letech) | 46 |
| Průměrná délka výkonu praxe (v letech) | 21 |

Lékaře jsem nejprve podrobně seznámila s účelem vlastního šetření a ujistila jsem je, že výzkum bude zcela anonymní. Zachování anonymity se týkalo jak jejich jmen, tak i konkrétních názvů a míst zdravotnických zařízení. Celkově pro mě navazování kontaktu s potenciálními informátory nebylo problematické. Příklad anonymity se jevil jako zásadní pro získání důvěry a otevřenou komunikaci mezi mnou jakožto výzkumníkem a zkoumanými.

Každý z rozhovorů byl zahájen otázkou týkající se původních očekávání a představ o lékařské profesi. Vyprávění lékařů o tom, co od své profese očekávali, často kontrastovalo s realitou. Dále byli dotazováni, jak vnímají roli lékaře a co je podle nich při výkonu lékařské profese stěžejní. Většina informátorů hovořila především o interakci s pacienty a o změnách v systému zdravotnictví s ohledem na vývoj po roce 1989. Po dokončení sběru dat jsem doslovně přepsané rozhovory podrobila tematické analýze (Hendl 2005). Témata, která jsem v rozhovorech identifikovala, se týkala vnímání lékařské role, informovanosti pacientů, konceptualizace vztahu s pacienty, hodnocení vývoje českého systému zdravotnictví a nových trendů v medicíně.

Informovanost a aktivní role pacientů z pohledu lékařů

V rozhovorech s jednotlivými lékaři se jako zásadní a často reflektované téma ukázala rostoucí informovanost pacientů. Lékaři z mého vzorku tvrdili, že pacienti přicházejí v současné době více znalí, informovaní o možnostech léčby a podle nich aktivně vyhledávají zprávy z medicínského prostředí. Všichni se shodovali na tom, že povědomí pacientů o medicíně je podstatně vyšší a mnohdy jsou lékaři až překvapení, kolik informací pacienti mají a co všechno jsou si schopni vyhledat a zjistit. Ačkoli etický kodex praví, že pacient

má být informován o možnostech léčby, lékaři se setkávají s jakousi „novou“ informovaností, která pochází z neznámých zdrojů. Označení „nová“ jsem si dovolila užít právě z toho důvodu, že podle mých informátorů pacienti dříve neměli tolik informací a znalostí o možnostech medicíny jako nyní. Lékaři se tak setkávají s novým fenoménem, trendem, který podle jejich slov sílí.

Podle lékařů to, že pacienti jsou více informovaní a mají větší povědomí o možnostech medicíny, zásadně ztěžuje komunikaci a problematizuje vyjednávání o léčbě. Pacienti jsou aktivnější ve vyhledávání informací týkajících se jejich zdraví, konkrétního léku, nemoci či léčby. Co ovšem postrádají, je podle lékařů schopnost kritické analýzy a posouzení, o jaký zdroj informací se jedná.

Doktor Sýkora: No tak teď jsou pacienti relativně více informovaní, nebo si to alespoň myslí, že jsou více informovaní. Mají načteno spousta věcí, ptají se na spousta věcí, který si přečtou na internetu, ale nejsou schopni je analyzovat, nejsou schopni posoudit závažnost různých příznaků a ta komunikace je obtížnější. Jednoznačně je obtížnější, a oni toho doktora v podstatě jakoby zkouší. A běda, když něco nevíš, nebo že nechceš pacienta poslat na vyšetření, o kterém se dočetl, že určitě funguje. Jo? (chirurg, veřejný sektor, praxe 21 let)

Tento krátký úryvek z výpovědi doktora Sýkory ilustruje, jaké důsledky má v každodenní praxi rostoucí tendence vyhledávat informace z nemedicínských zdrojů. Doktor Sýkora upozorňuje na to, že informace, které pacienti mají, postrádají odborné medicínské posouzení týkající se příznaků či možných dopadů. Podle něj dokonce dochází k tomu, že lékař je v pozici, kdy je pacientem doslova „zkoušen“. K tomuto „zkoušení“ pacienti využívají právě své informace, které přebírají nejčastěji z internetu a následně uplatňují v rámci komunikace s lékařem a vyjednávání o léčbě. Lékař ve své výpovědi pokračuje a popisuje přístup těchto informovaných pacientů.

Doktor Sýkora: Takže ty lidi jsou takoví více informovaní, a leckdy, když ty informace mají zkrácené, tak ta komunikace je nesrovnatelně obtížnější.... Někteří mají tendenci jako zkoušet. Oni si něco přečtou, a teď se ptají. Ptají se na to, jestli ‚a co tady to?‘ A někdo se ptá ‚a helejte se, já jsem si přečetl, že by se mohlo dělat tady to, a co si o tom myslíte?‘. A někdo zase říká ‚helejte se, a víte to, že se dá taky dělat tady to?‘. Jo? Prostě jsou k tomu různé přístupy, ale ty lidi mají obecně větší povědomí, těžko říct, jestli je to ke škodě, nebo k užitku. Je to strašně individuální. To jednání s těmi pacienty, s příbuznými, člověk musí být jako více ostražitý. Aby

se neřekly nějaký zkreslený informace. Hlavně matoucí. (chirurg, veřejný sektor, praxe 21 let)

Doktor Sýkora ve výpovědi naráží na to, že průběh interakce je nepředvídatelný a vždy odlišný. Ačkoli se medicí připravují na výkon profese a nacvičují komunikaci s pacienty, nelze ji vnímat podle univerzálního schématu či modelového vzoru. Lékaři zdůrazňovali, že každé setkání s pacientem a komunikace s ním probíhá odlišným způsobem. Z výpovědi lékaře Sýkory je evidentní, že vztah mezi lékařem a pacientem není univerzální a nelze jej chápat ani jako paternalistický. Výpovědi mých informátorů dokládají, že nyní je vztah mezi lékařem a pacientem dynamický (srov. Roter – Hall 1993) a ovlivněný tím, jaké informace pacienti mají a jakým způsobem s nimi nakládají. Vědění pacientů a druh jejich informace se výrazně podílí na průběhu komunikace a formování vztahu. Doktor Sýkora také hovoří o tom, že nelze nikdy předpokládat, s jakými informacemi pacient přichází a jak bude reagovat na různá doporučení ohledně léčby. Situaci popisuje dokonce tak, že musí být ostražitý v tom, co říká, aby od něj nevzešly mylné či matoucí informace. Tato lékařova zkušenost prokazuje, že vztah mezi ním a pacientem není ani paternalistický, ale ani partnerský. Pacient se nesnaží vyjednávat a spolupracovat, ale spíše vzdoruje expertní pozici lékaře a jeho odborným znalostem.

Doktorka Tučková.: Jak jsem řekla, je ta jejich informovanost jakoby vytržená z celého článku. Oni si přečtou jednu větu a neodpovídá to té skutečnosti. Ale těch informací mají určitě víc. (praktická lékařka, soukromý sektor, praxe 30 let)

Doktor Bouček: Pacienti jsou informovaní, což je dobře. Mnohdy však ta informace, s kterou přichází a o které jsou přesvědčení, není tak přesná. A pak to ztěžuje tu domluvu, když na tom prostě trvají a nenechají si to vysvětlit, což taky často je. (chirurg, veřejný sektor, praxe 9 let)

Lékaři se shodují, že informace, které pacienti získávají z internetu a jiných informačních zdrojů, nejsou medicínské povahy, ale spíše se jedná o informace neodborné a povrchní, které problematizují postavení lékaře jakožto odborníka. Doktorka Tučková soudí, že lidé mnohdy přečtou jen úsek z daného informačního zdroje a jejich informace jsou následně neúplné a zcela mylné. Doktor Bouček dodává, že pacienti těmito informacím věří, trvají na nich a lékař je v pozici, kdy se tato mylná přesvědčení snaží vyvrátit. Jako zásadní se tudíž

jeví povaha a typ informace, již daný pacient disponuje (srov. Murray 2005). Neodborné zdroje jsou obecně veřejně a velmi snadno dostupné. Tento druh informací posléze pacienti snadno vyhledají, adaptují na vlastní zkušenost a formulují je v rámci setkání s lékařem. Dle lékařů je velkým problémem to, že informace, které pacienti mají, nejsou medicínsky reálné a vhodné s ohledem na specifičnost jejich zdravotního stavu. To znamená, že pacienti často přicházejí přesvědčeni o nějakém způsobu léčby, o němž se dočetli a který po lékaři požadují. Potíž je však v tom, že daný typ léčby není vhodný pro konkrétního pacienta, a naopak by mu mohl pouze uškodit nebo by neměl vůbec žádné účinky. Podobně lékaři hovořili i o tom, že se pacienti dozvědí o nějakém léku a trvají na jeho předepsání (srov. Shaw – Baker 2004; Fox a kol. 2005). Neví ovšem více podrobností o jeho nežádoucích účincích, vlivech či interakcích s jinými léky. Doktor Šleis popisuje situace, kdy si pacienti nárokují něco, o čem se dočetli na internetu. To hodnotí negativně, jelikož pacienti by se takto neměli chovat a neměli by si nárokovat péči, která jim není určena či která není možná s ohledem na možnosti konkrétního lékaře. Doktor Šleis je soukromý lékař, a když pokračoval v rozhovoru, uvedl, že nemůže poskytovat jakoukoli léčbu, předepsat jakýkoli lék, jelikož je omezen limity zdravotních pojišťoven.

Doktor Šleis: V určitým případě si nárokují péči, a nárokují si ji tak, že si všechno přečtou na internetu, a nevím, ten internet, je to sice hezký, ale odsad' pocaf. Spíše si nárokují, v dost případech si nárokují to, na co ani nemají nárok. (praktický lékař, soukromý sektor, praxe 29 let)

Doktor Růžička: V průměru přicházejí více informovaní. To zase je propojením toho světa pomocí těch médií, tak jsou více informovaní, určitě. Protože informace jsou dostupný na internetu, takže plno z nich si ty informace prostě sbírá předtím, než se dostane do kontaktu s lékařem, a pak se více ptá. Jo? A potom si to lidé i více hlídají, a jsou nespokojení. (chirurg, veřejný sektor, praxe 14 let)

Doktor Růžička ve své výpovědi uvedl, že pacienti vyhledávají informace na internetu ještě předtím, než přijdou do kontaktu s lékařem, a poté lékaře „hlídají“, porovnávají jejich získané informace s lékařovými doporučeními a v důsledku jsou pacienti často nespokojení. Například Fox s kolektivem (Fox a kol. 2005) zjistili, že pacienti vyhledávají informace z toho důvodu, aby naplnili vědomostní mezeru a více rozuměli svému zdravotnímu stavu a léčbě. Tvrdí, že užívání internetových zdrojů usnadňuje komunikaci mezi lékařem a pacientem,

kteří spolu následně utvářejí vztah založený na spolupráci, ovšem dodávají, že ne vždy je komunikace mezi nimi harmonická. Podle nich pacienti adaptují informace založené na vlastní zkušenosti a zkušenosti ostatních lidí, a to do takové míry, že některá doporučení a rady lékařů doslova ignorují (ibid.: 1307).

Z výpovědí lékařů je zřejmé, že tato „nová“ informovanost pacientů činí komunikaci mezi lékařem a pacientem obtížnější a zdlouhavější. Lékaři se nově ocitají v pozici, kdy jsou kontrolováni, hlídáni a zkoušeni samotnými pacienty. Na základě toho usuzují, že vztah mezi pacientem a lékařem nelze chápat jako ryze partnerský, jak dokládají studie. Přinejmenším nelze toto pojetí vztahu aplikovat globálně na celou společnost. Komunikace mezi lékařem a pacientem je zásadní pro formování vztahu mezi nimi (Goold – Lipkin 1999), a tudíž podoba vztahu se odvíjí od průběhu komunikace, která je individuální. Někdy se pacient a lékař stávají partnery, jindy může docházet k tomu, že pacient přebírá moc a kontroluje lékaře.

„Nová“ informovanost tak zpochybňuje lékařskou autoritu a navíc proměňuje postavení lékařů ve vztahu k pacientům. Lékaři ztrácejí svoji dominantní pozici a důvěra v ně, jako jediný zdroj odborných informací, je oslabována. V důsledku „nové“ informovanosti tedy přichází nejen kontrola lékařů ze strany pacientů, ale i nutnost větší sebekontroly samotných lékařů. Musejí být obezřetní v tom, jaké informace pacientům poskytují a jaké možnosti jim nabízejí. Opatrní musejí být i v případě, kdy pacientům vyvracejí jejich mylná přesvědčení, která by mohla mít negativní dopad na jejich rozhodování, volbu a následně na jejich zdraví. F. Ahmadová s kolektivem (2006) tvrdí, že lékaři mají v důsledku „nové“ informovanosti novou roli, která se týká kontextualizace a interpretace internetových informací ve vztahu s pacientem, což činí lékařské konzultace náročnými.

Dominance lékařů jakožto expertních znalců na zdraví nepochybně klesá a nejvíce tak přicházejí o svoji autonomii, skrze kterou byla dříve lékařská profese jako taková definována (např. Haugh 1973; Haugh – Lavin 1981; Freidson 1984; Ritzer – Walczak 1988). Nelze již chápat lékaře jako profesionály, kteří jednají svobodně, nezávisle, určují podmínky výkonu vlastní profese a zastupují expertní svět, který je nepřístupný světu laickému (srov. Freidson 1970; Freidson 1984). Autonomie lékařů je velmi nízká a podryvaná rostoucí emancipací pacientů, kteří se stávají velkými „hráči“ – znalými, informovanými a schopnými kontroly a zkoušení lékařské autority.

Závěrem tak lze říci, že ačkoli transformace medicíny v českém prostředí probíhala výrazně později než v západních zemích, i české lékaře zasahuje proces deprofesionalizace (Lupton 1997; Lupton 2012; Hasmanová Marhánková 2014;

Hrešanová 2014; Slepíčková – Šmídová 2014). Jejich profese se stává zranitelnou a stále křehčí pod vlivem konzumerismu a dalších současných trendů, které se šíří v medicínském prostředí. K oslabování pozice a autority lékařů dochází v důsledku toho, jak se zmenšuje „vědomostní mezera“ mezi lékařem a pacientem. Nelze však ignorovat ani ostatní faktory podílející se na zranitelnosti lékařské profese, k nimž patří například silný vliv zdravotních pojišťoven či nadřízených (srov. Lupton 2012; Slepíčková – Šmídová 2014). Nejen skutečnost, že společnost je více vzdělaná, ale i rostoucí vliv masových médií, organizační a byrokratické restriktce, a zejména tržní princip se podílejí na výrazném poklesu autority a autonomie lékařů (srov. Haug 1988; Křížová 2006; Lupton 2012).

Informovanost a eroze důvěry v soukromém a veřejném sektoru

L. Slepíčková a I. Šmídová tvrdí, že lékaře nemůžeme chápat jako homogenní skupinu, jelikož pracují v různých podmínkách a svou profesi vykonávají různými způsoby. (Slepíčková – Šmídová 2014). V předchozí části jsem podrobně popsala tendenci pacientů vyhledávat informace z internetových zdrojů, které následně přebírají a důvěřují jim. Lékaři mého vzorku na tento nový trend pohlížejí stejně, a to tak, že problematizuje komunikaci mezi lékařem a pacientem. V této části poskytnu bližší pohled na to, jak se tato „nová“ informovanost projevuje v každodenní medicínské praxi v soukromém a veřejném lékařském sektoru. Pojem „eroze“ užívám z toho důvodu, že podle lékařů sílí tendence pacientů důvěřovat neodborným zdrojům informací, jimiž jsou především masová média a jež lékaři považují za nedůvěryhodné a jako zdroj nedorozumění.

Pacienti sice mají k dispozici více informací, ty jsou však často zkreslené a mylné. Další průběh komunikace s lékařem ve veřejném a v soukromém sektoru se pak liší. V rámci šetření jsem provedla celkem šest rozhovorů s lékaři veřejného sektoru a šest rozhovorů s lékaři soukromého sektoru. Mým prvotním zájmem nebylo zkoumat rozdíly mezi nimi, ovšem hlubší analýza odhalila nuance, které nelze opomenout. Ačkoli lékaři znalost a informovanost pacientů hodnotí převážně negativně, ukázalo se, že aktivní přístup pacientů vnímají jinak lékaři veřejného sektoru a jinak lékaři soukromého sektoru. To se projevuje, nejen pokud jde o znalosti pacientů, ale i pokud jde o jejich přístup k péči a jednání s lékaři.

V rámci výpovědí týkajících se „nové“ informovanosti pacientů hovořili jednotliví lékaři z mého vzorku o důvěře, respektu, či naopak o potížích a konfliktních situacích. Obtíže v komunikaci zmiňovali především lékaři vykonávající svoji profesi v nemocnici, ve veřejném sektoru. Tvrdili, že v důsledku „nové“ informovanosti se značně snížila důvěra a respekt ze strany pacientů a komunikace s nimi je velmi obtížná, komplikovaná a nepředvídatelná. Tuto situaci ilustruje výpověď lékaře Sýkory, který zdůrazňuje odlišnou perspektivu a znalosti pacientů.

Doktor Sýkora: Neustále vysvětlovat a ptát se. ... Vysvětlovat, proč se to dělá, proč se to nedělá, proč se to nedělá tak a nedělá se to jinak. Proč u každého se to dělá jinak. Jo? Protože pro ty lidi je to strašně nepochopitelný. ... A stejnou věc každý vnímá prostě jinak a o to je komunikace s lidma těžší. Ještě odhadnout toho člověka, nebo snažit se ho odhadnout, co od něj můžu čekat. Jakým způsobem s ním mám mluvit. Jestli se mám snažit odborně, nebo naopak nejvíce jednoduše. Jestli očekávat nějaký konflikt, jestli primárně chodí naštvaný, nebo jestli je to člověk, který naopak k tomu doktorovi vzhlíží jako k pánu Bohu. Jo? Prostě snažit se ty lidi odhadnout včas a na základě toho i s nima nějakým způsobem komunikovat, a to se člověk nenaučí, že jo. To musí člověk nějak poznat no. (chirurg, veřejný sektor, praxe 21 let)

Z úryvku bychom mohli usoudit, že do určité míry stále přetrvává nepřekročitelnost hranic expertního světa, že pacienti nerozumí odborným termínům a medicínské ideologii (Freidson 1970; Lupton 2012). To však nelze tvrdit, jelikož tuto nepřekročitelnost narušují právě znalosti pacientů a další individuální charakteristiky, které se podílí na průběhu komunikace mezi pacientem a lékařem. Roterová a Hallová (1993: 36–54) také upozorňují na to, že komunikace mezi lékařem a pacientem může být ovlivněna i dalšími charakteristikami, jako je věk, gender, sociální třída, etnicita či fyzický zjev. Odlišný sociokulturní background, o němž již kdysi hovořil Freidson (1970), má tak i nadále zásadní vliv na formování interakce lékař–pacient.

Doktor Litvaj: Tak ze začátku jsem měl takovou představu, nebo pocit, že všechno musím vysvětlit pacientovi dopodrobna, aby to pochopil. Ale pak jsem pochopil já, že někdy to pacientovi vysvětlit nelze, jo? Že je potřeba jen sdělit nějaký stručný informace tak, aby se rozhodli. Ale všechno dopodrobna, co se odbornosti týče, vysvětlit nelze. Takže některým jo samozřejmě, ale to je poměrně těžký poznat

na první pohled, jak kdo je v tom inteligentnější, na výši, jestli bude vyžadovat informaci takovou nebo onakou. Jestli bude chtít podrobně, nebo jestli projeví snahu. (chirurg, veřejný sektor, praxe 12 let)

Zásadní rozdíl s ohledem na sektor je tedy takový, že lékaři veřejného sektoru často narážejí na potíže během komunikace s pacienty. Doktor Litvaj poukazuje právě na odlišnost dvou světů, expertního a laického, ale zároveň uznává, že toto tvrzení nelze zobecnit. Z jeho výpovědi dokonce vyplývá, že pokud lékař pocítuje zájem a snahu ze strany pacienta, reaguje na to tak, že mu poskytne mnohem více informací, o které pacient stojí. Pokud však pacient zájem nemá nebo je pro něj větší problém danou informací pochopit, lékař se potýká s obtížemi (srov. Gerber – Eiser 2001). Převážná část nemocničních lékařů, tedy lékařů veřejného sektoru, vypovídala o těchto nesnázích, které spojovali s klesající důvěrou a respektem.

Doktor Bouček: Dříve ti pacienti dali více na radu, než nyní, obecně, jo? Někteří ti pacienti samozřejmě dají, někteří nedají vůbec. Bylo to vždycky. Teďka se ale zvyšuje procento pacientů, kteří na tu radu dají méně. Ale někdy se stane, že vzhledem k tomu, že nevezmou to vysvětlení od doktora a myslí si, že doktor nemá pravdu, tak potom nedochází k domluvě a pacient to bere jako, že by mu chtěl lékař ubližovat. A to samozřejmě lékař se vždy snaží, nebo měl by se snažit, mu pomoci v rámci svých možností. Konflikty byly a budou, ale není to nic zásadního, jako v normálním běžným životě. (chirurg, veřejný sektor, praxe 9 let)

Doktor Bouček naráží na nedostatek důvěry ze strany pacientů a podle něj někteří pacienti nedůvěřují do takové míry, že mají pocit, že jim chce lékař ublížit. Takové ublížení je samozřejmě v rozporu s lékařskou etikou, což podotýká i sám informátor. To může souviset s rostoucí mírou podezření, zda lékař jedná v zájmu pacienta, či pro vlastní prospěch, o čemž hovoří Timmermans a Ohová (2010). Zajímavé je, že lékař o konfliktní a problémové komunikaci hovoří jako o něčem, co je v každodenní praxi běžné. Ostatní lékaři veřejného sektoru se taktéž shodli, že pocítují snižující se důvěru a respekt ze strany pacientů a zejména u mladších věkových skupin. Doktorka Mašková tvrdí, že starší pacienti více respektují lékaře, a naopak mladší pacienti vyjadřují mnohem méně respektu a více vzdorují. Podle ní došlo k posunu z tzv. nadřazenosti lékaře ke vzájemné komunikaci mezi pacientem a lékařem, avšak podotkla, že část respektu by podle ní měla ze strany pacientů přetrvávat. Tento rozdíl mezi

staršími a mladšími pacienty zaznamenávají i ostatní lékaři. Věk je jednou z hlavních charakteristik, která ovlivňuje průběh komunikace a formování vztahu lékař–pacient. Zahraniční studie ukazují, že mladší a vzdělanější pacienti jsou více informovaní, autonomní a více diskutují s lékařem (např. Lupton 1997; De Haes 2006; Hayes-Bautista 1976). Jedná se o takzvané konzumenty, kteří mají povědomí o medicíně a jednají aktivně, v porovnání se staršími pacienty, tzv. závislými, kteří jsou spíše neznalí a pasivní (Lupton 1997; Pescosolido a kol. 2001). V českém prostředí provedli výzkum Křížová se Šimkem (2007), přičemž odhalili, že věk zásadně ovlivňuje jednání a postoje, a to jak u pacientů, tak i u lékařů. V otázce vztahu lékař–pacient hrají nepochybně důležitou roli individuální vlastnosti a socioekonomický status, které se podílí na dostupnosti zdrojů a schopnosti informace vyhledávat a analyzovat (srov. Lupton 1997; Jacyno 2012).

Nemocniční lékaři hodnotí informovanost a komunikaci s pacienty spíše negativně, neboť jim v jejich každodenní praxi přináší řadu problémů. Ilustrované výroky informátorů navíc reflektují posun z paternalistického vztahu na vztah spíše partnerský, což však nevnímali zcela pozitivně. Naopak některé výpovědi nemocničních lékařů naznačují, že by uvítali, kdyby pacienti dali více na jejich radu a respektovali je jako autoritu. To znamená, že se uchylují spíše k paternalistickému modelu vztahu lékař–pacient. Důvodem může být jimi pocívaná ztráta důvěry, respektu a úcty. Konflikty, nedůvěra, neporozumění, neúcta – těmito pojmy lékaři veřejného sektoru konceptualizují komunikaci s pacienty, což spatřují jako zásadní rozdíl oproti tomu, jak aktivní přístup a informovanost vnímají soukromí lékaři. Ti se převážně shodovali na tom, že by jednání s pacienty mělo probíhat na úrovni partnerské. Například doktor Král, působící v soukromém sektoru, definuje vztah s pacientem spíše jako rovnocenný a založený na možnosti volby.

Doktor Král: Na všechno má pacient nárok a on sám rozhoduje o léčbě. Může třeba říct, že se mu nějaká ta procedura nelíbí, že mu v minulosti nedělala dobře, nebo že se jí obává. Vůbec to neřeším. Každý pacient si tu svoji léčbu může určit sám, a když něco nechce, tak mu to nevnučuju. Anebo mu řeknu, jaké jsou možnosti léčby, a když řekne, že chce nějakou takovou a že by mu vyhovovala, tak mu vyjdu vstříc. (chirurg, soukromý sektor, praxe 28 let)

Doktor Král zcela uznává aktivní roli pacienta, který má podle něj právo na informace a volbu léčby s ohledem na vlastní zájmy, preference a hodnoty.

Lékařův výrok „vyjdu vstříc“ však nelze chápat absolutně. Doktor Král upozorňuje, že pokud je druh léčby požadovaný pacientem možný, vyhoví mu. Ne vždy je ale léčbu možné poskytnout. Lékaři musí zhodnotit veškerá rizika a přínosy dané léčby a také její vhodnost s ohledem na pacientův stav. To odkazuje k dříve zmiňovanému problému, kdy pacienti přicházejí informovaní a přesvědčení o „něčem“, co je v jejich případě nevhodné. Přesto lékař zdůrazňoval spolupráci v rámci komunikace s pacientem a určitý výsledek, jenž je významný jak pro pacienta, tak i pro něj.

Soukromí lékaři v rozhovorech o komunikaci s pacienty často odkazovali k termínu „spolupráce“, „konsenzus“ a sebe tak umísťovali spíše do pozice poradního hlasu. To znamená, že přijímají tu pozici, kdy pacientům radí, jaká léčba je pro ně vhodná, poskytují informace a odpovídají na pacientovy otázky. Jejich zkušenosti jsou především takové, že pacienti přicházejí informovaní, znalí, a i když jsou jejich informace zkreslené a mylné, později dochází ke shodě. Odlišná je i jejich zkušenost s důvěrou.

Doktor Osička: Z pacientova pohledu, určitě člověk, nebo sem pacient chodí, protože nějakým způsobem lékaři důvěřují. ... Co se týče mého vztahu k pacientům, tak nemám pocit, že bych byl nějakým způsobem nadřazený. Tak takhle to nikdy nechápu. Vždycky je to jako konsenzus člověka. ... Spíš být pro něho partner v tom směru, že mu poskytnu informace, dám mu možnosti, jaký by mohl eventuelně využít“ (chirurg, soukromý sektor, praxe 22 let)

Lékař Osička pohlíží na vztah jako rovnocenný a pro jeho označení používá právě termín „konsenzus“, kdy s pacientem docházejí k nějakému souladu v rámci interakce. Sebe, jakožto lékaře, nazývá „partnerem“. Lékař ve své výpovědi vyzdvihl důvěru pacientů, která hraje velmi významnou roli ovlivňující jednání pacientů. Podle něj se důvěra podílí již na tom, zda pacient lékaře navštíví, či nikoliv. Opět je nutno mít na paměti, že se jedná o lékaře soukromého sektoru, v němž mají pacienti větší možnost individuální volby nejen mezi druhy léčby, ale i mezi lékaři (Hřešanová – Hasmanová Marhánková 2008). To může svědčit pro možnost, že se soukromí lékaři setkávají s větší důvěrou, avšak s ohledem na velikost mého vzorku nelze tento předpoklad generalizovat. Jedním z dalších vysvětlení může být i to, že pacienti, kteří se více zajímají o vlastní zdraví a prosazují zdravý životní styl, preferují soukromou praxi, která je právě založena na kvalitě poskytované služby a její volbě. Roli důvěry a především volbu ilustruje i následující úryvek z rozhovoru s lékařem Králem.

Doktor Král: Protože k tomu lékaři přichází lidi, kteří mají nějaké zdravotní problémy, a to je vždycky to, co je pro toho člověka nejcennější, takže ten lékař je potom taková poslední instance. A tím, že se od něj nechají léčit, tak tím mu vlastně dávají všanc to úplně nejcennější, co mají, což je zdraví, život, a tak podobně. Takže to si myslím, že tak bylo vždycky. Jestli to tak bude pořád, to nevím. Ale v současnosti si myslím, že to platí pořád. Samozřejmě lékaři jsou různí. ... Takže záleží vyloženě na tom jednotlivci. Ale myslím si, že ti pacienti si toho člověka najdou, a když mu věří, tak nejsou žádné problémy, co se týče toho respektu a úcty, a tak podobně. (chirurg, soukromý sektor, praxe 28 let)

Z mého vzorku převážná část soukromých lékařů, celkem čtyři ze šesti, zmiňovali důvěru a respekt jako zásadní pro komunikaci s pacienty. Více důvěřující pacienti s lékaři lépe komunikují, spolupracují a respektují lékařovy názory a doporučení týkající se léčby. Aktivní účast pacientů je tak vnímána výrazně odlišně, než je tomu u lékařů veřejného sektoru. Na základě zjištění lze na aktivní roli pacientů nahlížet jak pozitivně, tak negativně. Soukromí lékaři vítají to, že pacienti jsou partneři, kteří jsou schopni komunikovat, hovořit o své nemoci a vyjednávat o léčbě, a na základě spolupráce dojdou s pacientem ke shodě. Nemocniční lékaři naopak informovanost a aktivní roli pacientů spojovali s potížemi a s konflikty. V důsledku toho pocítují spíše nedůvěru, zpochybnění a klesající respekt ze strany pacientů.

Širší strukturální změny vedly k tomu, že pozice lékařů v těchto dvou prostředích je odlišná. Jedná se zejména o privatizaci, komercializaci, rostoucí byrokratické požadavky a moc zdravotních pojišťoven, které přetransformovaly poskytování zdravotní péče a lékařskou profesi jako takovou. Nejenže tedy veřejný a soukromý sektor s sebou nese odlišné podmínky a nároky na výkon lékařské profese, ale dalším možným vysvětlením těchto rozdílů může být i skutečnost, že se nemocniční lékaři setkávají s širším spektrem pacientů. Pacienti s různými sociokulturními charakteristikami a zejména pacienti nižších sociálních vrstev mohou preferovat veřejná zdravotnická zařízení před soukromými, která jsou placená a založená na konzumentské ideologii (srov. Hrešanová – Hasmanová Marhánková 2008). To se následně odráží na způsobu komunikace a případných obtížích či nepochopení mezi pacientem a lékařem.

Z analýzy rozhovorů s lékaři shledávám, že zejména mezi lékaři veřejného sektoru přežívá sklon k paternalismu v interakci s pacienty. I některé studie (Křížová – Šimek 2007; Šmídová Matoušová – Tollarová 2014; Hrešanová 2014) zdůrazňují, že v českém systému zdravotnictví přetrvává určitá míra

paternalismu, a to nejen u lékařů, ale také u některých pacientů, kteří rozhodování přenechávají na lékaři a zastávají pozici pasivního příjemce péče. Na formování vztahu mezi lékařem a pacientem je tak nutno nahlížet jako na komplexní interakci, která je ovlivněna celou řadou faktorů (sociodemografické charakteristiky, preference, postoje atd.), ale i vnějšími okolnostmi (způsob vykonávání lékařské profese, organizační kultura, politika či širší celospolečenské procesy). Například vzdělání, věk, příjem a životní úroveň – to vše se může podílet na tom, jaké informace pacienti přebírají, jak je následně užívají v komunikaci s lékařem či jakého lékaře pacient volí a navštíví.

Diference mezi lékaři veřejného a soukromého sektoru korelují se zjištěními Slepíčkové a Šmídové, které ukazují, že lékaři soukromého sektoru jsou obecně spokojenější ve výkonu své praxe než lékaři veřejného sektoru, kteří se často potýkají s problémy (zejména přetížení, nadměrná byrokracie, nedostatek času na pacienty a nedůvěra pacientů) (Slepíčková – Šmídová 2014). Privatizace má tudíž jednoznačný dopad na každodenní lékařskou praxi. Můžeme se zamyslet i nad tím, zda privátní sektor prosperuje na úkor lékařů působících ve veřejném sektoru. To však na základě mých zjištění nelze potvrdit. Přesto je nutné brát v potaz odlišné dynamiky komunikace mezi lékařem a pacientem v těchto sektorech, které mohou podporovat nejen ideu konzumerismu a klientelismu, ale rovněž zranitelnost lékařské profese, konkrétně lékařů veřejného sektoru.

Z výsledných zjištění plynou poněkud protichůdné tendence. Zaznamenáváme rozmach důvěry v masová média, která posilují autonomii pacientů a vybavují je novými znalostmi v oblasti medicíny (srov. Anderson a kol. 2000). Zároveň roste význam důvěry pacienta v lékaře důvěra v lékaře je zásadní pro komunikaci a formování vztahu mezi pacientem a lékařem, nicméně může být výrazně ovlivněna informacemi z masových médií. Na jedné straně spatřujeme přítomnost spolupráce, partnerství a důvěry a na straně druhé nedostatek důvěry a vzdor pacientů. B. Pescosolidová s kolektivem (2001: 1) například tvrdí, že důvěra v lékaře zůstává relativně vysoká, ale dochází k silné krystalizaci postojů, z nichž některé jsou negativní a některé pozitivní.

Závěr

Lékaři se v každodenní praxi setkávají s pacienty, kteří čerpají medicínské informace z neoborných zdrojů. Analýza dat odhalila, že lékaři tuto skutečnost hodnotí negativně, jelikož se často jedná o informace mylné a povrchní. Podle mých informátorů mají pacienti tendenci důvěřovat spíše těmto informacím než

lékařům a jejich radám. Výsledná zjištění naznačují, že „nové“ vědění pacientů problematizuje komunikaci, zpochybňuje lékařskou autoritu a zvyšuje nedůvěru vůči lékařům. Tyto poznatky vycházející z analýzy mne přivedly k úvahám o zranitelnosti lékařů, kteří se potýkají s nedůvěrou, obtížnou komunikací s pacienty, ztrátou autority a pozice primárního zdroje informací. Zjištění ovšem nelze generalizovat, jelikož cílem kvalitativního šetření není jeho zobecnitelnost, ale porozumění a interpretace významů, které jedinci přisuzují jednotlivým situacím a jednáním (Hendl 2005). I přesto můžeme na základě výše zmíněných zjištění potvrdit například existenci rozdílů mezi veřejným a soukromým sektorem (např. Slepíčková – Šmídová 2014) či skutečnost, že pacient má v tomto směru tendenci ke konzumnímu jednání (např. Lupton 1997; Hrešanová 2008; Fox a kol. 2005).

Lékařská profese se v důsledku konzumerismu a vlivu masových médií stává zranitelnou a ztrácí svoji dominantní pozici. Budoucím badatelským záměrem by mělo být to, jak se lékaři vyrovnávají s pocíťovanou ztrátou důvěry, rostoucí důvěrou v masová média a jakým způsobem by si chtěli důvěru pacientů znovu získat. Jak bylo řečeno, důvěra je zásadním faktorem pro formování vztahu s pacientem. Možným východiskem může být snaha lékařů o znovuzískání autority, tedy získání důvěry a navázání blízkého vztahu s každým pacientem. To se ovšem s ohledem na pokračující transformaci medicíny může zdát jako ideál, kterého nelze dosáhnout.

To, že konzumerismus a rozmach informací s sebou nese ztrátu důvěry a zpochybnění lékařské profese, nelze jednoduše popsat, jelikož se jedná o komplexní proces, proces deprofesionalizace. Dochází k transformaci lékařské profese, která se diferencuje zejména v důsledku rozmachu privatizovaných zařízení. Soukromí lékaři vykonávají svoji profesi pod vlivem konzumentské ideje, která pacienty chápe jako aktivní, autonomní klienty, kteří si mezi službami vybírají a pro lékaře jakožto poskytovatele představují vidinu zisku. Lze soudit, že právě aktivnější členové společnosti vyhledávají informace a chtějí využívat své svobodné volby v rozhodování o tom, kdo o ně bude pečovat a jaká služba jim bude poskytnuta. Práce lékařů veřejného sektoru má pak zcela odlišnou dynamiku – větší zatížení, více potíží a konfliktů s pacienty, obecně větší nespokojenost s profesním výkonem. Veřejná zdravotnická zařízení jsou dostupná všem a lze tak předpokládat, že se lékaři uvnitř tohoto sektoru setkávají s heterogenními skupinami obyvatel včetně nižší společenské vrstvy, což může být příčinou problémové komunikace. Ne všichni pacienti jsou aktivní, vyhledávají informace, rozumí možnostem medicíny a léčby atd. Zaměříme-li se například

na věk, starší pacienti jsou více důvěřiví a jsou spíše pasivními příjemci péče. Přenechávají rozhodování o léčbě lékařům a zůstávají tak v podřízené pozici. Jsou tak zvanými zranitelnými pacienty, jejichž autonomie je velmi nízká či žádná (srov. De Haes 2006).

Otázkou je, jak pokračující transformace a implementace demokratických principů postihne tyto zranitelné pacienty. To, zda od nich lékaři očekávají partnerský přístup a jak se formuje vztah lékař–pacient, by mělo být předmětem dalších výzkumů. Pozornost by měla být věnována i tomu, jak se rozrůžňuje lékařská profese jako taková a do jaké míry diferenciací medicíny zapřičiňuje tvorbu sociálních nerovností a restriktce v poskytování zdravotní péče. S nadsázkou můžeme přemýšlet o možných důsledcích, jako například o tom, že veřejná zdravotnická zařízení nebudou moci poskytovat adekvátní péči z důvodu, že se neustále snižuje množství času, které lze pacientovi věnovat. Na veřejná zdravotnická zařízení je vyvíjen tlak na kvantitu, rychlost a efektivitu. Opačnou logiku přejímají soukromá zařízení, která jsou však s ohledem na ceny poskytovaných služeb dostupná jen pro určité skupiny obyvatel.

Alena Glajchová je interní doktorandkou na Katedře antropologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni. Ve svém výzkumu se zabývá proměnou vztahu lékař–pacient a celkovou povahou současné medicíny v české společnosti. V současné době pracuje na disertačním projektu, který se zaměřuje na interakci mezi tak zvanou zranitelnou populací a lékařským personálem. Hlavní pozornost věnuje interpretaci zkušenosti týkající se přístupu ke zdravotní péči a komunikace mezi lékaři a migranty. Kontakt: alenag@ksa.zcu.cz

Použitá literatura

- Abraham, John. 2010. „Pharmaceuticalization of Society in Context: Theoretical, Empirical and Health Dimensions.“ *Sociology* 44, 2010, 4: 603–622.
- Ahmad, Farah, et al. 2006. „Are Physicians Ready for Patients with Internet-based Health Information?“ *Journal of Medical Internet Research* 8, 2006, 3: e22. Dostupné z <http://www.jmir.org/2006/3/e22/> [cit. 2015-10-30].
- Akerkar, Shashank M. – Bichile, Lata S. 2004. „Doctor–Patient Relationship: Changing Dynamics in the Information Age.“ *Journal of Postgraduate Medicine* 50, 2004, 2: 120–122. Dostupné z <http://www.jpgmonline.com/text.asp?2004/50/2/120/8252> [cit. 2015-10-30].
- Andreassen, Hege K. – Trondsen, Marianne. 2010. „The Empowered Patient and the Sociologist.“ *Social Theory & Health* 8, 2010 3: 280–87.

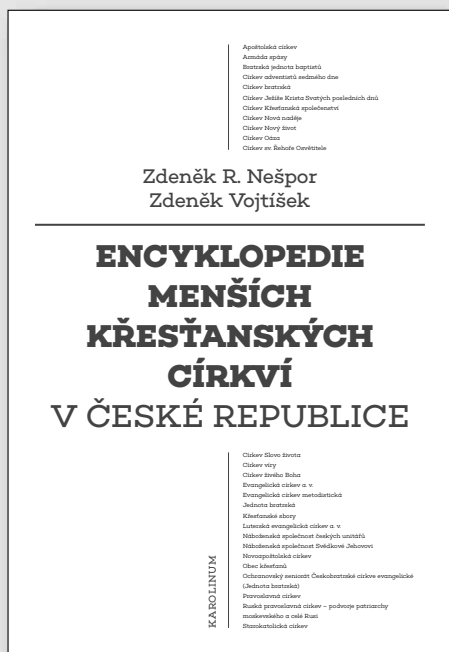
- Anderson, James G. – Rainey, Michelle R. – Eysenbach, Gunther. 2003. „The Impact of CyberHealthcare on the Physician–Patient Relationship.“ *Journal of Medical Systems* 27, 2003, 1: 67–84.
- Broom, Alex. 2005. „Medical Specialists’ Accounts of the Impact of the Internet on the Doctor/Patient Relationship.“ *Health* 9, 2005, 3: 319–338.
- Conrad, Peter. 2013. „Medicalization: Changing Contours, Characteristics, and Contexts.“ Pp. 195–214 in William C. Cockerham (ed.): *Medical Sociology on the Move*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- De Haes, Hanneke. 2006. „Dilemmas in Patient Centeredness and Shared Decision Making: A Case for Vulnerability.“ *Patient Education and Counseling* 62, 2006, 3: 291–298.
- Doherty, Carole et al. 2015. „The Consent Process: Enabling or Disabling Patients’ Active Participation?“ *Health* 2015, prepublished October 20. DOI: 10.1177/1363459315611870.
- Fox, Nicholas J. – Ward, Katie J. – O’Rourke, Alan J. 2005. „The ‚Expert Patient‘: Empowerment or Medical Dominance? The Case of Weight Loss, Pharmaceutical Drugs and the Internet.“ *Social Science & Medicine* 60, 2005, 6: 1299–1309.
- Freidson, Eliot. 1970. *Professional Dominance: The Social Structure of Medical Care*. New Brunswick: Transaction.
- Freidson, Eliot. 1984. „The Changing Nature of Professional Control.“ *Annual Review of Sociology* 10, 1984: 1–20.
- Gerber, Ben S. – Eiser, Arnold R. 2001. „The Patient–Physician Relationship in the Internet Age: Future Prospects and the Research Agenda.“ *Journal of Medical Internet Research* 3, 2001, 2: e15. Dostupné z <http://www.jmir.org/2001/2/e15/> [2015-10-30].
- Goold, Susan D. – Lipkin, Mack. 1999. „The Doctor–Patient Relationship: Challenges, Opportunities, and Strategies.“ *Journal of General Internal Medicine* 14, 1999, S1: 26–33.
- Hasmanová Marhánková, Jaroslava. 2008. „Konstrukce normality, rizika a vědění o těle v těhotenství: Příklad prenatalních screeningů.“ *Biograf* 2008, 47. Dostupné z <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=v4702> [cit. 2015-10-30].
- Hasmanová Marhánková, Jaroslava. 2014. „Všechno je to jen naše zodpovědnost – postoje rodičů odmítajících povinná očkování svých dětí jako případová studie krize důvěry v biomedicinském vědění.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 50, 2014, 2: 163–188.
- Haug, Maria R. 1973. „Deprofessionalization: An Alternative Hypothesis for the Future.“ *Sociological Review* 20, 1973, S1: 195–211.
- Hayes-Bautista, David E. 1976. „Modifying the Treatment: Patient Compliance, Patient Control, and Medical Care.“ *Social Science & Medicine* 10, 1976, 5: 233–238.
- Haug, Marie R. – Lavin, Bebe. 1981. „Practitioner or Patient: Who’s in Charge?“ *Journal of Health and Social Behavior* 22, 1981, 3: 212–229.
- Haug, Marie R. 1988. „A Re-examination of the Hypothesis of Physician Deprofessionalization.“ *Milbank Quarterly* 66, 1988, S2: 48–56.
- Hendl, Jan. 2005. *Kvalitativní výzkum – základní metody a aplikace*. Praha: Portál.

- Hrešanová, Ema. 2008. *Kultury dvou porodnic: etnografická studie*. Plzeň: Západočeská univerzita.
- Hrešanová, Ema – Hasmanová Marhánková, Jaroslava. 2007. „Komeracionalizace, konzumerismus a sociální nerovnosti mezi rodičkami.“ Pp. 21–28 in *Antropologické Symposium V*. Plzeň: A. Čeněk.
- Hrešanová, Ema – Hasmanová Marhánková, Jaroslava. 2008. „Nové trendy v českém porodnictví a sociální nerovnosti mezi rodičkami.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 1: 83–112.
- Hrešanová, Ema. 2014. „„Nobody in a Maternity Hospital Really Talks to You‘: Socialist Legacies and Consumerism in Czech Womens’ Childbirth Narratives.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 50, 2014, 6: 961–986.
- Jacyno, Malgorzata. 2012. *Kultura individualismu*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Kivits, Joëlle. 2006. „Informed Patients and the Internet: A Mediated Context for Consultations with Health Professionals.“ *Journal of Health Psychology* 11, 2006, 2: 269–282.
- Křížová, Eva. 2006. *Proměny lékařské profese z pohledu sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Křížová, Eva – Šimek, Jiří. 2007. „Theory and Practice of Informed Consent in the Czech Republic.“ *Journal of Medical Ethics* 33, 2007, 5: 273–277.
- Li, Yiran. 2013. „A Closer Look at Patient–Physician Relationship at ‚Internet Age‘: From a Principal–Agent Model Perspective.“ Pp. 92–119 in *Evaluation of Food Assistance Programs and Implications of Patients’ Health Information Seeking*. Blacksburg: Virginia Polytechnic and State University.
- Lupton, Deborah. 1997. „Doctors on the Medical Profession.“ *Sociology of Health & Illness* 19, 1997, 4: 480–497.
- Lupton, Deborah. 2012. *Medicine as Culture: Illness, Disease and the Body in Western Societies*. London: Sage.
- McMullan, Miriam. 2006. „Patients Using the Internet to Obtain Health Information: How This Affects the Patient–Health Professional Relationship.“ *Patient Education and Counseling* 63, 2006, 1–2: 24–28.
- McQuail, Denis. 2002. *Úvod do teorie masové komunikace*. Praha: Portál.
- Murray, Elizabeth et al. 2005. „The Impact of Health Information on the Internet on Health Care and the Physician–Patient Relationship: National U.S. Survey among 1.050 U.S. Physicians.“ *Journal of Medical Internet Research* 5, 2005, 3: e17. Dostupné z <http://www.jmir.org/2003/3/e17> [cit. 2015-10-30].
- Parusniková, Zuzana. 2000. „Biomoc a kult zdraví.“ *Sociologický časopis* 36, 2000, 2: 131–142.
- Pescosolido, Bernice A. – Tuch, Steven A. – Martin, Jack K. 2001. „The Profession of Medicine and the Public: Examining Americans’ Changing Confidence in Physician Authority from the Beginning of the ‚Health Care Crisis‘ to the Era of Health Care Reform.“ *Journal of Health and Social Behavior* 42, 2001, 1: 1–16.
- Pollock, Kristian. 2005. *Concordance in Medical Consultations: A Critical Review*. Oxford – Seattle: Radcliffe Publishing.
- Read, Rosie. 2007. „Labour and Love: Competing Constructions of ‚Care‘ in a Czech Nursing Home.“ *Critique of Anthropology* 27, 2007, 2: 203–222.

- Ritzer, George – Walczak, David. 1988. „Rationalization and the Deprofessionalization of Physicians.“ *Social Forces* 67, 1988, 1: 1–22.
- Rose, Nikolas. 2001. „The Politics of Life Itself.“ *Theory, Culture & Society* 18, 2001, 1: 1–30.
- Roter, Debra – Hall, Judith A. 1993. *Doctors Talking with Patients/Patients Talking with Doctors: Improving Communication in Medical Visits*. Westport: Praeger.
- Shaw, Joanne – Baker, Mary. 2004. „Expert Patient: Dream or Nightmare?“ *British Medical Journal* 328, 2004, 7442: 723–724.
- Slepičková, Lenka – Šlesingerová, Eva – Šmídová, Iva. 2012. „Biomoc a reprodukční biomedicína: konceptuální inspirace pro český kontext.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 48, 2012, 1: 85–106.
- Slepičková, Lenka – Šmídová, Iva. 2014. „Postoje českých lékařů k medicíně a ke změnám v praxi reprodukční medicíny.“ *Data a výzkum – SDA Info* 8, 2014, 1: 63–93.
- Sommerhalder, Kathrin, et al. 2009. „Internet Information and Medical Consultations: Experiences from Patients’ and Physicians’ Perspectives.“ *Patient Education and Counseling* 77, 2009, 2: 266–271.
- Šmídová Matoušová, Olga – Tollarová, Blanka. 2014. „‘You Can’t Take It Personally’: Emotion Management as Part of the Professional Nurse’s Role.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 50, 2014, 6: 839–874.
- Timmermans, Stefan – Oh, Hyeyoung. 2010. „The Continued Social Transformation of the Medical Profession.“ *Journal of Health and Social Behavior* 51, 2010, Extra Issue: What do we know? Key findings from 50 years of Medical Sociology: S94–S106.
- Townsend, Anne, et al. 2015. „eHealth, Participatory Medicine, and Ethical Care: A Focus Group Study of Patients’ and Health Care Providers’ Use of Health-related Internet Information.“ *Journal of Medical Internet Research* 17, 2015, 6: e155. Dostupné z <http://www.jmir.org/2015/6/e155/> [cit. 2015-10-30].
- Williams, Simon J. – Martin, Paul – Gabe, Jonathan. 2011. „The Pharmaceuticalisation of Society? A Framework for Analysis.“ *Sociology of Health & Illness* 33, 2011, 5: 710–725.

NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

Kniha podává encyklopedický přehled 27 státem registrovaných křesťanských nebo z křesťanství vycházejících církví a náboženských společností; s výjimkou římskokatolické, českobratrské evangelické, československé husitské a slezské evangelické církve. Poskytuje informace o jejich vzniku a historickém vývoji, o religionistickém profilu, statistické, geografické i základní historické údaje o jednotlivých sborech či náboženských obcích a dalších církevních složkách.



vázaná, 656 str., 1. vydání
cena 490 Kč, ISBN 978-80-246-3315-2
vychází: květen 2016

➤ WWW.KAROLINUM.CZ

PROMĚNA INTIMITY: PŘÍKLAD DOPROVÁZEJÍCÍCH OSOB*

Petra Bartáková

Fakulta filozofická Západočeské univerzity Plzeň

The Transformation of Intimacy: The Case of Birth Partners

Abstract: This article focuses on the transformation of intimacy, in particular on the experiences of Czech mothers who gave birth with the support of professional and non-professional birth partners. In our area, all births in the last century have shifted from the domestic environment, full of various ritual practices, to the institutional environment of maternity hospitals. In this sense, the labouring woman is separated from related persons. During the 1970s, obstetric care changed under the influence of the rising commercialisation and individualisation of obstetric care. Maternity hospitals started to open to the public and to also organise visits in delivery rooms, as well as in post-natal rooms, and to tolerate the presence of accompanying persons at the delivery. In the Czech environment, similar changes in obstetrics appeared after 1989. Relationships between clients (parents) and professional accompanying persons (doulas, independent midwives) can involve contemporary practices of intimacy such as self-disclosure, physical contact, and practical care. This “new” phenomenon of birth partners blurs the boundaries between an intimate relationship and a commercial transaction. My work primarily builds upon social studies focused on the transformation of intimacy in modernity and human reproduction, in particular, the theoretical foundations of the anthropology and the sociology of childbirth. The goal is to elucidate the processes of the transformation of intimacy, which are characteristic of temporary intimacy, through analysing eighteen semi-structured and narrative interviews given by birth partners and mothers who had a birth companion.

* Studie je výstupem výzkumného projektu podpořeného grantovým systémem Západočeské univerzity (SGS-2015-041).

Keywords: *childbirth; birth partners; intimacy; transformation of intimacy; temporary intimacy; maternity hospitals*

„Cítila jsem se více v bezpečí po boku s lidmi, které znám a důvěřuju jim, i když v cizím prostředí.“ – Takto vnímala jedna z maminek zážitek porodu v jedné pražské fakultní nemocnici, kam ji kromě otce dítěte doprovázela také dula. V současné době se na porodních sálech po boku rodící ženy stále častěji objevují i další blízké osoby. Dula, která přichází s rodičkou k porodu, vystupuje jako zkušený doprovod. Mezi ní a rodící ženou tak na přechodnou dobu vzniká důvěrný a intimní vztah, za který si však žena platí. Fenomén doprovázejících osob lze chápat jako jeden z dílčích projevů moderní společnosti, který je úzce spojen s proměnou intimity a soukromé intimní sféry.

Následující text nabízí analýzu fenoménu doprovázejících osob u porodu v českém prostředí z hlediska současného vnímání a prožívání intimity a intimního zážitku na základě empirického výzkumu realizovaného v roce 2015. Cílem tohoto výzkumu bylo jednak ukázat, jak na půdě porodnických zařízení dochází k institucionálnímu spojování sfér, jež jsou často interpretovány jako oddělené, a zároveň osvětlit blízký intimní vztah, který vzniká mezi rodičkami a jimi vybraným doprovodem. Předkládaný text uplatňuje poznatky z oblasti analýzy modernity a globalizace, sociologie intimity (Plummer 2003: ix) a antropologie a sociologie porodu.

Metodologie

Tento text propojuje empirický výzkum s teoretickými úvahami, které se týkají proměny intimity v pozdně moderních společnostech. Kvalitativní výzkum byl prováděn ve spolupráci s Českou asociací dul (ČAD) a Českými dulami (ČD), s nimiž jsem již byla v úzkém kontaktu při realizaci výzkumu k diplomové práci. Způsob výběru informátorů tak byl založen na získávání dalších kontaktů od osob prvotně zařazených do výzkumného vzorku, tedy principem „sněhové koule“. Výzkumný projekt, který byl realizován převážně v období únor až květen 2015 ve Středočeském kraji a v blízkém okolí Prahy, zahrnoval provedení dvanácti neformálních semistrukturovaných a šesti narativních rozhovorů jak s doprovázejícími osobami, tak s ženami či manželskými páry, jež využily možnost doprovodu. Deset rozhovorů proběhlo s dulami (certifikovanými i necertifikovanými), přičemž jedna z nich byla zároveň soukromá

porodní asistentka. Zbytek rozhovorů jsem provedla s rodičkami (rodiči), které měly u porodu doprovod (dulu, soukromou porodní asistentku či partnera). Dva z těchto zmíněných rozhovorů s rodičkami (rodiči) byly poskytnuty páry (manžely). Všichni informátoři či respondenti participující na výzkumu byli požádáni, aby vyprávěli o svých porodních zkušenostech s doprovázejícími osobami a o průběhu porodu nebo v případě dul a soukromých porodních asistentek o zkušenostech s porody klientů. Následně byly kladeny upřesňující otázky, které se týkaly zejména motivace vedoucí k využití možnosti profesionálního i neprofesionálního doprovodu u porodu a zkušenosti s ním.¹ Rozhovory obvykle trvaly okolo osmdesáti minut, dva z nich pak trvaly přes dvě hodiny. Sedm rozhovorů probíhalo v domácnosti žen/párů, jeden v parku, zbytek rozhovorů probíhal v kavárnách či čajovnách.

Hlavní teoretické koncepty, které orientovaly prezentovaný výzkum, sestávaly z „intimního občanství“ Kena Plummera, jež bylo doplněno komplexnější analýzou transformace intimity moderní společnosti od Anthonyho Giddense, dále z reflexe kategorií soukromého a veřejného. Již v mém dřívějším výzkumu vystupovalo téma důvěry a intimity ve vztahu k přítomnosti doprovázejících osob jako klíčové. V naracích žen i mužů tak intimita nabývala nových rozměrů. Objevuje se v prostorech, které obecně nejsou chápány jako prostory intimní, a zároveň se (dočasně) konstituuje silný a důvěrný vztah mezi rodící ženou a doprovázející zkušenou osobou. Vzhledem k tomu, že mým hlavním cílem bylo osvětlení blízkého intimního vztahu mezi rodící ženou a jejím doprovodem a současně ukázat, jak dochází k institucionálnímu spojování sfér na půdě porodnických zařízení, analyzovala jsem nejen polostrukturované, ale i narativní rozhovory prostřednictvím tematických kódů a výzkumných poznámek (Bernard – Ryan 2009). K efektivnějšímu zacházení s velkým množstvím informací jsem využila specializovaný program MAXGDA.

Stručně k historii doprovodů u porodu

Porod patří mezi zlomový a silně intimní okamžik nejen v životě ženy, ale i celé její rodiny. V historické a mezikulturní perspektivě byly těhotné ženy často v době těhotenství, porodu a šestinedělí doprovázeny a podporovány jinými ženami. Ústřední postavu představovala porodní bába, obvykle starší

¹ Vzhledem k etické otázce výzkumu jsou veškerá jména, místa či časové údaje z důvodu anonymizace dat pozměněna anebo zcela vynechána.

zkušená žena, která disponovala praktickými dovednostmi, a to nejen v oblasti porodního procesu, ale také v oblasti těhotenství, šestinedělí, sexuality anebo léčitelství (Tinková 2010; Doležal 2001).

V době osvícenství, v 18. století, pak na našem území začínají vznikat první státem podporované univerzitní obory či lékařské fakulty, které se zabývají porodnictvím. Rostoucí sepětí medicíny s veřejnou sférou či určité podřízení medicíny státní moci ve svém důsledku vedlo k byrokratizaci lékařských fakult, jež představovaly hlavního garanta veřejného zdraví. Vzhledem k silnému zájmu osvíceneckého státu o zkvalitňování a kontrolu fyzického zdraví občanů se právě porodnice staly chronologicky prvními zdravotními institucemi v Evropě (Tinková 2010). Záležitosti týkající se rodiny se tak vmísily do politiky, tedy do sféry veřejné.² Na území Čech došlo k přesunu veškerých porodů ze sféry soukromé (domácností) do sféry veřejné (porodnic) až v první polovině 20. století. Tento přesun s sebou na jedné straně přinesl významné snížení perinatální úmrtnosti, na straně druhé vytvořil ze samotného aktu narození sofistikovanou gynekologickou operaci, v rámci níž na porodním sále byla pouze rodička, a to v roli pacientky. Můžeme zde hovořit o „dehumanizaci“ porodní zkušenosti, která postupně opět začala volat po návratu výše zmíněné podpory a intimity. Prvním krokem k návratu jistého polidštění do nemocničních porodů pak bylo zapojení otce či partnera a následně akceptování dalších, zejména ženských pomocnic.

V sedmdesátých letech minulého století, pod vlivem celospolečenské transformace, začalo v západním světě docházet k dalším vnitřním proměnám porodní péče. Ze strany pacientů dochází k artikulaci požadavků na zvětšení osobní autonomie v poskytování specializované lékařské péče, která je charakteristická pro moderní konzumní společnost (Lipovetsky 2007: 60–67). Jinými slovy, do veřejného sektoru se promítají individuální zájmy i potřeby (Slater 1998; Hašková 2001; Sheller – Urry 2003). Také se redefinoval vztah k rodičce, která již nebyla imanentně chápána jako pacientka, ale stala se klientkou, o níž porodnice aktivně usilují. Porodnice se začínají otevírat veřejnosti, pořádají prohlídky porodních sálů i poporodních pokojů, jež svým vybavením a interiérem často připomínají intimní prostor domova. Dále umožňují či tolerují přítomnost doprovázejících osob u porodů, které nevyžadují žádnou lékařskou péči. V českém prostředí se obdobné proměny porodnictví objevují až po roce 1989, kdy obecně dochází k „otevírání“ společnosti či k transformaci v uplatnění práv

² Daniela Tinková v tomto ohledu hovoří o medikalizaci soukromého života (Tinková 2014: 113).

na svobodu projevu a k zakládání občanských sdružení na podporu žen a mateřství, přičemž se zvětšuje vliv sféry soukromé (Hašková 2001; Hrešanová 2008).

Intimita

Slova jako intimita či intimní jsou běžné užívána v situacích, kdy mluvíme o lidech, interakcích mezi nimi, mezilidských vztazích, okamžicích či prostředí, zároveň jsou často nesprávně vnímána coby synonyma pro romantické anebo sexuální vztahy. Samotný výraz intimita se poprvé objevuje v první polovině 17. století. Jeho původ můžeme hledat v latinském slovu *intimus*, jež znamená mimo jiné „nejhlubší“ či „nejskrytější“ (Haubertová 2013: 22; Plummer 2003: 12). Podle Theodora Zeldina pak lze sledovat tři fáze vývoje užívání slova intimní v každodenním životě (Plummer 2003: 12). Zpočátku byl výraz výhradně užíván ve spojení s intimním či soukromým prostorem a objekty, které měly vazbu k magickým silám. Následně začal obsah slova získávat poněkud romantický nádech, který byl často interpretován jako splynutí dvou duší. V současné době je intimita užívána spíše v kontextu blízkých vztahů a splynutí myslí, které je doprovázeno hlubokou vzájemnou důvěrou.

Autoři zabývající se především psychologickým aspektem intimních vazeb pak vnímají intimitu ve smyslu univerzální potřeby člověka prožívat a navazovat blízké vztahy napříč společnostmi a dobou, avšak připouštějí, že jejich podoba se liší i mění (Laurenceau et al. 2004). Na intimitu je nutné pohlížet jako na jistý sociální konstrukt, který se v průběhu dějin zejména západní společnosti značně proměňoval, a to v kontextu globalizace společnosti a s ní spojených mediálních reprezentací intimních svazků. Například badatelka Lynn Jamiesonová ve svém článku ukazuje, že v západní společnosti se vyskytuje obecně sdílená představa o ideálním pojetí intimity, která je prezentována prostřednictvím obrazu heterosexuálního manželského páru a jejich dětí (Jamieson 2011). Do této mozaiky nám dobře zapadá i prezentace samotného porodu v českých médiích, která obvykle zachycuje institucionální prostředí porodnic, kde společně s rodící ženou vystupuje i její partner či otec dítěte a jako pár sdílí intimní okamžik narození dítěte.

Sociálněvědní badatelé chápou proměnu intimity jako projev či důsledek modernity spočívající ve změně způsobů či organizace sociálního života, která má více či méně celosvětový vliv (Giddens 2010: 11; Plummer 2003). Britský sociolog Anthony Giddens na transformaci intimity pohlíží z perspektivy časoprostorového rozpojení, tedy z hlediska snížení významu času i místa (Giddens

2010: 75–134). Osobní vztahy v předmoderních společnostech byly zakotveny v místních a časových kontextech, kde intimita byla předem daná. Proměna intimity je tak podle něj dílčím projevem moderní doby, která je bezprostředně spojena s fenoménem sebezkoumání či reflexivity vlastního já. Intimita a s ní spojená vzájemná důvěra se tak stává jakýmsi projektem, na němž sociální aktéři aktivně pracují a který již nepředpokládá výhradně osobní vazby vyplývající ze systému příbuzenství a místní pospolitosti. Podobný pohled na problematiku proměny intimity nabízí Ken Plummer. Ten se ve svém díle *Intimate Citizenship* zabývá otázkami, které se týkají vazby mezi globální společností a vlastní intimitou. Autor ukazuje, že dnes existuje nepřeborné množství rozličných diskusí věnujících se otázkám, jako je sexuální orientace, manželství, početí, porod anebo výchova dětí, které lidé sami aktivně vyhledávají. Plummer v tomto smyslu přichází s teoretickým konceptem *intimní(ho) občanství*, který odkazuje jak k možnosti či právu aktérů na suverenitu rozhodování o vlastním těle, pocitech a vztazích, tak k jistému druhu dozoru či intervence ze strany veřejného sektoru – státu (Plummer 2003: 14). Současně lze prostřednictvím tohoto konceptu také analyzovat témata týkající se veřejného a soukromého života, neboť intimita, tak jak ji dnes můžeme pozorovat a studovat, tyto sféry překračuje.

Současné výzkumy týkající se pojetí intimity se obvykle zabývají procesem tvorby či budováním intimity v rámci vlastní identity nebo rodinných, partnerských a přátelských vztahů a následně jejím definováním coby analytické kategorie. Často poukazují na genderovou socializaci a rozdílné performance intimity mezi muži a ženami, přičemž u mužů se emoční zdrženlivost vyskytuje ve větší míře, neboť jsou od malička nabádáni k tomu, aby své emoce nevyjadřovali tak expresivně jako ženy (Haubertová 2013; Patrick – Beckenbach 2009). Dále se objevují studie rozvíjející pojem intimity s ohledem na kategorie soukromé a veřejné, kde se intimita, která je stále úzce spojena s doménou soukromí, objevuje i v kontextu sféry veřejné. Intimita tak již není vázána pouze na zosobněné vztahy ve známém prostředí a příbuzenskou síť. Hovoříme pak o proměně či transformaci intimity (Giddens 2012, 2010; Plummer 2003; Berlant 1998; Slater 1998; Gerstain 1978). Marginální část výzkumů se také zaobírá intimitou, která je vybudována v kontextu sociální podpory (*social support*), ve vztahu k pozitivnímu působení či dopadu na zdravotní stav a celkovou pohodu (*well-being*) aktérů (Reis – Shaver 1988; Jamieson 2011). Právě do posledních dvou jmenovaných perspektiv spadá i tato studie. Doprovázející osoby patří mezi exemplární příklad sociální opory, působící v českém prostředí převážně

ve veřejné institucionální sféře, která dle randomizovaných studií má významný pozitivní dopad na zdraví rodičky a dítěte (Hodnett et al. 2011).

Domnívám se, že na transformaci intimity v kontextu doprovázejících osob lze nahlížet ze dvou perspektiv, které se navzájem doplňují a často i prolínají. První se týká vlastní proměny prostoru, v němž se akt narození dnes odehrává, přičemž v českém prostředí se především jedná o prostor porodnic, kam společně s rodičkou vstupují i doprovázející osoby. Druhá pak nabízí pohled na intimní vztah, který je či vzniká mezi rodičkami a jejich doprovodem.

Intimní prostor

Proměny porodní praxe směrem k humanizaci porodnictví se v českém kontextu odehrávají výhradně na půdě porodnic jakožto jediných k porodu určených institucí (Hašková 2001: 31). Prostor porodnic i jiných zdravotních institucí pak můžeme chápat jako organizační kulturu či prostor, který je, za účelem mobilizace a koordinace společné akce určené k dosažení stanoveného cíle, byrokraticky strukturovaný (Hrešanová 2008; Hašková 2001; Keller 1996). Porodnice tak představují specifickou oblast formální organizace, do níž silně vstupuje intimita, tedy sféra života lidí, která předem nepočítá s publikem (Příbáň 1997: 141).

Příklad porodnic nám ukazuje, že badateli často interpretovaná kontrapozice veřejného a soukromého života, jakkoliv v praxi sociálních aktérů splývá, je do značné míry zavádějící. Vztah mezi soukromým a veřejným prostorem lze spíše chápat jako otevřený proces, který je vlivem globalizace a tržních principů silně rozostřen. Můžeme tak hovořit o nové rovině institucionalizovaného spojování sfér (Havelková 1995; Slater 1998; Šmídová 2008). Někteří autoři pak mluví o privatizaci či kolonizaci veřejného sektoru sektorem soukromým (Sheller – Urry 2003; Slater 1998).

Veřejný sektor, kam spadá i sféra zdravotnictví, je tedy v občanské společnosti naplněn soukromými zájmy a potřebami, které se odrážejí v nástupu konzumerismu a komercializace (Slater 1998; Sheller – Urry 2003; Hrešanová 2008). Během sedmdesátých let v důsledku celospolečenských změn³

³ Tyto změny byly reakcí na neudržitelný stav soudobého systému financování zdravotnictví, který byl mimo jiné spojen s rozvojem finančně nákladných diagnostických postupů, nárůstem počtu chronicky nemocných pacientů, rapidní demografickou proměnou obyvatelstva a poklesem porodnosti. Mnoho zemí tak přistoupilo k hledání efektivnějšího systému financování za spoluúčasti pacientů, tedy k privatizaci zdravotnického sektoru (Hanušová 2004: 6–38).

pozorujeme v západních zemích nový trend týkající se zvyšování autonomie nemocnic, který obecně souvisí s decentralizací či oslabováním role státu i veřejné správy v segmentu zdravotní péče. Dochází tak k částečné či úplné privatizaci zdravotnického sektoru do podoby akciových společností (Hřešánová – Hasmanová Marhánková 2008). Nemocnice se dostávají do sféry vlivu investorů a jejich podnikatelských záměrů. V České republice je pak obdobný trend patrný až v první polovině devadesátých let, kdy byla privatizována řada okresních nemocnic. Následně však tyto transformační kroky byly státem zastaveny, neboť se ukázalo, že s sebou nesou významné strukturální potíže, týkající se ohrožení dostupnosti kvalitní péče a hospodaření. Stávající okresní nemocnice tak byly převedeny pod krajskou samosprávu (Hanušová 2004: 6–8). S ohledem na problematiku porodnictví můžeme výše popsaný trend pozorovat na příkladu proměny vlastního prostoru porodních sálů či spíše porodních pokojů, které jsou zpřístupněny taktéž doprovázejícím osobám. Privatizace zdravotní péče tak přímo vede k její individualizaci. Řada porodních zařízení, zejména pak menší porodnice, na zavedení tržního prostředí reagují rozšiřováním svých služeb směrem ke specifickým nárokům či potřebám budoucích rodičů. V tomto smyslu pak jistě můžeme podobně jako Ema Hřešánová a Jaroslava Hasmanová Marhánková (2008) hovořit o rostoucí komercializaci porodnic a konzumerismu ze strany rodičů. Nastávající rodiče jakožto klienti porodnice se stávají jedním ze zdrojů příjmu dané zdravotní instituce, zároveň si sami klienti vyhledávají služby či péči⁴ jim „šitou na míru“. Specifickou službou či péčí pak převážně rozumím možnost přítomnosti doprovodu⁵ jedné či více osob u porodu anebo využití nadstandardních pokojů či zařízení.

Výše jsem zmínila, že zejména menší nemocnice na zavedení tržních mechanismů do zdravotnického prostředí reagují rozšiřováním nabídek svých služeb, které často ani nezaplatňují, jedná se například o nadstandardní pokoje, které se v některých porodnicích stávají standardem. Běžně také již rodička může spolurozhodovat o předporodní přípravě anebo vyzkoušet rozličné porodní polohy.

⁴ Tato specifická péče, která je porodnicemi nabízena a prezentována, není obvykle hrazena ze systému zdravotního pojištění. Jedná-li se o možnost přítomnosti doprovázejících osob u porodu, pak rodička či její partner většinou hradí pro každou osobu „navíc“ včetně otce dítěte částku ve výši 500 Kč. Využití nadstandardního pokoje či vybavení, mezi něž se v některých porodnicích řadí i speciální vana, jež je určena k úlevě od porodních bolestí, může být taktéž zpoplatněno.

⁵ Řada porodnic například toleruje pouze jednu doprovázející osobu, tudíž rodičky, které chtějí u porodu více osob, jsou nuceny volit z nabídek jiných a často vzdálených porodních zařízení.

V kontextu transformace intimity je zajímavé sledovat nejen proměnu interiéru vlastních porodních pokojů, ale také její prezentaci vedením nemocnice. V roce 2012 se v jihlavské porodnici za přítomnosti médií a tehdejšího ministra zdravotnictví Leoše Hegera slavnostně otevřely čtyři tzv. domácí porodní pokoje. Myšlenka těchto domácích porodních pokojů, dle sdělení primáře porodnice, sleduje dva cíle, a sice vytvoření domácího prostředí, kde by žena rodila téměř jako v „obývacím pokoji“, a zároveň rozvíjení konceptu *přirozeného porodu* v prostředí porodnic.⁶ Porodní pokoje jsou barevně vymalované či vytapetované s možností tlumeného světla a s vlastní koupelnou. Samozřejmě se také například stávají nafukovací míče, polohovací vaky, pohovka anebo televize. V tomto smyslu skutečně můžeme společně s Hanou Haškovou mluvit téměř o hotelové péči (Hašková 2001: 26). Ta byla poměrně často zmiňovaná i samotnými rodičkami během rozhovorů:

Pak jsme se byli podívat v Havlíčkově Brodě, protože ten je nádhernej, alternativní a je tam prostě to, co chcete. Pokoje krásný, normálně barevný, každej pokoj jinak barevný – hezký – jako skoro na hotelu. (Anna, maminka)

Intimita a s ní spojená soukromá sféra se tak stává nedílnou součástí nabízených služeb jednotlivých zdravotnických institucí, a to jak vybavením porodních pokojů připomínajících „obýváky“, tak možností přítomnosti blízké doprovázející osoby.

Intimita v kontextu sebeodhalování skrytého já

Touha po blízkosti druhého je do jisté míry vlastní každé lidské bytosti a hraje významnou roli ve vytváření habitu jedince (Jamieson 2011: 5). Intimita tak nabývá mnoha kvalit, může se například jednat o vztah mezi partnery či manžely, rodiči a dětmi, sourozenci anebo přáteli. Každý z nás zažívá nějakou formu intimního vztahu, přesto je velice problematické, vzhledem k nepřebornému množství specifik sociální interakce mezi jedinci a prostředím, kde se odehrává, intimitu definovat. Řada autorů (Haubertová 2013; Laurenceau et al. 2004; Collins – Feeney 2004; Reis – Shaver 1988; Buhrmester – Furman 1987) tak na ni pohlíží jako na proces budování vzájemného (recipročního) vztahu i jako

⁶ Zmíněný rozhovor je v plném rozsahu k dispozici na internetové adrese <https://www.youtube.com/watch?v=FtuXmIurI4s> [cit. 2015-04-20].

na jeho prožitek, jehož podstatou je silné emoční propojení s druhými, hluboká důvěra a sdílení prožitků skrytého já či sebeodhalování (sebeotvírání).⁷

Zmíněný pojem *sebeodhalování*, tedy odkrývání osobních a citlivých informací o sobě samém, patří mezi charakteristický prvek transformace intimity a zároveň znak reflexivní modernity, neboť prostřednictvím sebeodhalování se primárně ustanovuje vzájemná osobní důvěra a s ní spojená intimita (Giddens 2010: 104–112; Plummer 2003: 25). Intimní vztah je tedy charakterizován vzájemnou a hlubokou znalostí, sdílením nejsoukromějších a nejzranitelnějších částí vlastního já. Doslova tak odkládáme pomyslnou masku, pod kterou běžně v každodenním životě vystupujeme (Haubertová 2013: 26–30). Doprovázející osoby pak vnímám jako osoby, které jsou součástí nejintimnějšího okamžiku v životě ženy, jež sdílí prožitek svého skrytého já (sebeodhaluje se) a zároveň přijímá podporu (emoční i fyzickou).

Doprovázející osoby se poblíž rodící ženy vyskytovaly od nepaměti, avšak jejich podoba, stejně jako společnost samotná, se značně proměňovala. V současné době bývá nejčastějším doprovodem otec dítěte či partner rodící ženy. Otcové u porodu se objevovali v západních zemích již od nástupu druhé vlny feminismu, tedy od sedmdesátých let minulého století (Callaway 1978; Inhorn 2007). V České republice se pak obdobné snahy doprovázet partnerku objevují pochopitelně až po sametové revoluci. Dnes je zcela běžné, že je rodící žena doprovázena více osobami najednou. Fenomén přímé přítomnosti otců u porodu se tak stal každodenní záležitostí a někdy i normativním požadavkem (Šmídová 2008: 15; Mardorossian 2003). Jak ve svém příspěvku píše Iva Šmídová, krátce před sametovou revolucí byla přítomnost otců jakožto doprovodu rodičky na porodním sále téměř nemyslitelná, v polovině devadesátých let se pak stala určitou „módou“, o níž se veřejně debatovalo, a v novém tisíciletí se již stala běžnou praxí (Šmídová 2008: 11). Autorka dále konstatuje, že se vstupem muže do soukromé sféry (do zážitku porodu, do pečovatelského rodičovství) vzniká nový prostor k vyjednávání na poli genderových vztahů (ibid.: 25). Zmíněný prostor je pak charakteristický vzájemným procesem sebeotvírání, který lze chápat jako základní prvek proměny intimity a intimní sféry obecně (Giddens 2010). Jinými slovy, zrovnoprávnění spojené s otevřeností ve vzájemné komunikaci implikuje transformaci intimity.

⁷ V zahraniční odborné literatuře se setkáváme s pojmem *self-disclosure*, což v překladu znamená *sebeotevírání*, v českém prostředí se pak užívá více pojem sebeodhalování, avšak tyto dva termíny jsou zcela synonymní, a tak jsou i v tomto příspěvku různě zaměňovány.

Ačkoliv zde hovořím o proměně intimity mezi partnery, tedy o proměně zejména na poli genderových vztahů, realizovaný výzkum ukazuje, že i nadále dochází v českém kontextu k re/produkcí stereotypních a zakořeněných genderových rolí a s nimi spojených očekávání. O tomto jevu již například ve svých studiích více psaly Ema Hrešanová (2011: 70) a Iva Šmídová (2008). Muži tak na porodních sálech zastávají celkem „tradiční“ roli, a sice roli ochránce, pojistky či slovy Ivy Šmídové „styčného důstojníka“ mezi intimním a nemocničním prostředím (Šmídová 2008: 20).

Byl tam se mnou první manžel, protože jsem tam chtěla já jakoby mít svědka, jako někoho blízkého ... mít tam někoho jiného než jenom doktory, jako ve finále úplně kohokoliv, kamarádka, tchýni, mámu. (Nikola, maminka)

Samy rodičky zmíněnou roli ochránce, svědka či pojistky vyžadují a akceptují. Přímá přítomnost otce dítěte či partnera u porodu tak napomáhá vytvářet pocit bezpečí a určitou iluzi známého domova. Zároveň také odpovídá na snahu rodiček nezůstávat „samotná“ v cizím nemocničním prostředí:

Oni se tam o mě postarali po zdravotnický stránce, ale nechali mě tam samotnou ... a ten manžel jako byl dobrej, ale já si z toho porodu pamatuju to, že jsem tam byla sama. Tak proto se mi právě líbilo, co ta dula je. (Magda, maminka)

Chybějící prvek kontinuální a emoční podpory, který často rodičky ztožňovaly s jakousi esenciální ženskou spřízněností, solidaritou či intuicí, pak hledaly buď u soukromých porodních asistentek, anebo u certifikovaných dul. Rodičky tak aktivně vyhledávaly⁸ placené služby zkušených a porodu znalých žen, které nebyly součástí nemocničního personálu.

Porodní asistentky jsou považovány za klíčové poskytovatelky péče (Hrešanová 2008: 125). Právě ony jsou často asociovány s „tradiční“ porodní znalostí a péčí porodních bab. Po sametové revoluci dostaly porodní asistentky možnost

⁸ Touto možností zároveň vzniká nerovnost mezi samotnými rodičkami, o níž se již zmiňují Ellen Lazarusová (1994) a Ema Hrešanová (2008). Ta se týká jednak povědomí o takovéto pomocné službě, ale také finanční zátěže, jež s sebou najmutí duly anebo soukromé porodní asistentky může nést. Vlastní doprovody k porodům se nabízejí obvykle jako balíček služeb, sestávající z pohotovosti od ukončení 38. týdne těhotenství, nepřetržitě přítomnosti u porodu a jedné poporodní schůzky. Cena tohoto balíčku se pohybuje okolo pěti tisíc korun českých. U soukromých porodních asistentek je cena, dle jejich oficiálních stránek, podobná.

osamostatnění a profesionalizace. Některé z nich uzavřely vlastní smluvní dohody s pojišťovnami a kromě péče v šestinedělí a pořádání předporodních kurzů pro rodiče také nabízejí ženám doprovod k porodům v roli soukromé porodní asistentky (Hřešánová 2008 Hašková 2001). Na rozdíl od ostatních doprovázejících osob mají odborné znalosti o fyziologii porodu a oprávnění provádět různé druhy předporodních a porodních vyšetření. Další možností se pak pro rodičky stávají duly.⁹ Certifikované ženy – duly, jakožto průvodkyně těhotenstvím, porodem a šestineděním, se v České republice objevují posledních třináct let. V kontextu školení a udělování neakreditované certifikace určené k oficiální činnosti dul se v České republice objevují dvě občanská sdružení. Jedná se o Českou asociaci dul (ČAD) a České duly (ČD). Jako duly nejčastěji vystupují ženy, které jsou samy matkami a mají tak již vlastní zkušenost s porodem a výchovou dětí.

Obecně jsou intimní vztahy chápány jako vztahy reciproční, které jsou charakteristické hlubokou důvěrou a sdílením prožitků, avšak nalezneme i případy, kde je intimita spíše jednosměrným procesem či projevem (Haubertová 2013: 49; Reis – Shaver 1988: 384). Mezi zmíněné případy pak můžeme řadit rozličné formy terapií, mentoringu anebo pomáhajících profesí, kam spadají i zkušené doprovázející osoby u porodu. Emoční vazba mezi představiteli takovéto péče či služby a jejich klienty zahrnuje významné vlastnosti intimního vztahu, jakými jsou sebeotvírání, fyzický kontakt anebo péče. Klienti pak mnohdy tento důvěrný vztah označují jako přátelství, avšak představitelé uvedených profesí jej tak obvykle neinterpretují (Jamieson 2011: 4; Clayden – Stein 2005). Například duly i soukromé porodní asistentky vnímaly přátelský vztah, vybudovaný během vzájemné spolupráce, jako překročení jistých profesních hranic. Často pak hovořily o maminkách, s nimiž prožily porody, jako o svých klientkách, s kterými uzavřely kontrakt či smlouvu o poskytnutí jisté služby. Výjimkou nebývá ani vykání během celé vzájemné spolupráce. Jedná se tak o velmi specifický a intimní vztah, který je však zpravidla dočasný:

⁹ Termín dula (*doula*) se poprvé objevuje v díle *The Tender Gift: Breastfeeding* medicínské antropoložky Dany Raphaelové (1976: 24). Ta si jej vypůjčila z řeckého jazyka a v autorčiných intencích označoval jednu nebo několik osob ženského pohlaví, jež psychicky i fyzicky podporovaly matku čerstvě po porodu. Na konci sedmdesátých a počátkem osmdesátých let se tento termín začal používat i pro ženy, které podporují budoucí matky v těhotenství a doprovázejí je během porodů. Nejstarší a zároveň největší organizaci, která sdružuje ženy duly, *DONA Internation*, založili roku 1992 Marshall Klaus, John Kennell, Phyllis Klausová, Penny Simkinsová a Annie Kennedyová.

Je to prostě služba, která se týká porodu, takže to končí šestinedělím a je to uzavřená epizoda, je to někdo, kdo doprovázel období, třeba těhotenstvím a nějakým kurzem, kde se poznáváme, pak porod, šestinedělí a tím to končí. (Eva, dula)

Vztah, který nutně vzniká spoluprací mezi rodičkou či rodiči a zkušeným doprovodem (soukromou porodní asistentkou či doulou), tak můžeme nazvat vztahem „dočasná (koupenní) intimity“, neboť končí záhy po porodu, popřípadě v šestinedělí:

Já si vlastně pamatuju, že se Sárou (pozn. doulou) jsme si v tu chvíli byly hrozně blízký, protože ona mi říkala, jak mám cvičit, co mám cvičit. Teď mi říkala, jak se mám chovat, teď vlastně při tom porodu – to bylo jakoby hodně blízký, ale po tom porodu je to najednou trošku jako že, nevím jak to je u jiných maminek ... ale prostě po tom porodu to bylo takový, dobře teď jsme odrodily a teď si jdeme každé zase svojí cestou. (Ema, maminka)

Duly i soukromé porodní asistentky se svými klientkami či klienty (páry) pracují kontinuálně a individuálně po celou dobu těhotenství, doporučují vhodné knihy i filmy, radí s výběrem a registrací do porodnic, spoluvytváří porodní plán či přání anebo vysvětlují rozličná vyšetření a ultrazvuky, kterými těhotná žena prochází. V průběhu těhotenství se tak duly i soukromé porodní asistentky snaží co nejvíce sblížit s rodičkou, aby získaly její důvěru a mohly lépe vykonávat svou roli či úlohu během porodu.

Důvěra se tak stává určitým projektem, na kterém sociální aktéři pracují a jenž vyžaduje vzájemný proces sebeotvírání (Giddens 2010: 110). Sebeodhalování vlastního já je ústředním bodem celé spolupráce. Duly i soukromé porodní asistentky od svých klientek během předporodních schůzek zjišťují rozličná přání či obavy týkající se porodu a zároveň samy odhalují své porodní příběhy či zážitky z doprovodu. Budování vzájemné důvěry a s ním spojený proces *sebepoznávání* je pak zvláště patrný při doprovodu klientek, jež zažily nějaké psychické trauma či traumatizující událost:

Když je to taková jakoby oficiální schůzka a já vidím, že se mě maminka prostě ptá jenom na takový ty věci nebo nesděluje mi tak osobní věci, tak jí pak samozřejmě naznačím, že jsou témata, která jsou dobrá probrat před porodem, pokud tam něco je, a zmíním samozřejmě tyhle traumatické zážitky ... je to vždycky o těch ženách, jsou ženy, které na první schůzce okamžitě na mě vybalí svůj traumatický

zážitek. Je to jenom důkaz toho, že mají ve mě důvěru, že jsou ochotný na první schůzce o tom mluvit, a pak řeknou – já jsem to vlastně nikdy nikomu neřekla – ale přistupují ke mě jako k člověku, který bude s nimi při maximálně intimním zážitku nějakým hlubokým a nemůžou mít žádný tabu přede mnou. (Elizabeth, soukromá porodní asistentka a dula)

Zkušený doprovod se tak může pokusit zamezit různým nepříjemným situacím, jež by ve svém důsledku pouze vyvolaly traumatizující vzpomínky, které by mohly vést ke komplikacím během porodu.

Je dobrý, aby ten doprovod o tom věděl a mohl tak v průběhu toho porodu zabránit tomu, aby se to mohlo otevřít, to trauma – různějma větama, náznakama. (Katka, dula)

Z ukázek je zřejmé, že vysoká úroveň osobní důvěry není založena pouze na zosobněných vztazích ve známém prostředí a příbuzenských sítích. Transformace či proměna intimity se vyznačuje budováním důvěry, jež není předem daná, a to prostřednictvím vzájemného procesu sebepoznávání a sebeodhalování.

Doprovázející osoby, ať již zosobněné partnerem, kamarádkou, certifikovanou dulaou či soukromou porodní asistentkou, svou přítomností a působením „přinášejí“ sféru intimní (soukromou) do sféry institucionální (veřejné) a rozostřují tak hranice mezi nimi. Sdílením porodních zážitků se rodičky se zkušeným ženským doprovodem navzájem odhalují a vytvářejí tak hluboké intimní pouto, které je však pouze dočasné.

Závěr

Jedním z důsledků či projevů modernity se stala i proměna intimity. Transformace intimity se týká jak intimního prostoru, tak vlastní intimity jakožto interpersonálního vztahu, který již není přímo vázán na systém příbuzenství a známé okolí, a tudíž automaticky očekáván, ale je budován vzájemnou otevřenou komunikací a sdílením svého skrytého já – sebeodhalováním. V kontextu západní porodnické praxe můžeme sepětí mezi veřejnou (institucionální) a soukromou (intimní) sférou pozorovat od doby osvětlenství, kdy stát začal vstupovat do záležitostí týkajících se rodiny a reprodukce. Za posledních několik desetiletí, pod vlivem globalizace a zejména rozpínajících se komunikačních technologií, pak naopak můžeme sledovat trend spojený s rostoucím

významem sféry soukromé, jež se odráží v nástupu a růstu komercializace a konzumerismu.

Na zmíněné procesy plynoucí z celospolečenských změn reagují jednotlivá porodnická zařízení rozšiřováním nabídek služeb a péče. Nejzřetelnější proměnou pak prochází samotné prostory porodních pokojů, jež mají ambici suplovat soukromé, intimní prostředí domácností klientů. Dnešní nastávající rodičky či rodiče si mohou vybírat z nabídek méně či více vzdálených porodnic a tak do jisté míry spolurozhodovat o průběhu fyziologického (nekomplikovaného) porodu a o tom, kdo u něj bude přítomen. Možnost zpřístupnění porodnického zařízení doprovázejícím osobám, jež nevyžadují lékařskou péči, ale stávají se svědky činnosti zdravotního personálu, pak chápu jako jednu z nejvýznamnějších změn na poli moderního porodnictví, zrcadlící vlastní proměnu intimity a intimního v moderních společnostech.

Současné pojetí intimity v západních společnostech se stává jistou formou projektu, na němž jedinci aktivně pracují – je vyvážena z času i prostoru. Intimní vztah již nemusí být přímo závislý na délce jeho prožitku, stejně tak již není pouze performován v soukromém, důvěrném prostoru. Vztah, který se vytváří při vzájemné spolupráci mezi rodičkou a zkušeným ženským doprovodem (soukromými porodními asistentkami a dulami), nutně získává silně intimní charakter. Rodičky aktivně vyhledávají a platí služby zkušených doprovázejících žen, s nimiž sdílejí své nehlubší představy a obavy. Stejně tak i doprovázející zkušené ženy otevřeně hovoří o svých intimních porodních zážitcích s klientkami (klienty). Formu intimního vztahu, který vzniká mezi rodičkou a zkušeným doprovodem, můžeme označit jako intimitu dočasnou (koupenou), neboť se jedná o jistý druh služby. Právě onu dočasnou intimitu a s ní spojený proces sebepoznávání a sebeodhalování, který již není vázán na délku vztahu a prostor jemu „tradičně“ určený, vnímám jako stěžejní jev charakterizující soudobou západní společnost.

Studium fenoménu přímé přítomnosti doprovázejících osob v institucionálním prostředí porodnic tak sociálním badatelům může poskytovat novou perspektivu či rámec k analýze současného vnímání intimity a prožívání intimních zážitků v institucionálním prostředí.

Petra Bartáková vystudovala obor sociální a kulturní antropologie na Západočeské univerzitě v Plzni. V současné době je doktorandskou studentkou oboru etnologie na téže univerzitě. Výzkumně se zabývá tématem lidské reprodukce a otázkami porodnictví a doprovázejících osob u porodu. Kontakt: bartakov@ksa.zcu.cz

Použitá literatura

- Berlant, Lauren (ed.). 1998. Intimacy: A Special Issue. *Critical Inquiry* 24, 1998, 2: 281–288.
- Bernard, Russell H. – Ryan, Gery W. 2010. *Analyzing Qualitative Data. Systematic Approaches*. Newbury Park: Sage.
- Buhrmester, Duane – Furman, Wyndol. 1987. „The Development of Companionship and Intimacy.“ *Child Development* 58, 1987, 4: 1101–1113.
- Callaway, Helen. 1978. „The Most Essentially Female Function of All: Giving Birth.“ Pp. 163–185 in Shirley Ardener (ed.): *Defining Females. The Nature of Women in Society*. London: Croom Helm.
- Clayden, Jasmine – Stein, Mike. 2005. *Mentoring Young People Leaving Care: Someone for Me*. York: Joseph Rowntree Foundation. Dostupné z <http://www.jrf.org.uk/system/files/1859354025.pdf> [cit. 2015-05-26].
- Collins, Nancy L. – Brooke, Feeney C. 2004. „An Attachment Theory Perspective on Closeness and Intimacy.“ Pp. 163–187 in Debra J. Mashek – Arthur P. Aron (eds.): *Handbook of Closeness and Intimacy*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Doležal, Antonín. 2001. *Od babičtví k porodnictví*. Praha: Karolinum.
- Gerstein, Robert S. 1978. „Intimacy and Privacy.“ *Ethics* 89, 1978, 1: 76–81.
- Giddens, Anthony. 1998. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Giddens, Anthony. 2012. *Proměna intimity. Sexualita, láska a erotika v moderních společnostech*. Praha: Portál.
- Hanušová, Pavla. 2004. „Nemocnice II. Problémy organizačně právního postavení nemocnic v kontextu reformy veřejné správy.“ *Sborník IZPE* 3, 2004. Dostupné z <https://www.ipvz.cz/seznam-souboru/507-problemy-organizacne-pravniho-postaveni-nemocnic.pdf> [cit. 2015-05-26].
- Hašková, Hana. 2001. *Názorové diferenciacie k současným změnám v českém porodnictví*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Haubertová, Daniela. 2013. *Intimita v těsných interpersonálních vztazích*. Rigorózní práce na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.
- Havelková, Hana. 1995. „Dimenze ‚gender‘ ve vztahu soukromé a veřejné sféry.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 31, 1995, 1: 25–38.
- Hodnett, Ellen D. – Gates, Simon – Hofmeyer, Justus G. – Sakala, Carol – Weston, Julie. 2011. *Continuous Support for Women During Childbirth*. Cochrane Database of Systematic Review.
- Hrešanová, Ema. 2008. *Kultury dvou porodnic. Etnografická studie*. Plzeň: Západočeská univerzita.
- Hrešanová, Ema – Hasmanová Marhánková, Jaroslava. 2008. „Nové trendy v českém porodnictví a sociální nerovnosti mezi rodičkami.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 1: 87–112.
- Hrešanová, Ema. 2011. „Porodní péče a zkušenosti českých žen: kvalitativní studie.“ *Gender, rovné příležitosti, výzkum* 12, 2011, 2: 63–74.

- Inhorn, Marcia C. 2007. „Defining Women’s Health. A Dozen Messages from More than 150 Ethnographies.“ Pp. 1–43 in Marcia C. Inhorn (ed.): *Reproductive Disruptions. Gender, Technology, and Biopolitics in the New Millennium*. New York: Berghahn.
- Jamieson, Lynn. 2011. „Intimacy as a Concept: Explaining Social Change in the Context of Globalisation or Another Form of Ethnocentrism.“ *Sociological Research Online* 16, 2011, 4. Dostupné z <http://www.socresonline.org.uk/16/4/15.html> [cit. 2015-05-26].
- Keller, Jan. 1996. *Sociologie byrokracie a organizace*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Laurenceau, Jean-Philippe – Rivera, Luis M. – Shaffer, Amy R. – Pietromonaco, Paula R. 2004. „Intimacy as an Interpersonal Process: Current Status and Future Directions.“ Pp. 61–78 in Debra J. Mashek – Arthur P. Aron (eds.): *Handbook of Closeness and Intimacy*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Lazarus, Ellen. 1994. „What Do Woman Want? Issues of Choice, Control, and Class in Pregnancy and Childbirth.“ *Medical Anthropology Quarterly* 8, 1994, 1: 25–46.
- Lipovetsky, Gilles. 2007. *Paradox štěstí. Esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor.
- Mardorossian, Carine M. 2003. „Laboring Women – Coaching Men. Masculinity and Childbirth Education in the Contemporary United States.“ *Hypatia* 18, 2003, 3: 113–134.
- Patrick, Shawn – Beckenbach, John. 2009. „Male Perceptions of Intimacy. A Qualitative Study.“ *The Journal of Men’s Studies* 17, 2009, 1: 47–56.
- Plummer, Ken. 2003. *Intimate Citizenships. Private Decisions and Public Dialogues*. Seattle – London: University of Washington Press.
- Příbáň, Jiří. 1997. „Legitimita práva, intimita a ‚infikce‘.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 33, 1997, 2: 145–156.
- Raphael, Dana. 1973. *The Tender Gift: Breastfeeding*. New York: Schocken.
- Reis, Harry T. – Shaver, Phillip. 1988. „Intimacy as an Interpersonal Process.“ Pp. 367–389 in Steve W. Duck (ed.): *Handbook of Personal Relationships*. Chichester: Wiley.
- Sheller, Mimi – Urry, John. 2003. „Mobile Transformations of Public and Private Life.“ *Theory, Culture & Society* 20, 2003, 3: 107–125.
- Slater, Don. 1998. „Public/Private.“ Pp. 138–150 in Chris Jenks (ed.): *Core Sociological Dichotomies*. London: Sage.
- Šmídová, Iva. 2008. „Otcovství u porodu. Re-konstrukce genderových vztahů v rodině.“ *Sociální studia* 2008, 1: 11–34.
- Tinková, Daniela. 2010. *Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě*. Praha: Argo.
- Tinková, Daniela. 2014. „Biomoc a medikalizace společnosti jako rys modernity.“ *Antropowebzín* 2014, 3–4: 107–118.



Jan Sokol

***Dluh života.
Články, eseje, glosy***

ISBN 978-80-87398-86-9

Vydala Fakulta humanitních studií
Univerzity Karlovy v Praze
počet stran: 672, cena 450 Kč

Vybraný celek drobných literárních i vědeckých prací Jana Sokola má za cíl představit širší autorových zájmů a odborností, které dovede prezentovat čtenářsky (i posluchačsky) živým a přitažlivým způsobem. Vedle filosofického zpracování témat, kterým se autor dlouhodobě věnuje (vzdělávání a kultuře, evropanství, společenským institucím, náboženství), jsou to vzpomínky na lidi, kteří ovlivnili jeho život; glosy a eseje komentují v drobných postřezích aktuální dění a jsou dnes zajímavým svědectvím doby. Tato témata tvoří v knize přirozený rámec jednotlivých kapitol: *Aktuality, eseje, glosy; Společnost; Politika a Evropa; Etika, Morálka a právo; Vzdelávání; Filosofie a věda; Náboženství; Lidé.*

Ať už jsou články z jakéhokoli oboru, jsou zakotvené v základním Sokolově celoživotním postoji a krédu, které jimi prolíná a vytváří z nich homogenní celek, a to napříč obory, datem vzniku či příležitostí, ke které vznikly. Pevnost a konzistentnost uvažování vychází ze základního promyšlení postavení člověka ve světě, proto lze knihu číst i jako filosofickou antropologii Jana Sokola.

URBAN EXPLORATION V POST-INDUSTRIÁLNEJ METROPOLE

Terézia Šimová

Fakulta sociálnych štúdií MU Brno

Urban Exploration in a Post-industrial Metropolis

Abstract: This text deals with the urban phenomenon known as urban exploration which has been studied in the territory of Bratislava metropolis. The aim of this study was to describe how urban explorers understand, define and record the explored urban environment and also how they shape relationship to specific spaces of the city and city areas. The crucial part of this text consist of an analysis of ethnographic interviews with urbexers from Bratislava. Method of analysis was inspired by grounded theory by adding new dimension characteristic for urban exploration – self-identification and perception of public and private space in the metropolis. The text shows that the practice of urban exploration leads to the development of urban awareness and reinvisioning of the postmodern metropolis.

Keywords: *urban exploration; urban space; urban awareness*

Prelom deväťdesiatych a nultých rokov na Slovensku nielen priniesol, ale aj rozvinul rôzne nové kultúrne a spoločenské fenomény, pričom väčšina z nich je nejakým spôsobom spätá so stále väčšou prístupnosťou internetu. Je zaujímavé, ako práve internet prepojil malé izolované skupiny ľudí a aktívnych jednotlivcov a vzniklo tak množstvo drobných skupín radiacich sa do akéhosi undergroundu, niečoho, čo unikalo pozornosti masových komunikačných prostriedkov a odmietalo konzumnú spoločnosť. Spomínaní aktívni jedinci väčšinou nemali potrebu oslovovať masu a stať sa známymi, skôr naopak, snažia sa poukázať na menej dostupné a zvláštne veci či javy okolo nás. Jednou z týchto aktivít, ktorej cieľom je prebádať zabudnuté, neznáme či opustené miesta v mestskom prostredí je

stále viac viditeľný fenomén, známy pod názvom *urban exploration*, alebo, v slovenskom ekvivalente „mestský prieskum“ (často sa používa aj skratka „urbex“ alebo „UE“; v tejto práci budem používať zaužívaný názov v anglickom jazyku – *urban exploration*, respektíve urbex, a termíny *urban explorerky* a *exploreri*). Podľa mojich doterajších zistení je *urban exploration* v našich končinách nie veľmi prebádanou, ale určite bohatou pôdou pre sociologický výskum, napriek tomu, že v zahraničí je tento fenomén skúmaný už dlhšiu dobu. Z mnohých autorov uvediem len niekoľko, snáď najznámejší je sociálno-kultúrny geograf Bradley Garrett, ktorý sa samotnému urbexu venuje už niekoľko rokov, David Pinder, Gary Genosko, či Tim Edensor, ktorý sa venuje skúmaniu opustených mestských priestorov a ruín.

K bližšiemu preskúmaniu *urban exploration* ma viedla moja osobná skúsenosť. S týmto mestským fenoménom som sa stretla len pred vyše štyrmi rokmi, a to napriek tomu, že aktivita slovenských *urban explorerov* sa dá vystopovať (pomocou internetových fór) približne po rok 2000. K môjmu stretu s *urban exploration* v Bratislave došlo vďaka vlastnej zvedavosti a následnému objavu zaujímavého projektu – interaktívnej mapy Bratislavy, ktorú v roku 2010 vymyslela a doposiaľ vedie bývalá študentka grafického dizajnu v Bratislave Pavlína M. Projekt s názvom *M_P_BA*¹ je webová stránka, na ktorej sa nachádza a priebežne aktualizuje „súpis obľúbených miest obyvateľov Bratislavy s ich autentickými odporúčaniami a subjektívnymi názormi. Ľudia na nej nájdu miesta, kam sa dá zísť na dobrú kávu, poctivé langoše a veterníky, kam ísť na výlet, kde nájsť stopy zachovanej starej Bratislavy, atď.“² Po osobnom stretnutí s autorkou interaktívnej mapy *M_P_BA* sa mi otvorili ďalšie možnosti skúmania a zdalo sa mi veľmi zaujímavé prebádať *urban exploration* zo sociologického pohľadu a problematizovať tento fenomén v sociologickej rovine.

Urban exploration je istý spôsob prežívania/skúsenosti, spôsob, ako vnímať a z akého uhlu pohľadu nazerať na mesto. Ústredným bodom tohto spôsobu prežívania postmoderného mestského prostredia je akt pozorovania, prechádzanie (sa) mestom, podrobné a hlboké pozorovanie a hľadanie jeho skrytých a nepovšimnutých aspektov, objavovanie a skúmanie jeho funkcií, ktoré priťahujú pozornosť *urban explorerov*. Zaujímalo ma teda, aké dimenzie sa odhaľujú v súvislosti s existenciou postavy *urban explorer*a v mestskom priestore. Ako významný sa mi tu zdal vzťah urbexera k špecifickému mestskému prostrediu,

¹ „MAPA Bratislava“, pričom písmená M a P sú zároveň iniciálami autorky mapy.

² <http://mpba.sk/co-to-je>

preto som sa snažila zamyslieť nad tým, akým spôsobom si formujú vzťah obyvatelia a obyvatelky Bratislavy praktizujúci urban exploration k mestu a ako ho mestský priestor vnímajú. V nasledujúcej časti je objasnená metodológia výskumu, ktorú som použila na skúmanie fenoménu urban exploration v Bratislave, ďalej výber a kritériá na zúženie vzorky respondentov a nakoniec spôsob zbierania dát.

Metodológia

Fenomén urban exploration som sa pokúsila konceptualizovať a opísať pomocou rozhovorov s urban explorerami a explorerkami z Bratislavy, keďže tento fenomén nebol zo sociologického hľadiska bližšie skúmaný na Slovensku a ani v Čechách. Mestský fenomén urban exploration som situovala do širšej sféry post-industriálnej metropoly – konkrétne do Bratislavy, čiže do urbánnej scenérie, ktorá bola poznačená postupným zbavovaním sa priemyslu a uzatváraním niektorých inštitúcií (zdravotníckych, štátnych atď.).

Výskumný postup inšpirovaný zakotvenou teóriou sa mi zdal najvhodnejší pre výskum fenoménu aj kvôli tomu, že pri tomto prístupe vstupuje výskumníčka alebo výskumník na pole bez alebo s minimálnou teoretickou prípravou. Namiesto toho sa snaží v prvom rade získať údaje a dáta z terénu, ktoré následne systematicky analyzuje, interpretuje a rozvíja nové koncepty a generalizácie, pomocou ktorých vysvetlí zozbierané dáta a vzťahy medzi nimi. Ja som do terénu už s nejakými znalosťami išla, keďže sa urbexu sama sporadicky venujem. Inšpirácia touto metódou spočívala vo formulovaní centrálnej kategórie pri analýze dát, čo bol v tomto prípade urbex, respektive urbexer/urbexerka a z rozhovorov sa postupne vynárali ďalšie dimenzie (postupovala som tak, že som kódovala ďalšie kategórie vystupujúce z rozhovorov, ktoré vyformovali tieto tematické dimenzie) ako etika, vymedzenie sa voči „ostatným obyvateľom“, pohyb v priestore, fascinácia ruinami, zaznamenávanie objektov skúmania a používanie záznamových techník, zážitok, poznanie, gender, a tak ďalej, ktoré sa javili v určitom vzájomnom vzťahu. Avšak cieľ nasledujúceho textu je priblížiť čitateľom najmä analýzu (seba)reprezentácie urbexerov v Bratislave, a tým čiastočne aj ich chápanie mestského priestoru a skúsenosť s ním.

Urban exploration nie je vždy úplne legálna či spoločnosťou akceptovaná záľuba, preto je možné aktívnych urban explorerov odsledovať a kontaktovať predovšetkým na rôznych internetových fórach venujúcich sa urbexu. Keďže ide o ľudí so špecifickou záľubou, ktorí sa v online sfére prezentujú najčastejšie

pod rôznymi pseudonymami a ich identifikácia od niekoho mimo tejto komunity je celkom náročná, najvhodnejšou metódou na získanie respondentov sa mi javila tzv. technika snehovej gule (snowball sampling). Referenciu na snáď „najväčšiu legendu“ a „sólového hráča“³ slovenského urbexu – aspoň čo sa týka západného a stredného Slovenska – Vnatelyho som dostala od svojej pôvodnej informátorky – Pavlíny M. ešte v roku 2012. Vtedy nebolo náročné vypátrať, že svoje fotografie opustených miest v Bratislave a okolí Vnately verejne ukladá do webového úložiska na správu fotografií Picasa, momentálne už na sociálnej sieti Google+. Stále som však nevedela, kde sa zdržiavajú, poprípade uverejňujú svoje príspevky a fotografie opustených miest ďalší exploreri. Preto som sa obrátila na svojho druhého respondenta, ktorý sa venuje urban exploration v Bratislave – Archiho (ktorého poznám osobne) a ktorý, ako sa neskôr ukázalo, sám seba vlastne ani nepovažuje za urbexera, presnejšie – nevymedzuje sa nejak vyhranene voči ostatným subkultúram alebo skupinám pohybujúcim sa v mestskom priestore. Jeho odpovede ma spočiatku miatli a pri analýze rozhovorov mi „nesedeli“ do môjho predpokladaného obrazu o urbexe. Avšak neskôr som si uvedomila, že vďaka týmto kontradikciám v rozhovore s ním vystúpili nakoniec jeho odpovede ako výborné zrkadlo nastavené ostatným respondentom – bratislavským urbexerom a urbexerkám, a taktiež mne, pretože mi pomohli pri neskoršej interpretácii výsledkov.

Archi mi odporučil ďalších dvoch aktívnych bratislavských urbexerov, ktorí sa zdržovali a publikovali svoje fotografie alebo postrehy najmä na internetovom fóre SkyScrapperCity.com,⁴ a to Chesterku a Soho42. Všetkých troch, okrem Archiho, teda Vnatelyho, Chesterku a Soho42, som kontaktovala pomocou tohto fóra a do vzorky neskôr pribudla ďalšia, posledná, piata respondentka – partnerka Soho42 – E.K. V minulosti bolo na fóre aktívnych oveľa viac prispievateľov so pseudonymami ako Linkman, eminencia, marish, vakcína a mnoho ďalších.⁵ Snažila som sa však spojiť najmä so súčasnými aktívnymi urban explorerami a explorerkami. Táto skupina je veľmi malá, viazaná na jednu lokalitu, a ako som neskôr zistila, istým spôsobom exkluzívna. Napriek tomu sa niektorí z respondentov nikdy osobne nestretli a nevideli (aspoň o tom nevedeli) a komunikovali spolu (tzn. vymieňali si „tipy“ a rady) výlučne pomocou fóra alebo emailovej komunikácie, ako to bolo v prípade Vnatelyho a Chesterky. Naopak, Vnately má

³ Citovaná Pavlína M., Chesterka, Soho42 a Archi.

⁴ Urbexerská skupina tu bola založená a funkčná od marca 2009.

⁵ Zistila som to prejedním celej histórie príspevkov na fóre od roku 2009.

vytvorený blízky vzťah so Soho42 a E.K. a často sa zúčastňujú mnohých bádani spoločne nielen v Bratislave, ale už aj v susednom Rakúsku. Prekvapujúce bolo, že ani jeden z respondentov a respondentiek nemal problém s osobným stretnutím a rozhovorom, keďže som sa domnievala, že sa budú skôr snažiť kryť svoju identitu.

Pre výskum som si vybrala stretnutie spojené s osobným rozhovorom napriek tomu, že online komunikácia a online prezentovanie fotografií navštívených miest je jedným z charakteristických rysov súčasného urban exploration. Zámer osobného stretnutia bol, aby urban exploreri a explorerky sami artikulovali svoj vzťah k danému fenoménu, sami ho definovali a sami rozpovedali vlastný príbeh – na základe vlastnej skúsenosti, z ktorej potom vytvorili naratív špecifický pre urban explorera v kontexte slovenskej metropoly – Bratislavy. Ich identita bude napriek osobným rozhovorom stále chránená, keďže pre ľudí mimo kruhu urban explorerov ostávajú respondenti stále „bez tváre“. V tejto práci im boli ponechané prezývky, pod ktorými publikujú fotografie a príspevky na fórach a niektorých sociálnych sieťach. Rozhovorov sa zúčastnili už spomínané dve urban explorerky, Chesterka a E.K. a traja urban exploreri Vnately, Soho42 a Archi. Ich presný vek mi nie je známy, v čase výskumu sa pohyboval v rozpätí približne 20–40 rokov a všetci participanti výskumu sú obyvateľmi Bratislavy. V období medzi 15. aprílom a 19. júnom 2014 boli uskutočnené dva individuálne rozhovory (s Chesterkou a Archim) a dva (neplánované) skupinové rozhovory (Chesterka s Vnatelým a Soho42 s E.K.), pričom všetky rozhovory boli uskutočnené v Bratislave. Neplánovane sa mi podarilo aj jedno zúčastnené pozorovanie urban explorerky Chesterky priamo pri „urbex akte“, a to hneď po našom rozhovore. Samotná akcia ma tak uchvátila, že som sa nechala úplne uniesť vzrušením a atmosférou a nie som si istá, či je vôbec možné hovoriť o objektívnom pozorovaní, pretože som sa na chvíľu stala urban explorerkou aj ja sama. Po prvotnom nadšení som si však uvedomila, aká skvelá príležitosť sa mi naskytla a akú dôveru do mňa vložila. Začala som si všimáť správanie a konanie Chesterky a celý zážitok neskôr zaznamenala do terénneho zápisníka.

Nieko sa stará o záhradku, nieko ide na urbex

Urban exploration je všeobecne definované ako „chodenie na miesta, kam by ste chodiť nemali“ (Infiltration.org). Táto vo svete urban explorerov dobre známa fráza bola vytvorená urbexerom Jeffom Chapmanom s krycím menom Ninjalicious. Chapman, pochádzajúci z Toronta, je autorom pôvodného e-zinu

a webovej stránky a dnes už, ako sa vyjadrili respondenti a respondentky tohto výskumu, „kultovej“ publikácie *Access All Areas: A User's Guide to the Art of Urban Exploration* (2005). Urban exploration a infiltráciu môžeme chápať ako „druh vnútrozemského⁶ turizmu, ktorý umožňuje ľuďom so zvedavou myslou objavovať svet „za scénou“ mesta (Chapman 2005). V úvode spomínaný americký sociálny a kultúrny geograf žijúci v Londýne Bradley Garrett (taktiež známy urban explorer) rozšíril definíciu o tvrdenie, že urban exploration môže byť chápané ako praktika reakčná, pomocou ktorej urban exploreri pracujú na tom, aby získali späť priestory momentálne patriace výlučne súkromným alebo vládnym silám. Slúži teda na redemokratizáciu priestorov pre mestských obyvateľov, ktorí nad nimi stratili kontrolu (Garrett 2012).

Presnejšie povedané, urban exploreri rekreačne vstupujú alebo prechádzajú⁷ na/cez opustené priemyselné areály, vrakoviská, oficiálne zatvorené psychiatrické liečebne, nemocnice, pitevne, opustené vojenské zariadenia, kanalizačné a drenážne siete, dopravné tunely a servisné šachty, opustené podniky a statky, bane, staveniská, mosty, bunkre, opustené obydlia, kaštiele, továrne a pod. Dalo by sa povedať, že urban exploration zahŕňa vo svojej podstate iba objavovanie, prenikanie⁸ na opustené miesta, ich zaznamenávanie či len samotné cestovanie za opustenými, tajomnými a ukrytými priestormi. Napriek tomu, že toto je určite jedna z validných definícií urban exploration, ani zďaleka nevystihuje plný rozsah diverzity a kreativity, ktoré sú vlastné praktizovaniu urban exploration. Samotní exploreri totiž poskytujú rôznorodé vysvetlenia ich záľuby, a to podľa typu exploringu, ktorý vykonávajú a podľa geografickej lokality, v ktorej urban exploration praktizujú. Napríklad, ako píše Lisa Haleová (2006), severovýchod Spojených štátov sa môže pochváliť veľkým množstvom opustených azylov, ktoré boli preskúmané mnohými explorerami. Pod ulicami v Sydney a Melbourne je zase vybudovaný unikátny kanalizačný systém, ktorý splodil a preslávil kultúru tzv. *drainers* (*drain explorers*), ktorí vyrážajú na prieskum pod menom „Cave Clan“. Z tunelov moskovského metra, infraštruktúry a bývalých sovietskych bunkrov vzišli *Diggers of the Underground Planet* (na Slovensku familiárne nazývaní aj „ruské bágre“) a opustené lomy a katakomby pod Parížom sú vhodné pre tzv. *cataphiles* (Hale 2006: 2). Geografické, štruktúrne a architektonické elementy miest môžu mať veľký vplyv na typ

⁶ V tomto prípade skôr „vnútrozemského“.

⁷ Tzv. *trespassing*, v našich končinách známy pod spojením „nedovolený vstup na cudzí pozemok“.

⁸ Alebo výstižnejší a známejší anglický termín *infiltration*.

exploringu, ktorý sa v danom meste bude vyvíjať, rovnako ako aj ekonomické faktory mesta. Napríklad, poklesy v ekonomike a ponuky práce môžu spôsobiť veľký nárast opustených a uvoľnených budov v urbánnom priestore, podobne ako sa to po veľkom krachu stalo v roku 2013 americkému priemyselnému mestu Detroit.

Bratislava a jej okolie, ako aj celé územie Slovenska má vlastné špecifiká týkajúce sa povahy opustených objektov. Objektom záujmu slovenských urbexerov sú najmä bývalé závody (cementárne, chemické závody, pivovary) a továrne vystavané počas obdobia socializmu, takisto ako aj iné objekty z toho obdobia (nemocnice, rôzne inštitúcie – archívy, bývalé úrady a pod.) Neexistuje tu veľká možnosť skúmania napríklad podzemnej siete metra (keďže žiadne neexistuje) alebo výškových budov, či kanalizácie, čo je napríklad veľmi populárne v západnej Európe a Amerike. Ďalšou možnosťou na našom území sú napríklad nedostavané ambiciózne objekty z podnikateľského a developerského boomu v skorých deväťdesiatych rokoch.

Urbexeri sa akoby snažili o oslobodenie z tyranie racionalizácie a privatizácie verejného mestského priestoru. Ich cieľom je nájsť skrytú tvár a objaviť tajomné, mysteriózne a niekedy aj zakázané miesta ukryté v panoráme mesta. Mnohí z nich sú taktiež amatérskymi historikmi, fotografmi a umelcami, ktorí ukazujú hlboký zmysel pre rešpekt a spojenie s miestom, ktoré skúmajú a objavujú, poprípade zaznamenávajú a častokrát nad ním aj nad samotným urban exploration uvažujú s odstupom. Urbexer alebo urbexerka sú niečo ako osamotení pútnici, „stalkeri“, osamotení cestovatelia v mestskej prírode. Sami respondenti sa vyjadrili, že objavovanie zákutí mesta realizujú najradšej sami, alebo vo dvojiciach až trojiciach (a len s ľuďmi, ktorým dôverujú, čo sú zvyčajne tiež exploreri).

Zaujímavé je, že k urbexu sa takmer všetci respondenti dostali akoby sami od seba, postupne a prirodzene, pričom ich táto záľuba sprevádzala od detstva a mladosti. Preto je pre nich veľmi ťažké rozpomenúť si napríklad na svoju prvýkrát navštívenú opustenú budovu alebo konkrétne miesto, lebo sa to dialo akoby „odvždy“. Snáď najlepšie túto skúsenosť vyjadrila E.K.:

Moja mama mi odjakživa hovorila, že som bola v tomto od malička čudná. Keď sme boli niekde na dovolenke, napríklad v Banskej Bystrici, kde mám starú mamu, tak sme chodievali po okolitých dedinkách. Ja som mala najväčší zážitok z opustených starých dedinských domčekov. Vždy som tam chcela ísť, ale nikto ma tam nechcel pustiť, lebo som bola malá. Mala som vyhladnutý jeden dom, bola to stará

robotnícka vila, blízko bola kedysi továreň. Aj som sa vybrala, že tam pôjdem, ale ešte som sa vtedy bála. Jedného dňa sme šli okolo a už ju niekto prerábali. Vtedy som z toho mala zlomené srdce, bolo to hrozné, mala som asi sedemnášť rokov. Takže si myslím, že už odmalička som mala takýto čudný vkus. (E.K.)

Hľadanie estetiky v mestskom priestore

Urbexerov a urbexerky z Bratislavy poháňajú k navštíveniu opustených miest z veľkej miery najmä estetické záujmy. Rozpad, respektíve úpadok⁹ je jedným z hlavných príťažlivých bodov pre urbexera i jeho objektív. Väčšina urbexerov je totiž motivovaná túžbou nejakým spôsobom zdokumentovať, zachytiť priestor, a to hlavne pomocou fotografie. Bratislavskí urban exploreri, s ktorými bol uskutočnený rozhovor, sa vyjadrovali, čo konkrétne ich príťahuje na opustených miestach a prečo sa ich snažia zdokumentovať.

Príťahuje ma ten kontrast, mám totiž veľmi rád, keď vo vnútri budov nájdem rastliny. Je tam nejaká kancelária a je celá zarastená, papradím zarastený stôl, toto je pre mňa veľmi estetické. A priemyselné stavby, parné stroje v nich, priemyselné vilky, to je niečo úžasné. (Soho42)

Urban exploreri skúmajú skryté a rozpadajúce sa časti mestského prostredia a ich záujem a príťažlivosť k estetike mestského industriálneho a inštitucionálneho úpadku je zachytávaný prostredníctvom fotografií. Existuje tu taktiež praktický aspekt fotografovania, a síce, že poskytuje dôkaz o tom, že ten, kto niekde bol, tam skutočne bol.

Áno, ide mi aj o peknú fotku, ale skôr platí to, že „no photo – no proof“. Ale nechcem, aby to bolo u mňa len o fote. Existujú urbexeri, ktorí na mieste spravia možno len dve-tri fotky. Nie je úplné pravidlo, že urbexeri chodia na opustené miesta len fotiť. Kedysi som aj ja viac fotil, teraz som to obmedzil. (Vnately)

Navyše, fotografie dávajú ich autorom akýsi pocit autenticity. Keďže nejaký druh fotografie je považovaný za dôkaz, je často medzi urbexermi považované za dôležité, aby do fotografovania bolo vložené toľko úsilia ako do samotného skúmania. Nájdú sa aj urbexeri, ktorí nefotia vôbec, ako napríklad E.K.:

⁹ Snáď výstižnejšie anglické pomenovanie *decay*.

Ja vôbec nefotím. Lenže ja nechodím na miesta iba kvôli vizuálnemu zážitku. Napríklad Rázsochy, mne to nič nehovorí, pretože to nemá žiadneho ducha, tam neboli vôbec kedysi ľudia. Chalani (Soho42 a spol.) tam napríklad dvadsať minút stoja na mieste, pozerajú do hľadáčika, zameriavajú, zaostrujú a potom povie „kašlem na to“ a presunú sa inam, lebo nemôžu nájsť vhodný uhol (otrávene). (E.K.)

Mohlo by sa preto zdať, že práve kvôli fotografovaniu opusteného miesta uniká urbexerom „skutočný“ obraz, atmosféra, alebo zážitok z daného miesta; že sa skôr sústreďia na samotné fotografovanie a kvalitu fotky ako na skúmanie miesta a na „nasávanie atmosféry“. Z rozhovorov vysvitlo, že to nie je tak celkom pravda a jedným z motívov navštívenia opusteného miesta je aj túžba po videní, ocenení, pokochaní sa a zdokumentovaní estetiky, ktorú v danom mieste bratislavskí urbexeri a urbexerky vidia.

Páči sa nám, ako tie budovy vyzerajú, a hlavne sa nám páči architektúra. Moderné budovy nás až tak nezaujímajú. Je v tom kontrast, na jednej strane je to síce zdemolované, ale pritom stále veľmi estetické. Kedysi to malo dekoratívny účel a ešte stále to tak pôsobí. (E.K.)

Fotografie urbexerom a urbexerkám slúžia v podstate ako dôkaz, že dané miesto navštívili, ako spomienka, niekedy priam ako spomienková trofej. Je preto dôležité poznamenať, že fotografia či iné médiá zdieľajú schopnosť zachytiť prvky metropoly, tie dočasné momenty v čase a každodenné povrchy, ktoré do značnej miery upadajú do zabudnutia. Niektoré fotografie urbexerov sa už priam blížia k umeleckému dielu a dávajú si na fotografii opusteného miesta naozaj záležať:

Ja fotím na film, takže si to vždy musím dobre rozmyslieť. Nestáva sa mi ale, že by som si kvôli foteniu miesto neužil. Ja si to tam pochodím na začiatku, mám veľa času sa porozhliadnuť. Napríklad v jednej textilnej fabrike som len tak stál v strede a kochal sa, bolo to neuveriteľné. Všetko obrastené rastlinami, bolo práve po daždi, úplne ako v botanickej záhrade. Dlho som sa kochal, pavúk si zatiaľ spravil pavučinu na mojom stative, tak som tak s ním potom všade chodil. (Soho 42)

Keď idem do mesta a viem, že pôjdem okolo niečoho zaujímavého, tak si beriem fotočlánok so sebou, keby sa niečo pritrafilo. Nechodím napríklad úplne bez fotočlánku, mám aspoň mobil. Nebola by to zasa úplná katastrofa, ale jednoducho chcem to mať na tej fotke zaznamenané. Mám to všetko, ten pocit, uchopené vo fotke. (Chesterka)

Vymedzenie a (seba)identifiácia alebo „urbexerský paradox“

Som urbexer, ale na tričko by som si to nedal. (Vnately)

Pri postupnej analýze jednotlivých rozhovorov s bratislavskými urbexermi a urbexerkami sa začal vynárať zaujímavý aspekt, a to (seba)identifikácia urbexerov a vymedzovanie sa voči istým skupinám či subkultúram, ktoré sa v meste pohybujú a pôsobia, resp. voči ľuďom, s ktorými dochádza k určitému stretu na miestach, ktoré urbexeri navštevujú. Urban exploreri či explorerky totiž vďaka informačným technológiám vedia, resp. sa postupom času k tomu určite dopracujú, že podobnú záľubu zdieľa aj niekto ďalší, a preto sa veľmi ľahko dokážu identifikovať ako urban explorer/ka. Ako už bolo spomenuté vyššie, niektorí z respondentov sa venovali urbexu akoby „odvždy“, len vtedy ešte netušili, že je táto činnosť definovaná a že má aj konkrétny názov (ako to bolo v mojom a aj vo Vnatelyho prípade):

Keď som bol oveľa mladší ako dnes, tak sme často behali po opustených budovách, ale vôbec sme to nefotili. Vtedy som ani nevedel, že sa to nazýva nejaký urban exploring. Až neskôr, keď bol rýchlejší internet, začali sme o tom objavovať nejaké informácie. (Vnately)

Záujem o urbex sa na Slovensku zvýšil za posledných asi päť rokov, čomu dopomohli webové stránky fóra na verejné zdieľanie fotografií¹⁰ venované tejto téme, skupiny nadšencov na sociálnej sieti Facebook a následný záujem médií o tento relatívne nový „fenomén“. Ako to vystihla Chesterka:

U nás je urbex určite ešte v plienkach, ale keď si predstavím situáciu na Slovensku teraz a pred piatimi rokmi, tak je to úplne iné. Na Facebooku si človek všimne, že sa o tom viac hovorí, vzniká veľa stránok. Tí, čo niečo odfotia, tak to zverejnia, pomenujú a priradia do urbex komunity. Zistia, že je to niečo komplexnejšie a majú to ako označiť. (Chesterka)

Veľkú úlohu tu teda zohráva internet ako informačné médium postmodernej doby. Pomocou neho sa však urbexeri nielen identifikujú, ale na druhej strane spôsobuje aj postupné prenikanie informácií medzi ostatných „bežných“ ľudí,

¹⁰ Napr. Flickr.com alebo Google+, ale aj webová stránka reddit.com.

ktorí síce k tejto činnosti prejavujú náklonnosť, ale nie sú aktívnymi urbexermi, alebo sa touto nálepkou označujú aj iné skupiny, ktoré podľa urbexerov nemajú s urban exploration nič spoločné. Veľmi zaujímavá sa mi zdala aj skutočnosť vyplývajúca z rozhovorov, a to, že bratislavskí urbexeri si vytýčili akési hranice medzi sebou a „tými druhými“, vymedzili sa voči iným skupinám, s čím súvisí – a postupne sa vďaka popularizácii tohto fenoménu aj vytráca – pocit exkluzivity. Túto skutočnosť snáď najlepšie vyjadřila v rozhovore respondentka E.K.:

Keď som sa dozvedela, že niečo ako urbex existuje, zistila som, že v tom nie som sama, že je to niečo, čo má názov, tak som bola rada, vedela som sa s tým stotožniť. Postupne sa mi to však zdá byť také mainstreamové, a to sa mi nepáči. Kedysi to bolo menšie, nie všetci vedeli, nie všade sa to objavovalo. Aj som sama rozmýšľala nad tým, či sa mi to nepáči práve preto, že je to také neznáme. Keď o tom ešte niekto nepočul, pripadala som si tak exkluzívnejšie, lebo som robila niečo, čo iní nerobili. (E.K.)

Z urban exploration sa podľa respondentov postupne stáva skôr trend ako skutočná záľuba, pretože skupina venujúca sa tejto činnosti už nie je taká úzka a exkluzívna, ako „zvykla bývať“. S týmto súvisí aj čoraz častejšie zobrazovanie urban exploration v (nielen) slovenských médiách, s ktorým respondenti nie veľmi súhlasia a broja proti jeho popularizácii, pretože sa z neho podľa nich stáva mainstreamová záležitosť. Preto je na rozdiel od prezentácie urban exploration samotnými explorerami zaujímavé sledovať, ako mainstreamové médiá postupne objavujú „senzačnú hodnotu“ príbehov urban exploration. Zobrazenia urban explorerov im v médiách vytvárajú častokrát negatívny imidž a sú tvorené skôr kvôli predaju čo najviac výtláčkov, ako objektívnemu informovaniu verejnosti. Spôsob, akým médiá prezentujú urban exploration, je často v nápadnom kontraste s umeleckým, sofistikovanejším a výstižnejším zobrazovaním urban exploration vytváraným samotnými urbexermi. Publikovanie článkov o urbexe v rôznych slovenských médiách urbexerov preto veľmi neteší:

Teraz je to už taký mainstream. V Pravde¹¹ píšú o urbexe, aj v EMME¹², to už je také... (znechutene). Tých redaktorov celkom aj chápem, potrebujú rýchlo niečo objaviť a predať, nejaký nový fenomén. Minule som si kúpil časopis Maxim a asi

¹¹ Slovenský denník.

¹² Slovenský lifestyleový časopis, na margo článku o urbexe, v ktorom bola citovaná aj Chesterka.

pred tromi vydaniami tam bol DiverZant.¹³ Ale nepáči sa mi to, zoberú novinárku, strčia ju do nejakej budovy a je to celé strašne strojené, taký „stage“, fraška. V podstate tam neexistuje žiadne riziko, keď to je nejaká vila, nemusíš sa nijako namáhať, aby si to uvidela a dostala sa tam, je to smiešne...“ (Vnately)

Hranie sa s nebezpečenstvom a nelegálnosťou – tieto príbehy sú v médiách zväčša určené na dráždenie a vystrašenie „priemerného“ konzumenta. Napriek tomu, že mnohým bežným ľuďom sa vstúpiť na súkromný pozemok alebo na opustené miesto bez dovolenia niekoľkokrát za život podarilo, či už úmyselne alebo neúmyselne, príbehy v médiách niekedy vytvárajú medzi mainstreamovým publikom a urbexermi priepasť nedorozumenia, strachu a predsudkov, hraničiacich až s postojom považovania urban explorerov a explorerky za „čudákov“:

Keď sa v práci prevalilo, čo vlastne robíme, jeden kolega mal veľmi zvláštne otázky ohľadom legálnych záležitostí. Takže si uvedomujem, že ľudia sa na to môžu pozerat negatívne. V súčasnosti ma to skôr neteší, keď to niekto o mne vie. (E.K.)

V práci som to riešil tak, že som to spomenul len ľuďom, ktorých dobre poznám. Pre ostatných je to už také na hrane. (Soho42)

Pokiaľ o sebe prezradia, že sa venujú urban exploration, tak sa veľmi často stretávajú s otázkami ako „Si normálny/a?“ a „Čo na tom vidíš?“ alebo nedokážu pochopiť, prečo tieto miesta navštevujú, keď „je to tam všetko rozbité, veď to je hanba!“ (E.K.). Práve tu je možné spozorovať, že urbexeri sa na mesto pozerajú a objavujú ho naozaj inak, pre ostatných obyvateľov niekedy nepochopiteľným spôsobom. Taktiež nechápu, že keď majú ostatní príležitosť, tak ich to na takéto miesta „neťahá“, podľa nich „nevedia, o čo prichádzajú“ (Chesterka), a prekvapuje ich nevšímavosť ostatných obyvateľov. Avšak je potrebné poznamenať, že aj keď tento nevšímavý postoj nechápu alebo ním pohŕdajú, na druhej sú radi, že si „udržiajú tajomstvo“. Tento spôsob vnímania mesta a niekedy na iných obyvateľov zvláštne až neprijemne pôsobiacich opustených miest sa odrazil na tom, ako Chesterka prerozprávala udalosť, ktorá sa stala asi dva dni pred našim rozhovorom. V Piešťanoch našli dve dievčatá opustenú pitevňu, kde sa nachádzal nedotknutý biologický materiál a Chesterku veľmi pohoršovala skutočnosť, že dievčatá tento objav ohlásili polícii:

¹³ Známy český urban explorer publikujúci na webovej stránke Urbex.cz.

Skvelé, nahlásili to fízlom a dnes je to už určite vypratane! Škoda, že mi tam nena-
padlo ísť skôr, kde tu človek na Slovensku nájde opustenú nedotknutú pitevňu?!
(Chesterka)

Túžbu po senzacionalizácii urbexu v médiách je možné badať aj v samotnej
formulácii perexov či nadpisov článkov: „Odnies si len fotografie, nenechávaj
žiadne stopy! Toho sa držia stovky milovníkov fenoménu, ktorý ovládol svet.“
(EMMA, 13. 5. 2014) alebo „Lovci duchov opustených budov: Zabudnuté fab-
riky. Vysoké komíny. Opustené nemocnice. Veľká časť populácie by tieto temné
miesta nenavštívila, ani keby ste im za to núkali odmenu.“ (Pravda, 31. 8. 2013).

Hoci motivácií stojacich za praktizovaním urban exploration je nespočetne
veľa, urbex v Bratislave je podľa respondentov v prvom rade postavený na strete
určitého miesta a človeka a nie napríklad na popularizácii fenoménu (či hobby)
alebo dožadovania sa vlastných práv, v zmysle menšiny alebo hnutia. Bratislav-
skí urbexeri a urbexerky sa skôr snažia o anonymitu a obmedzené zdieľanie
informácií o navštevovaných miestach. Senzacionalizácia mainstreamovými
médiami je medzi urbexermi aktívne marená, aby sa zabránilo zbytočnej pozor-
nosti, ktorá by mohla podnecovať či už ostatnú verejnosť alebo verejné orgány
na zorganizovanie „záťahu“ alebo rovno uzatvorenie prezradenej lokality. Touto
senzacionalizáciou pohrdajú, aj keď sa objaví, podľa ich slov „patetický“ popisok
pri zverejnených fotografiách na fórach alebo sociálnych sieťach, ako napríklad
„ovanie ťa duch časov minulých a ty sa zamyslíš, akí ľudia po tomto mieste
chodili“ (E.K.). Preto považujú za dôležité udržiavať súradnice miest v tajnosti
(alebo iba medzi sebou), pretože inak sa tam „nahrnú policajti, televízia, noviny
a už to nebude ono. Miesto potom stratí pôvodný ráz a stane sa „sprofanované“
(Vnately). Práve pri analýze tohto zmietania sa medzi praktizovaním záľuby
a zároveň jej nepochopenia ostatnými som sa dostala k akémusi paradoxu
sprevádzajúcimu urbex, ktorý výstižne vyjadrili E.K. a Vnately (v súvislosti
s vyzrádzaním navštívených miest) nezávisle od seba:

Celé je to také kontraproduktívne. My nechceme, aby o tom veľa ľudí vedelo,
na druhej strane, keď veľa ľudí o tom nevie, tak majú predsudky. Keby o tom vedeli
viac, predsudky by nemali, ale to zas nie je v našom záujme. (E.K.)

To je práveže kontraproduktívne chváliť sa ostatným, kde som bol, lebo keď to
nepovieš, tak si ešte stále zaujímavý. Ale keď povieš, že „tu som bol“, tak tým
vyzradením si vlastne vôbec nepomôžeš. (Vnately)

Tejto túžbe po exkluzivite, unikátnosti a „tajnostkárstve“ (napríklad respondenti boli proti zverejňovaniu súradníc, čo ale podmieňovala predošlá zlá skúsenosť s ich vyzradením) nastavil zrkadlo aj Archi zo svojej pozície „nevy-medzeného“ urbexera – nazval túto túžbu elitárstvom a z jeho uhlu pohľadu mu aktívni urbexeri už z definície pripadajú ako „kompetitívno-tajnostkárski individualisti“, pretože len oni vedia o skrytých miestach, prípade veľmi uzavreté skupiny ľudí. Na druhej strane tiež chápal druhú stranu mince, a to, že nie je v záujme urbexerov vyvrádzdať objavené tajné a opustené miesta, pretože „čím viac ľudí vie o mieste, tým viac ľudí sa tam aj odváži ísť. Tým je aj väčšia šanca, že sa tam stane niekomu niečo zlé, alebo tam budú ľudia robiť hlúposti, čo pri-láka pozornosť médií a polície“ (Archi). Je však zaujímavé, že túto skutočnosť považoval Archi práveže za „prirodzený vývoj a kolobeh miesta/mesta“. Naopak ostatní respondenti a respondentky sa vyjadrili, že vždy dôsledne zvažujú, s kým sa o informácie o opustených miestach mimo ich blízkych podelia. Najmä, keď nájdu nejaké opustené miesto úplne nedotknuté, „aby sa to nerozbilo. Takto sa o tom dozvedia len urbexeri, ktorí tam nič nerozbijú a nespravia, ale medzi ostatnými sa to veľmi rýchlo rozširuje, človek ani nevie ako. Aj medzi takých, čo to tam chcú zničiť“ (Vnately).

Proces výmeny informácií o opustených miestach medzi urbexermi je založené predovšetkým na dôvere a informácie si posúvajú len medzi sebou alebo blízkymi známymi.

Človek si uvedomí, že aha, toto je úplne skvelé miesto, ale keď ho ukážem ďalším ľuďom, bude stále také super? Podľa mňa nie je veľmi rozumné zverejňovať súrad-nice, pretože do pol roka bude všetko rozbité, prázdne a posprejované. (Soho42)

Ďalší zaujímavá drobnosť – že všetci len pýtajú informácie, ale žeby niekto hľadal, tak to nie, na to treba hodiny a hodiny hľadania a googlenia. (Vnately)

Brojenie proti medializácii a záujmu širokej verejnosti o urbex je však jedna z vlastností, ktoré urbexerov spájajú. Na druhej strane cieľom urban explorerov nie je stretávať sa medzi sebou alebo nejaký spoločný záujem. Naopak, jediným cieľom a záujmom je individuálna návšteva (resp. v malej skupine) a kontakt s opusteným miestom, poprípade jeho dokumentácia (v prípade bratislavských respondentov a respondentiek to znamená fotografovanie).

Urbexerov spája taktiež akýsi urbexový etický kódex, nepísané pravi-dlá, ktorým sa budem venovať nižšie. Vnímajú sa síce ako „my – urbexeri/

urbexerky“, ale, ako sa obrazne vyjadril Vnately: „To, že som urbexer, by som si na tričko nedal.“ Zaujímavá na urbexeroch je práve tá otázka, či to vlastne akási skupina je, pretože trecie plochy medzi nimi a „tými druhým“ sú podľa rozhovorov jasne rozpoznateľné. Avšak sami respondenti sa totiž za členov nejakej skupiny nepovažujú, presnejšie povedané, nijako to nedávajú najavo.¹⁴ „Jediné, čo nás spája, sú tie nepísané pravidlá a fotografovanie, človek má nejaké kontakty v zahraničí a sem-tam sa naplánuje spoločný výlet“ (Chesterka). Akýsi pocit príslušnosti pocítila Chesterka iba v prípade, keď sa na urbexových fórach začala šíriť správa, že majiteľ (pre urbexerov známeho a obľúbeného) belgického zámku Miranda sa rozhodol tento objekt strhnúť: „Celý urbexerský svet sa úplne s touto informáciou zrútil. Začali petície, protesty, okamžite sa to začalo všade zdieľať, a hovoriť ‚toto nemôžeme dopustiť‘. Vtedy som cítila taký pocit pospolitosti, keď niekto iný z druhého konca sveta k tomu cítil to, čo aj ja, že sa to nemôže stať.“

Mnoho ľudí síce urban exploration naozaj zaujíma, ale nevenujú sa mu aktívne. Dokážu napríklad oceniť fotografie z opustených miest alebo urbexerom priamo odporučiť miesto, ktoré si v mestskom prostredí všimli, poprípade dané miesto navštívia, keď majú možnosť, ale aktívne tieto miesta nevyhľadávajú. Môžeme tu teda hovoriť o dvoch skupinách ľudí venujúcich sa urbexu, ako ich nazvala E.K. – tzv. „zažratí“ a „rekreační“ urbexeri. V prípade bratislavských urbexerov a urbexeriek sa v reálnej, „offline“ forme jedná v podstate o pár jednotlivcov, poprípade veľmi malú skupinu ľudí, ktorí sa navzájom poznajú, dvaja až štyria ľudia. Ako sa vyjadril Soho42, „na Slovensku hovoriť o existencii nejakej skupiny je preto komplikované. Aktívnych explorerov je veľmi málo, sú to vlastne všetci tí, ktorých si stretla, najaktívnejší sú Chesterka a Vnately“. Sami respondenti a respondentky priznali, že sa urbexu venujú predovšetkým individuálne, neorganizovane, „každý si urbex rieši sám za seba“.

Urban exploration nevnímam ako svoj životný štýl. Možno nakoniec ani nie som urbexer (smiech). Som len človek, ktorý si dal tú námahu tieto miesta zmapovať, popytovať sa na ne, obhliadnuť si ich a mnohé z nich aj navštíviť, preskúmať

¹⁴ Dá sa taktiež povedať, že ak skupina urbexerov existuje, ide najmä o jej online formu. Na rozdiel od Severnej Ameriky, Kanady, západnej Európy a napríklad aj Ruska je totiž urban exploration na Slovensku stále relatívne nový pojem a v súčasnosti existujú na Slovensku len dve najväčšie, resp. najaktívnejšie online fóra, a to pre urbexerov z okolia hlavného mesta Bratislavy a druhého najväčšieho slovenského mesta Košíc – ako napríklad už spomínané fórum SkyScrapper.com a <http://urbanexploration.sk/>.

a chvíľu v nich nasávať atmosféru. Jasné, niekedy ma poteší, keď mám pocit, že som bol na nejakom mieste skôr než moji kamaráti. Alebo keď môžem niekomu v tomto poradiť, alebo mu ukázať dobré miesta. Ale nerád by som okolo toho „elitárčil“, lebo ani nie je na čom. Na Slovensku je veľa skúsenejších urbexerov a aj takých, ktorý to berú oveľa serióznejšie. (Archi)

Z rozhovorov taktiež vyplynulo, že aj medzi niektorými malými skupinami sú naštrbené vzťahy kvôli tomu, že jedna skupina nemá problém so zverejňovaním lokalít, zatiaľ čo druhá je proti tomu.¹⁵ Preto v texte označujem urbexerov a urbexerky ako skupinu, keďže sa vymedzovali voči skupinám „ostatných“ obyvateľov, „grafitákov“ a podobne. Práve táto problematika by mohla byť námetom na ďalší výskum ohľadom mestských skupín či komunit.

Urbexerská etika a hranice/ne-hranice verejného priestoru

Ja nie som vlamač, ale urbexer. (Vnately)

Tu sa dostávame k už spomínanému zaujímavému faktú, a to k trecím plochám medzi urbexermi a inými skupinami, ktoré síce opustené miesta navštevujú, ale ich nejakým spôsobom poškodzujú a znehodnocujú. Z rozhovorov vystúpila zvláštna skutočnosť a to, že respondenti a respondentky majú k navštívenému miestu priam úctivý vzťah, jednoducho, keď naň vstúpia, snažia sa nezanechať žiadne stopy, nič nepoškodiť, dokonca sa automaticky rozprávajú pošepky alebo tmeným hlasom. Miesto preskúmajú, vyfotografujú zaujímavé elementy a nepozorovane ho opustia. Preto sa o tých, ktorý tak na opustených miestach nekonajú, vyjadrovali priam pohrdavo: „Grafitáci, to sú všetci vandali, hnusáci a drzáci“ (Vnately). Veľmi jasne sa napríklad vymedzili aj voči konkrétnym „členom“ skupiny prezentujúcej sa na sociálnej sieti Facebook pod názvom Bratislava Urban Exploration.

Toto nie je urban exploration, čo robia oni, to je taká zašívareň, takí feťáčikovia. Pripadajú mi ako nevyspytateľné decká. My – tí starší – si hneď naštelujeme statívy a celé miesto najmä preskúmame. (Vnately)

¹⁵ Tento konflikt vznikol na českej urbexovej scéne.

Na svojej stránke majú fotky z Rázsochov a napísali tam príbeh, ako ich začal naháňať SBS-kár, keď tam len sedeli a fajčili trávu. Kvôli tomuto mi je nesympatická celá táto skupina Bratislava Urban Exploration. Oni chodia v podstate len na Zošku¹⁶ do takej prednáškovej miestnosti a tam sa len „haluzia“. (Chesterka)

Bratislavskí urbexeri a urbexerky nijako do priestoru alebo budov nezasahujú, využívajú ich len ako objekt hodný pozorovania, preskúmania, zažitia, pokochania sa, poprípade zdokumentovania pomocou fotoaparátu alebo kamery. Samotné „exploration“, objavovanie a preskúmanie miesta, sa deje s akousi úctou a rešpektom k danému miestu, čo sa odráža aj na samotnom vstupe do budovy alebo areálu a správania sa v ňom. Ako sa napríklad vyjadril Vnately, „keď sme už na mieste, zo zásady šepkáme, nikdy sa nerozprávame nahlas, ... a máme vypnuté zvonenia na telefónoch“.

Respondenti a respondentky odsúdili napríklad aj akúsi teatrálnosť, s akou sa správajú niektorí návštevníci opustených miest:

Teraz je taký trend, že sa mnoho z nich fotí v plynových alebo klaunských maskách. Keď sú v pitevni, tak sa tam akože režu nožmi, prinesú si umelú krv, jednoducho blbosť. (E.K)

Takéto šaškáriny sa mi nepáčia. Jeden urbexer chodí do terénu vyzbrojený v maskách a v taktickej veste. Keď ho chytia, asi sa z toho ťažko vykrúti. (Vnately).

Urbexeri nesúhlasia s už spomínaným zanechávaním stôp, ale „jedinú stopu, ktorú mám pre seba, je tá fotka. A tú si nechávam pre seba, oni ale musia dávať najavo, že tam boli“ (Chesterka).

Odohráva sa tu teda akýsi „súkromný akt“ s cieľom nebyť videný. Avšak všetci respondenti tieto „stopy“, teda fotografie pod prezývkami zverejňovali na rôznych portáloch. Z tohto uhlu pohľadu tak ide o jediný „verejný akt“.

Veľmi zaujímavý pohľad vniesol znova Archi, ktorý sa nevymedzuje ani voči ľuďom, ktorí opustené miesto poškodzujú. Opäť to vníma ako prirodzenú súčasť „života“ opustených budov a mestského prostredia:

Nikoho by som sa nepokúšal zastaviť, asi ani od vandalizmu. Prišli tam sami, za svojim účelom, tak ako aj ja, tak nech ho robia. Nie som človek, ktorý by iným

¹⁶ Opustená nemocnica na Zochovej ulici v Bratislave.

predpisoval svoj morálny kódex. Navyše, pekné graffiti sú pekné graffiti a k urbexu patrí aj objavovanie takýchto umeleckých kúskov. S bezdomovcami je to smutnejšie, pretože sa miesto stáva znečistenejšie, ale taktiež to chápem ako prirodzené využitie miesta na ich účely. (Archi)

Sám však priznal, že pokiaľ by o niekom dopredu vedel, že bude miesto demolovať (graffity nepovažoval za demoláciu), tak by ho na existenciu miesta aktívne neupozorňoval, ani by ho nevzal na prieskum so sebou. Ľudia, ktorí o urban exploration nemajú žiadne informácie a dozvedajú sa o ňom len sprostredkovane, majú však na „vstup“ do opustenej budovy alebo pozemok častokrát iný názor a rovnajú ho s vlámaním alebo dokonca krádežou. Naopak, Chapman považuje vstup na cudzí pozemok za normálny, samozrejme za predpokladu, že explorer bude opatrný a nijako do neho nezasiahne. Chapman považuje napríklad za „smiešne to, že ‚entering‘, čiže jednoduché ‚vstúpenie‘ do opustenej budovy alebo areálu (nie ‚vlámanie‘) je taktiež považované za priestupok, podobne ako aj vykradnutie miesta“ (Chapman 2005: 70).

Take nothing but pictures, leave nothing but footprints

S vymedzením sa urbexerov voči konkrétnym skupinám sa spája ich akási prirodzená morálka, či etika bez toho, aby vedeli o vyššie citovanom etickom pravidle od Chapmana (Chapman 2005). Podľa neho totiž niektorí začiatočnícki urbexeri a urbexerky robia chybu v tom, že si „musia“ z navštíveného miesta odniesť nejaký suvenír alebo poklad, aby cítili, že „to naozaj stálo za to“, jednoducho, aby mali rukolapný dôkaz. Širšia urbex komunita si už ale dávno adoptovala toto pôvodné motto americkej urbexerskej skupiny Sierra Club. Zaujímavé je, že sa týmto pravidlom všetci respondenti a respondentky riadili ešte predtým, ako vedeli, že vôbec existuje. Všetci respondenti sa zhodli na tom, že nikdy z navštíveného miesta neodnášajú žiadne veci. Pokiaľ si aj odniesli nejakú drobnosť, „nezobrali by odtiaľ nič, čo to miesto nejak charakterizuje“ (E.K), a ako sa vyjadrila Chesterka:

My urbexeri sme tu predsa pre niečo iné. My tam ideme a nič nepoškodíme, pretože to chceme len vidieť (a zaznamenať), pravidlo nechať všetko v pôvodnom stave je pravidlom mnohých urbexerov. Nič neberiem, pretože mám z daného miesta fotky. (Chesterka)

Mne to pripadalo od začiatku také prirodzené – nič nebrať, neničiť, nerozbíjať. V princípe neznašam, keď sa robí nejaký vandalizmus, čiže mňa nikdy ani nenapadlo rozbíjať alebo kraďnúť. Keď si ktosi niečo zoberie, tak je to jeho vec, ale ja by som to nezobral. ... Ďalším pravidlom pri urbexe je pre mňa opatrnosť a používanie zdravého rozumu. (Vnately)

Urbexerky a urbexeri taktiež považujú za veľmi dôležité mať za spoločníkov pri samotnej akcii ľudí so zmyslom pre „prirodzenú“ etiku, ktorí ku skúmaným miestam ukážu rešpekt tým, že nebudú nič rozbíjať, nič počas skúmania neznehodnocovať.

Pokiaľ by som musel pri vstupe niečo fyzicky ničiť, tak tam radšej nejdem. Ak sa dá, tak len odklopiť, odsunúť, preskočiť, podliezť, ale vylomiť, to nie. (Vnately)

Ako píše Chapman, „urban exploration pozostáva z hľadania, navštevovania a dokumentovania zaujímavých, ľuďmi vytvorených priestorov. Urbex preto niekedy zahŕňa aj tzv. rekreačný *trespassing*. Keď sa naskytne šanca, urbexeri ju veľmi rýchlo využijú aj na vstúpenie do legálne šedých zón“ (Chapman 2005: 4). Práve na tému morálky a etiky spolu s pomyselnými hranicami urban exploration sa bližšie pozrieme v nasledujúcej časti.

„Ak sa riadiš cedulkami, nie je to urban exploration“ (Vnately)

Napriek jasne definovanému urbexerskému pravidlu, že objavené miesto nijako nepoškodí, na druhej strane z rozhovorov vyplynula aj slabosť, pre niektorých takmer nevyhnutnosť vedomého obchádzania zákona v podobe už spomínaného „trespassingu“ a postupnom posúvaní hraníc urbexerov a urbexeriek v tom, kam by sa „(ne)malo chodiť“. Zaujímavé totiž je, že na jednej strane sa respondentky a respondenti priam striktnie riadia pravidlom nič zo skúmaného miesta neodnášať a nepoškodzovať, ale na strane druhej sa ukázalo, že majú viditeľne posunuté hranice vo vnímaní toho, čo je verejný a čo súkromný priestor v mestskom prostredí. Veľmi výstižne tento posun vyjadril Vnately:

Ceduliek je všade plno, človek ich niekedy „prehliadne“. Keby som sa mal v živote riadiť všetkými cedulkami, tak by som sa nikdy nikam nedostal. Tabule už na mňa až tak nepôsobia, pokiaľ je za nimi opustená fabrika, tak neváham a idem. ... Láka ťa rozbité okno, ktorým sa dá vliezť, náhodou tam visí rebrík, a už to ide. (Vnately)

Urbexeri uznávajú, že nemajú právo vstupovať na miesto, ktoré je v súkromných rukách, ale „pokiaľ je tam vyslovene diera v plote a nie je tam viditeľne vyznačený zákaz vstupu, tak si len tak idem a nejak ma tam samé zatahne... (smiech). Pokiaľ je tam ľahký prístup, tak tam idem. Hranice mám zasa v tom, že by som si nedovolila rozbiť okno a podobne“ (Chesterka).

Túto otázku dodržiavania zákona, čo je v meste súkromné a čo verejné, si sami racionalizujú a ospravedľňujú tým, že na mieste nič nepoškodzujú (čo aj naozaj dodržiajú):

Áno, toto je taký etický problém urbexu. My sa tvárime, že tabule nevidíme. Nemám zlý pocit z toho, že vstupujem na súkromný pozemok. Skôr sa bojím toho, aby ma nechytali. Samozrejme, nie je to legálne, ale keď musíš, tak musíš (smiech). (Soho42)

Bratislavskí urbexeri a urbexerky sami na sebe spozorovali, ako sa im za čas, ktorý venovali urbexu, pomaly posúvajú hranice, kam vstúpiť a kam nie. Zo začiatku mali zlý pocit, ale postupne z nich opadával strach a mizli hranice, čo samozrejme súvisí aj so skúsenosťami a s tým, že sa nikomu z nich nikdy nič nebezpečné alebo nepríjemné nestalo. Postupne si nie sú istí, či to, čo robia, je legálne alebo etické, pretože ide predsa o „výskumnú činnosť“. Na druhej strane, isté hranice tu určite existujú, napríklad by nikdy nevstúpili do funkčných alebo aktívnych budov či areálov. Táto aktivita už súvisí s tzv. infiltráciou, čo znamená nepozorované vstúpenie do aktívnych priestorov, do ktorých nemajú povolenie vstúpiť „tu nezamestnaní“, taktiež by napríklad nepreskakovali plot na ulici plnej ľudí. Bratislavský urbex sa teda špecializuje výhradne na opustené, nikým neobývané budovy a areály, pričom musí byť vykonávaný nenápadne, nepozorovane.

S opustenými domami je tiež problém, pretože ak by tam náhodou predsa len niekto býval, to už by bolo porušenie bytovej slobody, to je porušenie zákona. Taktiež do aktívnych častí by sme určite nevstupovali, týmto smerom sa uberať nechceme, to už smeruje priam k adrenalínovému športu. (Soho42)

Urban exploration je praktizované s úmyslom nielen vidieť, ale najmä zažiť miesta, ktoré „priemerný občan“ väčšinu času tráveného v meste ignoruje, nevšima si, alebo sa im zámerne či úplne vyhýba. „Ostatní ľudia si to nejak nevšimajú a ignorujú, chodia v tých vyšľapaných chodníkoch s klapkami na očiach“ (E.K.). Veľkú úlohu tu ale hrá aj rešpekt či strach pred zákonom a varovnými

značkami, ktorých ignorácia vedie k tzv. trespassingu. Podľa Chapmana trespassing znamená to, „keď niekto vedome vstúpi na súkromný pozemok bez vyjadreného alebo implicitného povolenia majiteľa, alebo keď niekto odmietne opustiť pozemok po tom, ako bol k tomu vyzvaný samotným vlastníkom“ (Chapman 2005: 74). Keďže nedovolený vstup na cudzí/súkromný pozemok je na mnohých miestach technicky priestupok proti zákonu, urban exploration je veľmi často spájané i s ďalšími ilegálnymi praktikami. Preto je veľmi dôležité uvedomiť si a definovať, čo urban exploration určite nie je. Urban exploreri sa riadia už spomínaným nepísaným etickým kódexom „Take nothing but photographs, leave nothing but footprints“, čo znamená, že sa snažia nijako nenarušovať prostredie, cez ktoré prechádzajú, nechávajú miesta presne v takom stave, v akom ich aj nachádzajú, a nič vedome nepoškodzujú. Z tohto dôvodu praktiky ako taggovanie (graffiti), odnášanie artefaktov z opustených miest, vlámanie sa a prepady, zakladanie požiaru alebo narušovanie, či vstupovanie do squaterských táborov sú medzi urban explorerami vnímané ako porušenie etického urbex kódexu. Samozrejme, je možné nájsť ľudí, ktorí tvrdia, že titul „explorer“ je prirodzene spojený so zmieňovanými činnosťami, je však dôležité uviesť, že respondenti a respondentky z Bratislavy rozhodne s takýmto správaním nesúhlasia.

Zatiaľ čo rétorika urban exploration nie je obvykle vyslovene politickej povahy, z rozhovorov vystúpilo akési všeobecné pohrdanie alebo opovrhovanie (nebranie vážne, až vysmievanie sa) zákonmi týkajúcimi sa vstupovania na súkromný pozemok, ktoré sú aplikované aj v súvislosti s verejnými alebo opustenými priestormi. Ako píše Chapman, „hoci je pravda, že niektoré aspekty urbexu sa môžu javiť ako nelegálne, je dôležité nezamieňať slová „nelegálne“ a „nemorálne“. Zákony proti vstupovaniu na cudzí pozemok sú ako zákaz vychádzania: ľudia sa môžu dostať do ťažkostí nie preto, že by robili niečo škodlivé, ale jednoducho kvôli autoritám, ktoré sa boja, že by mohli. ... Nechceme rozbiť štát, len ignorovať jeho odporúčania na tému, o ktorej v mnohých prípadoch až tak veľa nevie. Keď vidíme značku „Nebezpečenstvo, nevstupovať“, chápeme to jednoducho ako skratku výroku „Opustite chránenú zónu a preukážte za týmto odporúčením osobnú zodpovednosť“ (Chapman 2005: 20). Archi vyjadril svoje vnímanie verejného a súkromného priestoru v mestskom prostredí nasledovne:

Čisto alibisticky nechodím na pozemky, ktoré sú z každej strany zodpovedne označené zákazmi. Súkromné vlastníctvo rešpektujem a vážim si ho, ale s ním ide ruka v ruke aj zodpovednosť za daný majetok, jeho náležité označenie a zabezpečenie. Kvalitné označenie a zabezpečenie nikdy nepoškodzujem, ani sa okolo toho nesnažím špekulovať,

pretože je vidieť, že majiteľ si naozaj nepraje, aby tam niekto chodil, a dal si na tom záležať. Aj keď ma to občas zamrzí, keď už mám tú budovu pred sebou. (Archi)

Americký sociológ Bradley Garrett, venujúci sa urbexu v Londýne, sa naň pozerá radikálnejším spôsobom. Vníma ho aj ako „politickú aktivitu, kedy skupina ľudí túži po slobode osobnej voľby a vydobytí si voľného priestoru, na ktorý má nárok“ (Garrett 2012: 4). Ako sa vyjadril jeden z londýnskych urbexerov, ktorý participoval na Garrettovom etnografickom výskume, „v istom momente si musíte povedať, že kašlete na všetky dôsledky, pretože chcete a potrebujete byť v spojení so svojim mestom. A pokiaľ na tom musím pracovať trochu tvrdším spôsobom, budiž!“ (ibid.).

Počas obdobia štúdia rôznych zdrojov o tom, čo je vlastne urban exploration, som sa dostala k zaujímavému aspektu, a to, že niektorí urban exploreri sa vyslovne „vyžívajú“ na vstupovaní na cudzí alebo strážený pozemok za účelom akéhosi odporu, dobrodružstva, provokovania kamier, strážnikov, vrátnikov a alarmov. V niektorých prípadoch to dokonca smerovalo až k akémusi politickému aktu, boju proti ideológii sekuritizácie verejného priestoru, výzve autoritám a polícii s cieľom dokázať im, že majú o meste väčšiu znalosť, ako oni. Respondenti tohto výskumu však podobnú náklonnosť k „rebélii“ vo svojom prípade popreli, v tomto sa zhodli všetci. Urbexerská etika a zákony platiace pre verejný a súkromný priestor v nich totiž boli hlboko zakorenené, čo by sa mohlo vysvetliť ako ďalšia z charakteristík urbexerov a urbexeriek z Bratislavy. Tento postoj s politickým podtónom je typický skôr pre západnú Európu a severoamerický kontinent, kde môžeme hovoriť o úplne inej úrovni kontroly a ochrany, či už verejných alebo aj opustených priestorov. Na mnohé miesta sa tam dá dostať len veľmi ťažko a pojem „súkromný pozemok“ má aj podľa bratislavských explorerov inú váhu ako u nás. V bratislavskom kontexte preto o takomto radikálnejšom domáhaní sa priestoru a chápaní urban exploration hovoriť nemožno. „Chodiť niekam len kvôli tomu, že sa tam nemôže? Nie, my tam chodíme preto, lebo to chceme vidieť a sme zvedaví“ (Soho42).

Urban exploreri sú akoby „vohnaní do rezervácií konzervovaných v rámci umelo vytvorených prostredí peších zón, ulíc, parkov a podchodov podobne ako tigre alebo pred-industriálne kmene“ (Buck-Morssová 1986: 102). Tieto slová našli odozvu aj v zápiskoch Chapmana, ktorý hovorí, že „väčšina z nás teraz žije v rozľahlých mestách, kde parkoviská nahradili spoločenské priestory, obchodné centrá nahradili námestia a jediné verejné miesta, ktoré zostali, je niekoľko neochotne a zdráhavo uznaných parkov“ (Chapman 2005: 23). Chapman

a ostatní urban exploreri odmietajú byť uzavretí, obmedzovaní a spútaní pri ich skúmaníach a objavoch v priestore metropoly. Je ale potrebné poznamenať, že „urban exploreri v podstate nechcú byť zahrnutí do verejnej diskusie o tom, čo by malo byť zachované, vystavané, čo je správne a čo nie, legálne či nelegálne. Len jednoducho tvrdia, že voľný¹⁷ priestor je všade“ (Garrett 2012: 10).

Zaujímavé je, že niektorým respondentom až tak neprekáža, pokiaľ budú niektoré budovy zbúrané a podobne (samozrejme, nie vždy).

Ani mi nijako netrhá žily, keď tieto miesta miznú, lebo viem, že prídu iné a už teraz sa teším na prechádzku v opustenom paneláku o pár dekád niekde v Petržalke.¹⁸ Uvedomujem si, že s urbexom by sa dalo robiť viac, najmä v pamiatkarskej rovine – urbexeri by mohli byť tí ľudia, ktorí upozornia verejnosť na stav opustených budov, alebo vôbec na ich existenciu, bezpečnosť a problémy. Ja osobne som sa však o túto rovinu nikdy veľmi nezaujímal, ja len beriem, čo mi mesto ponúka. (Archí)

Toto je taká ťažká téma, pretože chápem aj jedných aj druhých – developerov, ktorí chcú budovu zbúrať, aj pamiatkarov, ktorí ju chcú zachovať. Predsa len, je tu niečo pekné, má to veľa rokov, je to naozaj niečo hodnotné. Niekedy by bol možno kompromis lepší, pretože kým sa pamiatkari snažia a developer vycúva, celé to tam ľahne. (Vnately)

Únik z metropoly a hľadanie autenticity

Urbex je istým spôsobom relax, vypínač na hlavu. Celý týždeň chodíš do roboty... Jasně, že to nevyjde každý víkend, ale keď to vyjde, tak je to naozaj pocit vypnutia. Ale možno, keby som mal príležitosť každý týždeň, tak neviem, či by ma to až tak bavilo. Pretože všetkého veľa škodí. Ale možnože aj hej (sprisahanecký úsmev). (Vnately)

Tento spôsob úniku určitým spôsobom naväzuje na akési – v predchádzajúcej kapitole rozoberané – vymedzovanie sa voči ostatným obyvateľom mesta. Bratislavských urbexerov a urbexerky totiž láka na opustených priestoroch a miestach skutočnosť, že sa tam nepohybujú žiadni *ľudia* (aj kvôli tomu, že hrozí väčšie nebezpečenstvo znehodnotenia, znečistenia a poškodenia opusteného miesta).

¹⁷ Alebo skôr verejný.

¹⁸ Najväčšie sídlisko v Bratislave.

Vnately: „Nemám rád také miesta, čo sú vlastne tiež opustené, ale hrajú v nich airsoft, alebo tam chodia akože gangstri a feťáci.“

Moja otázka: „Prečo? Lebo tie miesta nejakým spôsobom znehodnocujú?“

Vnately: „Pretože sú tam oni. Nemám rád, keď je to tam špinavé, porozbíjané. To je trošku možno taký paradox, tenká hranica. Pretože aj tie naše sú vlastne špinavé a porozbíjané, ale tak inak. Nie sú tam ľudia, také to „ľudské nebezpečenstvo“. Aj na Nivách je teraz taký brownfield a nie, že by som to miesto nejak neznášal, to nie. Skôr tých ľudí, tie skupiny, čo tam chodia, tí sa mi nepáčia.“

Exploreri namiesto mestského davu skôr vyhľadávajú samotu, pokoj, ktoré im práve opustené miesta poskytujú:

Môj sen je nájsť v meste také miesto, kam nikto nechodí, o ktorom budem vedieť iba ja a budem tam chodiť iba ja. Moje miesto, ktoré by som chcela mať iba pre seba. (E.K.)

Na takých miestach je sloboda, najmä pre ľudí, čo celý deň sedia v kancelárii. Toto je kľud, pohoda, užívam si to, lebo tam nie sú ľudia. Taký peace of mind. (Soho42)

Tu sa dostávame k aspektu anonymity urban explorera, ktorý sa totiž snaží pôsobiť nenápadne a nechce, aby bola známa jeho identita (napríklad používaním pseudonymov). Samotný Chapman uvádza vo svojom sprievodcovi urban exploration *Access All Areas* stratégie a odporúčania, ako zostať čo najviac nenápadný v mestskom priestore, čo umožní dostať sa na opustené miesta (mnohokrát strážené) bez väčších ťažkostí (Chapman 2005). Toto, samozrejme, súvisí predovšetkým s faktom, že urban exploreri často vstupujú na miesta so zakázaným alebo obmedzeným vstupom.

Podobne ako píše Simmel vo svojej eseji *Veľkomestá a duchovný život*, „najhlbšie problémy moderného života vyvierajú z nároku individua chrániť si samostatnosť a osobitosť svojho tunajšieho bytia proti presile spoločnosti, historickému dedičstvu, vonkajškovej kultúre a technike života. ... Psychologickou základňou, z ktorej sa dvíha typ veľkomestskej individuality, je stupňovanie nervového života, ktoré vyplýva z rýchleho a neprestajného striedania vonkajších a vnútorných dojmov“ (Simmel 2003: 34). Tému psychickej preťažnosti a následného úniku spomína aj Garrett: „Nie je žiadnou náhodou, že mnoho z urbexerských dobrodružstiev vychádza z hlavných miest, metropol, kde sú každodenné skúsenosti a stretnutia otupené kvôli zmyslovému preťaženiu, neustále sa zvyšujúcej sekuritizácie a kontroly každodenného života“ (Garrett 2012: 4).

Na jednej strane tu teda môžeme hovoriť o otupenosti obyvateľov metropoly veľkým množstvom vzručov a stereotype každodenného života: „Pre mnoho ľudí život v meste pozostáva z bezmyšlienkovitého cestovania medzi prácou, obchodom a domovom. Sú ľahostajní k nespočítateľnému množstvu divov, ktoré mesto ponúka. Väčšina ľudí si myslí, že jediné veci hodné pozornosti v ich mestách sú práve tie vychodené chodníky a bezpečné, vydezinfikované atrakcie s povoleným vstupom alebo vstupom zadarmo“ (Chapman 2005: 4). Na druhej strane môžeme zároveň hovoriť aj o následnom pokuse o únik z tohto stereotypu a vyhľadávanie autentických stimulov a zážitkov za scénou mesta, vystúpenia z otupenosti. Nie však opustením metropoly, ale skúmaním jej neprebádaných oblastí a divením, čudovaním sa nad jej fungovaním: „Urban exploration živí pocit úžasu v každodenných priestoroch, ktoré obývame. Urban exploreri a explorerky sa skôr než o pasívne konzumovanie predkladanej zábavy radšej usilujú o vytváranie autentickej skúsenosti pomocou objavov, ktoré im umožňujú participovať na tajnom fungovaní miest a štruktúr a oceňovať tak fantastické, obskúrne priestory, ktoré by inak zostali zabudnuté a neprebádané“ (ibid.).

Ako máš ty strechu tam hore,¹⁹ ja mám pitevňu na Bezručke.²⁰ Tam je v strede také kresielko, zhasnem svetlo, ... v pitevni sedieť po tme je geniálny pocit. Je to taký únik, človek jednoducho úplne vypne, ten svoj denno-denný život, tie myšlienky, a vnímaš len to miesto. Podobne ako na Rázsochách,²¹ keď vylezieš hore na strechu, vidíš úplne všade a rozmýšľaš nad inými vecami ako bežne. Je to relax na vypnutie hlavy. ... Niekedy si chcem ľahnúť na pitevný stôl, musí to byť čudný – creepy, ale úžasný pocit. (Chesterka)

Zaujímavú poznámku vyslovil Soho42 a E.K., taktiež v súvislosti s únikom:

Táto otázka úniku z mesta je zaujímavá... Z mesta ako z mesta, my vlastne chodíme do industriálnych častí, ktoré sú ale tiež v mestskej zóne a sú znakom mesta. (E.K.)

Áno, ale nie sú tam ľudia. Ale áno, je to únik aj hobby. (Soho42)

¹⁹ Na margo mojej obľúbenej opustenej továrne Vlnena v Brne.

²⁰ Bývalá Bezručova nemocnica v Bratislave.

²¹ Nedostavaná nemocnica Rázsochy v Bratislave.

Kreativita v mestskom priestore a jeho reinterpretácia

Pri opakovanom skúmaní rozhovorov s bratislavskými urban explorerkami a explorerami mi čoraz viac presakovala na povrch ich kreativita, to, ako si sami, svojpomocne vytvárajú prostriedky na to, aby spoznávali mesto inak, z iného uhlu pohľadu. To, aby nazreli „za scénu“ mesta, totiž vyžaduje rôzne zručnosti, trpezlivosť a vyhľadávanie, pátranie po zaujímavých a opustených mestských priestoroch. Počas kódovania rozhovorov mi z nich postupne do popredia vystúpili nasledovné, pre bratislavských urbexerov a urbexerky charakteristické kreatívne praktiky: sociálne inžinierstvo, mapovanie a urbex turizmus. Pod sociálnym inžinierstvom v tomto kontexte rozumiem rôzne stratégie, ako napríklad nepozorovane obísť kontrolu (prítomnosť strážnika, vrátnika alebo súkromnej bezpečnostnej služby), ktorú respondenti vnímali najmä ako „nutné zlo“, ako „neprijemnú súčasť urbexu“ (Archi), ktorá ich vôbec nepríťahuje, kontrola je pre nich niečo ako „otravná mucha, ktorú musím nejako strpieť, ideálne s ňou vôbec neprísť do kontaktu a nevenovať jej viac pozornosti, ako si zaslúži“ (Vnately). Ďalej, ako mať pripravenú, podľa ich slov tzv. *backup story*, aby sa pri skúmaní opusteného, ale stráženého miesta alebo areálu nedostali do problémov, čiže disponovať schopnosťou manipulovať s ľuďmi, ktorí majú na starosti stráženie a kontrolu miesta, a schopnosť vytvoriť ilúziu schopnú zakryť jeho/jej skutočnú identitu a účel návštevy daného miesta.

Čo sa týka mapovania, podľa bratislavských urbexeriek a urbexerov nie je urban exploration už len priame skúmanie opusteného miesta, skúmanie na mieste. Tomuto totiž predchádza aj intenzívne vyhľadávanie informácií o danom mieste, súradníc, študovanie už vzniknutých máp a ich vytváranie, vyčítanie lokácie z fotografií, „systematické prečesávanie okolia“ (Archi) a „googlenie“. Toto mapovanie, vyhľadávanie a získavanie informácií z rôznych zdrojov je totiž neoddeliteľnou súčasťou urban exploration, taktiež je to jeden z rysov, ktorý odlišuje urbex od „bežného“ turizmu. Respondenti a respondentky preto urbex nazvali aj detektívnou prácou:

Pretože najľahšie je spýtať sa, ale ja sa nerád pýtam, potom to nemá takú cenu. Keď vidím zaujímavú fotku, tak sa snažím prísť sám na to, kde sa miesto nachádza, jednoducho objaviť to sám a potom mám z toho dobrý pocit. (Vnately)

Stačí, že si urbexeri všimnú budovu, ktorá vyzerá opustene, a takmer okamžite sa k nej vyberú, niekedy „krúžime okolo, monitorujeme, analyzujeme

miesto aj niekoľko mesiacov, či sa tam náhodou neobjaví nejaký vchod“ (Soho42). Na urbexe ich veľmi priťahuje práve „čaro bádania“, objavovania skrytých miest. Medzi dotazovanými urbexermi funguje aj zdieľanie informácií, ktoré niekedy spočívajú na akejsi férovej výmene: „Keď si od niekoho vypýtaš súradnice konkrétneho miesta, tak je tu potom taká pekná povinnosť poskytnúť mu informáciu, keď si ju zasa vypýta on/ona od teba. Miesto za miesto“ (E.K.). Ďalším zaujímavým zdrojom, ako sa dostať k nedostupným miestam, napríklad na strechy výškových budov, sú „známosti“, čiže siete ľudí, ktorí urbexerovi alebo urbexerke umožnia vstup na miesto, ktorý tam je bežne zakázaný alebo obmedzený. Urban exploreri a explorerky sú taktiež vďaka týmto zdrojom, ktoré sa zväčša nachádzajú na internete, schopní zistiť a zmapovať aj územie mimo svojho mestského priestoru. Týmto sa dostávame k ďalšej kreatívnej praktike, ktorú som nazvala „urbex turizmus“ alebo „undergroundový turizmus“. Slovné spojenie urbex turizmus je vzhľadom k podstate urban exploration tak trochu eufemizmom, avšak vystihuje postupnú premenu a popularizáciu tohto fenoménu, ktorej sa vďaka dostupnému internetu pravdepodobne neubráni.

Napriek tomu, že bratislavskí urbexeri a urbexerky sú orientovaní predovšetkým regionálne (lokálne), čoraz častejšie sa snažia dostať aj za hranice, či už bratislavského kraja, alebo aj Slovenska (napríklad Soho42, E.K. aj Chesterka). Existencia internetových fór združujúcich urbexerov po celom svete umožňuje vytváranie sietí medzi urbexermi a taktiež jednoduché zdieľanie informácií o miestach a ich súradniciach. Preto nie je prekvapujúce, že sa začali postupne formovať aj väčšie skupinky urbexerov, ktoré príležitostne organizujú výlety na najznámejšie urbexerské miesta, tzv. „raje urbexerov“. Ide napríklad o poľské industriálne mestá (Lodž), Ostravu, belgické zámky, Holandsko, Luxembursko, Nemecko, ale aj opustené mesto Pripjať na Ukrajine, ktoré sa nachádza v blízkosti jadrovej elektrárne Černobyľ. Dobrým príkladom urbex turizmu sú aj „výlety po meste“, ktoré organizuje zakladateľka M_P_BA Pavlína M.. Tieto výlety sami nazvali „vychádzkami“, ktoré majú záujemcom ukázať a pripomenúť, spolu s výkladom, zabudnuté a zaujímavé miesta v Bratislave. M_P_BA je taktiež akousi „jemnejšou“, organizovanejšou, ale stále formou urban exploration – čiže mestského skúmania, za ktorým stojí motív po hlbšom poznaní mesta, a urbexeri tak dostanú možnosť dostať sa aj na inak nedostupné alebo ťažko neprístupné miesta, na ktoré by sa inak nemohli dostať.

Tu sa dostávame k myšlienke akéhosi znovuobjavenia a reinterpretácie metropoly. Keďže urbexeri prezentujú opustené a častokrát „nepríťažlivé“ budovy či mestské priestory umeleckým spôsobom, pomáhajú odhaliť ich krásu,

príťažlivosť úpadku, menia tým pohľad na mestský priestor. Otvárajú tým nielen otázku toho, čo je vlastne verejný a čo súkromný priestor, ale aj čo je v mestskom priestore vlastne estetické či neestetické. Pohľad urbexerov na mesto môže tak istým spôsobom chtiac-nechtiac formovať vzťah iných obyvateľov k týmto miestam, napríklad už len samotným záujmom o ne. Cez svoju rolu mestských prieskumníkov istým spôsobom formujú vnímanie post-industriálnej metropoly, odhaľujú jej skryté miesta, podnecujú bádanie a mestský turizmus, vytvárajú mapy a vstupujú na miesta, kam ostatní nevstupujú. Výsledkom je, že urbexeri a urbexerky vytvárajú akoby novú tvár, novú prezentáciu mesta Bratislavy.

Terézia Šimová je absolventkou katedry sociológie na Fakulte sociálnych štúdií Masarykovej univerzity. Témou jej diplomovej práce bol mestský fenomén urban exploration v post-industriálnej metropole. Vyžíva sa v infiltrácii do sociálnych skupín rôzneho druhu a v sociologickom výskume mestského priestoru, najmä toho bratislavského. Kontakt: terez.simova@gmail.com

Použité prameny a literatúra

- Čupka, Milan. 2013. „Lovci duchov opustených budov.“ *Pravda*, 31. 8. 2013. Dostupné z <<http://zurnal.pravda.sk/fenomen/clanok/291455-lovci-duchov-opustenych-budov/>> [cit. 2014-05-13].
- Garrett, L. Bradley. 2011a. „Assaying History: Creating Temporal Junctions Through Urban Exploration.“ *Environment and Planning D: Society and Space* 29 (2011): 1048–1067.
- Garrett, L. Bradley. 2011b. *Undertaking Recreational Trespass. An Ethnography of Urban Exploration*. London: Institute of British Geographers.
- Garrett, L. Bradley. 2012. *Place Hacking. Tales of Urban Exploration*. Royal Holloway: University of London.
- Hale, Lisa. 2002. *The Aesthetics of Trespass. The Art and Practice of Urban Exploration in the Postmodern Metropolis*. Vancouver: University of British Columbia.
- Heribanová, Tamara. 2014. „Trend Urbex: Fascinujú ťa staré budovy?“ *EMMA*, 13. 5. 2014. Dostupné z <http://www.pluska.sk/emma/svetova/trend-urbex-fascinujuvas-stare-budovy.html> [cit. 2014-05-14].
- M_P_BA. 2014. *M_P_BA. Čo to je?* Dostupné z <http://mpba.sk/co-to-je> [cit. 2014-04-19].
- Ninjalicious [Chapman, Jeff]. 2005. *Access All Areas. A User's Guide to the Art of Urban Exploration*. S. l.: Infilpress.
- Simmel, Georg. 2003. „Veľkomestá a duchovný život.“ Pp. 34–46 in Georg Simmel: *O podstate kultúry*. Bratislava: Kalligram.
- Slovakia – Urban Exploration. 2014. *SkyScraperCity.com*. Dostupné z <http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=833934> [cit. 2014-04-17].

TRANSNACIONALISMUS A INKLUZE DO MAJORITNÍ SPOLEČNOSTI: NESLUČITELNÉ PERSPEKTIVY?

Metodologická úvaha nad přístupy k migrantům*

Luděk Jirka

Fakulta humanitních studií UK Praha

Transnationalism and Inclusion into the Majority Society: Incompatible Perspectives? Methodological Consideration about Approaches to Migrants

Abstract: Many researchers are aimed at assimilation/integration which means research concern with immigrant incorporation into the majority society. Compared to transnationalism, researchers concerned in transnational ties are aimed at ties between immigrant and his country of origin. However, early concepts of transnationalism were too „radical“ in respond to integration/assimilation and there were developed concepts of transnationalism which obstructed the links towards majority society/country of destination. There were two main methodological problems. Firstly, there was refusing of influences of nation state towards immigrants and secondly, there was ethnization or nationalization of migrants in term of groupness. Because of this, approaches of transnationalism and integration/assimilation can be seen as antithetical – but they are antithetical only in the minds of researchers. As we can see from the constructivist critique of transnationalism during last years, transnational ties can be consistent with inclusion and many researches from abroad proved this stance. In spite of constructivist critique during last

* Za pomoc při přípravě této stati je vhodné poděkovat vyučujícím na Fakultě sociologie Bielefeldské univerzity, především Prof. Thomasu Faistovi, Ph.D. a Eveline Reisenauerové, Ph.D., dále pak Prof. Alejandro Portesovi, Ph.D. z Univerzity v Princetonu a z Univerzity v Miami (toho času na Bielefeldské univerzitě). V neposlední řadě patří poděkování za věcné připomínky Mgr. Petře Ezzedine, Ph.D. z Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy, Mgr. Petru Kaderkovi, Ph.D. z Ústavu pro jazyk český Akademie věd ČR a dvěma anonymním recenzentům.

years, early concepts of transnationalism are still widespread in Czech social sciences. It means that Czech social sciences are engaged in theories of transnationalism which do not admit ties with the majority society.

Keywords: *transnationalism; incorporation; migrants; social sciences*

Migrace je často skloňovaným slovem v české společnosti i v českých sociálních vědách. Budeme-li se laiků i odborníků dotazovat, jakým sociálním procesem imigranti v přijímající zemi procházejí, většina by jistě odpověděla, že procházejí procesem začlenění do majoritní společnosti. Jedná se totiž o tradiční uvažování o migrantech. I v případě českých sociálních věd se výzkumy nejčastěji zaměřují na začlenění imigrantů do majoritní společnosti a nejsou analyzovány vazby imigrantů na původní komunitu v zemi emigrace, které jsou umožněny globalizací, např. díky levným telefonním tarifům umožňujícím přeshraniční volání nebo díky houstnoucí dopravní síti. Pro naprostou většinu badatelů je výzkumným problémem jen začlenění imigrantů do majoritní společnosti, přestože vazby na původní komunitu v zemi emigrace jsou často evidentní.

Otázkou však je, kde začíná a kde končí tzv. majoritní společnost. Většina badatelů by jistě odpověděla: „Migranti se zapojují do majoritní společnosti v momentě příjezdu do České republiky.“ Právě zde se však nachází určitý metodologický problém. U badatelů totiž převládá přesvědčení, že hranice státu mají zároveň představovat hranice společnosti, a proto v případě výzkumu imigrace aplikují sociální procesy spojené výlučně s inkluzí (Glick-Schiller 2009: 3). Tento přístup je označován jako tak zvaný metodologický nacionalismus. Zejména v zahraniční literatuře se však objevují kritici metodologického nacionalismu, kteří upozorňují na ekonomické, politické, sociální nebo kulturní vazby imigrantů směrem ke komunitě v zemi původu. Tyto vazby se označují jako transnacionální (také transnacionalismus nebo transnacionální migrace). Inkuzivní přístup vůči imigrantům tak nahrazují důrazem na přeshraniční vazby. Zatímco přístupy inkluze jsou v českých sociálních vědách široce uplatňovány, transnacionalismus představuje v českém prostředí poměrně nový pojem.

Začlenění imigrantů do majoritní společnosti je v českém prostředí nejčastěji reflektováno pojmem *integrate*, ačkoliv je tento pojem málokdy pečlivě teoreticky vymezen nebo definován. Často je navíc zaměňován s asimilací. Pojem *integrace* lze obecně chápat jako „stav nebo proces začleňování jednotlivců nebo skupin do stejného celku (kolektiv, společnost), který tak získává

alespoň minimální soudržnost“ (Malina 2007: 755). Integrace tak „odkazuje k inkorporaci nových elementů (imigrantů) do existujícího sociálního systému“ (Snel et al. 2006: 287), ačkoliv se uvažuje o i otázce vzájemného ovlivnění, kdy se „předpokládá určitá změna jak na straně imigrantů, tak většinové společnosti“ (Tollarová 2006).

V českém sociálněvědním prostředí se integrace nejčastěji rozděluje na *strukturální, kulturní, interaktivní a identifikační* (Rákoczyová – Pořízková 2010: 23–34; Drbohlav 2010: 91–95, Dušan Drbohlav však místo interaktivní uvádí *sociální*). Strukturální integrace znamená socioekonomické a právně-politické začlenění, zejména zaměstnání, vzdělání nebo ubytování v zemi imigrace. Kulturní integrace zahrnuje procesy, v jejichž rámci díky vlivu prostředí v zemi imigrace dochází u migranta ke kulturním nebo behaviorálním změnám. Často se jedná o jazykovou kompetenci, změnu životního stylu, postojů, norem, hodnot nebo i demografického chování (ibid.: 95–96). Sociální integrace znamená začleňování imigrantů do majoritní společnosti díky interetnickým přátelským a partnerským vztahům nebo díky členství v organizacích (ibid.: 92–96). Tento typ integrace se pak může rozdělovat na vnitroskupinovou integraci v rámci rodiny a etnické skupiny, (vněskupinovou) integraci přemostující nebo překračující hranice etnických a příbuzenských skupin a spojovací integraci, která označuje kontakty s osobami na určitých pozicích v mocenské nebo sociální struktuře (Rákoczyová – Pořízková 2009: 32). Identifikační integrace pak podle Dušana Drbohlava zahrnuje subjektivní pocity sounáležitosti s přijímající společností, jedná se však o sféru, která je obtížně měřitelná integračními indikátory (Drbohlav 2010: 92). Výzkumy se pak v českém prostředí nejčastěji zaměřují na strukturální integraci, tedy na socioekonomickou nebo politickou dimenzi začlenění, zatímco nejvíce opomíjená je integrace sociokulturní (Bernard – Mikešová 2014: 534–535). Miroslava Rákoczyová a Hana Pořízková doplňují, že v rámci strukturální integrace imigrantů je za rozhodující faktor považována zaměstnanost a v rámci kulturní integrace je jako zásadní uváděna jazyková kompetence (Rákoczyová – Pořízková 2009: 26–31; dále k integraci např. Uherek 2008: 75–84; Bittnerová – Moravcová 2011: 9–13). V empirických výzkumech se pak podle mého úsudku nejčastěji považuje za hlavní integrační faktory jazyková kompetence, ubytování, vzdělání a zaměstnání (srov. např. Šimon 2011; Šolcová 2012; Bělohorská 2008).

Uvedenou typologii můžeme shrnout tvrzením, že se výzkum integrace v českém sociálněvědním prostředí často zaměřuje na *praktiky* migrantů a chybí důraz na významotvorné reference samotných aktérů, na jejich subjektivní

identifikaci. Z důvodu uvedeného pojetí integrace, které označuje spíše praktiky než identifikaci, opustím tento termín a nahradím jej termíny *inkluze* a *začlenění*.¹ Ačkoliv se transnacionální vazby objevují – například se uvádí sociální síť migrantů (Uherek 2008: 77; Uherek et al. 2008: 133–134; Brouček 2003: 21), jejíž funkcí je pomáhat budoucím imigrantům a seznámit je s cílovou destinací (Bělohradská 2008: 152–153; Martínková 2008: 169; Korecká 2008: 238–239; Mošňjaga – Lupták 2013: 207) nebo sloučení rodiny (např. Kocourek 2013: 241) – není jim v porovnání s výzkumem integrace věnována pozornost a transnacionální vazby tak získávají značně marginalizované postavení. Jsou to však právě transnacionální vazby, které se mohou projevit jako důležité pro subjektivní identifikaci.

Transnacionální vazby se nejčastěji označují jako *transnacionální sociální pole* (Basch et al. (1994) 2003), *transnacionální sociální prostor* (Faist 2000; Pries 2001) nebo *transnacionální migrační okruhy* (Rouse 1991). V odborné literatuře by se našly i další pojmy. Transnacionální vazby lze pro lepší srozumitelnost rozdělit na transnacionální aktivity (přeshraniční kontakty ekonomické, politické nebo sociokulturní povahy) a transnacionální identifikaci (to, jak se migranti identifikují s krajany v zemi původu, v zemi imigrace i v dalších zemích) (Snel et al. 2006: 289–290).

Celkovým problémem však zůstává, že se badatelé často zaměřují buď *jen na vztah* migrantů k majoritě a k prostředí přijímajícího státu, anebo *jen na vztah* migrantů k původní komunitě a prostředí. Své postoje se pak snaží legitimizovat. Stěžejní byla proměna diskurzu v sociálních vědách, která změnila dosavadní uvažování o migrantech.² Badatelé zabývající se transnacionálními vazbami si díky této změně diskurzu všimají i „dříve neviditelných“ sociálních procesů, např. toho, že se migranti nesnaží pouze najít si práci v zemi imigrace, ale že také posílají finanční hotovost své rodině nebo komunitě v zemi původu. Badatelé zabývající se transnacionálními vazbami tak problematizují takový přístup k začlenění, kdy má v případě výzkumu záležet

¹ Pokud jde o inkluzi, akademický diskurs ve Spojených státech amerických používá výraz *asimilace* z důvodu silné tendence ke vnímání jednotnosti (*melting pot*), zatímco v Evropě je rozšířen spíše výraz *integrace*, vyjadřující pluralistický nebo multikulturní diskurs (King – Christou 2008: 23; Brubaker 2006: 127), který je více vnímavý k etnické a národnostní různorodosti. Ani evropský diskurs však není jednotný. V Anglii je integrace chápána jako model pluralistický, ve Skandinávii a Nizozemsku jako model multikulturní a v Německu jako nacionalistický.

² Bylo by z hlediska struktury tohoto článku nerozvázně popisovat proměnu diskurzu v sociálních vědách. V českém prostředí lze odkázat na Csabu Szaló (2007), v zahraničím na úvod ke knize *Beyond Methodological Nationalism* (Amelina et al. 2012: 1–19).

na momentálním místě pobytu migranta, podle kterého jsou vůči němu uplatňovány sociální procesy. V přijímajícím státě jsou totiž aplikovány inkluzivní procesy začlenění do majoritní společnosti a společnost je tak často vnímána jako kompatibilní celek souznící se státními (národními) zájmy, přičemž tyto zájmy se propojují se sociálními vědami (Glick-Schiller – Wimmer 2003: 576). Tím se udržuje metodologický nacionalismus. Tato situace je však dána i vývojem národního státu a sociálních věd (Chernilo 2008: 13–17). Kromě toho se většina badatelů věnuje především imigračním proudům do své země, jsou tak situováni do prostředí imigrace a často přebírají přístupy z veřejných debat, pro které je inkluze a sociální koheze charakteristická (Faist 2010: 20). Badatelé zabývající se začleněním tak nevěnují pozornost skutečnosti, že se v dnešním globalizovaném světě nemusí geografický prostor krýt s prostorem sociálním (např. Pries 2001).

Ačkoliv je kritický postoj vůči zavedenému přístupu začlenění v mnohém oprávněný, problematická je *radikalita*, se kterou badatelé proklamující transnacionální vazby vystupují. Onou radikalitou mám na mysli neadekvátně *prezíravý* postoj vůči začlenění ve snaze legitimizovat transnacionální vazby. Zejména kvůli nekritickému přijímání byl transnacionalismus ve svém raném období popisován jako sociální proces odmítající hegemonii přijímajícího státu (Waldinger – Fitzgerald 2004b: 1186), což si lze představit – jak bude ukázáno dále – jako únik migranta z kontrolních systémů státu i společnosti. Transnacionální vazby také údajně znamenaly až odpor imigrantů vůči přijímajícímu státu a společnosti, protože si imigranti měli vytvářet konstrukt deteritorializovaného národa, tj. národa neomezeného hranicí státu (Basch et al. 2003: 280), na úkor vazeb na majoritní společnost. Ovšem snaha definovat transnacionální sociální prostory ve smyslu deteritorializovanosti, neukotvené lokálně, je problematická. Stále totiž neexistují kategorie, které by překračovaly teritorializovanost pojmů „imigrant“ a „emigrant“, což jsou kategorie uplatňované podle momentální lokalizace migranta³ (Faist 2010: 23). Jak bude dále patrné, deteritorializované prostory navíc vytvářejí představu o etnické/národní homogenitě v určitém transnacionálním sociálním poli. V pozadí legitimizace transnacionálních vazeb

³ Autorky Linda Baschová, Nina Glick-Schillerová a Cristina Szanton-Blancová reagovaly na uvedení dichotomie zavedením termínu *transmigrant*. Jedná se o takový typ jednání, kdy migrant udržuje vztahy s komunitou v zemi původu a je tedy začleněn do deteritorializovaného národa. Tento termín autorek *Nations Unbound* byl však podroben kritice, bylo mu vytýkáno například to, že pod něj nelze zahrnout všechny migranty, jako to provedly ony (Guarnizo – Portes – Haller 2003: 1211–1248). Uvedený termín se v současnosti téměř nepoužívá.

tak stála taková situovanost imigrantů, která vylučovala vazby a významotvorné reference s přijímající společností a státem.

Problémem tak zůstává, že transnacionalismus pohlížel na inkluzi jako na opoziční přístup. Autoři totiž vytvořili takový koncept transnacionalismu, který migrantům nedával možnost identifikace s majoritou nebo se zřízením v zemi imigrace. Tím bylo migrantům znemožněno zařadit se do společnosti v přijímající zemi (např. Basch et al. 2003; Kearney 1991). Řada badatelů však upozorňuje, že inkluze a transnacionální vazby by neměly být pojímány jako protichůdné procesy, ale že se mohou navzájem doplňovat (např. Ehrkamp 2005: 345–364; Kivisto 2005: 24; Guarnizo et al. 2003: 1211–1248). Ačkoliv současné zahraniční přístupy k transnacionálním vazbám mírní původní radikalitu, v českých sociálních vědách jsou stále rozšířeny rané transnacionální teorie. Znamená to mimo jiné, že si „transnacionální“ migranti nemohou utvářet významotvorné reference k majoritě, což je metodologicky problematické. Tuto myšlenku následně rozvedu.

Nejprve uvedu rané teorie transnacionálních vazeb z devadesátých let 20. století, abych poukázal na to, jakým způsobem se tento přístup etabloval v teoriích migrací a jakým způsobem reagoval na přístup začlenění. Poté se budu věnovat revizi teorie inkluze (tzv. *assimilation return*) a následně představím přístupy, u kterých autoři spojili inkluzi s transnacionálními vazbami. Poukážu tak na teoretické koncepty zahraničních badatelů, které však nemusí být uplatnitelné pouze v západoevropském nebo v severoamerickém prostoru, ale také v České republice. Považuji ovšem za nutné upozornit, že na různých místech světa existuje různá tradice výzkumu inkluze nebo transnacionálních vazeb. V závěru pak představím pojetí transnacionálních vazeb v českých sociálních vědách a ukážu, jaký přínos mohou mít současné teoretické přístupy zahraničních badatelů pro výzkum transnacionálních vazeb v českém sociálněvědním prostředí. K celému článku je nutné dodat, že mi jde o postizení badatelského náhledu na migranty a nikoliv o analýzu skutečného jednání migrantů.

Rané koncepce transnacionální migrace

Prvním průlomovým a mnohokrát citovaným dílem věnujícím se transnacionálním vazbám je bezesporu *Nations Unbound* z roku 1994 (Basch et al. 2003), které se zaměřuje na imigranty ze Svatého Vincence a Grenadin, z Haiti a Filipín žijící ve Spojených státech amerických. Jak je i z názvu patrné, autorky kriticky přistupovaly k analytickému spojení státu a společnosti (tj. zmiňovaný

metodologický nacionalismus) a je podle nich důležité přisoudit státu a společnosti odlišné významy. Politici zdůrazňující organizovanost a význam národního státu hovoří o jednotné společnosti složené ze „zdomácnělých“ jedinců nebo skupin integrovaných státem. Taková společnost je však podle autorek spíše ideálem politických představitelů a *de facto* nikde neexistuje. Politická (byť jen rétorická) snaha o integraci imigrantů je tak vnucováním politické představy, která rozděluje společnosti do prostorových segmentů států. Pro pochopení teoretické koncepce *Nations Unbound* je analytické rozdělení společnosti a státu důležité. Autorky totiž vidí transnacionální vazby migrantů jako důkaz *odporu* imigrantů vůči mocenským vlivům vládnoucí skupiny a tento odpor má být uváděn do kontextu snah vládnoucí skupiny o konstrukci identity (Basch et al. 2003: 36–46).

Důležité je pak přesvědčení autorek, že imigranti necítí *závazky* vůči přijímající zemi a ve spojení s původním domovem utváří deteritorializovaný národ napříč hranicemi států. Tato deteritorializovanost je zase spojena s uplatňováním moci v zemi původu: „Žijí své životy za hranicemi národních států způsobem, který dává nový význam pojetí prostoru a geografie. Imigranti ze Sv. Vincence a Grenadin, Haiti a Filipín sami sebe stále vnímají jako občany oddělených národních států. Utvářejí si (vlastní) transnacionální sociální pole, přestože nadále žijí na území, kde jsou uplatňovány principy *nation-building* (v zemi imigrace)“ (Basch et al. 2003: 281) a dále: „transmigranti, přestože jsou usazení ve Spojených státech amerických, *de facto* přispívají svým jednáním a přesvědčením k hegemonickým procesům ve Sv. Vincenci a Grenadinách“ (ibid.: 113).

Není však možné, aby se imigrant do majoritní společnosti v přijímající zemi nějakým způsobem nezačlenil, vždy je nějakým způsobem začleněn (Joppke – Morawska 2003: 3) a nutnost inkluze imigrantů v přijímající zemi zmiňují i autorky díla *Nations Unbound*. Migranti totiž reagují na hegemonické rasové konstrukce udržované národním státem v zemi imigrace a internalizací těchto konstrukcí si utvářejí vlastní etnicitu. Vlastní etnická identita imigrantů slouží jako reakce na vnější kategorizaci, která tak ovlivňuje způsob, jakým se migranti identifikují (ibid.: 14). Může se tedy zdát, že se migranti adaptují v přijímající zemi a jako reakci si vytvářejí transnacionální vazby (a podobu deteritorializovaného národa). Začlenění a transnacionální vazby tak v podání autorek *Nations Unbound* mají tvořit komplementární sociální procesy, nicméně z hlediska tohoto článku je problematické, že vnější kategorizace znemožňuje utvářet si vazby a významotvorné reference na majoritní společnost. Začlenění

sice ovlivňuje migranty a tvaruje jejich identity, ale autorky *Nations Unbound* zároveň přisuzují veškeré vazby migrantů transnacionálnímu jednání, k němuž jsou tak nasměřovány i všechny jejich významotvorné reference.

Zatímco v tradičním uvažování sociálních věd (v rámci metodologického nacionalismu) je patrné, že si imigranti v ideálním případě *mají přát* začlenění (integraci/asimilaci) do přijímajícího státu, z díla *Nations Unbound* je patrné, že imigranti *odporují* hegemonii vládnoucí skupiny v přijímajícím státu. Zatímco v tradiční představě sociálních věd (opět v rámci metodologického nacionalismu) je patrná *subordinace* imigrantů vůči přijímajícímu státu, v díle *Nations Unbound* je zřejmá snaha imigrantů udržovat transnacionální vazby jako projev *neposlušnosti* vůči přijímajícímu státu. Podobných rozporů v porovnání tradičního pohledu na inkluzi a teoretického ukotvení transnacionalismu v podání *Nations Unbound* by se našlo více.

Důležité je, že autorky definovaly transnacionální vazby jako *nepřijímání závazků* vůči zemi imigrace a sociálním vědám tak představily koncept transnacionalismu, který vystupuje proti moci vládnoucí skupiny (státu). Ačkoliv určitý způsob začlenění imigrantů autorky připouštějí, hovoří v jejich případě o *pocitových referencích* odporu vůči přijímajícímu státu, které dávají do souvislosti s transnacionálním jednáním.⁴

Rozdělení státu a společnosti zdůrazňuje i známý článek Michaela Kearneyho s názvem *Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire* (Kearney 1991), ve kterém se autor věnoval příhraniční oblasti Mexika a Spojených států amerických. Rozděluje právní vymezení státu, tedy hranice, a geografické nebo kulturní zóny, tedy společenství lidí obývajících určitý příhraniční prostor. Lidé podle Kearneyho denně překračují hranice, žijí v obou státech a teritoriálně tak nejsou geografické nebo kulturní zóny v souladu s právně ustanovenými hranicemi národních států (ibid.: 53). Státy se sice snaží kontrolovat přicházející imigranty pomocí dokladů nebo cestovních pasů, ovšem každý den se vyskytují nelegální imigranti, kteří přechodem hranic popírají kontrolní mechanismy státní moci. Tím je podle autora zpochybňována schopnost státu určovat jednání imigrantů v souladu s právně ustanovenými hranicemi (ibid.: 58). Imigranti se tak pohybují a pracují v přijímající zemi a nemusí na ně dopadat vliv státní moci.

⁴ Lze dále upozornit, že migranti mají určité strukturální nebo kulturní ukotvení, které ovlivňuje jejich jednání, a že migranti procházejí odlišnými identifikačními procesy. Nicméně v tomto článku se budeme držet tvrzení autorek.

Dochází tak k „oslabování“ národního státu a jeho schopnosti rozhodovat o uspořádání společnosti. Stát nemůže zajistit funkčnost svých hranic a nemá ani vliv na formování imigrantské komunity. Ta se pohybuje napříč národními státy a tento pohyb tvoří její transnacionalitu. Migranti si pak uvědomují svou kolektivní identitu, která je utvářena etnicky: „Existuje možnost, že vzroste vědomí etnicity jako distinktivního rysu, který bude patrný jak pro ty, kdo jsou označováni, tak pro ty, kdo označují ... jednou z viditelných forem sebeodlišení Mixtéků ve Spojených státech amerických je zakládání nejrůznějších svépomocných organizací, jejichž členové zde žijí jako pracovníci, migranti a ‚cizinci‘“ (Kearney 1991: 63).

Michael Kearney tak podobně jako autorky *Nations Unbound* uvádí, že je úloha státu coby kontrolního a mocenského orgánu zpochybňována transnacionálními vazbami. Nepřisuzuje však imigrantům myšlenku odporu vůči přijímajícímu státu jako autorky *Nations Unbound*. V jeho podání transnacionální migranti spíše využili možnosti, které vznikly díky upadajícímu vlivu národního státu. Až poeticky zní následující citace o hranici Mexika se Spojenými státy americkými: „(Hraniční) plot je starý, zprohýbaný, zdobí jej hadry a cáry papíru, které sem přinesl vítr. Protože je na mnoha místech je děravý, mohou (migranti) ‚ilegálně‘ překračovat hranice a pohybovat se téměř tak volně jako vítr“ (Kearney 1991: 56–57).

Dilem *Nations Unbound* i článkem *Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire* tak byly položeny základy k transnacionalismu jako k souboru sociálních praktik, sociálních sítí, ekonomik nebo skupinových jednání imigrantů, které v duchu liberalismu vystupovaly vůči hegemonii přijímajícího státu. Transnacionální vazby totiž měly umožňovat únik z dominance státu a z jeho kontrolních systémů. Problémová však byla *oslavná* vize transnacionalismu (Guarnizo – Smith 1998: 5), která je v těchto raných koncepcích patrná. Touto *oslavnou* vizí je míněna údajná emancipace migrantů v souvislosti s upadajícím vlivem národního státu, což ovšem není tak jednoznačné, jak se předpokládalo. Národní stát totiž stále vytváří platné limity.

Vztah imigrantů vůči přijímajícímu státu však není jediným důležitým metodologickým bodem, dalším je etnicita/národnost imigrantů. Migranti totiž měli utvářet komunitu *neukotvenou* v hodnotách přijímající společnosti, *neukotvenou* sociálně ani kulturně, a pouhý etnický/národní původ měl být důvodem pro loajalitu ke společnosti v zemi původu. Tyto rané práce totiž při definování transnacionálních vazeb hovoř o vzniku „velmi partikularistické (nacionalistické) oddanosti“ (Waldinger – Fitzgerald 2004b: 1178). Jak pro

autorky Lindu Baschovou, Ninu Glick-Schillerovou i Cristinu Szanton-Blancovou, tak i pro Michaela Kearneyho představují transnacionální vazby loajalitu k etnicky/národně definované (v podání *Nations Unbound* deterritorializované) skupině žijící v přijímající zemi i v zemi původu. Jednotlivci jsou tak popisováni jako členové homogenní skupiny a je jim připisována určitá etnická/národní identita, která má ovlivňovat jejich individuální chování (Wessendorf 2010: 378). Pro autory raných koncepcí transnacionalismu jsou transnacionální vazby potvrzením specifické etnicity/národnosti a v přenesené podobě můžeme rané transnacionální teorie metaforicky chápat i jako teorie *nacionalizace* nebo *etnicizace*. Transnacionální vztahy totiž pro autory znamenaly proklamaci jejich etnické/národní identity, což už samo svědčí o etnickém pohledu badatelů. Tento princip skupinovosti pak zamezoval utváření významotvorných referencí se členy majoritní společnosti, protože všechny reference migrantů odkazovaly k etnicky/národnostně založenému transnacionálnímu poli.

V důsledku tak byl sociální proces transnacionalismu *alternativou* vůči procesu začlenění. Vytvářel se totiž nový model akomodace, v němž imigrant neměl přijímat inkluzi organizovanou státem a společností, ale naopak udržovat nebo upevňovat vazby vůči „své“ původní komunitě. Oproti tomu tradice integrace nebo asimilace neakcentovala transnacionální vazby. Uvedu tak ještě kritiku klasického přístupu začlenění, abych zdůraznil metodologický protiklad transnacionálních vazeb a začlenění.

Návrat začlenění (*assimilation return*)⁵

Ve Spojených státech amerických existuje dlouhá tradice asimilace, na jejíž přijetí měla značný vliv chicagská škola. Distinktivní etnické charakteristiky příchozích jedinců měly „zmizet“ a imigranti se tak měli plně identifikovat s americkou společností. Tento proces byl označován jako tak zvaný *melting pot* (v překladu „tavicí kotlík“). Jednalo se o proces, kdy se etnická identita imigrantů „rozpouštěla“ a imigranti se zařazovali do „kotlíku“ americké společnosti. Tento přístup inovoval až Milton Gordon. Tento uznávaný autor proslul teorií asimilace, kterou popsal ve své knize *Assimilation in American*

⁵ Jedná se o překlad názvu kapitoly z knihy Rogera Brubakera (Brubaker 2006), třebaže jsem si vědom faktické nepřesnosti českého termínu pro původní *assimilation return*. Navíc termín z amerického prostředí zcela jistě nemůže korespondovat s českým sociálněvědním prostředím, které prošlo úplně jinou zkušeností. Považoval jsem však za nutné jeho překlad uvést a neponechávat ho v původní anglické podobě.

Life z roku 1964 (Gordon 1981). Uvádí v ní, že americká společnost je etnicky diferenciována (oproti přístupu „melting pot“), ale zastřešujícím principem má být komunita fungující jako celek: „Uspořádání života a společenských institucí, střety hodnot a integraci (lze) zvládat tak, aby rozličné rasové, náboženské a národní skupiny ve společnosti fungovaly v rámci demokratického politického systému, formálně bez ohledu na to, do jaké míry může vzrůst etnická pospolitost“ (Gordon 1981: 18).

Klasická teorie tak předpokládala identifikaci imigrantů s občanským systémem v zemi imigrace. Základem je vysoce inkluzivní americká společnost, která podporuje pospolitost (Gordon 1981: 66). V tomto podání je patrný především *směr* jednání migranta (Brubaker 2006: 119) – v Gordonově přístupu totiž migrant hledá možnosti zapojení do společnosti v přijímající zemi. Autor je tak kritizován za subordinaci imigrantů vůči americké společnosti (Faist – Kivisto 2010: 94–95; Morawska 2005: 129–133), což jen potvrzuje představu o tom, že si migranti *mají přát* začlenění do majoritní společnosti. Objevují se však další metodologické problémy. Často je navzdory faktickému stavu uvažováno o disperzním rozmístění migrantů v zemi imigrace, proklamuje se socioekonomická rovnost s dalšími členy společnosti v přijímajícím státu, ačkoliv ve skutečnosti převládá subordinovaná pozice imigrantů vůči majoritní společnosti, nehovoří se o předsudcích vůči imigrantům a negativní stereotypizaci na lokální, institucionální nebo kulturní úrovni či o tom, jaká atmosféra v souvislosti s migranty panuje v majoritní společnosti, médiích a veřejných institucích (ibid.: 2005: 129–133).

Z hlediska tohoto článku je ovšem důležité, že v klasické asimilační teorii zcela chybí významotvorné reference imigrantů mimo místo jejich současného pobytu. Metodologickým problémem je tak lineární představa začlenění (*straight-forward assimilation*), tedy to, že imigrant opustí své (původní) prostředí a v prostředí imigrace má zapomenout na své preemigrační vazby (Faist – Kivisto 2010: 89–92). Miliona Gordona následovali mnozí další badatelé, a přestože jeho publikace vyšla již dávno, pro mnohé výzkumníky stále představuje velkou inspiraci.

Badatelé věnující se transnacionální migraci sice odmítají Gordonovu lineární představu začlenění, ale použití modifikovaného principu začlenění se nebrání (Fitzgerald 2004; Waldinger – Fitzgerald 2004b; Kivisto 2005: 24; Levitt 2001; Joppke – Morawska 2003: 1). „Návratem začlenění“ tak metaforicky odkazují k termínu Rogera Brubakera (2006), podle něž došlo po jistém období kritiky k rekonceptualizaci začlenění, které se tak v poněkud modifikované podobě znovu ukázalo jako užitečné.

Inkluze a transnacionální vazby jako paralelní sociální procesy

Pokud badatelé mluví o začlenění, musí být vnímaví k tomu, jaká forma začlenění je pro imigranty žádoucí a jaká nežádoucí (Brubaker 2006: 128). Imigrant si sám utváří podobu své inkluze, selektuje vhodné instituce a hodnoty v přijímající společnosti a pragmaticky vybírá aspekty, které opustí (z původního prostředí) či přijme (v novém prostředí). Rozhoduje tedy i to, které aspekty původní kultury si ponechá a které sociální vazby si udrží (Faist – Kivisto 2010: 88–93). Nyní uvedu příklad – přístup Alejandra Portese a Min Zhouové (Portes – Zhou 1993; Portes 1999),⁶ který sociální procesy transnacionalismu a začlenění staví rovněž do protikladu, stejně jako u předchozích teoretiků transnacionální migrace, ale při analýze významotvorných referencí migrantů se nepřiklání na stranu ani jednoho z těchto procesů. Zaměřují se rovněž na *sociální třídu* a na *druhou generaci* imigrantů.

Alejandro Portes a Min Zhouová uvádí, že vliv na druhou generaci imigrantů má především kapitál rodičů, stát (jeho instituce), společnost a imigrantská komunita. Hovoří o třech možnostech začlenění do přijímající společnosti. Pokud člověka dostatečně nepodporují rodiče ani původní etnická komunita, může být v zemi imigrace začleněn do nižší společenské třídy (*downward assimilation*). Tato situace může v extrémním případě vést až k chudobě (*underclass*). Rodiče se však mohou v přijímající zemi dobře aklimatizovat, být zde sociálně i kulturně kompetentní, mít vysoký sociální kapitál a současně udržovat silné vztahy s původní etnickou komunitou a zařadit se do střední třídy. V takovém případě jsou jejich potomci vhodnými adepty pro začlenění do vyšší společenské třídy (*upward mobility*). Tato možnost v podstatě reflektuje a kopíruje klasický přístup sociálních věd ve věci začlenění imigrantů. Problémem však může být izolace od majoritní společnosti kvůli přílišné závislosti na původní etnické komunitě i vzhledem k negativním vlivům její sociální kontroly (Portes 2010). Nejvhodnější je tak třetí typ začlenění, který znamená *vyvažování* mezi kulturními hodnotami majority a kulturními hodnotami původní etnické komunity. Ve třetím typu tak nastane ekonomický vzestup jedince díky konzervaci původních kulturních hodnot a díky pevné solidaritě s etnickou komunitou. Tato

⁶ V přístupu Alejandra Portese a Min Zhouové je patrný důraz na *sociální kapitál*, který Alejandro Portes chápe jako zdroj sociální a rodinné kontroly (Portes 1998: 9).

komunita napomáhá (plynulému) přechodu⁷ do majoritní společnosti a pomáhá předcházet mezigeneračnímu konfliktu.

Poukazuje se tak na třídní zařazení imigrantů a nikoliv pouze na etnické dělení. I inkluzi do nižší třídy je pak přinejmenším vhodné vnímat jako začlenění, ačkoliv tím imigranti nespĺňují „ideu“ klasické asimilační teorie o inkluzi do střední nebo do vyšší třídy. Pokud imigrant nedosáhl na ekonomické nebo sociální možnosti, které společnost konvenčně vnímá jako úspěch, neznamená to, že by neudržel vazby s majoritní společností.

Imigranti a jejich potomci však v případě začlenění do nižší společenské třídy (*downward assimilation*) mohou trpět diskriminací v majoritní společnosti a transnacionální vazby jim mohou sloužit jako „protijed“ (*antidote*). Imigranti tak přenášejí část svých aktivit do původní komunity, což jim poskytuje uspokojení z pozitivního přijetí v zemi původu (*self-worth*). Právě toto uspokojení jim v zemi imigrace chybí. Transnacionální vazby tak mají povahu kompenzace, jelikož v původní komunitě má migrant často vyšší sociální status a není místními vnímán jako člen nižší sociální třídy. Transnacionalismus se tak udržuje paralelně se začleněním v imigrační zemi a negativní význam začlenění do nižší společenské třídy je redukován díky transnacionálním vazbám. Špatné podmínky imigranta v přijímající zemi jsou kompenzovány aktivitami, které transnacionalismus umožňuje (Portes 1999: 471–473). Transnacionalismus a začlenění jsou v tomto přístupu sice uváděny jako protichůdné, ale vazby na majoritní společnost zde existují paralelně s vazbami transnacionálními. Zatímco rané teorie transnacionální migrace znemožňovaly imigrantům utvářet významotvorné reference s majoritou v přijímající zemi, protože konflikt s majoritou znamenal přenesení významotvorných referencí do transnacionálního sociálního pole, u Portese sice konflikt s majoritou migranty rovněž ovlivňuje a utváří jejich identity, ale jeho teorie umožňuje významotvorné reference jak s majoritou (začlenění), tak s původní komunitou v zemi emigrace (transnacionální vazby). Nezamezuje tak významotvorným referencím s majoritou a migrantům není přisuzován jen transnacionální typ jednání. Nevzniká tedy propast mezi migranty a majoritní společností, a současně imigranti neztrácejí své transnacionální vazby.

Je tak velký rozdíl mezi transnacionálními vazbami, jak je popisují autorky *Nations Unbound* v termínech „rezistence/odporu“, tedy odmítání vazeb

⁷ Někteří autoři však zmiňují, že v teorii Alejandra Portese a Min Zhouové existují pouze tři možné výstupy, což je limitující (Waldinger – Feliciano 2004a).

na majoritní společnost, a tím, co Alejandro Portes označuje jako „kompensaci“ (v případě *downard assimilation*), tedy vazbu na majoritní společnost. Alejandro Portes poukazuje především na takové skloubení transnacionálních vazeb a začlenění, kdy vazby na původní komunitu nejsou nutně proklamovány spolu s odmítnutím referencí na majoritní společnost. Tyto sociální procesy se mohou navzájem doplňovat, jsou slučitelné.⁸

Je nutné dodat, že ne všichni imigranti (a ani jejich potomci) udržují transnacionální vazby. Ovšem značný počet z nich se v nejrůznějších formách transnacionálních vazeb angažuje paralelně s progresivní inkluzí do majoritní společnosti (Morawska 2003: 154).

Transnacionalismus v českém prostředí⁹

V českém prostředí je již tradičním přístupem k výzkumu imigrantů integrace. Vliv na přijetí této tradice měla především reemigrační vlna krajanů z východní, jižní i z jiných částí Evropy po roce 1945 (např. Nosková 2007; Heroldová 1992, 1993) a imigrační vlna z Vietnamu (např. Martínková 2008: 165-208) nebo z Ukrajiny (např. Drbohlav 1999) po roce 1989. Vznikala tak zejména otázka začlenění těchto reemigrantů a imigrantů do české (československé) majoritní společnosti a tím se upevňovalo paradigma metodologického nacionalismu. Ačkoliv se v západní Evropě nebo v Severní Americe šířil výzkum transnacionálních vazeb imigrantů již od devadesátých let 20. století, v České republice se první významná publikace věnovaná transnacionalismu objevila až v roce 2007 (Szaló 2007). Tato publikace se zároveň stala nejcitovanější českou teoretickou prací o transnacionalismu, ačkoliv se v českém prostředí objevila i jiná teoretická koncepce transnacionálních vazeb (Klvaňová 2009 a,b). Další čeští autoři věnující se transnacionalismu se pak zaměřují na teoreticko-empirické výzkumy (Szaló – Hamár 2007; Hanus 2011: 78; Ezzedine 2012; Slavková 2014).

Csaba Szaló významně přispěl k rozšíření transnacionalismu do českých sociálních věd. Autor uvádí genealogii vzniku interpretační strategie transnacionální migrace, jak se vyvinula v devadesátých letech 20. století. Ve své knize

⁸ Mezi další autory reformulující přístup asimilace lze zařadit Herberta Ganze, Rubéna Rumbautu, Nathana Glazera, Douglase Masseyho, Rogera Waldingera aj.

⁹ V této kapitole se budu věnovat pouze sociologickému a antropologickému přístupu k transnacionální migraci a začlenění v českém sociálněvědním prostředí; opominu především některé české historiky, publikující v *Sociálních studiích* 1/2009, včetně Davida Heniga jako zahraničního přispěvatele. Text Radima Marady pak sice nese v názvu termín „transnacionální“, ale zaměřuje se na diasporu a na její identifikaci se zemí původu (Marada 2009: 127–151), nevěnuje se tedy transnacionální migraci.

se sice převážně věnuje proměně diskursu v sociálních vědách, ovšem vliv jeho publikace na vývoj teorie transnacionální migrace v českém sociálněvědním prostředí nelze zanedbat. Interpretační strategie transnacionalismu, jak ji Csaba Szaló uvádí, znamená, že si imigranti svými aktivitami vytvářejí vazby směrem z přijímající země ke komunitě v původní zemi a tím narušují klasickou představu o integrovaném společenství ve smyslu státně vymezené jednoty. Imigranti tak svými aktivitami přesahují hranice národního státu a udržují přeshraniční vazby. V současnosti je proto vhodnější zaměřit se „na transnacionální pole a kulturní proudění v jejich rámci než na místní kultury zajímavé pro nás svým exotismem“ (Szaló 2007: 96). Autor tak nabízí výzkumné zaměření nejen na nový, ale i na dřívější domov zkoumaných imigrantů (ibid.: 2007: 110; srov. Szaló – Hamár 2007: 72; Szaló 2009), tedy na výzkum ve více lokalitách (*multi-sited ethnography*).

V rámci interpretačních strategií dochází k odhalení nových významů, které nebyly dříve zřejmé. Právě těmito významy jsou i transnacionální vazby. Csaba Szaló ve snaze definovat transnacionální identity vychází z pozice autorky *Nations Unbound* a v publikaci je tato inspirace na mnoha místech patrná. Autor uvažuje o symbolických hranicích mezi jednotlivými skupinami, které znamenají určitou sociální organizaci. Tyto symbolické hranice se utvářejí vyjednáváním mezi klasifikačními kategoriemi přijímajícího národního státu a reakcí migrantů na tyto kategorie. Přijímající stát udržuje sobě vlastní kategorie a migranti na tyto kategorie reagují „zapouzdřením“ se do vlastní etnické identity: „etnická identita v tomto smyslu vyjadřuje pozici uvnitř politických a ekonomických struktur jejich nového domova“ (Szaló 2007: 125).

Transnacionální procesy nejsou samozřejmým projevem migrantů, ale výsledkem adaptace na vnější kategorizaci: „(s)tručně řečeno, transnacionální identita je analytickou kategorií umožňující pojmout proces, ve kterém přistěhovalci odmítají akceptovat jak státní, tak hegemonní klasifikační hranice, jež by měly vymezit jejich identity a politické aktivity“ (Szaló 2007: 126). Csaba Szaló pak dospívá k podobnému rozporu mezi zavedeným přístupem začlenění a transnacionálních vazeb jako autorky *Nations Unbound* – uvažuje o transnacionálních vazbách jako o důsledku adaptace migrantů na vnější kategorizaci v přijímající zemi a zároveň směřuje veškeré významotvorné reference migrantů do sociálního procesu transnacionalismu. Nedává tak migrantům prostor pro utváření vazeb a referencí na majoritní společnost.

Lukáš Hanus ve výzkumu obyvatel krajanské obce Gerník (Rumunsko) a jejich reemigrujících příbuzných v České republice poukázal na značně

nezávislé transnacionální sociální pole (Hanus 2011). Hodnoty imigrantů jsou v kontrastu s hodnotami majority a imigranti tak úspěšně odolávají začlenění do majoritní společnosti: „Zprv se (imigranti) nemusejí vzdávat své původní kolektivní identity, pokud sami nechtějí, jelikož procesu integrace a asimilace se mohou poměrně snadno vyhnout svou lojalitou ke skupině lidí se stejnou identitou v jedné transnacionální sociální síti“ (ibid.: 78). Transnacionální vazby tak tvoří „horizontální sociální strukturu utvořenou na základě místního původu v domovské zemi“ (ibid.: 66). Pro imigranty pak mají být transnacionální vazby primárním referenčním bodem v sociálním jednání a kolektivní identita imigrantů v transnacionálním sociálním poli je etnicizovaná/krajanská: „Je to především vědomí krajanské kolektivní identity ..., které pojí jednotlivce v transnacionální sociální síti“ (ibid.: 68), anebo ještě konkrétněji: „partnerská endogamie pokračuje i po přesídlení do ČR. Deteritorializovaný prostor je také díky velmi omezenému genofondu lokálních prostředí banátských vesnic jediným prostředím, kde je v současnosti endogamie možná“ (ibid.: 79). V konečném důsledku tak imigranti nejsou začlenění do přijímající společnosti a utvářejí nezávislou komunitu. Vazby migrantů a jejich významotvorné reference jsou tak přenášeny do transnacionálního sociálního pole a migrantům se neotevírá prostor pro udržování vazeb s majoritní společností.

Teoretický přístup uvedených autorů tak utváří představu o specifických partikularitách v termínech *eticizovaného/nacionalizovaného* transnacionálního pole, které znemožňují vazby a významotvorné reference s majoritní společností.

Na Csabu Szaló navázala Radka Klvaňová (2009a, stejný text v anglickém jazyce byl publikován jako Klvaňová 2009b). Ve své kritice metodologického nacionalismu odmítá integraci proklamovanou národním státem. Považuje ji za myšlenku politického systému, který se inkluzivním přístupem vypořádává s imigranty a se společenskou diverzitou (Klvaňová 2009a: 95). Díky globalizaci však přestávají být imigranti ovlivněni pouze národním státem, svůj vliv vůči nim uplatňuje i původní komunita ze země emigrace. Imigranti se pak aktivizují směrem k této komunitě, ale zároveň si vytvářejí vazby na společnost v imigračním prostředí. Imigranti jsou tak *souběžně* začlenění v novém i v původním domově (ibid.: 98).

Podobně jako Csaba Szaló a autorky *Nations Unbound*, také Radka Klvaňová uvažuje o hegemonických kategoriích etnicity, rasy, náboženství, genderu a třídy v zemi emigrace. Tyto kategorie však v jejím podání nejsou aplikované národním státem v přijímající zemi, ale jsou předmětem a výsledkem *sociální*

interakce mezi imigranty a lidmi v původním i v novém domově. Namísto analýzy norem aplikovaných národním státem se tak autorka zaměřuje na empirický výzkum a na vlastní perspektivu imigrantů. Díky tomu můžeme lépe pochopit formy přináležení migrantů. Migrant se pak ocitá v různých způsobech „přináležitosti a nepatření“ (Klvaňová 2009a: 102). Ve výzkumu, ve kterém se autorka věnovala imigrantům z Ruska, Běloruska a Ukrajiny, chápe formy přináležitosti jako adaptaci na nerovné přijetí ze strany majoritní společnosti i jako adaptaci na odtržení od komunity v zemi původu, jak je patrné na příkladu: „Jan, migrant ze Zakarpatské Ukrajiny, vypráví o tom, jak si s každou cestou do původního domova uvědomuje své odcizení, neboť jeho pohled na svět se změnil a interakce s přáteli mu přináší nepříjemné pocity“ (ibid.: 104). Radka Klvaňová tak neuvádí možnosti paralelních významotvorných referencí spojující vazby jak s majoritní společností, tak s komunitou v zemi původu (např. interpretace nutného výdělku ve vztahu k sociálnímu statusu v zemi původu). V návaznosti na rané transnacionální teorie pak uvažuje o národním státu jako o „překonané“ politické formě nezasahující do jednání migrantů.

Další autorkou zabývající se transnacionálními vazbami je Petra Ezzedine, která se věnovala transnacionálnímu mateřství ukrajinských matek v České republice (Ezzedine 2012). Svou analýzu opírá o přeshraniční formy mateřské péče a životní zkušenosti imigrantek jsou spojeny jak s přijímající, tak s původní zemí. Článek se však zaměřuje více na mateřství než na definici transnacionálního pole. Jedná se především o empirický výzkum a teorie transnacionálních vazeb nejsou příliš problematizovány.

Závěrem

Rané koncepce transnacionální migrace jsou metodologicky problematické a tyto nedostatky se přenášejí i do českých sociálních věd. Jedním z hlavních metodologických problémů bylo odmítání vlivu přijímajícího státu na imigranty. Koncepce transnacionální migrace z devadesátých let 20. století hovoří o transnacionalismu buď jako o odporu vůči hegemonii přijímajícího státu, anebo jako o poli jednání, jež vzniká v okamžiku, kdy přijímající stát ztrácí schopnost kontroly. Druhým z důležitých metodologických problémů byla etnicizace/nacionalizace imigrantů. Etnicita/národnost byly v raných koncepcích automaticky chápány jako důvod pro specifickou oddanost k transnacionálnímu sociálnímu poli, jež měla určovat partikulární oblast jednání imigrantů, nezávislou na majoritní společnosti. V podání raných teorií transnacionální migrace tak

nebyly artikulovány významotvorné reference migrantů vůči přijímajícímu státu ani vůči majoritní společnosti v zemi imigrace. Rané teorie transnacionalismu odmítaly vliv přijímajícího státu a vazby majoritní společnosti na imigranty a interpretovaly transnacionalismus jako „odpor“ nebo „neukotvenost.“

Stát je však stále nutné pojímat jako důležitého aktéra v mnoha oblastech běžného života. Například nelze opomíjet hranice států, jakoby jednoduše neexistovaly. Je také velice nepravděpodobné, že by etnická/národní identita byla primárním důvodem pro udržování transnacionálních vazeb. Imigranti udržují transnacionální vazby v souvislosti s rodinnými vazbami nebo se sociálním statutem.

Transnacionalismus v termínech „odporu“ nebo „neukotvenosti“ se reprodukuje i v českém sociálněvědním prostředí, kde je inspirace těmito ranými transnacionálními teoriemi patrná. Ačkoliv v raných teoriích transnacionalismu byly transnacionální vazby a začlenění interpretovány jako souběžné procesy, byla patrná jejich vzájemná nekompatibilita, jelikož takto definované transnacionální vazby neumožňovaly přijetí migranta v cílové zemi. Z toho vyplývá, že nebyly příliš reálné ani další možnosti, například nestresující a plynulé začlenění do majoritní společnosti za současného udržování transnacionálních vazeb. Existuje i takový proces, kdy transnacionální vazby nejsou nutně produktem nepřijemné konfrontace s majoritní společností v zemi imigrace, ale výsledkem rozšiřování vazeb dobře začleněných jedinců.

Čeští badatelé by neměli přebírat téměř dvacet let staré teorie transnacionalismu, ale současně by měli být obezřetní i k teoriím současným. Co nám však tyto současné teorie mohou nabídnout? Když se vrátím k úvodní premise, pak pro současné přístupy znamená začlenění a paralelní udržování transnacionálních vazeb proces, kdy obzory a možnosti jedince rostou, budují se rozsáhlejší sociální sítě, roste povědomí o jiných kulturách anebo se zlepšují jazykové kompetence uplatnitelné pro pracovní zařazení. Díky tomu pak může růst komplexnost sociálních interakcí a zvyšují se individuální možnosti imigranta. Z tohoto pohledu je souběžné utváření nebo udržování transnacionálních vazeb a budování nových vazeb v zemi imigrace dokonce výhodou. Migrant tak může být začleněn a zároveň udržovat transnacionální vztahy. Může těžit z obou sociálních procesů.

Přínosný je článek Markéty Slavkové, která na příkladu imigrantů z Indie žijících v Austrálii upozorňuje, že si imigranti nevytvářejí specifické etnicizované/nacionalizované partikularity, ale jsou vůči těmto tzv. „oddanostem“ kritičtí. Pro indické imigranty jsou pak zásadní transnacionálně udržované

rodinné vazby a v zemi imigrace na sebe nahlíží v kategoriích sociální třídy. Tito imigranti pak mají dokonce sklony až ke kosmopolitismu (Slavková 2014).

Jsem přesvědčen, že výše uvedení čeští autoři by s podobným profilováním imigrantů souhlasili, bohužel však nereflktují možnost růstu individuálních možností imigranta nebo jeho kompetencí. Nicméně, záleží na imigrantovi a na jeho volbě, jaké vazby si na majoritní společnost vybuduje a jaké vazby na původní komunitu si ponechá. Z tohoto pohledu je důležité nestrannit žádání z přístupů, ale ponechat zvýznamňování na imigrantech. Ačkoliv svou roli samozřejmě hraje i strukturální a kulturní zakotvenost migrantů ve vztahu k majoritní společnosti a existují i odlišné možnosti, jak si může migrant utvářet vazby na majoritní společnost nebo ponechat/utvářet vazby na původní komunitu, důležitá je samotná artikulace těchto možností ze strany migranta.

Je také nutné upozornit, že v českých sociálních vědách obecně není dostatek finančních prostředků na výzkumy v zahraničí, a proto není dostatečně reflektována metoda multi-sited ethnography, která by se zaměřovala na výzkum v zemi imigrace i v zemi emigrace. Navíc se mnoho badatelů stále věnuje jen deskriptivním a historickým popisům (Nešpor 2005: 674). Také kvantitativní metody používané v sociologii neumožňují zvýznamňovat transnacionální vazby, neboť jsou zaměřeny jen na praktiky imigrantů. Vzhledem k tradici se pak mnoho českých badatelů nejčastěji zaměřuje na přístupy začlenění do společnosti a transnacionální migrace bude mít možná ještě dlouho punc novosti. Pro badatele zabývající se transnacionalismem by však měly být důležité i novější přístupy k tomuto sociálnímu procesu. Další možností je vyvinout v českém nebo ve středoevropském prostředí vlastní model transnacionálních vztahů, který by mohl být vhodnou a přiměřenou alternativou vůči teoriím transnacionalismu užívaným v západních sociálních vědách.

Luděk Jirka je studentem doktorského studia Integrované studium člověka – Obecná antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Specializuje se na migraci, transnacionalismus, etnicitu a nacionalismus. Ve své doktorské práci se zaměřuje na migraci, transnacionální vazby a na inkluzi krajanů z Rivnenské a Volyňské oblasti západní Ukrajiny. Kontakt: ludek.jirka@seznam.cz

Literatura

- Amelina, Anna – Faist, Thomas – Glick-Schiller, Nina – Nergiz, Devrimsel D. 2012. „Methodological Predicaments of Cross-Border Studies.“ Pp. 1–19 in Anna Amelina – Thomas Faist – Nina Glick-Schiller – Devrimsel D. Nergiz: *Beyond Methodological Nationalism: Research Methodologies for Cross-Border Studies*. New York: Routledge.
- Basch, Linda – Glick-Schiller, Nina – Szanton-Blanc, Cristina. 2003. *Nations Unbound*. London: Routledge.
- Bělohradská, Kateřina. 2008. „Postmigrační procesy: Imigranti z jihoukrajinské Novgorodkivky v České republice.“ Pp. 147–164 in Zdeněk Uherek – Zuzana Korecká – Tereza Pojarová (eds.): *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy: vybrané případy imigračních skupin v České republice*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Bernard, Josef – Mikešová, Renata. 2014. „Sociální integrace imigrantů na rozhraní mezi dočasnou migrací a trvalým usazením.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 50, 2014, 4: 521–546.
- Bittnerová, Dana – Moravcová, Mirjam. 2011. „Integrace – identita“ Pp. 9–13 in Dana Bittnerová – Mirjam Moravcová (eds.): *Etnické komunity: Integrace, identita*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Brouček, Stanislav. 2003. *Aktuální problémy adaptace vietnamského etnika v ČR*. Praha: Etnologický ústav AV ČR
- Brubaker, Roger. 2006. *Ethnicity without Groups*. Cambridge – London: Harvard UP.
- Drbohlav, Dušan. 1999. *Imigranti v České republice (s důrazem na ukrajinské pracovníky a „západní“ firmy operující v Praze)*. Budapešť – Praha: Open Society Institute.
- Drbohlav, Dušan a kol. 2010. *Migrace a (i)migranti v Česku: Kdo jsme, odkud přicházíme, kam jdeme?* Praha: Sociologické nakladatelství.
- Ehrkamp, Patricia. 2005. „Placing Identities: Transnational Practices and Local Attachments of Turkish Immigrants in Germany.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31, 2005, 2: 345–364.
- Ezzedine, Petra. 2012. „Mateřství na dálku. Transnacionální mateřství ukrajinských migrantek v České republice.“ *Gender, rovné příležitosti, výzkum* 13, 2012, 1: 24–32.
- Faist, Thomas. 2000. *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford: Oxford UP.
- Faist, Thomas. 2010. „Diaspora and Transnationalism: What Kind of Dance Partners?“ Pp. 9–34 in Thomas Faist – Richard Bauböck (eds.): *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam UP.
- Faist, Thomas – Kivisto, Peter. 2010. *Beyond Border*. Thousand Oaks: SAGE.
- Glick-Schiller, Nina. 2009. *A Global Perspective on Transnational Migration: Theorizing Migration without Methodological Nationalism*. Working Paper 67. Oxford: Centre on Migration, Policy and Society.
- Glick-Schiller, Nina – Wimmer, Andreas. 2003. „Methodological Nationalism, the Social Sciences and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology.“ *International Migration Review* 37, 2003, 3: 576–610.

- Guarnizo, Luis E. – Smith, Michael P. 1998. „The Locations of Transnationalism.“ Pp. 3–31 in Luis E. Guarnizo – Michael P. Smith (eds.): *Transnationalism from Below*. New Brunswick: Transaction.
- Guarnizo, Luis E. – Portes, Alejandro – Haller, William. 2003. „Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants.“ *American Journal of Sociology* 108, 2003, 6: 1211–1248.
- Gordon, Milton. 1981. *Assimilation in American Life*. New York: Oxford UP.
- Hanus, Lukáš. 2011. „Přechod české krajanské komunity z obce Gerník (Rumunsko) do transnacionálního momentu.“ Pp. 61–89 in Lenka J. Budilová – Gabriela Fatková – Lukáš Hanus – Marek Jakoubek – Michal Pavlásek: *Balkán a migrace: Na křižovatce antropologických perspektiv*. Praha: AntropoWeb.
- Heroldová, Iva. 1992. „Reemigrace po druhé světové válce.“ Pp. 43–47 in *Češi v cizině 6*. Praha: Ústav pro etnologii a folkloristiku ČSAV.
- Heroldová, Iva. 1993. „Reemigrace ze SSSR, Francie a Rakouska.“ Pp. 7–29 in *Češi v cizině 7*. Praha: Ústav pro etnologii a folkloristiku ČSAV.
- Chernilo, Daniel. 2008. „Methodological Nationalism: Theory and History.“ Příspěvek přednesený na konferenci Annual Conference of the International Association of Critical Realism. London, 20. 7. 2008.
- Joppke Christian – Morawska, Ewa. 2003. „Integration Immigrants in Liberal Nation-States: Policies and Practices.“ Pp. 1–36 in Christian Joppke – Ewa Morawska (eds.): *Towards Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kearney, Michael. 1991. „Borders and Boundaries of State and Self as the End of Empire.“ *Journal of Historical Sociology* 4, 1991, 1: 52–74.
- King, Russell – Christou, Anastasia. 2008. *Cultural Geographies of Counter-Diasporic Migration: The Second Generation Returns 'Home'*. Working paper 45. Brighton: University of Sussex.
- Kivisto, Peter. 2005. „The Revival of Assimilation in Historical Perspective.“ Pp. 3–29 in Peter Kivisto (ed.): *Incorporating Diversity: Rethinking Assimilation in a Multicultural Age*. London: Paradigm.
- Klvaňová, Radka. 2009a. „Nejasné loajality: způsoby příslušnosti a nepatření migrantů v transnacionálních sociálních polích.“ *Sociální studia* 6, 2009, 1: 91–111.
- Klvaňová, Radka. 2009b. „Rethinking the Concept of Inclusion/Exclusion of Migrants: Ways of Belonging and Non-belonging in Transnational Social Fields.“ Pp. 105–134 in Ondřej Hofírek – Radka Klvaňová – Michal Nekorjak (eds.): *Boundaries in Motion: Rethinking Contemporary Migration Events*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Kocourek, Jiří. 2013. „Podmíněnosti současné migrace Vietnamců do Česka.“ Pp. 233–246 in Dušan Drbohlav (ed.): *Nelegální ekonomické aktivity migrantů: České v evropském kontextu*. Praha: Karolinum.
- Korecká, Zuzana. 2008. „Migrace z Makedonie a její proměny“ Pp. 209–246 in Zdeněk Uherek – Zuzana Korecká – Tereza Pojarová (eds.): *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy: vybrané případy imigračních skupin v České republice*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.

- Levitt, Peggy. 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Malina, Jaroslav. 2007. *Slovník pro studenty antropologie*. Brno: Akademické nakladatelství CERM.
- Marada, Radim. 2009. „Rodáci, odrodilci a adaptovaní. Sport v transnacionálních souvislostech.“ *Sociální studia* 6, 2009, 1: 127–151.
- Martínková, Šárka. 2008. „Sociabilita vietnamského etnika v Praze.“ Pp. 165–208 in Zdeněk Uherek – Zuzana Korecká – Tereza Pojarová (eds.): *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Morawska, Ewa. 2003. „Immigrant Transnationalism and Assimilation: A Variety of Combinations and the Analytic Strategy it Suggests.“ Pp. 133–176 in Christian Joppke – Ewa Morawska (eds.): *Towards Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*. New York: Palgrave Macmillan.
- Morawska, Ewa. 2005. „In Defense of the Assimilation Model.“ Pp. 129–137 in Peter Kivisto (ed.): *Incorporating Diversity: Rethinking Assimilation in a Multicultural Age*. London: Paradigm.
- Mošňjaga, Valerij – Lupták, Lubomír. 2008. „Česko v plánech a strategiích moldavských pracovních migrantů“ Pp. 203–224 in Dušan Drbohlav (ed.): *Nelegální ekonomické aktivity migrantů: České v evropském kontextu*. Praha: Karolinum.
- Nešpor, Zdeněk. 2005. „Jak dál bátat o mezinárodních migracích? Vývoj a perspektivy současných západních studií.“ *Soudobé dějiny* 12, 2005, 3–4: 672–685.
- Nosková, Jana. 2007. *Reemigrace a usídlování volyňských Čechů v interpretacích aktérů a odborné literatury*. Brno: Filozofická fakulta MU.
- Portes, Alejandro – Zhou, Min. 1993. „The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants among Post-1965 Immigrant Youth.“ *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 1993, 530/1: 74–96.
- Portes, Alejandro. 1998. „Social Capital: Its Origin and Application in Modern Sociology.“ *Annual Review of Sociology* 24, 1998, 1: 1–24.
- Portes, Alejandro. 1999. „Conclusion: Towards a New World – The Origins and Effects of Transnational Activities.“ *Ethnic and Racial Studies* 22, 1999, 2: 463–477.
- Portes, Alejandro. 2010. *Economy Sociology*. Princeton: Princeton UP.
- Pries, Ludger. 2001. *New Transnational Social Spaces*. London: Routledge.
- Rákoczyová, Miroslava – Pořízková, Hana. 2009. „Sociální integrace přistěhovalců – teoretická východiska výzkumu.“ Pp. 23–34 in Miroslava Rákoczyová – Robert Trbola (eds.): *Sociální integrace přistěhovalců v České republice*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Rouse, Roger. 1991. „Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism.“ *Diaspora* 1, 1991, 1: 8–23.
- Tollarová, Blanka. 2006. „Integrace cizinců v Česku: Pluralita nebo asimilace?“ *Biograf* 14, 2006, 39: 23–52.
- Slavková, Markéta. „When I Say I’m from India, They Ask Me How to Get a Taxi: Imagery of Connectedness and Disconnectedness among Transmigrants in Melbourne, Australia.“ *Lidé města / Urban People* 16, 2014, 2: 195–218.
- Snel, Erik – Engbersen, Godfried – Leerkes, Arjen. 2006. „Transnational Involvement and Social Integration.“ *Global Networks* 6, 2006, 3: 285–308.

- Szaló, Csaba. 2007. *Transnacionální migrace: Proměny identit, hranic a vědění o nich*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Szaló, Csaba – Hamár, Eleonora. 2007. „Osm migrujících žen a jejich transnacionální sdílený svět.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 43, 2007, 1: 69–88.
- Szaló, Csaba. 2009. „Transnational Migrations: Cross-Border Ties, Homes and Theories.“ Pp. 29–49 in Ondřej Hofírek – Radka Klvaňová – Michal Nekorjak (eds.): *Boundaries in Motion: Rethinking Contemporary Migration Events*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Šimon, Martin. 2011. „Úspěšná integrace rumunské komunity z Bílé Vody.“ *Český lid* 98, 2011, 2: 155–172.
- Šolcová, Lenka. 2012. „Subjektivní reflexe reemigrace černobylyských přesídlenců v lokalitě Kopidlno.“ *Český lid* 99, 2012, 2: 151–172.
- Uherek, Zdeněk. 2008. „Migrace, postmigrační procesy a jejich teoretické tematizace.“ Pp. 75–84 in Zdeněk Uherek – Zuzana Korecká – Tereza Pojarová (eds.): *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Uherek, Zdeněk – Valášková, Nada – Bělohradská, Kateřina – Mušinka, Mikuláš. 2008. „Pracovní migrace ze Zakarpatské Ukrajiny do České republiky.“ Pp. 119–146 in Zdeněk Uherek – Zuzana Korecká – Tereza Pojarová (eds.): *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy: vybrané případy imigračních skupin v České republice*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Waldinger, Roger – Feliciano, Cynthia. 2004a. „Will the Second Generation Experience ‚Downward Assimilation‘? Segmented Assimilation Reassessed.“ *Ethnic and Racial Studies* 27, 2004, 3: 376–402.
- Waldinger, Roger – Fitzgerald David. 2004b. „Transnationalism in Question.“ *American Journal of Sociology* 109, 2004, 5: 1177–1195.
- Wessendorf, Suzanne. 2010. „Local Attachments and Transnational Everyday Lives: Second-Generation Italians in Switzerland.“ *Global Networks* 10, 2010, 3: 365–382.



Markéta Zandlová

***Etnická mobilizace
a politiky identit.
Aromuni v Bulharsku***

ISBN 978-80-87398-83-8

Vydala Fakulta humanitních studií
UK v Praze

počet stran: 344,
barevná obr. příloha, brož.,
formát B5, cena 280 Kč

„My jsme od Alexandra Makedonského. Je o tom i píseň, že Alexandr Makedonský byl náš car,“ říká v jednom z rozhovorů Baj Steriu, který se považuje za hrdého Aromuna. Jeho vyprávění je jedním z mnoha příběhů o tom, kdo vlastně jsou „Aromuni“. Příběhů, o něž se má opřít legitimita a přesvědčivost soudobých revitalizačních snah.

Aromuni jsou v českém prostředí takřka neznámi; procesy etnomobilizace, jimiž procházejí, nejsou příliš popsány ani v literatuře zahraniční. Záměrem této etnografické studie však není jen prezentovat jeden unikátní „obrodný“ projekt a málo známou skupinu. Analýza konkrétních identitních politik a revitalizačních strategií, rámovaných diskurzem etnicity a vyjednávaných v transnacionálních sítích, má nabídnout inspiraci pro komparativní studium jiných podobných procesů.

50. VÝROČÍ ČESKÉ INTEGRÁLNÍ ANTROPOLOGIE

50th Anniversary of Czech Integral Anthropology

*Abstract: Fifty years ago, in December 1966, the Czech Integral Anthropology section of the Czechoslovak Anthropological Society was officially founded. This section represented one of the most significant – although, in the long term, not successful – attempts of implementing the Anglo-American approach to general anthropology in the Czech academic milieu. The Czech Integral Anthropology section underwent a fairly dynamic, albeit, thanks to external forces, short-lived development (it only functioned in its original form until the beginning of the 1970s), and we can characterise it at least as an attempt to “gather together” various anthropologically oriented tendencies in the social sciences, humanities, and biological sciences, as well as an attempt to integrate their findings and approaches. In Mácha’s intentions, it was to serve as a preparation for the complex studies of man that would achieve international renown, whereas the goals of his colleagues were usually more humble, for example, “merely” presenting the newest findings of Western science to the Czech academic sphere, leading towards its greater engagement in international discussions. We commemorate the fiftieth anniversary of the foundation of the Czech Integral Anthropology section with the series of several conceptual texts from the low-circulation and today practically unknown volume *Sborník prací k otázkám integrální antropologie* (Collection of Texts on the Issues of Integral Anthropology, 1968), authored by philosopher Karel Mácha, biological anthropologist Chrudoš Troniček, and social anthropologist Milan Stuchlík.*

Keywords: *Integral anthropology; Czech anthropology; anthropology – history of*

Obecná antropologie angloamerického stříhu, o níž usiluje i tento časopis, se v českém, respektive celém středoevropském prostředí z historických důvodů dlouho neuplatňovala. Její metody i výzkumná pole – nikoli však jejich potenciální průniky a syntéza – byly naplňovány jinými akademickými disciplínami. Přesto můžeme identifikovat několik pokusů o zavedení obecné antropologie do české vědy.¹ Nebudeme-li počítat tehdy ještě spíše filosoficky ukotvené preliminární úvahy metodologů a klasifikátorů vědeckých disciplín (T. G. Masaryk, Emanuel Chalupný) a neúspěšné snahy o konstituci obecné kulturní vědy (Lubor Niederle, Čeněk Zíbrt) z období ještě před první světovou válkou, první vážný pokus o etablování obecné antropologie byl spojen s dílem Josefa Voráčka (1910–1980) ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století. K dalšímu došlo v polovině šedesátých let dílem Karla Máchy (*1931) a jeho spolupracovníků, kteří se právě před padesáti lety spojili do neformálního kroužku, v prosinci 1966 přijatého jakožto Sekce integrální antropologie do nedávno konstituované Československé sociologické společnosti.

Sekce integrální antropologie prošla poměrně bouřlivým, třebaže z vnějších důvodů nedlouhým vývojem (v původní podobě fungovala jen do počátku sedmdesátých let) a můžeme ji charakterizovat přinejmenším jako snahu o „zastřešení“ různých antropologicky orientovaných tendencí ve společenských, humanitních a biologických vědách, a zároveň jako pokus o integraci jejich poznatků i přístupů. V Máchových intencích mělo jít o přípravu komplexní vědy o člověku, jež by se dočkala významného mezinárodního ohlasu, zatímco cíle dalších účastníků byly obvykle skromnější, třeba „jen“ v podobě prezentace aktuálních výsledků západní vědy v české akademické obci, směřující k jejímu většímu zapojení do mezinárodních diskusí. Na tomto místě bychom chtěli prostřednictvím edice několika konceptuálních textů z nízkonákladového a dnes prakticky neznámého *Sborníku prací k otázkám integrální antropologie* připomenout různá pojetí obecné antropologie, krystalizující před půlstoletím v české vědě.²

¹ Podrobněji Zdeněk R. Nešpor a kol.: *Dějiny české sociologie*. Academia, Praha 2014, s. 596–603.

² K činnosti Sekce integrální antropologie se v devadesátých letech a na počátku nového století ve vzpomínkách vrátil Josef Wolf a někteří další účastníci (Josef Wolf: *Integrální antropologie na prahu 21. století*. Karolinum, Praha 2002), avšak bez většího ohlasu a mnohdy historicky nepřesně. Pramenné podloženou studii na toto téma připravuje k vydání Zdeněk R. Nešpor.

Karel Mácha: Integrální antropologie jako problém³

Z nepřehledné situace, která trvá mezi kulturní, sociální antropologií navzájem i ve vztahu k sociologii kultury na straně druhé, vyplývá bezpochyby potřeba dorozumění. Možná integrace není dost dobře myslitelná jako statická operace, která bude počítat s neproměnnými danými – nutno vzít v úvahu fakt pohybu struktur vědy a počítat spíše s integrací na určité rovině budoucnosti.

Nejde zde totiž o formální vztahy mezi jednotlivými vědami, ale o vlastní věcný problém člověka – není bez příčiny, že v řadě významných sociologických koncepcí vzniklých v uplynulých asi patnácti letech nacházíme dynamismus jako výraznou dominantu v určení poslání sociologie – což vyjádřil nejlépe snad George Gurvitch svou charakteristikou „sociologie jako vědy o lidské svobodě“ (Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*), o „rozporu mezi člověkem a díly civilizace“.

Věda dvacátého století prostupuje všechny výtvořiny civilizace. Na rozdíl od pionýrského období sociálních věd, kdy bylo základním úkolem vědy o člověku shromažďovat informace, popisovat a vykládat, dnešní věda nachází svou mez v zahlcení informacemi, jejich přemírou, nezpracovatelností. Jen americká etnografická literatura 20. století se odhaduje asi na 500.000 stran a je pokládáno za vyloučené, že by tato data (mimořádně neustále rostoucí), mohla být kdy vyhodnocena přesným vědeckým způsobem. Potřeba integrace je tak do značné míry totožná s potřebou možného vědeckého zobecnění.

„Empiricitní sociologové a antropologové 19. a 20. století, ovlivnění pozitivismem a britskou empirickou filosofií, předpokládali, že mohou dojít k objektivnímu porozumění cizímu národu nebo kultuře ... jestliže poctivě popisují fakta, která viděli. Nyní tato mentalita ještě více převažuje mezi filosofií než mezi sociálními vědci ... Naneštěstí takové poznání přináší vědě málo užítku ...“ (F. S. C. Northrop, *Philosophical Anthropology and Practical Politics*, str. 96).

³ Přetisk z Josef Wolf (ed.): *Sborník prací k otázkám integrální antropologie I*. Československá sociologická společnost, Praha 1968, s. 8–40. Vzhledem k tomu, že originál byl zjevně tištěn v chvatu, bez jakékoli jazykové korektury a obsahuje proto řadu pravopisných i stylistických nedostatků, v rámci edice byl alespoň upraven pravopis, změna interpunkce, podle současné normy; stylistika a věcné informace nebyly opravovány, ačkoli nejsou vždy správné. Máchův text vyšel rovněž v díle Josef Wolf: *Integrální antropologie na prahu 21. století*. Karolinum, Praha 2002, s. 274–299, kde čtenář může najít i několik dalších textů z původního Sborníku (ne všechny a ne ty, které dále reprodukuje).

Trendy rozvoje moderní vědy jsou výrazné těmito charakteristikami:

- diferenciaci
- expanze (jako znak dynamičnosti rozvoje vědy) (everyone wants to be scientific)
- řešení moderních sociálních problémů
- hledání vzájemných mezních problémů a v nich východiska pro řešení speciálních problémů

Toto určení, které vyslovil William Fielding Ogburn ve své práci „Social Change“ už před delší dobou a z něhož vyvodil svou teorii „kulturního zastávání“, se v šedesátých letech našeho století ještě vyhroutil v neprospěch celistvosti ve studiu člověka. Potřeba integrace se zdá být zřejmá.

Integrace věd o člověku je záležitostí vysoce složitou a nikdo nemůže říci, že by právě on byl vyvolen k její realizaci – dějiny si bohužel hledají zpravidla jen nedokonalé nástroje ke svému ztvárnění. Integrace však současně vzniká, jako vůbec každá velká sociální potřeba, až „tam, kde jsou dány podmínky jejího řešení“ (řečeno parafrází Marxe).

Syntetické koncepce vědy jsou vždy vázány na osobnost (potenciál, realizace, věk, schopnost komunikace) a nemůžeme proto syntézu považovat za rozvojový trend; na úrovni vývojového trendu však vystupuje vzájemný poměr mezi faktem diferenciaci (resp. realizace) a potřebou syntézy. Osobnost prostředkuje mezi rozpory, které jakoby byly neslučitelné – pokud chápe nutné souvislosti kulturního vrstvení. Zpravidla integrující osobnost prostředkuje i mezi různými badatelskými generacemi.

Ogburn v této souvislosti velmi lituje smrti W. Wundta jako jedné z osobností, které byly syntézy schopny.

Integrace je dále podmíněna i určitým stupněm zralosti teoretické a metodologické.

„Trend vědy je funkcí nejméně dvou faktorů. Jedním je poptávka po vědění. Druhým je přítomnost adekvátních vědeckých nástrojů a materiálů,“ jak praví Ogburn a dodává: „Věda roste nejen díky poptávce po vědění, nýbrž také díky vybavení, s nímž provádí svá zkoumání. Cytologie závisí na užití mikroskopu“ („On Culture and Social Change“, The University of Chicago Press, Chicago and London 1964, str. 212).

Ptáme-li se tedy na možnosti integrace věd o člověku, musíme nejprve zkoumat dosavadní strukturu těchto věd aspoň v základním obrysu, pokusit se o stanovení základních vztahů mezi nimi, určit analýzou nejzávažnějších

konceptí míru jejich oprávněnosti a pokusit se dospět k určitému programovému závěru.

Budeme-li předpokládat možný integrální obor jako antropologický a budeme-li antropologické badatelské snaze přisuzovat možnost integrace, pak se vynoří potřeba analýzy základních vrstev antropologie. Vyjděme přitom z předpokladu, že pojem antropologie je dnes téměř diferencovaný, jako věda o člověku sama.

* * *

Snaha integrovat antropologii vychází z prostého faktu, že jest mnoho antropologií. Enumerativně vzato, fyzická antropologie, (v níž samé není jednoty, pokud jde o vymezení jejího předmětu), kulturní antropologie (různě dimenzováá v americké, britské a francouzské literatuře), sociální antropologie (jejíž vztah ke kulturní antropologii je už delší dobu předmětem diskuse), etnologická, resp. etnografická snaha zachytit obraz člověka (což bývá v některých učebnicích charakterizováno rovněž jako součást antropologie), antropologická psychologie, antropologická medicína, antropologická urbanistika, filosofická antropologie – uvnitř každého z těchto směrů bychom našli další nuance, zpravidla polárně vyhocené.

Je zřejmé, že prvním krokem k vyjasnění situace by bylo stanovení sématicky jednoznačných určení (lze předpokládat, že v některých případech jde pouze o verbální shodu, nikoliv věcnou kontaminaci badatelského úsilí).

Pokud budeme realisticky předpokládat, že každý badatel žije v prostředí svých pojmů, pak se zdá být přiměřenější věci pokusit se spíše o možnou integraci obecných problémů a obecných pojmů všech těchto disciplín.

Je přirozené, že se budou jednotlivé koncepce částečně překrývat. Zdá se, že v dosavadních diskusích části posluchačů nevyhovovalo slovo „integrální“ (neboť integrace je bezpochyby obtížným úkolem), části spíše pojem „antropologie“ (z různých důvodů, pravděpodobně také proto, že tento pojem ztotožňovali výlučně s antropologií fyzickou). Není vyloučeno, že by bylo možné, abychom si své výhrady vyměnili – půjde-li o problémy věd o člověku, je antropologická báze (to jest souhrn znalostí o člověku) nezbytná; půjde-li o obecné vrstvy jednotlivých věd, bude potřeba dorozumění rovněž nasnadě. Sémantická identifikace různých určení „antropologie“ je tedy jen zdánlivá. Jaká je však reálná rozlišnost jednotlivých sémantických vrstev tohoto pojmu?

* * *

Smyslem každé antropologie je podat obraz člověka. V tom se shoduje úsilí jednotlivých věd o člověku a v tom se jednotlivé vědy o člověku současně liší.

Základní rozlišnost věd o člověku je dána okolností, jakou měrou vyzdvihují biologickou či kulturní podmíněnost lidské existence. V tomto smyslu můžeme rozlišovat v současné antropologii zhruba směr antropologie biologické a směr antropologie kulturní.

Poměr obou těchto dvou vrstev podmíněnosti lidské existence výstižně charakterizuje A. L. Kroeber: „Dědičnost nám dává při narození určité rodové lidské schopnosti. O tom, jak jich budeme užívat a jak tedy budeme ponejvíce žít, rozhoduje kultura, do níž jsme vrženi. Avšak zbavuje nás, teoreticky aspoň, určité volby mezi alternativami ve svém totálním schématu a zbavuje nás také stupně svobody v odchýlení od jejích norem...“ (Antropology 1948, str. 290).

Rozdíl mezi biologickým a kulturním podmíněním možno vyjádřit asi v této pojmové dichotomii: musíme jíst, avšak typicky jíme v mezích určitého jídelníčku, obvyklého v určitém národě či sociální vrstvě;

- musíme spát, avšak typicky spíme osm hodin, v tutéž dobu, v noci;
- musíme žít sexuálně, avšak typicky používá každá kultura svých technik, symbolů atd.;
- máme potřebu se radovat, psychicky se uvolnit, avšak typicky se bavíme tím nebo oním způsobem atd.

Biologická determinace individua je tedy zprostředkována kulturním milieu, v němž člověk žije.

Nutno přitom poznamenat, že kultura není bezprostředně spjata s rasou; lidé participující na téže kultuře jsou běžně různého biologického základu, naopak lidé náležející k téže rase přísluší k různým kulturním vrstvám.

V tomto základním smyslu se pak antropologie liší měrou závažnosti, jakou přikládá buď biologickému, či kulturnímu podmínění lidské existence.

* * *

Nutno upozornit na fakt, že existují nejméně tři obory, jejichž předmět se zdá být téměř synonymní, a že přesto nedochází k pokusům o tematické vyjasnění vzájemných shod a rozdílů. Jde o sociální antropologii, kulturní antropologii a sociologii kultury. Chceme-li pochopit předmět kulturní antropologie specificky, resp. rozlišit antropologické a sociologické obory, nevyhneme se pokusu o specifikaci předmětů kulturní, resp. sociální antropologie, alespoň v jejím vztahu k sociologii kultury.

Zavedeme-li do našeho zkoumání relační hledisko, mohli bychom pravděpodobně říci:

- a) kulturní antropologie zkoumá podstatu člověka v souvislosti s řadou poznatků tradiční antropologie, kdežto sociologie kultury v souvislosti se sumou poznatků sociologických věd;
- b) kulturní antropologie používá při zkoumání člověka jiných metod než sociologie kultury;
- c) dimenze zobecnění je v důsledku těchto odlišností různá – sociologie kultury hledá jako možnou rovinu obecnosti vliv kultury na utváření sociability, kdežto kulturní antropologie spíše usiluje o obecnou charakteristiku typu člověka.

Zde je třeba vzít v úvahu rozdílné teoretické chápání věd o člověku. Není totiž shody ani v tomto základním bodě. Jak ukazuje Parsons, orientace věd o člověku je v podstatě dvojitá – jedna řada věd vychází ze základní kategorie pojmu „osobnost“, teoreticky je spojena s psychologickým determinismem a metodicky je vázána spíše na úvahu. Druhá řada věd o člověku vychází jako ze základní kategorie z pojmu „kultura“, je teoreticky spjata s tzv. kulturním či etnologickým determinismem a v metodickém smyslu se tu objevuje spíše historická analýza a faktografický popis.

Parsons v této souvislosti hovoří o „nestabilizované“ tendenci mnoha věd oscilovat mezi „psychologickým determinismem“ a „kulturním determinismem“. Možná integrace je podle Parsonse možná na principu „nezávislé variability“, principu, který je „logickým základem nezávislosti významu teorie sociálního systému na osobnosti na straně jedné a na kultuře na straně druhé“ (str. 15).

Můžeme tedy dodat k tomu, co už bylo řečeno, že rozlišnost předmětu kulturní antropologie a sociologie kultury je pravděpodobně dána i interferencí různých teoretických východisek do těchto oborů.

Chceme-li pochopit předmět kulturní antropologie dynamicky, tj. v závislosti na pohybu věd o člověku v současnosti, nutno zdůraznit nejméně dva předpoklady této koncepce. Předně, fakt sociální a kulturní změny. Za druhé relační povahu stanovení jejího předmětu, v závislosti na přístupu k jiným, příbuzným oborům.

Z hlediska kulturněantropologického jde o zkoumání člověka v závislosti na změnách jeho kultury.

I když nenalzáme toto určení kulturní antropologie v současné literatuře vysloveno pregnantně (ba naopak, např. v sovětské učebnici antropologie

Roginskij – Levin nenacházíme kulturní antropologii ještě ani zaregistrovánu), i když jsme zde spíše v situaci, v níž vysvítá potřeba nového určení smyslu kulturní antropologie, přece se tento předpoklad zdá být nevyhnutelný.

Jako základní tematické okruhy kulturní antropologie lze označit:

- kulturní změna a kulturní kontakt
- sociální akce a kulturní změna
- stratifikace kulturních vrstev
- zákonitosti rozvoje kultury
- vztah celkové kultury ke kulturám dílčím
- studium dílčích kultur
- situace člověka z hlediska podmínek a možností jeho kulturního trvání aj.

Nutno zdůraznit rovněž druhý předpoklad dynamického pojetí předmětu kulturní antropologie; předmět kulturní antropologie je definovatelný jen v různých vztazích; ne mimo ně, ne „o sobě“, je ve spojitosti s totalitou problémů člověka a ve spojitosti s jinými než kulturními aspekty lidského bytí. Zde pak nalézá možnost stát se předmětem specifickým a tedy funkčním.

Příkladem kulturně sociologické koncepce je teorie kultury Pitirina Sorokina.

Východím pojmem Sorokinova sociologického systému je „vzájemné působení“ (interaction) – je generickým modelem sociokulturních jevů. Základní vzájemně se ovlivňující systémy jsou: osobnost, společnost, kultura. Kultura je souhrn hodnot, norem a lidských předsevzetí. Společnost krystalizuje v sociálních skupinách. Každá skupina předpokládá určitý centrální systém hodnot, jednání a norem, vnitřně spojených, vykonávajících určitou normativní funkci, prakticky realizovanou.

Sorokin diferencuje jednak „čisté“ kulturní systémy (nezávislé na mínění lidí), jednak „socializované“ (působící v sociální interakci), jednak „objektivované“ kulturní systémy (poznávaných a poznatelných): kultura vcelku zahrnuje všechny vědomé i nevědomé lidské činnosti.

Dynamika kultury se vyvíjí tak, že se vytvářejí stále vyšší úrovně integrace; vývoj kultury od určité meze se obrací zpět.

Z gnoseologického hlediska vznikají různé „základní systémy“ (supersystems): „senzační“ (ideational) – poznání nabývá funkci víry a „ideální“ (pravda je poznávána rozumem) a konečně „smíšené“ základní systémy (zahrnující prvky „senzačních“ i „ideálních“ systémů). Vývojová spirála se pohybuje nejobvykleji mezi „senzačními“ a „ideálními“ systémy.

Sorokin zahrnuje do svého sociologického systému všechny aspekty pozorovaných jevů – pro vědce vzniká povinnost sledovat současné empirické, logicky-racionální a nadsmyslové (nadracionální, metalogické) aspekty reality.

Sorokin je současně považován za jednoho ze základních myslitelů tzv. „sociologie vědění“, neboť se pokusil najít základní zprostředkování mezi kulturou a lidským poznáním (vedle Maxe Webera, Karla Mannheima aj.).

Přes zdánlivou schematičnost svého systému Sorokin realisticky sleduje v každém momentu historie všechny souběžně působící elementy různých socio-kulturních systémů. Základem Sorokinovy sociologické metody je historická analýza vývoje kultury.

Relační pojetí kulturní (resp. sociální) antropologie vede k těmto důsledkům:

- a) kulturní antropologie (z hlediska antropologie tradiční) studuje vztah biologických a specificky kulturních podmínek lidské existence;
- b) z hlediska sociologie kultury studuje kulturní antropologie vztah sociálních a lidských stránek lidské existence.

* * *

Snad nejmarkantnější v posunu badatelského úsilí problému člověka je sociální antropologie – původně vznikla jako odvětví antropologie, později našla svůj counterpart v sociologii, dnes se téměř ve všem vzdálila oboru antropologie tradiční. Sociologie ji však dosud nepovažuje za svého legitimního potomka.

Tento problém vztahu sociální antropologie k faktoru kultury (či vztahu sociální a kulturní antropologie) odkrývá novou vrstvu naší tematiky.

Názor na to, co je kulturní antropologie, se liší případ od případu, jestliže studujeme díla význačných autorů, počínaje asi druhou polovinou 19. století. Kulturní a sociální antropologie jsou pojmy do značné míry totožné, avšak ne zcela, dokonce mezi reprezentanty těchto dvou orientací existuje dosti značná distance. Budeme-li chtít vymezit rozdíly mezi kulturní a sociální antropologií, můžeme uvést alespoň tyto:

- a) sociální antropologie je tradiční označení určitého antropologického směru v britské literatuře; kulturní antropologie označuje totéž co sociální antropologie v literatuře vzniklé na půdě Spojených států;
- b) kulturněantropologický směr se rozvinul víceméně jako pendant vzniku „lidské biologie“ (jak byla původně nazývána antropologie) a etnografie; sociální antropologie vznikla spíše jako prodloužené sociologické zkoumání v oblastech před tím příslušejících spíše jen etnografii;

- c) sociální antropologie převládá v současné době v Evropě, zejména ve Francii (Pierre Bourdieu, Claude Lévi-Strauss aj.), ve Velké Británii (zejména škola Malinowského, A. R. Radcliffe Brown aj.), kulturní antropologie spíše v USA (Murdook, Kroeber aj.).

V celku lze říci, že sociální antropologie je totožná s badatelským úsilím řešit obecnou sociální problematiku z hlediska jejích antropologických předpokladů.

Dílčími rozdíly se nemusíme na tomto místě zvláště zabývat – budeme z pracovních důvodů užívat pro tuto problémovou oblast výrazu „sociální a kulturní antropologie“, jak to ostatně velmi tolerantně shrnuje i edice UNESCO.

Předmětem této sociální a kulturní antropologie je „studium povahy lidské společnosti srovnáváním různých typů“, jak to naznačil zakladatel moderní sociální antropologie James Frazer ve své přednášce v Liverpoolu v r. 1908. Jako synonymní název byla používána zprvu rovněž „srovnávací sociologie“. Sociální a kulturní antropologie zde navazovala současně na dva teoretické proudy z 19. století; jednak na školu Herberta Spencera, v určitém smyslu na Comtova „pozitivní filosofii“, v určitém smyslu na celou sociologickou literaturu; v druhém smyslu bylo předpokladem sociální a kulturní antropologie zkoumání historickoetnologické, které bývá dnes odvozováno už od Montesquieuova „Ducha zákonů“ z r. 1748. Jakkoliv může být diskutováno, do jaké míry kulturní a sociální antropologie odvozuje tento svůj rodokmen legitimně – (může zajisté padnout námitka, zda nejde o prosté ztotožňování s rozvojem sociologie), zdá se být nesporné, že bez rozmachu sociologie zejména ve druhé polovině 19. století by nebylo ani sociální a kulturní antropologie. Není dále bez zajímavosti, že naši dnešní představitelé sociální a kulturní antropologie ztotožňují jejich předmět spíše se sociologií než s tradiční antropologií.⁴

Toto vše náleží spíše historii. Pokoušíme-li se stanovit předmět a význam kulturní antropologie pro dnešek z hlediska její možné funkce pro vědu o člověku, máme povinnost chápat ji především jako koncept člověka.

Kulturní antropologie je taková koncepce člověka a takové teoretické vysvětlení podstaty lidské akce, které považuje za základní charakteristiku člověka jeho kulturu.

K pojmu kultury bude podáno ještě podrobnější vysvětlení. Zatím poznamenejme, že

⁴ Zde vycházím z přednášky M. Stuchlíka přednesené v sekci Integrovaná antropologie.

- nejde jen o jednodimenzionální výklad člověka (např. výklad jen historický, jen strukturální apod.)
- nejde jen o natolik obecný výklad podstaty člověka (např. biologický, např. kybernetický aj.), že by v něm nebylo odlišeno specifikum člověka;
- nejde jen o částečný výklad lidské podstaty (např. charakteristika člověka pomocí pojmu poznání, resp. jazyka apod.)

Kultura

Jednotlivé vědy o lidské kultuře se od sebe liší svým vztahem k různým věcným stránkám společenského tématu, nikoliv rozdíly klasifikačními. Pokusme se o vyjasnění pojmu kultury, abychom mohli posoudit objektivnost orientace jednotlivých věd.

Konstitutivní faktory každé kultury jsou tři:

- osobnost
- sociální vztahy (ve smyslu aktuálním a historickém, tradice)
- podmínky sociálních vztahů, resp. prostředí.

Kulturou rozumějme (ve smyslu, který nejpřesněji vyjádřil Parsons) jednak produkt, jednak determinantu systému lidské sociální interakce (Social System, str. 15).

Tato definice není zajisté jediná. A. L. Kroeber a Clyde Kluckhohn zjistili na 164 definicích kultury. Jejich závěr byl tento: „Aniž bychom pretendovali na definici ‚definici‘ ... domníváme se, že každá z našich základních skupin definic je v něčem oprávněná a důležitá. Jinými slovy, myslíme, že kultura je produkt, je historická, zahrnuje v sobě ideje, normy a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založena na symbolech a je abstrahována z chování a z produktů chování“ („Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions“, 1952, str. 157; in: Papers of Peabody Museums, 47, No 1a).

Toto široké vymezení kultury bývá korigováno druhým, užším pojetím, v němž se pod kulturou rozumí „Onen celý komplex, jenž zahrnuje vědění, víru, umění, morálku, právo, zvyky a jakékoliv ostatní schopnosti získané člověkem jako členem společnosti.“ (Tyler Edward B., Primitive Culture, 1891, str. 1).

Současně lze pozorovat, v čem se liší východisko čistě sociologické (Parsonsovo) a kulturněantropologické; i když přesnému srovnávání je ovšem na překážku odstup let. (V modernější kulturní, resp. sociální antropologii bychom našli však totéž, pouze obohacené o pojem „struktura“).

Kultura je specificky lidský fenomén – „jsou to abstraktní nonbiologické podmínky lidského života – artefakty, sociofakty, mentifakty“ (B. Berelson – G. A. Steiner, *Human Behavior*, str. 644).

Kultura je specifickou podmínkou lidské existence a lidská spoluúčast na tvorbě kultury je jejím subjektivním spolupodmíněním. „Člověk je rozptýlen v kultuře či kulturách od svého narození až do své smrti. Lidský organismus dostává své lidské bytí prostřednictvím své spoluúčasti na kultuře“ (Ibid., str. 644).

Poznamenejme dále, že kultura je synonymem integrace v lidských vztazích. Je to stálé a automatické získávání či znovuzískávání určitého druhu integrace, produkované příslušnými sociálními mechanismy. Nutno zdůraznit, že tato kulturní integrace je však velmi rozlišná od pudové integrace bobrů, králíků, lučních kobylek apod. Organická determinace přírodních typů sdružování je instinktivní – predeterminace, která má své konstatní stereotypy. Kulturní integrace je naopak akomodací různých individuů na danou kulturu, není predeterminací, spíše naopak.

Z hlediska psychologického tato integrace v sobě zahrnuje jisté množství podvědomých, spontánních prvků, které ji charakterizují jakožto „implicitní kulturu“. Rozpracováním základních premis a kategorií této implicitní kultury vzniká pak kultura ve vyšším, vědomém smyslu.

V největším počtu případů se pak kultura osvojuje se značným podílem emocí. „Individuum je zřídka emociálně neutrální vůči oněm oblastem jeho kultury, které se ho přímo dotýkají. Kulturní vzory jsou pociťovány, emociálně se na nich lpí nebo se emociálně zavrhuje“ (Kroeber – Kluckhohn, str. 157).

Konečně, typová podmíněnost těchto emocí je dána etnicky. Vrátime-li se v tomto bodě naší definice kultury k Parsonsově koncepci, můžeme vážít závažnost jeho integrálního určení kultury: „Kultura – vyjádřeno v termínech pojmového schematu tohoto spisu – záleží ... ve vzorovaných nebo klasifikovaných systémech symbolů, které jsou objekty orientace akce, internalizované komponenty osobností nebo individuálních činitelů a institucionalizované vzory sociálního systému“ (*Social Systems*, str. 327).

K těmto základním problémům možno ještě přičíst některé problémy užší, spíše sociologické povahy. Viděli jsme, že Parsons v sociologickém smyslu ztotožňuje sociální a lidskou podstatu člověka se „systémem lidské sociální interakce“. Z tohoto hlediska jsou pak pochopitelné i jeho tři základní charakteristiky kultury:

- „kultura je přenášena
- kulturu lze učit
- kultura je sdílena“ (Social System, str. 15).

Základním zdrojem kulturních změn je kontakt kultur, plynulá výměna poznatků a informací.

Z hlediska pojmu „sociální struktury“ lze pod kulturou rozumět širší pojem než pojem jednotlivé společnosti; kultura je vytvářena současně k širšímu i užšímu účelu než sociální řád. Dále kultura vypovídá o společné bázi společností různých sociálních systémů, aniž by tyto systémy byly na kulturu reducibilní.

Z hlediska stratifikačního rozlišujeme uvnitř celku kultury různé kulturní vrstvy. V zásadě jsou tyto vrstvy rozděleny do tří skupin:

- a) exkluzivní (pro společnost málo funkční „vysoké“ kulturní vrstvy)
- b) základní kulturní vrstvy (tvořící normální sociální akce)
- c) subkulturní vrstvy

Tvoření kulturních vrstev probíhá podle určitých zákonitostí. Můžeme vyslovit alespoň tato základní pravidla:

- subkulturní vrstva (zejména v široce pojatém smyslu estetickém) je méně komplexní než vyšší kulturní vrstvy;
- čím komplexnější je základní kulturní báze (či společnost), zejména pokud jde o organizaci sociálních pohybů a dělbu práce, tím komplexnější jsou příslušné kulturní produkty;
- čím menší, uzavřenější a primitivnější je společnost, tím více se objevuje homogenizující tendencí v její kultuře.

Lze tedy předpokládat, že v rámci účelné dělby badatelských zájmů je docela dobře nejen možné, ale i funkční, aby na zkoumání kultury participovaly kulturní antropologie, sociální antropologie a sociologie kultury, nezahrnujeme-li už do našeho výčtu obory další.

* * *

V naší literatuře je nejlepším úvodem do antropologie třísvazková učebnice prof. dr. Vojtěcha Fettera (SPN 1958). Spolu se sovětskou učebnicí (vysokoškolskou) antropologie tvoří přehled o předmětu této vědy, jak je obvykle vykládána, na moderním materiálu.

Ze světové literatury viz především souhrnnou práci *Anthropology Today* (Prepared under the Chairmanship of A. L. Kroeber, Chicago 1959).

Antropologie chápána v tradičním smyslu do svého předmětu zkoumání lidských vztahů nezasahuje – zpravidla se omezuje jen na genealogii lidských typů, jejich morfologii a systematiku (resp. nauku o plemenech) – což je vysvětlitelné jednak povahou studovaného materiálu, jednak tím, že cílevědomě zůstává na půdě obecné biologie, jednak oprávněně skeptickým stanoviskem k některým pokusům minulosti, inspirovaným Darwinovou teorií (tzv. sociální darwinismus).

Nicméně už samým faktem, že ve středu zájmu antropologie je člověk, nutně překračuje předmět obecné biologie a střetává se s otázkou, zda k charakteristickým rysům člověka náleží také určitý typ sociálních vztahů, resp. zda vývoj sociálních vztahů byl jedním z charakteristických rysů procesu hominizace.

Zde se dostáváme k problému antropologie kulturní a sociální, která svým předmětem vchází do problému lidských vztahů a která si dříve nebo později tento důsledek musí uvědomit.

Antropologie se v této souvislosti jeví jako předpoklad sociologie – je totiž otázkou, zda lze např. problém sdružování a jeho motivace vysvětlit postřehy sociologie – východiskem by měla být pravděpodobně až antropologie (je to v určitém smyslu totéž, nezáleží tak na klasifikaci: jde o fakt, že sdružování charakterizuje nejen fakt „společnost“, ale i člověka jako typ).

Smysl tradiční, fyzické a biologické antropologie je nesporný. Je a byla základem poznání historie, vývoje i úpadku člověka. Ovšem tradice má smysl jen tehdy, je-li obrácena k přítomnosti. Smyslem a funkcí antropologie fyzické je tedy být bází a východiskem antropologie kulturní.

Jednodimenzální projekce antropologie jakožto pouze fyzické (tato koncepce byla v předválečném období dominantní) vedla ke vzniku filosofické kritiky tradiční antropologie.

Příkladem filosofické reakce na nedostatky tradiční antropologie je koncepce člověka, jakou podává Arnold Gehlen (A. Gehlen, *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Sedmé přepracované vydání, Frankfurt am Main – Bonn 1962. Dílo má tyto části: Úvod: I. Specifické morfologické postavení člověka. II. Vnímání, pohyb, řeč. III. Zákony podnětů, problém ducha).

Gehlen se zabývá filosofickou antropologií ve svých přednáškách zhruba od roku 1936. Své extenze z období 1936–1961 shrnul v práci *Antropologische Forschung* (Rewohlts Encyklopedie, Nr. 1938–1961.) Práce *Urmensch und Spätkultur* (1956) tvoří jakousi mezietafu jeho vývoje k *Der Mensch*.

Ideovým zázemím, z něhož Gehlen vychází, je německá sociologie předválečná, v níž se plodně odráží vzájemné ovlivňování mezi obecnou sociologií a psychologií (institucionálně sjednocené v časopise „Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“). Tato tendence byla pro německou sociologii neméně charakteristická než sociologie kultury (vycházející už od Vierkandta) a dále věda o sociálních interakcích (reprezentanti Alfred Weber a Alexander von Rüstow). Dále to byla tzv. sociologie vědění, kterou po prvním mimořádně vlivném období Mannheimově (zejména díky práci „Ideologie und Utopie“) rozvíjeli T. W. Adorno, N. J. Lieber, Leo Kofler aj. Konečně, obecné teorie společnosti vytvořil s Adornem Max Horkheimer a jejich následovatelé, H. Plessner, H. Freyer a A. Gehlen.

Obširnější souvislost viz: A. Maus, *A Short History of Sociology*, London 1965, str. 202 ad.

Slavné Gehlenovo dílo *Člověk* je jedním z nejryzejších typů antropologie v jejím moderním pojetí. Pokusme se dobře porozumět pojmu „antropologie“. V doslovném znění (které si pod tímto slovem představuje každý, koho neomezují znalosti školského pojetí antropologie) je to věda o člověku. To znamená, věda o člověku v přírodovědeckém a sociálním smyslu (což však jsou jen dvě nedokonalé aproximace, které vývoj faktického poznání vlastně už dávno překonal). Je to věda o člověku jako o svébytné, zvláštní bytosti, a přitom současně identické s prostředím, ve kterém žije, existuje, působí a tvoří.

Gehlen k tomu připojuje ještě dílo *O povaze člověka a jeho postavení ve světě*. Jestliže nemá být přívlástek čisté antropologie jen zdvořilostí, znamená to, že vlastní problém bytosti „člověk“ vystihuje jen toto. Čili všechno.

Arnold Gehlen velmi bystře vystihl, že takto pojatá antropologie je v moderní době vědou věd. Smyslem a cílem práce technických, lékařských a přírodních věd a přirozeným východiskem sociálních věd i uměnovědy, dokonce i filosofie. A současně si zřejmě uvědomil, že právě tato syntetická věda o člověku je to, co chybí specializovanému poznání nové doby. Tato v podstatě jednoduchá myšlenka byla mimořádně závažná a náročná svými důsledky (jako poznávací úloha).

Chápání člověka vychází z přírodní vědy („člověk jako zvláštní problém biologie“) a logikou svého východiska překračuje meze biologie: záleží totiž především na tom, čím se člověk specificky odlišuje od říše živočišné přírody. Gehlen si uvědomuje historický protiklad mezi teologickým pojetím člověka (člověk jako boží bytost *ens creatur*, „stvoření“) a biologickým, jak ho přineslo zejména 19. století zásluhou Darwina, Haeckela aj. Ale distancuje se od obou,

neboť teologická koncepcie není vědecká a ta druhá je z vědeckého hlediska dvojznačná. „... obě hlediska mají společný tento předpoklad: jakoby totiž člověk nemohl být pochopen sám ze sebe, jakoby byl postihnutelný ... jen kategoriemi mimo lidského světa“ (Tamtéž 10).

Gehlen si klade úlohu vytvořit vlastní koncepci a vlastní specifickou terminologii, která by mohla problém člověka vystihnout v polaritě sociálního a biologického, v protikladu determinismu a svobody, v závislosti od přírody a technické aktivity. Tato Gehlenova myšlenka přesahuje i meze jeho vlastní koncepce.

Zdá se, že právě tato polarita – zpravidla s jednostranným akcentem na jednom pólu – trvá podnes. Na jedné straně se často střetáváme s nároky na člověka, které vycházejí z jakéhosi apriorně morálního stanoviska: člověk „si má uvědomit, že ...“, má být „tak uvědomělý, aby ...“; člověk svými skromnými zlepšovacími návrhy zdánlivě přesahuje do hypostázovaného světa ideálů zítřka; člověku se často vytýká, že se v něm někdy projevuje instinkt bojovnosti nebo že nedostatečně reguluje svůj pohlavní pud. Řečeno jinými slovy, v argumentech tohoto typu se rádo zapomíná na to, že lidskost se odvozuje (v průběhu geneze člověka) z přírody a že příroda je v určitém smyslu stále nedostizitelným vzorem (všimněme si např. také rysů zvířecího světa, jako jsou mateřský pud, ochrana mláďat, věrnost partnerů a vůbec soulad s prostředím v nejširším smyslu, čili – přirozenost afektů). Člověk je v určitém smyslu nejdokonalejším výtvozem přírody, pokud jím vůbec ještě je. Zdravá míra biologické přirozenosti člověka je současně jedním z nejdůležitějších předpokladů přirozenosti lidstva.

Na druhé straně neméně často se střetáváme s biologizující jednostranností, která sahá od nejkonzervativnějších publicistických plánek (zejména na téma mladé erotiky, která tak vzrušuje stárnoucí spisovatele každého druhu) až po svět vědy (neboť ještě stále se vážně bere psychologický směr, který vysvětluje lidskou psychiku na základě vyšší nervové činnosti krys, psů a nižších zvířat vůbec), stále existuje ještě vysloveně mnoho analogizujících klinických metod; v aplikovaných sociologiích, jako jsou např. vojenská věda, určitá vrstva sexuologie, určitá vrstva populacionistiky aj., se stále ještě vychází vlastně ze sociálního darwinismu a jiných podobných teorií.

Ale kde je tu místo pro člověka? Lidské vztahy, jak je pozorujeme z tohoto normálního úhlu, se nerodí v pařenístích elementárních reakcí, ale předpokládají určitou míru vůle, rozumu a citu.

Myslím, že je Gehlenovou zásluhou, že jako jeden z prvních upozornil na jednostrannost jen biologického přístupu k člověku – přesněji řečeno, pokud tento přístup má nároky být antropologií.

„Jakmile jde o člověka, nesmí biologické pozorování zůstat jen při tělesném, somatickém. V čem potom spočívá antropologické vytyčení otázky? Spočívá vlastně v otázce existenčních podmínek člověka“ (Tamtéž, 16).

Starý vědecký ideál (ačkoliv to zní ironicky – konstatuje jen holou skutečnost), aby totiž jednotlivé vědecké disciplíny spolupracovaly, měl by stát, podle Gehlenova mínění, při kolébce této nové antropologie.

Měl jsem to potěšení konstatovat – žel až po dodatečném studiu literatury, jak to někdy bývá, že Gehlen se orientoval v podstatě na tentýž cíl, který jsem se pokusil zformulovat ve svém návrhu vědy o lidských vztazích (viz K. Mácha, Předmět vědy o lidských vztazích, Teoretický projekt, Sociologický časopis 1965/3), nebo na koncepci zkoumání člověka kombinací metod různých věd: „Dalším důvodem pro nezdar všeobecných antropologických teorií je tento: do této vědy by se svými závěry musely vstupovat mnohé konkrétní vědy – biologie, psychologie, gnoseologie, jazykověda, fyziologie, sociologie atd. Už samotná orientace v tak různých vědách nemůže být lehká a ještě s větší rezervou je třeba brát možnost, jak vytvořit hledisko, z kterého by se všechny tyto vědy mohly ovládnout z hlediska jednoho tématu ... Mám jen jedno vedoucí hledisko, které se nemůže převzít z žádné z těchto participujících věd, ale které je filosofické...“ (Tamtéž, 13).

Gehlenova skepse je oprávněná, protože pro jednotlivce je téměř nemožné toto všechno zvládnout. Ale celkem s ním nesouhlasím, protože filosofie nemůže jen jednoduše ignorovat množství přístupů věd k člověku. Jde o to, vytvořit si dost místa pro bádání ve společných problémových okruzích a pokusit se je zvládnout se skupinou spolupracovníků.

Poznamenejme na okraj, že tento problém není pouze Gehlenovou záležitostí. Naopak, Gehlen přednáší o tomto problému od roku 1936, což je mimo jiné důkazem všeobecné úcty k jeho teorii (a což současně vysvětluje, proč jeho antropologii, určitě filosofickou, nepokládali za nelegitimní dítě poznání a proč nemusela hledat rodokmeny v archivech přírodovědecké literatury). Hledisko, ze kterého je možno pochopit člověka v jeho celistvosti, hledisko nové antropologie, to dnes předpokládá přinejmenším pochopení a spolupráci různých badatelských tendencí.

Jestliže Gehlen ze své skepse nad šířkou problematiky „člověk“ vyvodil závěr, že nám nic jiného nezbývá než zůstat při jejím filosofickém aspektu, neznamená to, že je to jediné východisko. Z tohoto předpokladu se vyvinula nejobecnější větev filosofické antropologie, ale mimo to jsou i jiné koncepce.

Ale vraťme se ke kategorii „člověk“. Gehlen tuto kategorii analyzuje – což je samo o sobě paradoxní – syntetickým způsobem: pod zorným úhlem

celistvosti lidské podstaty. Právě z toho důvodu dochází k tomuto pesimistickému poznatku: „... všeobecné tvrzení, že člověk je telesně – duševně – duchovní jednotou, musí zůstat abstraktní; je sice správné, ale z biologického hlediska je jen negativní – je v něm vysloveno odmítnutí abstraktního dualismu. Tato formule zůstává abstraktní jako konečně každá všeobecná formule, je tzv. příliš pravdivá, aby byla správná“ (Tamtéž, 12).

Gehlen se tedy v tomto smyslu přezíravě distancuje od metafyzických koncepcí člověka, tzn. od nesprávně pochopené filosofické antropologie. Právě zde je kámen úrazu dnešní módy filosofické antropologie, přesněji řečeno té větve, která vznikla z odporu proti dogmaticky traktovanému historickému materialismu. Této antropologii záleží totiž na filosofickém východisku (řečeno negehlenovskou teorií, na světonázorovém východisku). Člověk zůstane člověkem bez ohledu na filosofii, ale také antropologie, která si nárokuje stát se „filosofií člověka“, musí vycházet z hlediska, ze kterého se dá adekvátně posoudit postavení člověka v dnešním světě. Jinak řečeno, nemůže nevyjít z takového hlediska.

Nesouhlas s metafyzickou filosofickou antropologií je zkušebním kamenem jakékoliv koncepce lidských vztahů. V tomto případě nezáleží ani tak mnoho na tom, zda je východiskem hluboko nábožensky založený farář Max Scheler, ateista Heidegger nebo Marxův výsměch jakémukoliv náboženství. Ze všech těchto hledisek může vyjít lidské pochopení lidských vztahů nebo též velmi nelidská antropologie. Všechny důkazy k tomuto tvrzení podala nedávná historie tohoto století. Vede nás to k závěru, že je nutné zdůraznit ještě něco, co není u Arnolda Gehlena dost zdůrazněno; vnitřní obsah mezilidského vztahu. Riskujeme v tomto případě námitku, že tento faktor je mimovědecký, ale i tak je důležitou vnitřní charakteristikou kategorie „člověk“.

Na druhé straně by bylo nespravedlivé ponechat bez povšimnutí Gehlenovo kritické stanovisko vůči „vývojovému schématu“ zaměřené podobným směrem. Tak například ve vztahu ke Schellerovi: „V Schelerově učení se ... je skrytý jeden velmi všeobecně rozšířený předsudek, totiž vývojové schema, jehož úseky jsou instinkt, zvyk, praktická inteligence a lidská inteligence“ (Tamtéž, 22). To skutečně nejsou ještě charakteristiky člověka.

Protibiologická charakteristika člověka a lidskosti, jak ji vypracoval Gehlen, je jakýmsi prvním aktem ke scénáři člověka v průmyslové civilizaci, jak se dnes střetáváme s tímto problémem v pracích Friedemanna, Schelského, Fromma a jiných. Společnost, civilizace, technika, to jsou faktory, které utvářejí člověka v jeho specifickém smyslu (a přivádějí ho tak i ke specifickému určení jeho postavení v přírodě). To vše je v Gehlenově zorném poli, i když spíše jako předpoklad.

A. Gehlen upozornil na to, že tu působí i druhý vliv techniky, nejen ten, který dehumanizuje, ale i ten, který identifikuje člověka se světem. Viz: *Die Technik in der Sichtweise der modernen Anthropologie*, Merkur 1953/65, 630 a další.

To všechno jsou síly, „za které nemůže odpovídat ani bůh“, jak to napsal jeden křesťanský filosof. A technika, která vytváří nový svět člověka, bezpochyby působí i na jeho primární přírodní svět – i když dosud víceméně ničivým způsobem (G. Günter, *Reflexion un Geschichte*, Merkur XIV, 1960/7, 633).

O vlivu rozvoje techniky na sociální vztahy viz: J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris 1954, 207–287. Dále viz: F. V. Gottl – Ottlilienfeld, *Wirtschaft und Technik*, Grundrisse der Sozialökonomik, I., 2, Tübingen 1923; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928; J. Ortega y Gasset, *Betrachtungen über die Technik*, Stuttgart 1949 (1. vyd. 1939); F. Jonas, *Sozialpsychologie der industriellen Arbeitswelt*, Stuttgart 1960.

Dobře to vyjádřil Schelský: „Technika, která překročila tradiční meze svého pojmu a stala se univerzální, vrhá se na výrobu a zpracování předmětů, které až dosud byly ... mimo dosah technického přístupu a jevíly se jako příroda, nebo historické okolí našeho konání“ (H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Civilization*, Köln und Opladen 1961, 10).

V moderním smyslu se použití techniky sémanticky váže na tři oblasti objektu:

- „1. Technika produkce, výroby, věcných statků...
2. Technika organizace, metody tvorby a ovládání sociálních vztahů, jejichž obsahem je ekonomický a sociální zájem ...
3. Technika změny, ovládání a tvorby vnitřního a duchovního života člověka (oblast psychologie, psychiatrie, pedagogiky, publicistiky, výzkumu mínění atd.) ...“⁵

Máme na mysli především techniku v prvním smyslu slova, nebo její působení na přírodu vystupuje nejvíc do popředí. Ale je užitečné uvědomit si, že technická civilizace ve vědeckém smyslu zahrnuje všechny tři uvedené významy. V tomto širokém smyslu extrapeluje vztah techniky a člověka i Gehlen, neboť právě v druhém a třetím pojmu techniky je naděje, že ničivá síla techniky, která tak poznamenala prvé období průmyslové civilizace, mohla by se změnit v pravý opak. K sociální podstatě člověka patří především technika výroby a do značné míry technika organizace, ale současně je tu technika lidských vztahů, která je nepochybně stejně nutná.

⁵ J. Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris 1954, 57.

Dalo by se usoudit, že Gehlen chápe sociální podstatu člověka vlastně jako zvláštní způsob jeho přírodního bytí.

Jak to vyznívá například z jeho způsobu přístupu k tezi Nietzscheho, že „člověk je dosud nedotvořené zvíře“ (noch nicht festgestellt) – „... toto slovo je správné a dvojznačné. Chce se jím především říci: nedotvořilo se ještě to, čím člověk vlastně je. A po druhé: lidská podstata je nehotová, ale nikoliv nehybná. Oba dva výroky jsou přílehlavé a možno je převzít“ (A. Gehlen, *Der Mensch*, Frankfurt am Main – Bonn 1962, 10).

Silnou stránkou Gehlenovy antropologie tak zůstává ocenění přirozených stránek lidské bytosti. Přitom tyto přirozené atributy zdravého člověka nejen že neznamenají návrat k rudimentům divocha, ale naopak předpokládají kulturu, kulturnost a dokonce kultivovanost životního projevu. „Přišli bychom tedy ... k učení o základních pudech a dostali bychom se k tomu psychologickému učení o pudech, které začalo Schopenhauerem a velmi se rozšířilo přičiněním Freuda a Klagesa. Tyto pokusy bez výjimky ztroskotávají, a to ze stejných důvodů jako učení o typech ... To vlastní v člověku se vysvětlovalo jako pud moci, egoismu, sexuality, pud napodobování, pud opakování, pud pohybu, pud formy, pud ničivosti a mnohé další.“ „U člověka se objevuje instinktivní chování všude tam, kde orgány pracují tak, jak se jim to líbí, čili při ssání kojence, jeho pohybových cvičeních a snad při pohybu objímání. Samozřejmě, bezpečně se zjistil instinktivní kořen pohlavního života“ (Tamtéž, 329). Gehlen připomíná, že badatel Bernard zjistil u více než 100 autorů v roce 1924 14.046 činností, které označili jako „instinktivní“.

Přesto, že člověk je v základním smyslu zákonitým dědicem přírodních instinktů, je jeho specificky lidskou kvalitou pochopit sama sebe jako objekt. Není pouze subjektem o sobě a pro sebe, ale naopak, stává se sám pro sebe objektem a to je podstata jeho racionality... (Tamtéž, 208). Gehlen se tu celkem programově ztotožňuje se stanoviskem, které nejlépe vystihl G. H. Mead (*Mind, Self und Society*, Chicago 1934, 138 a dále).

Antropologie, která chce postihnout lidskou podstatu člověka, přichází tedy k závěru o dialekticky protikladné jednotě lidského já. To však vyjádřil svým způsobem již Hegel. Zveřejnění této ideje pravděpodobně vyžadovalo, aby lidská pospolitost prošla zkušeností své vlastní negace, aby se ocitla na pokraji zkázy a aby se – v konfrontaci s možností okamžité smrti – myšlení vrátilo ke hlubokým kořenům rozumu.

Potud Gehlen a komentář k němu. Bylo by samozřejmě možné říci víc. Gehlen jako autor je natolik jednoznačný, že se nedá k němu přistupovat bez námitek. Jako konečně k žádné skutečně promyšlené teorii.

Námítky, které Gehlen invokuje svou hlubokou koncepcí, jsou jednak námítkami, které plynou z přírodovědeckého přístupu (což ale není důležité) a týkají se definice člověka jako druhu. Jednak jsou to výhrady sociologie, která buduje své badatelské instinkty na zkušenosti s člověkem jako výrobcem, producentem, tvůrcem, umělcem, myslitelem – čili přece jen trochu zvláštní bytostí. I když je to paradoxní, obě skupiny těchto výhrad jsou v podstatě tytéž. Ale každá antropologie musí svou syntézu poznání budovat nad víceméně jednoměrnými orientacemi více angažovaných (protože konkrétních) věd.

Gehlenovi bych vyčítal vlastně jen jedno, že mnoho předpokládá. K jeho knize o člověku a jeho postavení ve světě by bylo třeba připojit osmismazkový komentář s podrobnými poznámkami. Je velkorysě neučinit to. Ale je to škoda.

Gehlenova antropologie byla pro svoji dobu výzvou. Dnes je již i dobovým dokumentem. Ukazuje se zejména potřeba zpracovat antropologické problémy nové lidské civilizace. Ale samotný Gehlenův přístup k problému člověka stal se trvalou hodnotou.

V tomto přístupu, který nabízí Gehlenova koncepce, objevuje se nový horizont lidských vztahů: není to jen etický preparát sociální (které samo o sobě je již vlastně umělým výtvořem), ale je to lidskost v nejširším smyslu: integrálnost lidské aktivity. Nic lidského tu nesmí chybět.

Styčné problémy filosofie a antropologie

Věnujme ještě pozornost ne už obrazovému významu pojmu „antropologie“, ale jeho významu reálnému, tj. vzhledem k antropologii, tak jak je u nás pěstována.

Antropologie – která je vymezována po svých různých stránkách na různých rovinách obecnosti (tj. jako antropologie fyzická či somatická, dále etnografická, kulturní, sociální, průmyslová, pedagogická ap.) – má v podstatě dvě různé oblasti: první (reprezentovaná především antropologií fyzickou) nachází své adekvátní zobecňující možnosti v obecné biologii; druhá (reprezentovaná především sociální a kulturní antropologií) má svou přirozenou rovinu zobecnění v obecné sociologii. Kromě toho i antropologie, jako ostatně každá jiná věda, hledá své vlastní zobecňující disciplíny, které by nejlépe mohly řešit její potřeby.

Obě tyto základní oblasti antropologického zkoumání mají určité vazby na filosofii: v prvním případě jde o přírodovědně orientovanou filosofii (zde budou padat v úvahu zejména problémy geneze, struktury biologických předpokladů života člověka, problém života, problematika vývojových řad, závislosti lidského života na přírodních podmínkách aj.). V druhé oblasti jde především o problémy kultury a kultur, práce jako kulturotvorného faktoru, kulturních hodnot apod.

Přítom je třeba poznamenat, že sociální a kulturní antropologie může být v historickém smyslu různě dimenzována: není to vlastně jen jedna kulturní antropologie, ale antropologie různých kultur v různých periodách jejich vývoje. Zatímco kulturní antropologie ve svém dnešním vlastním aspektu má blíže k antropologii fyzické, recentní kulturní antropologie má blíže k sociologii.

Každá antropologie je však v určitém smyslu filosofická – ať už si její autoři jsou toho vědomi, nebo ne. Je ovšem velmi různé, v jakém smyslu a ve kterých aspektech se jednotlivé disciplíny antropologie budou dotýkat filosofie – avšak jeden společný problém, který vede k hlubšímu pohledu na člověka, na jeho vynoření se z přírody, na jeho genezi, hominizaci a sapientaci, na jeho ontogenezi a fylogenezi, skýtá mnoho problémů společných každé antropologii; a jsou to problémy v jádru filosofické.

Bezpochyby existuje i určité rozmezí oprávněnosti uznávat filosofický aspekt problému člověka jako samostatnou problémovou oblast. Tady pak vznikají další problémy, týkající se teoretických a metodologických východisek filosofické antropologie.

Jak známo, existuje v určité části naší literatury apriorní nechuť k filosofické antropologii, což bývá spojováno s odkazem na existenciální původ filosofické antropologie. Mnoho z těchto nedorozumění vyřešil sám autor nejvýznamnější existenciální koncepce filosofické antropologie, Sartre, svým názorem na poměr filosofické antropologie a marxismu. Avšak přesto přetrvávají ještě určité pochybnosti.

Domnívám se, že nedorozumění vzniklo dvojnásob neoprávněně – jednak proto, že existencialismus vyjádřil, jakkoliv sublimovaně, určitý reálný životní pocit člověka – pocit „vrženosti“, absolutní determinovanosti člověka v určitých mezních situacích, pocit zoufalství a beznaděje, pocit vnímání a „býti vnímán“, pocit prožívání okamžiku jako jediné reality atd. A za druhé proto, že existencialismus *via facti* náleží historii – právě na to, být antropologií přítomnosti mají jen ty koncepce, které přetrvaly. Naše polemiky s existencialisty, které tento fakt nerespektují, jsou do jisté míry anachronní a do jisté míry nechápavé.

Potřeba vytvořit novou antropologii člověka se proto kryje s potřebou vytvořit pro dosavadní antropologii novou teoretickou bázi, dostatečně širokou, aby mohla uspokojivě vysvětlit logiku (nebo prostě křivku vývoje) člověka.

Positivním obsahem této antropologie nejsou problémy, které by bylo třeba vymýšlet – ale jsou to reálné problémy řady sociálních věd, zejména problémy mezní (jimiž se sice různé vědy obírají, ale každá jen svým zůsobem – je určitým reálným paradoxem, že právě řešení těchto mezních problémů je klíčem k pojetí současného problému člověka.

* * *

Teoreticky se zájem o člověka soustředil až asi do poloviny 19. století na pokusy vyjádřit systémologicky člověka jako součást světa, resp. svět jako lidskou kategorií. Filosoficky je vyvrcholením těchto pokusů Hegel, obdobný pokus nalézáme v Comtově pozitivní filosofii. V pohegelovské filosofii, jak ukázal zejména Herbert Marcuse (H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, Neuwied am Rhein – Berlin/Spandau, 1962, s. 233), se zájem o člověka rozdělil do dvou proudů: v prvním proudu zastoupeném především Kierkegaardem a Feuerbachem, vystupuje izolované individuum a svět lidských vztahů je vysuzován z pojmu individuality. V druhém směru vypracovaném v důsledné podobě zejména Marxem, se věda vrací k původnímu zakořenění individua a procesu společenské práce – v tomto směru je rozvíjena myšlenka, jak a nakolik tento proces tvoří přirozenou základnu k osvobození člověka. Souběžně s tímto obecným myšlenkovým směrem se rozvíjí do značné míry i obecná orientace biologie člověka, obecné antropologie, sociologie.

To co bývá někdy nazýváno „antropologickou sociologií“, dnes má své zakořenění spíše v jiném filosofickém kontextu a je historicky podmíněno spíše fenomenologií a Kierkegaardovou filosofií. „Kierkegaard ... nepostihuje individuum prostřednictvím vědění, nýbrž jen jako ‚etnicky-existující subjektivitu‘. Jediná skutečnost, na které zde záleží, je jeho etnická existence“.⁶

Dnešní (ostatně v sociologii dosud neobvyklé a tedy záslužné) hledání smyslnosti dějinného pohybu, smyslu sociálního vztahu apod. je jakýmsi pokračováním snahy oprostít se od dogmatického realismu v názoru na svět do oblasti sociologie.

Integrální antropologie není ovšem jen produktem posledních let – její základní snahu lze ztotožnit s tím, co v presociologickém období bylo zahrnováno pod „filosofii dějin“, resp. později pod filosofii člověka. Na druhé straně, integrální antropologii nelze dosti dobře ztotožnit s onou vrstvou moderní metafyziky člověka, která byla nazvána antropologií filosofickou – problémová oblast integrální antropologie je pravděpodobně širší, a její metodologická škála nemůže být jednoznačně vázána na jednu rovinu úvah.

* * *

⁶ H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, str. 315 ad.

Co je předmětem integrální antropologie?

Nejdříve výslovně několik obecných předběžných poznámek:

1. Úvaha o předmětu, resp. postavení určité vědní disciplíny mezi vědomí, resp. o metodě a metodologických principech, tvoří integrální část každého vědního oboru. Použijeme-li výrazu „konstitutivní část“, pak pro případ integrální antropologie bude tento výraz případný: neboť dnes je právě ve stadiu svého konstituování.
2. Úvahy o předmětu, resp. mezích vědního zájmu vyplývají nejen z potřeby konvenčních vztahů mezi odborníky, ale neméně i z vědomí o omezených silách jednotlivce. Tendence každé vědy je diferencovat svou strukturu, vývojová tendence vědeckého pracovníka je zpřesňovat meze svého oboru. Psychologická podmíněnost úvah o předmětu věd tu spadá v jedno s objektivní potřebou vědní klasifikace.
3. Sledujeme-li vývoj určité vědy v relativně dlouhém období, nahlížíme jako zákonitost navrácení se po určité době k úvahám o předmětu a metodě věd. Zákonitost těchto renouveaux vyplývá patrně z elementů, o nichž věda sama ještě dosti neví. Lze předpokládat, že je svého druhu výraz základní povahy lidského myšlení – vztahu mezi otázkou a odpovědí, jež opět s sebou přináší novou otázku.
4. Vymezení předmětu kterékoliv vznikající vědy je v současné vědní struktuře nutně spojeno s její interferencí do věd existujících. Vznikání nových věd je projevem dynamismu vědního vývoje vůbec – avšak posun teoretických struktur se dostává do konfliktu s tradičními představami o vědách. Předpokládáme-li vývoj věd o člověku jako takový a předpokládáme-li nutnost tohoto vývoje, vyplývá z toho i předpoklad přirozenosti konfliktních situací mezi stávajícími a vznikajícími vědními obory.
5. Vycházíme-li z reálných stanovisek (která byla vyslovena), vidíme čtyři základní možnosti vymezení předmětu integrální antropologie:
 - a) jejím předmětem budiž souhrn obecných věd o člověku (resp. všech věd o člověku),
 - b) jejím předmětem budiž samostatná problémová oblast a integrální antropologie budiž samostatnou vědní disciplínou,
 - c) jejím předmětem budiž „pracovní prostor“ mezi předměty samostatných kooperujících věd,
 - d) budiž sama bez předmětu, budiž „logikou sociálních věd“.

Které z těchto vymezení poskytuje optimální možnost řešení integrace ve vědách o člověku?

Jako prvou poznámku k této otázce lze vyslovit dvojjediné určení: pojetí integrální antropologie záleží v určitém smyslu na jednom každém badateli – z druhé strany, faktická integrace je něčím, co nemůže být dosti dobře totožné s žádným individuálním stanoviskem beze zbytku.

Jako druhou poznámku možno uvést: z našich dosavadních diskusí vyplynulo, že mnohem užitečnější pro vědu o člověku je koncepce integrální antropologie jakožto badatelského hlediska než na apriorním předpokladu, že by mohla existovat jako zvláštní disciplína.

Jako výsledek prvního roku diskusí o předmětu integrální antropologie, „roku koncepcí“, se pokusme zformulovat základní poznatky o povaze jejího předmětu.

Předmětem integrální antropologie je totalita obecných problémů věd o člověku. K tomu je třeba dodat: integrální antropologie nemá svůj předmět vymezen ve smyslu subjekt – predikátové logiky, totiž obsahem a rozsahem odlišný od jiných věd o člověku. Není a nemůže být samostatnou vědní disciplínou – je badatelským oborem, v němž se spojují ti představitelé různých věd o člověku, kteří pociťují potřebu integrace s jinými, příbuznými vědami. Integrální antropologie je bází pro integraci a její předmět odvisí tedy od poznatků jiných, méně obecných věd o člověku. Poněvadž každá z věd o člověku je nadána vývojovým dynamismem, je i předmět integrální antropologie dynamický. Integrální antropologie je tedy zobecňujícím spojitým badatelským oborem pracovníků různých věd, spolupracujících za společným účelem.

V opačném případě lze podotknout, že integrální antropologie není filosofii člověka, jak tomu rozumí současná literatura: filosofická antropologie je naopak jedním z oborů, které mohou přispět k možné integraci.⁷

Proti tomuto vymezení lze předpokládat tyto námitky:

1. Obecné problémy člověka zpracovává svým způsobem každá sociální věda (resp. každá z věd o člověku). Je nutno dosahovat ještě nějaké další integrace? Lze předpokládat, že v rámci kterékoliv z existujících věd bude vždy nutně zahrnuta i relativně zobecňující disciplína – obecná biologie, obecná sociologie atd. Na úrovni jednotlivých oborů vznikají přirozeným způsobem příslušné integrativní vrstvy. Tím se však ještě neeliminuje stávající

⁷ Obširnější tematickou bázi pro tuto tezi poskytuje moje práce „Medziludské vzťahy v modernej spoločnosti. (Teória ľudských vzťahov)“, Bratislava 1967.

izolovanost vědeckého bádání, daná právě existencí jednotlivých oborů. Integrovaná antropologie si klade za cíl překročit meze oborové výlučnosti a dosáhnout širšího porozumění.

2. Věda už dávno rozdělila problematiku člověka mezi různé disciplíny. Má pro dnešek své *raison d'être* nový obor vědy o člověku?

Lze předpokládat, že proud vědeckého poznání nejen rozvíjí bohatství poznatků jednotlivých existujících věd, ale že v určitých uzlových momentech přesahuje i jejich hranice, popřípadě vede k jejich korektuře. Lze rovněž předpokládat, že dosavadní rozdělení vědní reality mezi obory jednotlivých věd odpovídá jen určitému rozmezí historického vývoje. Lze konečně předpokládat, že potřeba integrace věd o člověku, která se dnes objevila v mnoha ohledech a aspektech – spadá vjedno s vývojovým trendem vědy blízké budoucnosti.

3. Existují různé řady věd o člověku – sociologické, antropologické, sociálně-psychologické, resp. další – které samy o sobě vytvořily relativně uzavřené modely obrazu člověka. Lze předpokládat vývoj v rámci dosavadních struktur, anebo naopak: dosavadní struktury našly svou mez v sobě samých? Tato námitka je závažná. Z hlediska dnešní vědy nelze určit jednoznačně, kterým směrem půjde vývoj vědy v dalších stoletích. Pravděpodobně bude aspoň po určitou vývojovou etapu trvat spor mezi snahami interdisciplinárního bádání a mezi monodisciplinárním badatelským zájmem. I když by poznatek o totalitě věd dával větší šance interdisciplinárním snahám, nelze podcenit inerční sílu monotematického zájmu, nota bene proto, že věda je vázána vždy jen na dané typy vědeckých pracovníků. Nicméně, integrovaná antropologie – už tím, že poskytuje místo oběma směrům, může mít pro ně význam spojitého článku.

Integrovaná antropologie nachází své *raison d'être* tam, kde si klade za cíl překlenout pluralistickou orientaci věd o člověku v jedné systémové koncepci, aplikativní v dílčích badatelských zájmech a jsoucí vzhledem k nim v integrujícím postavení. V tomto úkolu, který se může zdát současně příliš skromný i příliš široký, je posláním integrovaná antropologie.

Chrudoš Troníček: Biologická antropologie a její historický vztah k integrální antropologii⁸

Termín antropologie známe již z antického Řecka (snad zaveden Aristotelem), ale jen ve smyslu všeobecném bez přesného vymezení obsahu tohoto pojmu. Termín antropologie v dnešním slova smyslu poprvé použil r. 1501 M. Hundt ve své knize „*Antropologium de hominis dignitate natura et proprietatibus*“. V té době se termínem antropologie nerozuměl samostatný vědní obor, ale všeobecně studium tělesné stavby člověka. Ve starověku i ve středověku však ještě neexistovalo exaktní studium vnitřní stavby lidského těla. Vnější znaky lidského těla byly v oněch dobách poměrně správně popsány a hodnoceny, ale na vnitřní stavbu lidského těla usuzovali ve starověku a středověku jen dedukcí podle tehdejších znalostí vnitřní stavby živočišných těl.

Staří Egypťané sice částečně pitvali těla zemřelých vyšších hodnostářů před jejich mumifikováním. Rituální předpisy však nedovolovaly větší vnější poškození těla, takže orgány musely býti vyjímány jen velmi malými otvory, a proto po vyjmutí byly značně poškozené. Tak např. mozek byl vyjímán nosními otvory po prolomení nosních kůstek a spodiny čelní kosti. Přesto dlouholetá tradice mumifikování lidských těl měla za následek mnohem vyšší úroveň znalosti lidského těla u starých Egypťanů než v jiných zemích starověku a středověku. Z r. 323 před naším letopočtem se nám dochovaly zprávy, že v Alexandrii byly na lékařské škole konány skutečné pitvy lékařem Herophylosem a jeho žákem Erasistratem. Byli však za svoje počínání pronásledováni, Alexandrijská škola pak také brzy zanikla. V Alexandrii se však ještě dlouhá staletí zachovalo muzeum patřící k této škole, kde bylo uchováno množství mumifikovaných živočichů různých druhů i mumifikovaná lidská těla.

V jiných částech světa neměli lékaři ani tento skromný materiál ke studiu.

Galenos (131–200 n. l.), nejslavnější lékař epochy římské, odkazoval ve svých učebnicích (které se dochovaly) svoje žáky, aby jeli do Alexandrie, jestli chtějí vidět, jak vypadá lidská kostra, že tam je ještě jedna v muzeu k spatření. V Evropě se konaly pitvy teprve od 13. století, a to jen na některých lékařských učilištích některých klášterů v Itálii, zejména v Salermu a v Monte Cassino.

První skutečnou vědeckou prací o lidském těle je učebnice anatomie a chirurgie, kterou vydal r. 1543 Andreas Vesalius pod názvem „*De corporis humani*

⁸ Přetisk z Josef Wolf (ed.): *Sborník prací k otázkám integrální antropologie I*. Československá sociologická společnost, Praha 1968, s. 120–137; k edičním zásahům viz poznámku č. 3.

fabrica libri septem“. Toto dílo je mezníkem ve vývoji poznání lidského těla, protože podrobně popisuje všechny hlavní orgány lidského těla (i když u mnohých nebyla známa Vesaliovi ještě jejich funkce), podle skutečně zjištěných faktů při pitvání lidských těl.

Dějiny antropologie a dějiny lékařství proto pokládají datum vydání Vesaliovy anatomie za počátek vědeckého zkoumání biologické podstaty člověka.

Rozvoj anatomie vedl brzy k objevu funkcí jednotlivých orgánů – nejprve krevního oběhu, který prokázal Wiliam Harvey (1578–1657). Harvey je proto pokládán za zakladatele fyziologie. Brzy se od anatomie oddělovaly další vědní disciplíny, studující biologii člověka. Uvádí se, že u nás provedl první pitvu lidského těla Jan Jesenský (1566–1621), který je znám jako protomedicus Království českého, rektor Karlovy univerzity, popravený po Bělohorské bitvě na Staroměstském náměstí v Praze. Po pravdě však nutno říci, že jeho pitvy se omezovaly jen na funkci didaktickou a nesledovaly vědecké cíle. Jesenského v Čechách od 30. let předešly porodní báby v Litomyšli, které po získání souhlasu městské rady pitvaly ženu, která zemřela při porodu, „pro poučení o tom, v jaké poloze ležel plod, který se nepodařilo vyprostit, aby se v jiných případech předešlo takové nehodě...“, jak uváděly ve své žádosti o povolení pitvy litomyšlské porodní báby.

S rozvojem poznání nových druhů rostlin a živočichů v nově objevených a jiných vzdálených zemích se bouřlivě rozvíjela botanika i zoologie a vznikala nová styčná vědní odvětví, hlavně mezi zoologií a biologií člověka, jako např. srovnávací anatomie a embryologie či paleontologie. Tyto obory později velmi přispěly ke studiu biologie člověka. V nových zemích byli též objeveni lidé s odlišnými plemennými znaky. Není náhodou, že v té době znovu vzplál starý spor o postavení lidských ras, který vzešel již dlouho před tím ve středověku z náboženských konfliktů, jako scholastický rozpor tzv. monogenistů a polygenistů. Spor vznikl o to, zda Adam a Eva jsou předky všech plemen lidských, nebo jenom bílého plemene, čili jenom předky národa židovského. Papežskou bullou měl být tento spor ukončen, a to ve prospěch monogenistů, prohlášením, že Adam a Eva jsou předky všech lidí. Polygenisté tvrdili, že Adam a Eva dali vznik jen bílému plemeni, příslušníci ostatních plemen byli označováni za praeadamity. Ukázalo se jako vždy, že vědecký spor nemůže být rozřešen pouhým prohlášením sebevyšší autority.

Po papežské bulle byly kladeny nové otázky. Jestliže z Adama a Evy vzešla všechna plemena, jakého plemene byli tedy tito prarodiče? S novou prudkostí vzplál tento spor, vzniklý na začátku druhého tisíciletí, po objevení Ameriky, kde žila lidská plemena, která neměla nic společného se známými národy

a kulturami. Opět byl učiněn pokus likvidovat tento spor papežským prohlášením, že i američtí Indiáni jsou dítky božími, pocházejícími z Adama a Evy. Spor přesto pokračoval dál. Je ironií, že polygenismus byl tehdy pokládán za pokrokový, nedogmatický, a papežem obhajovaný monogenismus za konzervativní. K papežem odsouzenému polygenismu se hlásila řada pokrokových vědců, jako Paracelsus, Vanini a Giordano Bruno. V pozdější době byly nejvlivnějšími polygemisty francouzští encyklopedisté.

S rozvojem přírodních věd pronikalo do tohoto scholastického sporu stále více skutečné vědecké argumentace a od začátku 18. století můžeme pozorovat první pokusy o skutečně vědecké studium otázky lidských plemen.

Vznik antropologie jako vědní disciplíny

Za zakladatele antropologie je ve většině zemí pokládán George Luis Leclerc, hrabě Buffon (1707–1788), který se věnoval studiu lidských plemen ve vztahu k celé živé i neživé přírodě. Dospěl k závěru, že vědní disciplíny zabývající se biologickou podstatou člověka se doposavad vyvíjely pouze v souvislosti s potřebami rozvoje lékařství a soustřeďovaly proto pozornost na lidské individuum, a to nejen nezávisle na ostatní přírodě, ale i bez vztahu k ostatním lidem. Aniž měl v úmyslu zakládat novou disciplínu, nastoupil novou cestu a studoval biologii člověka z hlediska celých populací, žijících v různých přírodních prostředích. Vytvořil tak novou vědní disciplínu – antropologii –, i když o to vědomě neusiloval a ani pojem antropologie pro tento směr nepoužil. Tento nový směr pojmenoval antropologii teprve Johan Friedrich Blumenbach (1752–1840), který je proto Němci reklamován za zakladatele antropologie.

Pro nás Čechy a zejména české antropology má Blumenbach velký význam. Ne proto, že bychom upírali Buffonovi zásluhu o založení antropologie, nebo že bychom nedocenili Buffonovo všestranné pojetí vztahu člověka k ostatní přírodě, ale proto, že osobně ovlivnil historii české antropologie, musíme Blumenbacha vyzdvihnout jako jednoho ze zakladatelů antropologie, a to nejen v Německu. Blumenbach má v historii české antropologie význam v tom, že vzbudil zájem Jana Evangelisty Purkyně o antropologii. Purkyně měl totiž za manželku dceru Blumenbachova přítele, berlínského anatoma Rudolphiho. Purkyně si Blumenbachových vědeckých názorů velice cenil a vycházel z nich, když navrhoval program antropologie pro českou Akademii. K historii české antropologie se však vrátíme později.

Mezi zakladatele antropologie patří vedle Buffona a Blumenbacha také George Cuvier (1769–1832), který je sice nejvíce znám svojí paleontologickou

teorií o kataklysmatech, pomocí níž se snažil sloučit vědecké poznatky s náboženskými dogmaty. Cuvier se snažil vysvětlit fakt, že ve starších vrstvách zemských se nacházejí jednodušší a primitivnější rostliny a živočichové a ve svrchnějších vrstvách složitější a dokonalejší, svou teorií, která předpokládala, že světovými katastrofami, které nazýval kataklysmaty, bylo vyhlazeno všechno tvorstvo a bůh že stvořil nové a dokonalejší, což prý se několikrát opakovalo, až zůstalo na zemi dnešní tvorstvo. Cuvier však učinil řadu pozitivních vědeckých objevů. Objevil např. zákon subordinace ústrojů, zákon korelace biologických znaků, klasifikoval jednotlivé zemské vrstvy s odlišným tvorstvem aj. Svými konkrétními vědeckými pracemi nakonec Cuvier sám nejvíce přispěl k porážce vlastní teorie a k vítězství evolučního učení. Cuvier byl všestranně vzdělaný přírodovědec a zabýval se problémy živé a neživé přírody. Chápal přírodu i člověka v ní jako ucelený systém, v němž jednotlivé články jsou na sobě závislé a vzájemně se ovlivňují.

Jmenovaní přírodovědci, spolu ještě s Jean Baptiste Lamarckem (1744–1829), který věnoval svůj vědecký zájem rostlinám a nižším živočichům, nejvíce přispěli k vývoji přírodovědeckého myšlení v Evropě a připravovali tak pochopení vývoje v přírodě již v době před Darwinem. Nebyli ovšem zdaleka jediní. V řadě dalších zemí se vývoj myšlení přírodovědců ubíral tímto směrem (zejména v Rusku), ale jejich názory neměly takovou publicitu, nebo se museli se svými názory docela skrývat a neměli proto takový vliv na vývoj názorů jiných badatelů. Afanasij Kaverzněv (1750–1778), který již ve své doktorské dizertaci na studiích v Německu došel k myšlence přirozeného vývoje organismu, touto svou prací: „Filosofické hodnocení přerodu živočichů“ předešel Darwinu o 3/4 století. Svou práci se neodvážil v Rusku vydat a vyšla teprve dlouho po jeho smrti, a to ještě bez udání jeho jména.

Skutečný převrat ve vývoji biologie učinil Charles Darwin (1809–1882). Zatímco Darwinovi předchůdci, kteří také dospěli k myšlence vývoje živých organismů od nižších tvorů k vyšším, formulovali své názory jenom jako domněnky, nebo i ucelené teorie, ale bez dostatečných vědeckých důkazů, Darwin svůj objev vývoje živých tvorů na základě zákonitosti přirozeného výběru dokázal na ohromném vědeckém materiálu a nesčetnými vědeckými důkazy. Jeho převratné dílo „O původu druhů přírodním výběrem“ bylo vlastně jen úvodním spisem ke dvanáctisvazkovému dílu, které obsahovalo všechny jeho důkazy. Ačkoliv jeho kniha „O původu druhů“ o člověku nepojednává, ale zmiňuje se o něm pouhou jednou větou, ve které naznačuje, že podobným způsobem se také pravděpodobně vyvinul člověk, přesto tato jediná věta způsobila

v tehdejší vědeckém světě a ve veřejnosti největší bouří. Všichni pochopili, že Darwinovy objevy odhalují i podstatu vývoje člověka. Darwinovo dílo způsobilo, jak známo, ohromné spory a názorové boje ve vědeckém světě i veřejnosti. Darwin sám dlouho do této polemiky nezasáhl. Darwinovi stoupcí, zejména Huxley v Anglii a Ernst Heckel v Německu, s velkou znalostí věci a s úspěchem obhájili Darwinovy myšlenky a Darwinovy názory. Teprve roku 1871 přichází Darwin s dalšími pádnými argumenty a novými myšlenkami přímo o vývoji člověka. Svoji dvoudílnou knihou „Vývoj člověka a pohlavní výběr“ Darwin opět významně zasáhl do procesu chápání vývoje v živé přírodě. Je pochopitelné, že Darwinovo dílo mělo rozhodující vliv i na vývoj antropologie. Převrat, ke kterému v antropologii tehdy docházelo, nebyl však způsobován pouze Darwinovými díly, ale i významnými objevy samotných antropologů i skvělými pracemi jiných Darwinových stoupců, zejména německého zoologa Ernsta Heckela, který k poznání fylogeneze člověka přispěl jednak svým objevem „biogenetického zákona“ (který dokazuje, že zárodečný vývoj jedince je zkráceným opakováním fylogenetického vývoje příslušného druhu živočichů), jednak svou teorií o vymřelém přechodném článku, který musel existovat na přechodu mezi opicemi a člověkem. Uvidíme dále, jak skvěle se předpověď Heckela potvrdila. Zde je třeba upozornit, že v době, kdy Darwin pracoval na svém významném díle (a pracoval na něm dvacet let), nebyly známy žádné vykopávky biologicky primitivnějšího člověka, než je homo sapiens. Teprve v době, kdy asi své dílo Darwin psal, 2 + 1/2 roku před jeho vydáním, byla objevena v Neanderově údolí u Düsseldorfu první kostra pračlověka, který od té doby byl nazýván člověkem neandertálským. Dodneška není jasno, jestli byl (či jak dalece) Darwin o nález informován v době dokončování svého díla. Nález však nebyl dlouho uznáván za ostatky člověka nižší vývojové fáze. Největší kapacity mezi anatomy té doby, zejména Rudolf Virchow, totiž tvrdili, že jde o deformovanou lebku idiota ze současné doby.

Přes pádné argumenty, které podal Thomas Huxley, Ernst Heckel a Paul Broca o vývojovém významu neandertálského nálezů, nepochopila většina přírodovědců význam těchto kostrových pozůstatků předvěkého člověka. Obrat nastal teprve nálezem dalších kostrových nálezů stejného typu. A to roku 1886 v La Naulette v Belgii, v jeskyni Šipka u Štramberka na Moravě (r. 1880) a po průzkumu kostí pračlověka z Gibraltaru (nalezených sice již r. 1848, ale pokládáných za kosti opičí) obrat nastal. Srovnání těchto nálezů s nálezem Neanderlova údolí ukázalo, že jde o kostrové pozůstatky člověka stejného typu a že tedy nemůže jít o náhodnou anomálii, způsobenou nějakou nemocí. Tehdy

nastává obrat v chápání postavení člověka v přírodě a antropologii se otvírá cesta objektivního zkoumání fylogenetického vývoje člověka. Tento problém se nadto stává prvořadým objektem studia antropologie.

Následují další objevy. Paul Broca odhaluje lokalizaci mozkových funkcí, množí se vykopávky kostrových pozůstatků pračlověka (Spy v Belgii 1886, Blaňolas ve Španělsku 1881, Malarnaud ve Francii 1889, Krapina v Chorvatsku 1895, Le Moustier ve Francii 1908).

Roku 1908 vrcholí série nálezů pračlověka nejúplnějším nálezem, téměř nepoškozeným, z La Chapelle aux Saints ve Francii. Snad ještě větší význam než početnost nálezů neandertálského člověka měl první nález opočlověka nalezeného Eugenem Duboisem r. 1890 na ostrově Jáva. Význam tohoto nálezů tkví v tom, že byl předpověděn Ernstem Heckelem. Heckel nejen správně předpověděl, že musel existovat přechodný článek mezi člověkem a lidoopy, který pojmenoval *Pithecanthropus erectus*, ale předpověděl i, že bude nalezen v Indonésii (potvrzení druhé předpovědi je ovšem čistou náhodou).

Rozvoj darwinismu podepřený skvělými antropologickými objevy byl mocným impulsem pro rozvoj antropologie v kontinentální Evropě, zejména ve Francii a v Německu. Jiná situace byla ve Spojených státech severoamerických i v kolébce darwinismu, v Anglii. Tam neexistovali žádní Darwinovi stoupci v řadách antropologů. V USA byl darwinismus potlačován a na školách vývojové učení přímo zakázáno. To vedlo k tomu, že v těchto zemích pokračoval vývoj antropologie pouze ve studiu lidských plemen, a to stále méně z hlediska jejich biologického významu. Tím se rozešel vývoj antropologie kontinentální Evropy s vývojem antropologie v anglosaských zemích a v zemích na nich kulturně závislých.

V těchto zemích se antropologie vyvíjela jako vědní disciplína zkoumající lidská plemena v jejich životním prostředí. Přitom těžiště zájmu byla ve studiu společenské, sociální stránky prostředí a zájem o přírodní prostředí byl jen okrajový a týkal se jen studia některých tělesných a rasových znaků. Formálně se odděluje vývoj antropologie v anglosaských zemích již r. 1892, když D. G. Brinton formuluje obsah antropologie v USA jako širokou vědní disciplínu zahrnující jednotlivá vědní odvětví zabývající se člověkem. Do pojmu antropologie zahrnuje tyto vědní disciplíny: somatologie, psychologie, etnologie, sociologie, náboženství, jazykozpyt, folkloristiku, etnografii a archeologii.

Evropská (kontinentální) antropologie se vyvíjela v podstatě jako biologická vědní disciplína. Jelikož si dala za úkol studovat vývoj člověka, včetně vývoje lidských plemen z hlediska podmínek prostředí, musela spolupracovat

také se sousedícími vědními obory. Byly mezi nimi i obory společenskovední, jako např. etnografie a archeologie, ale nejtěsnější návaznost byla na ostatní disciplíny přírodovědecké, zejména na zoologii, paleontologii a geologii. Evropští antropologové sice ve svých programech usilovali o navázání mnohem širší spolupráce s humanitními vědními obory, ale v praxi spolupracovali stejně jenom s archeology, etnologa a geografy.

Podíl našich badatelů na vývoji antropologie

Za zakladatele české antropologie musíme pokládat Jana Evangelistu Purkyně (1787–1869), o jehož vztazích k jednomu ze zakladatelů světové antropologie – J. F. Blumenbachovi – jsme se již zmínili. Purkyně přednášel antropologii na všech univerzitách, kde působil. Purkyně prosazoval, aby antropologie byla úvodním předmětem studia lékařství. Jeho záměr se mu nepodařil pouze na pražské univerzitě. Usiloval proto o zřízení velkého antropologického ústavu při akademii věd, jejíž založení bylo tehdy prosazováno. Tehdy však nedošlo ani k založení akademie. Nedochovaly se nám ani texty Purkyňových přednášek antropologie na univerzitě, ani nejsou známy publikace Purkyňových vědeckých prací, které by pojednávaly o antropologické problematice. Dochovaly se však v Purkyňově pozůstalosti vědecké materiály, které svědčí, že se antropologií experimentálně zabýval. O Purkyňových názorech a stanovisku o antropologii jsme informováni jednak z hesel o antropologii, která napsal Purkyně do „Enzyklopädisches Wörterbuch der medizinischen Wissenschaften“ (1828) a z jeho návrhu programu antropologického ústavu akademie. Jsou známy také Purkyňovy práce s tematikou, která je na rozhraní fyziologie a antropologie (např. práce o mimickém svalstvu obličeje aj.). Nejúplněji se Purkyňovo pojetí antropologie obráží v jeho návrhu na zřízení antropologického ústavu v rámci akademie. Tento svůj návrh publikoval v „Živě“ r. 1861. Jeho koncepce navazuje na představy zakladatelů antropologie, tj. chápe antropologii jako jednu z biologických disciplín, která navazuje na ostatní přírodovědné obory i na některé obory humanitních věd, ale na rozdíl od ostatních antropologů na kontinentě chápe spolupráci s humanitními obory mnohem širě, a zejména požaduje sociologické hledisko při zkoumání vývoje člověka.

Purkyněmu se však nepodařilo ani založit antropologický ústav, ani zavést přednášky antropologie na Karlově univerzitě. Pro dovršení těchto svých záměrů si vybral jednoho ze svých asistentů – E. Grégera (později proslulého mladočeského politika), kterého školil v antropologii. Grégr také publikoval první českou vědeckou práci z antropologie „O lebkách člověčích vůbec a o slovanských

zvlášt“ (Živa 1858). Grégr je znám jako nejvýznamnější český evolucionista, který již 3 roky před vydáním Darwinovy knihy „O původu druhů“ publikoval u nás články o vývoji v živé přírodě a přímo o vývoji člověka (např. „Člověk v poměru k živočišstvu“, Živa 1856). Nepřekvapí proto, že se stal pak jedním z nejdůslednějších darwinistů.

Ani Grégrovi se však nepodařilo založit antropologické pracoviště, ba ani sám nemohl se dále tomuto oboru věnovat. Musel totiž jako mladočeský politik na nátlak úřadů opustit univerzitu. Podařilo se mu však získat pro Purkyňovu myšlenku svého spolupracovníka, tehdy mladého lékaře Jindřicha Matiegku (1862–1941), kterému se konečně v r. 1911 podařilo založit Antropologický ústav při Karlově univerzitě v Praze. Již od devadesátých let přednášel na Karlově univerzitě antropologii Lubor Niederle, který byl profesorem archeologie. Matiegka se u Niederleho r. 1898 habilitoval pro obor antropologie. Matiegka zamýšlel vybudovat při univerzitě ústav se zaměřením a v takovém rozsahu, jak to navrhoval Purkyně. Na české univerzitě, která za Rakouska byla potlačována ve svém rozvoji, pro to nebyly podmínky. Obtíže byly i se spoluprací s příbuznými obory, neboť pracovníci oněch oborů při nedostatečném personálním obsazení jednotlivých ústavů stěží stačili plnit hlavní úkoly svých oborů.

Všestranný rozvoj české a československé antropologie byl umožněn spoluprací a pomocí čechoameričana Aleše Hrdličky.

A. Hrdlička, rodák z Humpolce (1869–1943), vystudoval lékařskou fakultu v New Yorku a antropologii v Paříži. Stal se zakladatelem biologické antropologie v USA, kde r. 1903 založil při Smithsonian Institution ve Washingtonu oddělení fyzické antropologie, které bylo prvním pracovištěm biologické antropologie v USA. Pojem fyzická antropologie zavedl Hrdlička pro antropologii v evropském (kontinentálním) slova smyslu, aby ji odlišil od pojmu antropologie chápaného v anglosaských zemích, jak jsme již uvedli, jako soubor humanitních věd o člověku. Tento Hrdličkův termín se vžil a užívá se pro biologickou antropologii v oněch zemích dosud. Hrdlička také založil první americký časopis pro biologickou antropologii: *American Journal of Physical Anthropology*, který se stal jedním z hlavních světových antropologických periodik. Tím, že připojil k americké společenskovědní antropologii její druhou, přírodovědnou polovinu, stala se americká antropologie nejkompexnějším vědním odvětvím, studujícím člověka ze všech aspektů. Hrdlička byl velkou vědeckou autoritou nejen v USA, ale stal se v období mezi světovými válkami nejvyšší uznávanou autoritou světové antropologie. Hrdlička byl pokrokových názorů jak v antropologii, tak ve světovém názoru. Vycházel z darwinistického chápání vývoje

člověka a celé živé přírody a tímto směrem orientoval i americkou biologickou antropologii. Tato správná orientace a tvůrčí vědecká práce byly základem jeho objevů (objasnil původ amerických Indiánů a dokázal, že všechna dnešní lidská plemena prošla neandertálskou fází vývoje). Jeho přínos pro rozvoj darwinismu byl v Anglii oceněn tím, že byla Hrdličkovi r. 1926 udělena Huxleyho zlatá medaile.

Hrdličkův význam pro USA a pro světovou vědu je v tom, že doplnil americkou antropologii o přírodovědeckou část a správně ji orientoval, dále v tom, že vychoval celou generaci pokrokových antropologů pro USA i pro jiné státy a že jako velmi praktický člověk hledal současně uplatnění antropologie v praxi, z čehož těží americký průmysl dodnes.

Pro naši antropologii měl pak rozhodující význam v tom, že svým ideovým vlivem dal směr naší tehdy se rodící antropologie, v tom, že svou autoritou i svými finančními prostředky podporoval školení českých antropologů doma i v cizině. (Umožňoval mladým českým antropologům účast na jeho vědeckých výpravách apod.). Stal se pak přímo mecenášem české a slovanské antropologie, když poskytl ze svých peněz milionové prostředky na založení Antropologického ústavu Karlovy univerzity a Muzea člověka (které nese jeho jméno) na na založení a vydávání českého vědeckého časopisu *Antropologie*, který je podle Hrdličkova věnování určen pro českou a slovanskou antropologii. Po založení naší republiky pak složil v československých bankách velké fondy, aby z jejich úroků byly trvale financovány antropologické výzkumy.

Hrdličkova podpora naší antropologii byla velmi účinná a přijetí této podpory bylo podmíněno plněním vědeckého programu, který dr. Aleš Hrdlička spolu s prof. J. Matiegkou pro ústav, pro muzeum a pro časopis vypracovali. Hrdličkovy fondy byly dávno německými okupanty rozkradeny, ale ideový vliv Hrdličkův je pro naši antropologii stále mocně působící silou.

Hrdlička s Matiegkou takto stanovili program československé antropologie:

1. Stanovení dějin a zákonů lidského vývoje, čili lidské fylogeneze, zejména vývoje národů slovanských.
2. Studium zákonitostí života dnešního člověka, jeho změn a poruch u různých lidských skupin.
3. Zkoumání dědičnosti člověka a různých zevních vlivů na ni působících, a to obou složek dědičnosti: dědičné setrvačnosti i variability.
4. Studium perspektiv dalšího vývoje a budoucnosti člověka podle předešlých hledisek.

Kolem Antropologického ústavu Karlovy univerzity a kolem jeho časopisu *Antropologie* se soustředilo mnoho spolupracovníků z příbuzných vědních oborů, a to nejen přírodovědeckých. Ze společenskovědních oborů byli to zejména badatelé z oborů archeologie a etnografie. V ústavu pak byly společenskovědní disciplíny přímo zastoupeny stolicí pro demografii.

Zužováním specializací jednotlivých vědních disciplín ochabovala stále více individuální spolupráce odborníků příbuzných vědních oborů a udržovala se jen spolupráce organizačně zajištěná v jednotlivých vědeckých institucích.

Rozštěpení a spojení přírodovědeckého a společenskovědního studia člověka ve světě

Ukázali jsme, že zakladatelé antropologie jako samostatné vědní disciplíny byli přírodovědci, kteří chápali specifčnost člověka jako tvora společenského a hledali od počátku spolupráci s humanitními vědními obory. Přesto na evropském kontinentě převažovala přírodovědecky chápáná antropologie. Tomu odpovídala také organizace antropologických pracovišť a vědeckých společností.

V zakládajících listinách těchto institucí jsou většinou plány na komplexní přírodovědecké i společenskovědní studium člověka, ale pak v institucích již vzniklých pracují většinou jen přírodovědci, nebo jen zástupci jediné z humanitních věd. Tou bývá nejčastěji archeologie nebo etnografie. Takový obraz nám skýtají zejména antropologické společnosti jednotlivých států.

První byla antropologická společnost ve Francii, kterou založil r. 1859 Paul Broca. Následovala pak anglická r. 1863 a ruská r. 1854. Pak následovaly rychle za sebou antropologické společnosti v jiných zemích.

Mezinárodní antropologická společnost byla založena až po druhé světové válce, a to se sídlem v Paříži. Až do druhé světové války tam byly zastoupeny v podstatě přírodovědecké obory, teprve po druhé světové válce se společnost rozšířila o etnology a etnografy.

Viděli jsme, jak následkem opožděného přijetí darwinismu v anglosaských zemích se v těchto zemích antropologie nevyvíjela jako obor přírodovědecký, ale jako obor společenskovědní. Obdobný vývoj byl v těch zemích, které byly pod jejich kulturním vlivem (zejména Latinská Amerika a britská dominia).

Teprve působením Aleše Hrdličky v USA a Arthura Keitha ve Velké Británii se i v oněch zemích rozvíjí biologická antropologie. Zejména A. Hrdlička vyškolil celou generaci biologických (jak tam se říká „fyzických antropologů“) z nejrůznějších zemí Severní a Jižní Ameriky. Následkem toho dochází v těchto zemích k užší spolupráci přírodních a humanitních věd při studiu člověka.

V USA se vědní obory oceňují, jak známo podle jejich společenské a výrobní užítosti. Tento smysl Američanů pro aplikaci výzkumů a poznatků v praxi vede v USA k tomu, že u většiny vědních oborů se rozvíjí řada aplikovaných oborů. Jelikož A. Hrdlička byl velmi praktický člověk a skvělý organizátor, není divu, že v USA biologická (fyzická) antropologie dosáhla nejvšestrannějšího uplatnění ve výrobě i jiných provozních oborech.

Americká a pak vůbec anglosaská antropologie tak v období mezi dvěma válkami dohnala zpoždění, které měla vůči evropskému kontinentu, a v některých směrech získala předstih. Zejména má předstih v komplexnosti výzkumu člověka, neboť v jejich pojetí je antropologie komplexním souborem přírodních i společenských věd, studujících přírodní i společenské zákonitosti vývoje člověka.

Následkem toho, že antropologie v biologickém slova smyslu se v anglosaských a přidružených zemích připojila k onomu komplexu věd poslední, byla to ona, která musela pro sebe hledat nové pojmenování, které by ji odlišilo od „antropologie“ chápané jako komplex věd.

Naproti tomu v kontinentální Evropě byl pojem antropologie již spojen s představou biologického zkoumání člověka. Když se potom (po druhé světové válce) začaly jednotlivé vědní obory spojovat ke spolupráci při studiu zákonitostí vývoje člověka, musely být hledány nové názvy pro tento komplexní vědní obor. Tato nejednotná situace panuje dodnes. Za těchto podmínek dochází u nás, jak vidět, k pokusu zavést pro tento nový komplexní vědní obor název „integrální antropologie“. Toto označení je jistě možno pokládat za správné. Nepříčí se nikterak tradicím evropské vědy a vystihuje podstatu jevu, který má označovat, to jest spojení, integraci všech vědních disciplín studujících zákonitosti vývoje člověka.

Můžeme zde hodnotit pouze oprávněnost znění nového termínu, oprávněnost pouze podmíněnou, jejíž definitivní platnost se naplní teprve tehdy, jestli se podaří skutečně ono vytoužené spojení a „integrování“ vědních disciplín, studujících přírodní i společenské zákonitosti existence a vývoje člověka.

Viděli jsme, že úsilí o komplexnost studia člověka se vine celou historií antropologie u nás i v ostatním světě, ale přes pevnou vůli a organizační úsilí se nepodařilo tento záměr splnit, neboť nebyly ještě připraveny další podmínky, ležící za hranicemi možností samotných antropologů.

Řada okolností svědčí o tom, že u nás v Československu jsou v dnešní době možnosti, jak splnit všechny podmínky, které jsou nezbytné k tomu, aby bylo možno vytvořit mezioborové společenství badatelů všech vědních disciplín studujících člověka.

Největší překážkou dosavadních úsilí o komplexní spolupráci při studiu člověka byl fakt, že mezi biologickými antropology byli i materialisté, i když někteří byli materialistických názorů pouze ve svém oboru a společensky byli idealisty nebo docela idealisty, zatímco mezi badateli společenskovědními převládali idealisté, zejména mezi těmi, kteří zastávali tak vlivné funkce, aby mohli sledovanou myšlenku organizačně zajistit.

Byli sice zastánci myšlenky komplexního studia člověka i mezi idealistickými filosofy a jinými představiteli společenských věd, ale s těmi zase nebyli ochotni spolupracovat materialisticky orientovaní antropologové.

Na myšlenku komplexnosti studia člověka naráží již Immanuel Kant ve svém spise „Antropologie“ (1798) i v některých svých ranějších publikacích. V Rusku nositeli takové myšlenky byli sice materialisticky orientovaní revoluční demokraté, kteří zase postrádali kvalifikované spolupracovníky s dostatečnými možnostmi mezi přírodovědci. Tehdy mělo Rusko jediného antropologa, J. Miklucho-Maklaje. Ten byl sice vynikající odborník a materialista, ale většinu života působil za hranicemi Ruska.

Zatím tedy jen v okruhu kulturní sféry anglosaských zemí došlo k spojení úsilí vědních disciplín zabývajících se člověkem. Je však nutno upozornit, že i tam je určitá disproporce, neboť tam naprosto převažuje studium primitivního člověka nad problematikou civilizovaných zemí a oblastí. Teprve v posledních letech v souvislosti s rozvojem studia vztahu člověka a stroje, člověka a výroby, se rozšiřuje studovaná problematika i na člověka průmyslově vyspělých zemí.

V Československu máme možnost v dnešní době významně přispět k řešení antropologických otázek člověka vyspělého průmyslového státu, protože k tomu máme všechny podmínky. Máme dostatek badatelů plně kvalifikovaných pro řešení těchto otázek ve všech zúčastněných vědních oborech, dobře organizovaná výzkumná pracoviště, velký zájem představitelů výroby i široké veřejnosti o tuto problematiku a navíc podporu státu.

Máme také povinnost vykročit v prvních řadách socialistických států na toto nové pole vědy, neboť nás k tomu zavazuje tradice naší antropologie a celé naší vědy a odpovědnost průmyslově a kulturně vyspělého socialistického státu postavit se do čela výzkumu člověka v podmínkách socialismu.

Milan Stuchlík: Sociální antropologie⁹

Cílem mého příspěvku není nic více než podat stručný přehled problematiky sociální antropologie, oboru, který ve svém současném vymezení představuje jednoho z nejmladších členů rodiny společenských věd. Podobný stručný přehled se nejlépe podá v pěti větách nebo v celé knížce; několikastránkový referát je snad nejnešťastnějším kompromisem obou těchto krajních poloh, ale vymezený prostor nám nic jiného nedovoluje.

Už samotný předmět sociální antropologie představuje určitý problém, k němuž se ještě podrobně vrátíme; na začátku si můžeme uvést několik definic: Radcliffe-Brown, jedna z vedoucích osobností oboru, vymezil ještě po druhé světové válce sociální antropologii jako studium povahy lidské společnosti systematickým srovnáváním společností různých typů, se zvláštním zaměřením na jednodušší formy, tzv. primitivních, divošských nebo preliterárních společností. Jako druhý termín pro tento obor razil název srovnávací sociologie (A. R. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, Chicago 1958, ss. 133, 141). Je to názor, který je prakticky vyjádřen už v nástupním projevu prvního profesora sociální antropologie, Jamese Frazera, v r. 1908 na univerzitě v Liverpoolu. Ještě mezi oběma světovými válkami sloužila představa, že sociální antropologie je tedy vlastně jakousi sociologií tzv. primitivů, téměř bezvýhradně ne-li jako přesná definice, tedy aspoň jako pracovní vymezení oboru. Toto vymezení je ovšem výsledkem dlouhého vývoje a působení dvou odlišných tradic: jednu z nich lze nazvat čistě sociologickou; je představována především H. Spencerm a E. Durkheimem. Druhou tradici by bylo možno nazvat historicko-etnologickou. I když je ve střední Evropě dobrým zvykem začínat každý referát pokud možno podrobným historickým přehledem, začínajícím někde v antice, a i když by bylo možno tímto způsobem o historicko-etnologické tradici skutečně mluvit, odmítám tomuto pokušení podlehnout. Chtěl bych jen uvést, že v době, kdy tato tradice dostává vyhraněnou podobu, což je prakticky od vydání Montesquieova *De l'esprit des lois* v roce 1748, a zvláště pak od druhé poloviny 18. století vyplněné prací skupiny skotských konjekturálních historiků, je už charakterizována vývojevým chápáním jevů. Dodnes se běžně udržuje omyl, že evolucionismus musel na své uvedení do společenských věd čekat až na Darwina; ve skutečnosti se, i když ne v tak precizně formulované podobě, objevuje mnohem dříve.

⁹ Přetisk z Josef Wolf (ed.): *Sborník prací k otázkám integrální antropologie I*. Československá sociologická společnost, Praha 1968, s. 96–106; k edičním zásahům viz poznámku č. 3.

19. století, zvláště jeho druhá polovina, je obdobím vědy, již bychom mohli nazvat obecnou antropologií; je to konglomerát etnologie, etnografie, historie, fyzické antropologie, archeologie a dalších oborů, který si jako hlavní úkol klade zkoumání počátků a vývoje společenských institucí a jevů kultury. Není, myslím, nutno podrobněji se zabývat jmény jako Morgan, Bachofen, McLannan, Tylor, Frazer a další; co však zajímavé je, že v posledních desetiletích 19. století se pro tento druh historicko-etnologického bádání objevuje v Anglii termín sociální antropologie, která se postupně stále více odlišuje od difusionisticky zaměřené čisté etnologie. Charakteristickým rysem sociálněantropologických prací tohoto období jsou teorie založené na neověřených a neověřitelných předpokladech o počátcích a původu jednotlivých společenských institucí, zdůvodňovaných obvykle jednoduchými psychologickými úvahami (viz např. Frazerova teorie totemismu) a dále rozpracovávané pomocí rozsáhlého srovnávacího materiálu traktovaného většinou jako přezítka.

Celý tento systém práce se stal na přelomu století terčem kritiky francouzských sociologů kolem *Année sociologique*, především Emila Durkheima. Kritika se týkala dvou základních bodů: jednak psychologického podložení většiny formulovaných teorií, protože Durkheim argumentoval, že sociální jevy, jako rovina existence odlišná od jevů individuálních, musí mít také sociální vysvětlení, a jednak toho, že chápání jevů jako přezítků znemožňuje pochopení jejich skutečné sociální funkce v současné společnosti. Durkheimova kritika se stala výchozím bodem pro práci dvou zakladatelů sociální antropologie v její současné podobě, Bronislawa Malinowského a A. R. Radcliffe-Browna, kteří vytvořili směr, jemuž se napřed humorně a posléze vážně začalo říkat funkcionalismus a později funkční strukturalismus. Tato škola ovládla sociální antropologii natolik, že se oba názvy staly prakticky synonymy a zůstávají jimi až do současnosti. Malinowski je představitelem směru, který bychom mohli nazvat čistým funkcionalismem; vyšel z Durkheimova a do značné míry také Spencerova pojetí funkce jevu jako úlohy, kterou jev má pro krytí určitých potřeb, a vytvořil na tomto základě svou teorii potřeb. Vycházel při tom zásadně z referenčního rámce jednotlivce: jím definované potřeby byly v podstatě biologické potřeby jednotlivce, uspokojované pomocí společenských institucí: funkce institucí spočívaly právě v uspokojování individuálních potřeb. Existence společnosti, společenského systému, spočívá podle jeho představ na existenci konkrétních biologických potřeb jednotlivce a je v tomto smyslu jakýmsi nástrojem pro jejich uspokojování. Tato poněkud extrémní teorie nevydrží v podrobnějším rozboru samozřejmě tak jednoznačně špatně jako v této

stručné zmínce, myslím však, že se jí nemusíme blíže zabývat, především proto, že až na několik výjimek (Schapera) není už dnes v sociální antropologii zastoupena. Důraz se postupně stále více přenáší z adjektiva funkční na substantivum strukturalismus a za přímého duchovního otce současné sociální antropologie je stále méně považován Malinowski a stále více Radcliffe-Brown. Stejně jako Malinowski, i on vyšel ze Spencerova a Durkheimova pojetí funkce, ovšem vyhnul se základní chybě Malinowského, kterou rozebírá Leach, uvádějící, že Malinowski se snažil vztáhnout sociální instituce k biologickým potřebám, zatímco Durkheim a Spencer pouze poukazovali na analogii mezi biologickou funkcí orgánu a sociální funkcí pravidelně opakovaného sociálního chování. Pro Radcliffe-Browna stejně jako pro Durkheima je společnost realitou *sui generis* a funkcí jevu není to, co jev znamená pro kteréhokoliv jednotlivce, nýbrž pro společnost jako organizovaný, strukturovaný celek. Základním pojmem vedle funkce se tak pro ně stává struktura, jako definovatelné uspořádání společenských jevů, a základním pracovním úkolem postižení a vyjádření této struktury v termínech vzájemné závislosti jednotlivých složek. Přes četné názorové rozdíly jednotlivých reprezentantů sociální antropologie v pozdějších generacích, jejichž rozebírání by značně přesahovalo rámec mého referátu, zůstává tato formulace ve své obecné podobě dodnes platnou.

Rád bych se nyní vrátil k otázce předmětu sociální antropologie, na niž jsme narazili už na začátku. Upřímně řečeno, definice nejsou příliš přesné a často se rozcházejí; dovoluji mi, abych si za výchozí bod zvolil jednu, za kterou bych sice posluchače u zkoušky zrovna nepochválil, ale která poskytuje, řečeno slovy současné autorky, prostor k rozlišení; totiž, že sociální antropologie je to, co dělají sociální antropologové. Zhruba do čtyřicátých let „dělali“ sociální antropologové především určitý druh společností a prakticky jediný problém byl, jak je označit: primitivní, divošské, kmenové, nevyvinuté, předindustriální – všechny tyto názvy implikovaly jakýsi inferiorní status společnosti s jednoduchou technologií nebo preliterární, to nebylo zase dostatečně výstižné. Přesto se všech těchto termínů celkem nediskriminovaně užívalo, obvykle s následujícím vysvětlením, že se nejedná o hodnotící termín, ale pouze o technické označení. Byly to prostě malé, převážně soběstačné společnosti s výraznou úlohou příbuzenských vztahů. Jedinou výjimku tvořily výzkumy prováděné ve vesnicích některých zemí, jako např. Indie nebo Mexiko apod., což se opět řešilo označením vesnická společnost. Ovšem od čtyřicátých let začínají sociální antropologové postupně stále více pracovat i v současné moderní, komplexní či průmyslové společnosti (např. série studií ze současné anglické vesnice), což znamená, že ono krásné

vymezení předmětu pomocí konkrétního typu společnosti ztrácí postupně na platnosti. Jestliže dříve zkoumal sociální antropolog kmen, skupinu, klan, vesnici atp., dnes může zrovna tak dobře zkoumat (a také skutečně zkoumat) současnou vesnici, městskou čtvrť, politickou organizaci či jakoukoliv jinou korporátní skupinu. Všechny musí mít přirozeně nějaké společné rysy, jež jejich zkoumání v rámci jednoho oboru umožňují.

Jedním z těchto společenských rysů je, že se vždycky jedná o malou společnost (nikoliv ve smyslu malých skupin nebo skupin přímého kontaktu, známých v sociologii. Termín společnost zde neznamená nic jiného než referenční bod: pro jednoduchost a z tradice se sociálněantropologický výzkum vztahuje ke společnosti; v tzv. primitivních společnostech je vymezení společnosti poměrně jasné, v současných moderních společnostech je to v podstatě jen pohodlný název zkoumané množiny jednotlivců). Malá společnost znamená prostě skupinu lidí, kteří sice nemusí být přímo osobně známi, nebo v každodenním styku, ale jednají spolu jako konkrétní jednotlivci, nikoliv jako zástupci jakýchkoliv skupin. Výše uvedené konkrétní případy mohou sloužit současně jako příklady toho, co může takovou malou společnost představovat.

Druhý společný rys je poněkud obtížněji formulovatelný, především proto, že vlastně zahrnuje rovinu skutečné existence předmětu a rovinu teorie a metody oboru. Jak jsme viděli, sociální antropologie vznikala na studium přirozených malých společností, jež mohly, ale nemusely být definovány v termínech určitého konkrétního systému (např. příbuzenského), ale ve skutečnosti byly tvořeny totalitou společensky nutných systémů – řečeno jednoduše, byly ve všech ohledech sobestačné. Tato skutečnost se prakticky stala jedním ze základních metodických předpokladů sociální antropologie v tom smyslu, že daná množina jednotlivců není studována nikdy jako jednoúčelová asociace, nýbrž opět jako přirozená společnost, s cílem zjistit a vysvětlit totalitu vztahů existujících mezi jednotlivými členy.

Třetí společný rys vyplývá do jisté míry z druhého: přirozená společnost má kromě všech explicitně či implicitně existujících cílů základní nevědomý cíl – pokračovat v existenci jako celek. Nazíráme-li studovanou společnost jako přirozenou, tzn. tendující k pokračující existenci jako celek, získáváme tak základní referenční bod pro vysvětlování chování jednotlivců.

Čtvrtým společným rysem je, že každá taková společnost má sobě odpovídající soustavu norem a hodnot, týkajících se nejenom vlastní účelové činnosti, ale většiny možných životních situací členů. Tyto normy jsou obvykle formulovány jako zvyky nebo ustálené chování.

Na základě těchto čtyř společných rysů a jejich implikací bychom mohli předmět sociální antropologie tak, jak ji v současnosti sociální antropologové „dělají“, vymezit asi následujícím způsobem: sociální antropologie studuje společnosti, tj. skupiny jednotlivců, omezené co do velikosti jak počtem členů, tak prostorem, v němž operují, natolik, že to umožňuje a vynucuje jejich časté interaktivity, do nichž vstupují jako konkrétní jednotlivci. Jednání lidí v těchto skupinách je v převážné míře určováno totalitou jejich vztahů ke všem ostatním členům, a pokud vůbec, pak v markantně menší míře jejich vztahy k lidem mimo tuto společnost. Studovanou společnost je tedy možno nazírat jako konkrétní systém, jemuž nadto odpovídá určitý poměrně uzavřený soubor norem a hodnot. Hlavním problémem sociální antropologie v rámci takové společnosti je rozlišení jednotlivých analytických (významově odlišných) systémů – např. příbuzenského, ekonomického, politického, ideologického atd., a stanovení, jaké jsou mezi nimi vztahy, to jest nakolik je jeden vyjádřitelný v termínech druhého a nakolik vztahy mezi jednotlivci v rámci jednoho ovlivňují vztahy mezi jednotlivci v rámci druhého. Řečeno jednou větou, za předmět sociální antropologie můžeme považovat malé, pokud se týká determinování chování členů poměrně uzavřené společnosti nazírané jako komplexní sociální struktury. Z praktických důvodů jsou to dosud nejčastěji tzv. nevyvinuté nebo primitivní společnosti.

Tolik tedy pokud se týká vlastního předmětu sociální antropologie. V průběhu svého vývoje si obor vytvořil rovněž specifickou pracovní metodu, lépe řečeno specifickou metodu získávání údajů. V minulém století, ovládaném, jak už bylo uvedeno, historicko-etnologickou sociální antropologií, shromažďovali badatelé nutné údaje z cestopisné literatury, často velmi pochybné hodnoty; dotazníkové akce, jako např. Morganova, byly naprostými výjimkami a vlastní výzkum se nevyskytoval vůbec. Můžeme v této souvislosti uvést známou Frazerovu reakci na otázku, jestli viděl některé z oněch divochů, o nichž tak poutavě píše. „Chraň bůh“, odpověděl v hrůze Frazer. Ovšem ještě těsně před koncem století přišel zlom – anglická expedice na ostrovy Torrísovy úžiny v roce 1898, Boasovy výzkumy u Eskymáků 1883–4, terénní práce Haddonovy, Seligmanovy a Riversovy a konečně v průběhu první světové války a těsně po ní výzkumy Malinowského na Trobriandu a Radcliffa-Browna na Andamanech znamenaly definitivní přelom ve způsobu práce. Dnešní sociální antropologie je prakticky nemyslitelná bez dlouhodobých terénních výzkumů, prováděných nejméně devět měsíců v jedné společnosti. Za ideální dobu jsou v současnosti považovány zhruba dva roky v terénu, s krátkou přestávkou. Je to snadno pochopitelné. Jestliže chci zjistit vztah mezi dvěma jednotlivci nebo mezi jednotlivcem

a jakýmkoliv jevem, přesněji řečeno, jestliže chci zjistit existenci, kvalitu a popř. míru určitého vztahu, stačí mi k tomu přímý dotaz, stručné interview nebo dotazník. Je-li však mým úkolem postihnout určitou skupinu lidí jako různé významové systémy a stanovit jak vztahy mezi nimi, tak i determinující účinky, jež mají na konkrétní chování, pak to vyžaduje skutečně dlouhodobé trpělivé pozorování, jak se lidé v konkrétních situacích chovají, jakým způsobem své chování racionalizují a k jakým cílům a normám je referují. Jestliže sociální antropolog pracuje v cizí společnosti (což se doposud většinou děje), je samozřejmým požadavkem, že musí ovládat místní jazyk, což samo o sobě často zabere několik prvních měsíců. Dále musí získat takové znalosti studovaného prostředí, aby, jak to vyjadřuje Goodenough, mohl sám v kterékoliv situaci zvolit sociálně odpovídající chování. Všechny tyto úkoly jsou zvládnutelné jen při dlouhodobém výzkumu, při němž by se pozorovatel měl dozvědět prakticky všechno o studované společnosti. Téměř nedostižným příkladem zůstává doposud Malinowski, který přinesl z Trobriandu údaje umožňující odpovídat na otázky, o nichž ho vůbec nenapadlo, že by bylo možno je klást. Dlouhodobý terénní výzkum byl tak spojen se sociální antropologií, že někteří autoři považují tuto pracovní metodu za prakticky základní a určující rys sociálněantropologické práce.

Vlastní zpracování a interpretace získaných údajů je stejně tak otázkou metody jako teorie. Zhruba je možno říci, že sociální antropolog v terénu se setkává s určitou skupinou jednotlivců v interakci. Z toho může na základě opakovaného pozorování vyvozovat dvě linie závěrů: závěry o systémech činností a o skupinách osob. První z nich, systémy činností, jsou svou podstatou analytické významové systémy a umožňují formulování dané společnosti jako systému ekonomického, politického atd.; druhé, skupiny osob, jsou systémy konkrétní, vyjadřované obvykle v termínech základních kritérií členství – např. rod, vesnice, stát atd. Základní pracovní problém tvoří pak spojení obou těchto linií. Vzhledem k tomu, že skupiny lidí tvoří personál významových systémů chování a že významové systémy chování jsou nezbytnou formou existence konkrétních skupin lidí, je pak možno spojení obou těchto linií v konečné interpretaci formulovat dvojím způsobem: buď tak, že je celá daná společnost formulována jako významový, dejme tomu ekonomický systém a stanovuje se úloha a význam jednotlivých skupin lidí: např. rodu, vesnice atd. v ekonomice, nebo naopak jsou formulovány tyto skupiny lidí a stanovuje se jejich úloha a význam v jednotlivých významových systémech – např. význam rodu v ekonomice, politice, rituálu atd. Obě tyto cesty vedou pak ke konečnému formulování dané společnosti jako komplexní sociální struktury nebo systému, v němž postavení a chování

jednotlivce či skupiny je určováno všemi relevantními vztahy a faktory vyplývajícími z nutnosti zachování této struktury.

Tím se dostáváme k základní teoretické otázce sociální antropologie, totiž k povaze sociální struktury. I když termín sám je staršího data, názor, že studium sociální struktury je hlavním úkolem sociální antropologie, se dostavuje vlastně už od Radcliffe-Browna (který sám ve starších pracech užívá občas ještě termínu sociální život). V základě této představy je předpoklad pokračujícího equilibria: společnost existuje jako „fungující celek“ se základní tendencí k pokračování v existenci, což je umožněno neustálým dosahováním rovnovážného stavu, vyjádřeného právě sociální strukturou. Jednotlivé jevy mají své oprávnění a mohou být vysvětleny právě jen vztažením k sociální struktuře, vysvětlením úlohy (funkce), kterou mají pro udržení sociální struktury a rovnovážené existence. Toto teoretické pojetí struktury bývalo často, zvláště v pozdějších letech, předmětem kritiky pro svou strnulost a neschopnost vypořádat se s problémy společenských změn. Nutno říci, že starší sociální antropologové tuto kritiku ještě usměrňovali některými svými výroky o historii a historickém bádání. Domnívám se, že můžeme tyto kritiky připsat na vrub určitému omylu v nazírání. Pokud se týká historie, sociální antropologové se jí nikdy nevyhýbali. Naopak, v četných terénních pracech najdeme zpracování a využití historie zkoumané společnosti. Jedná se však spíše o to, že jen ve velmi málo případech najdeme v historii tak podrobné a fundované údaje, které sociální antropologie ke svým závěrům potřebuje; a spekulace, zvláště pak spekulace kauzální a vývojové, jsou v sociální antropologii základním prohibitem. Pokud se týká strnulosti pojaté sociální struktury, musíme si uvědomit především, že cílem studia sociální struktury je stanovení mechanismů udržujících danou společnost v chodu, jak říká Fortez, bez ohledu na čas a prostor, v němž žije. Jedná se svou povahou o studium synchronické. Sociální struktura není nazírána jako konglomerát jevů, které se nějak staly tím, čím jsou, nýbrž jako nutný systém vzájemně závislých jevů, přičemž sociální antropologie vychází z předpokladu, že tato vzájemná závislost je nějakým způsobem zákonitá a snaží se tuto zákonitost postihnout a formulovat. Kromě toho, ono equilibrium nelze chápat, a nebylo ani nikdy chápáno, jako setrvalý a neměnný stav, jako konkrétní podoba společnosti. Je to označení pro určitý stav vztahů mezi jevy, který musí ve společnosti existovat, má-li tato pokračovat v existenci, a to bez ohledu na to, o jaké konkrétní jevy se jedná. V poslední době se začíná věnovat zvýšený zájem studiu tzv. vývojových cyklů, vycházejícímu z poznání, že každá společnost či systém (i komponentní systém většího celku, jako např. rodina) probíhá řadou stavů, jež

na sebe cyklicky navazují – jedná se ovšem o něco, co bychom mohli označit jako vnitřní diachronie. Druhým důležitým rysem současné sociální antropologie je rostoucí zájem o problematiku změn, k nimž v současnosti dochází pod vlivem kontaktu různých společností.

Celkově by se tedy dalo říci, že sociální antropologie, původně „fungující“ jako sociologie primitivů, se postupně stává studiem malých, poměrně uzavřených systémů bez ohledu na to, v rámci jaké společnosti existují. K tomuto studiu, které tematicky překrývá obory některých jiných společenskovedních disciplín, přináší některé nové aspekty a formulace problémů, k nejvýznamnějším z nichž patří důkladné chápání zkoumané entity jako komplexního systému, technika dlouhodobého výzkumu pozorováním a participací a specifické pojetí sociální struktury.

Bylo by snad na místě zmínit se ještě o jednom důležitém rysu sociální antropologie – její zásadní a důsledný humanismus, vyplývající ze skutečnosti, že se zabývá společnostmi nejrůznějšího typu, komplexnosti a s nejrůznější kulturou. *Nihil humani a me alienum puto* není snad v žádném případě tak pravdivé, jako právě u sociální antropologie. Myšlení v jakýchkoliv hodnotících nebo srovnávacích termínech je, dalo by se říci, přímo zakázáno, každá společnost je přesně stejně hodnotná a významná jako kterákoliv jiná.

Snad ještě na dokončení by bylo možno říci, že v Československu pracuje v současnosti pět sociálních antropologů (z toho dva aspiranti). Sociální antropologie se přednáší v rámci etnologie na katedře národopisu Filosofické fakulty UK v Praze.

ZEMŘEL EVANGELICKÝ TEOLOG PAVEL FILIPI

Profesor Pavel Filipi se narodil 26. května 1936 v rodině krejčího na pražských Vinohradech. Jeho otec Jan Filipi byl laickým teologem, na svou živnost měl tuto reklamu: „V Praze je mnoho dobrých krejčích. Jedním z nich je Filipi.“ Pavel Filipi vystudoval evangelickou teologii na tehdejší Komenského evangelické bohoslovecké fakultě a působil nejprve jako kazatel Českobratrské církve evangelické v pražských farních sborech ve Střešovicích a U Salvátora. Od roku 1967 vyučoval na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě, která se po roce 1989 vrátila do svazku Karlovy univerzity jako Evangelická teologická fakulta. Byl přitom asistentem významného teologa J. L. Hromádky, od roku 1971 odborným asistentem, v roce 1975 docentem. V roce 1977 byl jmenován profesorem pro praktickou teologii. Po roce 1990 se stal vedoucím katedry praktické teologie a ředitelem jejího Ekumenického institutu, v letech 1999–2005 zastával funkci děkana Evangelické teologické fakulty.



Praktická teologie, které se Filipi věnoval, je obor poměrně rozsáhlý. Zahrnuje katechetiku, homiletiku, liturgiku, pastorální teologii, případně i další obory a perspektivy. Filipiho dílo přitom zanechalo nejrozsáhlejší stopu v oblasti liturgiky, jíž věnoval knižní práce *Hostina chudých* (1991) a *Pozvání k oslavě: Evangelická liturgika* (2011), vedle řady časopiseckých studií a textů. Filipi se dále věnoval ekumenice, a to na vědecké úrovni i v rovině církevní. Účastnil se řady interdenominačních jednání, kde svým věcným přístupem pomohl otevřít mysl mnohých partnerů v rozhovoru. Jako teologický expert znal perfektně stanoviska druhé strany a znal obdobné mezicírkevní a naddenominační dohody v jiných zemích; díky tomu byla jednání efektivní. Uskutečnil rovněž mnoho přednášek a besed na rovině místních společenství, knižně vydal populární

příručky *Křesťanstvo* (1996) a *Malá encyklopedie evangelických církví* (2008, vedoucí kolektivu). Okrajověji vstoupil i na pole církevních dějin, především svojí habilitační prací *Ekumenické motivy v českém evangelictví 19. století* (1974), zůstávající dosud žel v rukopise.

Pavel Filipi je autorem desítek textů a mnoha publikací (například jeho *Křesťanstvo* se dočkalo čtyř vydání). Jednotlivé církevní útvary vždy popisoval a interpretoval *ad meliorem partem*. Ač byl členem menšinové církve, byl zastáncem ekumenické konvergence a varoval před elitářstvím a bolestí. Jeho velkou devizou byla formulační přesnost, schopnost sevřeného a prostého literárního tvaru. V pastorální teologii využíval poznatků z psychologie i sociologie, tyto disciplíny však s teologií nepropojoval. Byl respektovaným odborníkem vysoké vědecké úrovně, zároveň však člověkem skromným a neokázalým.

Již delší dobu odolával zdravotním komplikacím a v posledním roce bojoval s vážnou nemocí. Ještě v prosinci však přednášel frekventantům dálkového studia. Zemřel 28. prosince 2015.

Daniel Heller ml.

**Konrad Paul Liesmann:
*Hodina duchů: praxe
 nevzdělanosti***

Academia, Praha 2015. 133 s.

Nová kniha rakouského filosofa Konrada Paula Liessmanna těsně navazuje na poněkud chmurný obraz západoevropského (zejména tedy rakouského a německého) školství ničeného neustálými reformami tak, jak byl popsán a analyzován v autorově esejí *Teorie nevzdělanosti* (2006), který je ostatně dobře znám i v českém prostředí (2009). Vzhledem k tradiční kulturní blízkosti Rakouska a českých zemí dané dlouhou společnou historií, jakož i vzhledem k jistému kulturnímu a společenskému „fázovému posunu“ danému zejména jejím přerušením železnou oponou v druhé polovině minulého století, je kniha nadmíru zajímavá pro všechny, kdož měli či mají to štěstí (či smůlu), že se mohli v různé míře spolupodílet na úsilí o změnu českého (vysokého) školství v posledních letech (či jeho implementaci). *Hodina duchů* je přitom pozoruhodná v tom, že zprostředkovává určitý odstup, bez něhož je jinak dosti obtížné až nemožné zahlédnout v plné míře absurditu, ideologickou poplatnost a věcnou pomýlenost řady nereflektovaných předpokladů, na nichž jsou podobné reformní pokusy založeny a které se s oním „fázovým posunem“ dostávají v Čechách aktuálně ke slovu, když budou v té či oné míře implementovány v návaznosti na současnou novelu vysokoškolské legislativy. Současně je fascinující – a to je alespoň pro mě jedno z hlavních zjištění celé knihy –, nakolik jsou některé zkušenosti jednoduše nepřenosné v tom smyslu, že „poučit se“ zřejmě nelze jinak než tím, že je sami prožijeme.

Od Aristotela je vzdělání nahlíženo jako nanejvýš cenný statek, ovšem jiného druhu, než jsou statky hmotné: podmínkou a zároveň mírou jeho hodnoty je volný čas (*scholé*), který uschopňuje člověka ke svobodě a štěstí z bádání, poznávání a krásy. Liessmann ukazuje, že i v dnešní době vzdělání zůstává cenným statkem, alespoň tedy pro tzv. střední třídu, kde je chápáno jako prostředek sociálního vzestupu nebo alespoň jako podmínka udržení *statu quo*. Zdali v dnešní době přináší vzdělání štěstí, je ovšem nanejvýš problematické: ať už vezmeme vzdělání v klasickém smyslu (tj. jako vzdělání v klasických jazycích, kánonu evropské estetiky a k europocentrickému obrazu světa), ať profesní výcvik v ovládání aktuálně nezbytných kulturních technik a technologií, ať jako možnost, jak odpovědně a kriticky participovat na společném světě, štěstí se příliš nedostavuje. Důvodem je to, že už nejde ani o vzdělání, ani o štěstí: pokud tedy vůbec o něco jde, pak o výcvik a přizpůsobování konzumu; jakkoliv má dnes to, co se skrývá pod titulem vzdělání, určité kontury shodné s tradičním vymezením tohoto pojmu, je to ovšem spíše pouze jeho karikatura, chiméra či Liessmannovými slovy „strašidlo“, které není při díle – jak by se v Evropě snad slušelo – o půlnoci, nýbrž v úplně jiné „Hodině ducha“, v čase vzdělání. To, co je nám dnes předkládáno jako vzdělání, je tak ve výše zmíněném smyslu jeho opakem (tj. nevzděláním), které Liessmann dále analyzuje v jeho nejnápadnějších podobách.

První skupina souvisí s neoprávněným pedagogickým optimismem, dle něhož lze skrze reformu vzdělání řešit všechny sociální a ekonomické problémy. Je zřejmé, že náležitě pojaté vzdělání je mocný nástroj k sebeutváření

společnosti, k jejímu kulturnímu i hmotnému vzestupu, na druhou stranu je ovšem otázka, zdali lze skrze reformu vzdělávání dosáhnout některých v mnoha případech ne zcela realisticky stanovených cílů například v oblasti hmotného blahobytu a zvyšování konkurence na straně jedné, a současně například ochrany prostředí a vyrovnávání šancí na straně druhé. Výsledkem je, že se vzdělávací systém dostává do vleku různých ideologií a současně jako protipohyb zde dochází ke snaze jeho výsledky co možná nejvíce zobjektivovat. Odsud potom plyne celková hektičnost, posedlost nejrůznějšími kvalitativními i kvantitativními hodnoceními, žebříčky excelence, národními a mezinárodními srovnávanými a podobně. Je příznačné, že výsledkem podobných ratingů a hodnocení nebývá nikdy konstatování, že dosažené výsledky jsou v mezích očekávání a tedy v podstatě v pořádku, naopak vždy signalizují více méně vážný problém či „vzdělávací katastrofu“, volající po permanentní reformě. V prostředí rétoriky konkurence a sebezpřetěžování následně dochází k paradoxu zbytečných reforem, tedy stavu, kdy jedna reforma vyžaduje následně reformu další atd. Tímto způsobem se dle autora dává praxe nevzdělanosti na odiv ve své hysterické podobě: naproti tomu se ukazuje, že vzdělávací systém v rychle se měnícím světě potřebuje spíše zvolnit tempo, čili spíše méně než více reform.

Hektickým reformám je přitom dle autora vesměs společný ideál vzdělání, jež má člověka uschopnit k tomu, „vyznat se ve světě a v sobě samém“. Jakkoliv tato teze zní na první poslech sympaticky humboldtovsky („vzdělání je utváření poměru člověkem ke světu a k sobě samému“), nese

v sobě implicitně tradiční paradox, kdy vzdělání na jedné straně umožňuje orientaci ve světě, na straně druhé se ale tento svět mění tak rychle, že je nemožné určit, co bude třeba v budoucnu vědět a umět, aby se člověk mohl ve světě orientovat. Věcným obsahem reformního ideálu je tudíž odmítnutí klasických obsahů vzdělávání ve prospěch obsahů nových (zkušenostní vědění, sebeorganizace, týmová spolupráce, kreativita a originalita); v protikladu k Humboldtovi nový ideál představuje odvrát od znalostí a dovedností vůbec a příklon ke kompetencím, a dále tendenci odklonu od teorie a zaměření se pouze na to, co je „potřebné pro život“. Takové pojetí je ovšem pomýlené hned ve dvou ohledech. Jednak je třeba uvážit, že svět, v němž žijeme, je svět vědeckých konstrukcí a nikolivžitý svět bezprostřední zkušenosti: naše zkušenost se světem je určena a zprostředkována novověkou vědou a teorií. Tendence zaměřit se ve vzdělávání na „aktuální praktické problémy života“ tak vede zřejmě k pravému opaku, k horší orientaci a rozumění modernímu světu (zejména v tomto ohledu je autor odpůrce tzv. bolognského procesu, nakolik vylučuje či omezuje zkušenost vědeckého bádání na bakalářském cyklu univerzitního vzdělání). Dále je třeba uvážit, že škola má být místem volného času, určitou ochrannou rezervací od života, kde si člověk může dovolit luxus svobody a odstupu umožňující nahlížet a zkoumat svět beze všech hmotných či duchovních omezení, potřeb či nouze života: v okamžiku, kdy se „svět stane školou“, je mladý člověk o toto privilegium ochuzen. Dnešní situaci lze podle Liessmanna popsat takto: chybí nám představa, že by mohly existovat duchovní obsahy, které mají hodnotu

samy pro sebe; současné vzdělávání chápe každý duchovní obsah pouze jako nástroj k osvojení si konkrétní kompetence určené zvnějšku (přáním zaměstnavatelů, požadavky (neznámé) budoucnosti, společenskou potřebou). To, že dnešní doba není ochotna přiznat se vůbec k žádným duchovním obsahům, považuje Liessmann za zbabělost. V kompetenční orientaci se tak ukazuje praxe nevzdělanosti ve své hypertrofované podobě. Jelikož kompetence nejsou v žádném logicky nutném poměru k věcnému obsahu či vědecké metodě konkrétní disciplíny, orientace na kompetence jako generální princip vzdělávání s sebou nese rušení tradičních oborů. Tradiční vědní obor tudíž přestává být přirozenou jednotkou vzdělávání: pokud ovšem oddělíme kompetenci od jejího věcného obsahu (tedy např. přijmeme tezi, že pokud chci naučit studenta číst, je zcela lhostejné, na jakém textu se tak děje), ochudíme tím studenta zřejmě o to nejpodstatnější, o co ve vzdělávání jde: o vzbuzení zájmu o věc samotnou, o zvědavost, která je nutnou podmínkou jakéhokoliv vzdělávání.

V druhé části knihy autor obrací pozornost k adoraci moderních informačních technologií, která současné reformní snahy jednak doprovází, ale současně bývá i argumentem jak ve prospěch hektických reform ve vzdělání („nové technologie revolučně změnilly možnosti vzdělávání“), tak začasté i argumentem pro konkrétní podobu těchto reform („není třeba nic vědět, lze to najít na internetu“). V obou ohledech je autor silně skeptický: jednak je vůbec problematické, zdali je člověk ještě pánem moderních technologií, či je spíše v jejich vleku, tedy zdali technologie služebně přispívají člověku k jeho

vzdělání jakožto poslednímu cíli, či zdali naopak je vzdělání již zcela technologiemi určeno a samy jsou tedy posledním cílem. Jedním z případů, kde je tento ohled dobře patrný, je všudypřítomná kultura powerpointových prezentací, která je autorovi symptomem a modelem pro novou formu zacházení s věděním: věděni se již pouze předstírá, simuluje. Úskalím PowerPointu je to, že je příliš perfektní: jeho nasazení sugeruje jistotu a suverenitu, za kterou ovšem vděčí začasté spíše technologii než nápadu či myšlence, jež se prezentuje. Pro Liessmanna je to výraz určitého kulturního principu a sebechápání: prostřednictvím způsobu prezentování věcí se učíme prezentovat sami sebe a současně i rozumět tomu, co je vůbec náležitá prezentace. Symptomem podobného přístupu je potom všeobecná nestydatost, s níž jsme ochotni a schopni kompenzovat sebezprezentací deficity a nezalosti všeho druhu. Jinou oblastí je všeobecné přesvědčení, že dnes nemá již smysl plnit si hlavu „mrtvým věděním“, které si člověk může bez problémů najít na internetu. Na jedné straně je nezpochybnitelné, že přístup k informacím všeho druhu, k vědeckým publikacím i k dílům umění nebývale vzrostl a dále narůstá každým dnem, je ovšem smutným paradoxem, že v sociální realitě se univerzální dostupnost všeho věděni odráží jen velmi málo či vůbec. Problém je zjevně v tom, že zpřístupnění sebevětšího korpusu věděni nevede automaticky ke vzdělanosti: naopak, vzdělanost ve smyslu kultivovaného zájmu, kritického myšlení, estetického citění, vůle rozlišovat je nutnou podmínkou k tomu, aby bylo možno nějak užitečně s takovým bohatstvím naložit. Takovou kompetenci nelze ovšem získat jinak než prostřednictvím časově

náročného vzdělání s věcným obsahem a pod vedením kompetentního učitele. Pokud toto chybí, je člověk bezmocný, jelikož v digitálním přívalu k němu přicházejí ve stejné míře též obskurní esoterika, konspirativní teorie či programové manifesty nejrozmanitějších druhů šarlatánství a pavěd. Zdá se též, že zde nejde o generační záležitost: tzv. *digital natives*, mladá generace, která se do podobného světa už narodila a je v něm doma ve smyslu instinktivní orientace, se ukazuje jako mýtus: ve věroučné oddanosti internetu se ukazuje praxe nevzdělanosti ve své náboženské podobě. Fetišismus digitálních médií dále vede k úpadku čtení, které jakožto pokročilá kulturní praxe není myslitelné bez knihy. Dle autora již nežijeme ve světě, v němž by literatura a kniha byla vůdčím médiem, nedá se ovšem na druhou stranu říci, že by se v dnešní době v technickém smyslu četlo méně než v dobách minulých: záplava elektronického textového šumu („cáry textů“) vede ovšem k tomu, že se drasticky ztrácí jednak schopnost číst a rozumět jakémukoliv složitějšímu či strukturovanějšímu textu a jednak schopnost ocenit text po estetické stránce. Vzhledem k tomu, že čtení ani psaní nejsou činnosti, které se člověk jednou naučí, může nechat ležet a následně reaktivovat (kdo nečte, čtení se opět odnaučí), vyjevuje se analfabetismus jako skrytý cíl vzdělání.

Důsledek takto pojatého systému vzdělání je potom infantilizace: s odvoláním na německého filosofa G. Anderse a amerického politologa B. Barbera charakterizuje autor současnou kulturu freudovsky jako „industriální orální fázi“, kdy již není modelem smyslové recepce vidění jako v řecké tradici, ani slyšení,

jako v tradici židovsko-křesťanské, nýbrž *jedení*. Tato fáze je dále posilována všeobecným imperativem konzumu, který vidí „v nespoutaném dítěti ideálního shoppera a v shopperovi ideálního občana“. Identita člověka dnes ve stále rostoucí míře závisí na tom, co kupuje a konzumuje: kdo chce dnes změnit život, potřebuje jen modifikovat své kupní chování. Zkáza vysokých škol pak spočívá v tom, že studující se již nepovažují ve výše uvedeném Aristotelově smyslu za odpovědné adepty svobodného bádání, poznávání či kontempace krásy, nýbrž za svobodné spotřebitele a zákazníky vzdělávacích služeb. Vzdělání tedy již nemá být výsledek vlastního úsilí a odříkání vedoucího k odpovědnosti, nýbrž má být „šité na míru“ jako konzumování určitého produktu: současná praxe nevzdělanosti se ptá po užitku pro jednotlivce, společnost a pro hospodářství. Jakkoliv je to v určitých oblastech jistě legitimní a relevantní, je problematické redukovat na tento ohled vzdělání jako takové: pokud se to stane, je výsledkem fatální ochuzení, když se mladým lidem vezme možnost přiblížit se k nějaké věci pro ni samu, svobodu nechat se fascinovat věcí kvůli ní samé, hledat odpověď na otázku i v případě, kdy se tato odpověď nemůže dostavit. Užitečnost znamená: být pro něco jiného, zatímco vzdělání předpokládá: být v jistém okamžiku svého života pro sebe sama. Jakkoliv může být společnost, která je orientována pouze na užitečnost a bezprostřední upotřebitelnost, v posledku ekonomicky úspěšná (ale i to je v delší perspektivě sporné), stane se současně dle Liessmanna jistě společností chudou. V důsledku zaměření na společenský a ekonomický užitek se dle autora praxe nevzdělanosti ukazuje ve své barbarické podobě.

Jakkoliv je celkový obraz – při vši ironii a vybroušeném smyslu pro tragikomické absurdno – poměrně tristní, nelze říci – soudě alespoň z mé osobní zkušenosti minulých osmi let –, že by autorovy úvahy byly nějak zvlášť přepjaté (ač sám Liessmann charakterizuje svůj text jako „polemický spis“). Záměrem jistě není popisovat další „katastrofu vzdělání“: tím by se autor jen zařadil do řady expertů volajících po další a další reformě. Na konci každé kapitoly (pod titulem „je to tak prosté“) ostatně vždy připojuje několik návrhů, jak danou situaci řešit: obecně by se daly shrnout pod dvě maximy: „jinak by bylo lépe“ a „spíše méně reformem než více“. Za sebe bych si dovilil doplnit, či – jak se ustáleně říká v reformním žargonu – „aktualizovat na národní úrovni“ ještě jeden ohled: méně urgentnosti. Nutnou součástí každé české vzdělávací reformy či dílčího reformního kroku je totiž problematický až nerealistický časový harmonogram implementace, kdy – a to jistě souvisí jak s rétorikou „vzdělávacích katastrof“, tak i se zmíněným fázovým posunem, s nímž jsou některé reformy u nás zaváděny – je třeba jednat hned, teď, okamžitě, zkrátka urgentně. Taková dynamika implementace, kterou jeden můj známý trefně charakterizoval jako přepadení banky, celou situaci dále komplikuje a obrací ve svůj opak i to, co by snad bylo v reformním úsilí racionální a užitečné.

Josef Kružík

Martin Soukup: *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*

Karolinum, Praha 2014, 170s.

Publikace knihy Martina Soukupa potvrzuje skutečnost, že v českém sociálněvědním „rybníku“ dochází v posledních letech k určité renesanci zájmu o terénní výzkumné metody (srov. např. Tereza Stöckelová – Yasar Abu Ghosh, eds.: *Etnografie. Improvizace v teorii a terénní praxi*, Sociologické nakladatelství, Praha 2013; Jana Nosková – Michal Pavlásek: *Když výzkum, tak kvalitativní. Serpentinami bádání v terénu*. Masarykova univerzita, Brno 2014; Roman Doušek a kol.: *Úvod do etnologického výzkumu*. Masarykova univerzita, Brno 2014; Laco Toušek a kol.: *Kapitoly z kvalitativního výzkumu*. Západočeská univerzita, Plzeň 2015). Obecně vzato je ambice napsat úvodní text, který by zpracoval problematiku terénního výzkumu v antropologii, velmi záslužná. Lze přivítat, že Soukupova kniha je zaměřená čistě na antropologii, autor má s terénním výzkumem vlastní zkušenost a představuje českému čtenáři vývoj, témata a postupy v terénním antropologickém bádání. Přes všechny ambice a slibnost takového počínu však Soukupova kniha trpí řadou nedostatků, pro něž se široce užívaným učebním textem oboru pravděpodobně spíše nestane.

Celé knize například chybí jakékoliv ukotvení v dosavadním vývoji na daném poli v českém kontextu. Autorovi je třeba přiznat, že nastudoval a zorientoval se v poměrně obdivuhodném množství anglicky psané antropologické literatury. Na druhou stranu je však zarážející, že v úvodu deklaruje absenci původních

českých textů věnovaných této problematice a jako příklad uvádí pouze několik recentních publikací. Tento přístup působí dojmem, že autor se v českém (ale zřejmě ani globálním) kontextu příliš dobře neorientuje, případně záměrně pomíjí starší tradice, aby získal punc novosti a průkopnictví. Co knize například citelně chybí, je – alespoň stručně – vysvětlení toho, co ve středoevropských souvislostech znamená termín *etnografie*. V celé publikaci je pak jako „antropologie“ zcela nereflektovaně představován americký model „obecné antropologie“ (tzv. *four fields model*). Celá škála a rozmanitost různých směrů označovaných jako *antropologie*, *etnologie* či *kulturologie* je tímto přístupem potlačena a činí tak knihu jakožto učební text vlastně velmi nevhodnou.

V českém kontextu mladá disciplína sociální a kulturní antropologie byla tuzemskými autory dlouho pojímána v širokém záběru jako věda o „těch druhých“. V původních českých učebnicích oboru se výklad antropologického myšlení zpravidla začínal v antice, pokračoval přes vývoj evropské společnosti poukazem (namátkou) na zámořské objevy a s nimi související setkávání s jinakostí, reflexi mýtu ušlechtilého divocha až po rozvoj rasových a evolučních teorií v 19. století. Na samotnou antropologii v moderním smyslu slova – jako vědecký diskurz formující se od počátku 20. století, jak jej představuje většina mainstreamových anglosaských učebnic – pak někdy ani nezbývalo mnoho místa. S tímto přístupem se lze setkat v textech Soukupova učitele (avšak nikoli příbuzného) Václava Soukupa (srov. např. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Karolinum, Praha 1994; *Přehled antropologických teorií kultury*. Portál, Praha 2000;

Dějiny antropologie. Encyklopedický přehled dějin fyzické antropologie, paleoantropologie, sociální a kulturní antropologie. Karolinum, Praha 2004; *Antropologie. Teorie člověka a kultury*. Portál, Praha 2011), ale především Ivo Budila (např. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Triton, Praha 2003; *Za obzor Západu. Proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase I.–II.* Triton, Praha 2007). A byť se tomu dnes mnozí v důsledku jakési „obrové amnézie“ brání, byli to právě tito dva badatelé, kteří svým pedagogickým působením a publikačními aktivitami obor sociální a kulturní antropologie v Česku zavedli a etablovali. Martin Soukup na tuto tradici jednoznačně navazuje. Tak je v jeho textu věnován značný prostor odlehlým a s terénním výzkumem prakticky nesouvisejícím událostem, jako bylo (namátkou) vyvrácení říše Aztéků či „spor ve Valladolidu“. Zatímco svého učitele Soukupa staršího uvádí v seznamu literatury jedenkrát (mnohem častěji se autocituje Soukup mladší), odkazy na práce I. Budila zde chybí úplně. Přitom je zřejmé, že autor se jimi bezpochyby a celkem intenzivně inspiroval. Můžeme se dohadovat, že důvodem neuvádění odkazů na Budila by mohla být s ním spojená kauza, která se však paradoxně týkala téhož etického prohrěšku – nedostatečného odkazování na užívané zdroje.

Pokud jde o celkový rozvrh práce, autor se po představení antropologie jako disciplíny věnuje různým aspektům terénního výzkumu. Skutečnost, že se zabývá takovými tématy, jako je identita výzkumníka v terénu, kulturní šok, etika výzkumu či typy záznamů etnografických dat, je jistě možné považovat za přínos české antropologické diskusi. Řada z těchto témat

totiž v tuzemské odborné literatuře skutečně doposud nebyla do větší míry reflektována. Dalo by se přitom říci, že Soukup je nejsilnější tam, kde je takřikajíc „doma“ – když používá při osvětlení různých momentů vývoje terénních výzkumů v antropologii příklady z Melanésie nebo když uvádí různé vtipné „bonmoty“, jimiž antropologové komentovali terénní výzkum. Poměrně zajímavé je jeho zpracování pasáží věnovaných počátkům rozvoje terénního bádání v (zejména britské) antropologii. V knize však například úplně chybí jakákoli diskuse toho, jak analyzovat etnografická „data“, což je poměrně překvapivé vzhledem k tomu, že tato otázka se ve většině současných metodologických textů řeší nejvíce. Pokud jde o formální zpracování, příliš nerozumím autorově snaze systematizovat a schematizovat konkrétní informace prostřednictvím tabulek – v naprosté většině případů nedávají smysl a nijak nepomáhají v orientaci či utřídění uváděných skutečností. Podobně redundantní jsou citace autorových terénních deníků. Jejich smyslem zřejmě bylo spíš „udělat dojem“ či zvýšit pocit autenticity a legitimizovat autora jako skutečného terénního badatele. Obsahově a stylisticky se totiž prakticky neliší od běžných cestovatelových blogů, kterých dnes v internetovém světě můžeme najít stovky. Zároveň v terénních úryvcích autor používá plurál, nikde však není vysvětleno, koho tím míní (což jde proti smyslu veškerého směřování současné antropologie). Některé odkazy použité v textu pak nenalezneme v seznamu literatury, u některých položek zase chybí informace o existenci českého překladu (např. Bronislaw Malinowski: *Vědecká teorie kultury*. Krajské kulturní středisko, Brno 1968, orig. 1944; Margaret

Medová: *Pohlaví a temperament u tří primitivních společností*. Sociologické nakladatelství, Praha 2011, orig. 1935).

Je chvályhodné, že autor přečetl a poměrně zdařilým způsobem čtenáři „převyprávěl“ značné množství klasické antropologické literatury. Co ovšem textu zoufale chybí, je jakákoli reflexe a aplikace takto získaných poznatků na způsob, jakým je zde terénní výzkum představován. Martin Soukup totiž proměny antropologického přístupu nepromyšlí, nereflktuje a neaplikuje, ale jen kupí za sebe jednotlivé poznatky, trochu jako když pejsek s kočičkou dělali dort. Proto si jednotlivé partie jeho knihy mohou do značné míry odporovat. Tak je například věnován prostor kritice antropologického používání pojmu „kultura“, aby byly na dalších desítkách stran bez problému používány obraty jako „dělat výzkum v jiné kultuře“ či „komunitě“. Takovým bezmyslenkovitým používáním nevhodného pojmu ovšem všechny doposud deklarované teze o propojenosti světa a boření barikády mezi „my“ a „oni“ ztrácejí smysl. V Soukupově vizi světa totiž nadále platí, že antropolog dělá výzkum *v jiné, vzdálené a exotické kultuře*. Na jiném místě se autor zase věnuje proměnám pojmů, kterými antropologové označovali své protějšky v terénu (např. *informátor – konzultant – spolupracovník*). Podobně jako ve výše uvedeném příkladu se však tento vývoj na jiných místech textu nijak neobráží: píše-li Soukup sám za sebe, pak se setkává s „informátory“, kteří mu „poskytují“ data. Stejně tak přiznání skutečnosti, že data jsou v terénním výzkumu spíše vytvářena – ve spolupráci s „informátory“ (či „konzultanty“?) –, autorovi nikterak nebrání v tom, aby soustavně používal výrazy „získávat“ či „sbírat“ etnografická

data. Přestože je z řady citací renomovaných antropologů zřejmé, že představa, že data je možné „sbírat“, je oboru již řadu desetiletí cizí, Soukup data i nadále „sbírá“, jako hrušky. Jak uvádí například Toušek, „...data, alespoň v antropologii, nerostou na stromech, aby mohla být sbírána, ale je to výzkumník, jeho teoretické pozadí, subjektivní názory a postoje, zvolený metodologický přístup a vzájemný vztah mezi zkoumaným subjektem/objektem, co data vytváří“ (L. Toušek a kol.: *Kapitoly z kvalitativního výzkumu*, s. 2012: 25–26).

Konkrétním příkladem Soukupovy neschopnosti dohlédnout důsledků teorií, které prezentuje, je například jeho tvrzení, že „informátorům totiž není radno vše věřit, protože zkrátka občas lžou“ (s. 101). Tento přístup dokládá jeho zásadní neporozumění tomu, kam se sociální antropologie za poslední desetiletí posunula. Soukup předpokládá existenci „objektivní reality“, v níž nestranný a nezaujatý výzkumník „sbírá“ etnografická data. Taková „lež“ pak může takto orientovaného badatele v terénu dost zmást, protože mu neposkytuje ta „správná“ data o oněch „objektivních skutečnostech“, (pozitivně daných) „faktech“. Pro současnou antropologii je však již naprosto samozřejmým předpoklad, že „lež“ je stejně hodnotná etnografická výpověď jako „pravda“. Jak uvádí například G. Baumann, „zlaté pravidlo každého empirického sociálního vědce [je]: Informátoři se nikdy nemýlí; mají své důvody myslet si to, co říkají“ (Gerd Baumann: *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. Routledge, New York 1999, s. 90). Skutečnost, že „informátoři lžou“ (a že to výzkumník ví!), totiž může antropologovi zpravidla prozradit mnohem víc, než

když jeho informátoři „mluví pravdu“, a to právě proto, že lidé vždy lžou z nějakého *důvodu*. Jinými slovy, to, proč, kdy a jak „lžeme“, s sebou zpravidla nese celou řadu *významů*. A tak může odhalení a pochopení významu takové „lži“ přispět k porozumění komplexitě sociálních vztahů mnohdy více než leckterá banální „pravda“, respektive „fakt“.

Vyloženým přehmatem je však další Soukupovo tvrzení o tom, že „konsangvinní vztahy jsou dány biologicky“ a že se jedná o „... pokrevní příbuzenské vztahy dané narozením“ (str. 107). Jak uvádí např. L. Holý, již od dob Malinowského, který tvrdil, že konsangvinita jakožto sociologický koncept „není fyzickým poutem společné krve, ale jeho sociálním uznáním a interpretací“ (Bronislaw Malinowski: *The Family among the Australian Aborigines*. Hodder, London 1913, s. 182), se teoretici příbuzenství „shodnou v tom, že genealogické vztahy nejsou vztahy biologickými či genetickými“ (Ladislav Holy: *Anthropological Perspectives on Kinship*. Pluto Press, Sterling – London 1996, s. 15). Jinými slovy, za posledních téměř sto let se sociální antropologové mohou přetrhnout, aby dokázali, že příbuzenské vztahy jsou spíše *interpretací biologie* než *biologií* jako takovou. Knihu Holého přitom Soukup cituje, a tedy ji nepochybně zná; základní přístup k antropologickému studiu příbuzenství však zřejmě vůbec nepochopil. Fakt, že je možné něco takového napsat v současné antropologické publikaci aspirující na základní pedagogickou pomůcku, svědčí o tom, že Soukupova teze o nerozvinutosti české antropologie platí asi více, než by nám všem bylo milé.

Vzhledem k tomu, jak velká část textu je věnována otázkám souvisejícím s identitou

výzkumníků a tomu, jak tato identita ovlivňuje terénní výzkum, je s podivem, že autor nevěnuje žádnou pozornost diskusím kolem *genderu*. Příznačné je, že na dvou místech, kde se dané problematiky dotýká, používá Soukup místo v sociálních vědách léta zavedeného termínu „gender“ na biologii odkazující pojem „pohlaví“. V celém textu je pak „antropolog“ či „výzkumník“ (ale i „informátor“) používán výhradně v maskulinu, žen se tedy zřejmě terénní výzkumy netýkají. Jediná pasáž obsahující gramatické femininum je přitom ta, v níž autor diskutuje problematiku sexuálních vztahů v terénu a v níž hovoří o „vztazích s informátory či informátorkami“ (str. 133). Možná není úplnou náhodou, že celá kniha je uvedena „vtipnou“ citací M. Freilicha, že „antropologie se příliš neliší od svádění žen“ (s. 9). Možná to skutečně bylo míněno tak, že (heterosexuálně orientované) ženy by dál číst neměly (protože antropologie se týká pouze heterosexuálně orientovaných mužů), a autorka těchto řádků to špatně pochopila. Spíše se však zdá, že Martina Soukupa nikdy nenařadilo podívat se na svět (terénní výzkum, antropologii) genderovou perspektivou. V této souvislosti vlastně nepřekvapí, že v textu chybí kritika antropologického *androcentrismu* v klasické podobě terénního výzkumu. Celý autorův přístup je totiž tímto postojem ke světu přímo prodchnut.

Autor je také zjevně fascinován aureolou dobrodružství, cizokrajnosti a romantiky, která terénní výzkum v antropologii dlouho obklopovala, a opakovaně se k tomuto tématu vrací. Představuje tak českému čtenáři na počátku 21. století obraz statečného antropologa – muže (odloučeného od rodiny, která na něj doma čeká a strachuje se), jak v potu a krvi překonává

nástrahy novoguinejského pralesa, aby přinesl do Prahy cenné svědectví o životě – jak on říká – „příslušníků cizích kultur“. Problém je v tom, že takto v dnešní době antropologie v naprosté většině případů nevypadá. V tomto ohledu byla publikace věnovaná terénnímu výzkumu badatelů spjatých s pražskou Fakultou humanitních studií (Stöckelová a Abu Gosh) vlastně mnohem současnější a odvážnější – autoři se v ní pokusili (zda úspěšně, je jiná věc) uchopit terénní výzkum v jeho aktuálních podobách, a to jak metodologicky, tak tematicky a konceptuálně. Martin Soukup se naproti tomu pokouší představit (poprvé v češtině!) klasickou podobu antropologického terénního výzkumu a jeho vývoj. Míra, do jaké se mu to podařilo, je však spíše sporná, a to zejména pro zásadní konceptuální nepromyšlenost knihy, která prezentaci současného terénního výzkumu v antropologii dělá spíše medvědí službu.

Lenka J. Budilová

Slavomíra Ferenčuhová:
Sociologie města
20. a 21. století

Sociologické nakladatelství (SLON)
+ MuniPress, Praha – Brno 2013,
290 s.

Jak si povšiml již zvěčnělý Jiří Musil, jedním ze zásadních nedostatků Balonovy *Sociologie v USA* (Sociologické nakladatelství, Praha 2011) byl neadekvátně malý prostor a nehluboký výklad věnovaný chicagské škole. Je potěšitelné, že dílo brněnské socioložky Slavomíry Ferenčuhové, zaměřené na asi nejznámější badatelské pole této školy, tento lapsus z velké míry

napravuje. Chicagská škola je přitom jen jednou, pravdaže velice významnou, badatelskou tradicí v oblasti sociologie města a urbánních studií, kterou autorka pregnantně přibližuje, proto lze konstatovat, že *Sociologie města 20. a 21. století*, třebaže se na knižní trh dostala s víc jak dvouletým zpožděním po deklarovaném roce vydání, naplňuje ambici stát se základní (pod)oborovou příručkou pro všechny české zájemce o tuto oblast.

Přestože autorka opakovaně zdůrazňuje, že její pojednání o dějinách sociologie města je nutně jen výběrové, se zaměřením na *mainstream* urbánních studií ve 20. a na počátku 21. století (např. na s. 20), je recenzovaná kniha přehledným a vsutku kvalitně zpracovaným historickým úvodem do této disciplíny. Zvláštní ocenění si zaslouží skutečnost, že jednotlivé postavy, školy či přístupy nejsou pouze „učebnicově“ převyprávěny, jak se namnoze děje podle existujících zahraničních kompendií (které přirozeně zná i Ferenčuhová), nýbrž jejich jednotlivé aspekty jsou v knize skutečně diskutovány, dřívější hodnocení jsou vzájemně precizně konfrontována a otevřena novým interpretacím. Typickým příkladem může být výklad vztahu mezi Marxem a Tönniesem, v němž autorka poučeně a navýsost příkladně polemizuje s Kellerovým čtením obou autorů (s. 49–54), dochází k tomu však i na mnoha dalších místech knihy. Naopak kritičtější bych byl k reálnému provedení jistě chvályhodné snahy o „zmapování sociologie města z pohledu, který je nutně zakotven ve zdejším prostředí“ (s. 15), stejně jako k příliš úzké hodnotící perspektivě vycházející právě ze sociologie města a v sociologii zakotvených urbánních studií, neberoucí proto (dostatečně)

v potaz kupříkladu antropologickou perspektivu. Rovněž nešťastná, dlouhodobě existující dominance sekularistického diskursu v obecné sociologii vedla autorku k opominutí ne nevýznamných případů náboženskociologických studií městského prostoru: připomenu jen Gabriela Le Brase a francouzskou *sociologie religieuse* či sociologizujícího teologa Harveye Coxe, i když případů by bylo zejména ve Spojených státech mnohem víc.

První část (dvě kapitoly) *Sociologie města ve 20. a 21. století* je zaměřena na „otce zakladatele“ (sub)disciplíny, jednak na sociálněpolitické reformátory typu Bedřicha Engelse a Charlese Bootha, jednak na teoretiky, o jejichž dílo se sociologie města mohla opřít, Ferdinanda Tönniese, Georga Simmela a Maxe Webera. Tento výčet je v mnohém dostačující, stejně jako jednotlivé pasáže pregnantně napsané. Přeci jen mi však trochu chybí alespoň zmínka o náboženskoreformistické motivaci některých badatelů, včetně trestuhodně opominutých výzkumů „Middletownu“ manželů Lyndových, a nepovažuji za šťastné jisté upozadění Weberovy, přinejmenším v historické optice nesmírně důležité konceptualizace města (jediný český překlad části Weberova *Města* přitom publikovali Miroslav Hroch a Kateřina Pánová v tomto časopise – 8, 2006, 1). Mluvíme-li již o (Maxu) Weberovi, na úrovni poznámky pod čarou by mohlo být zmíněno i to, že jeho mladší bratr Alfred se na počátku své akademické dráhy (na pražské německé univerzitě) zabýval ekonomickou geografii, v níž uvažoval i o významu a funkci měst. Chicagským sociálním reformismem, předcházejícím a paralelním vůči slavné chicagské škole, byla zase u nás ovlivněna Alice Masaryková i jí inspirovaný

první *social survey* hlavního města Prahy. Větší význam pro dějiny disciplíny přirozeně nemá ani jedna z těchto skutečností, jen by mohly lahodit oku českého čtenáře.

Zrod skutečné sociologie města Ferenčuhová právem spatřuje v chicagské škole, jíž jsou věnovány tři kapitoly druhé části knihy. Autorka poměrně podrobně diskutuje Parkův článek z roku 1915 i jeho zařazení do o deset let mladšího „skutečně zakladatelského“ sborníku *Město*, přibližuje perspektivu *human ecology* a koncept přirozených oblastí. Největší pozornost však věnuje dílu Louise Wirtha, především kvůli teoretické konceptualizaci města a urbanismu; Wirtha a chicagskou školu jako celek pak do jisté míry ospravedlňuje vůči některým příliš zjednodušujícím pozdějším kritikám. Jako uvedení do problematiky to jistě stačí, i zde bych však považoval za rozumné přinejmenším dvojí rozšíření. Jednak přišla dosti zkrátka Burgessova zónace (jen letmo zmíněná na s. 76), ve druhé řadě mám za to, že chicagskou školu nelze redukovat na teoretickou a „makro-“ perspektivu. V sociální antropologii i kvalitativní sociologii patrně víc rezonovaly dílčí studie jednotlivých oblastí, subkultur či životních stylů, jichž pod křídly University of Chicago vznikla přehršel a které se i dnes zdají mít větší váhu než (namnoze právem) kritizovatelný etnocentrismus, či spíše „Chicagocentrismus“ obecnějších děl chicagské školy.

Je-li výklad meziválečné chicagské školy záslužný proto, že jde o první systematické přiblížení této významné sociologické tradice v českém prostředí (Musilovy texty na toto téma byly sice rovněž zásadní, k didaktické systematičnosti však měly daleko), autorce *Sociologie města ve 20. a 21. století* jsou zjevně bližší novější

přístupy, jejichž výklad v šesté až osmé kapitole je vpravdě tím nejlepším, co kniha poskytuje – aniž bych tím jakkoli haněl již popsané kapitoly. Ferenčuhová nejprve přibližuje „neoweberiany“ a právem konstatuje jejich kromobyčejný vliv na východoevropské akademické prostředí (vedle na s. 124 zmíněných důvodů by možná stál za úvahu i prostý fakt, že pro podstatnou část zdejších sociologů starší a střední generace byl a je neomarxismus „sprosté slovo“), větší pozornost však věnuje v mezinárodním prostředí citovanějším neomarxistům a výklad uzavírá přesvědčivým shrnutím některých aktuálních debat, včetně samotné (re)konceptualizace sociologie města a urbánních studií. Ačkoli právě v těchto kapitolách může být výklad nejdiskutabilnější, protože teprve čas ukáže relevanci autorčina výběru, nejsem si vědom, že by se dopustila jakýchkoli závažnějších opominutí. Snad jen (dnes již dávno outdatovaný) Pahlův stesk, že pováleční urbánní sociologové „zanechali vlastní města, sbalili si batohy a odjeli do tropů“ (cit. na s. 143), bych nebral úkorně jako „vzdání se jakýchkoli ambicí“. Právě naopak: vedlo to k ne nevýznamným komparativním studiím mimoevropských měst a k prohlubování zájmu antropologů o urbánní prostor, ústícimu třeba i v Augého *anthropologie des mondes contemporains* (česky 1999).

Jako nejproblematičtější z celého díla se mi jeví proponovaný „národní bonus“, čtvrtá část knihy zaměřená na sociologii města v Československu, respektive v současné České republice. I zde přitom platí, že čím blíží aktuální situaci, tím méně výtek vůči autorce mohu uplatňovat; starší tradice toho, co bychom dnes nazvali českou sociologií města, však ve výkladu prakticky absentuje. Z období před druhou světovou

válkou a krátce po ní Ferenčuhová pouze zmiňuje I. Arnošta Bláhu (chybí však jakákoli informace o jeho nedokončeném bezprostředně poválečném rozsáhlém výzkumu Brna) a podobně odbývá Boháčovu zónaci vnitřní Prahy, nezná ani již zmiňovaný *social survey* a několikero sociálněhygienických studií; za nejvážnější nedostatek však považují absenci rozboru úzkých vazeb pražské sociologické školy na školu chicagskou. Nadto je třeba konstatovat, že členové pražské školy neprovedli jen výzkum poměšťování obcí na severovýchodě Prahy, zřetelně inspirovaný především Burgessem, ale již dříve výzkum sociálně potřebných rodin a několik dalších studií, které se sociologií města přinejmenším souvisely. I pokud bychom toto i další odbyli jako zcela antikvované (autorka celé předmarxistické české sociologii nevěnovala než dvě strany textu), ani podrobněji rozepsanou poválečnou sociologii města nelze redukovat na (jistě klíčovou) postavu Jiřího Musila! Pro mezinárodní diskusi neméně významná studie Petra Matějů, Jiřího Večerníka a Hynka Jeřábka, zřejmě jedno z v cizině vůbec nejznámějších děl českých sociologů, je v textu (několikrát) alespoň zmíněna, chybí však její hlubší rozbor a další autoři a díla už ke škodě věci absentují úplně. Myslím, že si to tradice českých urbánních studií, která se rozhodně neetablovala teprve po roce 1989, nezaslouží – je to jediný „velký dluh“, který kniha Slavomíry Ferenčuhové nesplácí. Bylo by přitom záslužné rozšířit perspektivu nejen na vlastní sociologii města, ale i na sociálněgeografické, demografické či historické studie, protože kupříkladu Horské, Maurův a Musilův *Zrod velkoměsta*, v knize našťestí citovaný, měl neméně hodnotné dřívější paralely.

Kromě vskutku „minimalisticky“ zpracovaného výkladu domácí tradice (sub)disciplíny – rád přiznávám, že vděčnost a pokora vůči „akademickým předkům“ je zase mojí obsesí – soudím, že *Sociologie města ve 20. a 21. století* Slavomíry Ferenčuhové nemá větších nedostatků. Naopak, je to poutavě a kvalitně napsaný historický úvod do urbánních studií, věcně postihující přinejmenším jejich hlavní linie a vývojové etapy, snášejíci srovnání se zahraničními díly a přinášejíci přehledné informace i nové podněty nejen pro sociology (města), nýbrž i pro další zainteresované badatele.

Zdeněk R. Nešpor

Anne Sutherland: *Romové – neviditelní Američané*

Romano džaniben, Praha 2014, 348 s.

Od prvního vydání knihy *Gypsies: The Hidden Americans* uplynulo téměř čtyřicet let a průkopnická studie jedné ze skupin amerických Romů mezitím významně ovlivnila nejen americké, ale i evropské a přímo či nepřímo dokonce i české bádání o Romech a Cikánech. Studie si u nás před mnoha lety povšimla zakladatelka české romistiky Milena Hübschmannová a úkolem pořídit její český překlad pověřila Martu Miklušákovou. Kniha americké antropoložky mezitím inspirovala celou řadu obdobných studií romských či cikánských skupin v Severní Americe (například Matt T. Salo – Sheila M. G. Salo: *The Kalderaš in Eastern Canada*. National Museums of Canada, Ottawa 1977), v západní Evropě (například ve Velké Británii: Judith Okely: *The Traveller–Gypsies*. Cambridge UP,

Cambridge 1983, či Katalánsku: Arias. D. Lagunas: „Rethinking Gitano Kinship: The Calós of Catalonia.“ *Europaea* 2000) a také ve střední a východní Evropě (například v Rumunsku: Ada I. Engebriksen: *Exploring Gypsiness. Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*. Berghahn Books, New York – Oxford 2007). Jaký význam tedy má její nové vydání v českém překladu? Nepochybně zpřístupňuje studii širšímu okruhu zájemců z řad jak odborné, tak i širší české veřejnosti. Proč by ale pro ně měla být vlastně ještě zajímavá?

V první řadě proto, že je výsledkem poctivého a intenzivního dvouletého terénního etnografického výzkumu, během něhož autorka žila v těsném kontaktu a vzájemné interakci s místními skupinami Romů. Své postavení v terénu a přístup ke svým respondentům si Sutherlandová vybudovala i díky tomu, že pomohla vyřešit konflikt mezi Romy a místními úřady a zřídila romskou školu, v níž vyučovali dobrovolníci z univerzity v Berkeley. V tomto smyslu je její přístup příkladem angažované etnografie, který nemá ve výzkumu Romů stále dost podobných. Druhým důležitým momentem pro současné české čtenáře může být kritický přístup Sutherlandové k získaným datům, respektive v jejím ostrážitém nakládání se získanými informacemi, především od romských narátorů, ale i zástupců amerických úřadů, a v jejich ověřování. Bohužel ani dnes není stále pro mnoho badatelů samozřejmostí, aby k výpovědím svých informátorů přistupovali v první řadě jako k řečovým aktům, jejichž hodnota a význam úzce souvisí s tím, kdy, kdo, ke komu a s jakým cílem informátor vypovídá. Záměrné uvádění *gažů* v omyl, nezáměrné

mezery ve výpovědích či úmyslně zamlčené události a souvislosti je Sutherlandová schopná rozplétat a analyzovat díky pečlivému sběru dat a kombinaci rozhovorů s různými aktéry, zúčastněnému pozorování a analýze písemných pramenů. Především odhalování závislosti výpovědí na příbuzenských vazbách a sociálním postavení narátorů umožňuje Sutherlandové pronikat do hloubky sociální organizace při zachování respektu k hlasu a názoru těch, kteří jí výpovědi poskytují.

Právě ve zkoumání a popisu mechanismů a fungování příbuzenství a sociální organizace leží těžiště Sutherlandové práce. Její přístup k institucím zkoumané skupiny, jako je místní ekonomická jednotka *kumpanie*, domácnost *cera*, rozšířená kognatická rodina *familia*, širší příbuzenská jednotka *vica*, podskupina Romů či rod *nacia*, a k dalším souvisejícím institucím, jako je třeba romský soud *kris romani*, je ovšem neromantizující a prostý pokusů o odhalení „pravé romské tradice“ či esence romské identity. Fungování a proměny romských institucí naopak ukazuje v jejich dynamice a také závislosti na okolní společnosti *gažů*, především pak té ekonomické. Pro ni jsou charakteristické různé postupy a triky, kterými se Romové pokoušejí obelstít či naklonit si aktuální systém výplaty sociálních dávek, přízpusobování se proměňám na trhu (zvláště sezónní) práce či změnám místních politik (zákazy věštění) a také migrace a usazování se například v závislosti na místní dostupnosti vhodného bydlení.

Sutherlandová přitom však také přesvědčivě vykresluje, jak na specificky pojatém systému příbuzenství založené instituce umožňují zkoumaným skupinám vykonávat nad svými členy sociální

kontrolu, realizovat ekonomickou spolupráci, vymezovat se vůči okolnímu světu a bránit se proti asimilaci či plné integraci do většinové společnosti.

V této souvislosti se přitom znovu vrací otázka, do jaké míry mohou být výsledky bádání Sutherlandové relevantní i pro dnešní zkoumání Romů či Cikánů například v České republice. Zde je asi v první řadě na místě upozornit, že výzkum autorka prováděla v kontextu značně odlišné americké společnosti, a to pouze u vlašských Romů na pobřeží San Francisca. Ve stejné oblasti přitom v té době žilo několik dalších skupin Romů/Cikánů, jako například *Bojašové* či *Romaničelové*, kterým se Sutherlandová nevěnovala. Sami její respondenti členy těchto skupin někdy označovali za ne-Romy či ne-Cikány. Autorka pak ve své předmluvě k vydání z roku 1986 výslovně upozorňovala, že název její knihy vyvolává mylný dojem, že v ní jde o všechny Romy/Cikány ve Spojených státech. Studie byla ale i podle jejích slov omezena jen na vybranou skupinu. K riziku nesprávného zobecňování jejich závěrů může ještě více svádět český překlad názvu knihy, respektive rozhodnutí překladatelky a redaktorů nenahrazovat automaticky autorkou používané slovo Gypsy za Cikán, ale podle uvážení jej překládat buď jako Rom či Cikán. Ze samotného českého předkladu tak bez srovnání s originálem přestává být jasné, kdy a koho za Romy či Cikány či ne-Romy anebo ne-Cikány označovali sami respondenti, koho tak označovala autorka a koho překladatel.

Zobecňování poznatků Sutherlandové na všechny Romy/Cikány, zvláště pak na ty žijící u nás, mezi nimiž vlašští Romové (olašští) tvoří malou menšinu, by tedy jistě bylo nesprávné. Přesto je možné

její důraz na význam příbuzenského systému a některých jeho institucí a mechanismů pro udržování vzájemné spolupráce, solidarity a distance vůči okolí převzít i pro zkoumání romských/cikánských skupin v českém a slovenském prostředí. Nepochybně přitom ale bude nutné zohledňovat nejen odlišný původ a historický vývoj Romů v Čechách a na Moravě, ale i další faktory ovlivňující jejich sociální struktury, mezi nimiž zásadní (v díle Sutherlandové v podstatě nereflktovanou) roli hrají podoby a mechanismy jejich exkluze a marginalizace v rámci většinové společnosti.

Filip Pospíšil

Klára Strohsová: *Česko-bulharská manželství v etnologické perspektivě*

Vydavatelství Západočeské univerzity, Plzeň 2014, 196 s.

Publikace si klade za cíl poznat a z etnologické perspektivy popsat téma smíšených česko-bulharských manželství. Autorka se zaměřuje především na smíšená manželství, která vznikla v období socialismu (s ohledem na společnou historii v tomto a předchozím období je publikace do určité míry relevantní také pro prohloubení poznání problematiky slovensko-bulharských vztahů). Důvodem jejího zaměření na smíšená manželství z tohoto období byl specifický charakter vztahů obou zemí v tomto období. Autorka v této souvislosti velmi obsáhle dokumentuje, nakolik byly podmínky pro vznik a fungování smíšených česko-bulharských manželství v tomto období ovlivňovány důležitými historickými, politickými, ekonomickými

a společenskými okolnostmi. V průměrném rozsahu ale charakterizuje také podmínky, ve kterých se mohla formovat smíšená manželství občanů obou zemí před rokem 1948 a po roce 1989. Kromě širších společenských souvislostí, „migračních vln“, faktorů, které migrační trendy ovlivňovaly, apod. přirozeně autorka přibližuje také poznatky o samotných smíšených manželstvích vzniklých nebo fungujících v obdobích mimo oblast jejího hlavního zájmu.

Důvodem pro zahrnutí i těchto období zjevně není jen to, že celospolečenský vývoj není výhradně determinantou osobního života, řada partnerů žijících ve smíšených manželstvích vzniklých před rokem 1948 prožila část společného života v období socialismu a empirické poznatky o manželstvích vzniklých v období socialismu nebo před ním autorka získávala v současnosti (a řada z těchto poznatků se také týkala současného období). Širší časové rozkročení práce je důležité i z dalších důvodů: vzájemné srovnání jednotlivých sledovaných období prokázalo, že jde o zřetelně ohraničitelné časové úseky, ve kterých se význam různých formativních okolností i charakteristik smíšených manželství lišil. Ze srovnání s dalšími obdobími mohla jasněji vyplynout i specifika smíšených česko-bulharských manželství, která je možné vnímat jako příznačná právě pro období socialismu. Vzhledem k tomu, že období socialismu se ve celém postsovětském prostoru vyznačovalo mnoha znaky, které je zřetelně odlišují od předchozích i následujících období, je zvolená periodizace pro sledované téma funkční, byť ani jedno ze tří uvedených období rozhodně není jednotné a ve všech třech je možné identifikovat další důležité politické, ekonomické či sociální

momenty, podle kterých by bylo možné období strukturovat podrobněji. V textu je ale na takové stěžejní momenty poukázáno a některým se autorka věnuje poměrně detailně (z řady významných momentů lze podtrhnout především slovanskou vzájemnost v druhé polovině 19. století, vývoj politické orientace státních útvarů na území obou zemí v první polovině dvacátého století, rok 1968 nebo propad bulharské ekonomiky v devadesátých letech 20. století). Zvolené rozlišení tří samostatně sledovaných období proto rozhodně není příliš schematické, ve všech obdobích je v textu dostatečně reflektována dynamika jejich vývoje a předkládané poznatky jsou zasaženy do významných historických, politických, ekonomických a sociálních souvislostí. Zvolenou periodizací tak lze vnímat pro uchopení sledovaného tématu jako optimální, neboť zaznamenané fenomény jsou pojednány bez přílišného zjednodušení, přitom však dostatečně přehledně a v odpovídajícím kontextu.

Snaha studovat téma v širším časovém rozpětí, než je pouze období socialismu, přirozeně vedla k určitým rozdílům v charakteru použitých zdrojových informací. Zatímco pro zmapování období do roku 1948 bylo nutné pracovat převážně s dokumenty a relevantní odbornou literaturou (avšak nikoli výhradně – autorka pracovala i s výpověďmi několika respondentek, které se týkaly dřívějšího období), pro období socialismu a pro dobu po zhroutení komunistických režimů ve východní Evropě mohla autorka společně s dokumenty a odbornými pracemi využít také bohatý materiál z vlastního empirického šetření. I přesto, že stěžejní typ zdrojových informací je v první sledované fázi velmi odlišný než v obou dalších, dokumentují

všechny předkládané poznatky, že právě období socialismu je ve vztahu k autorkou sledovanému tématu smíšených manželství značně specifické. Zároveň je potřebné poukázat na to, že autorka nemění okruh využívaných údajů „skokově“, ale s oběma typy zdrojů dat pracuje vždy podle možností jejich využití v příslušném sledovaném období a s ohledem na jejich relevanci k tématu. To zajišťuje kontinuitu nejen v případě badatelského přístupu, ale promítá se to i do dobré návaznosti jednotlivých kapitol i provázanosti mezi nimi (kdy jsou např. některé dříve naznačené fenomény v příslušné kapitole posléze podrobněji rozvinuty).

Zmapování relevantní dokumentace a prací dalších autorů je v publikaci velmi důkladné a části založené na něm jsou velice ucelené a nelze je rozhodně vnímat pouze jako „nezbytný předstupeň“ další analýzy. Velmi široké jsou ale i poznatky získané z terénního výzkumu, což je odrazem skutečnosti, že údaje byly shromážděny od 81 respondentů a zkoumaný vzorek byl velmi rozmanitý, neboť do něj bylo zahrnuto i několik informátorů mimo ústřední kategorii osob sezdaných v období socialismu. Zkoumaný vzorek byl ale velmi různorodý nejen co do roku narození a roku sňatku, ale i v dalších ohledech: z hlediska hlavních okolností, za kterých se partneri seznámili, z hlediska složení páru (Bulhar – Češka, Bulharka – Čech), země a místa pobytu, zahrnutí nukleárních i dvougeneračních rodin a osob žijících osaměle (rozvedení, vdovy) aj. Kromě partnerů zastupujících smíšené česko-bulharské páry bylo dotázáno i několik potomků těchto manželství, díky čemuž byly získány další cenné poznatky, které by bez zahrnutí této skupiny osob nebylo možné

získat a jejichž zařazení do publikace lze rozhodně vnímat jako prospěšné.

Jak již bylo uvedeno, empirická data jsou využívána průběžně ve více kapitolách publikace. Stěžejním východiskem ale bezpochyby byly hlavně pro ústřední a nejrozsáhlejší kapitolu publikace, ve které jsou česko-bulharská manželství vyhodnocena primárně z hlediska osobní perspektivy respondentů a pozornost je věnována stěžejním charakteristikám týkajícím se partnerských vztahů, jako např. důležitým rozhodnutím (svatba, volba země pobytu), širším rodinným vazbám, náboženství, zvykům nebo postojům k některým důležitým otázkám (např. vnímání domova) apod.

Souhrnně lze konstatovat, že publikace představuje velmi významný příspěvek ke studiu česko-bulharských vztahů a migrací. Význam publikace v tomto ohledu podtrhuje to, že ačkoliv výzkum v této oblasti má v České republice dlouhou tradici, tématu smíšených česko-bulharských manželství se etnologický ani antropologický výzkum doposud soustavněji nevěnoval. U recenzované knihy je ale potřebné ocenit nejen samotný fakt, že umožnila tuto mezeru zaplnit, ale především rozsah jejího zpracování (tj. šíří záběru, jak z hlediska zohledněného časového období, tak z hlediska okruhu zpracovaných poznatků získaných z empirického výzkumu, studiem literatury a dokumentů) a způsob zpracování zvoleného tématu (tj. především dobrou provázanost, přehlednost a srozumitelnost textu, používání ilustrativních příkladů, účelná a obhajitelná zjednodušení, která nesměřují k přílišné redukci poznatků nebo jejich příliš schematickému uchopení).

Pavel Bareš

Michal Pavlásek: *S motykou a Pánem Bohem. Po stopách českých evangelíků ve Vojvodině*

Etnologický ústav AV ČR,
Brno 2015, 200 s.

Michal Pavlásek je brněnský etnolog, který pracuje v Etnologickém ústavu Akademie věd České republiky v Brně a zároveň přednáší na Ústavu evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. Specializuje se na krajanská osídlení v prostoru Balkánu a publikací *S motykou a Pánem Bohem* navazuje na své dřívější texty věnované bulharským obcím Svatá Helena a Vojvodovo, rumunské obci Clopodia nebo srbské obci Veliko Središće. Recenzovaná kniha se zaměřuje zejména na narativní zprostředkování dějin krajanské obce Veliko Središće díky její nejstarší (dnes již nežijící) obyvatelce Josefě Klepáčkové (1925–2013).

Pavlásek svou publikaci rozděluje do několika kapitol, v úvodních čtyřech kapitolách je vedle vstupu autora do výzkumného terénu vysvětlena metodologie výzkumu, upozornění na jazykový úzus vypravěčky, upozornění na problematiku paměti a nakonec je uveden historický kontext příchodu členů evangelického reformovaného sboru z Moravy do obce Veliko Središće. Ovšem již z další kapitoly je patrné, že publikace má spíše popularizační charakter. Jsou proklamovány „jen“ narativní vzpomínky Josefy Klepáčkové na reformovaný sbor a na život v obci Veliko Središće bez odbornější analýzy, čímž je patrné, že autor svou práci předkládá především laické veřejnosti ve snaze poukázat na osobní vzpomínky jedné z posledních česky hovořících obyvatelk obce.

V závěrečných kapitolách knihy se pak autor nejprve věnuje takzvané elicitaci fotografií, kdy pod publikovanými fotografiemi uvádí vzpomínky Josefy Klepáčkové vyvolané těmito obrazy, a poté se věnuje matričním záznamům příbuzných hlavní „hrdinky“ a jejímu životnímu kalendáriu. V úplném závěru pak autor legitimizuje vydání své publikace – jednalo se o jednu z posledních možností, jak zachytit paměť zanikající obce.

V publikaci je patrný autorův zájem o narativní zprostředkování dějin. Tím se však kniha také kriticky vyjadřuje k poměrně častému trendu v českých sociálních vědách, které v případě analýzy krajanských osídlení mnohdy kladou důraz na analýzu archivních materiálů, zatímco autor se příklonem k narativnímu zprostředkování dějin snaží čtenáře přesvědčit, že publikované narace by neměly být jen pouhým dodatkem nebo dokreslením odborného textu, jak se často děje, ale že i narace publikované jako celek mají specifický význam, neboť se jedná o životní příběh, se kterým se participanti ztotožňují a věří mu i navzdory tomu, že může obsahovat faktické chyby (např. v letopočtech). Životní příběh pak lidé strukturují do určité podoby, který jim právě v takto specificky podané podobě dává určitý význam, se kterým se identifikují. Publikace se tak pokouší zprostředkovat historii českého krajanského osídlení pomocí narace hlavní „hrdinky“, přičemž se zároveň neopomíjí archivní záznamy uváděné v poznámkách pod čarou, které naraci zpřesňují nebo opravují. Tím navazuje na práce Marka Jakoubka, který svým výzkumem v bulharské obci Vojvodovo rovněž poukazuje na nedostatky tradičních historických metod při výzkumu krajanské problematiky. Se zaměřením na narativní

podání historie souvisí i Pavláskova snaha uchovat nejen perspektivu, ale i „reálnou“ podobu vzpomínek Josefy Klepáčkové, což je doloženo ponecháním jejího úzu vyprávění, srbských výrazů i obecné češtiny. To ovšem znamená i sníženou srozumitelnost textu, obzvláště pokud se Josefa Klepáčková opakuje, přechází z jedné nedokončené myšlenky na další nebo pokud nedodrhuje plynulost životního příběhu. Autor pak na některých místech nedostatečně vysvětluje religiozni prvky (např. šestinedělní cvičení, s. 41).

Michal Pavlásek také klade důraz na náboženství: „nejde o životní příběh v pravém slova smyslu, protože text je sestaven z mnoha rozhovorů, které spíše odkazují ke snaze porozumět dění v reformovaném sboru“ (s. 20), čímž odkrývá svůj zájem v prováděných rozhovorech a také ovlivňuje podobu narace. Autorův vstup do vzpomínání je patrný zejména při pohledu na chronologii vyprávění, jelikož první část (25 stran) začíná příchodem z Moravy do obce Veliko Srediště a končí současností, a ve druhé části (49 stran) se Josefa Klepáčková vrací do dětství a vypráví své osobní „náboženské“ vzpomínky až do současnosti. Je tak patrné, že první část měla charakter životního příběhu a druhá část souvisela s pokládáním otázek. Je tak otázkou, nakolik je proklamovaná příslušnost Josefy Klepáčkové k náboženství a k reformovanému sboru iniciována zájmem samotného autora předkládané publikace, ačkoliv je z textu patrné, že reformovaný sbor a vztah k náboženství byl pro Josefu Klepáčkovou skutečně velice významnou životní hodnotou.

Publikace se především snaží jednodušší formou zpopularizovat dějiny obce, přesto není nevýznamná ani svou

metodologií, neboť kromě již uvedeného narativního zprostředkování dějin uvádí také elicitaci fotografií jako doposud málo známou metodu výzkumu v českých sociálních vědách. Kniha si tak zaslouží pozornost nejen veřejnosti, ale i odborníků.

Luděk Jirka

Ivo Jirásek – Jakub Svoboda:
***Putování a smysl života:
proměna člověka v zimní
přírodě***

Univerzita Palackého,
Olomouc 2015, 236 s.

Monografie shrnuje výzkum v oblasti zážitkové pedagogiky v podobě zimního putování. Čtenář tedy dostává do rukou knihu, která nejprve vyjasňuje, co autoři chápou jako zážitkovou pedagogiku, přibližuje dějiny zimních kurzů v přírodě, dále velmi zevrubně až detailně předkládá metodologii výzkumu a poté, v nejzásadnější části, i výsledky spolu s interpretací. Cílem bylo předat a interpretovat zkušenost účastníků zkoumaného kurzu. Protože se autoři chtěli vyhnout převážně kvantitativnímu šetření, zvolili jako základní metodu interpretativní fenomenologickou analýzu a zčásti též autoetnografii. Přestože jde o odbornou monografii, kniha může být přínosná rozmanitému spektru čtenářů, pedagogů, vychovatelů, různým sociálním badatelům a dále těm, kteří se zabývají osobnostním rozvojem, včetně těch, kdo tento rozvoj hledají pro sebe. Z toho důvodu se tato recenze zaměří na důležitá témata, a nikoli na otázky metodologie a její správné aplikace; zaujme pohled spíše široce humanitní než odborně společenskovední.

Autoři výzkumu využili v součinnosti s Prázdninovou školou Lipnice opakovaně pořádaný kurz, jehož hlavním tématem a programovou náplní bylo zimní putování, ovšem tak, aby se nejednalo o kurz přežití ani tělocvičný horský pochod. Nopak byl kladen důraz na prožívání, na to, že jde o pouť člověka k sobě samotnému. Hlavní cíl proto představili následovně: „Zimním putováním v přírodě umožnit účastníkům přemýšlet o životních hodnotách, životě. Prožít zimní pouť jako zlomovou životní zkoušku ... Změna jako příležitost“ (s. 60). Výzkum se týkal konkrétního kurzu z roku 2011, a protože šlo o fyzicky i psychicky náročnou záležitost, skládala se celá akce z přípravné části, hlavního běhu a závěrečného setkání několik týdnů po části hlavní, putovní. Jádrem celého kurzu bylo čtrnáct dní putování, jehož se účastnilo dvacet osm lidí a sedm instruktorů. Ti všichni vyrazili na dva týdny mimo civilizaci do sněhem zasypaných hor východního Slovenska odkázaní jen sami na sebe, vše, co na celou dobu potřebovali, si nesli v batohu na zádech. Důraz, jak již řečeno, byl kladen na osobnostní rozvoj, na neformální a informální vzdělávání (s. 19). Autoři vnímají tuto zkušenost jako pedagogický prostředek; součástí však byly též přednášky a diskuse.

Když člověk prochází textem a seznamuje se postupně s kurzem, jeho cíli, s výzkumem, s účastníky, jejich motivací a reakcemi na prožívanou „proměnu člověka v zimní přírodě“, jak zní oprávněně část titulu knihy, nemůže ho nenapadnout, že člověk se dnes, alespoň na Západě, stal sám sobě problémem, a proto také tématem. Je jen logické, že se předmětem zájmu seriózních badatelů stanou kurzy, cesty, poutě a další příležitosti, kde

člověk nějak „pracuje na sobě“ či se něco o sobě „dozvídá“, hledá něco, co ho přesahuje. (Problematika je to široká, viz například oblíbenost „temné komory“ a dalších vpravdě extrémních počinů, při nichž člověk „něco se sebou dělá“). V knize se setkáváme s (nenáboženskou) poutí. Ať již to vyjadřují explicitně či ne, téměř všechny výpovědi svědčí o jistém duchovním hledačství. Při čtení tak před čtenářem vyvstává stále živěji téma spirituality. Lze dokonce mít za to, že je to hlavní téma studie. Potvrdí se to ostatně, když čtenář dojde k závěrům. „Souhrnně můžeme konstatovat, že prožitky a zkušenosti respondentů naznačují výrazně spirituální zaměření modu prožívání ... specifickou nenáboženskou poutí, podporující spirituální zdraví účastníků“ (s. 149). V duchovní vyprahlosti naší doby se nemůžeme divit, že ti, kteří nejdou tradiční religiózní cestou, ale nějakou cestou jít potřebují, mohou hledat tímto směrem a že i samotný kurz je tímto směrem vystavěn. Autoři to opatrně nazývají „vztah k transcenci“, ten tvoří samostatnou podkapitulu v závěru interpretací (s. 129), ve skutečnosti však postupuje všemi závěrečnými tématy interpretace (vztah k sobě, vztah k druhým, k přírodě a ke zmíněné transcenci). Mnohé v kurzu až nápadně připomínalo život člověka v církvi: rituály, návštěva kostela a kostnice, krypty, součástí závěru kurzu byl den služby v diakonii a dále vigilie. To vše jsou témata, která v Evropě, dokud ještě byla křesťanská, patřily převážně do hájemství církve. Začátek i konec akce si každý účastník označil zazvoněním na zvoneček. Podobnost s křesťanským rituálem tak není třeba hledat dlouho.

Ve vyprávění účastníků (ale i v materiálech vedoucích) se relativně často

objevují odkazy na karmu, tao a další prvky východní religiozity. Ať již o tom křesťané soudí cokoli, je vidět, že v prostředí hledajících, když křesťanské zázemí ustoupilo, si vzniklé vakuum rychle nasálo témata odjinud. Z analýz také vyšlo, že účastníci vykazali nejmenší naladění na „latentní mono-teistickou orientaci“ (s. 182): křesťanský bůh zde, zdá se, roli nehraje.

Důležitou roli hrála záměrně volená zimní příroda. Snad ve všech případech prostupovala i onen „vztah k transcendenci“. Spirituální a v některých případech až nezakrytě religiozní zkušenosti či prožitky jsou „spojeny s prožitkem ze zimního putování“ (s. 92), s přírodou. To by jistě nebylo překvapivé u lidí, kteří dobrovolně odešli na dva týdny do divoké přírody něco zažívat a hledat. Zajímavé je, že téměř vše je laděno proti městu: pracuje se zde s opakem – čistá, panenská příroda a bytí v ní versus město. Bílý sníh rovná se vysněný ráj (s. 100). „Vítr ji očisťuje od všednosti, tohle je něco, čeho se jí ve městě nedostane. Je smývána špína z tváří i srdce, cítíme tu hloubku očištného procesu“ (s. 100). Ještě silněji je to vyjádřeno v přímé citaci účastnice: „Dvanáct dní si tu užíváš tu blízkost, tu autentičnost, tu krásu a nádheru ... A pak, prásk, realita je jinde. Realita je v ulicích přeplněných auty, lidmi, hlukem. Nelíbí se mi to. A chci zpátky. A taky že půjdu. Vracím se často“ (s. 108). Všechna tato s přírodou spojená spiritualita je – na rozdíl od křesťanství, kde to není nijak vyhraněné – bytostně antiměstská, to je ale škoda, protože všichni účastníci i vedoucí jsou z města; ve městě pracujeme, žijeme, studujeme, města jsou naším domovem, nikoli vrcholky Karpat. Taková spiritualita může ve městě působit jen ve vzpomínkách či jako touha po úniku... Autoři

zmiňují teorie povzbuzujícího či ozdravujícího prostředí (s. 137), které se spojuje zejména s přírodou. Jeho prvním znakem je pobyt v odlišném prostředí, než je naše každodennost. To známe i z tradičních náboženství, nejčastěji právě poutě. Tam to však není výhradně příroda, navíc postavená do dramatické opozice k městu. Nadto však, když zůstaneme u západní civilizace, tedy u křesťanství, všechny podoby spirituality byly navázány, ba hluboce provázány s ostatními složkami kultury, takže i mimo své prostředí, řekněme na pouti do daleké Compostely, člověk zažíval něco, co mělo vztah k jeho každodenní kultuře, protože jeho kultura (česká, stře-doevropská, střední třídy či ještě jiná) byla pravděpodobně mladší než Compostela a pouť do ní a vznikala již pod jejím vlivem. To neplatí v případě religiozních či spirituálních zážitků, které si člověk přinese z poutě odlehlou přírodou, ty zůstávají v našem domově, ve městě, nutně něčím cizím. Spiritualita je pak pouhou náplní volného času. „Realita je jinde.“ V tomto případě ve městě. Je ovšem logické, že autoři empirické studie se do těchto obtížných filosofických otázek nepustili. Problematizaci by vyžadovalo celé rozdělení života na volný čas, čili to, co zbude, když se odečte vše ostatní, a toto ostatní.

Za důležité nicméně považují ještě zmínit, že ač má spiritualita prožívaná v přírodě ve studii důležité místo, autoři se distancují od „environmentalistické ideologie“ (s. 140). Dalo by se uvést ještě několik dalších témat: proti převládajícímu přístupu naší současnosti vystoupí tváří v tvář drsné přírodě tradiční vnímání lidské konečnosti, smrtelnosti. V současném světě, kdy jsme více a více závislí na množství dalších lidí, aniž bychom si to nutně

uvědomovali, dává putování zimní přírodou člověku nejen silné vědomí sebe, ale především své závislosti na druhých, na skupině.

Autoři, eminentní zastánci holistické výchovy i zážitkové pedagogiky, se logicky postavili proti kritice M. Strouhala (*Teorie výchovy: k vybraným problémům a perspektivám jedné pedagogické disciplíny*. Praha 2013) vůči důrazu na zážitky v pedagogice (s. 38). Bohužel je nezpochybnitelné, že ač se může zážitková pedagogika zdárně rozvíjet a otevírat nové obzory, Strouhal má pravdu, že tradiční „kultivace logem“ a „knižní vědění“ (s. 38) leží v troskách. Holistická výchova, zážitková pedagogika ani žádné prožitky obecně toto vědění a vzdělání nenahradí (což autoři ani netvrdí). Svou erudicí, kterou v knize předvedli, se autoři bez nejmenších pochyb řadí ke skomírající kultuře ducha, knih a tichého studia.

Je zřejmé, že tato výpravně, na bílé křídě vydaná pečlivá studie může inspirovat mnohé další k účasti v podobném kurzu či k vytvoření nějakého obdobného, může být určitě nápomocna k dalším podobným výzkumům a pak všem, kteří se o toto živé téma zajímají.

Jiří Tourek

Jan Royt: *Krajinami umění*

Portál, Praha 2015, 176 s. + 16 s. přílohy.

Knihu rozhovorů s historikem umění Janem Roytem (*1955) vydal literární historik Martin Bedřich (*1982). Je to zatím druhý knižní rozhovor, který publikoval v nakladatelství Portál, kde působí jako šéfredaktor. V obou případech zvolil podobné

schéma otázek (na osoby, místa a prostředí) a obrátil se na své někdejší učitele z Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, dva výrazné představitele současné (nejen římskokatolické) intelektuální scény. Z rozhovorů s literárním historikem a filologem Martinem Putnou (*1968) vyplynula soustředná reprezentace intelektuála a aktivisty, který se cítí být *Vždycky v menšině* (2013), zatímco v laskavém doprovodu Jana Royta čtenář prochází do široka otevřenými *Krajinami umění* (2015). To, že z obdobného konceptu i konfesní a odborné blízkosti autorů vznikly tak rozdílné knihy, svědčí nejen o výrazné osobitosti obou profesorů Univerzity Karlovy, ale také o profesní úrovni, kázní a empatii tazatele a redaktora, Martina Bedřicha.

Jan Royt působí jako učitel na Kato­lické teologické fakultě i Filozofické fakultě Univerzity Karlovy a také na pražské Akademii výtvarných umění, je prorektorem po tvůrčí a ediční činnosti Univerzity Karlovy. V badatelské práci se zaměřuje zejména na studium křesťanské ikonografie, středověké malby a barokní zbožnosti, ale jak (nejen) z recenzované knihy vyplývá, jeho odborný rozhled je mnohem širší a hluboce zakotvený v životní zkušenosti. Kniha rozhovorů vznikla k příležitosti jeho šedesátých narozenin a je tedy vedle sborníku prací na jeho počest *Obrazy uctívané, obdivované a interpretované*, který vydalo Nakladatelství Lidové noviny spolu s Ústavem dějin křesťanského umění Kato­lické teologické fakulty Univerzity Karlovy, příležitostí k osobnější výpovědi. Nemá však povahu privátních memoárů; vzpomínky na rodinné prostředí, evangelickou víru předků, význam vztahu k půdě, ke krajině pod Řípem objasňují Roytovu cestu k umění a k volbě povolání. Tomu

je věnována první kapitola knihy (Cesty k umění, cca 38 stran). Za zcela zásadní vliv ve svém životě Royt považuje „silu místa“, věří, že člověka profiluje, když je ochoten vnímat, a srovnává její působení s náboženskou vírou nebo s vlivem „genia loci“. Dějiny Roudnice, prostředí Roudnické galerie a setkání s jejím tehdejší ředitelem Milošem Saxlem, studium na střední a posléze vysoké zemědělské škole, to byly další důležité podněty. Vlastně i fakt, že nemohl rovnou jít studovat dějiny umění, jak zamýšlel, ale absolvoval nejdříve vysokou zemědělskou školu, vidí zpětně jako výhodu – jako obohacení svého pohledu na svět. Na svá studijní léta v době normalizace na katedře dějin umění filosofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, na své tehdejší učitele i spolužáky vzpomíná stručně a objektivně. Mnohem větší pozornost věnuje osobnostem, knihám a myšlenkám, kterého ho ovlivnily v jeho dalším profesním směřování. Zdůrazňuje, jak významný vliv v té době měly některé regionální galerie a obdobná lokální kulturní centra na vzdělávání a formování mladých lidí, na utváření a posilování identity a paměti v místech svého působení. V této souvislosti stručně rekapituluje dějiny a význam památkové péče i restaurátorské praxe u nás a uvádí pro srovnání s dnešní situací konkrétní, dobré i špatné, příklady.

Ve druhé kapitole se autoři v rozsahu asi devadesáti stran věnují otázce vztahu umění a míst. Zde Royt uplatňuje svou zkušenost historika umění, který je schopen pohybovat se v české krajině jako vnímavý poutník, cyklista i fotograf, ocenit její historické významy a sedimenty i vystižení jejího charakteru například v díle Josefa Lady nebo Emila Filly. Je evidentní, že vztah umění a míst je pro oba

důležitou otázkou a zároveň příležitostí k tvořivé mezioborové konfrontaci. Martin Bedřich klade jasně a stručně formulované dotazy s vědomím, že tato otázka má jiný význam při výzkumu literárních a výtvarných (vizuálních) děl, a uvážlivě posouvá a udržuje směr Roytova výkladu. Ten pak srozumitelným jazykem, se širokým přehledem uvažuje o důležitých otázkách, například po vztahu formy uměleckého díla a „světového ducha“ nebo o vztahu mezi charakterem místa a uměleckým dílem či uměleckým projevem, ale také o tom, zda a jak se s konkrétními díly utvářejí různé identity. Zamýšlí se i nad tím, jaký dopad na vnímání a interpretaci díla má jeho vytržení z původního místa a umístění v galerii nebo muzeu, kde se pozornost obvykle zaměří na osobnost umělce a estetický obdiv k tvaru (s. 56). V té souvislosti pak stručně a jasně shrnuje koncept ikonologie Erwina Panofského a potřebu vnímat dílo v dobovém kulturním kontextu.

Postupně se oba autoři dostávají k hlavnímu Roytovu badatelskému zájmu – k ikonografii –, k otázce, jak souvisí ikonografie zobrazení s místem. Nevytvářejí však jen pouhou mapu konkrétních míst, ale zároveň Bedřich Roytovi formulací dotazů nabízí prostor ke sdělení jeho metodických a teoretických východisek i úvah o umělecké tvorbě jako takové a o proměně funkcí uměleckých děl v čase, ve společnosti i v životě jedince. Zde je síla jejich knihy. Z Roytových odpovědí je zřejmé, že otázky nevnímá jako příležitost k předvádění své erudice a osobního významu, ale jako impulsy k zamyšlení nejen o umění – a skrze ně i o světě a jeho řádu. V tomto kontextu se pak opakovaně vracejí i k problematice památkové péče, restaurátorské etiky i praxe a k tomu, jaký význam tyto

činnosti mají pro zpřítomnění děl minulosti (zejména středověkých a barokních) v současnosti a pro budoucnost. Royt také pokládá důležitou a provokativní otázku, jaký smysl má konzervování – restaurování uměleckého díla? Vychází z toho, že v křesťanském kontextu je pochopitelný předpoklad, že na konci všeho je smrt, ale i mezi odborníky nachází zastánce přirozeného zániku uměleckých děl, zmiňuje teoretika památkové péče Aloise Riegla (1858–1905), který se domníval, že „krása je v zániku“, a tvrzení historika umění Oldřicha J. Blažíčka (1814–1985), že například Braunovy sochy v Kuksu by se měly nechat krásně umřít. Spolu s Bedřichem pak uvažují, proč se to neděje (památky jsou byznys, jsou důležité i pro vědeckou „lobby“) a k čemu to vede (zaniká možnost nahradit umělecká díla jedné epochy současnými), a dostávají se k moderním debatám o kostelním umění a někdy samostatné obnově kaplí a božích muk v krajině.

Jan Royt nepředkládá své názory jako objektivní kategorické soudy, přiznává, že jsou subjektivní, i to, proč a jak se v průběhu času vyvíjely nebo dokonce měnily. Martin Bedřich pokládá některé otázky, zejména ty, které se týkají srovnání minulosti se současností, dost sugestivně a s nostalgickým podtextem, ale Jan Royt odpovídá tak, že je zřejmé, že si je vědom určitých současných negativních trendů, ale má přehled a důvěru v současné umění i umělce, není jednostranně zahlédlý do minulosti. Zdá se mi, že starší z obou autorů má více optimismu než ten mladší.

V asi třicetistránkové třetí kapitole Umění a víra se Royt zpočátku vrací do dětství, mládí, k protestantským rodinným kořenům a objasňuje svou konverzi k římskokatolické víře. Přiznává, že jeho

konverze byla spojená s uměním, a dále mluví o tom, jak je pro něj víra důležitá při vnímání a analýze uměleckých děl a vědeckém uvažování. Říká: „Tento můj základ se pak promítá i do interpretace, kterou podávám. Chápu s mnoha jinými dějiny umění jako dějiny ducha“ (s. 111). I když má tato kapitola poněkud intimnější ráz, hovoří o svých oblíbených umělcích, dílech, osobních zkušenostech se studenty – prokládá tyto vzpomínky zajímavými a poučnými obecnými úvahami o vrstevnatosti křesťanské symboliky, o základních principech, na kterých umění stojí například ve vztahu k liturgii, o smyslu a poslání umění, ale také kritickými poznámkami.

Čtvrtá a poslední kapitola Umění v pohybu, zabírající asi 37 stran, začíná popsáním pohybu lidí (v liturgickém i turistickém provozu) v katedrále sv. Víta a v katedrálách obecně, dále se pak v té souvislosti autoři zabývají pohybem uměleckých děl v chrámech v průběhu liturgického roku, při paraliturgických hrách, v procesích, při církevních slavnostech v době středověku a baroka. Uvažují, jaký to mělo vliv na utváření kolektivní identity a spirituality, případně i vkus a uměleckou citlivost a co z toho je dodnes nosné. To je jistě důležitá otázka, zvláště když se Jan Royt nyní podílí na vytváření nové koncepce poutního místa ve Staré Boleslavi. Asi je pro mnohé čtenáře překvapivé, jak o tomto svém úkolu hovoří: „... udělat něco nejen pro věřící, ale pro mnohem širší skupinu. A nebat se toho, dát tam něco zážitkového pro děti, nepohrdat většinovým návštěvníkem.“ Vidí totiž v turistice nejen tupou masovou zábavu, ale „úžasný nástroj působení“ (s. 149–150). Royt s Bedřichem dále sledují pohyb děl, témat i uměleckých principů v reprezentaci světské moci,

zejména na příkladu Karla IV. a Prahy v jeho době, ale i za panování Habsburků, dále k Masarykovi, kultu pomníků v Praze v 19. století a v době socialismu, aby pak dospěli k úvahám o uměleckých a estetických kvalitách současných soch ve veřejném prostoru. Od toho se odvíjí poslední dynamická linka, o níž se v knize hovoří, význam galerijní a výstavní činnosti pro veřejnost. Při této příležitosti se Royt vrací k velkým i malým výstavám, na kterých se podílel, a v závěru své poslední odpovědi přemýšlí o koncepci možné výstavy, která by postihla to, co ho nejvíce zajímá – jak umění reaguje na dramatické změny v duchovních dějinách. Tím se opět vrací k ústřední myšlence, respektive ke svorníku svého osobního i profesního života a zároveň i k metodickému zakotvení svého přístupu k umění. Mimoděk tak i potvrzuje smysl takto pojaté knihy rozhovorů, v níž mohl srozumitelně sdělit a potvrdit, co je zdrojem jeho optimismu a základem jeho konzistentního lidského i profesního přístupu ke světu, k umění, společnosti, kolegům i studentům. Výstižně to formuloval už v kapitole Umění a místa: „Já věřím v určitý světový duch, který je hybatelem proměn uměleckých forem, jež jsou jinak nezávislé, mají duchovní podstatu a skuteční umělci je cítí ... každá doba se svým způsobem vypořádává s výzvami, které jí duch klade. Nemám proto apriorní důvod si myslet, že je dnešní situace horší než jiná, že je dnešek méně hodnotný než kterékoli jiné období lidských dějin. Zároveň je to důvod, proč vnitřně rozumíme umění – a potažmo jiným projevům lidského ducha – napříč věky a kulturami. Něco v hloubce nás spojuje“ (s. 53).

Blanka Altová

Robert Sak: *Čekej na mne*

Jihočeská univerzita, České
Budějovice 2015, 414 s.

Robert Sak (1933–2014) byl jihočeský historik, který vstoupil do širšího povědomí odborné veřejnosti až ve vyšším věku, když vydal několik objevených monografií věnovaných významným osobnostem 19. století: nejprve Františku Ladislavu Riegerovi (1. vydání: *Rieger. Příběh Čecha 19. věku*. Městský úřad, Semily 1993; 2. vydání: *Rieger. Konzervatívec nebo liberál?* Academia, Praha 2003), poté například Anně Lauermannové-Mikschové a jejímu pražskému salonu (*Salon dvou století. Anna Lauermannová-Mikschová a její hosté*. Paseka, Praha – Litomyšl 2003), Sidonii Nádherné (*Dáma z rajskeho ostrova. Sidonie Nádherná a její svět*. Mladá fronta, Praha 2000; spoluautor Zdeněk Bezečný) či Josefu Jungmannovi (*Josef Jungmann. Život obrozence*. Vyšehrad, Praha 2007).

Tyto posmrtně vydané paměti přinášejí rekapitulaci jeho života a mimo jiné odhalují i jeho původ, o němž se i on sám dozvěděl až krátce před smrtí. Narodil se českému otci a rusko-židovské matce na Ukrajině, v jednom z nejtěžších období v dějinách sovětské vlády, v době, kdy zemi ničil hladomor, vládl zde stalinský teror a nedůvěra vůči všem cizincům, kteří do Sovětského svazu přicházeli, třebaže chtěli pracovat a budovat komunismus.

Mladé rodině se několik měsíců po Robertově narození podařilo odejít do Československa, kde se však rodina nakonec rozpadla a Robert dále vyrůstal s otcem, jeho druhou ženou a jejich synem. Mladík, podporovaný otcovou silně levicově smýšlející nemajetnou rodinou, vystudoval filosofickou fakultu a pracoval

jako archivář, pak jako redaktor a teprve po roce 1990 jako pedagog na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích. O své vlastní matce, kterou si pamatoval velmi matně, se dozvěděl více až nedlouho před svou smrtí, a to díky ruské době televizní „Pošty pro sebe“, přes níž ho nechal hledat jeho nevlastní bratr z matčiny strany, v té době již však právě i s matkou žijící v Izraeli.

Sak dokázal v knize velmi specifickou a působivou formou skloubit ego-dokument, vlastní vzpomínky, s objektivní snahou doložit rodinné paměti odkazem na autentické dobové prameny a odbornou literaturu o situaci zejména v Sovětském svazu v době jeho narození. Na základě nejrůznějších typů pramenů kriticky vyhodnocuje situaci. Porovnává například známé zápisky Julia Fučíka se zkušenostmi a názory novelisty André Paula Gida (s. 154). Život jeho rodiny tím dostává dobový kontext, stává se součástí složitějšího organismu tehdejší společnosti na Ukrajině. Tato – první – část knihy je rozhodně nejzajímavější a nejcennější.

Události spojené s odchodem rodiny do otcovy vlasti, Československa, a období, které následovalo, bylo jistě pro autora osobně velmi složité popsat a vyhodnotit. Nemůže být jednoduché přiznat si, byť již v kmetském věku, že ho matka vlastně opustila a nechala ho zcela otcově rodině

bez snahy se s ním vídat či zasahovat do jeho výchovy. Sakův diskurs opuštění dítěte (s. 185n.) je nicméně velmi vkusný, objektivní, byť pro autora jistě celý život traumatizující moment.

V části po roce 1945 najdeme převážně již pouze autorovy postřehy, popis jeho vlastních osudů, otevřený, byť jistě autocenzurovaný. Podává svědectví o postavení intelektuálů v padesátých a šedesátých letech, zejména těch žijících trvale mimo pražské centrum a usilujících tam o vydávání kvalitních literárních děl. Důležitá je zejména kapitola o jihočeském nakladatelství Růže, které v šedesátých letech vydávalo autory „na hraně“ dobových politických možností. Je to část knihy o jejich vyrovnávání se s politickými poměry, které právě na humanitní obory měly silný, bezprostřední vliv.

Jeho příběh graduje pozváním do ruské televize a setkáním s izraelským bratrem a dopisem od matky, s níž už se Robert Sak nestihl sejit, protože těsně před jeho návštěvou Izraele zemřela.

Sakovy vzpomínky jsou cenným svědectvím doby, ve které žil, zejména z hlediska pokusu o její co nejobektivnější zhodnocení a upozadění vlastního složitějšího osudu vzhledem k politickým a společenským poměrům celé tehdejší doby.

Milada Sekyrková

Instrukce pro autory: Redakce přijímá původní, dosud nepublikované vědecké texty z antropologických věd ve formě statí, esejů, recenzních statí, materiálů (edic), recenzí, zpráv, případně dalších typů vědeckých publikací. Texty přijaté v českém nebo slovenském jazyce jsou zařazovány do českých čísel časopisu, texty přijaté v anglickém jazyce do anglických čísel časopisu.

Formální náležitosti rukopisů: Redakce přijímá rukopisy zaslané jako příloha e-mailu na adresu redakce a současně příslušnému šéfredaktorovi, nebo zaslané poštou v elektronické podobě (na disketě nebo CD ve formátu MS Word či RTF) na adresu redakce, vždy s průvodním dopisem ve kterém je uvedená plná kontaktní adresa autora/autorů včetně e-mailového a/nebo telefonického spojení.

Rozsah statí, esejů, recenzních statí a materiálů je omezen na max. 30 stran (54.000 znaků včetně poznámek pod čarou a mezer), rozsah recenzí a zpráv na max. 10 stran (18.000 znaků). Rukopis musí splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádce, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písmo 10 pt. a řádkování 1. stránky musí být číslovány, neužívá se žádné formátování.

V případě statí, esejů, recenzních statí a materiálů jsou povinnými součástmi rukopisu anglický abstrakt v rozsahu 15–20 řádek a 3–5 klíčových slov v angličtině. Na konci textu následuje krátký medailon autora (4–7 řádek) a seznam použité literatury.

Citační úzus je formou autor (první prvek) – rok vydání přímo v textu, poznámkový aparát neslouží k odkazům na literaturu, lze v něm však odkazovat na nevydané prameny. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardu časopisu, podrobnější informace o způsobu citací jsou uvedeny na internetových stránkách časopisu.

Statí a materiálů mohou obsahovat obrazové přílohy, tabulky, grafy apod. O jejich publikování rozhoduje příslušná redakční rada. Obrázky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS, grafy nejlépe v programu MS Excel.

Redakce si vyhrazuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

Recenzní řízení: Statí (vč. rubriky Studenti píší), esejů a recenzních statí publikované v časopise *Lidé města / Urban People* procházejí oboustranně anonymním recenzním řízením, které může mít nanejvýš tři kola. Každý text posuzují nejméně dva recenzenti. Na základě výsledku recenzního řízení příslušná redakční rada text přijme, vrátí k úpravám nebo k přepracování, či zcela zamítne.

O výsledku recenzního řízení je autor/ka textu informován/a písemně, zpravidla do osmi týdnů od obdržení rukopisu. Jsou-li požadovány úpravy, změny a doplnění nebo přepracování textu, je třeba je provést do šesti měsíců od obdržení písemného vyjádření redakce. Respektování požadavků recenzentů a formálních standardů vyžadovaných redakcí je podmínkou publikace jakéhokoli textu. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován v recenzním řízení časopisu *Lidé města / Urban People* nebo v rámci lhůty na úpravy, je považováno za neetické.

Materiály, recenze a zprávy nejsou recenzovanými rubrikami časopisu. O publikování jednotlivých příspěvků v těchto rubrikách rozhoduje příslušná redakční rada.

Notes for contributors: The editorial board accepts original, previously unpublished texts in the anthropological studies in the form of articles, essays, review articles, reviews, reports, or other types of scientific publications. Texts in Czech or Slovak languages are published in the Czech volumes of the journal; texts in English in the English volumes of the journal.

Formal requirements for manuscripts: The editors require manuscripts as e-mail attachments sent to the addresses of the editorial office and the appropriate editor-in-chief or sent by mail in electronic form (on a diskette or CD in MS Word or RTF format) addressed to the editorial office. The accompanying letter should contain complete address(es), telephone number(s) and/or e-mail address(es) of the author or authors.

The maximum length of the article, essay and review articles is 30 pages (54,000 characters, including footnotes and spaces); the maximum length of reviews and reports is 10 pages (18,000 characters). Manuscripts must fulfill the requirements of ČSN 880220, i.e. double spacing, 60 characters per line, 30 lines per page, A4 format, or 12 pt.-size type and 1.5 line spacing with 10 pt. footnotes single spaced. The pages must be numbered. No formatting is to be used.

Articles, essays and review articles must be accompanied by an abstract in English which must be 15–20 lines long and have 3–5 keywords in English. The text should be followed by a short profile of the author (4–7 lines) and a bibliography.

Use of quotations is as follows: author-year of publication should be included in the text; footnotes are not used for referring to the bibliography, but it is possible to use them to refer to unpublished sources. Bibliographical references must be complete and correspond to journal standards. More detailed information about use of quotations can be found on the Web page of the journal. Articles and materials may contain pictorial accompaniments, tables, graphs, etc. The relevant editorial board decides on their publication. Pictures and graphs must be added as separate files; pictures best in TIF or EPS format, graphs in the MS Excel program. The editors reserve the right to do linguistic editing and editing of the text's form.

Reviewing process: Articles (including the students' work section), essays and review articles published in the journal *Lidé města / Urban People* are submitted for anonymous reviewing process that can have a maximum of three rounds. At least two reviewers judge every text. On the basis of the result of the review process, the pertinent editorial board accepts the text, returns it for correcting or reworking or rejects it.

The author of the text is informed of the decision of the editorial board in written form, usually within eight weeks of receiving the manuscript. If there are requested corrections, changes or supplementary information or reworking of the text, this must be done within six months of receiving the written statement of the editors. Respect for the requests of the reviewers and formal standards requested by the editors are conditions of publication of any text. Offering a manuscript to another journal while it is being reviewed or within the editorial period is considered unethical.

Materials, reviews and reports are not in the reviewed sections of the journal. The relevant editorial board decides on the publication of individual contributions in these sections.