



Z témat:

**Jak dopadl výzkum hodnotových
struktur studentů prvních ročníků FHS UK?
JSOU TO HÉDONISTÉ!**

Z textů:

Václav Cílek o sběratelích bobříků
Mirjam Moravcová o týmové práci v české etnologii
Marie Dohnalová o dobrovolnických organizacích
František Šístek o Balkánu na internetu
Selma Muhič-Dizdarevič o právech menšin
Hans Jonas o evoluci a svobodě
Jan Sokol o Hansi Jonasovi
Jaroslav Novotný o Hannah Arendtové
Josef Kružík o Plútarchovi
Dana Bittnerová o dopisech před Terezínem

SBĚRATELE BOBŘÍKŮ

Václav Cílek

Máloco dokáže jinak chladné vědce rozpálit tak jako otázka, jak měřit vědu a tedy svoji pověst i pozici vlastní disciplíny mezi ostatními naukami. Nejedná se zde jenom o měření výkonu, ale také o hierarchii pracovišť a toky financí směřující do určitých disciplín.

Vědečtí pracovníci jsou státní zaměstnanci stejně jako třeba ajznbnoňáci, takže i oni musí odpovídat za kvalitu a množství své práce nějakému nadřízenému orgánu, nejčastěji úředníkům příslušného ministerstva. Výkon třeba krasobruslaře nebo hokejisty se dá poměrně snadno určit na základě nějakého bodovacího žebříku, u mašinfiry to už je horší, protože zpoždění vlaků nebo čistota kupé závisí víc na týmové práci, ale to ještě nic není, když chceme srovnávat výkon historika zabývajícího se Velkou Moravou s výkonem molekulárního genetiky. Zdá se, že potřeba porovnávat jinak nesouměřitelné výkony různých vědců na základě nějakého obecně platného a přitom průhledného kritéria vznikla počátkem 60. let v Americe a postupně ji převzal zbytek světa. Zhruba řečeno se jedná o to, kolik a v jak kvalitních časopisech má daný vědec publikací. Kvalita časopisu se přitom měří zejména podle toho, kolik dalších časopisů dané články cituje. Zrada je v tom, že například v geologických vědách patří mezi nejcitovanější časopisy ty, které se zabývají meteority, ale naopak z mezinárodního hlediska mají téměř nejmenší dopad hydrogeologické časopisy. Znamená to, že vědec, který se zabývá něčím tak užitečným jako je třeba voda pro Brno nebo ochranné pásmo karlovarských pramenů dobrovolně snižuje svoji badatelskou prestiž.

Posuzováním vědy se zabývá celý obor, kterému se říká scientometrie. Každý vědec na ni zehrá, ale každý ji podléhá. Například v některých oborech (anebo v některých státech jako třeba v Polsku) představuje vrchol vědecké kariéry sepsání monografie anebo dobré učebnice, ve které je uložena autorova celoživotní zkušenost, ale v jiných oborech je kniha hodnocena méně než článek v kvalitním časopise. Zdá se, že hlavním důvodem toho, proč je hodnocení postaveno na člancích, není nějaká „spravedlnost“, ale vůbec možnost měře-

ní. Proč tedy vůbec vědu měříme? Proto aby úředníci odpovědní za tok financí podporovali ta nejlepší pracoviště. Problém je právě v tom, že jednotlivé obory jsou natolik odlišné, že hodnocení připomíná situaci, kdy sestavuji společný žebříček pro hokejisty a krasobruslaře, protože oba mají brusle.

Proč neexistuje Nobelova cena za botaniku?

V zásadě jsou vědy, které mají převážně globální rozměr jako třeba teoretická fyzika anebo lokální rozměr jako česká literatura či archeologie. Je úplně jedno, zda fyziku či třeba molekulární genetiku provozují v Kalifornii nebo Indii, ale je důležité, abych své výsledky sdělil globální vědecké komunitě a tedy je publikoval v některém z kvalitních žurnálů. Globální věda má tu vlastnost, že se jí vědci rychle zmocňují, okamžitě ji citují, ale jinak rychle zastarává. Knihovny chemických ústavů často ze svého fondu vyřazují celé ročníky renomovaných časopisů již ze 60. či 70. let 20. století. Pokroku v globálních vědách se dosahuje často nějakým velkým převratným objevem, který může být oceněn Nobelovou či jinou cenou.

Naproti tomu práce o Boženě Němcové, vegetaci Kokořínska nebo nálezu nového laténského hradiště mají hlavně lokální dopad a měly by být psány především v češtině (a tím i v tzv. horším žurnálu), aby se dostaly k lidem. Jinak hrozí nebezpečí, že poznatek který potřebuji mít „doma“ po ruce bude uložen v nějakém drahém zahraničním periodiku, které má u nás jedna (anebo i žádná) knihovna. V mnoha případech údaje regionálních věd stářími získávají na hodnotě – třeba když potřebujeme vědět, jak vypadaly lužní lesy na Labi před sto lety, abychom je mohli vrátit k přirozenému stavu. Je docela běžné, že ve vědách jako je geologie, botanika nebo archeologie jsou citovány a pečlivě schraňovány práce starší než jedno století. Cituje se pomalu, ale zato dlouho. A je určitým paradoxem, že právě regionální práce jsou „věčné“, protože se staly součástí historie nějakého kraje. Pokroku v těchto vědách se dociluje spíš trpělivým, desítky let trvajícím shromažďováním údajů, ze kterých je možné nakonec složit třeba obraz keltského osídlení českých zemí nebo mapu přirozené vegetace. Převratné objevy se dějí málokdy a nebývají oceňovány žádnými velkými cenami. Ale přesto i zde platí povinnost jednou za čas shrnout dosažené výsledky do nějaké cizojazyčné syntézy – třeba monografie o geologii českého masívu nebo o českém malířství 19. století. Regionální vědy jsou obvykle lacinější – zjednodušeně řečeno historik potřebuje tužku, papír a pobyt v zámeckém archívu v Třeboni; zatímco fyzik potřebuje cyklotron a stáž v Berkeley.

Proto se s žádostmi o peníze hlasitě ozývají zejména teoretické vědy závislé na drahých přístrojích.

Číslo a příběh

Některé vědy jako třeba chemie jsou postaveny na číslech, matematických modelech a statistických testech. Pohybují se uvnitř numerického diskurzu. Na druhé straně je většina humanitních disciplín, ale i některých přírodních věd sycena narativním diskurzem – příběhem, jímž je třeba historie krajiny, nebo uměleckého vývoje malíře Jana Zrzavého. Problém je ten, že vědci, kteří používají čísla, mívají pocit, že jsou lepší a vědecktější než jejich kolegové, kteří pracují s jiným typem dat. Sociální klima nastavuje hegemonii věd tím způsobem, že nejvýše jsou hodnoceny ty disciplíny, které používají největší počítače či nejdražší přístroje. Taková teologie, přísná nauka s dvoutisíciletou historií, která počítače nepotřebuje, není dnes za vědu vůbec považována, což se třeba za padesát let může dramaticky změnit, protože potřeba nějakých velkých hodnot vždy procházela vlnami úpadku a oživení.

Funguje zde možná jenom výkyv nějakého kyvadla, které v 19. století ze všech věd kladlo nejvýše historii jako královnu příběhů, aby ji později ve věku jaderných bomb a počítačů nahradilo modlou čísla a objektivity. Jak silný byl závan nových objektivních časů ukazuje příklad katolické církve, která se počátkem 60. let zbavila po patnácti stoletích věrných služeb nejmilejších světců středověku – sv. Jiří, Markéty, Kateřiny a dalších, protože byli nehistoričtí. Dnes, když obecná zkušenost odhaluje, jak subjektivně lze s objektivními čísly manipulovat, se nám možná víc stýská po starých, dobrých mýtických časech, kdy ti nejlepší světci byli právě ti nejméně svázaní s historickým rámcem, který omezuje prožívání světa, jež se mění pomaleji než vědecké poznatky.

Zapalovači srdcí a honiči grantů

Když se setkají vědci z akademie věd se svými kolegy z univerzit, tak si pedagogové většinou stěžují, že akademici si mohou v klidu bádát a mají proto víc publikací než pedagogové, od kterých se čeká práce se studenty, účast ve všech možných přijímacích a schvalovacích komisích a taky vědecká práce na určité úrovni. Financování vysokých škol je navíc založeno na počtu studentů, takže mnohé fakulty se snaží nabrat tolik studentů, kolik se jich vejde do místností. Někdy ještě v půl osmé večer jsou chodby univerzit plné studentů vracejících se

z přednášek a seminářů, na které přes den nevybyly místnosti. Věčně podfinancované katedry zase nutí pedagogy, aby podávali granty. Výsledek je v mnoha případech ten, že byrokracií usmýčeni a nutností publikovat zdeptaní pedagogové nemají čas na to hlavní – na studenty. *Nikdo se nám nevěnuje, nikdo na nás nemá čas*, stále častěji nařikají studenti.

Někde se v hodnotícím řízení stala chyba, pravděpodobně v tom, že na vědce z univerzit jsou kladeny stejné požadavky jako na vědce z akademie – tedy množství a kvalita článků. Na školách mizí zapalovači srdcí prodchnutí láskou ke svému oboru, protože by se zde obtížně udrželi. Na jejich místo přicházejí zaměstnaní honiči grantů, pro které jsou studenti velmi často přítěží.

Většina debat o tom, jak jednotným způsobem měřit vědu, obvykle končí konstatováním, že jednotlivé disciplíny jsou tak rozmanité, že bychom je měli nechat vytvořit si vlastní kritéria asi jako když se hráč golfu u hráč tenisu řídí jinými pravidly, byť jsou oba sportovci. Neznamená to ale, že hodnota vědce či pedagoga je nepoznatelná a nesrovnatelná. Právě naopak – špatně se to měří, ale lidé, kteří něco umějí vybádat nebo naučit jsou ve své komunitě dobře známí. Celý ten hon za publikacemi, ve kterém se z vědců stávají jacísi sběratelé bobříků, má jeden závažný dopad. Oč více vědci píší, o to méně čtou a dokonce o to méně bádají. Existuje stále více dobrých dílčích studií o nějakém problému, ale jen málo obecných, důvěryhodných syntéz, které by z cihel jednotlivých sdělení dokázaly postavit přehlednutelnou stavbu. Některé osvědčené ústavy jako třeba slovenský geologický ústav jdou ještě dál a doporučují svým pracovníkům, aby nedělili články a publikovali raději menší počet prací. Jinak se vědě může stát totéž, co se stalo internetu – změnit se v oceán údajů, v němž se dá snadněji utopit než plout.

původní verze textu, který (silně zkrácen) vyšel 9. 5. 2004 v týdeníku Respekt

TÝMOVÁ PRÁCE V ČESKÉ ETNOLOGII DRUHÉ POLOVINY 20. STOLETÍ

Mirjam Moravcová

Summary:

TEAMWORK IN CZECH ETHNOLOGY IN THE SECOND HALF OF THE 20th CENTURY

This contribution addresses two topics in context of social reality: Theoretical framework of team field research and cognitive results of this research and their impact on diversification of theoretical thinking in Czech ethnology.

Within this interpretive context there are four levels of team research work being discussed:

- 1) Examination and systematic mapping of fast disappearing traditional tangible and spiritual folk culture;*
- 2) Examination of proletariat, industrial regions and towns, outlined as historical-ethnographical analysis trying to define development trends and interpret changing commonness in context of modern Czech social life;*
- 3) Examination of “contemporary village“ in order to document and interpret cultural changes, record transformation of the “pre-socialist“ social hierarchies, as well as disappearance or transformation of traditional ways of village social life;*
- 4) Examination of integration and disintegration processes in society, targeted to different ethnic groups, re-emigration groups, and groups of expatriates living abroad.*

The first four decades of the second half of the 20th Century, gave rise to conditions, within its social framework, for team research work of ethnologists – regardless the fact that the program was limited and dictated theoretical, thematic, as well as problem direction of this scientific work. Broad platform was set up for team research activities, even though this platform was limiting and compulsory selective. In the last decade of the 20th century, this former institutionalized platform was restructured. The new platform provided extensive and fundamental space for personal initiative. Conditions were set up for liberal approach to

selection of research problems, as well as theoretical assumptions for its solution, selection of methods and techniques of research work. Team research became based on social demand and scientific goals of the researchers.

Team research work of the entire second half of the 20th Century is closely tied with deep understanding of the Czech traditional folk culture development. However, it is also closely related to development of the Czech ethnology, modernization of the field, gradual re-definition of the ethnological objects studied in its framework, and expansion of thematic and problem categories. It also involves re-evaluation of social significance of ethnographic facts and their discursive processing.

Až dozraje čas a přistoupíme k sepsání dějin české etnologie, budeme psát o úspěších, prohrách i absurditách. Dvěma absurditami uvedu svou úvahu o týmové práci českých etnologů v druhé polovině 20. století, v epoše dlouhých a složitých padesáti let, v nichž jsme svou aktivitou i laxností pomáhali profilovat náš obor. První absurditou je, že o týmové práci v české etnologii bude psát člověk, k jehož celoživotnímu pracovnímu krédu patřila obhajoba badatelské individuality, který pro sebe nárokoval samostatnost vědecké práce a hájil svobodnou volbu tématu i problému. Druhou absurditou je zvolené téma. Je tak široké, že přesahuje rámec stručného shrnujícího nadhledu, který si vynucuje rozsahem limitovaný text.

Týmovou práci v etnologii možno uchopit v nejrůznějších souvislostech. Lze ji vyložit z hlediska organizace a autorské spolupráce na dílech syntetického charakteru. Lze ji pojednat z hlediska modelů týmové etnografické heuristiky i z hlediska angažovanosti a tvůrčího podílu různých institucí na realizaci těchto modelů. Stejně tak ji lze hodnotit z hlediska protikladné pozice partnerské a tutorské spolupráce při týmovém terénním výzkumu,¹ z hlediska typů týmového výzkumu, z hlediska variability, výpovědní hodnoty a verifikace různých technik používaných při týmových terénních výzkumech. Nad týmovou prací se lze zamyslet i z hlediska možností a organizace sběru sekundárních

¹ **Týmovou práci v terénu** definujeme s ohledem na složení výzkumného týmu jako: **1. partnerskou** – výzkum realizují badatelé, kteří pracují autonomně, vázání vstupní koncepcí a **2. tutorskou** – výzkum realizuje badatel nebo tým badatelů za spoluúčasti zasvěcených spolupracovníků či tazatelů, kteří jednají podle jeho instrukcí. Tutorská týmová práce je používána buď v případech, že badatel není fyzicky ani technicky schopen obsáhnout rozsah tématu či široce sledované území, nebo v případech že chce provést paralelní hloubkové analýzy problému. Pokud byl v české etnologii druhé poloviny 20. století tutorský týmový výzkum realizován, vždy byly současně reflektovány výpovědní limity takto pojaté výzkumné týmové práce. Inovace tutorského výzkumné práce směřovaly ke snížení těchto limitů.

dat, z hlediska budování dokumentačních fondů. Možno ji interpretovat také z hlediska zamýšlených a deklarovaných cílů etnologické práce.

Zvolila jsem pro svůj v zásadě selektivní výklad o týmové práci v české etnologii druhé poloviny 20. století pohled další. Zaměřuji se na *teoretická východiska a dosažené postuláty týmových výzkumů*.² Položila jsem si dvě otázky:

1. jaký byl teoretický rámec v němž byly koncipovány týmové terénní výzkumy v druhé polovině 20. století, tedy v čase jejich programového priorizování, a

2. jaké bylo poznávací vyústění těchto výzkumů a jejich dopad na diverzifikaci teoretického myšlení v etnologii.

Takto položené otázky ovšem nutí ukotvit výklad v čase a vztáhnout jej k společenské situaci. Naopak takto položené otázky dávají malý prostor k úvahám o výpovědní hodnotě, efektivitě a možnostech realizace různě metodicky koncipovaných týmových výzkumů a jejich verifikaci.

A nyní terminologické zastavení. Musím se vyrovnat s pojmy *tradiční lidová kultura, etnologie a etnografie*. Fenomén, který běžně v odborném i laickém diskurzu označujeme *tradiční lidovou kulturou*, je soubor kulturních jevů a projevů, jehož nositeli byli obyvatelé českého venkova 19. století. Ve smyslu projevů duchovní, společenské a hmotné kultury, tedy ve smyslu, který užíváme dodnes, petrifikovali obsah tohoto pojmu protagonisté národopisného hnutí na konci 19. století.³ I když si plně uvědomuji, že tento přijatý pojmový koncept je významově zužující, v následujícím výkladu se ho podržím.

Termíny *etnologie a etnografie* pak budu používat v pojetí, v jakém je používá socio-kulturní antropologie, přestože vím, že v českém jazykovém prostředí jsou oba termíny obsazeny jinak a toto obsazení nijak nezpochybněji. Na rozdíl od badatelů ostatních společenských věd jsme totiž my etnologové proměnou názvu dokázali implicitně manifestovat proměny v zaměření svého oboru – a to v teoretických přístupech, ve výběru objektu i předmětu studia.

Velký týmový výzkum, který svým způsobem předznamenal a stigmatizoval pojetí týmové výzkumné práce v etnologii v prvních dvou desetiletích druhé

² Ze svého výkladu pak vylučuji otázku týmové práce v etnokartografii, v etnografické muzejní praxi a v současném aplikovaném výzkumu. V prvních dvou případech proto, že se jedná o problematiku *sui generis*, v případě třetím protože je předmětem samostatného referátu.

³ Brouček, Stanislav: Ideály českého národopisného hnutí a jejich proměny v čase. *Český lid*, 82, 1995, s. 49–53.

poloviny 20. století byl uskutečněn na počátku 40. let a směřoval k plošnému mapování lidové architektury.⁴ V dobové realitě se logicky obrátil k nejtransparentnějšímu a zároveň nejstabilnějšímu jevu tradiční lidové kultury. Tento „kultovní“ výzkum (pro generaci Karla Chotka a jeho žáků) byl koncipován v době, kdy bez ohledu na strukturalistický, pozitivistický nebo srovnávací přístup k analýze etnografických faktů byla žitá kultura „lidu“ chápána jako kulturní projev současnosti nesoucí v sobě dějinnou paměť. Byla nahlížena jako celek, který je formován nejen sociální a kulturní realitou současnosti, nýbrž který obsahuje v reliktech rezidua – stopy předchozích kulturních vrstev, a který tedy je kontinuální přes přiznané fáze diskontinuity, kulturních zvratů a šoků. „Lid“ pak byl ztotožněn s obyvatelstvem českého venkova, vyzdviženým národopisným hnutím 90. let 19. století i následnou politickou argumentací agrární a lidové strany na nositele dějinné tradice „ryzího češství“.

Na tento myšlenkový koncept navazovala a z tohoto teoretického ukotvení vycházela v padesátých a šedesátých letech jedna vrstva etnografické týmové výzkumné práce, vrstva, která dominantně poznamenala úsilí českých etnologů/etnografů těchto let – a to i ve změněné společenské situaci a v symbióze s direktivně deklarovanými teoretickými přístupy. Tato vrstva týmových etnologických výzkumů se orientovala na soustavné poznávání a mapování tradiční lidové hmotné a duchovní kultury, radikálně mizející. Jsou s ní spjaty systematické výzkumy lidového stavitelství,⁵ lidového oděvu⁶ a tradičního zemědě-

⁴ Výzkum vznikl ve specifické situaci vykojení české společnosti dané realitou okupace a existence Protektorátu Čechy a Morava. Organizovala ho národopisná komise České akademie věd a umění v letech 1941–1944 pod názvem Zaměřovací akce České akademie věd a umění. Tehdy národopisci a architekti uskutečnili rozsáhlý výzkum objektů lidové architektury na teritoriu protektorátu. Srov. Landová, Ludmila: *Etnologický ústav AV ČR a jeho fondy*. In: *Česká etnologie 2000* (Praha, vila Lanna 25.–26. října 2000). Ed. M. Holubová, L. Petráňová, J. Woitsch. Praha, EÚ AV ČR 2002, s. 46–47.

⁵ Výzkumy lidového stavitelství v 50. a 60. letech 20. století organizovala jednak Státní památkový úřad v Praze (1950–1951 – pohraniční oblasti), Národopisná společnost československá (1952 ad., severovýchodní Čechy, Vilém Pražák), Katedra vývoje architektury Vysoké školy architektury a pozemního stavitelství v Praze (1952, jižní Čechy), Ústavu architektury a územního plánování v oboru lidové architektury (1953 ad., Jaroslav Vajdiš), jednak ÚEF ČSAV (1953 ad., v řízení spolupráci s Fakultou architektury a pozemního plánování, Emanuel Baláš). Realizovaly se po řadu let jako výzkumy jednotlivců, vysílaných do určitých oblastí. Významně se na těchto výzkumech podílel např. Josef Vařeka, Josef Václav Scheybal, vedle dalších. Srov. Baláš, Emanuel: *Výzkumy lidové architektury*. *ČL*, 40, 1953, s. 144. – Vajdiš, Jaroslav: *Zpráva o činnosti Ústavu architektury a územního plánování v oboru lidové architektury*. *ČL*, 40, 1953, s. 236. – Dostál, Oldřich: *O činnosti fakulty architektury a pozemního stavitelství v oboru lidové architektury*. *ČL*, 40, 1953, s. 137–139. – Baláš, Emanuel: *Výzkumy vesnických staveb Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV v roce 1963*. *ČL*, 51, 1964, s. 241–242.

⁶ Týmy, zabývající se studiem lidového oděvu, byly při ÚEF ČSAV v Praze ustaveny z podnětu Drahoříry Stránské v roce 1955 a o několik měsíců později i v Brně (podnět Antonín Václavík). Záměrem

ství,⁷ které na jednotné metodické bázi propojily výzkumnou činnost různých pracovišť zabývajících se těmito fenomény lidové kultury. Váží se k němu také záchranné výzkumy,⁸ práce na přípravě etnografických map a etnografického

bylo vytvoření archivu a soupisu lidového oděvu a vypracování syntézy, která by zachytila vývoj lidového odívání v českých zemích od konce 18. století, a to v jeho regionální odlišnosti a ve vazbě na ekologický, společenský a hospodářský vývoj regionů. Metodika byly vypracována samostatně pro výzkum v oblastech, kde kroje dosud žily a v oblastech, kde byly odloženy a paměť na jejich nošení zanikla. Počítala s rešersemi v archívech, s prací s prameny písemnými i ikonografickými. Na realizaci projektu se podílela Drahomíra Stránská, Antonín Václavík, Jiřina Svobodová, Marie Lábková, Alena Plessingerová, Josef Beneš, Blažena Šotková, Hana Hynková, Ludvík Kunz, dr. Onderková-Dostálová, Vlasta Svobodová, Hana Podesňová, J. Orel, dr. Sedlářová-Urbachová, Pavla Vácová a d. Spolupracovali Ústředí lidové a umělecké výroby, Národopisné, Moravské, Slezské muzeum, krajské poradny LUT. Srov. např. Stránská, Drahomíra: Zpráva z pracovní skupiny pro studium lidového oděvu při ÚEF. *ČL*, 44, 1957, s. 141–142. – Svobodová, Vlasta: Z činnosti brněnského kolektivu pro výzkum lidového oděvu. *ČL*, 43, 1956, s. 44–45. – Šotková, Blažena: Pracovní konference kolektivu pro lidový oděv při Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČASV v Praze. *ČL*, 43, 1956, s. 191. – Pavelčík, Jan: Porada o zpracování moravských lidových krojů. *ČL*, 43, 1956, s. 239.

⁷ Zemědělským nářadím, zápražhem skotu, způsoby sklízně se ve vzájemném propojení zabýval Jaroslav Kramářik a Josef Šach (ředitel Zemědělského muzea Národního technického muzea v Praze). Některé artefakty byly sledovány i při výzkumu zátopových oblastí. Srov. též: Štěpánek, Ladislav: Po stopách tradičních oradel. *ČL*, 50, 1963, s. 318–320.

⁸ Záchrané výzkumy byly zahájeny na půdě Národopisné společnosti československé, z iniciativy Viléma Pražáka. Myšlenka o jejich nezbytnosti byla nastolena již v roce 1953. V letech 1958–1959 pak z podnětu Zdeňka Wirtha realizovala Komise pro vodní hospodářství rozsáhlý záchranný výzkum v oblasti Orlíka. Na něm se podíleli etnografové, folkloristi, archeologové, historici umění, urbanisté a přírodovědci. Etnografickou část nadále zajišťovala NSČ až do roku 1962, kdy organizaci těchto výzkumů převzalo Národní muzeum v Praze a poté v roce 1963 ÚEF ČSAV v Praze. Jejich zařazení bylo svěřeno Josefovi Vařekovi. Záchrané výzkumy byly uskutečněny jednak v zátopových oblastech, v lokalitách, které měly zaniknout a ustoupit výstavbě velkých vodních děl: Orlík, Křivoklát, Nechanice (Žatec), Česká Skalice, Rejštejn u Sušice, Želivka, Žlutice, oblast při dolním toku Cidliny, Cheb, Kryštofovy Hamry (Chomutov), Nýrsko, Kutnohorský, Bohdaneč (Pardubice), Přisečnice v krušných Horách, Ostravice, Dyje, jednak v důlních revírech, v obcích, které pohltily důlní aktivity – v Severočeském hnědouhelném revíru na Mostecku, Chomutovsku, Bilínsku, Kadaňsku, Teplickou a Ústecku. Podíleli se na nich V. Pražák, Josef Vařeka, Josef Václav Scheybal, Alena Plessingerová, Ladislav Štěpánek, S. Rajchrtová, J. Waage, H. Waagová a dal., pracovníci ÚEF v Brně a také studenti etnografie v Praze a Brně. Srov. např. Pražák, Vilém: Národopisný průzkum v oblastech ohrožených výstavbou velkých technických děl, provedený Národním muzeem v r. 1962. *Časopis Národního muzea, oddíl věd společenských*, 82, 1963, č., s. 58–60. – Vařeka, Josef: Výzkum lidové hmotné kultury v zátopových a důlních oblastech v roce 1963. *ČL*, 51, 1964, s. 186–189. – Štěpánek, Ladislav: Z výzkumu zátopové oblasti „Bohdaneč“. *ČL*, 54, 1967, s. 199–200. – Týž: Zpráva ze záchranného výzkumu v oblasti severočeského hnědouhelného revíru (Bilínsko, Hrdlovka) v roce 1968. *ČL*, 56, 1969, s. 121–123. – Vařeka, Josef: Záchrané výzkumy. *Věstník Národopisné společnosti československé při ČSAV a Slovenskej národopisnej spoločnosti při SAV*, 1966, č. 1–2, s. 82. – Týž: Zpráva o výzkumu lidové hmotné kultury v zátopových a důlních oblastech v roce 1965. *ČL*, 53, 1966, s. 179–181. – Týž: Záchrané výzkumy lidové hmotné kultury v ÚEF ČSAV v roce 1966. *ČL*, 54, 1967, s. 250–251. – Týž: Metody etnografického výzkumu v ohrožených oblastech. *Národopisné actuality* 4, 1967, č. 3–4, s. 1–5. – Týž: Záchrané etnografické výzkumy ÚEF ČSAV v letech 1971–1975. (SHR, Sokolovský revír, vodní díla.) *ČL*, 64, 1977, s. 41. – Pražák, Vilém – Vařeka,

atlasu,⁹ dokumentace artefaktů lidové umělecké výroby,¹⁰ a ve svébytné poloze i vypracování Československé vlastivědy.¹¹

Týmové etnologické výzkumy, směřované v 50. a 60. letech 20. století k plošnému mapování české lidové kultury, provázelo konstituování metodiky základního výzkumu budované na mezioborňní spolupráci. Do týmové práce se zapojovali odborníci specializující se na studium určitého fenoménu lidové kul-

Josef: Záchraný národopisný výzkum na dolním toku Želivky. *ČL*, 55, 1968, 316–318. – Zpráva o nejdůležitějších výsledcích činnosti Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV za rok 1967. *ČL*, 55, 1968, s. 315. – Skalníková, Olga: Výroční hodnocení činnosti Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV za rok 1970. *ČL*, 58, 1971, s. 191.

⁹ Myšlenku vypracovat národopisný atlas formulovala v roce 1956 již podruhé Drahomíra Stránská. Atlas projektovala vypracovat v rámci práce Společnosti čs. Národopisců při ČSAV za pomoci k tomuto účelu budované sítě dopisovatelů NSČ. Na atlasových pracích se na půdě NSČ podílela Drahomíra Stránská (kroje), Vilém Pražák (architektura), na půdě ÚEF ČSAV Vladimír Scheufler (lidová keramika, voroplavba), Jaroslav Kramařík (orební nářadí, zemědělské nářadí, zemědělské práce), Josef Vařeka (O. Pokorný, V. Burian, větrné mlýny). Do programu ÚEF ČSAV se vypracování etnografického atlasu českých zemí dostalo až na konci 60. let 20. století. Tehdy novou koncepci formuloval V. Scheufler. Zpracovány např. mapy oradel (Jaroslav Kramařík). Práce na atlase byly zastaveny na počátku 70. let a obnoveny až v letech 90. 20. století. Srov.: Stránská, Drahomíra: O soupis a atlas lidových staveb v Československu. *Národopisný věstník československý*, 27–28, 1934–1935, s. 83–85. – Táž: Historicko – národopisný atlas Československa. *Národopisný věstník československý*, 33, 1956, s. 300–302. – b.a.: Výsledky vědecké činnosti Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV za rok 1966. *ČL*, 53, 1967, s. 198. – Frolec, Václav: Zasedání komise pro mapování lidových staveb v ČSSR. *Věstník Národopisné společnosti československé při ČSAV a Slovenskej národopisnej spoločnosti při SAV*, 1966, č. 1–2, s. 72. – Kramařík, Jaroslav: Úvodní referát výroční konference NSČ. Tamtéž, 1966, č. 1–2, s. 16–30. – Týž: O některých problémech etnokartografického studia a jejich významu pro národopisnou práci v ČSSR. *ČL*, 55, 1968, s. 6–24. – Týž: Výsledky dopisovatelské akce NSČ na druhém zasedání Organizačního komitétu pro Národopisný atlas Evropy. *Věstník NSČ při ČSAV a SNS při SAV*, 1968, s. 40–46. – Týž: Dosavadní stav a perspektivy kartografického studia jevů tradičního zemědělství v československém národopisu. *Vědecké práce Československého zemědělského muzea*, sv. 8., 1968, s. 167–175. – Vařeka, Josef: Lidové stavitelství v národopisném atlasu ČSSR. *Národopisné aktuality*, 5, 1968, s. 119–126. – Týž: Výsledky etnokartografického studia větrných mlýnů v Československu. *ČL*, 62, 1975, s. 1–19. – Týž: Etnokartografické studium v českých zemích a otázka realizace národopisného atlasu. *ČL*, 78, 1991, s. 123–125. – Fr. (Frolec, Václav): Porada agrárně etnografické komise NSČ. *Věstník NSČ při ČSAV a SNS při SAV*, 1967, č. 3–4, s. 70–72. – Skalníková, Olga: Výroční hodnocení činnosti Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV za rok 1970. *ČL*, 58, 1971, s. 191.

¹⁰ Senfeldová, Helena: Výzkum a dokumentace Ústředí lidové umělecké výroby v letech 1947–1991. *ČL*, 80, 1993, s. 248–249.

¹¹ Práce na „dějinách hmotné a duchovní kultury českého lidu“ byla zahájena v ÚEF ČSAV již v druhé polovině 50. let 20. století. Podíleli se na ní nejen pracovníci ÚEF, ale i pracovníci katedry národopisu FF UK, a také pracovníci některých muzeí (Plzeň). Vypracování Československé vlastivědy byl úkol ÚEF v 60. letech 20. století. Na jeho realizaci se ovšem podíleli i pracovníci stojící mimo ústav. Pro jednotlivé tématické okruhy byly stanoveny řešitelské týmy a ty prováděly heuristiku a garantovaly znění redakci odevzdaného textu. Podle vstupního projektu měla vlastivědy vyjít již v roce 1963. Srov.: Štátná, Jarmila: Konference etnografů a folkloristů o Československé vlastivědě. *ČL*, 47, 1960, s. 142–143. – *Československá vlastivěda*. D. III. Lidová kultura. Praha, Orbis 1968.

tury, badatelé, kteří k tomuto studiu došli z různých výchozích pozic své profesní orientace a sledovali tytéž kulturní fenomény z odlišného zorného úhlu. Působili na různých pracovištích, ovšem na pracovištích institucionálně se zabývajících týmiž fenomény lidové kultury. Týmovou práci obohacoval kontrast pohledu a s ním spojený problémový záběr. Spolupráce byla řízena a uskutečňovala se podle jednotné koncepce výzkumu. V ní byly ukotveny závazné požadavky na primární popis i na časové a sociální řazení sledovaných jevů, a také prostorová delimitace výzkumu. Spolupráce byla realizována především jako týmová práce partnerská, i když řízená užším týmem specialistů z jednoho centra. Pokud do výzkumu byli zapojováni studenti, tedy vždy k ověřování a zaznamenání konkrétních jednotlivostí.

Výzkum jevů tradiční lidové kultury dal podnět také k využití některých výzkumných technik etnografické terénní práce, známých sice již v době meziválečné,¹² avšak v české etnografii jako záležitost práce týmové realizovaných v široké míře až v 50. a 60. letech 20. století (např. předběžný dotazníkový průzkum v obcích s cílem výběru typových lokalit prostřednictvím místních úřadů a další).¹³ Tento týmový výzkum vedl ovšem i organizaci jednotné dokumentace a k organizování soupisů artefaktů lidové kultury mimo terén.¹⁴

Jaká poznávací východiska však tato týmová práce přinesla a jak ovlivnila další teoretické myšlení českých etnologů/etnografů? V nejhrubším shrnutí můžeme za nejzávažnější postuláty s dopadem to teoretické roviny označit následující:

¹² Případně i dříve, např. v soupisových akcích 19. století.

¹³ V 50. a 60. letech 20. století byla např. vytvořena síť dopisovatelů při Národopisné společnosti, byla zahájena práce s dotazníky, které sledovaly jednotlivé fenomény lidové kultury přes tuto dopisovatelskou síť. Své dopisovatelské lokální sítě si však k těmto cíli vytvořilo i Okresní muzeum v Poděbradech a na konci 60. let i Oblastní muzeum v Kolíně. Byly však také realizovány předběžné dotazníkové průzkumy prostřednictvím úřadů místní správy – např. v roce 1953 při projektování výzkumu na Horšovotýnsku (výzkum ovšem již realizovali Jaroslav Kramařík, Vladimír Scheufler a Otakar Nahodil jako výzkum autorský, studenti se ho účastnili pouze v rámci terénní praxe). Jako týmová práce bylo organizováno i sledování izoglos: na podkladě odborníkem definovaných jevů lidové kultury a stanovené hraniční oblasti, kterou procházeli studenti (D. Stránská). Srov. např. Sch.: Zpráva o předběžném výzkumu dalších obcí v okrese Horšovský Tým. *ČL*, 40, 1953, s. 192. – Štátná, Jarmila: Výsledky dotazníkové akce k lidové stravě. *Věstník Národopisné společnosti československé při ČSAV a Slovenské národopisnej spoločnosti při SAV*, 1966, seš. 3–4, s. 47–55. – Kubálková, H.: Zpráva o výsledcích dotazníkového průzkumu u pamětníků na téma: Zpracování mléka a výroba mléčných výrobků na nymburském okrese. *ČL*, 54, 1967, s. 355–356. – MŠ (Šulcová, Milada): Dotazníkový výzkum. *Vlastivědný zpravodaj Polabí*, 1968, č. 3–4, s. 64. – Pospíšilová, A.: Zpráva o dotazníkové akci „Lidové pečivo na Kolínsku“ pořádané Oblastním muzeem v Kolíně. *ČL*, 57, 1970, s. 319.

¹⁴ Srov. např. soupis etnografického materiálu v mimopražských muzeích (1954 ad.). J. K.: Soupis etnografického materiálu ve venkovských muzeích. *ČL*, 42, 1995, s. 45.

- byly definovány oblasti s osobitou lidovou kulturou, zachyceny vlivy modernizace na vznik nových kulturních oblastí a popsány mechanismy jejich konstituování; byly zachyceny procesy kulturního sjednocování a formulovány jeho příčiny;
- byly definovány vztahy mezi národopisnými, geografickými a průmyslovými oblastmi;
- byly prokázány přesahy kulturních jevů do různých jazykových prostředí a tedy i autonomie fungování fenoménů lidové kultury s ohledem na národní sebeidentifikaci nositelů;
- byla prokázána nejednotnost ohraničení výskytu jednotlivých kulturních jevů a posuny těchto ohraničení;
- byl prokázán i vliv sociální organizace (rodiny) na proměny podob lidové kultury a funkčního využití jejích jednotlivých komponentů.

Týmové výzkumy orientované na tradiční lidovou kulturu, se vyslovily k problémům, které jednoznačně vycházely ze zájmu o „inventuru“ lidové hmotné a duchovní kultury. Sledovaly lidovou kulturu obyvatelstva Čech, Moravy a Slezska jako kulturní fenomén, který postupně podléhá modernizaci, a který je v současnosti (měřeno časem výzkumů) posouván do polohy kulturního dědictví a stává se historickou minulostí života předchozích generací. Ve své podstatě však tyto výzkumy přinesly řešení otázek, které byt v jiné rovině, formuluje i současnost. Z mnohých zmiňme alespoň otázku prolínání kulturních vlivů a dopadu tohoto procesu do proměn kulturního názoru, nebo otázku vazby jazykové a kulturní osobitosti a jejich vztahu k etnické a národní identitě a sebeidentifikaci, otázku vlivu rodiny a síly rodinných vazeb na konstantnost či diskontinuitu kulturního naturelu ukotveného v kulturním modelu života a mentalitách, otázku kulturní adaptace jedince a skupiny v situaci společenské, ekonomické a geografické změny, vedle dalších.

A nesmíme zapomenout na další důležitý fakt, i když se vymyká rozpravě o teorii a metodologii. Tyto týmové výzkumy daly vzniknout jedinečným dokumentačním fondům,¹⁵ které žel zřejmě v plně šíři zhodnotí až příští generace českých etnologů. Teprve ta se k nim zřejmě bude vztahovat se stejnou vážností, s jakou se dnes vztahujeme k folklorním a topografickým sběrům 19. století.

Nutno ovšem konstatovat, že takto orientované týmové výzkumy dosáhly hranice svých možností. Limity jim dala nejen omezující orientace na tradiční

¹⁵ Fondy Národopisné společnosti, Etnologického ústavu v Praze i Brně: fotodokumentace.

lidovou kulturu, postupně vědecky neudržitelná, nýbrž v kontextu hmotné kultury i její mizení – tedy těch forem, které byly označovány za tradiční, a které dnes můžeme chápat jako součást svého kulturního dědictví.

Paralelně s týmovou výzkumnou prací orientovanou na lidovou kulturu startoval v padesátých letech 20. století postupně i směr týmové práce, který vycházel z jiných metodologických východisek. Byl paradoxně – s ohledem na dobovou společenskou realitu – sycen ze dvou protichůdných zdrojů. Prvým zdrojem bylo politické směřování vědy (záměrně nemluvím o marxistické filozofii), druhým zdrojem pojetí studia městské populace, formulované Lippmanem a chicagskou sociologickou školou. Aniž by byla zbourána vize kontinuity žité kultury a jejích kontinuitu přerušujících zvrátů, byl přeformulován pojem „lid“ na „pracující lid“. V tomto významovém kontextu se objektem etnografického výzkumu určité skupiny badatelů stalo zprvu průmyslové dělnictvo¹⁶ – jako protipól zemědělského obyvatelstva, a „družstevní rolnictvo“¹⁷ – jako protipól selských vrstev vesnice. Záhy se však pozornost těchto badatelů v rámci koncepcí týmové výzkumné práce výrazně orientovala na obyvatelstvo průmyslové oblasti jako typické aglomerace moderní společnosti¹⁸ a města jako sídla hluboce sociálně stratifikované společnosti.¹⁹ Postupně, i když nesnadno a proti pře-

¹⁶ Srov. např. Skalníková, Olga: K otázce národopisného výzkumu života dělnické třídy. *ČL*, 39, 1952, s. 147–151.

¹⁷ Srov. např. Kramařík, Jaroslav. Zpráva o výzkumu národopisného semináře na Horšovotýnsku. *ČL*, 39, 1952, s. 167–169. – V tomto duchu byl vyhlášen program etnografické práce na II. celostátní národopisné konferenci v roce 1952. Srov. Skalníková, Olga: II. celostátní národopisná konference. *ČL*, 39, 1952, s. 1–2.

¹⁸ Realizace týmových výzkumů průmyslových oblastí byla formulována na počátku 50. let 20. století. Zprvu za předmět výzkumů byly voleny oblasti, v nichž probíhala průmyslová výstavba (srov. např. Mišurec, Zdeněk: Zpráva z výzkumu národopisného semináře na Žďársku. *ČL*, 39, 1952, s. 169–171). Záhy se však pozornost obrátila k významným rozvinutým průmyslovým oblastem. Směřovala na Kladensko (ÚEF ČSAV Praha), Rosicko–Oslavansko (ÚEF ČSAV Brno) a Ostravsko (FF UK Praha). Tyto výzkumy byly koncipovány jako společné výzkumy etnografů a folkloristů; podíleli se na něm však i historici (žáci prof. Václava Husy) a pracovníci hudebního a slovesného referátu Ústředí lidové tvořivosti. Sk.: Výzkum průmyslových oblastí. *ČL*, 40, 1953, s. 192. – Skalníková, Olga: Zpráva o etnografickém a folkloristickém výzkumu na Kladensku. *ČL*, 41, 1954, s. 285–286. – Robek, Antonín: Zpráva o výzkumu způsobu života dělnické třídy na Ostravsku. *ČL*, 41, 1954, s. 288. – Skalníková, Olga:

¹⁹ První zmínka o badatelském zájmu etnografů o život města jsem našla až v roce 1961 s odkazem na výzkum současnosti. Srov. Štátná, Jarmila: Konference o životě v nových městech a sídlišťích. *ČL*, 48, 1961, s. 93–94. – Skalníková, Olga: Beziehungen zwischen dem Dorfe und Stadt in der böhmischen Volkskultur. Paper prepared in advance for participants in conference „Central and North-Central European Peasant Cultures“ January 9–13, 1967 at The University of Chicago Center for Continuing Education. – Úvod do problematiky etnografického výzkumu pražského dělnictva. In: *Etnografie dělnictva*, 8. Praha 1977, s. 23–32.

svědčení mnohých českých etnografů, se prosazoval názor, že rovnocenným předmětem etnografického výzkumu je kterákoli společenská vrstva či skupina.²⁰ A tento fakt nutno zdůraznit.

Koncepční přístupy ke studiu dělnictva, průmyslových oblastí a města se opíraly o dvě základní východiska. Studium bylo pojato jako historicko-etnografická analýza,²¹ cílem které je definovat vývojové tendence a vysvětlit proměňující se každodennost sociální skupiny, vrstvy, třídy či sociálně různorodé society v kontextu sociálních a ekonomických souvislostí života moderní české společnosti. A dále. Výchozím modelem těchto výzkumných projektů se staly klasické národopisné monografie, i když v každém realizovaném projektu byl výchozí model ve výběru sledovaných jevů, projevů a vztahů žité kultury obměňován, inovován a případně i redukován.²² Obě východiska stigmatizovala týmové výzkumy průmyslových oblastí a města. Orientovala je na široce pojatou mezioborovou spolupráci, v níž se programově sešli nejen etnografové a folkloristé, ale prvoplánově také historici,²³ druhoplánově i jazykovědci, etnomuzikologové, právní historici. Ve výzkumných týmech se tedy nesdružovali odborníci specializovaní na určitý, tradičně etnology analyzovaný kulturní jev, projev či vztah, nýbrž ti, kteří chtěli studovat žitou každodennost sociálních skupin pohledem a specifickým problémovým zájmem své profesní odbornosti. Spolupráce vycházela opět z partnerství odborníků, podřizujících se sjednocujícímu

²⁰ Ještě na počátku 90. let 20. století se v řadách českých etnologů prosazovala orientace na „lidové“ vrstvy jako na základní a jediný objekt etnologického výzkumu. V modifikované podobě toto pojetí interpretoval v roce 1990 Václav Hubinger. Srov.: Hubinger, Václav: K vymezení a užití pojmu lid v etnografii. *ČL*, 77, 1990, s. 40–46. – Srov. Moravcová, Mirjam – Štátná, Jarmila: Dělnictvo ve vztahu k ostatním sociálním vrstvám lokální společnosti. In: *Dělnictvo v lokální společnosti. Zpravodaj KSVI*. Praha 1982, příl. 5, s. 21–31.

²¹ Pojetí studia průmyslové oblasti jako historicko – etnografické analýzy proslazoval v české etnografii jako první Karel Fojtík. Srov.: Moravcová, Mirjam – Robek, Antonín: Třicet let etnografické práce na výzkumu dělnictva. *ČL*, 68, 1981, s. 68–77.

²² Vymezení kulturních jevů, projevů a vztahů, které mají být etnografem sledovány při výzkumu města a průmyslové oblasti se v názorech jednotlivých českých badatelů výrazně lišilo. Názor, že předmětem etnografického výzkumu je žitá kultura ve všech projevech každodennosti, byl formulován až na přelomu 70. a 80 let 20. století. Okruh sledovaných jevů, projevů a vztahů, platný pro výzkum českého dělnictva, stanovovala *Rukověť etnografického výzkumu*, připravená pracovníky oddělení dělnictva. Srov.: Moravcová, Mirjam a kol.: *Rukověť etnografického výzkumu českého dělnictva*. In: *Výzkum českého dělnictva. Zpravodaj KSVI*. Praha 1979, příl. 2, s. 1–25. – Klevetová, Vladimíra: Pracovní porada oddělení Etnografie dělnictva. *ČL*, 76, 1980, s. 48–49.

²³ Mezioborově byla koncipována většina týmových výzkumů průmyslových oblastí a městských aglomerací již od první poloviny 50. let 20. století, kdy byl zahájen výzkum Kladenska. Srov.: Sk.: *Výzkum průmyslových oblastí*. *ČL*, 40, 1953, s. 192. – Skalníková, Olga: Národopisný výzkum kladenského průmyslové oblasti. *ČL*, 40, 1953, s. 234–235.

koncepčnímu záměru. Respektovala ovšem odbornou specializaci a dávala širší prostor pro osobní vklad ve formulaci problémů a názorových stanovisek. Vzájemné obohacení vycházelo z propojení témat a problémů. Směřovalo jednak ke komplexnosti uchopení vnitřně diferencované žité kultury (sociální skupiny, třídy, lokální společnosti, společnosti městského typu), jednak ke stanovení vývojových tendencí této žité, sociálně determinované kultury. Mezioborová spolupráce týmu pak v rámci uchopení vývojových tendencí si kladla za cíl i postižení procesu konstruování sociálních skupin jako svébytných kulturních entit dobově se proměňující společnosti.²⁴ Vytýčení programu mezioborové spolupráce a přesně definované dělby výzkumných úkolů v rámci jediného výzkumného záměru provázelo výzkumy průmyslových oblastí a městských aglomerací. Právě mezioborová spolupráce a překročení úzkého rámce jednooborového pojetí výzkumu se stala jejich znakem.²⁵

S takto pojatým týmovým výzkumem jsou spjaty monografie průmyslových oblastí²⁶ a městských aglomerací.²⁷ Váže se na něj i prvé použití sběru etnografických dat metodou dnes označovanou jako metoda orální historie,²⁸ práce s biografickými vyprávěními jako svébytným folklorním i výpovědním pramenem,²⁹ vypracování metodiky terénního kvalitativního výzkumu prostřednictvím reprezentativních lokálních a sociálních vzorků,³⁰ použití metodiky výzkumu sociálních buněk na principu dnešní progresivně prosazované techniky

²⁴ V dobové terminologii sociálně-emancipační procesy. Takto byl formulován výzkum pražského i českého dělnictva. Srov. např. Robek, Antonín: Aktuálnost výzkumu etnografie dělnické třídy. *ČL*, 76, 1980, s. 129–130. – Klevetová, Vladimíra: Pracovní porada oddělení Etnografie dělnictva. *ČL*, 76, 1980, s. 48–49.

²⁵ Klevetová, Vladimíra: II. seminář k problematice dělnické etnografie, Praha 29. 4. 1986. *ČL*, 74, 1987, 111–112. – Svobodová, Jiřina: IV. Seminář oddělení etnografie dělnictva ÚEF ČSAV v Praze. *ČL*, 74, 1987, 113–114.

²⁶ *Kladensko*, – Fojtík, Karel – Sirovátko, Oldřich: *Rosicko–Oslavansko*. Praha, Nakladatelství ČSAV 1961. – Fojtík, Karel: Manche Probleme und Ergebnisse ethnographischer Forschungen in dem Industriegebiet Gottwaldov. In: *Referáty československé delegace na VII. Mezinárodním kongresu antropologických a etnografických věd*. Praha 1964.

²⁷ *Stará dělnická Praha*. Ed. Mirjam Moravcová, Antonín Robek, Jarmila Šťastná. Praha, Nakladatelství ČSAV 1981. – Sirovátko, Oldřich a kol.: *Město pod Špilberkem*. Brno, Doplněk 1993.

²⁸ Uplatněná významně např. při výzkumu Kladenska. – Srov. též: Myška, M. – Zámečník, S. – Holá, V.: *Práce s paměťníky. Metodická příručka*. Ostrava, Socialistická akademie 1967.

²⁹ Sirovátko, Oldřich: Vzpomínková vyprávění a jeho místo ve folklóru. *Československá etnografie*, 7, 1959, 308. – Vzpomínková vyprávění jako druh lidové prózy. *ČL*, 50, 1963, s. 114–120.

³⁰ Metoda cíleně uplatněná při výzkumu pražského dělnictva, navržená i realizovaná při projektu práce o českém dělnictvu a ukotvená i v projektu výzkumu Brna. Srov. Moravcová, Mirjam: Základní východiska etnografického studia pražského dělnictva. (Koncepte úkolu.) *ČL*, 60, 1973, s. 129–138. – Táž: České dělnictvo. Projekt základního etnografického výzkumu, koncepte a ideová východiska syntézy. *ČL*, 65, 1978, s. 134–135. – Navrátilová, Alexandra: Etnografický výzkum Brna a předměstí. (Vymezení cílů a základní východiska.) *ČL*, 75, 1988, s. 67–72.

výzkumu ohniskových skupin (focus groups),³¹ využití tuteorského typu výzkumu při sledování frekvence jevů a shromažďování kvantifikovatelných dat, konstituování metodiky centrálního zpracování sekundárních pramenů.

Jaká poznávací východiska přinesla týmová práce na výzkumu města a průmyslové oblasti a jak ovlivnila teoretické myšlení českých etnologů? Ve zjednodušení lze za přínos této týmové práce označit:

- orientaci etnologického výzkumu na společnost, její strukturu a fungování jako na jednu z priorit etnologického studia;
- poznání, že všechny jevy a projevy žité kultury mají schopnost vypovídat o společenských procesech – výpovědní limity nespočívají v těchto jevech, nýbrž v neschopnosti rozkrýt jejich vnitřní obsah a analyzovat je ve společenském kontextu;
- poznání, že velké město (velkoměsto) a průmyslová oblast jsou přirozeným prostředím pro integraci různých podob žité kultury;
- poznání, že nadregionální a nadnárodní vlivy pronikají do tohoto prostředí prostřednictvím jednotlivých sociálních vrstev a zde se teprve prolínají;
- poznání, že výměna kulturních vlivů mezi sociálními vrstvami probíhá obousměrně a vícesměrně – ve smyslu kulturních přejímek na straně jedné a demokratizace kultury na straně druhé;
- poznání, že velkoměsto a centrum průmyslové oblasti vytváří jádro pro formování nové regionální podoby žité kultury;
- poznání, že vznik průmyslu může vytvořit podmínky pro vznik národopisné oblasti a vyčlenit ji kulturně na pozadí starší širší národopisné oblasti;
- poznání, že politická kultura je ukotvena v kultuře žité;
- poznání, že fenomény žité kultury mohou fungovat jako integrující činitele v procesu emancipace nově se formujících sociálních entit.

Přestože týmová práce na výzkumu obyvatelstva průmyslových oblastí a města byla ve svých počátcích svázána s politickým programem a fungovala jako politikum – a tak byla také v řadách českých etnologů té doby vnímána a v kuloárech dokonce hodnocena jako křivda na oboru – měla jednoznačně odborný dopad. Ač nedeklarovaně a bez implicitně definovaných teoretických závěrů v postati nastartovala modernizaci české etnologie. Pomohla prosadit pojetí, které dnes považujeme za samozřejmé.

³¹ Touto metodou pracoval v druhé polovině 70. let 20. století tým zabývající se výzkumem pražského dělnictva (M. Moravcová, J. Svobodová, D. Klímová). V té době ovšem se hovořilo o výzkumu malých sociálních buněk – skupin, nebo o výzkumu minikolektivů (ne větší skupiny než šest respondentů).

Na pozadí, přesněji souběžně s oběma zmiňovanými směry týmové výzkumné práce, byly od konce 60. let 20. století opakovaně, i když ve značné diskontinuitě, formulovány projekty týmových výzkumů, koncipované se záměrem o zachycení kulturní osobitosti a sociokulturní transformace určité oblasti. Přestože tyto výzkumy vycházely s prioritního cíle dokumentovat tradiční lidovou kulturu a ukázat její regionální zvláštnost, kladly důraz na současnost a změnu. V řadě případů formulace výzkumů zněla „studium současné vesnice“.³²

Studium „současné vesnice“ vycházelo opět ze společenských požadavků doby. Střet těchto požadavků s vůlí badatelů dokumentovat tradiční rysy lidové kultury a zaznamenat jejich zánik či transformaci vedl ke složitému hledání jak objektu výzkumu, tak jeho předmětu. Ve velkém zjednodušení lze říci, že objekt byl nalezen v obyvatelstvu vesnických sídel. Vesnické obyvatelstvo bylo nahlíženo v pozici kontinuálních nositelů lidové kultury a současně v pozici příjemců kulturních a společenských inovačních procesů. Rovinu vymezení „lid“ a „pracující lid“ nahradila rovina „příslušník malé lokální společnosti zemědělského typu“. Všechny regionálně vymezené týmové výzkumy let 60. až 80. vycházely z cíle analyzovat žitou kulturní realitu zvolené oblasti právě s prvořadým ohledem na malé lokální společnosti. Takto definovaný objekt badatelského zájmu směřoval výzkumnou pozornost na lokální společnost jako celek – na zemědělské i nezemědělské obyvatelstvo: průmyslové dělnictvo, drobné řemeslné výrobce a další živnostníky. Předmětem výzkumů se pak stal způsob života v jeho různých projevech. Ovšem žitá přítomnost a její kulturní podloží byly v různé intenzitě a prioritě konfrontovány s žitou kulturou minulosti. Kulturní změna a její dynamika se posléze staly vůdčí ideou těchto týmových výzkumů. V kontextu „změny“ začala ovšem postupně do výzkumných programů prolínat další idea – idea společenské a kulturní „stabilizace“.³³

Regionálně vymezené týmové výzkumy byly realizovány ve středním Pootaví (Prácheňsko),³⁴ středním Polabí,³⁵ na Broumovsku,³⁶ Moravském Valaš-

³² Kadeřábková, Jaroslava – Pargač, Jan – Valášková, Naďa – Volbrachťová, Libuše: Etnografické studium způsobu života a kultury české vesnice v období výstavby rozvinuté socialistické společnosti. *ČL*, 68, 1981, s. 43–50.

³³ Takto byl formulován záměr týmového výzkumu na Broumovsku. Srov. např.: Motyčková, Dana – Moravcová, Dana: Seminář Úloha tradičních institucí při vytváření stabilizovaného vesnického společenství. *ČL*, 76, 1989, s. 180–181. – Tytéž: Seminář „Úloha rodiny a příbuzenských vztahů při vytváření stabilizovaného vesnického společenství.“ *ČL*, 77, 1990, s. 115.

³⁴ Výzkum jako týmový probíhal v letech 1969–1972 (byl plánován do roku 1974). Na počátku 70. let byl překryt jinými týmovými výzkumy a realizovali ho již pouze jednotlivci v rámci své odborné specializace. Sledoval fenomény hmotné a společenské kultury. Účastnili se ho: L. Baran, M. Janotka, J. Kraňák, Z. Polednová, V. Scheuffler, J. V. Scheybal, J. Staňková, J. Šťastná, V. Tůmová, F. Vančík, J. Vařeka.

sku, Těšínsku³⁷. Z téže koncepce vycházely také výzkumy uskutečněné v rámci přípravy jihočeské³⁸ a západočeské vlastivědy.³⁹

Volně na ideu regionálních týmových výzkumů navazovala i aktivita muzeí, směřovaná ovšem především ke koordinaci sběratelské a dokumentační práce.⁴⁰

Na týmových výzkumech, formulovaných jako výzkum kulturně svěbytných oblastí, se podíleli především etnografové. Spolupráce s folkloristy ustupovala a z hlediska míry zapojení badatelů nebyla rovnocenná. Většina výzkumů byla pojata jako opakované krátkodobé stacionární výzkumy, rozvržené do několika let. Přesto právě v rámci výzkumu středního Pootaví byl uskutečněn dlouhodobý stacionární výzkum, který dovolil plně uplatnit výzkumnou techni-

Srov. Staňková, Jitka: První výzkumy v oblasti středního Pootaví. *ČL*, 58, 1971, s. 253–255. – Skalníková, Olga: Zpráva o činnosti Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV. *ČL*, 57, 1970, s. 170–172. – Táž: Výroční hodnocení činnosti Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV za rok 1970. *ČL*, 58, 1971, s. 191. – Kadeřábková, Jaroslava – Polednová, Zdeňka: Bydlení – příbuzenství – socialistický způsob života. In: *Národopisní knižnice*, sv. 7. Praha, ÚFV ČSAV 1976, s. 3–130.

³⁵ Štátná, Jarmila: Konference oddělení etnografie současné vesnice. *ČL*, 65, 1978, s. 173–174.

³⁶ Kadeřábková, Jaroslava – Pargač, Jan: Vesnice v bývalém broumovském okrese v období osidlování a na počátku kolektivizace. *ČL*, 69, 1982, 137–148.

³⁷ Skalníková, Olga: Výroční hodnocení činnosti Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV za rok 1970. *ČL*, 58, 1971, s. 191.

³⁸ Vařeka, Josef: Člověk a kultura v jižních Čechách. *ČL*, 70, 1983, 173–174. – Valášková, Naďa: Výzkum kulturně společenského života současné vesnice. *ČL*, 75, 1988, s. 188–189. – Robek, Antonín – Vařeka, Josef a kol.: *Národopis. Jihočeská vlastivěda*. České Budějovice, Jihočeské nakladatelství 1987.

³⁹ *Západočeská vlastivěda – Národopis*. Plzeň, Západočeské nakladatelství 1990.

⁴⁰ Na počátku 70. let 20. století (1973), byl jako společný projekt etnografů (etnografických oddělení) českých muzeí formulován koordinovaný „Etnografický výzkum a dokumentace revoluční přeměny zemědělství“. Tento výzkum, který navazoval na iniciativy let 60. (1964, 1967) měl překlenout výzkumný rozptyl etnografů v muzeích, sjednotit sbírkotvornou činnost a vytvořit instituční předpoklady spolupráce. Myšlenku inicioval a prosadil Ludvík Kunz, v 70. letech našel podporu u Antonína Robka a tím i v ÚFV ČSAV a na FF UK v Praze. Výzkum byl směřován ke sběru a dokumentaci artefaktů především zemědělské, ale také nezemědělské výroby. Sběr etnografik se uskutečňoval podle jednotlivých hledisek, zaměřoval se na rychle zanikající doklady hmotné kultury. Byl vysloven i požadavek sledovat dopady združstevňování vesnice, kovozemědělsce a průmyslové dělnické obyvatelstvo na vesnici. Současně však projekt ponechával volnost ve vymezení tématu a ve stanovení vlastního plánu činnosti. Do projektu koordinovaného výzkumu se zařadila řada muzejních pracovišť: např. Brno, Uherské Hradiště, Olomouc, Rožnov pod Radhoštěm, Roztoky u Prahy, Hradec Králové, České Budějovice, Domažlice, Prostějov, později i Český Krumlov, Jihlava, Klatovy, Klobouky u Brna, Liberec, Nové Město na Moravě, Pelhřimov, Plzeň, Poděbrady, Praha, Rožnov, Strážnice, Tachov, Vyškov. Na některých sběrných akcích se podíleli i studenti etnografie FF UK v Praze (Otvovice u Prahy, brněnské okolí). Srov. např.: Suk, Richard: Organizovaná vědecko-výzkumná činnost v etnografickém muzejnictví. *ČL*, 67, 1980, s. 46–48. – Týž: Druhá pracovní porada řešitelů etnografické části resortního výzkumného úkolu z muzeí. *ČL*, 63, 1976, s. 191–192. – Svobodová, Jiřina: Etnografie ve státních a resortních výzkumných úkolech. *ČL*, 60, 1973, s. 238–239. – Pešek, Josef: Záchranný sběr na Slovácku. *Národopisné aktuality*, 6, 1969, 79–80. – Kunz, Ludvík: Etnografický výzkum a dokumentace revolučních přeměn tradičního zemědělství. *ČL*, 69, 1982, s. 182–184.

ku zúčastněného pozorování a přímou interakci výzkumníka a respondenty/naranty.⁴¹ V teoretické rovině pak právě tyto výzkumy iniciovaly diskuse o přínosnosti, vhodnosti či nezbytnosti využití kvantitativních výzkumů v etnografické výzkumné práci, která je orientována na současnost a mapuje dosud krystalizující jevy, projevy a vztahy.⁴²

Jaká poznávací východiska přinesla výzkumná práce orientovaná v 60. až 80. letech na výzkum „současné vesnice“? Za závažné lze považovat poznatky:

- tradicionalita a společenská konzervativnost předlistopadových vesnických společenství se odvíjela jednak od regionálních specifik (v nichž významné místo zaujímal doména hospodářská i kulturní), jednak od vztahu a vzdálenosti vesnického sídla a městského centra;
- žitá kultura české vesnice 50. až 90. let 20. století se odvozovala od vnitřní struktury domén hospodářského a kulturního života;
- na vesnici před rokem 1989 docházelo k replikaci starších „předsocialistických“ sociálních hierarchií, které se uplatňovaly i v hospodářském životě, ovšem vzhledem k socialistickým strukturám byly předeklarovány;
- přijímání kulturních vzorů ovlivňovala sice intenzita kontaktů s městem a sjednocující působení masmedií, ovšem významným činitelem byla i lokální společenská prestiž;
- kulturní změna, která reagovala na kulturní vzory, rychle zasahovala vnější znaky žité kultury, naproti tomu duchovní oblast byla rezistentnější a méně dynamicky reagující;
- součástí hodnotových orientací obyvatel vesnic zůstával vztah k venkovské krajině.

Jako přímá společenská objednávka byl v 70. letech nastartován program týmového výzkumu integračních a desintegračních procesů ve společnosti, směřovaný cíleně k jinoetnickým a reemigračním skupinám.⁴³ A opět v paradoxech doby v metodologických východiscích reflektoval nejen pozice dobového společ-

⁴¹ Dlouhodobý stacionární výzkum uskutečnila Zdenka Polednová. Sledovala sociální vztahy vesnické společnosti. Srov. Srov. Staňková, Jitka: První výzkumy v oblasti středního Pootaví. *ČL*, 58, 1971, s. 253–255. – Polednová, Zdenka: Příspěvek ke studiu změn ve společnosti. *ČL*, 56, 1969, 339–342.

⁴² Tato diskuse vznikla ovšem na Slovensku a inicioval ji A. Pranda. Srov.: Pranda, Adam: Niektoré teoretické otázky štúdia ľudovej kultúry v súčasnosti. *Slovenský národopis*, 18, 1970, s. 39–60. – Vařeka, Josef: Příspěvek k teorii etnografie současnosti. *ČL*, 58, 1971, s. 113 – O výzkumu současnosti srov. i Skalníková, Olga – Fojtík, Karel: Etnografie současnosti – východiska a výsledky. *ČL*, 56, 1969, 255–272.

⁴³ Tento výzkum ovšem mohl navázat na výzkumy novoosídlenecské vesnice, zahájené v roce 1952. Srov. Skružný, Ludvík: Interní vědecká konference „Etnické procesy“ Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze. *ČL*, 65, 1978, s. 174–175.

čenského myšlení, které reprezentovalo v kontextu etnologie Bromlejevo pojetí etnicity. Tříbil se i diskusemi o Levinasově pojetí pocitu domova a pojetí jazyka a mýtu u Casirera, které probíhaly na bázi úzké přátelské skupiny, diskusemi, které měly bezprostřední dopad i do prostředí etnologického.⁴⁴

Objektem týmového výzkumu integračních a desintegračních procesů ve společnosti se stala „sociální skupina“ definovaná na bázi etnických kořenů a příslušnosti k lokální společnosti určitého typu. V kontextu takto stanoveného objektu výzkumu byla pozornost zaměřena jednak na reemigrační a imigrační skupiny usídlené v pohraničních oblastech Čech, Moravy a Slezska,⁴⁵ jednak na různé etnické skupiny žijící na území českých zemí.⁴⁶ Výzkum směřoval k postihu sociální a kulturní osobitosti těchto skupin a k zachycení vyrovnávacího procesu, kterým procházely. Na pozadí střetu různých výchozích menšinových kultur s většinou kulturou českou se sledovala fáze přizpůsobení, akulturace, integrace a asimilace.⁴⁷ Problémovou prioritou, k níž se upínala pozornost výzkumníků, se stala společenská kultura, rodinné struktury, vztahy a ritualizované podoby těchto vztahů, socioprofesionní převrstvování, adaptace na nové formy a modely každodennosti, a také stavební kameny revitalizované etnicity – nalázané v různých fenoménech žité kultury.

Za základní metodický přístup byl zvolen přístup interdisciplinární⁴⁸ – propojující poznatky etnologie, demografie, sociologie, historie, filosofie, folkloristiky, jazykovědy, právní historie. Do základního výzkumu, vedeného podle podrobně propracované osnovy, byli zapojeni odborníci nejen z akademických a univerzitních pracovišť, pracovníci ministerstev a místní správy (resortů zabývajících se minoritními skupinami obyvatelstva), nýbrž i z pracovišť muzejních. Týmová výzkumná práce pak budovala na tematickém a problémovém

⁴⁴ Informace o těchto diskusích se vztahují k pražskému pracovišti ÚEF ČSAV; pracoviště brněnské jsem nekontaktovala.

⁴⁵ Srov. např. Heroldová Iva: Novoosídlelnická vesnice. *ČL*, 71, 1984, s. 130–141. – Haišman, Tomáš: Několik poznámek k procesu formování nových lokálních společností v českém pohraničí po roce 1945. *ČL*, 71, 1984, s. 141–153.

⁴⁶ Tato problematika byla sledována v druhé polovině 80.let. Pozornost se zaměřovala především na romské obyvatelstvo, ale také na další etnické skupiny: Řeky a Makedonce, Vietnamce, Ukrajince, Slováky, Poláky, Němce, Maďary. Srov. např. Haišman, Tomáš: 4. Mezioborový seminář k problematice etnických skupin na území ČSSR – „Cikáni v průmyslovém městě (problematika adaptace a asimilace.“ Praha, 16. – 17. dubna 1986. *ČL*, 74, 1987, s. 110–111. – Heroldová, Iva – Matějová, Vlasta: Vietnamští pracující v českých zemích. Východiska, koncepce, metoda, cíl. *ČL*, 74, 1987, s. 194–203.

⁴⁷ Heroldová, Iva: Současné etnické procesy v pohraničí českých zemí. *ČL*, 72, 1985, s. 59–64.

⁴⁸ Robek, Antonín – Heroldová, Iva: K etnické problematice Československa, zvláště českého pohraničí, po druhé světové válce. *ČL*, 70, 1983, s. 5–10.

fázování, jemuž se podřizovali všichni členové široce založeného výzkumného týmu. Přes tuto programovou „závaznost“, která ve své podstatě vedla ke sledování problému z různých odborných rovin, a tedy k syntetizujícímu přístupu k tomuto problému, byla při rozdělení práce nadále respektována jak etnologická odbornost členů týmu, tak tradiční etnologické specializace. Současně se respektovalo profilování zájmu o jednotlivé etnické skupiny.

V etnologické části terénní výzkum probíhal dvousměrně. Na bázi autorské se opíral jednak o tematicky vedené standardizované rozhovory a jejich následné vyhodnocení, jednak o zúčastněná pozorování (při analýze současnosti). Na bázi tutorské pracoval s široce obsazeným studentským kolektivem.⁴⁹ Studenti výzkum realizovali technikou standardizovaných rozhovorů podle jednotlivých dotazníkových návodů,⁵⁰ směřovaných k zachycení různých projevů žité každodennosti. Po zkušenostech prvních tutorských výzkumů imigračních skupin začal tým precizovat problémový rozsah dotazníkových návodů na základě výsledků sondážního výzkumu.⁵¹ Do výzkumné práce tedy zařadil předvýzkum – ovšem nikoli k ověření nosnosti a srozumitelnosti dotazu, nýbrž pro poznání nových jevů, které by měly být sledovány.

K týmovým výzkumům imigračních skupin se váže i prohloubení poznávacího významu biografických vyprávění a jejich definování ve významu specifického pramene poznání společenského vývoje. Podnět k tomuto výkladovému posunu vyšel od folkloristů. Oni také upozornili na důležitost orientace výzku-

⁴⁹ Haišman, Tomáš: Etnografická praxe studentů katedry etnografie a folkloristiky FF UK na Česko-krumlovsku. *ČL*, 69, 1982, s. 179. – Týž: Studentská odborná terénní praxe. Benešov nad Černou 22. 9. až 1. 10. 1986. *ČL*, 74, 1987, s. 172–173. – Kašpar, Oldřich: Etnografická praxe studentů katedry etnografie a folkloristiky FF UK na severní Moravě. *ČL*, 69, 1982, s. 180. – Haišman, Tomáš – Heroldová, Iva – Matějová, Vlasta. Stabilizace, společenská a kulturní integrace obyvatelstva pohraničních obcí v jižních Čechách a na severní Moravě (Benešov nad Černou, o. Český Krumlov, Branná, o. Šumperk). *ČL*, 70, 1983, s. 11–34.

⁵⁰ Dotazníky pracovaly s otevřenými otázkami, výpovědi zaznamenával jeden člen tazatelské dvojice, druhý kladl doplňující otázky, sledoval gestikulaci, mimiku. V těchto rolích se studenti střídali. Dotazníky byly koncipovány s cílem zjišťování kulturních jevů, projevů a vztahů a nikoli ke sledování frekvence již poznaného. Shromažďovaly informace o informátorovy (v širokém biografickém záběru reflexe výchozí rodiny, dětství, dospívání, profesní kariéry), o obci, domu a bydlení, rodině a rodinných rituálech, společenském a kulturním životě, obyčejové tradici. Sledovaly i stravu, oděv a folklor. Srov.: Haišman, Tomáš – Heroldová, Iva – Matějová, Vlasta: Stabilizace, společenská a kulturní integrace obyvatelstva pohraničních obcí v jižních Čechách a na severní Moravě (Benešov nad Černou, o. Český Krumlov, Branná, o. Šumperk). *ČL*, 70, 1983, s. 11.

⁵¹ K tematickému a problémovému ověřování a doplňování dotazníkových návodů přikročili jejich sestavovatelé při výzkumu Vietnamců. Srov.: Heroldová, Iva – Matějová, Vlasta: Vietnamští pracující v českých zemích. Východiska, koncepce, metoda, cíl. *ČL*, 74, 1987, s. 198–199.

mu na školní mládež jako na skupinu, která v diskontinuitě vývoje transparentně reprodukuje rodinné tradice, zkušenosti, vnímání okolního světa a historické povědomí.⁵²

V rámci studia etnických procesů byly v 70. a 80. letech sledovány reemigrační a imigrační skupiny usídlené v pohraničních oblastech Čech, Moravy a Slezska⁵³ i etnické skupiny kontinuálně žijící na území českých zemí.⁵⁴ Výzkumná pozornost se soustředila významně také na romské obyvatelstvo a Vietnamce.

Studium „etnických procesů“ udrželo kontinuitu týmové výzkumné práce i v polistopadovém vývoji. Na předchozí týmové výzkumy imigračních skupin navázaly myšlenkovými východisky výzkumy tzv. „černobylských Čechů“⁵⁵ a Čechů z Běloruska⁵⁶ a Kazachstánu,⁵⁷ zahájené na počátku 90. let. V čase polistopadové transformace společnosti se logicky pozornost etnologů obrátila k Čechům, kteří přicházeli do České republiky (ČSFR) v rámci nového státem organizovaného přesídlení „krajanů“.⁵⁸ Významný přínos těchto výzkumů spočíval v cíleném zachycení autentické přítomnosti, tedy v mapování nepřehledné počáteční fáze vyrovnávacího procesu. Přestože výzkumy nových „reemigrantů“ formulovali a realizovali pracovníci Etnologického ústavu AV ČR, tedy téhož akademického pracoviště, které řídilo výzkumy etnických skupin v 80. letech, koncipovali je jako týmové výzkumy autorské a etnografické. Sevřeli je úzkým okruhem výzkumníků – specialistů.

S prací akademických pracovišť konce 80.⁵⁹ a zejména 90. let⁶⁰ jsou spojeny i týmové výzkumy kontaktů, střetávání a prolínání různých etnických a kul-

⁵² Šrámková, Marta: Vzpomínková vyprávění jako pramen poznání života v pohraničí. *ČL*, 70, 1983, s. 154–155. – Táž. Vzpomínková vyprávění u dětí jako pramen tradičního povědomí. In: *Dítě a tradice lidové kultury*. Brno 1980, s. 133–135.

⁵³ Výzkumy sledovaly volyňské Čechy, Čechy a Slováky z Rumunska, Slováky z Maďarska, Ukrajince, Řeky, Makedonce.

⁵⁴ Poláci, Němci, Chorvati.

⁵⁵ V rámci tohoto výzkumu vznikl i pokus o česko-japonskou spolupráci. Srov.: Lindnerová, Vladimíra – Valášková, Naďa: Česko-japonská spolupráce při etnografickém výzkumu reemigrace Čechů z Ukrajiny a Romů v ČSFR. *ČL*, 79, 1992, 340–342.

⁵⁶ Uherek, Zdeněk – Valášková, Naďa – Brouček, Stanislav: Češi z Běloruska. *ČL*, 84, 1997, s. 177.

⁵⁷ Valášková, Naďa: Česká minorita v Kazachstánu a její přesídlování do České republiky. *ČL*, 85, 1998, s. 161–169.

⁵⁸ Výzkumy Čechů z Černobylské oblasti a z Kazachstánu realizovali pracovníci Etnologického ústavu AV ČR. Účastnili se jich Stanislav Brouček, Helena Dluhošová, Tomáš Haišman, Václav Hrníčko, Zdeněk Uherek, Naďa Valášková. – Srov. např.: Valášková, Naďa: K adaptaci současné reemigrační vlny Čechů z Ukrajiny. *ČL*, 79, 1992, s. 193–206. Táž: Seminář k problematice etnicity. Migrace a adaptace Čechů v cizině a po reemigraci. *ČL*, 80, 1993, s. 72–73. – Brouček, Stanislav – Uherek, Zdeněk – Valášková, Naďa: Adaptace přesídlenců v české společnosti. *ČL*, 82, 1995, s. 1–17. – Češi v cizině, sv. 6, Praha, ÚEF ČSAV 1992.

turních vlivů v prostoru města a velkoměsta. V tomto koncepčním pojetí se předmětem výzkumu stala meziethnická komunikace a interakce, objektem lidé různých etnických kořenů žijící v téže městské lokalitě. I tyto výzkumy byly ve své základní podobě realizovány jako týmové výzkumy autorské. Daly však také prostor pro terénní práci mezioborovou a mezinárodní. Tak byl uskutečněn bodový laboratorní výzkum interakcí a meziethnické komunikace obyvatelstva v Jablonci nad Nisou a výzkum pražské sídlištní aglomerace.

Týmové výzkumy univerzitních pracovišť, zahájené v posledním desetiletí 20. století, studium meziethnických vztahů opět posunuly. Směřovaly k zachycení etnického a sociálního klimatu společnosti. Objektem výzkumu se stala společnost a její různě definované segmenty, předmětem sociální a kulturní interakce a vnitřní fungování kulturních systémů. Ze všech těchto výzkumů se ztratilo, nebo alespoň se v nich výrazně oslabilo, tradiční etnografické zaměření na analýzu jednotlivých projevů žité kultury. Změnila se práce s etnografickými fakty – neanalyzovala se etnografika, nýbrž byl analyzován problém, a v této analýze se etnografika stala důkazovým argumentem (nebo ilustračním příkladem).

Týmové výzkumy, realizované na univerzitách, byly koncipovány důsledně jako výzkumy tutorské, při nichž se počítalo se zapojením studentů a doktorandů. Jejich autoři je označovali za výzkumy sociálně-antropologické či etnologické; v obou deklarovaných verzích je však opět pojali jako záležitost jednooborovou. Tyto týmové výzkumy již vznikaly za změněných podmínek financování vědy, v němž rozhodující podíl přebíraly systémy grantového a nadačního výběru. Dominantní orientace na tutorskou výzkumnou práci se stala sice svým způsobem překlenujícím východiskem, ale současně i dobrou alternativou. V této výzkumné podobě se uskutečnil stacionární výzkum sociálního a etnického klimatu vesnických společností na východním Slovensku, přípravený Josefem Kandertem v rámci Institutu základů vzdělanosti UK v Praze v první polovině 90. let, a také aplikovaný výzkum Romů v osadách na Slovensku, organizovaný v druhé polovině 90. let pracovníky Katedry sociální a kulturní antropologie Fakulty humanitních studií Západočeské univerzity v Plzni.⁶¹ Také

⁵⁹ V 80. letech byla problematika formulována jako studium etnických procesů ve městě. Moravcová, Mirjam – Robek, Antonín: České dělnictvo v etnických procesech. *ČL*, 69, 1982, 67–86.

⁶⁰ V 90. letech byla problematika výzkumu města v ÚEF ČSAV v Praze i v Brně postavena jako studium interakcí. Srov.: Soukupová, Blanka – Turková, Miloslava: Seminář velkoměsto jako multietnický a multikulturní prostor. *ČL*, 80, 1993, s. 156–157.

⁶¹ Do tohoto aplikovaného výzkumu byli ve vysokém počtu zapojeni studenti. Výzkum realizovali řízenými rozhovory a zúčastněným pozorováním podle závazné osnovy. Srov.: Terénní výzkum integrace a segregace. Ed. Kužel, Stanislav. Plzeň, *Cargo* 2000. – Jakoubek, Marek: Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku. Ohlédnutí po dvou letech. *Lidé města*, 8/2002, s. 149–160.

výzkumy mezietnických vztahů, formulované jako studium etnických obrazů a studium etnické intolerance, které se staly v druhé polovině 90. let součástí vědeckého záměru IZV UK a poté Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze,⁶² byly koncipovány jako výzkumy tutorské.⁶³ Model tutorské týmové výzkumné práce si zachovaly i výzkumy současných etnických skupin žijících v České republice – občanů ČR i cizinců, zahájené na téže fakultě na samém sklonku 20. století.⁶⁴ Práce těchto týmů, na nichž participovali studenti specializovaných seminářů, byla postavena na kombinaci a propojení kvalitativního (interview, ohniskové skupiny) a kvantitativního (anketa, šetření) výzkumu skupin definovaných sociálně, etnicky a generačně – s přihlédnutím k vymezení ohrazení lokálnímu.⁶⁵

Podněty výzkumů posledního desetiletí 20. století zasluhují podle našeho názoru samostatnou analýzu. Jaká tedy poznávací východiska přinesla týmová práce sledující integrační a desintegrační procesy uvnitř etnických a imigračních skupin před rokem 1989? Opět ve zjednodušení lze za metodický a teoretický přínos označit:

- prokázání výpovědní hodnoty etnografické analýzy pro poznání vnitřních nálad a vztahů ve společnosti;
- prokázání existence politické kultury fungující autonomně uvnitř skupiny;
- prokázání, že politická moc neměla vliv na přímou nivelizaci etnického a historického vědomí etnických menšin – na rozdíl od nivelizace stratifikovaného vědomí sociálního;
- prokázání, že intenzita této tendence se vážala na sebevědomí výchozí národní společnosti, z níž minorita pocházela;
- ověření výpovědní hodnoty závazných dotazníkových návodů připravených pro tutorký výzkum;
- prokázání významu biografických vyprávění pro poznání společenských procesů v prostředí, které prošlo diskontinuitním vývojem;

⁶² V letech 1993–1999 Institut základů vzdělanosti Univerzity Karlovy, od roku 2000 Fakulta humanitních studií UK.

⁶³ *Lidé města* 7. Češi a jižní Slované. Praha, IZV UK – Ethnos 1996. – *Lidé města* 10. Česko – jihoslovanský dialog. Praha, IZV UK – Ethnos 1996. – *Lidé města* 11. Česká společnost a etnické skupiny. Praha, IZV UK – Ethnos 1996. – *Lidé města* 13. Kulturní kontakty a konflikty. Praha, IZV UK – Ethnos 1998–1999.

⁶⁴ Bittnerová, Dana: Výzkum identitních postojů etnických a imigrační skupin v České republice. *Lidé města*, 9/2003, s. 145–154.

⁶⁵ Moravcová, M.: Výzkum etnické intolerance mezi žáky základních škol. *Lidé města*, 1/1999, s. 143–149. – Táž: Konference Menšiny ve městě. *Lidé města*, 3/2000, s. 1–2. – *Lidé města*, 3/2000, red. M. Moravcová. Praha, IZV UK – Ethnos.

- poznání naléhavé potřeby definovat odborné pojmy, vypracovat a přijmout jednotnou odbornou terminologii;
- prokázání podmíněnosti integračního procesu jako procesu generačního;
- prokázání vůle elit jako rozhodujícího činitele procesu etnicko – kulturní revitalizace.

Nutno se zmínit ještě o jedné vrstvě týmových výzkumů realizovaných v druhé polovině 20. století – výzkumu českých menšin v zahraničí.⁶⁶ Jejich realizace se vždy vázala na období společenského uvolnění – v 60. a stejně tak v 90. letech. Objektem těchto týmových výzkumů se stala lokálně definovaná skupina českých krajanů, a to v celé její sociální a kulturní struktuře. Předmět výzkumného zájmu byl pak vždy nalezen ve vybraných fenoménech žité každodennosti, fenoménech, které tradičně náležely k zájmu českých etnologů.

Výzkumy českých menšin v projekci vycházely z modelu monografií průmyslových oblastí, tedy z modelu moderně pojatých národopisných monografií. Málo početný autorský tým zpravidla současně představoval tým výzkumníků. Výzkumná práce opět budovala na úzké součinnosti etnografů a folkloristů. Ti výzkum realizovali v průběhu opakovaných středně dlouhých stacionárních výzkumů.⁶⁷ Takto byly realizovány v 60. letech týmové výzkumy v českých vesnicích v rumunském Banátu⁶⁸ a poté i ve Slavonii – s jediným rozdílem: studium folkloru v českých vesnicích ve Slavonii zajistili etnografové chorvatští.⁶⁹ Výzkum slavonských Čechů se tedy stal výzkumem mezinárodním.

⁶⁶ Jako týmové byly uskutečněny dva výzkumy českých menšin v zahraničí, realizované v 60. letech 20. století jednak v Rumunsku – v českých obcích v Banátu, jednak v Jugoslávii – ve Slavonii. V kladení otázek a v přístupu k etnografickým faktům vycházely tyto výzkumy z modelu klasických národopisných monografií a monografií průmyslových oblastí, ovšem zařadily i otázku etnického vědomí a úlohy kulturních reliktiů v jeho udržování.

⁶⁷ V terénu pracovali technikou zúčastněného pozorování, standardizovanými a polostandardizovanými rozhovory. Vždy však pracovali i s písemnými prameny institucionální i soukromé povahy.

⁶⁸ Výzkumy Čechů v rumunském Banátě zachovaly model týmové spolupráce etnografů a folkloristů (striktně v 50. a 60. letech prosazovaný), a tím se přiblížily pojetí etnografických monografií průmyslových oblastí. Účastnili se jich Jaromír Jech, Václav Karbusický, Olga Skalníková, Vladimír Scheufler, a jazykovědec Slavomír Utěšený. Souhrnné výsledky tohoto studia byly publikovány až v 90. letech. Srov. Jech, Jaromír – Secká, Milena – Skalníková, Olga – Scheufler, Vladimír: České vesnice v rumunském Banátě, In: *Češi v cizině*, sv. 5, Praha, ÚF ČSAV 1992. – Srov. dále: Scheufler, Vladimír – Skalníková, Olga – Jech, Jaromír – Karbusický, Václav: Výzkumy české menšiny v Rumunsku. *ČL*, 51, 1964, s. 190–192. – V. Scheufler, Vladimír – Skalníková, Olga: Kultura rumunských Čechů. Hmotná a duchovní kultura. *ČL*, 49, 1962, s. 154–155. – Skalníková, Olga – Scheufler Vladimír: Základy hmotné a duchovní kultury českých kovozemědělských obcí v rumunském Banátě. *ČL*, 50, 1963, s. 332–342. – Jech, Jaromír: Lidové povídky rumunských Čechů (Výsledky druhé sběratelské etapy.) *ČL*, 50, 1963, s. 343–357.

V obdobné vstupní projekci byly v 90. letech koncipovány nové týmové výzkumy krajanských skupin v zahraničí: Čechů v Kazachstánu (1998),⁷⁰ na jižní Ukrajině (1999),⁷¹ ve Vídni (1994),⁷² v Bosně a Sarajevu (1996).⁷³ Od všech předchozích projektů se odlišily výzkumy vídeňských a sarajevských Čechů. Objektem studia se staly malé české komunity fungující jako integrální součást „cizí“, etnicky složitě strukturované městské společnosti. U nich byla žitá každodennost sledována s výrazným akcentem na spolkový život, na kulturní aktivity a na transformaci těchto aktivit pod kulturním tlakem jinoetnického okolí. V Sarajevu byl mapován i dopad etnického střetu v hostitelské společnosti na českou komunitu a na její revitalizované vazby k České republice jako státnímu útvaru národa, z něhož příslušníci komunity vyšli.⁷⁴

⁶⁹ Z modelu klasické národopisné monografie vycházela i koncepce výzkumu ve Slavonii, realizovaná jako společná výzkumná práce etnografů českých (ÚEF Praha) a chorvatských (IzNU Záhřeb). Z české strany se na těchto výzkumech podíleli Iva Heroldová, Josef Vařeka, Vladimír Scheufler. Srov.: Heroldová, Iva: Výzkum české menšiny v Jugoslávii 1965–1967. *ČL*, 56, 1969, s. 79 – Heroldová, Iva: K otázce etnicity Čechů v SR Charvátska. In: *Folia Ethnographica, Supplementum ad Acta Musei Moraviae*, 23 – 24, Brno 1989, s. 31–49.

⁷⁰ Uherek, Zdeněk – Valášková, Naďa – Kužel, Stanislav: Potomci českých emigrantů v Kazachstánu. *ČL*, 86, 1999, s. 235–269.

⁷¹ Výzkumu Čechů na jižní Ukrajině se spolu s N. Valáškovou a Z. Uherkem účastnili studenti Ústavu etnologie FF UK. Srov: Uherek, Zdeněk – Valášková, Naďa – Bažant, Andrej – Vávra, Jiří – Klípa, Ondřej: Češi na Jižní Ukrajině. *ČL*, 87, 2000, s. 307–350.

⁷² Brouček, Stanislav: Ústav pro etnografii a folkloristiku Akademie věd České republiky. *ČL*, 83, 1996, s. 179.

⁷³ Výzkumu české komunity v Sarajevu se zúčastnili Zdeněk Uherek, Jana Pospíšilová, Marta Toncová a Pavel Lozoviuk. Srov.: *Češi v Bosně a Hercegovině*. Úvod do problematiky s výběrovou bibliografií. Kolektiv autorů. Praha, Etnologický ústav AV ČR 2000. – Pospíšilová, Jana – Uherek, Zdeněk: Terénní výzkum Čechů v poválečném Sarajevu. In: *Národopisná revue*, VII, č. 2, Ústav lidové kultury Strážnice 1997, s. 124–128. – Pospíšilová, Jana: Češky v Bosně. Autobiografická vyprávění o manželství na pozadí války. In: *Češi za hranicemi na přelomu 20. a 21. století*. Sympozium o českém vystěhovalectví, exulantství a vztazích zahraničních Čechů k domovu 29. – 30. června 1998 (ed. Karel Hrubý a Stanislav Brouček). Praha, Univerzita Karlova ve spolupráci s Etnologickým ústavem AV ČR 2000, s. 81–88.

⁷⁴ Nejvýznamnější výsledky jsou shrnuty v práci *Bosnia, Bosnian Czechs and Migratory Bridges*, POPE, č. 6, Praha, ÚEF ČSAV 2000, 74 s. – Srov. též: Uherek, Zdeněk: Češi v Sarajevu: Menšina v městském prostoru. *ČL*, 85, 1998, č. 2, s. 129–146. – Týž: Bosnian Czechs: A Lesson from the Theory of Ethnicity. *Ethnologia Balkanica*, 1999, č. 3, s. 141–154. – Týž: Migrační model Everetta S. Leea ve světle vyprávění uprchlíků z Bosny a Hercegoviny. Příspěvek k problematice studia etnicity. *Etnologické rozpravy*, 5, 1998, č. 2, s. 16–26. – Týž: Migrace a změny v sociálním klimatu ve vybraných bosenských městech s českou menšinou. In: *Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote*. Ed. Salner, P. – Beňušková, Z. Bratislava, ÚE SAV 1999, s. 100–108. – Týž: Češi v Sarajevu: Menšina v městském prostoru. *ČL*, 85, 1998, č. 2, s. 129–146. – Týž: Bosnian Czechs: A Lesson from the Theory of Ethnicity. *Ethnologia Balkanica*, 1999, č. 3, s. 141–154. – Pospíšilová, Jana: Češky v Bosně. Autobiografická vyprávění o manželství na pozadí války. In: *Češi za hranicemi na přelomu 20. a 21. století*. Sympozium o českém vystěhovalectví, exulantství a vztazích zahraničních Čechů k domovu 29. – 30. června 1998. Ed. Hrubý, K.

Přínos týmových výzkumů zahraničních Čechů vždy spočíval především v sumě shromážděných dat.

Při úvaze o poznávacím vyústění týmové výzkumné práce českých etnologů nelze nezmínit vztah základní – aplikovaný výzkum. Před rokem 1989 byly obě výzkumné sféry v mnoha zájmových oborech institucionálně odděleny. Všechny týmové výzkumy koncipované na vědecké výzkumné bázi pak dodržovaly určitou vnitřní hierarchii odborné práce. Data shromážděná širším týmem v základním výzkumu analyzovaly užší skupiny odborníků. Ti formulovali vědecké závěry. Aplikace pak vesměs byla až posledním článkem řetězce, kterého se ujímal pověřený jednotlivec – a zpravidla v tichosti. K transformaci týmového výzkumu v současnosti náleží liberalizace přístupu k aplikaci závěrů a osobní iniciativa k jejich přenášení do života společnosti. Novým postojem je však také přehodnocení vztahu etnologů k aplikovanému výzkumu jako takovému – i ten se stává součástí odborné výzkumné práce etnologů/sociálních a kulturních antropologů, přestože se vymyká ze základního vědeckého výzkumu.

Závěrem

Epocha prvních čtyř desetiletí druhé poloviny 20. století vytvořila svým společenským rámcem, který stavěl na institucionalizaci a řízeném chodu společnosti, podmínky pro týmovou badatelskou práci etnologů – bez ohledu na to, že současně přinášela programové sevření a diktovala teoretické, tématické i problémové směřování vědecké práce. Týmová výzkumná činnost dostala širokou platformu, i když platformu svazující a direktivně výběrovou.

V posledním desetiletí 20. století byla předchozí institucionální platforma přestrukturována. Její nová podoba dala velký a zásadní prostor osobní iniciativě. Vytvořila podmínky pro liberální přístup k volbě problému i teoretických východisek pro jeho řešení, k výběru metod i technik výzkumné práce. Týmový výzkum se stal záležitostí průsečíku společenské poptávky a vědeckých záměrů badatelů. A na tomto základě byl také realizován.

S týmovou výzkumnou prací epochy celé druhé poloviny 20. století je bezprostředně svázáno hluboké poznání vývoje české tradiční lidové kultury. Je s ní však svázán i vývoj vědeckého směřování české etnologie, postupné předefinování objektu etnologického studia v jejím rámci, rozšiřování tématických a problémových okruhů, které etnologové sledovali a řešili. Je s ní svázáno také přehodnocování společenského významu etnografických faktů a diskursivní práce

s nimi. V konečném důsledku je s týmovou výzkumnou prací svázána i modernizace oboru samotného. A v této souvislosti lze vstupní otázku naší úvahy položit jinak: Co by česká etnologie bez týmové výzkumné práce nedokázala uskutečnit?

VEŘEJNÝ PROSTOR A DOBROVOLNICKÉ ORGANIZACE

Marie Dohnalová

Summary:

PUBLIC SPACE AND VOLUNTEER ORGANIZATION

In civic society we may encounter organizations created in pre-modern traditional era; organizations of characteristic origin, ethnicity or religion and entity. Basically, they represent institutionalization of friendly networks and “civicness” associations that pervade ascriptive category. Different origin of these groups and associations contain different styles of relationships and behavior and lead to strengthening of differences within the value system.

At the end of the millenium, a new topic arose, namely the “Global Association Revolution“. The framework of relationship in globalized world changes. Connection between social development processes in the South, North, East, and the West remains to be defined. Structural changes and development of social groups take place in Western democracies; civic society is created elsewhere. For example, it is re-established in Eastern and Central Europe as the “cause and effect” of large political changes following disintegration of socialist governments. Globalization brings about new perspective of world division into North and South countries in conjunction with permanent sustainability. Sustainability is not only an environmental concept. Governments are interested in peaceful co-existence of different cultures and value systems. This requires striking a balance in the world of mixing cultures and search for new cultural sources. It concerns creation of such social systems and strategies that may prevent, as some people caution, clash of civilizations, and on the other hand, contribute to creation of modern multicultural societies.

V občanské společnosti se setkáváme s organizacemi vytvořenými v předmoderní tradiční éře; organizacemi charakteristického původu, etnicity nebo náboženství a entity. V podstatě představují institucionalizaci přátelských sítí

a svazků „občanskosti“, které prolínají askriptivní kategorie. Různý původ těchto skupin a asociací v sobě zahrnuje různé styly vztahů a chování a slouží k posilování rozdílů v systému hodnot.

S koncem tisíciletí se začalo hovořit o *globální asociační revoluci*. V globalizujícím se světě se rámec vztahů mění. Hledá se propojení mezi procesy sociálního rozvoje na jihu, severu, východě i západě. Ke změnám ve struktuře a rozvoji sociálních skupin dochází v západních demokraciích, občanská společnost vzniká jinde. Například je obnovována ve východní a střední Evropě jako příčina i důsledek velkých politických změn po rozpadu socialistických vlád. Globalizace přináší nové pohledy na dělení zemí na severu a na jihu zeměkoule zároveň s tématem trvalé udržitelnosti. Udržitelnost neznamená pouze ekologický koncept. Vlády mají zájem o mírové soužití odlišných kultur a hodnotových systémů. To vyžaduje dosažení rovnováhy ve světě mísících se kultur a nalézání nových kulturních zdrojů. Jde o vytvoření takových sociálních systémů a strategií, které mohou zabránit tomu, před čím někteří varují jako před střetem civilizací a naopak přispějí k vytváření moderních multikulturních společností.

Globální občanskou společnost

Lidé reagují na globální a lokální změny novým či posíleným *sdužováním*. Tato „asociační revoluce“ je základem pro upevňování sociálních vazeb a stanovování recipročně sdílených norem a hodnot. Globálně vede k občanské společnosti. Nově vznikající normy reciprocity poskytují *důvěru*. Organizace občanské společnosti jsou nepostradatelné ve své prostřednické roli. Zapojují občany do aktivit, které vertikálně spojují makrosystémy společnosti a individuum. Mohou být též platné horizontálně jako prostředník mezi zastánci rozdílných norem a hodnot. Instrukce občanské společnosti tvoří a stanovují konkrétní zájmy a hodnotové systémy, a jsou proto základním prvkem pluralismu moderních společností.

Otázka důvěry mezi spolkovým životem a politickým zřízením vystupuje do popředí v Tocquevillově *Demokracii v Americe* (1853). Sítě vztahů, které spojují jedince a organizace, vytvářejí sociální kapitál se svými konkrétními formami: povinnostmi a očekáváním, normami a sankcemi. Občanská společnost posiluje víru v základní legitimitu sociálního řádu jako oprávněného vyjádření nejdůležitějších hodnot. *Vztah mezi důvěrou a sociálním kapitálem* je závislý na její struktuře. „V nejširším významu pojem občanská společnost označuje soubor komunit či sdružení, která existují a fungují nezávisle na státu“ (BROKL 2002,

s. 11). Prostor pro zájmy jednotlivců a skupin, institucionální prostředky pro vyjednávání protikladných zájmů a sociálních hodnot, možnosti lidí projevat se a praktikovat sociální, náboženské a kulturní aktivity vytváří organizovanou *globální občanskou společnost*.

Občanská společnost má svou právní, politickou, sociální, ekonomickou a kulturní stránku. Její koncept je často používán k popisu, vysvětlení, objasnění a pochopení rozmanitých jevů ve společnosti. Je to společnost založená na solidaritě a svobodné a otevřené komunikaci (HABERMAS 1982, s. 471). Koncept představuje celosvětové hledání nové rovnováhy mezi státem, trhem a nestátními organizacemi. „Stát může/musí konat pouze to, co mu zákon dovoluje nebo k čemu ho zmocňuje, a konat to může jen předepsaným způsobem“ (ŠAMALÍK 1995, s. 138). Termín *veřejný* označuje to, co je ve společném zájmu, a to ne z nějaké vnější perspektivy, ale co je běžně rozpoznáváno jako společný zájem. Veřejné je to, co se týká nástrojů, institucí, či způsobů, díky kterým se společnost stává jednotným tělesem. Veřejnou je politická struktura společnosti, exekutivní orgány, místa její legislativy a místa jejího shromažďování (TAYLOR 1988, s. 11). „Jsou to místa a způsoby, jež mohou být nazvány *veřejným prostorem*. Je to tedy jakýsi společný prostor, v němž se členové společnosti setkávají tváří v tvář ve více lidech, aby si mohli vyměňovat názory o tématech vzbuzujících obecný zájem nebo také prostřednictvím širokého okruhu médií, tj. tisku, rozhlasu, televize i internetu. Jde o společný prostor, jelikož i přes veškerou různorodost stýkání a médií existuje mezi lidmi rozsáhlá vzájemná komunikace“ (MÜLLER 2002, s. 48). Vztah veřejného a soukromého, vystoupení jedinců ze svého soukromí a vyjádření se k dění, které se týká ostatních, je vlastní občanské společnosti. Každý občan má možnost stát se členem nestátní organizace, kde jsou lidé podobní svým smýšlením, jednáním a zájmy. Organizace učí jednotlivce společně uskutečňovat společná přání a uplatňovat je v nejširším měřítku. „Od této chvíle to už nejsou izolovaní jedinci, ale síla, kterou je vidět zdaleka a jejíž činnost slouží jako příklad; která mluví a které lidé naslouchají“ (TOCQUEVILLE 1992, s. 83).

Občanské ctnosti a veřejné dobro

V sociokulturním přístupu někteří autoři přiřazují k charakteristikám občanské společnosti existenci omezené a odpovědné veřejné autority. Pojem shledávají v jistém smyslu jako konkurenční k pojmu demokracie s tím, že lépe zahrnuje a realističtěji specifikuje své vlastní podmínky existence (MÜLLER 2002, s. 68).

Jiní občanskou společnost pojmají jako *nestátní sféru* (například KEANE, TAYLOR). Označuje platformu institucí mimo rámec státu, zahrnuje veřejné mínění, politické strany, veřejné i soukromé asociace, nejrůznější formy společenské spolupráce, jež vytvářejí závazky a zakládají vztahy důvěry (MÜLLER 2002, s. 68).

Důraz se klade na občanské ctnosti a na *veřejné dobro*. Občanská společnost je sférou odlišující se nejen od státu a ekonomiky, ale také od jiných společenských sfér, jež jsou vnímány jako sféry, které neposkytují žádnou oporu pro vzájemnou solidaritu jednotlivých členů. „Je definována jako sféra či subsystém společnosti, jež je analyticky a do jistého stupně také empiricky oddělena od sféry politiky, ekonomiky a náboženského života. I když je občanská společnost sama o sobě závislá na zdrojích a vstupech ze sféry politického života, ekonomických institucí a širšího kulturního kontextu, představuje samostatnou sféru společenské solidarity, jež transcenduje veškeré partikulární závazky a zájmy a umožňuje nalézání jednotné identity mezi jinak separovanými individui...“ (ALEXANDER 1998, s. 7, 97, in: MÜLLER 2002, s. 69). Občanskou společnost je možno v tomto pojetí chápat jako synonymum nestrannosti, jako nositelku univerzálních a transcendentních hodnot, jako nadřazenou nad vyhocené stranické spory (MÜLLER 2002, s. 69–70). Toto pojetí nachází svoje vyjádření v používání termínu *občanský sektor*. Někteří politologové uvádějí, že občanská společnost je „složitý a dynamický soubor právně chráněných nevládních institucí, které mají tendenci být nenásilné, samoorganizující, sebereflexivní a v neustálém napětí mezi sebou a se státem“ (KEANE 1998, s. 6). Na napětí založená a konfliktní spolková infrastruktura vytváří příležitosti a mechanismy pro tvorbu důvěry mezi občany, buď jako mezi jednotlivci, anebo na základě jejich členství v organizacích. Tyto příležitosti ve formě sociálního zařazení a participace zpětně vytvářejí *sociální kapitál*, který se stává hlavním faktorem pro sociální mobilitu v individuální rovině a obecněji pro ekonomický rozvoj všech skupin populace.

Spontánní lidské činnosti ve veřejném zájmu

V lidské společnosti vždy byly vykonávány spontánní činnosti v zájmu pomoci ostatním. V posledních desítkách let se těmito aktivitám věnuje větší pozornost, začínají se chápat jako samostatná oblast společenského života a označují se jako část společnosti vedle státní sféry a trhu. Lidské projevy solidarity, zájmu a pomoci druhému patří do občanského, nestátního, nevládního, dobrovolnického nebo stručně do třetího sektoru. „Jeho předchůdcem byly různé projevy

lidské solidarity, jak je známe i z kmenových a rodových společností, a později dobročinné organizace, často s náboženským a církevním pozadím. Péče o lidi postižené, znevýhodněné a společensky slabé je stále důležitá složka jeho činnosti, občanským sektorem však dnes rozumíme rozhodně mnohem víc“ (SOKOL 2002, s. 5). Význam dobrovolné, spontánní činnosti občanů ve veřejném zájmu začal vystupovat do popředí v 19. století jako reakce na prudký růst moci státu, který – jak viděl Tocqueville – Francouzská revoluce nejen nezastavila, ale ještě urychlila. V souvislosti s industrializací dochází k *sociální mobilitě*, k absenci předchozích příbuzenských a místních vztahů. Pomoc lidem v nouzi je poskytována cizími osobami, lidmi se sociálním cítěním. Důležitá souvislost je *sektularizace*, ústup náboženství a církví z veřejného života a postupné oddělování církví od státu. To, co dříve organizovaly hlavně místní církevní skupiny a obce jako součást svého života a působení, začalo přecházet na vznikající organizace (SOKOL 2002, s. 5).

Většina lidí souhlasí s hodnotami a postoji důležitými pro fungování demokratických společenství: individuální odpovědnost za vlastní život, solidarita s potřebnými, důvěra ve spoluobčany, pozitivní postoj k práci, úcta ke svobodě, tolerance a podpora demokratické vládní formy (BROKL 2002, s. 8). Svobodní občané uzavírají uznávají normy mravní a etické, respektují a dodržují normy právní (společenská smlouva). Na tyto hodnoty navazují další: podpora demokratického politického systému země, důvěra ve vládní instituce, pozitivní vztah k soukromému vlastnictví, odmítání násilí, dodržování zákonů, zájem o politiku a o veřejné dění. Hodnoty a postoje se vztahují ke dvěma základním směrům: zaměření se na sebe a osobní svobodu (odpovědnost za vlastní osud) a vztah k ostatním občanům (soupeření, spolupráce, solidarita). „Některé znaky občanské společnosti, k nimž jsme dospěli v průběhu 20. století, existovaly jinde na světě, alespoň ve formativní podobě, již před mnoha staletími, i když tyto společnosti byly povětšinou spravovány autokraticky“ (MALINA 2004, s. 60). Otázky uspořádání vztahů jednotlivce, společnosti a státu, muže a ženy, funkce a smyslu rodiny v některých „ne-euroamerických“ civilizacích jsou zájmem *sociálních a kulturních antropologů*. Zveřejňováním svých názorů narušují stále ještě přežívající přesvědčení, že některé prvky občanské společnosti, sociálních vymožeností nebo společenská emancipace ženy jsou výhradním vynálezem naší kultury a civilizace.

Dobrovolnické organizace

Pro dobrovolnické organizace občanského sektoru je charakteristické:

Spontánnost: vzniká nutně zdola, dobrovolným rozhodnutím a činností „obyčejných“ lidí, jak to přesně vyjadřuje označení „non-governmental“ – nevládní či nestátní sektor.

Rozmanitost: tvoří jej samostatné dílčí skupiny a organizace, které o sobě dlouho nevědí a teprve za čas uvažují o nějakém zastřešení.

Veřejný zájem: i když se jednotlivé skupiny a organizace mohou zpočátku sdružovat jen okolo společných zájmů, sledují nakonec vždycky něco, co ryze spolkové zájmy přesahuje.

Občanské prostředí: o občanském sektoru lze mluvit jen tam, kde se organizuje na pozadí rovnostářské a vysoce individualizované společnosti, nezávisle na tradičních strukturách příbuzenských, místních, stavovských nebo církevních (SOKOL 2002, s. 6).

Výzkumný institut pro sociální rozvoj Spojených národů konstruuje *občanskou společnost* v podstatě jako strukturu občanského sektoru. *Nestátní organizace* působí v širokém spektru oblastí od humanitární pomoci přes podporu lidských práv až k ochraně životního prostředí. *Místní organizace* jsou typickými členskými organizacemi lidí se stejnými zájmy. Aktivisté i podporovaní sídlí ve zřetelně vymezené geografické jednotce: obec, region. Zahrnují sousedská sdružení, sdružení nájemců, kluby, rodičovská/učitelská sdružení, pohřební společnosti apod. *Nestátní organizace obhajující a podporující občanská práva a zájmy* provádějí servis pro své členy: výzkum a výcvik, dodávání a šíření informací a podpor. Nejobvyklejší formou podpory těchto nestátních organizací jsou federace místních organizací. Na mezinárodní úrovni zahrnují International Council for Social Welfare, Amnesty International and World Business Council for Sustainable Development. *Nestátní rozvojové organizace* působí na mezinárodní úrovni a zprostředkovávají pomoc a zakládání vlastních organizací v chudších jižních zemích“ (STALKER, de Alcantra 2000, s. 93, in: BROKL 2002, s. 30).

V rozvojovém programu CIVICUS, jehož metodika byla zveřejněna v roce 2001, se uvádí jako *veřejně prospěšné* (HOLLOWAY 2001, s. 23–31) *soukromé filantropické organizace* (mají spíše charitativní zaměření, jejich úloha je pomáhat, a ne prosazovat změny, získané prostředky jsou využívány pro konkrétní sociální skupiny). *Veřejně filantropické organizace* (obvykle nadace, bývají založeny za účelem veřejné prospěšnosti fyzickou osobou, skupinou fyzických osob,

firmou nebo institucí veřejné správy. Podporují skupiny a činnosti uvedené ve statutu nadace. V zemích jižní části světa umožňují přesunout rozhodování od zahraničních dárců na místní organizace dané země). *Náboženské organizace* (jsou založeny na náboženských principech nebo spjaty s církevní organizací, jejich pomoc se většinou neomezuje pouze na členy konkrétní náboženské organizace. Mnoho náboženských organizací zakládá školy, univerzity, nemocnice a kliniky, které jsou otevřené všem. Poskytovatel služeb může podvědomě očekávat od příjemce přijetí dané náboženské víry, nebývá to však podmínkou poskytování služeb). *Filantropické organizace s místní specifikou* (zakládají je lidé, kteří pocházejí z konkrétní geografické oblasti, ale již v ní nežijí). Organizace se rozvíjejí v souvislosti s rostoucí migrací do měst a pokračujícího zpřetrhání vazeb mezi lidmi a jejich kořeny. Často je zakládají místní zájmové skupiny či výbory, které sledují zájmy těchto „dobrovolných vysídlenců“). *Občanské organizace obhajující veřejný zájem* (prosazují změny v legislativě, metodách, zásadách, předpisech nebo pravidlech chování; fungují zpravidla na mezinárodní úrovni, například Focus on the Global South apod.). Jejich role spočívá v prosazování všeobecných sociálních a politických reforem, již méně se uplatňují přímo v realizaci projektů či rozvojových aktivit.

Rozvojové a sociální neziskové organizace zlepšují životní podmínky sociálně nebo zdravotně znevýhodněných osob. V jižní části světa jsou jejich oblastmi zájmu zpravidla: zdravotní péče, vzdělávání, zemědělství, rozvoj zaměstnanosti v drobném podnikání, rodičovské plánování a péče o rodinu, komunitní rozvoj, životní prostředí a otázky gender.

Rozvojové a sociální neziskové organizace mohou plnit několik rolí:

Implementační: organizace rozvíjí občanské aktivity, které vedou ke zlepšení života cílové skupiny. *Advokační:* prosazující veřejný zájem. Organizace sledují zájmy specifických skupin, jako jsou děti, postižení apod. V činnostech se nesoustřeďují pouze na práci s konkrétními klienty, ale zároveň se snaží změnit přístupy a metody. Na základě zkušeností odhadnou dopad nebo absenci vládní politiky. *Síťovací:* hlavní aktivitou organizace je koordinace aktivit různých organizací, které pracují v určité geografické oblasti nebo konkrétním oboru. Spoluprací nebo prostřednictvím formalizovaných sdružení *organizace reprezentují*, stávají se „prostředníkem“ v jednání mezi nestátními neziskovými organizacemi a vládou. *Realizující výzkum a think tanky:* hlavní aktivitou je výzkum a analýza konkrétních témat. Často se sdružují např. s univerzitními pracovišti, která tento výzkum realizují. Tyto think tanky nabízejí své služby organizacím, firmám a také samosprávě či státní správě (HOLLOWAY 2001, s. 28–29).

Dobrovolnické organizace jako součást kultury

Kultura, kulturní interakce, kulturní změny musí být zkoumány v konkrétním sociálním prostředí – zkušenosti jedinců i skupin, vnímání hodnot a symbolů, přijetí a jednání podle formulovaných nebo nepsaných společenských pravidel. Občanská společnost vytváří podmínky účasti na veřejném životě tak, jak to každý jedinec považuje za smysluplné. Co chtějí jednotliví lidé sami od sebe společně dělat, a to v zájmu společnosti a druhých.

Dobrovolnické organizace a nadace odrážejí národní tradice a ve svých činnostech sledují různé cíle. Většina plní jednu nebo více z následujících *funkcí*:

- a) Výkon služeb nebo jejich zajištění – zajišťují svým klientům služby sociální, zdravotní, tréninkové, informační, poradenské a podpůrné.
- b) Obhajování – prosazují, lobují nebo jinak argumentují pro nějaký účel nebo skupinu, kdy účelem je změna veřejného vnímání nebo politiky.
- c) Svépomoc nebo vzájemná pomoc – organizace jsou typicky vytvářeny skupinami nebo jednotlivci, kteří mají nějaký společný zájem nebo potřebu. Zajišťují vzájemnou pomoc, informace, podporu a spolupráci.
- d) Východisko a koordinace – koordinují aktivity, poskytují informace a podporu jednotlivým organizacím v určité oblasti nebo v celém občanském sektoru. Hrají důležitou funkci při zajišťování přechodu mezi občanským, veřejným a soukromým sektorem.
- e) Přispívají k vytváření nových pracovních míst, zastupují zájmy občanů vzhledem k veřejným úřadům a hrají důležitou roli v podpoře a zaručování lidských práv.

Rysy dobrovolnických organizací

Dobrovolnické organizace mají specifické rysy:

- a) odlišují se od neformálních uskupení nebo uskupení čistě účelových – čistě sociálních nebo rodinných – určitým stupněm formální institucionální existence;
- b) jsou neziskové, sledují jiné účely než získávat zisk pro své vedení nebo členy;
- c) jsou nezávislé, zvláště na státních nebo jiných úřadech, mohou se svobodně rozhodovat bez vnějších zásahů, podle svých vlastních pravidel a postupů;
- d) musí být vedeny způsobem nazývaným nestranný. Dobrovolnické organizace jsou nejen neziskové, ale ti, kdo je vedou, to nesmí činit v naději na osobní výhody;

- e) jsou do určitého stupně aktivní na veřejné scéně a jejich aktivita přispívá k veřejnému dobru (Zpráva 1995).

Nadace jsou vymezeny jako seskupení s vlastními zdroji financí, které využívají podle svého uvážení na projekty nebo aktivity pro veřejný prospěch. Jsou nezávislé na vládě nebo jiných úřadech, jsou řízeny svými orgány a stejně jako dobrovolnické organizace v některých zemích vykonávají různé aktivity. Ze zákonného hlediska vytvářejí nadace homogennější skupinu než dobrovolnické organizace.

Dobrovolnické organizace a nadace jsou součástí sociálního systému (sociální organizace) stejně jako kultury. „Kulturu lze považovat za uspořádaný systém významů a symbolů, v jejichž mezích se odehrává sociální interakce“ (GEERTZ 2000, s. 167). Organizace, oddělené od vlády, jsou optimálním prostředím pro realizování přání mnoha lidí, aby byli uznáváni jako zodpovědní činitelé, jejichž názory a činy „mají svoji váhu“. Zároveň přispívají k přeměnám sociálních systémů v dynamický moderní stát. Stále více zemí se hlásí k mezinárodním chartám lidských práv a svobod, do ústav stále více zemí se dostává právo shromažďovací.

Ekonomická antropologie

V zemích, kde se podílejí dobrovolnické organizace na zajišťování veřejných statků a služeb, existuje regulační rámec, který dovoluje, možná i podporuje, vznik organizací občanské společnosti. Znamená to, že způsoby sebe-organizace a občanské participace mají možnost rozvoje a mohou vznikat struktury reciprocity – přecházení od osobních zájmů k vzájemnému užítku prostřednictvím sociálních interakcí. Předávání, poskytování něčeho ostatním ve vzájemném sociálním kontaktu. Reciprocita spočívá v tom, že někomu jinému něco předáme v očekávání, že za to dostaneme obdobně cennou věc. Toto téma je předmětem *ekonomické antropologie* (MURPHY 2001, s. 138). Na rozdíl od ekonomie zabývá se zejména chováním člověka v situacích podmíněných ekonomickými procesy. Pokračování ekonomického růstu nelze považovat za něco, co by mohlo zlepšit společenské blaho (MISHAN, 1994, s. 11). Ve společnosti i u jedinců jsou také jiné hodnoty, které mnohdy převyšují pocity materiálního nasycení. Souvisejí s kulturou člověka i sociální skupiny, pocity uvědomění si sebe a uspokojení z dobrých vztahů k ostatním. S charitou a filantropií může dar vycházet z lásky nebo se soucitu nebo je spojen s občanskou kulturou. *Občan-*

skou kulturu představují normy vytvářející způsoby mírumilovného a solidárního soužití. Mezilidské vztahy jsou korektní a založené na vzájemné úctě a ohleduplnosti (CAMPISOVÁ – GINER 2000, s. 14–15). Občanskou kulturou je i *obecná kultura soužití* v dané společnosti. Soubor mezilidských vztahů, bez kterých by bylo soužití složité anebo nemožné. Jsou to mravní hodnoty a normy částečně podobné pravidlům společenské etikety, ale nejsou stejné, nejde pouze o soubor způsobů, zvyklostí a zásad slušného chování. Jak charita, tak filantropie je výrazem společenských i osobních ideálů a hodnot, které lidé projevují zejména ve skupině, ve svém okolí, v místním společenství. „*Altruismus* je morální princip předpisující potlačit vlastní egoismus, nezištná služba bližšímu, ochota obětovat vlastní zájem ve prospěch jiných, mravní princip, podle něhož je blaho jiného a on sám mravně důležitější než mé vlastní já a vlastní blaho, respektive reálné chování vědomě nebo nevědomě založené na těchto principech nebo jim odpovídající“ (PETRUSEK – MILTOVÁ – VODÁKOVÁ 1994, s. 198). Pod altruismem si můžeme představit jak morální princip, tak reálné chování, řídicí se altruistickými pravidly, které je zaměřeno na kohokoliv. Dobročinnost je také reálné chování, ale na rozdíl od altruismu se zaměřuje na lidi mimo okruh jeho nositele a na rozdíl od altruismu nemá institucionální rozměr.

Mezinárodní organizace

Globalizace, pohyb, média a další komunikační kanály zvyšují požadavek transparentnosti, kulturní výměny a rozvoje vzdělanosti. Podstatnou ve všech těchto procesech je zvyšující se možnost a poptávka po občanské participaci. Organizace občanské společnosti jsou pro to ideálním prostředím, zejména tam, kde jim je státem uznána legitimní role. Relevance dobrovolnických organizací a nadací při poskytování služeb je patrná na zvyšujícím se *zájmu mezinárodních organizací* (zejména zřízených mezivládně) o občanskou společnost.

Například konference Spojených národů se věnuje „zastřešujícím“ organizacím občanské společnosti a věří v jejich podporu při realizaci politických kroků. Světová banka různými formami financuje občanský sektor. Komise Evropské unie vede s občanským sektorem specifický dialog, ve kterém se snaží stanovit kapacity jak pro sektor, tak pro podmínky jeho podporovaného rozvoje. Stále více se rozšiřuje povědomí, že specifické posilování občanského sektoru a rozšiřování prvků občanské společnosti do dalších zemí může být užitečnou strategií pro zlepšování životních podmínek mnoha národů.

Dobrovolnická práce

Nadace a dobrovolnické organizace nemohou nahradit roli státu v oblastech, kde občané vznášejí legitimní nároky. Mohou přinést další bohatství a zabezpečení kapacit v reálné současné společnosti – bohatství neměřené výhradně terminologií financování, ale jako množství inovačních a pluralitních možností jak organizovat moderní soužití společností. Členství v dobrovolnické organizaci nebo práce pro ni je pro mnoho lidí prostředkem *vyjádření občanství* a umožňuje jim vyjádřit zájem o jejich blízké i celou společnost.

Neexistují přesná čísla, kolik osob ve světě vykonává dobrovolnickou práci. V závěrečné zprávě mezinárodního výzkumu „Globální občanská společnost“ Johns Hopkinsova srovnávacího projektu občanského sektoru z let 1995 – 1998 je to asi třetina v průměru z třiceti pěti sledovaných zemí světa (SALAMON – SOKOLOWSKI – LIST 2003, s. 21). Také v Evropské unii je *členy dobrovolnických organizací* na základě odhadů členských států třetina až polovina populace (Zpráva 1995). Organizace a nadace zaměstnávají mnoho dobrovolníků, kteří díky zkušenostem a odbornosti, které nabyli, poté nacházejí zaměstnání na trzích práce. Vykonávání dobrovolnické práce je pro mnoho lidí nedocenitelné, zvláště vytvoření nebo obnovení pracovních návyků, které u absolventů škol nejsou a u dlouhodobě nezaměstnaných mohou být zapomenuty. Občanský sektor nabízí příležitosti k novým zkušenostem, k získání sociálních a profesních dovedností. Dobrovolnictví je také důležité pro starší osoby v důchodovém věku, které chtějí i nadále využívat své schopnosti a být aktivní ve společnosti.

Národní akční plány proti chudobě a sociálnímu vyloučení

Cílem národních akčních plánů proti chudobě a sociálnímu vyloučení je výrazné snížení počtu lidí ohrožených chudobou a sociálním vyloučením do roku 2010 (závěry barcelonské Evropské rady). Do přípravy plánů jsou zapojovány nestátní neziskové organizace. Příprava plánů (struktura a obsah) je mezinárodně koordinována, aby se mohlo lépe vyžít vzájemných zkušeností. Národní akční plány navrhují konkrétní změny programů na národní, regionální či místní úrovni a plánují nové iniciativy, aby se odstranily odhalené problémy. Tyto plány budou ovlivňovat občanský sektor. Nejen činnosti stávajících nestátních neziskových organizací, ale vznik dalších subjektů a zvýšení počtu některých typů organizací, zejména těch, které jsou orientovány na pomoc zemím v jižní části světa.

Při přípravě plánů *se věnuje větší pozornost:*

zajištění toho, aby se zájem o chudobu a sociální vyloučení integroval do všech politických oblastí včetně využívání Strukturálních fondů; zvyšování povědomí o procesu sociálního začleňování jak mezi širokou veřejností, tak mezi tvůrci politiky a profesionály; upozorňování na chudobu dětí, invaliditu, přistěhovalectví a etnickou rozmanitost; stanovení politických reakcí na pomoc těm, kdo jsou nejvíce odsunuti na okraj společnosti a vyloučení a kteří se potýkají s obzvláště vážnými problémy spojenými s integrací. Například ženy z etnických menšin, propuštění vězni, narkomani, bezdomovci, děti žijící na ulicích nebo lidi propuštění z ústavů; stanovení jasných úkolů a specifických cílů na snižování chudoby a sociálního vyloučení. Důležité jsou národní akční plány zaměstnanosti. Mají se zlepšovat pozice těch, kteří jsou nejvíce vzdáleni trhu práce. Plány mají snížit úroveň chudoby, zvýšit počet zaměstnaných lidí, snížit počet příjemců sociálních dávek, snížit počet let v životě strávených v nezdravém prostředí a podobně. Cíle se týkají pomoci rostoucímu počtu bezdomovců, zajišťování toho, aby se všichni přistěhovatelci mohli zúčastnit programu integrace, zajištění toho, aby se všem sociálně vyloučeným lidem dostalo pomoci sociálních služeb během jednoho roku.

Plány zahrnují specifické cílové skupiny (např. děti, nezletilé, osamělé rodiče, přistěhovatelce a etnické menšiny, starší osamělé lidi nebo osoby se zdravotním postižením). Při stanovování cílů se bere v úvahu *rovnost mezi muži a ženami* ve všech hlediscích boje proti chudobě a sociálnímu vyloučení, identifikace rozdílů mezi pohlavími. Pokud jde o stanovení cílů, jsou rovněž důležité *regionální a místní úrovně*. V politice některých členských států spočívá odpovědnost za hlavní hlediska boje proti chudobě a sociálnímu vyloučení zejména na *regionální úrovni*. Zde bude docházet k zintenzivnění spolupráce státních a nestátních organizací při řešení zjištěných problémů. Existuje mnoho místních skupin, které pracují na úrovni sousedství, městské části, vesnice nebo malé venkovské oblasti a jejichž cílem je zlepšit kvalitu života místní komunity. Členové neziskových organizací, založených buď na geografické blízkosti, na vzájemném zájmu, nebo na sdílených hodnotách, budou mít před nečleny výhodu v tom, že znají postoje, životní situace, potřeby a problémy lidí v dané komunitě.

Česká republika bude spolu s ostatními přístupujícími zeměmi předkládat Evropské komisi Národní akční plán sociálního začleňování pro rok 2004 až 2006. Národní akční plán navazuje na Společné memorandum o sociálním začleňování, které schválila vláda ČR a jež podepsal ministr práce a sociálních

věcí v Bruselu v roce 2003 společně s evropskou komisařkou pro zaměstnanost a sociální věci (www.mpsv.cz).

Národní akční plány sociálního začleňování (NAPSI) jsou jednak národními strategiemi jednotlivých zemí v boji s chudobou a sociálním vyloučením, ale současně základním prvkem *Metody otevřené koordinace*, která je nyní aplikována v politikách zaměstnanosti, sociálního začleňování a jedná se i o jejím rozšíření do oblastí důchodů a zdravotní a dlouhodobé péče. Členské státy Evropské unie sestavují své Národní akční plány na dvouleté období, následně jsou Evropskou komisí vyhodnoceny, a závěry i výzvy z nich plynoucí jsou shrnuty ve Společné zprávě o sociálním začleňování.

Literatura:

- ALEXANDER, JEFFREY (1998): Introduction Civil Society I, II, III: Construction an Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations. In: Alexander, Jeffrey, ed., *Real Civil Societies*. Praha: Sage, s. s. 1–20.
- BROKL, LUBOMÍR (2002): *Hledání občanské společnosti*. Praha: Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky, 12, 2002.
- CAMPSOVÁ, VICTORIA – GINER, SALVADOR (2000): *Pohľady na občiansku kultúru*. Bratislava: Kalligram.
- DOHNALOVÁ, MARIE: (2004): *Antropologie občanské společnosti*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana v Brně, Akademické nakladatelství CERM v Brně, Masarykova univerzita v Brně, Nakladatelství a vydavatelství NAUMA v Brně.
- DOHNALOVÁ, MARIE – MALINA, JAROSLAV – MÜLLER, KAREL (2003): *Občanská společnost: Minulost – současnost – budoucnost*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana v Brně, Akademické nakladatelství CERM v Brně, Masarykova univerzita v Brně, Nakladatelství a vydavatelství NAUMA v Brně.
- GEERTZ CLIFFORD (2000): *Interpretace kultur*. Praha: Slon.
- MISHAN, ERZI (1994): *Sporo o ekonomický růst*. Praha: Slon
- MURPHY, ROBERT F. (1998): *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Slon.
- HABERMAS, JÜRGEN (1982): *Theorie des kommunikativen Handelns*. díl 2. Frankfurt nad Mohanem.
- HOLLOWAY, RICHARD (2001): *Using The Civil Society Index: Assessing the Health of Civil Society*. Canada: Civicus.
- KEANE, JOHN (1998): *Civil Society: Old Images, New Visions*. Cambridge: Polity Press.
- MALINA, JAROSLAV (2004): *Společenské systémy v „ne-euroamerických“ civilizacích (několik příkladů)*. In: Panoráma biologické a sociokulturní antropologie, Modulové učební texty pro studenty antropologie a „příbuzných“ oborů, svazek 17: Dohnalová, Marie – Malina, Jaroslav – Müller, Karel: *Občanská společnost: Minulost – současnost – budoucnost*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana v Brně, Akademické nakladatelství CERM v Brně, Masarykova univerzita v Brně, Nakladatelství a vydavatelství NAUMA v Brně. s. 60–81.

- MÜLLER, KAREL (2002): *Češi a občanská společnost*. Praha: Triton.
- PETRUSEK, MILOSLAV – MILTOVÁ, ALENA – VODÁKOVÁ, ALENA (1994): *Sociologické školy, směry, paradigmata*. Ediční řada Sociologické pojmosloví. Praha: Slon.
- SALAMON, LESTER M. – SOKOLOWSKI, WOJCIECH S. – LIST, REGINA (2003): *Global Civil Society. An Overview*. Baltimor: Johns Hopkins Centre for Civil Society Studies, Institute for Policy Studies.
- SOKOL, JAN (2002): *Společnost jako komunikace*. In: Dohnalová, Marie – Anderle, Petr, ed., *Občanský sektor: Úvahy a souvislosti*. Moravský Beroun: Vydala Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií (Katedra Občanský sektor) v Moravské expedici, kmenovém nakladatelství občanského sdružení Vlastenecký poutník, s. 5–17.
- STALKER, PETER – ALCANTRA, CYNTHIA HEWITT DE (2000): *Civil Societies*. In: Stalker, Peter – Alcantra, Cynthia Hewitt de (Principal Editors) – Utting, Peter (Project Co-Ordinator), *Visible Hands, Taking Responsibility for Social Development, An UNRISD Report for Geneva 2000*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD), s. 91–111.
- ŠAMALÍK, FRANTIŠEK (1995): *Občanská společnost v moderním státě*. Brno: Doplněk.
- Taylor, Charles (1988). *Invoking Civil Society*. Working Paper and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies, No. 31.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE (1992): *Demokracie v Americe*, I., II. Praha: Nakladatelství Lidových novin.
- <http://www.mpsv.cz/scripts/clanek>
- Zpráva Evropské komise (1995) Communication from the Commission on Promoting the Role of Voluntary Organisations and Foundations in Europe. Brusel: Evropská komise. <http://www.karl.aegee.org/euro-lib.nsf>.

OBRAZ BALKÁNU V ČESKÝCH INTERNETOVÝCH CESTOPISECH

František Šístek

Summary:

IMAGES OF THE BALKANS IN CZECH INTERNET TRAVELLOGUES

Internet travellogues are very popular with Czech users of the World Wide Web and their number is constantly growing. Czech internet travellogues dedicated to the Balkans constitute an interesting and yet unexplored source of images of the other, stereotypes and mental maps.

The form of travellogues varies from short descriptions of the trip accompanied by several pictures to extensive accounts of the journey, often based on personal diaries. The identity of the authors and participants is sometimes impossible to establish since they frequently use only nicknames and do not provide sufficient personal information. However, it is clear that most authors are young people aged 20–29, often college students or just out of school.

Most internet travellogues identify Albania, Bosnia-Herzegovina, Bulgaria, Macedonia, Montenegro, Romania, and Serbia as countries that constitute the region of the Balkans. Greece and Croatia are not regarded as Balkan countries. Instead, they are viewed as typical destinations of Mediterranean summer tourism.

*The Balkans is much more than a simple geographic term. The terms *Balkans* (*Balkán*) and *Balkan* (*balkánský*) as found throughout the analyzed travellogues signify something dangerous, wild, unpredictable, chaotic, absurd and lacking order. These connotations of the term are not necessarily negative – for many young Czech authors of the travellogues, the characterization of the Balkans as a wild and unpredictable place is quite attractive. The Balkans is also associated with images of poverty, negligence, and visible reminders of the Yugoslav wars in the western part of the peninsula. However, signs of modernization and development can be described as *Balkan*, too. The encounter with modernization in the supposedly wild and backward region is viewed as something absurd. And absurdity is a notion associated with the Balkans. Generally, any object or*

situation encountered in the area identified as the Balkans can be labelled as Balkanic.

Most travellogues are dedicated to Romania, Bulgaria, and Montenegro. Our travellers are attracted by a combination of wild and relatively unspoiled mountains, historical sights (monasteries, old towns etc.) and Black Sea or Adriatic beaches. Serbia, Bosnia and Macedonia have received only limited attention. These landlocked countries are often closely associated with the images of recent military conflicts. Until recently, the visa regime also made them less attractive than the first three. Albania is definitely viewed as a symbolic heart of the Balkans, a little known, exotic and dangerous land. For many visitors, however, a trip to Albania was a disappointment – the country was too “normal”.

Počet osobních internetových stránek věnovaných cestování v posledních letech neustále roste. Jejich podoba je různá. Někdy se jedná o pouhé cestovní itineráře s přehledem cen a ujetých vzdáleností, jindy o nekomentované fotografie z cesty. Ve většině případů mají však internetové cestopisy poměrně standardní podobu cestovního deníku doprovázeného fotografiemi, případně doplněného o přehled praktických rad nebo odkazy na další webové stránky. Samotný text bývá strukturován chronologicky jako deník, méně často jde o souvislé vyprávění či text členěný tématicky (příroda, památky aj.).

Internetové cestopisné deníky, podobně jako množství jiných materiálů vyskytujících se na síti, jsou na rozdíl od tištěných textů poznamenány značnou volností projevu a nízkou mírou autocenzury, zaručenou často anonymitou či falešnou identitou tvůrců webových stránek. Tyto cestopisy dovedou být upřímné, neučesané, silně zaujaté, vulgární i kruté. Jsou proto velmi cenným zdrojem pro poznání předsudků, stereotypů, obrazů druhých a vlastních sebeobrazů jejich autorů a tím i kolektivní mentality té části společnosti, kterou reprezentují. Cílem této práce bude prozkoumat stereotypy, představy a interpretace Balkánu a jeho obyvatel v optice českých internetových cestopisů.

Autoři internetových cestopisů o jihovýchodní Evropě se často identifikují pouze prostřednictvím křestních jmen či přezdívek. Naprostou většinu z nich tvoří mladí lidé ve věku mezi 18–30 lety. Jde především o vysokoškolské studenty či osoby v prvních fázích zařazení do pracovního procesu. Na cesty, které trvají zpravidla týden až měsíc, se vydávají spíše s omezenými finančními prostředky. Vyhledávají proto levné ubytování, v campinzích a v soukromí či volné táboření v přírodě, případně se rádi nechávají bezplatně hostit místním obyvatelstvem. Početně mnohem menší část autorů internetových cestopisů tvoří oso-

by středního věku, zpravidla s větším množstvím finančních prostředků a snahou o poněkud pohodlnější způsob cestování. V obou případech jde především o návštěvníky, kteří putují z místa na místo, nikoli o účastníky pobytových zájezdů a individuální dovolené v přímořských letoviscích. V těch zemích jihovýchodní Evropy, které disponují přístupem k moři, jejich počet v letní sezóně patrně převyšuje množství nezávislých „backpackerů“, o zpracování a prezentaci dojmů ze svých prázdninových pobytů formou internetových cestopisů se však tito turisté až na ojedinělé výjimky nepokoušejí.

Vymežit pojem „Balkán“, ať již geograficky, kulturně či politicky není snadné pro žádného autora, operujícího s tímto termínem. Jedním z cílů této práce je pomocí analýzy dostupných internetových cestopisů zjistit, co Balkán v představách internetově gramotné soudobé české společnosti znamená a kde jsou v mentálních mapách autorů těchto cestopisů jeho hranice. Zkoumané teritorium je však předběžně nutné definovat již nyní. Internetový vyhledávač www.seznam.cz v rubrice *Cestopisy a informační servery: Evropa* eviduje následující počty webových stránek pro jednotlivé země tradičně zařazované do regionu jihovýchodní Evropy: Albánie 8, Bulharsko 31, Chorvatsko a další balkánské státy 93, Rumunsko 102, Řecko 53. Počet cestopisů, věnovaných této oblasti, je ve skutečnosti větší, neboť mnohé z nich lze najít i přes jiné vyhledávače či zadáním konkrétního názvu země, města nebo pohoří (např. „Makedonie“, „Budva“, „Rila“ apod.). Uvedené státy jsou často historiky a politology klasifikovány jako balkánské, pohled autorů internetových cestopisů se však s takovou kategorizací zcela neshoduje. Chorvatsko a Řecko jsou především klasickými destinacemi středomořské pobytové turistiky a prakticky v žádných ze zkoumaných cestopisů nejsou považovány za „balkánské“. Albánie, Bulharsko i Rumunsko naopak na „Balkán“ v pojetí zkoumaných internetových cestopisů nepochybně patří, stejně jako „ostatní balkánské státy“ přiřazené zde k Chorvatsku, tj. všechny zbylé republiky bývalé Jugoslávie kromě Slovinska. Geografické vymezení Balkánu pro potřeby této práce je tedy poměrně jasné – jde o Albánii, Bosnu a Hercegovinu, Bulharsko, Černou Horu, Makedonii, Rumunsko a Srbsko.

Rumunsko

Podle počtu internetových stránek věnovaných cestopisným deníkům je Rumunsko suverénně nejpoblárnějším cílem českých turistů ze všech zemí jihovýchodní Evropy. Rumunsko je oblíbené pro svá rozsáhlá pohoří, nízké ceny, možnost volného táboření v přírodě, historické památky i černomořské pobře-

ží. Horská turistika přitom jednoznačně dominuje, zatímco návštěva měst, hradů či klášterů hraje v typickém itineráři českých cestovatelů spíše druhořadou roli. Kromě chvály přírodních krás horských scenérií se často objevují popisy rumunských nádraží a vlaků, které jsou některými návštěvníky charakterizovány jako zastaralé a špinavé a jinými naopak chváleny pro svou čistotu a efektivitu. Vedle charakteristik, spojovaných obecně se všemi balkánskými státy, je v případě Rumunska markantní zvýšený počet popisovaných setkání s rómským obyvatelstvem a toulavými psy. Periodicky se také objevují stížnosti na množství odpadků, v tomto ohledu však Rumunsko přesto daleko zaostává za jednoznačným balkánským šampiónem, Albánií. Zatímco v Rumunsku jsou odpadky popisovány jako nevábný doplněk přírodních, kulturně-historických a sociálních kulis, v případě Albánie tvoří odpadky doslova jeden z hlavních pilířů konstruovaného obrazu země.

V popisech soudobého Rumunska lze dodnes vycítit zbytky značně negativních představ, spojených s obrazem Rumunska v závěrečných letech Ceauceskovy diktatury. Deníky, které tyto představy nějakým způsobem reflektují, si ovšem často všímají i viditelných zlepšení, kterých porevoluční Rumunsko dosáhlo. Zatímco na venkově *občas můžete nabýt dojmu, že se zde čas zastavil tak někdy na přelomu předminulého a minulého století, tepe město (Brašov) ... v rytmu moderní doby. Západní turista nestačí žasnout, neb donekonečna omílaná básnička o tom, že v Rumunsku člověk narazí jen na bídu a hlad je tatam.*¹ V rumunských metropolích roste počet automobilů západních značek a vzhled urbánního obyvatelstva se často neliší od zbytku Evropy. Venkovské a horské oblasti, které jsou hlavním cílem většiny návštěvníků, jsou samozřejmě i nadále mnohem „exotičtější“, než městská centra. Nedostatek základního zboží a další příznaky chronických hospodářských problémů typické pro rumunskou realitu na sklonku komunistické diktatury jsou však již většinou překonány. Ceause-sku a jeho doba se v představách mladých českých poutníků po Rumunsku stále pevněji stávají součástí mýtické minulosti a posunují se kamsi do sousedství upířských legend (výmluvně o tom svědčí název jednoho z deníků: *Akce Securitate 2001 aneb cesta do země hraběte Drákuly*).

Odkazy na samotnou drákulovskou legendu se v denících periodicky objevují, vždy ovšem s poukazem na to, že jde především o západní konstrukci, která je spojována s autorem románu Bramem Stokerem a Francisem Coppolou, režisérem filmové verze Drákuly z počátku 90. let (Béla Lugosi, archetypální

¹ *Rumunsko 2003*, <http://rumunsko.aktualne.cz/brasov.htm>

představitel Drákuly v klasických hollywoodských hororech z 30. let však v této souvislosti zmiňován není). Celá legenda je každopádně spíše zdrojem ironie a parodizace. Jedna z výprav si například na hrad Bran, spojený s drákulovskými pověstmi, ostentativně bere svazky česneku, přivezené za tímto účelem již z ČR. Jindy je drákulovská asociace použita při charakterizaci představitelů místní populace (*vypadal jako dokonalejší upír, vysoký, hubený, s ostrými rysy a orlím nosem*).²

Nejvíce zmínek o krádežích či pokusech o ně ze všech analyzovaných deníků připadají právě na Rumunsko. Dominantní charakteristiky Rumunů jsou však jednoznačně pozitivní. Turisté se zde setkávají *až s neuvěřitelnou pohostinností, o které se nám může v našich krajích jenom zdát*.³ Rumuni jsou komunikativní a cizincům poskytují všestrannou pomoc. Jsou také živější než Češi, což způsobuje *typicky jižanská nátura Rumunů – dokáží se neúnavně bavit*.⁴ Zároveň jsou také společenější: *Tohle je na Rumunech velmi sympatické. Nemají moc peněz ani věcí, ale jsou spokojení. Milují pikniky. Neustále v okolí svých domů piknikují a piknikují. To, že tam pak po sobě všechno zanechají, je vůbec netíží. Příště prostě piknikují v tomhle hampeju*.⁵

Žeru rumunskéj temperament!!, volá nadšeně autor jednoho z deníků poté, co byl svědkem dramatické rvačky mezi řidičem autobusu a černými pasažéry.⁶ Strízlivější poznámka se objevuje na webu návštěvníka českých menšinových osad v Banátu: *Rumuni jsou (stejně jako Češi) národem vypočítavým a zkoušejí vás (devizového cizince) hodně často natáhnout*.⁷

Bulharsko

V případech Bulharska jsou, podobně jako v Rumunsku a Černé Hoře, cílem většiny autorů internetových cestopisů místní pohoří, jejichž návštěva bývá kombinována s odpočinkem na černomořském pobřeží či návštěvou historicky zajímavých měst a klášterů. I v denících týkajících se Bulharska se místy objevují pozitivní hodnocení výsledků postkomunistické transformace, které nabourávají vžitá (přesněji od rodičovské generace zděděná) negativní stereotypy, zako-

² *Akce Securitate 2001 aneb cesta do země hraběte Drákuly*, <http://www.sweb.cz/securitate>

³ *Cesta kolem Rumunska*, <http://www.muweb.cz/www/robo.pk/Romania2000/romania.htm>

⁴ *Rumunsko 2003*, <http://rumunsko.aktualne.cz/blacksea.htm>

⁵ *Rumunsko. Jižní Bukovina ljetem 2001*, http://nichevo.luweb.cz/cesty/rumunsko/_rumunsko.htm

⁶ www.cestovat.wz.cz/balkan/cestar.htm

⁷ <http://www.sweb.cz/banat2003/>

řené v obrazu Bulharska z posledních let reálného socialismu. Bulharsko je celkově charakterizováno jako příjemná, bezpečná země, která je pro Čecha zatím „cenovým rájem“. Ve srovnání s popisy ostatních balkánských zemí je v internetových cestopisech vysoce hodnocena místní gastronomie, negativně naopak často katastrofální stav veřejných záchodků. K exotizaci Bulharska přispívá používání cyrilice, všeobecně známé a často komentované opačné vyjadřování souhlasu a nesouhlasu i skutečnost, že stát leží v jiném časovém pásmu (*země, kde ano znamená ne, ne znamená ano a čas mají posunut o hodinu vpřed*).⁸

Obraz Bulharů se do velké míry shoduje s obrazem Rumunů. I v tomto případě je vyzdvihována přátelskost a pohostinnost místních obyvatel: *Jakmile se svěříš do péče nějakému Bulharovi, třeba i jen otázkou na cestu, nepropustí tě dřív, než ti zajistí stoprocentní spokojenost a nadstandardní pomoc*.⁹ Negativně jsou hodnoceni zejména agresivní pouliční veksláci v pobřežních letoviscích a větších městech. Paušálně spíše negativní hodnocení Bulharů jako celku se objevuje prakticky jen jednou: *Bulhaři na nás působili chladně, nemají mimiku a není výjimkou, že se jich člověk na něco zeptá a oni bez hnutí brvy koukají a nic neříkají. Člověk neví, co si má myslet. I když pak nakonec promluví, ani se nesmějou. Divní*.¹⁰

Komunikaci s Bulhary, stejně jako s dalšími jižními Slovany, může Čechům usnadnit jazyková příbuznost. V mnoha případech se však mladí autoři cestopisů pokoušejí uplatňovat angličtinu, což se v rurálních a horských oblastech nesetkává s velkou odezvou. V některých případech byli tito anglofonní Češi, komunikující pomocí obrátů typu *Czech student no money*, Bulhary nabádání, aby raději mluvili po svém, případně *po polsku*.¹¹ Neznalost angličtiny je v internetových cestopisech obecně považována za zápornou, až dehumanizující charakteristiku. Jedna skupina českých turistů tak na cestě z Řecka do Bulharska jede vlakem v kupé s Řekem a Albáncem: *Oba dva jsou podezřelí neanglicky mluvící postavíčky, albánský spolecestující pak neumí ani slovo english a jeho islámská mentalita nechápe vůbec žádný z univerzálních gest a posunků*.¹² Stížnosti na nesnadnou domluvu v angličtině se objevují nejen ve slovanských zemích Balkánu, ale i v Rumunsku, kde kromě rumunštiny, jak autoři přiznávají, mno-

⁸ *Balgarija 2001*, <http://home.cestovatel.cz/bart/01bulharsko/>

⁹ *Bulharsko a Řecko. ...kterak jsme jeli na východ a dojeli na jih*, <http://www.sweb.cz/mladic/bulharsko/index.htm>

¹⁰ www.cestovat.wz.cz/balkan/cestar.htm

¹¹ <http://www.sweb.cz/zdeno1/bul.htm>

¹² *Pohoří Rila – Bulharsko 2000*, <http://jdina/rila>

ho lidí hovoří francouzsky. Tento světový jazyk však, zdá se, průměrný český batůžkář neovládá. Zmínky o snaze konverzovat místním jazykem jsou častější v denících o bývalé Jugoslávii, kde čeští turisté nezřídka debatují i o politických otázkách a někteří jsou podle všeho schopni porozumět základním informacím v srbochorvatsky psaných novinách.

V Rumunsku a Bulharsku dochází mnohem častěji než v zemích západního Balkánu k setkáním cestovatelů s romskou populací a objevují se i poznámky, odkazující k temnější barvě pleti místní populace obecně. Romové jsou nejčastěji označováni za „cikány“. Dojmy ze setkání s romskou populací jsou různorodé, od odporu k „nepořádku“ v němž žijí, k lítosti nad jejich životními podmínkami až po fascinaci, jež se projevuje zejména při setkáních s kočujícími Romy v Rumunsku. Po průchodu táborem „kočovných cikánů“ s dřevěnými vozy evokujícími film *Cikáni jdou do nebe* zaznamenává autorka jednoho deníku své pocity následujícími slovy: *Když jsme se z toho zmatku vymotali, připadalo mi to všechno jako sen, jako by se to ani nestalo. Je hrozně zvláštní potkat v dnešní době lidi téměř nedotčené civilizací okolo nich a udržující styl života starý už několik stovek let, a to vše jen pár kilometrů od domova.*¹³ I zmínky o tmavší barvě pleti majoritní bulharské či rumunské populace jsou vyslovovány v různých kontextech. Pro některé české cestovatele je tmavší odstín pleti evidentně spíše nežádoucí charakteristikou, vyvolávající až odpor: *...musíme odmítat nabídky na odvoz či prodej věcí od místních přičmoudlíků. Holky jsou dost šokovány. Jejich přičmoudlost a dotěrnost v nich vzbuzují až rasistické nálady. Stěžují si na koukání a pořívání místní omladiny. Prý jak zvířata.*¹⁴ Odstín pleti, vnímaný jako světlejší pak v tomto pojetí zvyšuje důvěryhodnost i fyzickou přitažlivost: *Nejen v obchodě, ale i v celém městě bylo, pro nás až nečekaně, spousta hezkých holek, které vůbec nevypadaly jako cikánky, ale naopak byly krásně světlé v obličejí.*¹⁵ Tmavší barva pleti ovšem může být i sympatickým rysem, dotvářejícím rázovitost a originalnost osob, s nimiž se čeští turisté setkávají. *Přičmoudlý maník, vysmátej gipsy pohodář ani tři přismahlí mladíci, s nimiž se postupně druží skupina čerstvých maturantů, putujících jihozápadním Bulharskem, tak jistě nepatří k negativně pojatým postavám, přestože jsou jejich charakteristiky částečně založeny na zmínce o tmavší barvě kůže.*¹⁶

¹³ *Cesta kolem Rumunska*, <http://www.mujiweb.cz/www/robo.pk/Romania2000/romania.htm>

¹⁴ *Bulharsko 2003*, <http://www.cestnik.wz.cz/bulharsko03/denik01.htm>

¹⁵ <http://lyra.webzdarma.cz/rumunsko/rumunsko.htm>

¹⁶ *Bulharsko a Řecko. ...kterak jsme jeli na východ a dojeli na jih*, <http://www.sweb.cz/mladic/bulharsko/index.htm>

Bosna a Hercegovina, Srbsko, Černá Hora a Makedonie

Jižní část bývalé Jugoslávie tvoří další oblast, popisovanou v českých internetových cestopisech. Podle počtu deníků je nejpobulárnější destinací z této skupiny zemí Černá Hora, zatímco Srbsko, Makedonii i Bosnu navštívil jen malý počet autorů analyzovaných webových stránek. Trasy a cíle cest po Černé Hoře jsou srovnatelné s itineráři individuálních turistů, putujících po Bulharsku a Rumunsku: jde o typickou balkánskou destinaci, kde jsou přechody horských masivů kombinovány s pobytem u moře a poznáváním historických měst či klášterů. Většina autorů našich cestopisů přijíždí do Černé Hory přes Srbsko nebo Chorvatsko. Snadná přístupnost přímořské části země z českými turisty vyhledávané jižní Dalmácie (černoorská hranice je od Dubrovníku vzdálena pouze 30 kilometrů) činí z černoorského pobřeží „exotičtější“ a v neposlední řadě také levnější verzi důvěrně známého Chorvatska. Srbsko, Makedonie i Bosna jsou vnitrozemskými státy (pomineme-li krátký úsek bosenského pobřeží v oblasti Neumu), které české turisty lákají méně. Pravděpodobně zde hraje roli kombinace několika faktorů. Jedním z nich je negativní obraz těchto států po válkách v bývalé Jugoslávii, který byl v případě Makedonie umocněn i tím, že konflikt mezi albánskými rebely a centrální vládou probíhal nedávno, v roce 2001. Bosna a Hercegovina má pověst válkou zničené a zaminované země, což zastíňuje jakékoli povědomí o jejich kulturně-historických a přírodních krásách. V případě Makedonie hraje negativní roli i vízová povinnost, spojená s poplatky a nemožností vyřídít víza v Praze. Vízová povinnost donedávna odrazovala také potenciální návštěvníky Srbska a Bosny, zatímco Černá Hora zavedla bezvízový styk pro zahraniční turisty již koncem 90. let.

Dramatické události, spojené s rozpadem Jugoslávie a následnými válkami, stejně jako vysoká míra politické polarizace (napětí mezi Makedonci a albánskou menšinou, mezi jednotlivými národy v Bosně, mezi příznivci a odpůrci nezávislosti v Černé Hoře a donedávna též mezi zastánci a odpůrci režimu Slobodana Miloševiče v Srbsku) se projevují zvýšenou reflexí politických témat v denících z této oblasti. Čeští cestovatelé komentují viditelné stopy po ozbrojeném konfliktu, jakými jsou například rozstřílené domy, které jsou především v Bosně a Hercegovině stále nepřehlédnutelnou součástí poválečné *krajiny duchů*¹⁷. V Srbsku a Černé Hoře se zase snaží najít stopy po bombardování Jugoslávie letectvem NATO, které ovšem kromě měst jako Bělehrad a Novi Sad

¹⁷ *Jugo-tour 2002 aneb „Cesta do Jugoslávie a – doufáme – i zpět“*; <http://mujweb.cz/www/jugotour2002/denik.htm>

většinou nenacházejí. Na rozdíl od Rumunska, Bulharska, ale i Albánie jsou v denících, týkajících se bývalé Jugoslávie, časté reference o zvýšené přítomnosti armády, policie a častém výskytu zbraní mezi obyčejnými lidmi. Střelné zbraně jsou v Černé Hoře zpestřením pobytu v sezónních pasteveckých vesnicích – katunech (*Večer jsme si zastříleli z kalašnikova, který si Djoko přinesl z války v Kosovu, rozebírali jsme situaci v Jugoslávii a taky jsme si zazpívali*)¹⁸ nebo součástí výbavy albánských motorkářů v makedonských horách (*Jsou celkem přátelští, ten s kamerou si filmuje krajinu i nás, ten s puškou naštěstí svůj nástroj nechal na zádech*)¹⁹.

Masivní přítomnost ozbrojených policejních sil a časté policejní kontroly na silnicích i ve vlacích byly donedávna typické zejména pro Černou Horu, kde policie vyvažovala přítomnost promiloševičovské jugoslávské armády a suplovala tak neexistující republikové vojsko. To je v denících předmětem občasné kritiky, zvláště ze strany těch, kteří po Černé Hoře cestovali ve vlastním autě. Nepřítomnost federální armády a nutnost být ve střehu před Miloševičovými silami však nacházejí pochopení a podporu.²⁰ Počáteční nekompromisní chování černohorských policistů většinou brzy ochabuje a původní konfrontace se rychle mění ve frašku: *Pavel a Eva stopli nákladáček s ovceři, který jede do Podgorice na jatka. Řítíl se jako blázen a po zásluze upadl do spárů policejní hlídky. Policajti jsou nejdřív drsní a vypadá to, že se hodně zdržíme. Pak s nimi ale řidič popil pívko a i my jsme se s nimi skamarádili, takže nám dali autogram do deníku*²¹. Podobnou zkušenost získali autoři cestopisu po Makedonii, kteří byli vojákem se samopalem zatčeni za fotografování v údolí řeky Treska. Po výsledku ve *vetchých polorozpadlých kasárničkách*, jejichž velitel se s *kanadama na stole znuděně díval na zrnici TV* byli odvezeni na centrálu do Skopje, kde se nejprve přísný výsledek změnil v přátelské povídání, které vyústilo jejich náhlým propuštěním.²²

Stejně jako střelné zbraně a příslušníci ozbrojených sil jsou i politické diskuse chápány jako součást postjugoslávského koloritu. K politickým názorům a neagresivnímu přesvědčování ze strany místních obyvatel, kteří se v horských

¹⁸ *Montenegro 2000 aneb cesta tří šilenců do Černé Hory*, <http://mujweb.cz/www/montenegro/denik%203.html>

¹⁹ <http://mujweb.cz/www/makedonie2003/tam.html>

²⁰ Viz např. *Cesta po pobřeží Jadranu*, <http://balkan.pavelj.net/> a *Chorvatsko a Černá Hora. Letní výlet jadranskou magistrálou do Černé Hory*, <http://top.trigas-geo.cz/nonshock/balkan5htm>

²¹ *Montenegro 2000 aneb cesta tří šilenců do Černé Hory*, <http://mujweb.cz/www/montenegro/denik%203.html>

²² *Zatčení v Makedonii*, <http://mujweb.cz/www/makedonie2003/reportaz.html>

oblastech nezřídka stávají štědrými hostiteli českých turistů, se autoři deníků většinou staví neutrálně a jen je zaznamenávají. Pouze někdy mladí Češi naznačí, na které straně jsou jejich sympatie, jako v případě autora webu, který v černohorské horské osadě Bušat rozmlouvá s pohostinným učitelem ruštiny v penzi: *Byl silně protizápadní, takže nadával na Ameriku a na Bushe. Také si stěžoval na Albánce, kteří chodili do zdejších míst loupit a rabovat. Prostě co se politických otázek týče, bylo pro mne velmi snadné se s ním ztotožnit.*²³ Agresivnější projevy politických sympatií, vnímaných jako extrémní, jsou ovšem odsuzovány: *Cesta autobusem byla docela příjemná a byla by ještě lepší, kdyby se k nám nepřidalo kořalkou páchnoucí individuum, které nás oblažovalo výroky typu „Chável i Solana na pólje“, „Rassija, Serbija, Čechija, Ukrajina – jedna država i Slobo prezidentom“ a podobně. Pak taky zpíval Hej, Slované!, ale v půlce cesty našťěstí vystoupil.*²⁴ Obecně lze konstatovat, že Miloševičův režim je odsuzován, negativně je zároveň hodnoceno bombardování Jugoslávie silami NATO v roce 1999, stejně jako rétorické projevy agresivního nacionalismu a to nacionalismu obecně, byť se v konkrétních případech nejčastěji jedná o nacionalismus srbský.

Počet webových stránek o Bosně a Makedonii není veliký, omezíme se proto pouze na obraz Srbska a Černé Hory. Srbská města české cestovatele příliš nenadchla. Důvodem je podle nich především nízký počet historických památek a nepříliš atraktivní výsledky socialistické urbanizace. Některé části země jsou poměrně přitažlivé, příliš se však podobají krajině, známé z domova. Popis vojvodinské pahorkatiny Fruška Gora tak jeden cestopisec uzavírá následovně: *Krajina je sice hezká, ale není to nic, kvůli čemu by mělo velký smysl jezdit až do Srbska. Dost mi to připomínalo okolí hradu u mého rodného města Boskovice.*²⁵ Českou republiku evokuje často i oblast Šumadije v centrálním Srbsku. Turisticky vděčnější je jihozápadní část země s vyššími horami, zříceninami pevností a středověkými kláštery, které v oblasti Sandžaku doplňují orientální památky z osmanského období jako mešity a turecké lázně.

Černá Hora je prezentována jako *mírně exotická část Evropy*,²⁶ jejíž vysokehorské oblasti jsou, podobně jako v případě jiných balkánských pohoří, českými návštěvníky hodnoceny velice pozitivně. Kladně vyznívá i obraz jaderské-

²³ *Cestopis z Černé Hory 2003*, www.tenzor.cz/dejvKg/hory.htm

²⁴ *Montenegro 2000 aneb cesta tři šilenců do Černé Hory*, <http://mujweb.cz/www/montenegro/denik%201.html>

²⁵ *2002 – Srbská odyssea*, <http://www.multiweb.cz/jugomania/srbija-iv.htm>

²⁶ *Cesta po pobřeží Jadranu*, <http://pavelj.net/>

ho pobřeží, pokud ovšem návštěvník není konfrontován s odpadky a divokými smetišti, jak o tom svědčí například následující pasáž o výstupu nad město Kotor, zařazené na seznam světového kulturního dědictví UNESCO: *...ze svahu po kterém jsme šplhali si domorodci udělali skládku. Při výstupu jsme se tak museli proplétat mezi pneumatikami, vraky aut a vším možným co zde napadlo uložit obyvatele tohoto (jak o sobě sami prohlašují a stojí to dokonce i v jejich ústavě) „ekologického státu“.*²⁷

Místem setkání s urbánní kulturou a jejími představiteli, k níž v cestopisech o Balkáně běžně dochází po návratu z hor a přírodních rezervací do modernějších městských center, bývá především Budva, nejpoblábnější černohorské přímořské letovisko. Poutníci, kteří sestoupili z Durmitoru nebo přicestovali z Chorvatska s mírně exotickými představami, jsou zde v letní sezóně konfrontováni s množstvím kaváren, zábavními parky a luxusními restauracemi. Mužští autoři si zpravidla všimají ženské části populace, která se obléká *tak jako jinde v Evropě a skoro to vypadá, jakoby před vstupem na pláž probíhalo nějaké výběrové řízení.*²⁸ Černou Horu v očích českých návštěvníků symbolizují ovšem především hory a prototypem ČernoHORce je tedy spíše venkovan či pastevec, než pohledná obyvatelka přímořského města oblečená v souladu s nejnovějšími módními trendy. Typická charakteristika takových ČernoHORců reprezentuje v podstatě obecný český pohled na balkánské horaly: *ČernoHORci jsou ve své většině velmi pohostinní a vstřícní lidé. Pokud se kohokoli zeptáte na radu, buďte si jisti, že se vám ji dostane. Sejdou se všichni, kdož jsou v dosahu, každý bude chtít vyslovit svůj názor, pokud vytáhnete mapu, jistě vám ji pokreslí spletí nevyznačených zkratk a odboček a ještě na okraj napíšou názvy osad pro případ, že byste si je nezapamatovali. Poptají se, odkud jste, poplácají vás po rameni, nikdy nezapomenou popřát „srečny put“, jsou ochotni jet s vámi, aby vás navedli, nebo vzít mobil a sehnat někoho, kdo by vás ubytoval. Vždy vám vyjdou vstříc. Tedy pokud nesedí za poštovní přepážkou.*²⁹ Závěrečné konstatování jasně ilustruje, že protikladem dobrého balkánského horala je líný, pomalý a nafoukaný balkánský úředník. V tomto případě sedí na poště, často však jde o celníka (*Rumunští celníci mi vůbec připadali příliš namyšlení na to, do jaké země člověk vjížděl*)³⁰ či pracovníka neefektivní turistické informační kanceláře. Balkánský byrokrat je zkrátka v českých očích negativní, byť někdy trochu komickou postavou.

²⁷ *Montenegro 2001*, <http://www.tady.cz/montenegro/trip.htm>

²⁸ *Cesta po pobřeží Jadranu*, <http://balkan.pavelj.net/>

²⁹ *Podzimní Durmitor*, www.ost.nzn.cz/T_Durmitor_01/index05.asp

³⁰ <http://bulharsko.e-toxy.com/cesta.html>

Albánie

Negativní stereotypy spjaté s Balkánem jsou nejsilnější v případě Albánie. Tato země byla dlouhou dobu izolována od ostatního světa ortodoxním komunistickým režimem. Její postkomunistickou transformaci reprezentovaly mediální obrazy uprchlíků, snažících se na člunech dosáhnout pobřeží jižní Itálie a ozbrojených nepokojů, k nimž došlo po faktickém kolapsu státní moci v roce 1997. Silné jsou také představy o „albánské mafii“, přestože se většinou jedná o kriminální skupiny z Kosova a nikoli vlastní Albánie. K negativní percepci Albánie v českém prostředí dále přispělo zmizení tří studentů na severu země v létě 2001, jejichž osud přes rozsáhlé pátrací akce a snahy vlád obou států nebyl nikdy objasněn. Albánie je vnímána jako tajemná, divoká a velmi nebezpečná země, která snad zároveň skrývá exotické přírodní krásy. V rámci mentální mapy Balkánu je Albánie jeho nesporným symbolickým jádrem.³¹ Zatímco většinu turistů takové asociace od cesty do Albánie odradí, hrstku z nich, která se často považuje za dobrodruhy, naopak přitahují.

Albánie na přelomu 20. a 21. století je v českých internetových cestopisech prezentována jako země všudypřítomných odpadků a nepořádku, bunkrů z éry Envera Hoxhy, ojetých mercedesů, vyprahlých hor a scénického pobřeží na jihu země. Většina návštěvníků vstupuje na albánské území z jiných balkánských států, přesto bývají konfrontací s albánskou realitou zpočátku zaskočeni. Objevují se i asociace se zeměmi třetího světa: *Silně to tu připomíná záběry z cest po Kambodži, akorát místo kol jsou tu mercedesy. ...taxi mě vysazuje na náměstí (synonymum je slovo „skládka“). Panebože. Taxikáři otravují, všichni troubějí, smrad, bordel a úpadek. Brazílie byla proti tomuto ta nejcivilizovanější země. ...no, prostě kulturní šok.*³² Jiný autor dojmy z téhož města, severoalbánské Shkodry (Skadaru), srovnal naopak s českými romskými ghety: *Značení pro nás nepochopitelné, provoz chaotický, cyklisté jezdí v protisměru, lidé pobíhají sem tam. Dá se to srovnat s Chánovem, ale spíš horší. ...narazili jsme dokonce na romské sektory nepřilíši lišící se od našich českých.*³³ Většina autorů však brzy zjišťuje, že samotní Albánci, pohybující se v leckdy až apokalypticky líčených kulisách, tvořených troskami infrastruktury zhroutěného komunistického režimu a *agresivním kapitalismem v primitivní podobě*,³⁴ jsou vstřícní, přátelští

³¹ Jakousi „černou dírou“ Balkánu, oblastí, kterou nepopisuje žádný z internetových cestopisů a o jejíž návštěvě, zdá se, nikdo ani neuvažoval, je Kosovo, protektorát OSN s albánskou etnickou většinou.

³² *Albánie a Černá Hora*, www.miras.cz/cestovani/albanie04.php

³³ *Pár postřehů z Albánie*, <http://mujweb.cz/cestovani/novy723/index.htm>

³⁴ *Výprava do Albánie v srpnu 2001*, www.svobodat.com/albanie2001/

a nijak zvlášt „divocí“ lidé: *Odpadky jsou ... všude a asi se neodklízí. Uprostřed toho lidé chodí pěkně oblečení a vypadají v pohodě.*³⁵ Některé webové stránky kriticky hodnotí postavení žen v albánské společnosti, kde slouží jako pracovní síla a jsou muži považovány za otrokyně, jež stojí v žebříčku hodnot za *Mercedesem a satelitním přijímačem*. To ovšem platí spíše o tradičním venkovském prostředí, nikoli o větších městech, kde podle téhož cestopisu *vidíte pěkný kočky jako v Praze.*³⁶

Cestopisné deníky se shodují, že putování po Albánii není zdaleka tak dobrodružné, nebezpečné a vzrušující, jak jejich autoři původně očekávali. Někdy je skutečnost, že *tato země je mnohem lepší než její pověst*³⁷ přijímána pozitivně, v jiných případech však konfrontace barvitých představ s běžnou albánskou realitou vede spíše k rozčarování. Kromě nedostatku nebezpečí a exotiky se objevují i stížnosti na malý počet turisticky atraktivních míst a negativní společenské důsledky postkomunistické transformace: *Ve městech není co vidět, je to nuda, nuda, nuda a bordel, bordel, bordel. Jedte radši do Bulharska nebo do Rumunska. Albánie ztratila postkomunistickou patinu, lidi přičichli k penězům a jsou pro ně ochotni udělat cokoli, mělo tam smysl jet před 5 lety a bude mít smysl tam jet za 10 let, ale ne teď. Ta země je v totálním hodnotovém svrabu.*³⁸

Albánie, která měla být v rámci komplexu představ o jihovýchodu Evropy symbolickým srdcem Balkánu, nedostála v očích českých návštěvníků své tajuplné a romantické pověsti. Lze ovšem namítnout, že důvodem není jen rozpor mezi sny a skutečností, nýbrž i nedostatečné poznání Albánie samotné. Většina autorů navštívila několik albánských měst (především Shkoder, Durres, Tiranu, Gjirokaster, Sarandu či Pogradec), nikoli však odlehlejší vesnické či horské oblasti. V tom se ovšem typické trasy cest po Albánii liší od cestovních itinerářů po jiných balkánských zemích, kde jsou hlavním cílem českých turistů právě hory, případně mořské pobřeží, nikoli urbánní centra. Dostupné informace o albánských horách jsou minimální a některé horské oblasti, zejména na severu země, jsou pro zahraničního návštěvníka a leckdy i pro samotné Albánce stále ještě nebezpečné.³⁹ I proto nelze dojmy českých návštěvníků z cest po Albánii

³⁵ *Výprava do Albánie v srpnu 2001*, www.svobodat.com/albanie2001/

³⁶ *Albánie 2003*, <http://albanie.webpark.cz>

³⁷ *Výprava do Albánie v srpnu 2001*, www.svobodat.com/albanie2001/

³⁸ http://www.mujsweb.cz/www/Tomas_Kalina/Balkan/index.htm

³⁹ Jedinou českou webovou stránkou o této oblasti, jež prakticky není pod kontrolou centrální vlády a je ovládána různými ozbrojenými skupinami, je *Albánská mise*, <http://sweb.cz/dvalicek/albanie/>. Autor se účastnil neúspěšné pátrací mise po českých studentech, kteří zmizeli právě v severoalbánských horách.

plně srovnat s obdobnými prezentacemi Bulharska, Rumunska či Černé Hory. Očekávání, že v Albánii lze najít *jeden z posledních nezničených rájů*⁴⁰ či *skanzen v srdci Evropy*⁴¹, zůstala nenaplněna. Přesto však mnohé odlehle oblasti Albánie ještě čekají na své objevení českými turisty a teoreticky mohou jednou dnes upadající romantické představy o exotické „zemi orlů“ zase oživit.

Balkán je prostě Balkán

Autoři českých internetových cestopisů o Balkáně objasňují motivaci svých cest různě. V případě mnoha z nich jsou hlavním lákadlem místní hory, svou roli hrají i nízké ceny a relativní dostupnost jihovýchodní Evropy, kam se lze na rozdíl od neevropských destinací dostat rychle a levně. Někteří autoři uvádějí, že cestu na Balkán podnikli proto, že na návštěvu západoevropských či mimoevropských zemí neměli dostatek času či finančních prostředků. Z tohoto pohledu se tedy Balkán jeví jako blízká, někdy až náhražková „mírná exotika“, jako oblast, jejíž návštěva je alternativou k exotice „opravdové“, s níž jsou spojovány například země Latinské Ameriky nebo jihovýchodní Asie. Jindy je ovšem Balkán sám o sobě plnohodnotným cílem, který poskytuje možnost zažít dobrodružství, zakusit nebezpečí a *sáhnout si alespoň jednou na dno svých sil*. Dalším motivem může být i zvědavost, *touha navštívit věčně neklidný Balkán, poznat krajinu a život lidí a zjistit, nakolik se útržkovité informace z novin nebo televize shodují se skutečností*.⁴²

Autoři našich cestopisů se často zmiňují o tom, že byli konfrontováni s negativními stereotypy Balkánu a jednotlivých zemí poloostrova, rozšířenými v českém prostředí. Někdy se jednalo o varování před nestabilní politickou situací (zejména v případě bývalé Jugoslávie), ve většině cestopisů však šlo o předsudky kulturně-civilizační. *Do Rumunska? Tam vás okradou, zabijí a znásilní!*, zněla údajně reakce rodičů poté, co jim autor jednoho z deníků oznámil cíl své prázdninové cesty.⁴³ Jiní cestovatelé byli zase svým okolím ocejchováni jako blázni a šílenci. Ve všech případech však nešlo jen o představy ostatních. Někteří poutníci na Balkán se také, zejména na počátku cesty, vyrovnávali s podobným komplexem představ ve vlastních hlavách. Již samotný odjezd do jihovýchodní Evropy je spojován s hypotetickou možností, že půjde o cestu bez

⁴⁰ *Albánie a Černá Hora*, www.miras.cz/cestovani/albanie.php

⁴¹ *Albánie 2003*, <http://albanie.webpark.cz>

⁴² *Montenegro 2000 aneb cesta tří šilenců do Černé Hory*, <http://mujweb.cz/www/montenegro/Uvod.htm>

⁴³ <http://sweb.cz/marekburian/index4.htm>

návratu zpět a s obavami, co pobyt na Balkáně přinese: *V 6:05 jsme zvedli kotvy a vyrazili směr Balkán, netuším zda se někdy vrátíme,*⁴⁴ *10:24 vlak cukl a ve mně taky, kdo ví, co mě tam na tom divokém Balkáně čeká.*⁴⁵ Předsudky vůči Balkánu, respektive jeho obyvatelům přenesla na mnohé autory analyzovaných deníků evidentně rodičovská generace. Výsledné pocity asi nejlépe charakterizuje následující úryvek: *Strach. Sice latentní, skrytý, ale připraven se kdykoli ozvat. ...vím, že to pochází z předsudků, které vůči východu mají tam u nás a hlavně naši rodiče. Tady se krade, přepadává. Být tu na vlastní pěst je prý nebezpečné. Při nočním putování po krajnici silnice až k úpatí Rily se nemůžu ubránit tomu, že při každém autě, které projede tmou, je mi trochu divně. Utkvělá představa, že zastaví. Těším se do hor, horám věřím, tam je člověk v bezpečí, příroda ho ochrání proti všemu kromě jeho samého.*⁴⁶ K demaskování a ironizaci alarmistických a xenofobních představ dochází pak často na konci deníků při celkovém bilančování cesty. Běžná jsou ubezpečení, že účastníky cesty nikdo neohrožoval, neokradl ani nezabil a naopak se setkali s pohostinností ze strany místních obyvatel. V řídkých případech se naopak samotní Češi přiznávají k činům, které jsou českým prostředím běžně připisovány Balkáncům (útěk z rumunské restaurace bez placení, okradení bulharského řidiče autobusu, táboření v městském parku apod.).

Geografické pojetí Balkánu v internetových cestopisech jsme již vymezili, Balkán je však především kulturně-civilizační představou. Jeho základní charakteristiky v analyzovaných pramenech jsou velmi dobře patrné z popisů překračování hranic, které jsou považovány za hranice Balkánu. Příkladem představ o překročení jakéhosi civilizačně-kulturního zlomu jsou například některé popisy přechodu maďarsko-rumunské a chorvatsko-bosenské státní hranice. Klíčovým prvním dojmem bývá neudržovanost budov a infrastruktury, zde v případě rumunského města Oradea: *Všechno je trochu oprejskanější a zastaralejší. Jsem ve střehu... Všecko má lehce východní šmrnc. Oprejskanost tomu dodává na živosti.*⁴⁷ Překročení těchto hranic na cestě zpět se naopak může jevit jako „návrat do civilizace“: *jak se náš mikrobús blížil k hranici s Maďarskem, zmocňovala se mě euforie z blížící se civilizace, náš spojenec z NATO už byl na dohled. Maďarští celníci nám dali pocit občanů vyššího řádu – všechny pasy ru-*

⁴⁴ *Bulharsko 2003*, <http://bulharsko2003.wz.cz/deniknew.htm>

⁴⁵ *Akce Securitate 2001 aneb cesta do země hraběte Dráky*, <http://www.sweb.cz/securitate/>

⁴⁶ *Bulharsko a Řecko. ...kterak jsme jeli na východ a dojeli na jih*, <http://www.sweb.cz/mladic/bulharsko/index.htm>

⁴⁷ *Rumunsko 2001 na kole*, <http://home.tiscali.cz/cz495513/rumuni.html>

*munských spolucestujících důkladně prohlíželi a ověřovali v počítači, na české se usmáli a popřáli ještě šťastnou cestu. NATO je NATO. První kilometry byly slastné, kolem civilizace a domov už na blízku.*⁴⁸ Jde tedy především o hranici, definovanou viditelnými příznaky ekonomické úrovně dané země. Vnímání takové hranice je ovšem silně subjektivní a nemusí se zdaleka shodovat s oficiálními hranicemi státních celků. Zatímco předchozí kronikář cesty na Balkán vnímá předěl mezi Maďarskem a Rumunskem jako hluboký, jiný tutéž hranici, navštívenou shodně během léta roku 2001, zdaleka nevidí jako předěl mezi dvěma rozdílnými světy a naznačuje, že jde spíš o bariéru imaginární: *Jsme v Rumunsku. Hned si namlouváme, jak je to poznat. Oprýskaná auta západních značek, lépe udržovaná auta značek východních atd. atd. Jako by východní Maďarsko vypadalo jinak.*⁴⁹ Pozvolný přechod zažívají i ti návštěvníci Srbska, kteří severosrbskou Vojvodinu považují za součást střední Evropy, centrální Srbsko jim ještě připomíná domov a „Balkán“ se tak vynořuje spíše pozvolna: *Podřimujeme projíždějí krajinou podobnou naší – toť srbská Šumadija. Posléze se v dálce objevují hory a jak se blížíme k jihu, krajina je aridnější. Za Niši končí dálnice a jízda se zpomaluje. Objevují se první mešity a první policejní kontrola – Kosovo je za rohem.*⁵⁰ Státní hranice Chorvatska s Bosnou a Hercegovinou, konkrétně její chudší srbskou entitou naopak v analyzovaných cestopisech reprezentuje náhlý předěl mezi Evropou a Balkánem, respektive mezi ekonomicky prosperující zemí a zemí zaostalejší a zdevastovanou válkou. Tato hranice navíc vyvolává reminiscence se současnou hranicí mezi ČR a SRN (*Chorvaté připomínají Němce proudící za nákupy do Čech.*)⁵¹ nebo s její předchozí verzí hranice mezi ČSSR a bohatým západním Německem: *Hraniční přechod je cestou do jiného světa a trochu mi připomíná překročení hranic socialistického Československa do kapitalistického západního Německa. Srbská část na jednom břehu je zanedbaná, šedá, zarostlá kopřivami, nepořádek. Pohraničníci neupravení a s otráveným pohledem... Na chorvatské straně nás čeká posekaná tráva, všechno upravené a dvojice dívek. Dostáváme barevný katalog „Vítejte v Chorvatsku“.* Celník jen

⁴⁸ Akce Securitate 2001 aneb cesta do země hraběte Dráky, <http://www.sweb.cz/securitate>. Postavení mimo NATO, které je zde jednou z hlavních charakteristik rumunské a obecněji balkánské jinakosti, je dnes již v případě Rumunska a Bulharska překonáno plným členstvím obou zemí. V této souvislosti je zajímavé, že žádný z internetových deníků nekomentuje skutečnost, že dvě balkánské země, Kosovo a Černá Hora, patří k eurozóně (přestože jejich brzké přijetí do EU nepřichází v úvahu).

⁴⁹ Rumunsko. Jižní Bukovina ljetom 2001, http://nichevo.luweb.cz/cesty/rumunsko/_rumunsko.htm
⁵⁰ <http://mujweb.cz/www/makedonie2003/cesta%20tam.html>

⁵¹ Jugo-tour 2002 aneb „Cesta do Jugoslávie a – doufáme – zpět...“, <http://mujweb.cz/www/jugotour2002/denik.htm>

krátce nahlíží do pasů a s úsměvem se omlouvá, že máme chvílku počkat, neboť silnici blokuje dopravní nehoda.⁵² Přesto, že Chorvatsko v představách dnešních českých turistů na Balkán nepatří a mnohdy dokonce symbolizuje známý, vyspělý a bezpečný svět pořádku a civilizace, v očích některých Čechů balkánské charakteristiky zcela neztratilo: *Za Záhřebem už dejchne Balkán plnými doušky, a tak rozbité silničky provázejí rozstřílené baráky z nedávné války.*⁵³ I tento citát napovídá, že představu Balkánu určují viditelné znaky ekonomické úrovně, zejména budovy, dopravní síť či oblečení obyvatel spolu s dalšími znaky, které jsou s Balkánem spojovány, v tomto konkrétním případě stopy ozbrojeného konfliktu.

Předchozí autor si též povšiml existence mentálních hranic mezi jednotlivými národy regionu. V jižní Dalmácii se při autostopu setkal s nenávisí vůči Černohorcům a slovy *Montenegro people is shit* byl Chorvaty od návštěvy Černé Hory zrazován. V černoohorské Podgorici byl zase varován před cestou do Albánie s tím, že je to „*very dangerous*“, že mě odbouchnou, okradou a *cosi o mafii*.⁵⁴ Vzájemné negativní předsudky mezi balkánskými národy, tentokrát při hovoru s Makedonci, poznal i další vypravěč: *...když jsme jim vyprávěli o naší cestě Albánií, div neomdlávali hrůzou, že by do takové země nikdy nejeli. Když jsem si nasadil albánskou čepičku, kterou jsem si koupil v Kruji jako suvenýr, tak mě málem zmlátili.*⁵⁵ Jen na okraj se v této souvislosti hodí podotknout, že pojem „balkanizace“, s nímž se často setkáváme v akademickém a mediálním diskursu, stejně jako politicky korektní nálepka „jihovýchodní Evropa“, se v analyzovaných cestopisech nevyskytují ani jednou. Nedávná historická zkušenost České republiky a balkánských států, které po pádu komunistických režimů také procházejí ekonomickou a společenskou transformací, je v mnoha ohledech podobná. Určitá srovnání se projevují hlavně v popisech Rumunska a Bulharska. Dnešní podoba těchto zemí připomíná autorům některých cestopisů situaci ČR v dřívějších fázích politických změn v první polovině 90. let (*Po obou stranách silnice pozorujeme nové penziony a vzpomínáme na doby, kdy u nás bylo na každém rohu Cimmer Frei.*).⁵⁶ To českým návštěvníkům poskytuje možnost stylizace do západních návštěvníků méně rozvinutých „cenových rájů“, kde se i s malým množstvím financí mohou ubytovat v nových hotelích s bazény a prakticky ne-

⁵² *Bosnou za 12 hodin*, www.bosna.aktualne.cz/

⁵³ *Albánie a Černá Hora*, www.miras.cz/cestovani/albanie01.php

⁵⁴ *Albánie a Černá Hora*, www.miras.cz/cestovani/albanie02.php a [/albanie03.php](http://www.miras.cz/cestovani/albanie03.php)

⁵⁵ *Albánie 2002*, <http://sebekd.webpark.cz/>

⁵⁶ *Pohoří Rila – Bulharsko 2000*, <http://jdina/rila>

omezeně konzumovat místní speciality a vína. Někteří z nich se tak například v Bulharsku cítí *asi jako Němci u nás, opravdu je to fantastický pocit*.⁵⁷ V denících z bývalé Jugoslávie se podobné zmínky neobjevují. Ekonomická situace se v oblasti postižené politickou nestabilitou, válkami a sankcemi v 90. letech naopak zhoršila. Ceny jsou přinejmenším srovnatelné s Českou republikou a leckdy i trochu vyšší, což již k výrokům o cenových rájích nesvádí. Dočasná role turisty z vyspělejší země nemusí vzbuzovat pouze kladné pocity – nový úhel pohledu může vést k poznání nevíтанých paralel mezi balkánskými státy a Českou republikou: *Rumunská civilizace českému turistovi názorně předvede, jak se cítí západní turista v Čechách. Neochotní prodavači, poloprázdné obchody bez základních životních potřeb s obskurní otvírací dobou, pomalé špinavé vlaky, ouřadové s pocitem pána tvorstva*.⁵⁸

Co tedy pro mladé, internetově gramotné Čechy, kteří se s batohy na zádech vydávají do jihovýchodní Evropy, znamená Balkán? V zeměpisném smyslu je to několik zemí, které jsme vyjmenovali již v úvodu. Jak jsme dále viděli, s Balkánem se též pojí příslib dobrodružství, „lehké romantiky“ a „mírné exotiky“. Balkán znamená něco nebezpečného, divokého, temperamentního a nevypočitatelného. Přídavné jméno „balkánský“ v internetových cestopisech často popisuje jevy a situace, spojené s nepořádkem, chaosem a nedostatkem pravidel. Nejde však přímo o brutalitu, agresivní chování a nenávisť, které jsou za balkánské označovány v českém mediálním diskursu. Ten autoři našich cestopisů, zdá se, nespíš ignorují, nebo jej ve svých vlastních textech otevřeně označují za nedůvěryhodný. V tomto ohledu je jejich obraz Balkánu méně dramatický a negativní, než temné balkánské představy jejich rodičů a oficiálních sdělovacích prostředků.

Za balkánskou bývá v internetových cestopisech soustavně označována veřejná doprava, například autobusy, v nichž *poznáte, co je to cestovat Balkánem*⁵⁹ či vlaky, jejichž dobrodružná a tedy balkánská esence tkví v tom, že *vše je o něco starší, přeplněnější a špinavější než u nás, navíc se ve vlaku můžete seznámit s roztomilým prasátkem či husou nebo obdarovat obcházejícího žebráka. Z vlaku ovšem vystupují čistí nažehlení cestující, což nechápu*.⁶⁰ Upravený člověk, vylézající z přečpaného a špinavého vlaku ovšem také může být chápán jako „balkánský“ výjev. Absurdita, paradox, překvapení a nečekaný zvrat jsou

⁵⁷ *Bulharsko 2002*, http://www.volny.cz/bulharsko_2002/

⁵⁸ *Rumunsko 97 aneb Lehké romantično*, <http://www.dstranky.cz/osobni/rum/cesta.html>

⁵⁹ *Akce Securitate 2001 aneb cesta do země hraběte Drákuly*, <http://www.sweb.cz/securitate/>

⁶⁰ *Rumunsko 97 aneb Lehké romantično*, <http://www.dstranky.cz/osobni/rum/cesta.html>

totiž dalšími synonymy tohoto pojmu. Může přitom jít i o překvapení pozitivní, které by zdánlivě mohlo demonstrovat normalnost poměrů. Jedna z českých výprav například objeví v bulharské vysokohorské chatě telefonní automat na kartu. Standard? Nikoliv: *To je Balkán, to je každodenní absurdita.*⁶¹ Na Balkáně taková moderní vymoženost zkrátka nemá co dělat, aby mohl v jejich očích zůstat Balkánem. A pokud tam je, pak je to – zase jen Balkán. Balkán jako místo bez daných pravidel přináší možnost improvizovat a stanovit vlastní pravidla (*smlouvejte, jste na Balkáně*)⁶² nebo, třeba při střetu s místní byrokracií, obejít ta stávající. Pokud se to nezdaří a pravidla jsou pevná, dochází k rozčarování jako v případě cestovatelů, kteří se podloudně pokoušeli přespat na studentských kolejích v rumunském univerzitním městě Cluj: *Podmazat uklízečky se nedaří. To fakt nechápe. U nás by to šlo. Tohle má být ten Balkán?*⁶³ Balkán je pojem velice široký a přizpůsobivý. Velké množství různých aspektů reality může být zkrátka klasifikováno jako balkánské, pokud se vyskytují v místech, o nichž se věří, že leží na Balkáně.

Ukončeme tuto práci ještě jedním citátem soudobého českého autora, byť poprvé nepůjde o autora internetového cestopisu:

„A co to je, Balkán...?“

„Balkán je prostě Balkán. Ten se nedá přirovnat k ničemu, co Balkán není.“⁶⁴

⁶¹ *Pohoří Rila – Bulharsko 2000*, <http://jdina/rila>

⁶² *Akce Securitate 2001 aneb cesta do země hraběte Drákuly*, <http://www.sweb.cz/securitate/>

⁶³ *Rumunsko. Jižní Bukovina ljetom 2001*, http://nichevo.luweb.cz/cesty/rumunsko/_rumunsko.htm

⁶⁴ Emil Hakl: *Intimní schránka Sabriny Black*, Praha: Argo 2002, 66.

LIBERÁLNÍ TEORIE MENŠINOVÝCH PRÁV: MÝTUS O NEUTRALITĚ STÁTU A ETNOKULTURNÍ SPRAVEDLNOST

Selma Muhič-Dizdarevič

Summary:

LIBERAL THEORY OF MINORITY RIGHTS...

This article is a part of a wider work and it's ambition is to undertake a journey through contemporary landscape of issues related to immigration problems. These problems have many pressing sides: they are challenging, both from the point of view of a current political agenda, as well as from the point of view of predominantly theoretical perspective. They involve questions like: what is a concrete society based on, is there such a basis, what is the meaning and justification of borders in a nowadays liberal state, is the immigration issue related to security and how, what is the meaning and value of nation-state concept, but also of the welfare state concept, why are some societies more open for multiculturalism than the others etc. But at the same time there is a strong debate from a purely theoretical point of view, namely from the perspective of liberal theory, involving also some basic issues describing current state of affairs within the liberal states as such. Here I have in mind the following: dominance of instrumental reason over all other powers of mind, civic privatism as its corresponding political reflection and social atomism on the level of individuals. The way I see it, these three points laid a basis for a strong self-understanding of the Western liberal societies, which affect heavily their relationship to outsiders, as well as the denizens.

At the same time, I try to approach this question by restricting to one group and description of how liberal theory of minority rights, mainly in Kymlicka's version, affect its meaning and position in the society. This group are immigrants. The group fits into general dynamics of majority/minority relationship, it is, however, especially interesting, because: 1. unlike national minority, it cannot claim the degree of autonomy stemming from participating in the national myth of a long presence on a certain territory and 2. unlike refugees or asylum seekers,

it cannot rely on external state help to a significant degree. I am going to refer to them as denizens, because it seems that their most important feature in the functioning of society is exactly the lack of access to political life, due to the lack of citizenship.

Tento článek je součástí širší práce a jeho ambicí je poukázat na otázky vztahující se problému migrace. Tento problém má více dimenzí: je výzvou jak z pohledu současné politické agendy, tak z pohledu převážně teoretického. A je to problém komplexní, který vyvolává otázky typu: **na čem je založena konkrétní společnost? co tvoří její identitu? jaký je význam a ospravedlnění existence hranic v současném liberálním státě? jakým způsobem je otázka migrace provázána s otázkou bezpečnosti? jaký význam a jakou hodnotu má koncept národního státu? jaký je význam konceptu státu blahobytu (welfare state)? proč jsou některé společnosti více otevřené multikulturalismu?**

Na druhé straně však existuje bouřlivá diskuze z ryze teoretické perspektivy, a sice z perspektivy liberální teorie. Ta se odvíjí na pozadí dominance především instrumentálního rozumu nad dalšími schopnostmi intelektu, občanského privatismu coby výrazu politické reflexe a sociálního atomismu na úrovni jednotlivců.¹ Tyto tři faktory, dle mého názoru, tvoří základ pro silné sebe-vnímání západních liberálních společností, které mohutně ovlivňuje jejich vztah k outsiderům jako též k **denizenům**.²

Snažím se k dané otázce přistoupit tak, že se omezují na jednu skupinu a popis toho, jak liberální teorie menšinových práv, většinou dle Kymlickovy interpretace, ovlivňuje význam a postavení této skupiny ve společnosti. Touto skupinou jsou imigranti a tato skupina zapadá do všeobecné dynamiky vztahu většiny a menšiny – zajímavá je však zejména proto, že:

1. na rozdíl od národnostních menšin si nemůže nárokovat stupeň autonomie vyplývající ze spoluúčasti na národním mýtu dlouhodobé přítomnosti na určitém území;
2. na rozdíl od uprchlíků a žadatelů o azyl nemůže spoléhat na pomoc státu ve výraznější míře.

Budu jim říkat **denizeni**, protože se zdá, že jejich nejdůležitější charakteristikou ve fungování společnosti je právě nedostatečný přístup k politickému životu, vyplývající z absence občanství.

¹ Zde čerpám z pojmů Horkheimra, Habermase a Taylora z knih uvedených v seznamu literatury.

² Výraz použitý T. Hammarem k označení osob bez státního občanství, avšak s povolením k trvalému pobytu na určitém území, coby protiklad k „občanům“. Viz seznam literatury.

Dle mého názoru je možné tento problém pojednat ve dvou rovinách:

a) Z perspektivy základního kamene každé liberální teorie, tedy z perspektivy práva jednotlivců a z perspektivy národa. Zdá se, že existuje rozpor na cestě budování teorie od jednotlivce k národu, který spočívá v konceptu občana. Všechny liberální teorie, bez ohledu na míru komunitarismu, kterou obsahují, se zakládají na konceptu vnitřní hodnoty jednotlivce. Tato myšlenka je někdy dávána do souvislosti s křesťanským původem sebe-vývoje, ale tato interpretace je velice problematická, neboť vyžaduje určitý výklad křesťanství.

b) Na druhé straně je tato myšlenka dávána do souvislosti s výtapytky francouzské revoluce. Tady bych ráda zdůraznila, že se s tímto rysem liberální teorie budeme opakovaně setkávat: s růstem vědomostí o absolutní hodnotě jednotlivce (vždycky bude zapotřebí silná konstrukce umožňující zprostředkování této hodnoty tak, aby vynikl „obsah“ jednotlivce a aby bylo možné objasnit fungování jednotlivce mezi ostatními jednotlivci).

Zdá se, že bez tohoto zprostředkování, které ukazuje pozadí, na němž je existence jednotlivce možná, zůstává diskurs o vnitřní hodnotě jednotlivce na ideální a estetické úrovni.³ Je poměrně jednoduché pochopit, jak jsou z této myšlenky odvozeny tzv. negativní práva: práva týkající se ochrany způsobu života, jaký jednatel vede před ostatními jednotlivci a před státem. Je zřejmě také možné prokázat, že ačkoli to bylo křesťanství, které zrodilo myšlenku Já ve vztahu k Bohu, jež se potom změnila v myšlenku Já bez Boha, je hlavním přínosem křesťanství v tomto směru existence konkurenčních koncepcí, které vyústily ve svobodu vyznání.⁴ Proto je možné vidět přímý původ všech liberálních práv ve svobodě denominace, která se pak stává prototypem liberálního práva. Také je potřeba připomenout, že tato svoboda byla v evropském kontextu těžce vybojována.

Pro zvolené téma v kontextu současné společnosti je však zajímavá otázka, zda lze jednoduše přenést tento vzor svobody na kulturní toleranci a zda to bude to mít stejné vedlejší účinky, to znamená, zda se budeme tolerovat, pokud naše kulturní rozdíly ztratí politickou dimenzi. Tento „odchod“ Boha z politické scény umožňuje Habermasovi říci: „...začínám s moderní situací převážně sekulární společnosti, ve které musí být normativní řády udržovány bez metasociálních záruk“.⁵ Metasociální záruky tady znamenají buď Boha nebo přirozené

³ Ideál ve smyslu utopistické hodnoty a jeho vyplývající „konkurenceschopnost“ v rámci ostatních utopistických projektů.

⁴ Zde je vhodné zmínit, jak poukazuje Horkheimer, že se jedná o způsob přeměny náboženství ve vyznání.

⁵ Habermas, 1998, str. 26.

právo. Poté, co člověk ztratil místo ve „velkém řetězu bytostí“, a to z vlastní vůle a vlastním úsilím, je ponechán sám sobě a svým schopnostem organizovat společenský řád a rozhodovat o etických otázkách. „Rozčarování světa“ je doprovázeno strmým vzestupem vývoje instrumentální stránky lidského intelektuálního potenciálu, která je dnes schopná zasahovat i do genetického kódu. Je důležité nezapomenout, že mluvím (zřejmě) o **jedné** tradici humanity, tradici evropské, což neznamena mnou předpokládanou stejnost lidských intelektuálních možností na celém světě. Na druhé straně jsou instrumentální rysy těchto potenciálů, zvláště ve spojitosti s ekonomickou touhou, nejmivnější proudem ve většině společností.

Stejný vzor chování je zřejmý v občanském soukromí tak, jak jej popisuje Habermas.⁶ Tato myšlenka představuje občana v podstatě jako klienta s vlastním zájmem, který ponechává vedení státních záležitostí expertům z byrokratického aparátu. Znalost těchto záležitostí je pak interpretována instrumentálně a nechává jednotlivce, aby se staral o „své věci“. Ale kromě plodů, které přináší manipulace s přírodou v podobě technických výsledků, kromě boje o sociální status a kromě práva sám definovat, co je dobrým životem, jaké jsou skutečné „věci jednotlivce“, existuje něco, co by přesahovalo narcisismus permissivní společnosti?⁷ Zdá se nám pravdivý Horkeheimerův výrok, že poté, co se člověk odpoutal od Boha, Přírody a Pravdy „je tématem tohoto období zachování *self*, navzdory tomu, že už žádné *self* k zachování není“⁸

Mým úmyslem není popisovat tento problém proto, abych se zapojila do diskuze k možnému návrhu, jak vyřešit tento „state of mankine“ (každý z autorů má co říci, pokud jde o interpretaci této situace), nýbrž přiblížit se k otázce, zda existuje sjednocující moment ve společnosti, něco, co transcenduje každého jednotlivce a není prostým souhrnem všech jednotlivců ve společnosti. Literatura odkazuje na koncept národa jako na vážného kandidáta na toto „něco“. Ten se vyvinul simultánně s ideálem občana, kdy tento ideál není definován národními rysy, nýbrž právy a povinnostmi tvořícími obsah občanství konkrétního státu. Na druhé straně jedním ze znaků státu je výlučná pravomoc na určitém území.

Zde musím zdůraznit, že existuje napětí mezi konceptem národa a konceptem lidstva, pokud akceptujeme myšlenku liberalismu, že každý jedinec má vnitřní hodnotu a na základě toho je oprávněn klást požadavky na rovnost.

⁶ Habermas, 1998, str. 78.

⁷ Taylor, 2000, str. 4.

⁸ Horkeheimer, 1998, str. 92.

Ve své knize *Faktizität und Geltung* Habermas diskutuje ty aspekty Francouzské revoluce, které by se mohly nadále jevit slibné, a odkazuje na to, že národní stát může po svých občanech-vlastencích vyžadovat všeobecnou brannou povinnost.⁹ Národní vědomí umožňuje novou formu sociální integrace občanů, kteří mají právo volit. To shledávám jako proces, který se vyvíjí dvoustranně: na jedné straně, díky nacionálnímu obsahu, se každý stává Francouzem, na druhé straně se však každý stává jednotlivcem jako občan rovný před zákonem. Identity, které byly závislé na původu, pozici vůči feudálovi nebo náboženském přesvědčení, se stávají méně důležitými díky možnosti přístupu k účasti na politice vyjádřené volebním právem.

Národní integrace vymezuje obecný rámec solidarity, jasně definuje pole působnosti politického území, na které se politická rozhodnutí budou vztahovat. Volební právo, přiznané občanovi, stírá rozdíl mezi občany a dává jim stejná práva. To je proces, který Kymlicka označuje jako proces budování národa a je společnou charakteristikou nedávné historie většiny zemí.¹⁰

V kapitole *National Integration* diskutuje Birch několik vysvětlení popularity národní integrace. Hegel ji chápe jako historickou nutnost, zatímco Mill považuje asimilaci vedoucí k integraci do jednoho národa za přínosnou pro národnostní menšiny.¹¹ Dalším argumentem, který uvádí, je podmínka pocitu národnostní jednoty coby základu reprezentativní demokracie. Veřejné mínění nemůže fungovat, pokud neexistuje společný jazyk a pocit, že patříme do národní komunity. Občané by měli být schopni podporovat nebo být proti konkrétní politické straně, naopak společnost rozdělená podle etnických a náboženských hranic by mohla sklouznout do takového typu volby, který se řídí etnickými a náboženskými zájmy určitých skupin. Z politické perspektivy je národní integrace jediným stabilním základem politické autority, umožňuje zakládat politické instituce, které mohou být vnímány jako reprezentant všech segmentů společnosti.

Zde vnímám minimálně dva problémy: první spočívá v absenci nearbitrární definice národa a druhý v požadavku na stát, aby se všemi svými občany zacházel stejně a neutrálně bez ohledu na jejich národnost. Ačkoli můžeme tvrdit, že první problém je pouze normativní povahy (není možné univerzálně defino-

⁹ Habermas, 1998, str. 465

¹⁰ Anthony Birch, *Nationalism and National Integration*, Allen & Unwin Pty., Limited (Australia); (May 1, 1989), str. 34.

¹¹ Pro Bretonce, Baska, Velšana nebo Skota je přínosnější stát se členem francouzského, španělského či britského národa, než zůstat „...polodivokým přežitkem minulosti, točící se ve své malé mentální oběžné dráze.“ (Mill) dle Birche, *ibid.*, str. 39.

vat pojem *národ*), na deskriptivní úrovni můžeme uvést celou řadu rysů, které nám dokáží, že jistý národ existuje a problém se objeví v celé šíři, pokud se na něj podíváme z perspektivy členství. Z pohledu denizenů je zásadní vědět, jak se národ vymezuje, protože v tom není nic přirozeného. Aby se mohli přiblížit poněkud mystickému pojmu *integrace do (nějakého) národa*, musí vědět jak se onen národ definuje.

Problém členství vztahující se k hranicím členství, které jsou daleko důležitější než fyzické hranice, má externí a interní dimenzi. Občanství jako vzor členství v polis (nebo jeho nedostatek) se vyvíjí dvoustranně: rozděluje osoby na outsidersy a členy tím, že vytyčuje hranici kolem komunity a kolem subjektů – občanů. Problém je v tom, jak uvádí Cole,¹² že liberální teorie požaduje, aby hranice byla vedena uvnitř jednotlivce, který je zároveň subjektem a občanem. V prvním případě se jedná o rozdíly mezi lidmi (někteří jsou členové, jiní ne), druhý se vztahuje na rozdíly mezi aktivitami (subjekt – soukromé aktivity, občan – veřejné aktivity).¹³

Pokud se zde pozastavíme nad jedním aspektem debaty liberálů a komunitaristů, jejichž argumenty se ve své extrémní verzi zdají být stejně nevyhovující, lze místo mlhavého a zastaralého termínu *národ* uvést *koncept kultury* nebo *kulturních hodnot*. V tom případě by se inkluze denizenů opírala o jejich připravenost akceptovat kulturní hodnoty hostitelské země. Kultura se jeví jako otevřenější koncept, i když i on vyvolává problém s definicí. Kultura je však mnohem více orientována na současnost/přítomnost. Byli bychom však nuceni definovat, který soubor kulturních hodnot je pro integraci relevantní, jelikož se jich většina vztahuje na soukromou doménu, která dle liberálního pojetí má být ponechána jednotlivcům.

Aby právo mohlo fungovat na základě rovnosti, je zapotřebí předpokládat univerzálního jednotlivce, který je subjektem práva a nositelem rovnosti. Formalizující povaha práva vyžaduje, aby platilo pro všechny za stejných okolností. V současné době se k tomu připojuje nárok jednotlivce, aby svobodně následoval svou cestu k dobrému životu v právním rámci. Předpokladem univerzálního jednotlivce právo zabezpečuje neutralitu a zaručuje, že zákony nedovolí jedné skupině nebo jednotlivci jej uzurpovat. Liberální tradice též počítá s myšlenkou, že jednotlivci jsou nositeli racionální kapacity, která jim umožňuje činit

¹² Cole, P. *Philosophies of Exclusion, Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.

¹³ *Ibid.*, str. 8 – 10.

rozhodnutí v jejich nejlepším zájmu. Tyto fikce neutrálního práva, fikce univerzálního a racionálního jedince a národní či kulturní jednoty, jsou důležitými výsledky sociální evoluce euro-atlantického paradigmatu.

Komplementárním jevem výše zmíněných fikcí je neutralita liberálního státu. Ten by neměl dělat nic pro to, aby podpořil či znemožnil existenci kulturní, etnické, náboženské nebo jiné skupiny, protože univerzální jedinec je také nadán univerzálním rozumem, což mu umožňuje respektovat formální procedury. Liberální stát nevzniká z určité definice hodnot nebo interpretace dobra, kromě stejné svobody pro každého rozhodovat o svém vlastním dobru uvnitř nebo vně skupiny.

Tato interpretace liberalismu s ohledem na fungování státu se mi zdá být extrémní. Zachází totiž s jednotlivcem jako kdyby obýval prázdný sociální prostor, vymezený zákony se statutem téměř přirozeného práva. Takový jedinec je svobodný jenom v soukromé sféře, která dle definice má převážně význam pro něj samotného. Tady předpokládané kulturní pozadí zůstává jakoby druhem ozdoby v životě, což naopak otevírá cestu tomu, co Taylor popisuje jako „zplošťující a zužující naše životy, ochuzující je ve významnosti a v zájmu o ostatní ve společnosti“.¹⁴ Druhou stranou tohoto zajímavého problému je nemožnost představit si stát, který by dodržoval výše popsaný neutrální způsob chování.

Kymlicka v tomto ohledu polemizuje s Walzrem.¹⁵ V duchu popsané formy liberalismu se Walzer přimlouvá za „prudké oddělení státu a etnicity“. Liberální stát se odmítá zúčastňovat sociální reprodukce národnostních nebo etnických komunit na svém území, naopak zůstává neutrální z pohledu jazyka, historie, literatury a kalendáře jednotlivých skupin. Odluka státu a etnicity by v zásadě měla sledovat model odluky státu a církve, která je zásadní pro dnešní chápání *res publica*. Dá se říci, že státy EU, USA a Kanady neprivilegují ani nezakazují svobodu vyznání, pokud nezahrnuje ilegální praktiky.¹⁶

Tady bych chtěla připomenout, že Walzer Spojené státy americké za takový neutrální stát považuje a dokládá své tvrzení tím, že v USA neexistuje zákon o úředním jazyce.¹⁷ Ve své extrémní podobě tento přístup tvrdí, že kromě morální nepřipustnosti upřednostňování jedné skupiny před ostatními (státem),

¹⁴ Taylor, 2000, str. 4.

¹⁵ Kymlicka, Will (2001), *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press, Oxford, str. 24.

¹⁶ Situace v zemích, připojujících se k Západu je odlišná: kdy docházelo k pokusům o výstavbu mešit v některých českých městech?

¹⁷ Viz Kymlicka, ibis., kdy úspěšně ukazuje, že tomu tak není.

by poskytování práv menšinám nad rámec demokratických principů založených na individuálních svobodách mělo ničivý vliv na politickou jednotu a sociální stabilitu.

Problém samozřejmě spočívá v předpokladu, že liberální stát je neutrální a že žádné skupině nedává přednost. Ale pak si můžeme položit otázku, co chybí v konceptu tradičních občanských práv (těm, kteří je mají), proč se menšinové komunity nespokojí s principem rovnosti před zákonem a proč a jak je nutné zohledňovat veřejně relevantním způsobem fakt, že v konkrétní společnosti existují kulturně heterogenní skupiny?

Také se můžeme ptát, jakou váhu má argument, že kdyby demokracie byly dokonalé (to znamená, kdyby mohly fungovat v souladu s principem, že individuální rovnost má svůj dokonalý výraz v právní úpravě), tak by nebylo zapotřebí přidávat žádná zvláštní skupinová práva pro implementaci principu rovnosti všech občanů ve společnosti.

Existuje etnokulturně neutrální stát a jakou relevanci má negativní odpověď na tuto otázku? Pokud akceptujeme tři základní liberální principy (individuální autonomie, neutralita státu a ne-teleologický – tedy procedurální – pohled na politický proces) způsobem, jak je formuluje Weinstock,¹⁸ jak vůbec můžeme uvažovat o myšlence, že by některé skupiny prohlásily své odlišnosti jako významnější (nebo odlišnější) nežli jsou ty ostatní, a jak se budeme bránit záplavě podobných požadavků odlišných skupin na zvýhodňující zacházení právě pro jejich specifickou odlišnost?

Argumenty proti faktické existenci etnokulturně neutrálního státu se zdají být jednoduché. Změníme-li weberovskou definici státu, který se vyznačuje legálním monopolem na použití síly a akceptujeme-li naopak gellnerovskou perspektivu, že se stát de facto vyznačuje monopolem na vzdělání, můžeme tvrdit, že obsah tohoto vzdělávání převážně souvisí se sebezpojetím dominantní kultury, ve které se všechny menšiny a okrajové skupiny musí pohybovat. Ale největším „důkazem“ etnokulturní dominance je každopádně rozšíření jazyka na určitém území. Proto Will Kymlicka nazval svou knihu *Politika v lokálních jazycích*, neboť se jeho teze zakládá na tvrzení, že by místní politiky měly komunikovat a být

¹⁸ Daniel Weinstock, v *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship* (Rainer Bauböck, John Rundell editors), European Center Vienna, 1998, str. 283. Cituje Rawlse, který říká: „Pokud celková koncepce dobra není schopná obstát ve společnosti, která zajišťuje známé rovné základní svobody a vzájemnou toleranci, není způsob jak jí zachovat konzistentní s demokratickými hodnotami vyjádřenými myšlenkou společnosti jako spravedlivého systému spolupráce mezi občany, na které je nahlíženo jako na svobodné a rovné.“

implementovány v lokálních jazycích, pokud se jedná o jazyky národnostních menšin, protože tím se zvyšuje šance na úspěch těchto politických strategií.

Dále: právní systém země, který definuje konečnou instanci, před kterou „jsme si všichni rovni“, není přirozenou cestou tvořená sbírka jednotlivých zákonů, je též nejdůležitějším výsledkem vývoje určité kultury a dějin, a sice vyjádřením hodnot dominantní skupiny. Ve stejném smyslu právní systém není zkosnatělý systém na věky daných faktů a norem, nýbrž se neustále vyvíjí prostřednictvím interpretací, diskuzí, výskytem nových skutečností (například v současné době debatou o bezpečnosti užívání internetu nebo bioetickými otázkami). Celý tento proces zase reflektuje hodnoty dominantní skupiny a právě to je rámec pro rovnost. Samotná myšlenka právního státu, který se zakládá na jasně definovaných pravidlech hry, musí mít obsah naplněn kulturními hodnotami. Příklad: začátkem dvacátého století nebyla rovnost žen před zákonem považována za hodnotu, dnes už tato rovnost hodnotou je a tento samotný fakt se ve zákoně odráží.

A nakonec: i kdyby stát neměl intenzivní cíle, cíle vztahující se k obsahově určitým otázkách, musel by se stejně vymezit vůči následujícím jevům: otroctví, polygamie, polyandrie, incest, euthanasie, sebevražda, trest smrti, umělý potrat, nucená manželství, rozvod, manželství homosexuálů, atd.¹⁹ Stejně tak (a to je důležité zejména u autorů, kteří považují za zřejmé to, že problémy, kterými se zabývají, jsou zabudovány do kultury euroamerického světa) je pro určité kulturní a historické prostředí charakteristická samotná myšlenka individuální autonomie, základní myšlenka moderního politického establishmentu a celkový hodnotový systém, jenž se zakládá na naplnění individuální volby dobrého způsobu života.

Známe kultury, které jsou zaměřené na kolektivní dobro a v kterých dobro jednotlivce má svůj plný význam pouze v kontextu dosažení kolektivního dobra. Tyto kultury jsou nyní tady a jejich četnost a viditelnost se staly výzvou ve většině společností EU.²⁰

Pokud jde o problém, zda dokonalá demokratická země udělá z problému kolektivních práv irelevantní otázku, zdá se mi, že se zakládá na utopistickém předpokladu nekonfliktní společnosti a zaslouží si utopistickou odpověď, která zase má pouze utopistický význam.

¹⁹ Bhikhu Parekh (2002), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, str. 201. Viz také Parekh: „...stát, který nevynucuje určitou morálku a kulturu je fantazie.“

²⁰ Zde není dostatek prostoru pro diskuzi, proč jsou odlišné v tomto ohledu severoamerické společnosti. V tom smyslu, viz. Barša, Pavel, (1999), *Politická teorie multikulturalsimu*, CDK, Brno

Dle mého názoru je způsob řešení konfliktu daleko důležitější než předpoklad nekonfliktní společnosti. Složitost konfliktu ve společnosti pochází z povahy vztahů mezi jednotlivci v kapitalistické společnosti a regulace konfliktu je imanentním elementem současných demokracií. V tom smyslu neshledávám, že by menšiny požadovaly nějaká zvláštní práva – podle liberální teorie se jedná o rafinování způsobů, jak ideál rovnosti učinit skutečným skrze jeho rozšíření na skupiny, které jsou z něj vyloučené.

Principiálně: pokud liberální teorie není schopna uznat menšinová práva, pak je klíčová otázka, jak se skupina definuje. Jsou například ženy skupina, nebo jsou homosexuálové skupina, nebo jsou to jen Romové a imigranti? Byly ženy skupinou v době, kdy neměly volební právo, a staly se z nich jednotlivci, když si je vybojovaly? Rozdíly uvnitř většiny, které jsou potenciálně konfliktní, jsou příliš prchavé a příliš náchylné k změnám, takže dichotomie většina-menšina neposkytuje východisko pro liberální teorii kolektivních práv. To také vrhá jiné světlo na „objev“, který říká, že stát není a nemůže být etnokulturně neutrální.

Ano, stát je etnokulturně zaujatý, je to nation-building stát. Jediná věc, ve které můžeme společně s Kymlickou doufat, pokud jde o inkluzi menšin, je rozdělení států na liberální a neliberální nation-building státy dle kritérií „férovosti“.²¹

Tato kritéria jsou: stupeň donucování v prosazování národnostní identity, zúžený koncept „sféry veřejné“ a odpovídající rozšířený koncept „sféry soukromé“, kde jsou rozdíly tolerované. Liberální nation-building stát by neměl být znepokojován požadavky menšin vyjádřených veřejně – on je inkluzivní, nemá žádná omezení pro přijetí do většinového národa, on prosazuje užší koncept národní identity, kdy národ není mezní hodnotou. Liberální státy jsou více kosmopolitní, ačkoli to neznamená, že musí přijmout ideologii kosmopolitismu. Liberální národy nevylučují možnost, aby jednotlivec měl více národních identit a jsou ochotné uznat sdílení sociálního prostoru s menšinami, které považují za důležité být v tomto smyslu uznané.

Užší koncepce národní identity je úzce spjata se sociální kulturou (opět v podání Kymlicky): je to koncept kultury, který zahrnuje společný jazyk a politické instituce a nemá vztah k náboženskému přesvědčení, rodinným zvykům nebo individuálním návykům.²²

²¹ *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relationships in Eastern Europe*, ed. Will Kymlicka and Magda Opalski, Oxford University Press, 2001. Citace dle překladu do srštiny: Beogradski centar za ljudska prava, Beograd 2002, str. 66.

²² *Ibid.*, str. 31.

Poté, co podrobím analýze relevanci rozdílu veřejné-soukromé, se opět vrátím k tomuto užšímu vnímání kultury.

Dle typu regulace v soukromé a veřejné sféře (a v souvislosti s multikulturalismem) můžeme rozlišovat tři modely: *procedurální, občanský asimilacionismus a model „millet“*.²³

První model počítá s formálním a minimalistickým fungováním státu, který má zabezpečit stabilitu a mír mezi kulturami, protože morální a jiné rozdíly v multikulturální společnosti nelze řešit racionálně. Problém této pozice spočívá v tom, že se stát bude sice i nadále chovat morálně a kulturně určitým způsobem, protože je to sociálně nutné, jenomže fakticky nebude otevřen komunikaci se všemi relevantními aktéry na sociální scéně. Tato pozice také příliš ostře odděluje soukromé a veřejné, ačkoli je spousta domén, v nichž je soukromé a veřejné explicitně smícháno. A v neposlední řadě: v případě distribuce bohatství a moci takto pojmáný stát fakticky pracuje v neprospěch menšin, i když ne záměrně. Na tu samou věc poukazuje paradigmaticky Kymlicka: jestli dojde k selhání v ochraně menšinového jazyka jménem neutrality státu, skončí to nejspíš zánikem jazyka nebo redukcí používání jazyka na soukromou sféru, což vede k zániku. Jedině co tato pozice vyžaduje, je shoda, pokud jde o strukturu autority ve společnosti.

Druhý model politické integrace také počítá s možností rozdělit dvě domény, jenomže věří, že jistý stupeň jednoty je nutný a měl by být důležitý pro všechny. Tato pozice vyžaduje nejen uznávání stejné autority, ale i sdílenou politickou kulturu. Fakt, že je tento model označován jako *politická asimilace* znamená, že vyžaduje určitý stupeň unifikace ve smyslu politických hodnot, ideálů, praktik, institucí, politického diskurzu, stručně řečeno: předpokládá společného jmenovatele v politickém životě. Stejnou myšlenku nalezneme v konceptu *Verfassungspatriotismus* Jürgena Habermase. Ústava je definována jako formální, ale také odráží základní hodnoty, poskytuje sdílený prostor každému jednotlivci nebo skupině, která ve společnosti žije: „...demokratické občanství nemá být zakotveno v národní identitě lidu. Avšak bez ohledu na rozmanitost odlišných kultur způsobu života vyžaduje, aby byl každý občan socializován do sdílené politické kultury“.²⁴

Parekh uvádí tyto argumenty proti: Habermasova pozici opomíjí domény, které propojují oblast veřejného a soukromého, jako na příklad školství, tato pozice povzbuzuje kulturně odlišné skupiny, aby vedly vlastní život v soukromé

²³ Viz Parekh, op. cit. str. 199.

²⁴ Habermas, op. cit. str. 500.

sféře a žádá po nich, aby veřejně akceptovaly dominantní kulturu, tato situace menšiny znevýhodňuje.

Podle mého názoru není z jeho argumentace jasné, proč tuto pozici považuje za nositele myšlenky, že veřejná sféra musí odrážet jenom dominantní kulturní hodnoty. Pokud je výrazem demokratické politické participace otevření cesty odlišným kulturním skupinám, pak se zdá, že Parekh buď předpokládá, že menšinové kulturní skupiny nejsou schopné této možnosti využít, nebo že by toto jejich právo měla hájit majorita.

Mně se oba předpoklady jeví příliš paternalistické. Naopak: pokud ústava, která vymezuje pravidla hry ve veřejném životě, postrádá specifický a národní kontext, pak jej postrádá ve vztahu ke všem jednotlivým skupinám a vyjadřuje minimální společný jmenovatel pro všechny. Jinou otázkou pak zůstává, jestli je možné upravit pravidla hry nebo politickou kulturu tak, aby odrážela zvláštní potřeby každé skupiny a jednotlivce. To se ale nestává ani v případě majority. A není to jen ústava, o kterou se zde jedná, nebo politické hodnoty, které odráží; jde o způsob, jaký se prosazují relevantní změny ve všech těchto aspektech. V tomto smyslu je největším problémem situace denizenů, protože, dle definice, se nepodílejí na stanovování pravidel a jejich vyloučenost není možné ospravedlnit žádnou liberální teorií.

Obecně vzato se mi zdá neakceptovatelné diskvalifikovat jakoukoli pozici jenom na základě toho, že odráží dominantní hodnoty. Otázkou je, o jaké hodnoty jde a jaký je legitimní způsob ovlivňování těchto hodnot. Znamená to, že politická kultura musí odrážet dominantní kulturní hodnoty minimálně proto, že byla vytvořena úsilím dějin a vývoje dominantní skupiny, nebo spíše konkurenčními skupinami v rámci dnešní dominantní skupiny. Za daleko důležitější považuji toto: pokud existují relevantní změny ve společnosti, které mohou narušit současný stav věcí, a které přicházejí buď ze strany minorit nebo majority, jaký je způsob uskutečnění těchto změn a do jaké míry je politický systém v tomto ohledu pružný?

Další otázka vzniká spolu s definováním minorit. Mým úmyslem zde není zasahovat do diskuze o kritériích příslušnosti k určité skupině, zvláště pak národní či kulturní, avšak chci v této souvislosti zmínit, že v případě příslušnosti k nějaké skupině můžeme volit buď subjektivní cestu a brát jako relevantní to, co jednotlivec o své příslušnosti prohlásí, nebo objektivní cestu, kdy stanovíme požadavky, jejichž splněním budeme považovat osobu za člena skupiny. Pokud uvážíme případ Pima Fortuyny z Holandska, situace se dá nahlížet následovně:

veřejně přiznává homosexualitu, reprezentuje silně pravicový přístup, včetně návrhu na uzavření hranic pro muslimy, neboť je podle něj islám stále zaostalé náboženství – a je zavražděn holandským aktivistou z řad bojovníků pro zákaz obchodu s kožešinami. Z pohledu dynamiky většina-menšina vypadá stejná věc takto: člen nyní privilegované, ale v dějinách dlouho utlačované sexuální menšiny, reprezentující holandskou většinovou společnost, útočí paušálně na náboženskou a kulturní menšinu a je zavražděn členem anarchistické menšiny, který je také příslušníkem holandské většinové společnosti. Tento příklad ilustrativně ukazuje slabiny Parekhovy kritiky občanského asimilacionismu: ten, kdo není asimilován do politické kultury ve zmiňovaném případě je vrah, ostatní se pohybují v otevřeném prostoru politické arény. Neexistuje jasně definovaná většina, ergo nejsou dominantní hodnoty, které by nemohly být zpochybněny v souladu se základními pravidly demokratického státu. Tento příklad také ukazuje irrelevantnost příslušnosti k menšině, pokud se jedná o uznávanou a vlivnou menšinu, do jaké se vypracovali např. ženy či homosexuálové.

Extrém ryzí diversity je zřejmý ve *třetím modelu*, v tzv. modelu „millet“, který předpokládá, že jednotlivci jsou primárně loajální vůči svým kulturním skupinám a pouze výběrově státu. Jako příklad Parekh uvádí několik takových společností, například Otomanskou říši.²⁵ Tato pozice však ohrožuje koncepci individuálních svobod, zastavuje růst společných vazeb a přispívá k politické nestabilitě.

Zdá se, že podstata tohoto problému spočívá ve vyrovnávání zájmu jednoty a diversity uvnitř multikulturní společnosti, ale také se zdá, že jasně vymezený stupeň politické jednoty je minimální základ pro budování vztahů ve zmíněném typu společnosti. Podle mého názoru je to zřejmé z tabulky, ve které shrnuji stanovisko Johna Rexe k typům společnosti dle postavení soukromé/veřejné²⁶:

| Typ společnosti | Veřejná sféra | Soukromá sféra |
|---|---------------|----------------|
| Multikulturalismus | Unitární | Diverzita |
| Asimilacionismus | Unitární | Unitární |
| Kolonialismus, apartheid | Diverzita | Diverzita |
| Rasistická společnost v období před uznáním občanských práv | Diverzita | Unitární |

²⁵ Parekh, op. cit. str. 205.

²⁶ John Rex (2001) “The concept of a multicultural society” in Guibernau, Montserrat and Rex, John (eds): *The Ethnicity reader, Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, UK: Polity Press, pp. 208-217.

Jak lze vyčíst z tabulky (a v jistém protikladu k těm typům multikulturalismu, který bojují o celkovou multikulturalizaci veřejného prostoru), veřejná sféra musí mít rysy jednoty, musí počítat se sjednocujícím momentem, jinak se vytrácí prostor pro rovnost. A v tom spočívá pointa občanského patriotismu: rámec pro regulaci sociálního prostoru, který sdílí odlišné kulturní skupiny, musí být nastaven na určitý stupeň asimilace pokud jde o politickou autoritu – ve všech ostatních oblastech si stát může dovolit neangažovat se.

Je samozřejmě nutné mít na paměti, že není možné absolutně oddělit dvě domény, ať teoreticky či prakticky. To je relevantní, když se zabýváme školstvím, kde se obě domény prolínají: povinné vzdělávání, odlišný obsah osnov, trénink, vývoj osobnosti, socializace, to jsou některé z veřejných prvků, které významným způsobem ovlivňují růst dítěte. Ale nedostatek možnosti oddělit veřejnou a soukromou doménu, jenž vede některé autory k nahlížení na soukromou sféru jako na pouhý důsledek nebo emanaci domény veřejné, by se neměl brát jako důvod pro omezování hodnoty individuální autonomie.²⁷

Pokud se nyní vrátíme ke koncepci etnokulturní spravedlnosti, mající na mysli nacionální koncept tvořící základ současné politické organizace a rozdělování práv v linii veřejného a soukromého, je nutné ještě jednou se vrátit k otázce národa, státu a suverenity.

V globalizovaném světě se tak zintenzívnilo zužování státní suverenity, že je otázkou, zda nás to nevede k revizi chápání státní autonomie, vzato ve smyslu „westfálského“ modelu. Podíl vnitrostátního zákonodárství reflektujícího mezinárodní právní standardy významně stoupl během minulého století.²⁸ Otázky, které omezují zájmy státu na mezinárodní úrovni jsou otázky fiskální povahy, otázky mezinárodní stability a bezpečnosti a agenda lidských práv. Současně je politická agenda v jednotlivých národních komunitách v EU zaměřena na regulaci imigrace v rozsahu od úplného zastavení až po zpochybnování postavení a chování těch, kteří už jsou uvnitř hranic jednotlivých států Evropské unie. V tomto smyslu je kritika Phillipa Cola, který kritizuje pozici Walzera, velice důležitá. Walzer srovnává příslušnost k národu se členstvím v klubu, s čímž Cole silně nesouhlasí.²⁹ Cole tvrdí, že také členství v klubu je omezeno na základě právních a morálních norem.

²⁷ V této souvislosti stojí za zamyšlení názor J. Rexe, který interpretuje kulturní menšiny coby potenciální narušitele existujícího řádu podobně jako byly v minulosti společenské třídy.

²⁸ D. Held, A. McGrew, D. Goldblat and J. Perration (1999) *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Polity Press, Cambridge.

²⁹ Cole, op. cit. str. 70.

Dle Kymlicky je možné oprávněně rozlišovat mezi následujícími menšinovými skupinami, které mají odlišné nároky a očekávání ve státech budovaných na principu národa: národnostní menšiny, původní obyvatelé, imigranti, uprchlíci, gastarbeiteři, potomci otroků a nuceně nasazených, Romové, náboženské skupiny, atd. Tyto skupiny mají odlišné potřeby, aspirace a institucionální kapacity.³⁰ Lze se též zmínit o ne-etnických menšinových skupinách, jako jsou např. homosexuálové nebo postižení a samozřejmě ženy, které jsou menšinou nikoli kvůli počtu, nýbrž pro absenci přístupu k procesu rozhodování v některých oblastech.

Pro západní a východní demokratické společnosti je podstatné rozlišování mezi imigranty a národnostními menšinami pro pochopení smyslu etnokulturní spravedlnosti a jejího postavení ve vztahu k dominantní kultuře a politickému modelu. Národnostní menšina je definována na základě prohraného boje v dějinách založení státu, ve kterém by byla většinou.³¹ Můžeme s jistou dávkou opatrnosti dodat, že postavení národnostních menšin v současné západní Evropě není v principu základem zdroje politické nestability, je „věcí hlasování, ne střelení“.³² Situace je úplně jiná než v nově vzniklých a vznikajících demokratických společnostech ve zbytku Evropy, nemluvě o balkánských státech. Následkem odlišných historických okolností a společenského a politického vývoje po druhé světové válce jsou tyto země teprve v procesu formulování svých postojů vůči národnostním menšinám.³³

Klíčové je vymezování se vůči imigrantům, kteří postrádají onu „historickou výhodu“ boje s dominantním národem v relativně nedávných dějinách. Proto imigranti nemají sociální a teritoriální hustotu potřebnou k zakládání vlastních institucí.. Teorie zabývající se tím, proč lidé migrují, zvláště pak do západních evropských státu, se liší podle toho, jestli je větší důraz kladen na vnější faktory, jakými jsou války a přírodní katastrofy, nebo na vnitřní faktory společných dějin se zemí cílové migrace (kolonialismus). Některé z nich kladou „důraz na individuální cíle a úsilí (...) Migrace se nikdy nedá úplně vysvětlit strukturálními silami“.³⁴

³⁰ Kymlicka (2001), str. 83

³¹ V západní Evropě to jsou na příklad: Katalánci, Baskové, Vlámové, Skotové, Velšané, Korsičané... Všichni tito si mohli nárokovat stát, ale historicky v tomto úsilí neuspěli.

³² Kymlicka (2001), str. 3, cituje Normana, v angličtině „a matter of ballots, not bullets“.

³³ Pro více informací o jednotlivých státech, viz. Kymlicka and Opalski (2001).

³⁴ Rainer Bauböck, John Rundell (Eds.), (1998) *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, Ashgate UK: European Centre Vienna and Ashgate Publishing Limited str. 18.

Národnostní menšiny můžou vznášet nároky nebo otevřeně diskutovat o své autonomii a stupni této autonomie. Některé národnostní menšiny mohou otevřít diskuzi o odloučení, ale většinou národnostní menšiny chtějí udržet nebo založit vlastní školy, soudy, média a jiné politické instituce ve svém jazyce. Kymlicka má poměrně velké pochopení pro národnostní menšiny, což je zřejmé z tvrzení, že otázkou není, jestli národnostní menšiny poskytly dostatečně provokativní důvody k opuštění normy etnokulturní neutrality, ale otázkou je, proč by národnostní menšiny neměly mít stejnou možnost (moc) budovat národ jako majorita. To znamená, že to, co potřebujeme, je konzistentní teorie *forem nation-building* státu, takových, které jsou přípustné v liberální demokracii. Na druhou stranu mohou imigranti jen doufat ve spravedlivé podmínky integrace. Obě tato práva, práva národnostních menšin a práva imigrantů však předpokládají, že může „fungovat“ liberální teorie, která zahrnuje kolektivní práva.

Na tomto místě se vracíme k dialektice individuálního a kolektivního, která se dá shrnout v následujícím citátu: „Jinak řečeno: to, co je univerzálně k dispozici – každý člověk má identitu – můžeme uznávat pouze tím, že budeme umět uznávat také to, co je vlastní každému jednotlivci. Požadavek zaměřený na obecné se stává hnací silou uznání zvláštního“.³⁵ Jednotlivec je díky svému potenciálu lidskosti základní hodnotou, kterou je třeba respektovat. Tento respekt má být zřejmý právě v poskytování podmínek jednotlivci, aby se sám mohl rozhodnout, jaký způsob života je pro něj dobrý. Taylor v tomto smyslu odkazuje na Dworkina,³⁶ který rozlišuje mezi hmotnými a procesními povinnostmi. První se týkají rozhodnutí, jaký způsob života je dobrý, druhé povinnosti zacházet s ostatními spravedlivě. Pouze druhý typ povinnosti je ten, který nás vtahuje do společnosti a dá se regulovat, první typ povinnosti ne. I kdyby se totiž většina shodla na tom, jaký způsob života je dobrý, nemohla by existovat povinná forma „dobrého“ způsobu života. Dworkin, stejně jako Rawls, se domnívá, že individuální autonomie doplněná antidiskriminačními opatřeními musí mít větší význam než kolektivní práva.

Jak ukazuje diskuze mezi liberály a komunitaristy, rozhodnutí o tom, jaký způsob života je dobrý, a samotná možnost existence konceptu dobrého způsobu života nejsou něčím, co by mělo původ pouze ve vůli jednotlivce. Dalo by se říci, že schopnost rozhodovat se musí být ovládána jednotlivcem, ale prostředí,

³⁵ *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání* Amy Gutmann (ed.) (2001), Filosofie, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha p. 55. Tento text od Charlse Taylora: *Politika uznání*

³⁶ Dworkin, R. *Liberalism in Hampshire*, S. (ed.), *Public and Private Morality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

kde se tato schopnost uplatňuje a dostává se jí materiální dimenze, je absolutně definováno mimo-individuálními podmínkami.

Z pohledu komunitaristů je nejdůležitější podmínkou kultura, která zahrnuje odlišné typy předurčení.³⁷ Jednotlivci mají ke své kultuře interaktivní vztah, jsou jí tvořeni a podílejí se na jejím vytváření. To se zdá být samozřejmé, ale: znamená důležitost kultury pro jednotlivce to, že kultura má být státem sponzorována a chráněna? Odebírá to kultuře životaschopnost a redukuje ji to na úroveň „ohroženého druhu“?³⁸ V tomto ohledu můžeme pracovat se dvěma hypotézami:

a) vliv majoritní kulturní skupiny je tak ničivý, že by mohl být smrtelný pro minoritní kultury a bez intervence by tyto kultury mohly zaniknout;

b) minoritní kultury jsou si vědomy, že jsou příliš slabé, aby přežily, a žádají o zvýhodněné zacházení, aby se zachránily před asimilací.

Zdá se, že v dichotomii dvou typů liberalismu, jak je popisuje Walzer,³⁹ která se snaží vyřešit dilema, jestli má stát pomáhat kulturám přežít či nikoli, je vždy nutné na tuto otázku nahlížet v kontextu určité země. Dá se tedy říci, že by tato otázka měla být kladena v perspektivě určitého prostoru. V tomto ohledu Walzer odkazuje na USA jako na zemi, jež přijala přístup stejného zacházení se všemi kulturami, což znamená, že stát nedělá nic pro to, aby rozhodl o přežití Kultury. Opačným případem je Kanada a její politika vůči Quebecu. To je určitě pragmaticky slibný přístup, ale neříká nám, jestli je možné, aby liberální teorie zahrnovala kolektivní práva, aniž by ohrozila individuální autonomii lidí, kteří nepatří k žádné z viditelných menšin nebo se nechtějí definovat prostřednictvím členství v nějaké skupině.

Kymlicka se zajímá o stejný problém individuálních a kolektivních práv v rámci etnokulturní spravedlnosti. Ačkoli dle mého názoru jeho primární motivace spočívá v analýze konkrétních politických a historických okolností, jeho přístup lze objasnit v následujícím habermasovském smyslu: pečlivá analýza postavení minorit ve Střední a Východní Evropě stejně jako výzvy k multikulturalismu Západní Evropy a Severní Ameriky jasně ukazují na nutnost uznat veřejně relevantním způsobem existenci práv, která jsou pro skupinu specifická. Tuto nutnost artikuluji menšiny, které poukazují na potřebu rozšíření a dopl-

³⁷ Otázkou je například, nakolik je podvědomí kulturně podmíněno. Můžeme také odkázat na strukturu jazyka, která kategorizuje formy myšlení, atd.

³⁸ Walter výraz“.

³⁹ *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání* Amy Gutmann (ed.) (2001), Filosofie, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha p. 115. tento text Michaela Walzera: Komentář.

nění konceptu lidských práv. Proto lze myšlenku Kymlicky o etnokulturní spravedlnosti v zásadě redukovat na dvě základní ideje: menšiny také mají práva na různé úrovně budování národního státu a menšinová práva jsou dodatkem k lidským právům, nikoli jejich náhražkou. To vše platí za podmínky, že menšinová práva nikdy neomezují individuální práva, což je zřetelné z výkladu dvou typů práva, které si menšiny dle Kymlicky mohou nárokovat:⁴⁰

- a) vnitřní restrikce, tj. právo skupiny vůči svým členům;
- b) vnější ochrana, tj. právo skupiny vůči širší společnosti.

První skupina práva v liberálním pojetí by měla vzbuzovat pochybnosti, protože téměř nutně vede k omezení individuálních práv, ale druhá skupina by měla být akceptovaná a respektovaná, protože je konzistentní s liberální teorií práv – kromě případu, kdy je používána jako prostředek dominance nad nějakou jinou skupinou.

Protože je možné Kymlickův koncept multikulturalismu popsat jako ten, který se zakládá ne na toleranci, nýbrž na autonomii, lze dovodit, že podle něj jsou také formy, které neomezují individuální svobodu možnosti opustit skupinu, nepřípustné. Na druhou stranu není možné shledávat koncept autonomie konzistentní s tím, že jednotlivec nemá svobodu omezit vlastní práva, aby něčeho dosáhl. Lze mít za to, že socializace by nebyla možná bez akceptování nutnosti omezit vlastní práva pro společné dobro (což je zároveň zdrojem zneužívání té samé věci).

Avšak pointa je v otázce (a to je obzvlášť zřejmé, když diskutujeme o míře universalismu lidských práv, pokud neakceptujeme jistá omezení individuálních práv, především taková omezení, která umožňují patřit k nějaké skupině) co znamená „patřit do skupiny“. Jak členové menšin, tak i členové majority jsou omezováni ve svých individuálních právech, protože v tom spočívá logika existence ve společnosti. Rozdíl mezi liberálním a neliberálním omezováním spočívá v důvodech tohoto omezování a způsobu, jak je toto omezování ovlivňováno. Koncept lidských práv založený na individuálních právech počítá s autonomními subjekty – samozřejmě víme, že autonomní subjekty mohou existovat pouze ve společnostech, kde jsou produkovány jako autonomní a jejich autonomie je uznávána, v případě společností, které se nemohou nebo nechťejí organizovat na principech lidských práv náležejících autonomním subjektům, čelíme znovu otázce, jaký postoj by k takovýmto společnostem a jednotlivcům měl být zaujímán (a to na tuzemské i mezinárodní scéně).

⁴⁰ Viz Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, str. 22.

V souvislosti s touto otázkou je třeba zaměřit se na vnitřní zacházení s imigranty a jejich potomky, často narozenými v hostitelské zemi v Evropě. Budu předpokládat, že jejich příchod do hostitelské země znamená jejich nevyslovené uznání existence nějakého problému v zemi původu.⁴¹ Proto je odůvodněné předpokládat, že podniknutím cesty migrace očekávají uspokojení některých svých potřeb, přestože tyto potřeby jsou různorodé. Můžeme se pak ptát, co je rozdílného v organizaci konkrétní společnosti, která (například) umožňuje ochranu života, a té, odkud migrant přišel.

Toto je hypotetická úvaha týkající se těch, kteří uprchli, protože jejich život byl v ohrožení. Stejná otázka se však dá položit v případě chudoby: proč je bohatství vyráběno a rozdělováno v některých společnostech tak, že šance jednotlivce uspokojit jeho potřeby jsou v nových podmínkách větší než ve společnosti, kterou opustil? A, což je také zásadní otázka: o kterých dalších věcech, které nevyplývají přímo z uspokojování potřeby nenabízené v zemi původu se předpokládá, že je budou imigranti v hostitelských zemích akceptovat?

To jsou otázky, kterými se zabývám podrobně ve své širší práci s úmyslem rekonstruovat společenskou smlouvu mezi imigranty a domicily v současných společnostech.

Dle mého názoru artikulace takovéto smlouvy zahrnuje součet práv a povinností obou stran, ale zároveň poskytuje klíč k interpretaci právních a politických otázek, jako jsou ty, o kterých se zmiňuje článek v *The Copenhagen Post*.⁴² Článek pojednává o návrhu jedné pravicové strany v Dánsku, aby děti imigrantů byly rodičům odebrány a dávány do náhradní péče, protože v původní rodině bývají vychováváni v nepřátelské atmosféře vůči dánské společnosti, a tím jsou připravováni o možnost integrovat se do ní.

Můžeme se vrátit k otázce, jaké důvody vedly imigranty k emigraci, například do Dánska, a jaké důvody mělo Dánsko, že je akceptovalo. Nemám na mysli pouze empirickou otázku místních okolností, spíše jde o principy jakými jsou bezpečnost života, útěk z chudoby, nerovnost pohlaví na jedné straně a ekonomická potřeba a dodržování povinností týkajících se poskytování azylu na straně druhé. Jinak jsme odkázáni na následující možnost interpretace výše zmíněného návrhu: buď jsme svědky konstrukce společenského „stroje pro integraci“, kam vstupují děti jako potomci určité kultury a na druhém konci vycházejí jako integrovaní Dánové, nebo nastává situace, kdy imigranti, kteří

⁴¹ To zřejmě vylučuje privilegované migranty, kteří se většinou mohou vrátit do země původu, aniž by se jejich status radikálně změnil, např. mezinárodní podnikatelská elita.

⁴² Viz <http://www.cphpost.dk/get/81682.html>

opustili zemi původu třeba kvůli ohrožení života (jak tvrdí, když žádají o azyl), vychovávají své děti způsobem, jenž zvyšuje možnost vytvoření společnosti podobného typu (z níž odešli) v hostitelské zemi.

Tímto chci zdůraznit základní myšlenku své další práce:

Etnokulturní neutralita je mýtus, protože víra v ní zužuje prostor pro nedominantní kultury, aby participovaly na rozdělení společenského prostoru, ale neimplikuje společenskou neutralitu v případech, když už je jednou tohoto vědomí dosaženo. Dosažení tohoto vědomí však otevírá možnost spravovat odlišné kulturní zájmy způsobem, jakým jsou spravovány odlišné zájmy, které nejsou kulturního původu (např. sexuální nebo finanční). To ovšem, dle mého názoru, vyžaduje konstantní reflexi „základních pravidel“ měnících se společnosti.

Seznam použité literatury:

- Barša, Pavel (1999) *Politická teorie multikulturalismu*, CDK, Brno, 1999
- Bauböck, Rainer, Rundell, John (Eds.) (1998) *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, European Center Vienna and Ashgate, Ashgate
- Birch, Anthony (1989) *Nationalism and National Integration*, Allen & Unwin Pty., Limited (Australia)
- Cole, Phillip (2000) *Philosophies of Exclusion*, Edinburgh University Press, Edinburgh
- Dworkin, R. Liberalism in Hampshire, S. (ed.) (1978) *Public and Private Morality*. Cambridge, Cambridge University Press
- Habermas, Jürgen (1996) *Between Facts and Norms, Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts (*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main)
- Hammar T. (1990), *Democracy and the Nation-state: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration* (Avebury, Aldershot)
- Held D., McGrew A., Goldblat D. and Perration J. (1999) *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Polity Press, Cambridge
- Horkheimer, Max (1989) *Pomračenje uma*, Veselin Masleša, Sarajevo (*Eclipse of Reason* (1947) Oxford University Press, New York)
- Horkheimer, Max (1988) *Kritika instrumentalnog uma*, Globus, Zagreb (*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967) S. Fischer Verlag, GmbH, Frankfurt am Main)
- Kymlicka, Will (2001) *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press, Oxford
- Kymlicka, Will, Opalski, Magda (Eds.) (2002) *Može li se izvoziti liberalni pluralizam?*, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd (*Can Liberal Pluralism Be Exported?* (2001), Oxford University Press, Oxford)

- Parekh, Bhikhu (2002) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press
- Rex, John (2001) "The concept of a multicultural society" in Guibernau, Montserrat and Rex, John (eds): *The Ethnicity reader, Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, UK: Polity Press
- Taylor, Charles, Gutmann, Amy (ed.) *Multikulturalismus, Zkoumání politiky uznání* (2001), Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha (Multiculturalism 1994 – Princeton University Press, Princeton)
- Taylor, Charles (2000) *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, ninth printing
- Walzer, Michael (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, (Martin Robertson, Oxford)

HANS JONAS: EVOLUCE A SVOBODA¹

Naše západní filosofická tradice je jako uhranutá pohledem na člověka samotného. Připisuje mu jako jedinečné mnohé z toho, co má své kořeny v organickém bytí jako takovém. Tím upírá chápání organického světa ty náhledy, jež mu nabízí lidské sebepochopení. Na druhé straně musí vědecká biologie, vázaná svými pravidly na vnější, fyzické skutečnosti, ignorovat dimenzi vnitřku, jež k životu patří. Díky tomu je látkově bezezbytku vysvětlený život ještě záhadnější než byl život nevysvětlený. Obě hlediska, od Descarta utvrzená v nepřirozeném oddělení, jsou komplementární a hrají si navzájem do ruky – ke škodě svých předmětů, jež přitom doslova „přicházejí zkrátka“: pochopení člověka trpí tímto oddělením právě tak jako pochopení mimolidského života. Nové filosofické čtení biologického textu chce vnitřní dimenzi – to, co nejlépe známe – znovu získat pro chápání organických věcí a vrátit tak psychofyzické jednotě života v teoretickém celku to místo, jež oddělením mentálního a látkového počinaje Descartem ztratila. Co tím získá při chápání organického bude ziskem i pro pochopení člověka.

Veliké rozpory, jež člověk v sobě odhaluje – svoboda a nutnost, autonomie a závislost, já a svět, vztah a osamění, tvořivost a smrtelnost – jsou jako by v zárodku předznamenány už v těch nejjednodušších formách života. Každá z nich totiž udržuje překerní rovnováhu mezi bytím a nebytím a vždy již v sobě skrývá vnitřní obzor nějaké „transcendence“. Toto téma, společné všemu živému, lze sledovat v jeho vývoji ve vzestupném uspořádání organických možností a funkcí: od látkové výměny, pohybu a touhy, přes cítění a vnímání, až po představitivost, umění a pojem – to je stupnice svobody i nebezpečí, vrcholící v člověku. Kdyby se přestal vidět v metafyzické oddělenosti, pochopil by možná nově i svou jedinečnost.

Nezávisle na výsledcích bádání o evoluci představuje se nám daná a simultánní rozmanitost života, zejména zvířecího, jako vzestupná stupnice (žebříček) od „primitivního“ k „rozvinutému“, jako škála rostoucí složitosti formy i dife-

¹ Esej *Evolution und Freiheit*, který zčásti shrnuje obsah knihy *Organismus und Freiheit*, vyšel ve sborníku Jonasových textů *Philosophische Betrachtungen und metaphysische Vermutungen*, 1992. P. překl.

renciace funkcí, citlivosti smyslů a intenzity pudů, ovládnání údů a schopností jednání, reflexe vědomí a vzmachu po pravdě. Pokrok přitom můžeme vidět dvojitým pohledem. Jednak v pojmech vnímání a jednání (čili „vědění“ a „moci“), tj. co do šíře i zřetelnosti zkušenosti, stupňující se smyslové přítomnosti světa, jež vedou napříč živočišnou říší k neobjemnější a nejsvobodnější objektivaci celku bytí u člověka. Na druhé straně, souběžně a rovněž s vrcholem u člověka, co do míry a způsobu působení na svět čili co do stupně postupující svobody jednání. Pokud jde o organické funkce, jsou tyto dvě stránky zastoupeny percepcí a pohyblivostí. Vzájemný vztah a prolínání mezi nimi je trvalým tématem vcitujícího studia zvířecího bytí.

Mezi našimi slovy se vyskytl pojem „svobody“ ve spojení s vnímáním a jednáním. Člověk by čekal, že se s ním setká v oblasti ducha a vůle, ale ne dřív. Nechceme však tvrdit nic menšího, než že již *látková výměna*, sama základní vrstva organické existence, dává tušit svobodu – ba že je sama první formou svobody. To jistě bude mnohým znít podivně. Co by totiž mohlo mít méně společného se svobodou než slepý automatismus chemických pochodů uvnitř našeho těla? Přesto se chci pokusit ukázat, že v temných pohybech organické prasu substance poprvé v nekonečně rozlehlé determinovanosti fyzického Vesmíru prosvítá princip, který je sluncím, planetám a atomům cizí. Předně ovšem musíme tento pojem, chceme-li jej použít pro tak obsáhlý princip, zbavit všech mentálních významů: „svoboda“ musí označovat objektivně rozlišitelný způsob bytí. Jinak řečeno, takový způsob existování, který připadá všemu organickému *per se*, který sdílí všechny prvky třídy „organismů“ a žádné jiné; ontologicky popisný pojem, který lze zprvu vztáhnout dokonce i jen na pouze tělesné skutečnosti. Při vši fyzické objektivitě však přesto tvoří charakteristické rysy, jež na primitivní úrovni popisuje, ontologickou základnu oněch vyšších fenoménů, jež si název „svobody“ zasluhují bezprostředněji. A i ty nejvyšší z nich zůstávají vázány na nepatrné počátky v základní organické vrstvě jakožto podmínku jejich možnosti. První objevení se tohoto principu v jeho holé a elementární předmětné podobě tak znamená průlom bytí do neomezeného prostoru možností, který sahá až po nejvzdálenější obzory subjektivního života a jako celek stojí ve znamení „svobody“.

V tomto fundamentálním smyslu může pojem *svobody* sloužit jako Ariadina nit k výkladu toho, čemu říkáme „život“. Tajemství počátku je nám uzavřeno. Jakmile se však jednou ocitneme v oblasti života, nejsme již odkázáni na hypotézy: pojem svobody je tu už od počátku na místě a je ho třeba k ontologickému popisu elementární dynamiky živého.

Cesta odtud vzhůru však rozhodně není dlážděna jen samými úspěchy. Privilegium svobody je zatíženo břemenem nouze a znamená ohroženou existenci. Základní podmínka pro toto privilegium tkví totiž v paradoxní skutečnosti, že se živá substance v zakládajícím aktu odlišení vymanila z obecné integrace věcí v celku přírody, postavila naproti světu a tím vnesla do lhostejného bezpečí existování napětí mezi „bytím a nebytím“. Žijící substance to učinila tak, že zaujala vztah překérní nezávislosti vůči právě té hmotě, jež je pro její existenci přece nezbytná; že odlišila svoji vlastní identitu od přechodných látek svého těla, skrze něž je přesto částí společného fyzikálního světa. Protože tak balancuje mezi bytím a nebytím, má organismus své bytí jen podmíněčně a do odvolání. Tímto podvojným aspektem látkové výměny – jako své možnosti i potřebnosti – vstoupilo do světa *nebytí* jako alternativa, obsažená v bytí samém, a teprve tím dostává „být“ svůj zdůrazněný smysl. Nejvnitřněji kvalifikováno hrozbou své negace, musí zde bytí samo odolávat, udržovat se a bránit, a takové bytí je existence jako zájem, naléhavá potřeba (*das Anliegen*). Tak se bytí samo z daného stavu stalo uloženou možností, již je třeba stále znovu vydobývat na vždy přítomném protikladu nebytí, jímž bude nakonec přece jen nevyhnutelně pohlceno.

Takto v možnosti balancující bytí je tak veskrze faktem *polarity*, již život neustále dává najevo v těch základních antitezích, mezi nimiž je napjata jeho existence: v antitezích bytí a nebytí, tvaru a látky, svobody a nutnosti. Polarita bytí a nebytí je ze všech nejzákladnější. Na ní se identita vydobývá v krajním a trvalém úsilí odkládat, odsouvat přesto předem určený konec. Na straně nebytí stojí totiž všeobecnost či stejnost všech věcí. Vzдорování organismu musí nakonec skončit poddáním, v němž jeho svojskost zanikne a jako tato jedinečná se nikdy nevrátí. Že je život smrtelný je sice jeho základním rozporem, patří však neoddělitelně k jeho podstatě a nedá se od ní ani odmyslet. Život není smrtelný přesto, nýbrž *protože* je to život, svojí nejpůvodnější konstitucí, neboť tuto odvolatelnou, nezaručenou povahu má vztah tvaru a látky, na němž spočívá. Jeho paradoxní skutečnost, trvalý protiklad vůči mechanické přírodě, je v základě pokračující krizí, jejíž zvládnutí není nikdy jisté a vede vždy jen k pokračování této krize. Veliká cena úzkosti, již musí život od počátku platit a jež se s jeho dalším vývojem souběžně zvyšuje, nenechává otázku po smyslu tohoto dobrodružství nikdy usnout. V této lidské otázce, všetečné stejně jako substance hledající svou formu na úsvitu života, jenom přichází původní problematičnost života po stamilionech let k řeči.

K epistemologickému postoji těchto i všech následujících výkladů pouze tolik: příznávají se otevřeně k tolikrát zatracovanému deliktu *antropomorfismu*.

(Srv. Jonas 1973:56–59) A to po čtyřech staletích moderní přírodní vědy! Přesto je ale možná člověk ve správně pochopeném smyslu přece jen mírou všech věcí – ne sice zákonodárstvím svého rozumu, nýbrž paradigmatickým své psychofysické celistvostí, představující maximum nám známé konkrétní ontologické dokonalosti. *Od tohoto vrcholku směrem dolů* by bylo třeba určovat třídy bytí, a to privativně, postupným odečítáním až k minimu pouhé elementární látky – totiž jako stále méně, jako stále vzdálenější „ještě ne“ – a nikoli obráceně kumulativně odvozovat tu nejdokonalejší formu od této základny. V tom prvním případě je determinismus neživé hmoty dřímající, ještě neprobuzená svoboda.

K těmto úvahám o filosofických aspektech nauky o evoluci, zejména Darwinismu, odkazuji na kapitolu, kterou jsem tomuto předmětu věnoval v jedné předchozí knize.² Na obhajobu právě přiznaného „antropomorfismu“ bych však přesto rád zmínil následující aspekt. Nauka o evoluci znamená konečné vítězství monismu nad všemi předchozími dualismy včetně kartézského. Jenže právě úplnost tohoto vítězství připravila monismus, tj. materialismus, o tu ochranu, kterou mu po jistou dobu mohl dualismus poskytovat. Evoluce totiž zbořila zvláštní postavení člověka, z něhož mohl čerpat své privilegium (*Freibrief*) pro karteziánské, ryze fyzikální zacházení se vším ostatním. Kontinuita původu, spojující člověka se světem zvířat, nedovoluje nadále pokládat jeho ducha a duchovní fenomény vůbec za náhlý průlom ontologicky cizího principu právě v tomto bodě celého proudu života. Jako poslední bašta dualismu padla tato izolace člověka, takže jeho vlastní evidence je opět k dispozici pro interpretaci toho, k čemu člověk přísluší. Když se už totiž nedá jeho duch považovat za diskontinuitu vůči předlidským dějinám života, není tu už také žádný důvod upírat přiměřenou míru ducha jeho bližším i vzdálenějším předchůdcům a tedy ani nějakým stupňům živočišnosti. Pokročilá teorie znovu potvrdila evidenci naivního rozumu – ovšem navzdory svým vlastním tendencím.

Evolucionismus tak podkopával Descartovu stavbu účinněji, než to dokázala jakákoli metafysická kritika. V hlasitém rozhořčení nad pohanou, již nauka o živočišném původu člověka způsobila jeho důstojnosti, se přehlédlo, že podle téhož principu se něco z jeho důstojnosti zase navrátilo celku říše živého. Je-li člověk příbuzný zvířatům, pak jsou i zvířata příbuzná jemu a jsou tedy i v jistých stupních nositeli té niternosti, již si člověk, nejpokročilejší z jejich rodu, sám v sobě uvědomuje. Po onom stažení a zúžení, jež si vynutila křesťanská víra

² *Philosophische Aspekte des Darwinismus*, in: H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 1973, str. 60–85. Tato kniha s podtitulem „Náběhy k filosofické biologii“ je podkladem myšlenek tohoto článku, který je místy doslova přebírá.

v transcenci a kartézský dualismus, se říše „duše“ se svými atributy cítění, snažení, utrpení i požitku podle principu spojitého odstupňování zase rozšířila na celou říši života.³ Princip kvalitativní spojitosti, připouštějící nekonečně jemná odstupňování míry jasnosti „percepce“ či vnímání, se v evolucionismu stal logickým doplňkem vědecké genealogie života. Ve kterém bodě nesmírného rozpětí této řady se pak dá vést rozumně zdůvodněná dělicí čára mezi „nulou“ vnitřku na odvrácené a začínající „jedničkou“ na nám přivrácené straně? Kam jinam můžeme nasadit počátek niternosti než na sám začátek života? Je-li ale niternost koextenzivní s životem, kryje-li se s celým jeho rozsahem, nemůže vystačit ani čistě mechanická interpretace života, tj. interpretace pouze v pojmech vnějšího.

Tak se stalo, že v okamžiku, kdy materialismus plně zvítězil, sám prostředek tohoto vítězství, totiž „evoluce“, z vnitřní nutnosti prolomila hranice materialismu a ontologickou otázku znovu nastolila – právě když se zdála být rozhodnuta. Přijmeme ji v podobě myšlenkového experimentu a postavme se na místo Laplaceova domnělého nejvyššího božského počtáře, který v libovolném řezu časem analyticky přehlídí všechny simultánní částice tělesného světa a rozmanitost jejich vektorů integruje do světové rovnice. Co bychom mohli „uvidět“?

Jako velké, složité těleso (jímž je už i bakterie) vykazuje organismus stejné obecné rysy jako jiné shluky. Ale uvnitř i kolem něho by byly patrné zvláštní pochody, které jeho jevovou jednotu činí ještě pochybnější než u jiných těles a jeho látkovou totožnost v průběhu času téměř úplně ruší. Hovořím o jeho *látkové výměně*, o výměně látek s okolím. V tomto pozoruhodném procesu bytí jsou látkové částice, z nichž se organismus v daném okamžiku skládá, pro analytického pozorovatele jen přechodnými obsahy. Jejich vlastní identita se neshoduje s identitou celku, jímž procházejí, kdežto tento celek *svoji* identitu udržuje právě průchodem cizí látky svým prostorovým systémem, živým tělem. Nikdy není látkově shodný, a přece trvá jako tato identita právě tím, že nezůstává stejnou látkou. Pokud je někdy skutečně zajedno s identitou daného souboru látky – pokud jsou dva jeho „časové řezy“ navzájem totožné – znamená to, že přestal žít: je mrtev.

Musíme mít stále na paměti totální průchodnost metabolismu v živém systému. Obraz „vstupu a výstupu“ nevyjadřuje radikální povahu této skutečnosti. Do motoru vstupuje palivo a vystupují produkty hoření, ale části motoru, jimiž tento průtok probíhá, se na něm nepodílejí. Stroj tak trvá jako sám se sebou

³ Tj. tak, jak ji kdysi pojímal Aristotelés. P. překl.

totožný setrvačný systém vůči proměnlivé totožnosti látek, které jej „napájejí“, a existuje jako tentýž, i když se napájení přeruší. Je to tentýž zastavený stroj. Naproti tomu označíme-li žijící tělo jako „metabolizující systém“, musíme do toho zahrnout, že tento systém je zcela a stále výsledkem své metabolické činnosti, a dále, že žádná část „výsledku“ nepřestává být předmětem metabolismu, ač jej zároveň vykonává. Už proto není správné přirovnávat organismus ke stroji.

Ale můžeme jej pak přirovnat k pohybu vln v nějakém hmotném prostředí, třeba na vodní ploše? Oscilující jednotky, které jej v jeho postupu tvoří, se pohybují jednotlivě a každá se na vlnovém individuu podílí jen okamžitě. Přesto má tato souborná forma šířícího se vzruchu svou dobře vymezenou jednotu, vlastní dějiny a zákony. A tato transcendingující forma, průběhová struktura, je jiného řádu než struktura krystalu, kde forma neoddělitelně lpí na trvalém materiálu. Platí něco podobného i pro časovou kontinuitu formy jsoucen, jež *my* známe jako organismy? I zde se musí analýza Laplaceova nejvyššího počtáře, nerušená splývavým shrnováním smyslů, nakonec upnout k těm přechodným prvkům, jež ve své vlastní trvanlivosti poskytují jediné bezprostřední identity pro mechanickou konstrukci celku a po poslední analýze také jako jediné zůstanou. Proces života se pak jeví jako snopek časových pochodů s těmito trvalými jednotkami obecné substance: právě ony jsou skutečnými aktéry, které z rozmanitých příčin procházejí určitými konfiguracemi, přičemž *jednou* z nich je organismus. Jako je vlna jen morfologický souhrn postupného vstupování nových prvků do celkového pohybu, který díky nim postupuje, měl by se i organismus nahlížet jako integrální funkce střídající se látky, a nikoli látková výměna jako funkce organismu. A všechny rysy takové k sobě vztažené bytosti by se nakonec ukázaly jako pouze jevové čili fiktivní.

Přistoupili bychom na to, že jako v jiných případech je i tento výsledek přísně fyzikální analýzy *pravdivější* než naše naivně smyslové vidění předmětu? V tomto případě rozhodně ne a zde stojíme na pevné půdě, neboť jako žijící těla disponujeme sami poznáním zevnitř. Z bezprostředního svědectví našeho těla můžeme říci, co by žádný netělesný divák říci nedokázal: že božskému matematikovi v jeho homogenním analytickém pohledu uniká to rozhodující, totiž život sám. To je totiž k sobě soustředěná individualita, jsoucí pro sebe a v opozici proti celému zbytku světa, s bytostnou hranicí mezi vnitřkem a vnějškem – a to přes, ba právě díky faktické výměně. Pro každý jiný shluk možná platí, že názorná jednota, jež ho ukazuje jako celek, je jen produktem našeho smyslového vnímání a tedy nemá ontologický, ale pouze fenomenologický status. Ale pak se stane, že v žijící bytosti příroda cíhá s ontologickým překvapením, kde vesmír-

ná nahodilost pozemských podmínek dala vznik nové možnosti bytí. Je to možnost hmotných systémů být jednotami rozmanitého, a to ne díky syntetickému pohledu, jehož předmětem právě jsou, ani díky setkání sil, jež jejich části k sobě váží, nýbrž díky jim samým, kvůli nim samým a jimi samými stále udržovanými. Celek se tu integruje sám v činném jednání; forma není výsledek, nýbrž příčina nashromáždění látek, v nichž postupně trvá. Jednota se tu sjednocuje sama prostřednictvím proměnlivé rozmanitosti. Svojskost je neustálé sebeobnovování v procesu, neseném proudem stále jiného. Teprve aktivní sebeintegrace života nabízí ontologický pojem individua či subjektu na rozdíl od pouze fenomenologického.

Toto ontologické individuum, jeho existence v každém okamžiku, jeho trvání i svojskost v trvání jsou tedy bytostně jeho vlastní funkce, vlastní zájem a vlastní neustálý výkon. V tomto procesu sebeudržujícího bytí je poměr organismu k jeho látkové substanci dvojího druhu: závisí na tom, že je mu k dispozici jako materiál, nezávisí však na jeho identitě; jeho vlastní funkční identita se nekryje se substanční identitou jeho částí, které jej přesto v každém okamžiku beze zbytku tvoří. Jedním slovem: organická forma je ve vztahu *potřebné (bedürftig) svobody* vůči látce. To znamená převrácení jinak platného ontologického vztahu: priorita látky ustupuje prioritě formy, jíž se ovšem může těšit jen za cenu současné závislosti. Neboť každá konkrétní jednota látky a tvaru trvá přirozeně i zde, v setkání formy s látkovým základem každého okamžiku. Jenže zatím co u neživého je tato jednota v každém „nyní“ plně dána a bude shodná v jakémkoli jiném okamžiku, lze v látkově sebedokonalejším okamžitém řezu každého organismu najít všechno kromě toho hlavního, totiž života, jehož formu lze najít jen v čase a v jeho funkčních celcích. Čas a ne simultánní prostor je médiem tvarového celku živého a jeho časovost není lhostejně vedle sebe, jímž je čas pro pohyby látky či pro posloupnost jejích stavů, nýbrž je kvalitativním modelem představení životní formy samé.

Totožnost se sebou samým, u mrtvého bytí jen logický atribut, nepřesahující tautologickou výpověď, má u živého bohatý ontologický obsah a ve vlastní funkci vůči látkové jinakosti vždy povahu *výkonu*.

Základní svoboda organismu spočívá tedy v určité nezávislosti formy na její okamžité látce. Její vznik na počátku života znamená ontologickou revoluci v dějinách „hmoty“. Vývoj a stupňování této samostatnosti či svobody je principem všeho pokroku ve vývojových dějinách života, v jejichž průběhu se chystají další revoluce, pokaždé nový krok v nastoupeném směru, čili otevření nového obzoru svobody. Prvním krokem byla emancipace formy od bezprostřední to-

tožnosti s látkou prostřednictvím látkové výměny. To zároveň znamená emancipaci od typu pevné a prázdné identity, jak je vlastní látce, ve prospěch jiného, zprostředkovaného a funkčního druhu identity. V čem spočívá její podstata?

Částečka hmoty, identifikovatelná v jejím prostoročiasovém místě, je prostě a beze svého přičinění tím, čím je, bezprostředně totožná se sebou samou a nepotřebuje tuto identitu hájit jako akt svého bytí. Okamžitá totožnost se sebou je prázdné logické $A = A$ a její posloupnost čili trvání je prázdné zůstávání bez nového potvrzování. Její nepřetržitě sledovatelná „dráha“ v prostoročiasovém kontinuu je zde jediným kritériem svojskosti v trvání. Bez jakékoli stopy ohroženosti její existence nemáme žádný důvod přisuzovat jí něco víc, trvání jako konativní niternost.

Naproti tomu organická totožnost musí být úplně jiného druhu. V překerní kontinuitě organické formy s látkovou výměnou, s neustálým obratem součástí, nemáme jako vztažný bod vnější identity k dispozici žádný trvajícím substrát, žádnou jednotlivou „trajektorii“ ani „snopek“ drah. Posloupnost střídavých stavů musí být překonána nějakou *vnitřní* identitou celku, jež přesáhne kolektivní identitu pokaždé právě přítomného a mizejícího substrátu. Taková vnitřní totožnost je zahrnuta v dobrodružství formy a mimovolně ji vyvozujeme z jejího vnějšího, morfologického svědectví, které jediné je přístupno pozorování. Jaká je to ale indukce? A kdo ji dělá? Jak může nepřipravený pozorovatel vyvozovat něco, co ze žádné analýzy fyzikálního nálezu nikdy nevyplyne? Nepřipravený pozorovatel to skutečně udělat nemůže: musí být připraven svým vlastním životem. Jinak řečeno, vyžaduje se u něho organické bytí s jeho vlastní zkušeností, aby byl s to „vyvozovat“ to, co *de facto* už vždycky vyvozuje. To je ta v dějinách teorie poznání tvrdošíjně popíraná a pomlouvaná přednost, že máme tělo, výhoda toho, kdo je tělem. *Jsm*e zkrátka připraveni tím, čím jsme. Jen takto umožněnou interpolací vnitřní totožnosti můžeme holý morfologický (a tudíž smysluprázdňý) *fakt* kontinuity s látkovou výměnou pochopit jako neustálý *akt*, takže pokračování chápeme jako sebepokračování.

Zavedení pojmu „sebe“ (*selbst*), nezbytného i pro popis toho nejelementárnějšího druhu života, ukazuje, že se životem vstoupila do světa *vnitřní* totožnost – a současně a v důsledku toho i sebeoddělení od zbytku skutečnosti. Radikální jednotlivost a heterogenita uprostřed Vesmíru homogenně vzájemně vztažených jsoucen označuje svojskost organismu. Totožnost, jež se od okamžiku k okamžiku sama dělá, vždy znovu obhajuje a vzdoruje egalizujícím silám fyzické stejnosti ze všech stran, je v podstatně napětím vůči Vesmíru věcí. V nebezpečné polarizaci, do níž se takto vznikající život pustil, nabývá to, co

není jím samým a zvenčí sousedí s oblastí vnitřní totožnosti, dokonce povahu nepodmíněné jinakosti. Výzva svojskosti kvalifikuje všechno za hranicí organismu jako cizí a jaksi protikladné: jako „svět“, v němž, skrze nějž a proti němuž musí odolat. Bez tohoto univerzálního protikladu jinakosti není žádná svojskost možná. A v této polaritě mezi sebou a světem, mezi vnitřkem a vnějškem, jenž doplňuje protiklad formy a látky, je potenciálně zasazena základní situace *svobody* se vši její odvážností i nouzí. Artikulujeme ještě víc tuto základní situaci, než přejdeme k vyšším evolučním vyjádřením.

Nejprve tedy něco o veskrze dialektické povaze organické *svobody*. Totiž o tom, že je v rovnováze s jí odpovídající *nezbytností*, jež na ní neoddělitelně lpí jako její stín, takže se na každém stupni vzestupu k vyšší nezávislosti vrací jako jejich zesílený stín. S tímto dvojitým aspektem se setkáváme už v prvotním modu organické *svobody*, u látkové výměny, která na jedné straně označuje, že organická forma *může a dokáže* vyměňovat své látky, ale že je to pro ni zároveň i nezbytně *nutné*. Její „mohu“ je zároveň také „musím“, neboť vyměňovat je pro ni totéž co být. Z „mohu“ se stává „musím“, mám-li být, a toto „mám být“ je tím, oč každému životu jde. Látková výměna jako ta význačná možnost organismu a její suverénní přednost ve světě hmoty je tedy zároveň nutkavě uložena. Organismus může co může, a přece dokud je, nemůže nedělat to, co může. Musí uplatňovat svoji moc a schopnost, aby byl, a nemůže s tím přestat, aniž by přestal být: má svobodu činit, ne však svobodu nečinit. Tato potřebnost, soběstačnému bytí holé hmoty tak cizí, je neméně jedinečným znakem života než jeho moc, jejímž je rubem: sama jeho svoboda je jeho zvláštní nutností. To je antinomie *svobody* u samých kořenů života v jeho nejelementárnější podobě látkové výměny samé.

Druhá poznámka bezprostředně navazuje. Aby mohla vyměňovat látky, potřebuje živá forma látku, kterou nachází mimo sebe, v cizím „světě“. Tím je život obrácen ke světu ve zvláštním vztahu odkázanosti a moci. Jeho potřeba vystupuje ven tam, kde jsou prostředky k jejímu uspokojení. Jeho vlastní zájem, činný v získávání potřebné nové látky, je v podstatě otevřeností pro setkání s vnější skutečností. Potřebností je na svět odkázán a ke světu obrácen; jako obrácený a otevřený je k němu vztažen; jako vztažený je připraven pro setkání; připraven k setkání je schopen zkušenosti. V činném obstarávání svého bytí, předně v zajišťování přísunu látek, zakládá ze sebe neustálé setkávání a aktualizuje možnost zkušenosti; jako zakoušející „má“ „svět“. „Svět“ tu tak je od samého počátku: obzor, otevřený pouhou transcendencí nedostatku, jež osamělost vnitřní totožnosti rozšiřuje do okruhu vitálního vztahu. Mít svět čili

transcendence života, v níž nutně sahá mimo své hranice a rozšiřuje své bytí do nějakého obzoru, je jako tendence dána už s organickou potřebností látek, založenou v látkové svobodě jeho formy. Ve schopnosti vztahu ke světu čili chování se tato svoboda zmocňuje své vlastní nutnosti.

Za třetí zahrnuje tato transcendence *niternost* čili *subjektivitu*, která naplňuje všechna setkání v tomto obzoru kvalitou cítěné svojskosti, ať se ozývá sebetišším hlasem. Musí tu být, aby byl nějaký rozdíl mezi uspokojením a zmařením. Ať tuto niternost nazýváme cítěním, dráždivostí, snažením nebo jakkoli jinak, v nějakém stupni „vědění“ je v ní obsažen absolutní zájem organismu na své vlastní existenci a jejím pokračování. Je tedy „egocentrická“ a zároveň překlenuje kvalitativní propast k ostatním věcem různými způsoby voleného *vztahu*, který ve své zvláštnosti a naléhavosti pro organismus nahrazuje všeobecnou integraci hmotných věcí do jejich fyzického okolí. Otevřený obzor ovšem znamená jak *afikovatelnost*, tak i *spontánnost*, vystavenost vnějšku ne méně než zasahování do něho. Jen tím, že je život citlivý, může být aktivní. V afekci cizím cítí afikované sebe samo; jeho svojskost se vzrušuje a jaksi osvětluje proti jinakosti vnějšku a tak se ve svém osamění odlišuje. Zároveň však skrze a přes pouze vnitřní, sebevztažné vzrušení pociťuje i *přítomnost* afikujícího, jeho poselství jakožto jiného se přijímá do niternosti. S prvním úsvitem subjektivního vzruchu, s úplně rudimentárním zážitkem doteku se v uzamčenosti rozděleného bytí otevírá jakási skulina a odemyká se dimenze, v níž věci získávají nové, rozmnožené bytí v modu objektu, předmětu. Je to dimenze *představující* niternosti. Sebepřesahování se sice zakládá v organické nouzi a spadá tedy vjedno s nutností aktivity: je pohybem směrem navenek. Ale receptivita pociťování toho, co přichází zvenčí, tato pasivní stránka téže transcendence, dodává životu schopnost být selektivní a „informovaný“, nikoli jen slepou dynamikou.⁴ Tak se vnitřní totožnost, jak je otevřena pro vnější, stává subjektivním pólem komunikace s věcmi, daleko těsnější než mezi pouze fyzickými jednotkami;⁵ z osamělosti organického subjektu samého tak vzniká pravý opak osamělosti.

Poslední poznámka. Transcendencí života míníme to, že si udržuje jistý obzor vně své bodové totožnosti. Zatím se obzor prostředí vykládal přítomností věcí nebo rozšířením vztaženosti k současnému *prostoru*. Vlastní zájem, poháněný potřebností, však otevírá také jistý obzor *času*, který nezahrnuje vnější přítomnost, nýbrž vnitřní očekávání toho, co nastává (*Bevorstehen*). Bezprostřed-

⁴ Např. už v buněčné schopnosti vybírat si vhodné živiny a odmítat nevhodné, regulovat jejich přísun a pod. P. překl.

⁵ Pokud se mezi „fyzickými jednotkami“ dá o nějaké komunikaci vůbec hovořit. P. překl.

ní očekávání té nejbližší budoucnosti, do níž organická kontinuita v každém okamžiku směřuje pro uspokojení nouze právě tohoto okamžiku. Tvář života je tak obrácena dopředu i navenek. Jako se jeho zde napřahuje k tam, napřahuje se jeho „ted“ k nějakému „hned“ a život „přesahuje“ svoji vlastní bezprostřednost v obou obzorech najednou. Dívá se ostatně jen navenek, neboť dopředu se dívá z nutnosti své svobody, takže se prostorová přítomnost takřkajíc prosvětluje tím, co stojí časově přede dveřmi, a obojí přechází do minulého naplnění nebo také zklamání. Prvek transcendence, s nímž jsme se setkali v prapodobě existence s látkovou výměnou, tím dostal plnější artikulaci.

Teprve v existenci zvířete vystupují zde naznačené a v samé podstatě živého založené rysy do plného světla. Třemi znaky se zvířata odlišují od rostlinného života: volností pohybu, vnímáním, cítěním. Všechny tyto schopnosti jsou projevy jednoho společného principu.

Současné vynoření *vnímání* a *pohybu* otevírá významnou kapitolu v dějinách svobody, jež začaly organickou existencí jako takovou a poprvé se ohlásily prapůvodním neklidem substance s látkovou výměnou. Pokračující rozvoj obou těchto schopností v evoluci znamená postupující odemykání světa a postupující individuaci sebe sama. Otevřenost směrem ke světu je základní podmínkou života vůbec. Jejím elementárním projevem je pouhá dráždivost, citlivost na podněty, jak ji vykazuje obyčejná buňka.

Skutečný vztah ke světu však začíná teprve s vývojem specifických smyslů, vymezených motorických struktur a centrální nervové soustavy. Diferencování smyslovosti spojené s centrální integrací jejích rozmanitých dat poskytuje počátek skutečného světa předmětů. Aktivní zacházení s ním ve výkonu pohybových možností podřizuje smyslově daný svět prosazující se svobodě, jež takto na vyšší rovině odpovídá na základní nutnost organismu. Hlavním znakem *zvířecí* evoluce na rozdíl od rostlinného života je, že se prostor jako dimenze závislosti postupně proměňuje v dimenzi svobody, a to paralelním vývojem těchto dvou mohutností: pohybovat se v okolí a vnímat na dálku. Teprve těmito mohutnostmi se prostor životu skutečně otevírá. Podobně dochází k otevření té druhé dimenze „transcendence“, času, současným vývojem třetí otvírající mohutnosti, totiž emoce, a to podle téhož principu „distance“ či odstupu mezi subjektem a jeho předmětem, jenže tato distance je zde časová. Pokusme se ukázat nerozlučné vzájemné propojení tří zvířecích mohutností – včetně zřetězení pohybu a emoce – a vyložit jejich smysl v rámci obecné teorie života.

Místní pohyb zvířat míří k nějakému předmětu nebo od něho pryč, je to pronásledování nebo útek. Déle trvající pronásledování, při němž zvíře měří

své síly se silami své kořisti, prozrazuje nejen rozvinuté motorické a smyslové schopnosti, ale i vyslovené síly citu. Prostor mezi startem a úspěchem, představující takovou řadu činností, se musí překlenout stálou emoční intencí. Vznik zaměřeného pohybu na dlouhé trati (jak jej ukazují obratlovci) znamená tedy počátek emočního života. U kořene lovu stojí žádost, u kořene útěku strach. Je-li tužba bičovaná nouzí základním předpokladem schopnosti pohybu, je pronásledování (čili pohyb za předmětem) prvním pohybem. V něm se také poprvé ukazuje rozdíl mezi zvířetem a rostlinou: tkví v zařazení *odstupu* mezi pud a jeho ukojení, tj. v možnosti vzdáleného cíle. Nalezení takového cíle vyžaduje vnímání na dálku, do hry tedy vstupuje vývoj smyslů. Má-li se cíle dosáhnout, je třeba kontrolovaný pohyb, ve hře jsou tedy i pohybové schopnosti. Má-li se však to zdálky zachycené zažít jako cíl a tuto kvalitu cíle si udržet, aby pohyb překonal nezbytný meziprostor úsilí a času, k tomu je třeba touhy (*Verlangen*)⁶ – a přistupuje tedy vývoj citu. Podstatnou podmínkou touhy je naplnění, které ještě není na dosah, a touha naopak umožňuje odložené naplnění. Touha tak reprezentuje časový aspekt stejné situace, jejíž prostorový aspekt představuje vnímání. V obojím vztahu se otevírá a překlenuje odstup: vnímání podává předmět jako „ne zde, ale tam“, kdežto touha podává předmět jako „ještě ne, ale bude to“. Pohybová schopnost, vedená vnímáním a hnaná touhou tak proměňuje *tam* ve *zde* a *ještě ne* v *nyiní*. Bez napětí odstupu a jím vynuceného odkladu by nebyla žádná příležitost pro touhu či emoce vůbec. Velké tajemství zvířecího života vězí právě v té mezeře, kterou dokáže udržovat mezi bezprostředním záměrem a zprostředkovaným naplněním, čili ve ztrátě bezprostřednosti, jemuž odpovídá zisk volného prostoru jednání (*Spielraum*).

Smyslovost, city a pohybové možnosti jsou různá vyjádření principu zprostředkovanosti, čili bytostné „distance“ zvířecího bytí. Je-li i v citu zahrnut odstup mezi potřebou a ukojením, je založen v původním oddělení subjektu a objektu a kryje se tedy se situací vnímání a schopnosti pohybu, které prvek distance také zahrnují. „Odstup“ ve všech těchto ohledech zahrnuje rozštěpení mezi subjektem a objektem, jež je u kořene celého fenoménu živočišnosti a jeho oddělení od vegetativní formy života. Pokusme se pochopit podstatu tohoto rozvětvení. Výchozí evoluční podmínkou je prostředí (*Umwelt*), jež s organismem sousedí a s nímž přímo probíhají chemické procesy látkové výměny. To umožňuje spojitost a stálost výměnného procesu a tím i bezprostřední ukáje-

⁶ Německé *verlangen* znamená žádat, vyžadovat, chtít i toužit. Pro odpovídající podstatné jméno nemáme lepší český ekvivalent, i když slovo „touha“ má spíše romantické konotace (ostatně podobně jako slovo „cit“). Ty zde míněny nejsou. P. překl.

ní ruku v ruce se stálou organickou potřebou. V tomto stavu kontinuální výživy není místo pro touhu. Prostředí a organismus tvoří ještě samočinně fungující souvislost. Teprve když se jedno od druhého oddělí, může vzniknout žádost a strach. Toto oddělení provede život sám: jedna jeho větev vyvine schopnost a nezbytnost vstoupit do vztahu s okolím, jež s organismem už bezprostředně nesousedí a pro jeho metabolické potřeby není bezprostředně k dispozici.

Svojí schopností proměňovat syntézou anorganickou hmotu přímo v organické sloučeniny dokáže rostlina svoji výživu čerpat z minerálních zásob půdy, které tu vždy jsou, kdežto zvíře závisí na nezaručeném výskytu velmi specifických a nestálých organických těles. Ale právě díky této schopnosti přímé syntézy, již rostlina má, jí chybí všechny ostatní znaky, jež si zvířata musela vyvinout kvůli překérní metodě svého metabolismu. Zvíře musí pro své udržení naživu vždy překlenovat mezeru, která u rostlin ještě není, a že to dokáže, v tom je jeho vyšší, ale také riskantnější svoboda.

„Mezery“ v prostoru i čase se uzavírají jedinečným živočišným fenoménem prostředecné činnosti čili *jednáním*, odlišeným od samého účelu.⁷ Typická činnost rostliny je přímou součástí metabolického procesu. Naproti tomu pohyb zvířat představuje činnost, jež je kryta z přebytků předchozího metabolismu a má umožnit jeho další pokračování, je to však volně vydávaný výkon, oddělený od trvajících vegetativních aktivit – a tedy „činnost“ v úplně novém smyslu. Je to jednání navenek, naložené na vnitřní aktivitu vegetativního systému a vůči němu parazitní: jen jeho výsledky mají nadále zajistit pokračování oněch primárních funkcí.

Tato prostředecnost vitálních aktivit skrze vnější pohyby je rozlišovacím znakem živočišného. Oblouk jeho okliky je sídlem svobody i rizika zvířecího života. Navenek zaměřený pohyb je vydání, jež může být kryto teprve konečným výsledkem, který ovšem není zaručen. Aby mohl být případně úspěšný, musí vnější jednání, jež volně zachází s rezervami systému výživy, moci také selhat. Možnost omylu a neúspěchu je korelátém úspěchu za podmínek prostředecného jednání.

Prostředecnost zvířecí existence je u kořenů pohyblivosti, vnímání a cítění; vytváří osamělé individuum, jež se staví proti světu. Svět současně láká i hrozí. Obsahuje věci, jež osamělé zvíře potřebuje – musí se tedy sebrat a začít je hledat. Obsahuje také předměty strachu, před nimiž musí utíkat. Přežití se stává věcí chování v jednotlivých akcích, místo aby bylo zajištěno organickým fungováním samým. To vyžaduje bdělost a námahu, kdežto rostlina může dřímat. Rozkoš naplnění odpovídá trýzni selhání a schopnost trpět není nedostatek,

⁷ Srv. Heideggerovo *um-willen*, kvůli čemu, např. *Bytí a čas*, § 18.

který by schopnosti rozkoše něco ubíral, nýbrž její nezbytný doplněk. Zvířecí bytí je svojí podstatou bytí vášnivé (*leidenschaftlich*).⁸

Měřeno pouze biologickou bezpečností jsou přednosti zvířecího života vůči rostlinnému velice pochybné a v každém případě draze zaplacené. Samotné měřítko přežití však pro ocenění života rozhodně nestačí. Kdyby šlo jen o bezpečné trvání, neměl by život vůbec začít. Je to ze své podstaty překerní a pomíjivé bytí, dobrodružství ve smrtelnosti, a žádná z jeho možných forem nemá své trvání zajištěno tak, jako anorganické těleso. Otázka tu není trvání jako takové, nýbrž „trvání čeho?“ To znamená, že takové „prostředky“ přežití, jako je vnímání a cítění, nelze nikdy posuzovat jen jako prostředky, nýbrž také jako kvality života, který má být udržen, a tedy i aspekty účelu tohoto udržování. Je jedním z paradoxů života, že používá prostředky, které účel modifikují a samy se stávají jeho částmi. Cítění, vnímání, pohyblivost jsou jako součásti života také chtěny v jeho sebeudržování, jemuž slouží, totiž udržování právě nějakých „já“, jež se na něm podílejí. Dá se tedy právě tak říci, že metabolismus je kvůli nim, jako že ona jsou kvůli němu: bez této možnosti by tu bylo méně co udržovat, a toto „méně“ toho, co se má udržet, je stejné jako „méně“, jímž se to udržuje.

Odtud lze pak také uvidět, v čem spočívá pokrok rozvinuté živočišnosti. Prostředeknost jeho vztahu ke světu znamená stupňování té prostředeknosti, která je organickému existování vlastní už na té nejnižší (metabolizující) rovině, ve srovnání s bezprostřední sebetotožností anorganické hmoty. Tato stupňovaná prostředeknost si získává větší prostor jednání (*Spielraum*), vnitřní i vnější, za cenu většího rizika, vnitřního i vnějšího. Výraznější já se staví proti výraznějšímu světu. Každý další stupeň odlišení (mysleme zde sami na sebe) za to platí ve své vlastní měně – v té, v níž dostává i své naplnění. Druh měny určuje i cenu odvahy. Propast mezi subjektem a objektem, kterou rozevřelo vnímání na dálku a širší akční rádius a která se odráží v ostrosti žádostivosti a úzkosti, ukojení a zklamání, rozkoše a bolesti, by se už nikdy neměla zavřít. Ale v jejich rostoucí šíři našla svoboda života prostor pro všechny ty způsoby vztahování – vnímající, činné i cítící – jež tuto propast překlenují a tím zdůvodňují a jež si oklikami znovu vydobývají ztracenou jednotu.

(Z německého originálu *Evolution und Freiheit*, in: H. Jonas: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Insel Verlag, Frankfurt a/M 1992, str. 11–33, přeložil Jan Sokol. Poprvé vyšlo v *Scheidewege* 13, 1983/4, str. 85–112)

⁸ Německé *Leidenschaft*, vášeň, souvisí se slovesem *leiden*, trpět – podobně jako latinské *passio* (vášeň) s naší „pasivitou“. Tuto souvislost v češtině nemáme. P. překl.

ŽIVOT A TRANSCENDENCE PODLE HANSE JONASE

*Jan Sokol*¹

Summary:

LIFE AND TRANSCENDENCE ACCORDING TO HANS JONAS

Hans Jonas, an important German Jewish philosopher, is known in this country thanks to the translation of his book “Principal of responsibility” in which he attempted to deduce human responsibility for long-term effects of his/hers activities, namely as they relate to nature and environment. In his remarkable essay “Evolution and freedom” he introduces a method of his “philosophical biology” and reaches the extraordinary conclusion that life, excitability, and movement is not only prototypes, but also rather outright evolution roots eventually giving birth also to specific human freedom. Using this very important example, the Author presents his “non-reduction method”: Connection between metabolism and cell excitability on one hand and human freedom, on the other, does not mean that human is “nothing more than metabolism” and physiological determination. On contrary, more simple living forms may be understood as some undeveloped drowsing stadium and evolution stages of form of existence that we can and do experience personally, i.e. living with own dependent freedom, worries, understanding, and language.

Významný německý židovský filosof Hans Jonas² je u nás znám z překladu knihy *Princip odpovědnosti*, kde se pokusil odvodit odpovědnost člověka za dlouhodobé

¹ Prof. Jan Sokol, FHS UK, U kříže 8. CZ 158 00 Praha 5. sokol@fhs.cuni.cz. – Práce byla podpořena z výzkumného záměru „Antropologie komunikace“, MSM 0021620843.

² (1903–1993), žák Husserlův, Heideggerův a Bultmannův, dlouholetý přítel H. Arendtové, začal bádáním o gnozi (*Gnosis und spätantike Geist I./II.*, 1934 a 1954), emigroval 1933 do Londýna a 1935 do Jeruzaléma, za války sloužil v britské a v letech 1948–49 v izraelské armádě. Od roku 1949 přednášel na pozvání Leo Strausse v Kanadě a v USA (*New School for Social Research*, New York) filosofii a etiku, později zejména ve vztahu k otázkám odpovědnosti za techniku a za svět. Z jeho četných publikací (např. *The Phenomenon of Life*, 1966; *On Faith, Reason and Responsibility*, 1978; *Technik, Medizin und Ethik*, 1985; *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 1987) vyšel česky *Princip odpovědnosti*, Praha 1999.

důsledky jeho činnosti, zejména ve vztahu k přírodě a prostředí. Ve velice zajímavém článku *Evoluce a svoboda* představuje metodu své „filosofické biologie“ a dochází k pozoruhodnému závěru, že život, dráždivost a pohyb jsou nejenom předobrazy, ale přímo evoluční kořeny, z nichž se nakonec vyvinula i specificky lidská svoboda. Autor tak na velmi důležitém příkladě předvádí svou „nereduktivní metodu“: souvislost mezi metabolismem a dráždivostí buňky na jedné straně a lidskou svobodou na druhé vůbec neznamená, že by člověk nebyl „nic než metabolismus“ a fyziologická determinace, nýbrž naopak, že můžeme jednodušším formám života rozumět jako jakýmsi nerozvinutým, dřímajícím stadiím a evolučním předstupňům té formy existence, s níž jedině můžeme mít a máme vlastní zkušenost, tj. pobytu s jeho závislou svobodou, starostí, rozuměním a řečí.

To je poměrně radikální a nečekaná interpretace či spíše rozšíření klasických fenomenologických analýz pobytu v Heideggerově *Bytí a času*. Jakkoli je ovšem podstatný rozdíl mezi vlastní a bezprostřední zkušeností třeba „bytí ve“, „bytí tu“ nebo starosti (*Sorge*) jako osnovy „vždy mého“ pobytu³ a jakoukoli zkušeností vnější – a tedy zprostředkovanou – nelze na druhé straně přehlédnout, že i chování druhých, ať lidí nebo živočichů, vykazuje nápadné analogie s tím, co děláme sami. Tak chování živočicha, který shání potravu, loví nebo utíká před predátorem, se daleko spíše podobá starosti „jsoucna, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo“,⁴ než gravitačnímu pohybu kamene nebo planety, mořské vlně nebo i šíření ohně.

Tento rozdíl, tradičně označovaný jako rozdíl mezi „*vis a tergo*“ a „*vis a fronte*“,⁵ v mechanické fázi vědeckého výkladu přírody celkem pochopitelně vymizel: mechanika žádnou „*vis a fronte*“ nezná nejen proto, že ji nemůže nikde vykázat, ale hlavně ji vůbec nepotřebuje – už proto, že její předměty žádné *frons* ani *tergum* nemají.⁶ Předměty mechaniky (hmotné body, tělesa) z definice nemají žádné potřeby, protože na svém prostředí nezávisejí a nic si s ním nevyměňují, nemají žádnou dráždivost a zejména žádný oddělený „vnitřek“, který by ke svému bytí musely samy udržovat. Jsou mrtvé a tedy i slepé. Proto se tak skvěle hodí pro vědecké zkoumání.

³ Heidegger, *Bytí a čas* (dále jen BČ), § 9, str. 59.

⁴ Heideggerův výměr pobytu; BČ § 41, str. 220.

⁵ „Síla zezadu“ a „síla zředu“, doslova za zády a v čele.

⁶ Mimořádný zájem vědců 17. a 18. století o magnetismus lze vyložit právě tím, že magnetická přitažlivost aspoň v některém ohledu takové působení *a fronte* připomíná: magnet vybudí jen určité předměty a ty se pak pohybují k němu či za ním, kdežto jiné jsou vůči jeho působení netečné. Zkušenost s magnetem Newtonovi umožnila formulovat i myšlenku „obecné“, tj. na rozdíl od magnetismu neselektivní gravitace. Srv. Burt, R. A., *The metaphysical foundations of modern science*. New York 1954.

Descartovo ostré metodické oddělení „vnitřku“ jako *res cogitans*, vyba-vené rozumem a svobodou, od čistě rozlehlého „vnějšku“ vydělilo dvě oblasti zkoumání a přidělilo jim také odlišné metody. Z té první, „myslící“, vyloučilo jakoukoli rozlehlost, látku a zákonitost a její zkoumání vyhradilo metodě reflexe, zkoumání vlastní vnitřní zkušenosti. Té druhé, rozlehlé a hmotné, odepřelo nejen myšlení a svobodu, ale i potřebu a smysl.⁷ Tento geniální a dalekosáhlý počín byl nepochybně velice úspěšný, protože vymezil rozsáhlou oblast zkoumání, jež se nadále nemuselo zabývat ontologickými otázkami a mohlo zcela samozřejmě vycházet z takto redukováné povahy svých předmětů, od nichž lze očekávat jen dvě věci: že bez vnější příčiny nevzniknou ani nezaniknou a že se budou za stejných okolností chovat vždy stejně.⁸

V Descartově i Kantově rozdělení skutečnosti se ovšem oblast živého do- stala jaksi mimo zákon. Descartes se sice pokusil o čistě mechanický výklad ži- votních funkcí,⁹ ten se však ani zdaleka nemohl prosadit s takovým úspěchem a jeho následovníci se oblasti mimolidského života raději vyhýbali. To konec konců platí i pro *Bytí a čas*: při vši zásadní kritice kartezianismu se i Heideg- ger ve výkladu světa omezuje jednak na pobyt a na druhé straně na věci, chápa- né více méně karteziánsky. Jsou buď výskytové nebo příruční a jediný jakž takž „živý“ příklad, který uvádí, je „botanikova rostlina“, tedy rostlina v herbáři. Oblast mimolidského života se tak i pro fenomenologii ocitla v zemi nikoho.

V úvodní kritické části *Bytí a času* Heidegger kritizuje všechny „filosofie ži- vota“, jmenovitě Diltheye, Bergsona a Schelera, protože si nekladou otázku po bytí, že se pro ně život nestal ontologickým problémem. Sám se však nakonec spokojí mnoho neříkajícím konstatováním, že „život není čistý výskyt, ale ani pobyt“.¹⁰ Toto tvrzení je pro autora zjevně okrajové, proto ho zde nechci brát za slovo. Závěrem ale říká, že „život je jistý zvláštní způsob bytí“, zároveň však tvr- dí, že je „bytostně přístupný pouze v pobytu“. A to je právě otázka, již se Jonas (bez výslovného odkazu na Heideggera) chce zabývat. Co ho k tomu opravňuje?

Pobyt je pro Heideggera bytostně přístupný jen jako „vždy můj“, což na nic jiného rozšířit jistě nelze. Jakmile se však obrací ke čtenáři, musí předpokládat, že i on si tuto bytostnou přístupnost ověří na vlastní zkušenosti, což pak auto-

⁷ V *Rozhovoru s Burmanem* (1648) o čtvrté meditaci Descartes výslovně říká, že největší Aristotelovu chybou bylo, že všechno vysvětloval účelem (fr. *par la fin*). Descartes, *Oeuvres et lettres*, éd. Pléiade, str. 1371.

⁸ Otázky proměny chápání neživého v moderní fyzice nechávám záměrně stranou, protože se netý- kají našeho tématu.

⁹ Např. v páté *Rozpravě o metodě*, v *De mundo* aj.

¹⁰ BC § 10, str. 64n a 68.

ra opravňuje k tomu, aby hovořil o „našem“ pobytu – sice vždy mém a tvém, ale natolik podobném, že nás oba lze zahrnout pod množné číslo, „bytostně“ sotva přístupné. Lze do tohoto „my“ zahrnout i jsoucna, která nečtou, nemluví a která si vlastní zkušenost neověřují, a to jen na základě rozumnění jejich více méně výmluvným projevům?¹¹ Hans Jonas je zřejmě přesvědčen, že ano. Nejenom proto, že vcelku bezpečně poznáme, kdy má pes žízeň a kdy má strach, ale protože jsme přesvědčeni o určité vývojové, evoluční spojitosti jeho a našich schopností i potřeb. „Bytostná přístupnost“ to možná není, kdybychom ji však na druhé straně chtěli omezovat pouze na introspekci „myslící věci“, ocitli bychom se nebezpečně blízko kritizovaného kartezianismu.

Vraťme se však k Jonasovu výkladu života. Jonas je přesvědčen, že analýzou podstatných rysů živého ukázal, jak každý, i ten nejjednodušší život sám sebe přesahuje, a to právě svými vztahy k prostředí.¹² Organismus není věc, která by se dala zcela vytrhnout ze svého prostředí, a i Petriho miska v mikrobiologické laboratoři, květináč nebo zoologická zahrada mu musí nabídnout aspoň prostředí náhradní – jinak by zahynul, tj. přestal být organismem. Potud je autorův brilantní a stručný výklad zcela přesvědčivý, zda přesahy tohoto druhu už znamenají skutečnou „transcendenci“ v technicky filosofickém smyslu je asi spíš věc vkusu.

Přesto ale na Jonasově výkladu poněkud zaráží to, co v něm chybí. V pečlivě sestaveném a promyšleném seznamu podstatných rysů živého totiž chybí ten nejdůležitější a právě z hlediska autorova záměru asi nejdůležitější – totiž reprodukce. Právě reprodukce, schopnost za jistých okolností přivádět na svět další podobná jsoucna, schopná podobného vedení života, je „transcendencí“ v daleko silnějším smyslu než pouhé vztahy s daným prostředím či látková výměna. Přitom je reprodukce zřejmě nezbytnou podmínkou pokračování života, jsou-li jeho jednotliví nositelé podstatně smrtelní, tj. ve svém trvání nejen kdykoli ohrožení, ale i nenáhodně v čase omezení. Jak se mohlo stát, že ji Jonas vnechal, dokonce v souvislosti s evolucí?

Reprodukce právě tak chybí i v Aristotelově diskusi života a živého. Aristotelés vymezuje život na různých místech; jednou pokládá za živé, co je vybaveno vnímáním, zejména všem společným a základním smyslem hmatu (*De part. anim.* 653b). Důkladněji se otázkou života a živého zabývá ve spise *O duši* (*De*

¹¹ Těto nápadné podobnosti si všiml i Descartes, vysvětluje ji však jako pouze vnější a nepodstatnou. *Dopis Mersennovi* (březen 1638), in: Descartes, *Oeuvres et lettres*, éd. Pléiade, str. 1004.

¹² Tento přesah (stejně jako přesah reprodukce, k němuž se hned dostaneme) nemá nic společného s transcendencí Schelerovou, kterou Heidegger odvozuje z křesťanské teologie a dokládá citáty z Kalvína a Zwingliho (BČ §10, str. 67). Vymyká se tedy také Heideggerově kritice Maxe Schelera.

anima), kde život vymezuje jednou projevy inteligence, vnímání a pohybu anebo výživou, chátáním a růstem. Na jiném místě je to „vlastnost sám sebe žít, růst a chátat“.¹³ Aristotelova základní představa života je ovšem jiná: protože samozřejmě počítá se „spontánní generací“, vznikem života z neživého za účasti tepla (byť jen u živočichů méně dokonalých), není pro něj reprodukce specifickou diferencí živého. Život pro něho také není základní pojem, ale jen jeden z projevů duše, proto zde může reprodukci vynechat.

V jiném, přírodovědečtějším spise ovšem tentýž Aristotelés spojuje život s působením tepla a vymezuje jej právě „narozením a smrtí“, jež jsou všem živočichům společné, i když v rozmanitých modalitách.¹⁴ Na jiném místě spisu *O duši*, kde spojuje reprodukci s (dobrou) výživou, píše, že reprodukce je tou nejpřirozenější funkcí všeho živého, jíž se může aspoň čas od času podílet na věčném a božském, jak jen dokáže. K tomuto cíli také míří všechny jeho přirozené činy. „To, co se zachovává, není on (tj. živočich) sám, nýbrž jsoucí jemu podobné, ne co do počtu, ale podle druhu.“¹⁵

Ve zmíněném popisu Descartově není pro reprodukci místo,¹⁶ je však příznačné, že si toho všimla jeho poslední žačka, švédská královna Kristina. V dopise mu píše, že mechanický výklad živého ji nemůže přesvědčit: nedovede si představit, jak by se ze dvou hodinových strojů narodil třetí. Tahle prostá námitka možná nabízí klíč k vysvětlení: Descartovi šlo právě o to, jakoukoli transcendentu živočichům upřít, aby ji mohl vyhradit pouze člověku. A nepřipojil se k němu v této věci i jeho kritik Heidegger?

V každém případě je právě reprodukce tím místem, kde se všechno živé přesahuje, a to přinejmenším ve dvojím ohledu. Jednak tím, že „produkuje“ další, podobné životy a tím udržuje existenci druhu. A za druhé tím, že v reprodukci a v generační výměně se patrně odehrává podstatná část toho, co v souhrnném pohledu nazýváme evolucí. Už z těchto důvodů by bylo velice žádoucí, aby si jí náležitě všimla i filosofie, která se chce zbavit moderního „chorismu“, propastného oddělení člověka od života a světa.

¹³ *De anima*, 412a24; 412a14.

¹⁴ *Parva nat.*, 478b. Cit. podle A. Pichota, *Histoire de la notion de la vie*, Paris 2002. Spojení života s teplem inspirovalo později Descarta k jeho mechanistickému výkladu.

¹⁵ *De anima*, II. 3., 415a – b. Jak upozorňuje A. Pichot (str. 107, pozn. 45), Aristotelés nicméně předpokládá i dědičnost získaných vlastností, např. zmrazení, i když ne zákonitou a pravidelnou (*Hist. anim.* VII., 585b a násl.).

¹⁶ Ačkoli v dopise píše: „že jednotlivé věci hynou a jiné se rodí na jejich místo, to je jedna z hlavních dokonalostí stvoření“, aniž by ovšem tuto dokonalost nějak upřesnil. Mersennovi 27. 5. 1630, in: Descartes, *Oeuvres et lettres*, éd. Pléiade, str. 939.

Literatura:

- Aristote, *De l'ame*. Trad. R. Bodeus. Paris 1993.
 Aristotelés, *O duši*. Praha 2004.
 Burt, R. A., *The metaphysical foundations of modern science*. New York 1954.
 Descartes, R., *Œuvres et lettres*. Éd. Pléiade, Paris 1978.
 Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Tübingen 1972.
 Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík a j. Praha 1996.
 Hügli – Lübke (Hsg.), *Philosophielexikon*. Reinebeck 1991.
 Jonas, H., *The phenomenon of life*. Boston 1966.
 Jonas, H., *Philosophische Betrachtungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a/M 1992.
 Jonas, H., *Princip odpovědnosti*. Praha 1997.
 Jonas, H., *Evoluce a svoboda*. In: *Lidé města* (16) 3/2005, str. §§§.
Metzler Philosophenlexikon. Stuttgart 1995.
 Pichot, A., *Histoire de la notion de la vie*, Paris 2002.
 Ritter – Gründer (Hsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1–9. Basel 1981 a násl.

(Pro Lidé města, 11. 6. 05)

OSAMĚLOST A BEZVÝZNAMNOST V PERSPEKTIVĚ ARENDTOVÉ TYPOLOGIE LIDSKÝCH AKTIVIT

Jaroslav Novotný

Summary:

*The paper points to the fact of Arendt's analysis of totalitarianism (H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*) having its starting point in the distinction made by Montesquieu between forms of government on one hand and principles of government on the other, which, applied by Arendt to the phenomenon of totalitarianism, allows her to analyse the relationship between ideology and terror in a particular manner. When she asks the hermeneutical question of what problems ideology and terror are the solution of, it appears to her that the answer is it is the problem of loneliness and that of insignificance (superfluosness) we are confronted with here. In order to understand these problems in connection with the modern concept of the human being, it is imperative for us to see their import on the background of the description by Marx of labour in its extreme form of machinery. The phenomena of loneliness and insignificance (superfluosness) appear then as pieces of experience concomitant to a certain general mode of understanding the relationship between humans and their world, whereby human beings are considered components of a self-contained system of processes. This insight, then, allows us also to discern the phenomena of loneliness and insignificance (superfluosness) as pieces of experience concomitant to human beings' self-understanding in a society of ever increasing production and consumption. As long as this viewpoint is maintained, the danger of ideological thinking and possible resulting forms of terror proves a relevant problem. For the complex of the inter-related questions under discussion to be fully understood, it is imperative that we should discern the inveterate tenacity, in the history of European metaphysical tradition, of the motive of processuality, which also bears upon the forming of the relationship between human beings and their world.*

Hannah Arendtová v jednom ze svých stěžejních děl *Původ totalitarismu* ukazuje, že to, co člověku otevírá cestu k totalitní ideologii, ba dokonce přímo vhání člověka do mašinérie totalitního myšlení, je zkušenost naprosté osamělosti a bezvýznamnosti.¹ V jiných svých textech² ovšem Arendtová tyto způsoby toho, jak člověk může sám sebe ve světě zakoušet, explikuje i jako jedny z klíčových charakteristik masové konzumní společnosti, tj. společnosti cyklu neustálého zvyšování produkce a s ní svázané konzumace, která tento svůj pohyb, jež Václav Bělohradský označuje heslem „pokrok Pokroku“,³ vidí a prezentuje jako svůj základní a nutný předpoklad.

V následujícím pojednání nejdříve ukáží východiska Arendtové analýzy v Montesquieuově rozlišování mezi formou vlády a principem vlády. Toto rozlišování Arendtová přenáší na fenomén totalitarismu, což jí dovolí svérázným způsobem analyzovat vztah ideologie a teroru. Pokud si pak položí hermeneutickou otázku, na jaký problém je ideologie a teror odpovědí, ukazuje se jí, že je to osamělost a bezvýznamnost. Abychom těmto fenoménům rozuměli v souvislosti s novověkým pojetím člověka, ukáží jejich význam na pozadí Marxovy deskripce práce v její extrémní formě strojové mašinérie, v níž se zásadním způsobem proměňuje porozumění vlastnímu postavení člověka ve světě. Fenomény osamělosti a bezvýznamnosti se pak ukáží jako průvodní zkušenosti jistého všeobecného porozumění vztahu člověka a světa, v němž se člověk chápe jako součást všeobecných procesuálních systémů. To nám umožní fenomén osamělosti a bezvýznamnosti vidět i jako průvodní zkušenost porozumění sobě ve společnosti stálého zvyšování produkce a konzumace. Pokud pak tedy uvažujeme v této perspektivě, ukazuje se nám nebezpečí ideologického myšlení a adekvátních forem teroru jako aktuální, a tím také stojíme před otázkou po jejich nových podobách.

¹ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, překlad J. Fraňková a kol., ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, Praha 1996, s. 637 ad. Poprvé vydáno pod titulem *The Origins of Totalitarianism* v roce 1951. V následném rozboru vycházím především z poslední kapitoly III. dílu, nazvané *Ideologie a teror: Nová forma vládnutí*, kterou Arendtová k původnímu textu doplnila až ve třetím vydání roku 1966. Viz její poznámku v předmluvě ke III. části. H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 29–30.

² Čerpat budu z H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2002.

³ Termín „pokrok Pokroku“ je zkratkou pro sebevyjádření společnosti, která vidí jako předpoklad své existence nutnost neustálého zvyšování produkce a s tím související nutné zvyšování spotřeby; viz V. BĚLOHRADSKÝ, *Malý příruční slovník globalizace: deset hesel k porozumění a obraně*, in Salon, Literární příloha deníku Právo, č. 285, 14. září 2002; elektronicky viz též <http://www.multiweb.cz/hawkmoon/slovník.htm> (17. 4. 2005).

Vedle toho nás ovšem předkládané pojednání staví přinejmenším před ještě jeden problém, který se odkrývá v tematizované souvislosti mezi na jedné straně jistým typem myšlení, které jednak zrcadlí postavení člověka ve světě a jednak toto postavení myšlenkově radikalizuje a v této radikalizované podobě prosazuje zpět do reality, a mezi na straně druhé teoretickými popisy tohoto vztahu myšlení a reality. Přitom navíc můžeme reflektovat, že jde o situaci, jež je sice odlišná od předešlých epochálních porozumění postavení člověka ve světě, nicméně sama z nich vyrůstá a v nich koření. Ve sledovaných analýzách tak nakonec stojíme před problémem propletenosti perspektiv, z nichž se popisy vedou, a zároveň před otázkou po dějinné souvislosti tematizovaného vztahu. Tyto problémy však mohu v tomto pojednání jen naznačit.

Aplikace Montesquieuovo rozlišování formy a principu vlády na totalitarismus – ideologie a teror

V díle *Původ totalitarismu*, které snad není ani tak význačné coby historické či politologické pojednání jako spíše svérázná filosofická interpretace, využívá Arendtová v analýze totalitního hnutí interpretační perspektivu Charlese Montesquieua, která spočívá v tom, že Montesquieu při výkladu různých typů vlád rozlišuje na jedné straně povahu, resp. formu vlády a na straně druhé zásady resp. hybné principy dané formy vlády.⁴ Povaha, resp. forma vlády, kterou je zde patrně třeba chápat široce jako vůbec způsob, jak se daná společnost spravuje, je to, co ji utváří takovou, jaká je, co je tedy její zvláštní strukturou. Tato struktura vlády je ustavována a tvořena zákony, které ovšem korespondují s hybnými principy, jež nutí danou formu vlády jednat právě určitým způsobem a jež vlastně dávají zákonům vůbec jejich smysl. Těmto hybným principům se rozumí široce jako vášním, citům, lásce k rovnosti, předsudkům apod., a jsou vlastně tím, v čem se utváří naše porozumění sobě ve vztahu k druhým a co takto určuje naše jednání. Montesquieu toto své rozlišení aplikuje na tři formy vlád, na republiku, monarchii a despocii. V republice, která dále může mít podobu demokracie (moc má v rukou všechen národ) nebo aristokratické republiky (moc má v rukou část národa), je hybným principem, který toto uspořádání drží při životě a dává smysl jeho zákonům, občanská (tj. politická) ctnost, kterou se rozumí láska k republice, láska k rovnosti a ke zdrženlivosti. Z těchto principů vychá-

⁴ CH. MONTESQUIEU, *O duchu zákonů*, překlad Stanislav Lyer, vydal Aleš Čeněk jako reprint původního vydání z roku 1947, Praha 2003, s. 52 ad. Přímý odkaz u Arendtové na toto rozlišení viz H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 630.

zejí zákony, které na druhou stranu vytvářejí prostor pro rozvinutí těchto principů v jednání občanů.⁵ U monarchie je pak takovýmto principem čest, která je vlastně předsudkem týkající se každé osoby a stavu, tedy určitým principem porozumění sobě ve vztahu k druhým a v rámci celku společnosti. Čest pak znamená požadavek obstát nárokům, které mi jsou mým porozuměním sobě předmne kladeny a kterým takto souběžně rozumím jako nárokům daného postavení ve společnosti.⁶ Despcie se od předešlých liší zásadně tím, že moc v ní není strukturována zákony, nýbrž je koncentrována v jedněch rukách, přičemž se násilím jakožto prostředkem prosazuje bezzákonná libovůle uzurpátora. Vůči této moci jsou si paradoxně všichni rovni, ovšem jako bezmocní otroci, kteří žijí v neustálém strachu z nevypočitatelného, jelikož bezzákonného svévolného násilí despoty. Strach je zde oním „hybným“ principem, který ovšem nikoho nepohne ke svobodnému jednání, nýbrž umožňuje udržovat strnulost stavu této bezzákonné svévole.⁷

Arendtová toto rozlišení na formu vlády a její hybné principy přenáší a prodlužuje na fenomén totalitního hnutí a jako formu na něm ukazuje teror⁸ a jako hybný princip ideologii. Teror Arendtová striktně odlišuje od násilí, které má povahu nástroje a spadá do myšlenkových kategorií účelu a prostředku, jež jsou spjaty s lidskou aktivitou typu účelné činnosti.⁹ Teror jakoby roztáčí a udr-

5 CH. MONTESQUIEU, *O duchu zákonů*, s. 53–54, 74–77 aj.

6 CH. MONTESQUIEU, *O duchu zákonů*, s. 58, 84 ad.

7 CH. MONTESQUIEU, *O duchu zákonů*, s. 59, 92–99.

8 Zde pomíjím další významný charakter, kterým je cibulovitá struktura hnutí, jež má ovšem spíše funkci vytváření pocitu normality v každé vrstvě hnutí, takže jde o jeden ze způsobů, jak přechází ideologie v teror a přitom do tohoto pohybu vtaňuje celou společnost. Hnutí je strukturováno tak, že od nejtvrďšího ideologického jádra se vydělují či nabalují ve vrstvách vždy méně a méně radikální skupiny. Pro každou vrstvu představuje jádro ta vrstva, která je jádru sice blíže avšak sama je méně radikální, a tedy spíše přijatelná, čímž se extrémnost skutečného jádra pro odlehlejší vrstvy zakrývá. Obdobně představuje každá další vnější vrstva jádro pro ještě vzdálenější vrstvy, a to až po svět mimo hnutí. Vnější vrstva vidí ve vnitřnější vrstvě jádro a zároveň pro vnitřnější vrstvu představuje normalitu světa vně hnutí. Vcelku se tak vytváří plynulá a přitom jednotnou ideologií provázaná struktura hnutí, která umožňuje do sebe vtáhnout celou společnost a roztočit pohyb teroru za naprostého zdání normalnosti. Viz H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 505 ad.

9 H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 627. Vymezení násilí jako prostředku a jeho odlišení od moci jakož i od teroru viz také H. ARENDTOVÁ, *O násilí*, překlad J. Příbáň a P. Fantys, OIKOYMENH, Praha 1995, s. 34–35 a 42. Násilí je nástrojem ke zprostředkování a dosažení nějakého účelu a cíle a jako takové spadá v jedno s aktivitou typu řemeslné činnosti. Vláda nemůže spočívat na násilí, nýbrž spočívá na moci, která vychází ze schopnosti jednat v souladu, spojovat se k jednání a zmocňovat v tomto spojení představitele k jednání ve jménu těch, kdo ho zmocňují. K násilí je třeba sahat tam, kam nedosáhne moc. Teror vzniká z násilí tehdy, když je násilím zničena veškerá moc, resp. když je moc zcela nahrazena násilím, samo násilí však přitom neabdikuje, ale naopak udržuje si nad vším stálou kontrolu – a to svým způsobem, tzn. neustálým násilím, které již ani nenahrazuje moc, ani nesměřuje jako jedno-

žuje totalitní hnutí v pohybu, přičemž tato nutnost neustálé hybnosti, tj. pohyb pro pohyb, je jedním ze základních strukturních rysů totalitarismu, kterým se odlišuje od strnulosti násilím udržované despotie či diktatury jedné strany či jejího normalizačního zakonzervování. Zde lze ovšem vidět ještě další zásadní odlišnosti. Ačkoli na jedné straně teror není identický s instrumentálním násilím, neboť nejde o prostý nástroj k prosazování nějakého cíle (nejde např. o udržení despotické vlády), na druhé straně nejde jen o jakési svévolné násilí pro radost z něj či pro radost z ovládnutí a manipulace (např. projevy bezzákonné svévole despoty), nýbrž teror je chápán jako naplňování jistých zákonů, či spíše zákonitostí, které se ovšem opět zásadně liší od zákonů pozitivního zákonodárství. Zákony pozitivního zákonodárství na jednu stranu omezují svévoli v jednání lidí vůči sobě navzájem, na straně druhé tím však vymezují volný prostor právě pro rozvoj svobodného jednání. Tímto zákonodárstvím ovšem totalitarismus pohrdá a namísto pozitivních zákonů ustavuje zákony dějinných či přírodních procesů, které teror uskutečňuje ve světě.¹⁰ Teror pak nemá funkci vzbuzovat strach u poddaných jako v despotii, nýbrž naopak vyžaduje aktivní participaci všech na tomto svém pohybu uskutečňování procesuálních zákonitostí. Potom ovšem teror nemůže ke společnosti a k lidem v ní být aplikován zvnějšku jako u násilí v despotii či při okupaci, ale musí vycházet ze společnosti samé a lidí v ní, jinak by se ona vlastní participace všech na uskutečňování procesuálních zákonitostí nemohla dít.¹¹ Tím, co činí lidi přístupnými této participaci na teroru a co jim zároveň činí teror přijatelný jako nutný běh světa, je ideologie, která by v Montesquieuově rozlišení představovala hybný princip, ze kterého vychází daná struktura vlády a který nutí lidi jednat právě určitým způsobem.

Arendtová ukazuje, že ideologie je důslednou *logikou ideje*, která je aplikována na historii, již považuje za svůj předmět.¹² Že ideologie je logikou ideje znamená, že *idea* – myšlenka, koncepce, vědecká teorie či náhled nějakého faktu apod. – se vezme za premisu, od níž se rozvíjí proces logické dedukce nebo neustálý proces dialektické syntézy protikladů pro vstup do dalšího dialektického proti-kladení a opětovného sjednocování. Tento proces logického či dialektického vyvozování z jediné ideové premisy je přitom vztažen na vše, a to navíc na vše v jeho vznikání, rozvoji a zanikání. Ideologie takto aspiruje na vysvětle-

rázový prostředek k dosažení nějakého konkrétního účelu. Tím násilí ztrácí svůj účel-prostředkový charakter a stává se samopohybem teroru.

¹⁰ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 627–630.

¹¹ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 638 aj.

¹² H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 632 ad.

ní všeho, a to jako historického procesu. Tuto prvotní charakteristiku ideologie lze rozvinout třemi dalšími rysy: **1.** Že ideologie aspiruje na vysvětlení všeho, a to jako historického procesu, implikuje dále to, že aspiruje nejen na vysvětlení minulého a přítomného, ale že aspiruje i na neomylné předpovídání budoucího, a to způsobem logického odvození toho, co – takto viděno – nutně musí přijít. Tato aspirace totálního vysvětlování ovšem spočívá na zásadním předpokladu, který tkví v tom, že ideologie naprosto samozřejmě předpokládá, že *proces myšlení odpovídá dějinnému procesu*. **2.** V tomto zakládajícím předpokladu ideologie se pak procesu myšlení rozumí jako nástroji vysvětlení skutečného dějinného procesu, což ovšem zároveň předpokládá, že *myšlení se musí odpoutat od původně zakoušené reality*, která by vždy nabourávala jednoznačnost a koherenci logického či dialektického vysvětlení této reality. Odpoutání se děje tím, že ideologie ve svém procesu vyvozování oproti původně zakoušenému světu konstruuje „pravdivý“ svět, který musíme teprve *rozpoznat* v našem každodenně zakoušeném světě. Ten se pak ve vztahu ke konstruovanému „pravdivému“ světu ideologie stává dvojznačným a ve své dvojznačnosti nezachytitelným. **3.** Dvojznačnost tkví v tom, že *běžně zakoušená fakta světa jsou ideologickým myšlením rekonstruována* – jsou uváděna do běžně nezakoušených logických či dialektických vztahů, a to tak, aby odpovídala vykonstruovanému světu ideologie.¹³ Jinak řečeno předpoklad, že proces myšlení odpovídá dějinnému procesu, se sám zajišťuje tím, že nutí člověka vidět dění kolem něho tak, aby toto faktické dění, kterému běžně vždy nějak rozumíme, odpovídalo ideovému konstruktivnímu myšlení, který zpochybní a posléze promění toto naše běžné porozumění. Tímto třetím rysem se však dostáváme k samému jádru tohoto hybného principu, kterým je ideologie v totalitním hnutí. Tím, co člověka strhává do nějakého ideologického myšlení a nutí jej myslet *stejně*, není věcný obsah a politická orientace ideologie, nýbrž právě sama *inherentní koherence* procesu myšlení. Toto sjetí do kolejí ideologického myšlení a nutkání myslet takto *stejně dál*, je puzeo jakýmsi strachem z toho, aby se člověk nedostal do rozporu se sebou samým.¹⁴

Shrme-li výše sledované charakteristiky, lze konstatovat, že hybný princip totalitních hnutí – ideologie – se zakládá na specifickém postoji myšlení a na jeho předpokladech. Prvním předpokladem je naprosto samozřejmě prováděná identifikace procesu myšlení s dějinným procesem. To, co se stalo, děje a dít bude, je vyloženo jako logická či dialektická nutnost, což jsou ovšem ka-

¹³ Všechny tři rysy viz H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 634–635.

¹⁴ O jádru ideologie v inherentní logičnosti viz v různých formulacích H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 637–639.

tegorie pro popis postupů myšlení. Tím se dostáváme ke druhému předpokladu, který spočívá v tom, že základním charakterem těchto postupů je vnitřní koherence, která nepřipouští rozpory anebo rozpory dialekticky sjednocuje. Nerozpornost procesuálního vyvozování je vztažena na vše, čímž jsou principiálně vylučovány alternativní výklady. Aby myšlení něco takového mohlo provádět, musí se paradoxně odpoutat od reality, kterou chce vysvětlovat. Odpoutání coby třetí souběžný předpoklad se děje jako rekonstrukce souvislosti zakoušených faktů v souladu s konstruovaným světem ideologie, která nás zároveň učí (nutí) tento konstrukt vidět navzdory a za popření běžné zkušenosti sebe sama ve světě a ve vztahu k druhým. Ideologie je tak jakýmsi zvláštním násilím myšlení na sobě samém, ovšem násilím již ne ve smyslu prostředku. Jakmile někdo přistoupí na výchozí ideovou premisu a její vnitřní logičnost a rezignuje přitom na kritický přístup k vlastní zkušenosti, musí myslet *nutně* v krocích této logičnosti, a to *stejně* jako všichni ostatní, kteří učiní totéž.

Arendtová ovšem ukazuje, že v ideologii je ještě jedna nutnost, která se plně projeví až tehdy, když se hnutí dostane k moci. Touto nutností je přetváření světa tak, aby odpovídal ideologii, a to nejen rekonstrukcí smyslu zakoušených fakt, ale přímým zasahováním do světa.¹⁵ Zde se dostáváme k přechodu od ideologie k teroru, který má pak roli vykonavatele nutných logických závěrů v realitě. A jelikož v procesu odvozování, který ztratil jak oporu v realitě, tak kontrolu sám nad sebou, nejsou tyto závěry definitivní, nýbrž jsou jen přechodem k dalším, není ani teror definitivní, ale jde o neustálý pohyb. Tím se teror liší od násilí, neboť násilí je nástrojem k prosazení nějakého účelu do reality, kdežto teror není nástrojem, nýbrž se sám stal realitou, a to jako neustálé sebeprosazování nikdy neutuchající logické či dialektické produktivity myšlení do reality. Realita získává charakter neustálého postupu teroru, který jen mění matérii, tj. objektivního nepřítele, který je ovšem sám také výsledkem ideové produktivity myšlení. Objektivní nepřítel, který je ideologickým konstruktem, je přenesen na ideologií vytyčenou skupinu obyvatel, na které se pak vykonává ideologií zkonstruovaný dějinný zánik tohoto „nepřítele“. Pohyb výkonu exekuce „dějinné“ zákonitosti je teror, jehož potřebě neustálého chodu zjednává ideologie stále nové a nové „objektivní nepřátele“, na kterých se tento pohyb naplňuje.¹⁶

¹⁵ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 635 aj.

¹⁶ Srov. výklad o objektivním nepříteli H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, např. s. 572.

Prohloubení otázky po hybném principu totalitarismu – osamělost a bezvýznamnost

Zde ovšem můžeme otázku po hybném principu totalitarismu prohloubit, neboť se lze tázat po nějaké ještě původnější zkušenosti, která přivádí člověka na cestu nerozporného logického či dialektického procesu myšlení, jenž se prosazuje do reality, a to ať už rekonstrukcí fakt či přímým prosazováním v podobě teroru. Co to je, co přiměje člověka vzdát se svobody svého myšlení, pochybuující kritičnosti a soudnosti, a vydat se na cestu jednoznačné logické nutnosti, jež nesnese alternativu a odmítá brát svět tak, jak se nám každodenně dává? – Arendtová jako původ toho, co člověka vhání do kolejí ideologického myšlení, ukazuje extrémní zkušenost, kterou je osamělost a jí doprovázející pocit bezvýznamnosti.¹⁷ Jde o zkušenost sebe sama v jisté světské situaci, na kteroužto zkušenost je ideologické myšlení odpovědí a která je zároveň živnou půdou pro rozvoj tohoto myšlení.

K fenoménu osamělosti jsme vedeni již výše zmíněným fenoménem strachu z logické bezrozpornosti vlastního myšlení, který je hnacím motorem neustálého rozvoje ideologického vyvozování. Přitom je zapotřebí vidět, že v tomto strachu neběží o bezrozpornost ve vnitřním rozhovoru se sebou samým, kdy myšlení v sobě vytváří alternativy ohledně postojů k vlastní zkušenosti, která se týká vlastního jednání vůči druhým ve zjevné sféře; ani neběží o bezrozpornost mezi nezjevnou stránkou vnitřního dialogu myšlení a zjevnou stránkou jednání vůči druhým a před druhými.¹⁸ Jde o čistě logickou či dialektickou koherenci vlastního myšlenkového procesu, který se ani vnitřně nekoriguje kritickým vnitřním dialogem, ani se nekonfrontuje zkušeností alternativních perspektiv druhých, se kterými se setkávám v jednání. Absence vlastní korekce myšlení a konfrontace myšlení v jednání s perspektivami druhých vzniká tím, že chybí vůbec opora pro tuto korekci a konfrontaci, kterážto zkušenostní opora se vy-

¹⁷ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 639 ad. V anglickém originálu jsou použity pojmy „loneliness“ a „superfluousness“. Druhý pojem překládaný jako „nadbytečnost“ v kontextu své interpretace tlumočím jako „bezvýznamnost“.

¹⁸ O rozdílů osamělosti a samoty myšlenkového dialogu, kdy jsem *sám se sebou* ve vnitřním dialogu myšlení, viz H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 641–643. Zde pouze krátce naznačený motiv vztahu vnitřního dialogu myšlení a jednání vůči druhému ve zjevné sféře srovnej s obsírnějším výkladem v díle H. ARENDTOVÁ, *O životě ducha, I. díl, Myšlení*, překlad Jan Lusk, Aurora, Praha, 2001, s. 183–212. Interpretaci soudržnosti a vzájemného podmínění momentů časové celosti osoby, vnitřního nezjevného dialogu myšlení a jednání ve zjevné sféře vůči druhému a před druhými viz J. NOVOTNÝ, *Hermeneutická etika*, in *K věcem samým, Sborník Zdeňku Pincovi k šedesátým narozeninám*, editor Josef Kružík, UK FHS, Praha 2005, s. 107 ad.

tváří v nutnosti rozhodovat se a jednat sám za sebe právě ve vztahu k druhým, spolu s druhými a před druhými.

Arendtová ukazuje, že ideologické myšlení se rozvíjí právě tehdy nejprogresivněji, když je člověk ochuzen o svět, resp. když se stává osamělý a když tato osamělost zasahuje jeho život vcelku.¹⁹ Osamělost je izolovanost rozšířená na celek života. Izolovanost znamená, že není nikdo, s kým lze jednat, v jednání se spojovat ohledně nějakého společného zájmu a souběžně s tím zakoušet vzájemné uznání. Osamělost ovšem navíc znamená, že člověk již není ani svébytným tvůrcem světa věcí, není *homo faber*, který ve své činnosti uskutečňuje vlastní představy a zakouší tak svou svobodu a moc ve světě jím vytvářených věcí. Vytratil se mu jak svět jednajících lidí, jehož předpokladem je vzájemné uznání, tak se mu také vytratil svět věcí, v němž může být pánem a mistrem a skrze nějž v posledku může dojít uznání i od druhých. Namísto svobodně jednajícího člověka a namísto *homo faber* zbývá typ, který Arendtová označuje jako *animal laborans*, jehož aktivita se vyčerpává pouze zajišťováním neutuchající nutnosti procesu „látkové výměny s přírodou“.²⁰

Ruku v ruce s takovouto osamělostí jde vykořeněnost, která je základem pro pocit bezvýznamnosti. Vykořeněnost znamená nemít ve světě místo uznávané a zaručované druhými.²¹ Uznání a záruku svého místa ve světě získávám jednak ve vzájemném jednání s druhými ohledně společných zájmů, kdy takový vztah k druhým předpokládá mé uznání druhých v jejich svébytnosti a nezaměnitelné význačnosti, tak uznání mne samého od druhých v mé svébytnosti a význačnosti. A jednak je mi mé místo ve světě zaručováno pevnými strukturami společenství, jejichž význam je součástí vlastního rozumění sobě ve vztahu k druhým a v celku světa. V obou způsobech a v jejich prolínání se utváří rozumění tomu, „kdo“ vlastně jsem, a to vždy ve vztahu k druhým. Jestliže dojde k rozplynutí tradičních struktur společenství či k vyprázdnění jejich smyslu, ztrácí se jeden ze zdrojů, ze kterého každý čerpá porozumění pro to, „kdo“ ve vztahu ke „komu“ vlastně „kým“ je a „co“ se tak v této souvislosti od něj žádá či „nač“ má právo. Jestliže se přitom ztratí i možnost svobodně jednat s druhými a člověk se začne zakoušet jako *animal laborans*, které ztratilo i svébytnost

¹⁹ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 640.

²⁰ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 640. Uvozovky dělá u daného termínu sama Arendtová a činí tak přímé spojení mezi typem *animal laborans* a Marxovým pojetím práce. Viz charakteristika všeobecné podoby práce u K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, Praha 1954, kol. překladatelů, s. 196 ad. (čerpám též z K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, Wien – Berlin 1932, s. 185 ad.)

²¹ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 641.

pramenící z vlastního tvořivého působení ve světě věcí, tzn. je osamělostí zasažen celý jeho život, zakouší bezvýznamnost sebe sama, neboť není nic, z čeho a k čemu by se určovalo, vymezovalo a osvědčovalo jeho „kdo vlastně jest“.

Čím je ideologie odpovědí na osamělost a bezvýznamnost? – Především osamělost jakoby uvolňuje stavidla rozvoji logického či dialektického procesu vyvozování, a to jednak tím, že v osamění mu vůbec skýtá možnost se rozvíjet, a jednak tím, že jeho rozvíjení se nekonfrontuje s perspektivami druhých, na které by jinak narážel v jednání s druhými a které by mohly vzněcovat i vlastní vnitřní rozhovor myšlení, jenž ovšem, aby se nestal monologem, vždy potřebuje oporu ve zkušenosti jinakosti reality a druhých. Navíc bezútešnost osamělosti a bezvýznamnosti jako zkušenost sebe sama ve světě žene člověka jakoby do souběžných protipohybů, jednak pryč od bezprostřední zkušenosti světa, který se mu beztak vytratil jako svět jednání s druhými a svět tvorby věcí, a jednak zpětně k identifikaci myšlenkových procesů právě s děním světa. V tomto momentu má myšlení dvě starosti. *Za prvé* starost o vlastní bezrozpornost, která je nutí vylučovat, zahlazovat či dialekticky překlenovat rozpory. Paradoxně je to však právě diference mezi protiklady v rozporu, která umožňuje další krok myšlenkového procesu. Nutná tendence k vylučování či překlenování rozporů vždy směřuje k vytyčenému protikladu v rozporu, a tak se jeho překlenováním potvrzuje, nicméně pro uchování svého pohybu musí hledat rozpor nový, resp. jej před sebe klást, a to vytyčováním dalších diferencí, do kterých se napře další postup jejich překonávání. Předkládání diferencí k překonávání, a tak k rozvoji procesuálního myšlení znamená vnášet rozdíl do jednoty či celku, a to znamená vnášet neustále negaci vůči nějaké části či momentu myšlení, tím vytvářet rozpor, který se musí vyloučit či zahladit, aby se opětně potvrdila jednota celku. Tak se proces myšlení zajišťuje sám ve svém neustálém dalším chodu.

Zde z tohoto čistě formálního popisu ideologického procesu myšlení můžeme vidět, že tento způsob myšlení v sobě již formálně implikuje představu „objektivního nepřítele“, neboť je-li předmětem ideologického myšlení dění světa, byť ideologicky konstruovaného, znamená to, že neustále kladení protikladů, které musí být vyloučeny či vůči kterým se napřahuje pohyb zahlázení, vnáší tyto protiklady do konstrukce dění světa. Zde jsme však již u *druhé* starosti ideologického myšlení, kterou je zajišťování identifikace mezi v neustálém procesu myšlení konstruovaným světem a mezi děním světa bezprostředně každodenně zakoušeným. Zajišťování této identifikace se děje jednak rekonstrukcí významů a souvislostí zakoušených fakt tak, aby odpovídala myšlenkovému konstruktu, čímž se bezprostředně zakoušený svět stává neustále významově pohyblivým

a nezachytitelně dvojnásobným – nic není tak, jak se jeví, za vším je skrytý význam a vše zjevné je vlastně spiknutím proti tomuto skrytému významu. A jednak se toto zajišťování děje přímým zasahováním do světa, a to tak, že proces myšlení, který svůj vlastní chod zajišťuje neustálým produkováním negací (rozporů, do kterých se jeho chod napírá), se důsledně začne vykonávat ve zjevném světě, např. tak, že opozitum – „objektivní nepřítel“ hnutí – je vkládáno postupně na různé skupiny obyvatel (jež samy mohou být opět ideologií uměle vytvářeny), jejichž vyhlazením se proces neustálého zahlazování (a tzn. zároveň neustálého předkládání) rozporů stává v podobě teroru skutečností světa, čímž v posledku dostane ideologický konstrukt za pravdu, neboť svým přetvořením světa se v něm vždy poznává a potvrzuje.

Zakoušená bezvýznamnost osamělého člověka je transformací v totalitní ideologii a teror nakonec jakoby vtisknuta „objektivnímu nepříteli“, který je beze stopy své existence vyhlazen. Zničen je v několika krocích – jednak jako právní osoba je vůbec vyloučen z právního rámce státu a pro právo není nikým; jednak jako svébytná jedinečná lidská osoba je zbaven jména, začleněn do masy stejných a degradován na tvora, který reaguje stejně jako všichni jemu podobní; a nakonec je beze stopy zahlazena i jeho tělesná stránka. Lze říci, že ideologické myšlení jakoby projektuje úděl, ze kterého samo vyrůstá – tj. osamělost a bezvýznamnost – „objektivnímu nepříteli“, v němž jej jeho likvidací jakoby zahazuje, avšak ze své vlastní povahy (myšlení v osamělosti) se mu tento úděl neustále navrácí a možná tedy také proto potřebuje stále nového „objektivního nepřitele“, kterého si vytváří v procesu vyvozování.²²

Osamělost a bezvýznamnost jako jistá zkušenost světské situace člověka – proměnná ve funkci strojové mašinerie

Jaká situace člověka ve světě a jaké její zakoušení se zrcadlí a radikalizuje v ideologickém myšlení? – To lze ukázat ve vztahu k jistým typům lidských aktivit, jejich zvláštních struktur a jim odpovídajícího porozumění sobě ve světě. Navíc Arendtová sama nám poskytuje vodítka, kde hledat popisy těchto výrazných typů aktivit, když nás při rozlišení typů *homo faber* a *animal laborans* odkazuje charakteristikou *animal laborans* k Marxově terminologii.²³ Když u Marxe odlišíme předpovídání budoucnosti a politické požadavky od dialektické deskripce lidských aktivit a vztahů, lze výše uvedené typy *homo faber* a *animal laborans*

²² Srov. H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, např. s. 573 ad., 588, 596 ad.

²³ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 640. Viz již poznámka výše.

předvést v Marxových popisech jako *všeobecnou podobu práce* a jako její industriální modifikaci v podobě *strojové mašinerie*.

Marx všeobecnou podobu práce, tzn. podobu popisovanou bez vztahu k té či oné ustavené struktuře společnosti, charakterizuje tak, že jde o proces látkové výměny mezi člověkem a přírodou, „v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou.“²⁴ To se neděje bezprostředně jako v živočišné říši, nýbrž zprostředkovaně tak, že člověk jednak musí přírodní látky zpracovat – připravit ke konzumaci, resp. k užití – a jednak tak, že v této přípravě, která je přeměnou přírodní látky v užitný předmět, vkládá mezi sebe a přírodní látku prostředek – nástroj.²⁵ *Přepřeracování* původní přírodní látky *pomocí nástroje* v konečný *užitný předmět*, který je v látce uskutečněnou odpovědí na nějakou životní potřebu,²⁶ je opět možné jen tak, že celý chod této činnosti je pod kontrolou účelné představy, která jako představovaný účel je směrodatná i pro vůli, jež pak jako účelná vůle vede a řídí celou činnost od momentu představy účelu, přes přepřeracování látky pomocí nástrojů až po konečné uskutečnění účelu v látce jako hotového a na činnosti zhotovení již nezávislého užitného předmětu, který ovšem svou užitnost získává z nějaké životní potřeby zhotovitelů.²⁷ V produktu pracovní činnosti jako v užitném předmětu si člověk osvojuje přírodní materii k zajištění potřeb svého života.²⁸ V tomto abstraktním popisu všeobecné struktury práce je člověk pánem svého konání od počátku až do konce, neboť realizuje své účelné představy, sám řídí svou činnost a sám stane před produktem jako před vlastním do reality prosazeným účelem. Tato činnostní struktura odpovídá Arendtové typu *homo faber*.

V Marxově popisu všeobecné podoby práce však máme před sebou již jistou modifikaci tradiční představy účelné činnosti, kterou strukturně popisujeme momenty: představa účelu, volba způsobu a prostředků uskutečnění, sama činnost uskutečňování účelu pomocí prostředků a nakonec zhotovený účel jako

²⁴ K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 196 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 185).

²⁵ K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 196–197 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 185–186).

²⁶ Srov. základní charakteristiky užitného předmětu, jehož užitnost je dána potřebou a realizuje se ve spotřebě předmětu. K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 51 ad. (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 39 ad.).

²⁷ K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 197 a 200–203 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 186, 189–192).

²⁸ K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 203 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 192).

dílo, které je na činnosti svého zhotovení již nezávislé.²⁹ Tento typ aktivity je u Marxe modifikován přinejmenším ve dvou ohledech. Jednak je zdůrazněn vědomý vztah k vlastnímu vztahu zprostředkování účelu do přírodní látky, neboť člověk se účelnou představou staví do vztahu ke svému vlastnímu vztahu k přírodě.³⁰ Vědomý vztah k vlastnímu činnému vztahu k přírodě pak umožňuje rozlišit a chápat samostatně i jednotlivé fáze – momenty tohoto činného vztahu, takže pro člověka vystoupí samostatně moment účelné představy a s ní spojené rozvrhování prostředků a plánování, samostatně vystoupí přetváření pomocí nástrojů, které lze dále členit do dalších samostatných nástrojních a zprostředkujících momentů, a nakonec samostatně vyvstává i produkt. Možnost takovéto vědomé strukturace pracovního procesu je předpokladem dělby práce a kooperace, neboť v rámci jednotného pracovního procesu mohou do takto rozlišených momentů vstupovat rozdílní jedinci a podílet se v rámci celého procesu výlučně na jednom jeho momentu (např. v roli konstruktéra, plánovače či obsluhy nástroje).³¹ Druhou zásadní modifikací je to, že práce zde neznamena žádný jednorázový výkon člověka, ale je bytostně pojata jako neustálý proces zajišťování života. V tomto procesu dostává člověkem řízená neutuchající látková výměna mezi ním a přírodou podobu neustálé produkce užitných předmětů, jejichž spotřeba je zpětně produkcí života.³² Jde tedy o procesuální systém dvojí produktivní spotřeby – spotřeby přírodních látek k produkci užitných předmětů a spotřeby užitných předmětů pro další pokračování (produkci) života. Jde o protisměrný vzájemně se podmiňující pohyb dvojí konzumní produkce, který se navíc člení do momentů, jež přecházejí jeden ve druhý (životní potřeby, účelné představy, účelná vůle, zprostředkující účelná činnost – přetváření přírodní látky – použití prostředků – nástrojů, produkt jako užitný předmět coby

²⁹ Srovnej např. strukturální popisy lidské činnosti u Aristotela. Viz ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, překlad Antonín Kříž, Rezek, Praha, 1996, např. hned začátek 1094a1 (s. 25) ad.

³⁰ Srov. motiv „intendování intence“ u J. PEŠEK, *Dialektika dělby práce, Sebestrukturace a perspektivnost člověka*, UK Praha, 1966, s. 20–21 ad.

³¹ K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 204 a 347 ad. (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 193, 337 ad.). Sledované pojetí pracovního procesu se všemi strukturálními důsledky však není původní myšlenka Marxe, nýbrž jejím předobrazem jsou Hegelovy popisy souvislosti motivů života, žádosti, práce jako zadržované žádosti a účelné činnosti jako uskutečňování vědomí skutečnosti účelným přetvářením skutečnosti. Srov. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologie ducha*, překlad Jan Patočka, Československá akademie věd, Praha 1960, s. 148 ad., 151 ad., 160–161, 264 ad. (čerpám též z G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Mainer, Hamburg, 1988, S. 122 ad., 125 ad., 134–136, 259 ad.).

³² K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 202 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 191).

skutková odpověď na životní potřeby, spotřebování produktů v další produkci života).³³

Obě zmíněné modifikace – rozlišení pracovního procesu na momenty, na kterých se mohou podílet rozdílní jedinci, a uchopení práce jako neustálý nutný proces dvojí spotřební produkce – vedou až k nejextrémnějšímu typu kooperace, kterou je strojová mašinerie. Ta se strukturně zásadně liší od výše popsané všeobecné podoby práce tím, že v systému strojové mašinerie není nikdo pánem celého procesu od jeho počátku až po jeho naplnění v produktu, nýbrž každý se podílí na zajišťování všeobecné produkce spotřebního zboží tak, že vstupuje pouze do dílčích funkcí různých momentů celého procesálního systému. Marx situaci člověka v tomto typu společné aktivity popisuje tak, že dělník se stává živým přívěškem stroje.³⁴ Člověk již není pánem své vlastní činnosti vcelku jako *homo faber*, totiž jako řemeslník ve své dílně se svými představami, plány, postupy, dovednostmi, nástroji a nakonec hotovým dílem, skrze které může získat i uznání od druhých, nýbrž stává se pouhou proměnnou ve funkci neustálé produkce strojové mašinerie. Pokud se této mašinerii zároveň rozumí jako neustálému pohybu zajišťování života a podřídí se této perspektivě celý lidský život, stojíme před typem *animal laborans*,³⁵ jehož život se vyčerpává v nikdy neutuchající námaze pouhého zajišťování života účastí na všeobecné produkci pro pokračování této neutuchající námahy.³⁶ Problémem přitom není to, že člověk musí pro zachování vlastního života participovat na udržování chodu všeobecné produkce užžitných předmětů, nýbrž to, když tento koloběh všeo-

³³ K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 202 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 191). Srovnaj popis této struktury také v K. MARX, *Rukopisy, „Grundrisse“ I.*, překlad M. a R. Hrbkovl., Svoboda, Praha 1971, s. 44 ad.

³⁴ K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 451 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 444 ad.).

³⁵ „... izolace [se stává] naprosto nesnesitelnou. To může nastat ve světě, jehož hlavní hodnoty jsou diktovány prací, to znamená tam, kde všechny lidské aktivity byly přeměněny v práci. Za takových podmínek zbývá jen holé pracovní úsilí, to jest úsilí vynakládané na pouhé přežití, a vztah ke světu lidské vynalézavosti je zlomen. Izolovaný člověk, jenž ztratil své místo v politické sféře jednání, je právě tak opuštěn i světem věcí, přestane-li být uznáván jako *homo faber*, začne-li s ním být nakládáno jako s jakýmsi *animal laborans*, jehož nutná ‚látková výměna s přírodou‘ není věcí starosti ani zájmu nikoho jiného.“ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 640.

³⁶ Sice s nadsázkou a strukturně jednodušší než popis výše, avšak principiálně názornější: „Kousek odtud je ještě kolonie rolníků, kteří pěstují brambory, aby se jimi mohli živit a získali tak potřebné síly k jejich pěstování. Další se zase vrhli na budování domů; potom museli vymyslet mechanické lidi, kteří by v nich bydleli, potom přádelny, aby bylo tyto roboty do čeho obléci, potom další roboty, aby mohly přádelny fungovat, potom domy, kde by bydleli tito roboti – všichni jsou tu zkrátka zachvácení tak hořečnatou aktivitou a žijí v takovém pracovním nadšení, že s nejméně zaměstnaným z nich byste mohli stěží vyměnit dvě slova.“ R. DAUMAL, *Velká pitka*, překlad L. Šerý, PROSTOR, Praha 1994, s. 37.

becné produkce a konzumace *pohlí* veškeré lidské konání a celý svět tak, že již není *místo* a *čas* pro jiné charakteristicky lidské činnosti – jako např. hra, slavnost, svátek, svátost ad., které mají úplně jinou časovou strukturu a ve kterých se svět otevírá významově naprosto jinak než v procesu práce.³⁷

Jak souvisí osamělost a bezvýznamnost s postavením člověka v situaci *animal laborans*? – Velice jednoduše řečeno tak, že jestliže se člověk zakouší jako pouhá proměnná entita v dílčí funkci všeobecné produktivity, tak si rozumí v jakési dvojznačnosti, kdy na jedné straně tomu, „kdo“ on sám jest, rozumí právě z funkce, kterou v daném systému zastává, a jeho vztahy k druhým jsou určovány vztahy funkcí v rámci všeobecné produkce; a na straně druhé zakouší své postavení právě jako pouhé naplňování funkce, ve které může být kýmkoli víceméně kdykoli nahrazen. Dvojznačnost zasahuje jeho „kdo jest“, kdy jedná v koridoru funkce a kdy zároveň může reflektovat, že to není jeho vlastní „kdo jest“ sám o sobě. Avšak kým jest sám o sobě, to zůstává nejasné, když situace *animal laborans*, tzn. pouhé fungování, a to nikoli jen ve strojové mašinérii, ale v zajišťování chodu jakéhokoli procesuálního systému, zasahuje veškerý jeho život a pohlcuje všechny jeho čas. Jako pouze fungujícím v zajišťování chodu nějakého systému se mu nedostává ani uznání od druhých jako svébytné svobodně jednající osobě nebo svébytnému tvůrci světa věcí, ani nezakouší v nějaké vlastní tvořivosti svébytnost své činnosti ve světě věcí. Je osamělý a jako kdykoli kýmkoli nahraditelný jedinec je bezvýznamný. Vně zajišťovaného systému (lze-li vůbec o nějakém vnějšku hovořit) se vytratil jakýkoli společně sdílený svět, ve kterém lze jednat. Člověk není s druhými, ale vedle ostatních stejně bezvýznamných a osamělých jedinců, kteří ve svém *úhrnu* vytvářejí masu.³⁸ Člověk masy, resp. masa, a to zvláště v krizových letech, kdy při ztrátě svého funkčního zařazení zůstává člověku právě již jen pocit bezvýznamné osamělosti, je pak polem pro rozvoj ideologického myšlení, které zvláštním způsobem na jednu stranu svou vlastní strukturou nikdy neutuchajícího procesu vyvozování zrcadlí postavení masového člověka, jehož osamělost a bezvýznamnost je

³⁷ Srov. např. E. FINK, *Oáza štěstí*, překlad Jiří Černý a Věra Koubová, Mladá fronta, Váhy sv. 6, Praha 1992 s. 15 ad.; nebo H.-G. GADAMER, *Aktualita krásného. Umění jako hra, symbol a slavnost*, přeložil David Filip, TRIÁDA, Praha 2003, s. 47 ad. Co se děje s těmito jinými sférami prostoru a místa, pokud jsou vtaženy do celostního cyklu produkce a spotřeby, viz H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, s. 179 ad. Z kultury, která má být pro stravující pohyb života nedotknutelná, se stává masová zábava, tím se však předměty kultury proměňují na spotřební zboží, jehož smyslem je být zkonsumováno. Sice mluvíme o svátcích, slavnostech apod., ale vše je viděno již jen z jediné perspektivy celostního procesu produkce a spotřeby, takže mizí zásadní diference různých sfér lidského bytí ve světě.

³⁸ H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 644.

zakoušena právě vzhledem k porozumění dění světa jako jednoho celostního sebezajišťujícího procesu; na druhou stranu je bezútěšnost osamělosti a bezvýznamnosti ideologií rozpouštěna, neboť ideologie konstruuje vlastní svět, který skýtá masovému člověku vysvětlení, a tak i zajištění jeho místa ve světě ideologie; a nakonec ideologie dává masám strukturu, a to svou vlastní, tzn. strukturu neustálého chodu, jenž se napřimuje vůči stále znovu a znovu vytyčovaným diferencím – objektivním nepřátelům. Z masy izolovaných jedinců se stává hnutí, a tak lze říci, že jedním z původů totalitarismu je typová situace člověka jako *animal laborans*.

Osamělost a bezvýznamnost ve společnosti neustálého zvyšování produkce a konzumu

Pokud tedy stojíme v interpretační perspektivě Hannah Arendtové, vidíme, a to i přes faktické historické rozlišnosti konkrétních projevů, původní zkušenost, ze které vyrůstá totalitarismus, jako identickou se zakoušením vlastního postavení člověka v celostním cyklu produkce a spotřeby, který pohltí veškerý jeho život a svět. Jde o zkušenost osamělosti a bezvýznamnosti, která je bytostně spjata s vlastním porozuměním sobě ve světě jako nahraditelné entitě v celostním procesuálním systému.³⁹ Ve společnosti neustálého zvyšování produkce a spotřeby je tímto systémem právě tento cyklus vzájemně se podmiňujícího růstu produkce a růstu konzumace. Život *animal laborans* se plně rozestírá do tohoto cyklu, kdy na jedné straně se účastní zajišťování nějaké dílčí funkce všeobecnějších produktivních procesů a na straně druhé se účastní zajišťování všeobecné spotřeby produktů.⁴⁰ Tento cyklus se přenese na vše a v něm se utváří rozumění člověka sobě a vlastnímu postavení ve světě. Je pak otázkou, co tato situace znamená pro člověka a co znamená pro vztah ke světu. – Pokud člověk cele žije jako *animal laborans*, tedy není ani svobodně jednajícím osobou ani svébytně tvořícím *homo faber* a nemá tak možnost získat těmito činnostmi uznání ve své jedinečnosti a významnosti, je otevřen pro zakoušení sebe sama jako osamělého a bezvýznamného. Uvážíme-li ovšem dál, že život *animal laborans* je neustálou činností pouhého sebe-zajišťování zajišťováním nějaké funkce všeobecné produkce a ničím víc – neboť procesu práce a konzumu je podřízeno vše, bude patrně součástí této zkušenosti osamělosti a bezvýznamnosti i jakýsi ne-

³⁹ Srov. znovu H. ARENDOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 640, kde je *animal laborans* uváděn v souvislosti s prací a kde je zdůrazněno, že veškeré lidské aktivity byly přeměněny v pracovní proces.

⁴⁰ H. ARENDOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, s. 61, 179 ad.

určitý pocit *bezradnosti* ohledně celkového směřování této činnosti. Produktivita jedince se naplňuje pouhým do nekonečna jdoucím funkčním zajišťováním „něčeho k ..., aby ...“, které je jen přechodem k požadavku dalšího zajišťování „něčeho k ..., aby ...“ atd..⁴¹ Činnost jako neustálý cyklus zajišťování neustále dále kladených požadavků nemá ve svém celku (tj. ve stálém pokračování tohoto procesu) smysl a alternativy nejsou buď brány vážně – je to uvolnění z celkového zapřažení a tudíž volná chvíle a zábava, která ovšem jako stránka oddechu spadá opět do celkového biologického cyklu sebe-zajišťování života, a to navíc v konzumaci spotřebního zboží⁴² – anebo vedou k extrémním postojům. Můžeme dále uvažovat i o tom, že s touto zacyklenou bezradností může souviset i pocit bezvýchodnosti, která spolu se všeobecným požadavkem po zvyšování produkce vede k jakémusi všeobecnému stresu, který se však individuálně zakouší jako osobní problém a otázka spíše psychologie a individuální „organizace času“. – Na druhé straně toto zakoušení sebe a jeho vlastní porozumění vede i k určitému porozumění světu. Svět v perspektivě *animal laborans*, a tzn. v perspektivě, v níž je skutečnost viděna jako neutuchající nutný proces produkce a spotřeby, je viděn jednak jako pole pro rozvoj všeobecné produkce, jednak jako zásobárna zdrojů této produkce a jednak také jako pole pro rozvoj konzumace a nakonec i jako překladiště spotřebních produktů a skládka upotřebeného. V této perspektivě si ovšem zpětně ze světa rozumí i člověk – i on je zcela jen zdrojem pracovní síly či dokonce materiálu nebo polem pro rozvoj konzumace. Pro vztah člověka ke světu to pak znamená mj. ztrátu schopnosti rozlišovat významy a to znamená sféry světa, tvořené rozdíly jako např. svědní – svěateční, použitelné – nedotknutelné, profánní – posvátné ad. Totéž platí o čase a o vztazích mezi lidmi a celkově můžeme hovořit o zchudnutí postavení člověka ve světě.⁴³

⁴¹ Tuto úvahu srovnaj s výkladem ztráty smyslu v H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, s. 76.

⁴² H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, s. 180.

⁴³ Naznačené problémy lze rozříšit sledovat u H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, s. 76–77, 84–86, 179–181. Jde ovšem o motivy které v různých ohledech propracovávají mnozí další myslitelé. Vztah člověka a světa, kdy vůdčím porozuměním je procesualnost, můžeme vidět v rozmanitých tematizacích u E. JÜNGERA (viz např. E. JÜNGER, *Die totale Mobilmachung*, in E. JÜNGER, *Werke, Band 5, Essays I, Betrachtungen zur Zeit*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1960, S. 123–147; z českých překladů viz E. JÜNGER, *Chůze lesem*, překlad Miroslav Petříček a Jiří Němec, Oikúmené, Praha 1994), v mnoha textech u M. HEIDEGGERA (z českých překladů viz M. HEIDEGGER, *Otázka techniky*, in M. HEIDEGGER, *Věda, technika a zamýšlení*, překlad Jiří Michálek, Jana Kružíková a Ivan Chvatík, Oikúmené, Praha 2004, s. 7–35.), z českých autorů pak J. PATOČKA viz (J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia, Praha 1990.) nebo v neposlední řadě ohledně aktuálních událostí V. BĚLOHRADSKÝ, na něhož se odkazuje již výše.

Pokud tedy podržíme tuto perspektivu, kterou Arendtová odhaluje ve svých analýzách, vidíme, že situace člověka v masové konzumní společnosti a její zakoušení je ohledně základních zkušeností osamělosti a bezvýznamnosti identická se situací člověka, která jej otevírá ideologickému myšlení a v něm implikovanému teroru. Můžeme si pak klást otázku po tom, nakolik je nebezpečí ideologie a teroru i dnes aktuální a případně do jakých forem mohou vykrystalizovat. Jistými rozpoznávacími znaky mohou být jejich výše popsané charaktery: utvoření nediskutovatelné premisy z nějakého všeobecně přijímaného faktu či teorie; rozvíjení této premisy v koherentním vyvozování, které se však odpoutalo od reality či nechává z pestrosti světa vidět jen to, co s ní koresponduje; požadavek prosazovat důsledky ideologického procesu vyvozování do reality; naprosté zdání normálnosti celého procesu. Každý se pak může sám sebe tázat na to, co je dnes naprosto *samozřejmě* přijímáno jako *nutný* běh světa a co tak utváří způsob jeho života. Vezmeme-li navíc v potaz, že teror je prosazováním důsledků koherentního procesu ideologického myšlení do reality, nemusí pak teror případných dnešních ideologií mít vůbec podobu historicky známých totalitních terorů, které jsou povětšinou zaměňovány za despotii či instrumentální násilí. O to podstatnější ovšem bude otázka právě po oné samozřejmosti.

Závěr – odkaz k dějinné proměně vztahu člověka a světa

Na závěr chci upozornit ještě na jistý výkladový problém, který nás ovšem odkazuje k hlubšímu dějinnému problému. Ve výše předvedeném výkladu se prolíná několik perspektiv, které jsou provázány společnými motivy:

1. Ideologie byla popsána jako neustálý *proces myšlení*, který rozvíjí nějakou ideovou premisu a ve svém chodu se zajišťuje neustálým předkládáním rozporů, vůči nimž se napřahuje další pohyb myšlení.

2. Ideologie ovšem v sobě nese i požadavek aplikace tohoto procesu do reality. Touto aplikací je pak *proces teroru*, který je chápán jako vykonavatel nějaké nutné zákonitosti.

3. Ideologie je odpovědí na nějakou společně sdílenou zkušenost vlastního postavení ve světě a ideová premisa ideologie musí zpočátku alespoň částečně odpovídat této původní zkušenosti. Arendtová ukazuje, že touto zkušeností je osamělost a bezvýznamnost, které se ovšem rozvíjejí ruku v ruce se světskou situací, v níž se člověk stává jen bezvýznamnou proměnnou v nějakých celostních *procesuálních systémech*, které jsou k individualitě člověka lhostejné. Zde lze jako první problém vidět to, že procesuální struktura ideologie a z ní vychá-

zející procesuální struktura teroru odpovídá původní zkušenosti člověka ve světě, která se utváří opět ve vztahu k procesuálním systémům, do nichž je člověk vřazen.

4. Další problémy spočívají v tom, že postavení člověka ve světě jako vřazení do celostního procesuálního systému se stává předmětem teoretických pojednání, a to ve dvojím ohledu. **a)** Jednak jako u Hegela jde o řešení problému vztahu vědomí a skutečnosti, kdy řešení je dialekticky artikulováno jako stále činné vstupování vědomí do reality.⁴⁴ **b)** Dialektická artikulace činného vztahu vědomí a reality se stává u Marxe interpretační perspektivou, v níž popisuje společenské vztahy. Zde tkví problém v tom, že u Marxe deskripce přešla v preskripci, která navíc byla převzata jako ideová premisa následného ideologického rozvoje.

Společným a provazujícím motivem u ideologie a teroru, u světské situace člověka a jejího zakoušení, z kterého ideologie posléze vyrůstá, a u souběžných teoretických reflexí této světské situace, je procesuálnost. Tuto celkovou souvislost Arendtová reflektuje a zdůrazňuje. Ukazuje přitom, jak se motiv procesuálnosti rozvíjí v novověké vědě a filosofii a jak ruku v ruce s nimi se proměňuje vztah člověka a světa ve vztah technického zvládnání, které ve svých extrémních podobách vytváří světskou situaci, jež člověka otevírá ideologii a teroru.⁴⁵ Tím se ovšem ukazuje, že procesuálnost jako charakter světské situace člověka či jako motiv teoretických reflexí je záležitostí až pozdního novověku, nicméně jako charakter dění skutečnosti je jednou z posledních dějinných proměn pojmu bytí.⁴⁶ Chceme-li pak ideologiím a teroru, jejich výchozím zkušenostem a jim adekvátní světské okolnosti porozumět hlouběji a v dějinné souvislosti evropského myšlení, nevystačíme si se strukturálním porovnáním jejich bytostných charakterů, jak jsem se o to pokusil výše, nýbrž je zapotřebí promyšlet dějinné zakořenění této světské situace vzhledem k proměnám pojetí vztahu člověka a světa.

⁴⁴ Viz G.W.F. HEGEL, *Fenomenologie ducha*, s. 264 ad. (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, S. 157 ad.).

⁴⁵ H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, s. 55 ad., 84. Srovnaj s pojetím techniky v M. HEIDEGGER, M.: *Otázka techniky*, in M. HEIDEGGER, *Věda, technika a zamyšlení*, 7–35.

⁴⁶ O cestě těchto proměn viz např. M. HEIDEGGER, *Nietzsche, Zweiter Band*, Neske, 5. Afl., Pfullingen 1989, s. 399–454. Zde se promýšlí to, jak se v metafysické tradici v posledku ustavilo pojetí bytí jako – zjednodušeně formálně řečeno – neustálé sebe-uskutečňování v systému vzájemně se předpokládajících momentů.

GNÓSTICKÉ MOTIVY V DÍLE PLÚTARCHA Z CHAIRÓNEIE

Josef Kružík

Summary:

GNOSTIC THEMES IN WORKS OF PLUTARCH OF CHAIRÓNEIE

*This article includes comparison of selected parts of Plutarch treatises *De facie in orbe lunae* and *De genio Socratis* with references primarily to Valentinian gnosis, that has been preserved in Clement of Alexandria and Irenaeus, reflecting agreements and differences regarding their specific anthropology and also the so called concept of *Himmelsreise der Seele*. In these treatises, Plutarch sharply differentiates between the soul (PSYCHÉ) and the mind (NŪS), while in *De genio* he differentiates three potential inter-relationships between them (mind is in harmony with soul and body, mind is not in harmony with soul and body, soul and body has no relationship to mind). This roughly corresponds to the doctrine of exclusivity of pneumatic principal that is the basis of the well-known gnostic triad – hylics, psychics, and pneumatics. However, the basic difference is that Plutarch's total metaphysical human condition is primarily a function of upbringing and education. In the second case, it is exclusively a function of excellence of own *ĒYSIS*. Regarding the *Himmelsreise der Seele*, there is a fundamental difference between the platonic and gnostic-Christian concepts: The basic equivalence between cosmic structure and soul's afterlife is the same. At the same time, there is a clear conflict between Plutarch's reversible eschatology on one hand, resulting in an overall optimistic perception of the world, and the anti-cosmic attitude of gnostics on the other hand: Intention of gnostic redemption, contrary to Platonic attitude, where the soul destiny is to circulate between individual ontological levels of cosmos, to spiritualize it and keep it together as an entity. Gnostics are always oriented outwards, towards its total transcendence.*

Cílem následujícího textu je ověřit, nakolik lze v případě myšlení Plútarcha z Chairóneie hovořit o něčem takovém jako protognosticismu. Konkrétně jde o to, pokusit se najít v díle tohoto myslitele určité motivy, které by šlo označit za „gnóstické“ v tom smyslu, že k nim lze nalézt obdobu v některé gnóstické škole. Jsem si přitom vědom jisté problematičnosti podobného podniku: hledat paralely tam, kde lze jen těžko prokázat být i jen zprostředkovaný myšlenkový vliv, může být sice hermeneuticky velmi plodné, lze však přitom snadno sklouznout do perspektivy, kdy se zdá, že „všechno se vším souvisí“, popř. že „všechno si je do jisté míry navzájem podobné“. Abych se takového nebezpečí vyvaroval, přijal jsem dvojí opatření: jednak se těsně přidržím dvou textů renomovaných autorů,¹ kteří mají oba shodně za to, že u Plútarcha lze skutečně hovořit o „gnóstických motivech“ (zejména pokud jde o jeho kosmologii² a antropologii) a za druhé, ať už bude výsledek zkoumání jakýkoliv, nebudu se pokoušet konstruovat žádné hypotézy o vzájemné filiaci, cirkulaci motivů či dokonce původu gnóse.

V textu budu postupovat tak, že za pomoci sekundární literatury provedu komparaci určitých motivů z Plútarchových spisů *De genio* a *De facie* s referencemi o učení gnóstických škol, které zachoval Eirénaios z Lyonu a Klémens Alexandrijský. Zaměřím se přitom jednak na trichotomické rozdělení lidských bytostí a dále pak na problematiku posmrtného vzestupu duše. Na závěr se krátce zamyslím nad tím, co ony předpokládané obdobné rysy mohlo zapříčinit.

Na tomto místě je ještě třeba učinit terminologickou poznámku. V textu používám často termíny gnóse či gnóstický, aniž přesně specifikuji, jakou konkrétní gnóstickou školu mám na mysli. Uvědomuji si, že to není zcela oprávněné: gnóse přece nepředstavuje jednotný náboženský systém, ale spíše pestrý diskurs jednotlivých škol a směrů, jejichž nauka se od sebe často diametrálně liší. Na svou obhajobu mohu uvést dvě věci: jednak se domnívám, že vesměs na všech místech, kde užívám tyto termíny nespecifikovaně, je možno za ně dosadit valentinovskou gnósi. Za druhé touto praxí tak trochu následuji Dillona i Dörrieho, kteří jsou v této otázce podivně neurčití a obecní, zejména co se týče odkazů na konkrétní místa gnóstických spisů. Dillon v nejlepším případě odkáže k valentinovské gnósi, často se ale zdá, že opravdu pracuje s konceptem gnóse jakožto v zásadě monolitního systému, který vykazuje určitý soubor jed-

¹ J. DILLON, *The Middle Platonists*, 2nd ed., London: Gerald Duckworth, 1996 a H. DÖRRIE, „Gnostische Spuren bei Plutarch,“ In R. VAN DEN BROEK, M. J. VERMASEREN (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden: Brill, 1981, s. 92–116.

² Tato problematika by si žádala zejména zevrubný rozbor spisu *De Iside*.

notných rysů. V jeho případě je to do jisté míry omluvitelné, neboť se danou problematikou zabývá spíše mimochodem v rámci výkladu Plútarchova myšlení, podobný přístup však zarazí u Dörrieho, v jehož článku jsem nenašel jediný odkaz na primární gnóstické prameny či reference antických autorů o gnósi.

1. Trichotomické rozdělení člověka a jeho antropologické konotace

V prvním oddíle se pokusím srovnat antropologii načrtnutou zejména v Plútarchových spisech *De facie*³ a *De genio*⁴ s Eirénaiovou referencí o učení gnóstika Ptolemaia⁵ a 54. oddílem spisu *Excerpta ex Theodoto*.⁶

Nejoriginálnější pro Plútarchovu antropologii je podle mnoha komentátorů⁷ ostré odlišení mezi duší a myslí, jak ho dělá např. v *De facie*: „Mnozí lidé se sice správně domnívají, že člověk je složený z částí, nesprávně se však domnívají, že je složen pouze z částí dvou. Mysl totiž pokládají za součást duše, což je stejně tak velký omyl, jako když někdo duši považuje za součást těla. Mysl je totiž o tolik lepší a božštější než duše, o kolik je duše lepší a božštější než tělo“.⁸ Inspirací zde Plútarchovi mohla být pasáž z *Timaia*,⁹ kde Platón odlišuje racionální část duše pocházející od Demiurga a část iracionální, kterou utvořili „mladší bohové“.¹⁰ Poněkud odlišnou interpretaci vztahu mysli a duše předkládá Plútarchos ve spisu *De genio*:¹¹ Mysl je zde prezentována jako cosi vnějšího (EKTOS) duši, k níž se vztahuje jako její daimon.¹² Plútarchos zde hovoří o tom, že některé duše jsou zcela ponořené v těle, zatímco jiné jen z částí, přičemž vně zůstává to, co je z nich nejčistší. Zde je podle Dillona implicitně obsaženo možné rozdělení lidských bytostí do tří skupin: prvním by zcela chyběl přístup

³ Plút., *De fac.* 940 F – 945 D.

⁴ Plút., *De gen.* 589 F – 592 E.

⁵ Eirén., *Adv. haer.* 1, 7, 5-7.

⁶ Klém., *Exc. ex. Theod.* 54.

⁷ Např. Y. VERNIERRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris: Les belles lettres, 1977, s. 123 a J. DILLON, *The Middle Platonists*, s. 211.

⁸ *De fac.* 943 A: Mnozí lidé se sice správně domnívají, že člověk je složený z částí, nesprávně se však domnívají, že je složen pouze z částí dvou. Mysl totiž pokládají za součást duše, což je stejně tak velký omyl, jako když někdo duši považuje za součást těla. Mysl je totiž o tolik lepší a božštější než duše, o kolik je duše lepší a božštější než tělo.

⁹ Plat., *Tim.* 30 B či 41 D.

¹⁰ Jiným možným zdrojem pak mohou být Aristotelovy úvahy o nesmrtnosti NUS v *De anima* III 5, popř. první a desátý spis *Corpus hermeticum*. (Srov. J. DILLON, *The Middle Platonists*, s. 213.)

¹¹ *De gen.* 591 E: Kdo však o tom smýšlí správně, nazývá tuto část daimonem, protože je vně.

¹² I zde se ovšem lze odvolat na *Tim.* 90 A.

k onomu vyššímu prvku,¹³ druzí by sice NÚS měli, nebyli by ho však poslušni, zatímco třetí by žili s ohledem na svůj NÚS či v souladu s ním.¹⁴

Taková „elitářská“ koncepce NÚS má podle Dillona „gnóstické podtóny“:¹⁵ vskutku se zdá, že je do značné míry paralelní např. k valentinovské triádě pneumatiků, psychiků, hylicků, jak ji líčí Eirénaiova reference o západním valentinovském gnóstikovi Ptolemaiovi. Podle Ptolemaia lze v člověku odlišit tři roviny: rovinu psychickou pocházející od Demiurga, rovinu látkovou či hylickou a rovinu pneumatikovou, jejíž původ je odvozen od Matky Achamóth představující jakýsi nižší aspekt Sofie.¹⁶ Vše, co je látkové, tíhne svou přirozeností k rozkladu a není schopno pojmout cokoli rozkladu nepodléhající. Psychická existence je pak rozepjata mezi smrtelným hylickým a nesmrtelným pneumatikým pólem, přičemž může v závislosti na svém sklonu tíhnout ke kterémukoli z nich.¹⁷ Pneumatikový princip sem přichází proto, aby se spojil s psychickým, podrobil si ho a přivedl ke spáse; tento princip podle Eirénaiovy reference gnóstické nazývají „solí“ či „světlem světa“. Pro metafyzické postavení člověka je rozhodující, zdali jsou v jeho bytosti zastoupeny všechny výše uvedené roviny, či jen psychická a hylická, nebo pouze hylická rovina. V prvním případě je člověk pneumatikem předurčeným ke spáse, v druhém případě psychikem, který může dojít spásy skrze Ježíše Krista.¹⁸ Hylickou třídu lidí spasit nelze. Tato potrojná typologie je u Ptolemaia homologizována s trojicí Adamových synů Kainem, Ábelem a Šétem, přičemž Kain odpovídá hylickům, Ábel psychikům a Šét pneumatikům.¹⁹ Velmi podobnou figuru lze nalézt i ve spise *Excerpta ex Theodoto*,²⁰

¹³ Zde je ovšem značné napětí např. vůči *De fac.* 945 B: „Je strašné, vtělil-li se vášnivá část duše bez myslí. Tvorové jako Tityos a Tyfón a Pythón, jenž nestoudně a násilně uchvátil Delfy a pokazil věštinu, byli právě z oněch duší, nemajících rozum a ovládaných zbloudilou vášní“. Duše bez myslí tedy spíše nepředstavuje běžný a přirozený stav.

¹⁴ Dillon jakožto možný zdroj inspirace připouští *Phdr.* 248 A.

¹⁵ J. DILLON, *The Middle Platonists*, s. 214.

¹⁶ *Srov. Adv. haer.* 1, 5, 2 a *Adv. haer.* 1, 5, 6: Člověk má podle nich sice duši od Demiurga, ale tělo (SÓMA) ze země a sarkický prvek od hmoty (HYLÉ), avšak pneumatikový prvek má od Matky Achamóth.

¹⁷ *Adv. haer.* 1, 6, 1: Psychické, které též nazývají pravé, je ve středu mezi pneumatikým a hylickým, tíhne tam, kde by mohlo uskutečnit příklon (AN TĒN PROSKLISIN POIÉSĒTAI).

¹⁸ Vztáhne-li se k němu prostřednictvím víry, jeho eschatologické vyhlídky se dostanou téměř na roveň vyhlídek pneumatiků (více viz níže).

¹⁹ *Adv. haer.* 1, 6, 5: Za základ berou tři plemena lidí – pneumatické, zemské a psychické – podle Kaina, Abela a Sétha. V IRÉNE DE LYON, *Contre les hérésies I.*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1979, s. 210 poukazují na to, že se jedná o chiasmus.

²⁰ *Exc. ex. Theod.* 54: Od Adama vzešly tři přirozenosti: první nerozumná, kterou byl Kain, druhá rozumná a spravedlivá, kterou byl Ábel, třetí pneumatická, kterou byl Šét. Kdo je zemský (CHOIKOS), je „podle obrazu“, psychik „podle podobnosti“ Boží, pneumatik však podle toho, co je Bohu vlastní. O těchto třech, aniž by se bral zřetel na jiné Adamovy děti, je řečeno: „Toto je kniha lidského pokolení“. Protože byl Šét pneumatikem, nebyl ani pastýřem ani zemědělcem, nýbrž plodil děti, jak činí vše pneumatické.

kde jsou názvuky na Genesis ještě zřetelnější. Mluví se zde o tom, že archetyp hylika Kain byl stvořen podle obrazu Božího (KAT' EIKONA),²¹ archetyp pneumatika Ábel podle podobnosti (KATH' HOMOIÓSIN) a konečně předobraz dokonalého gnóstika Šét podle toho, co je Bohu vlastní (KAT' IDIAN).²²

Motiv potrojného rozdělení lidských bytostí je podle všeho velmi starý: Dillon ho sleduje až k slavné metafoře trojích účastníků atletického zápolení připisované Pythagorovi,²³ nalézá ho i u Filóna a Plótina (zde má za to, že se jedná o přeznačený gnóstický motiv, který Plótinus zbabel jistého elitářského aspektu).²⁴ Tuto pasáž lze tedy uzavřít dvojím konstatováním: v jistém ohledu jsou výše tematizované antropologie vskutku dosti podobné, neboť se pokaždé setkáváme se strukturou, kdy nejvyšší prvek není přístupný všem. Současně je však třeba vzít na vědomí značné rozdíly: nelze jednoduše ztotožnit pneumatiky s těmi, kteří u Plútarcha žijí v souladu se svým NÚS. Člověk u Plútarcha žije v souladu s tímto elementem na základě výchovy a vzdělání (DIA TROFÉN KAI PAIDEUSIN),²⁵ ne však proto, že by byl takový svou přirozeností.²⁶ Z tohoto pohledu lze tedy říci, že obdoba pneumatiků jako by u Plútarcha chyběla: důvodem mohou být snad určité antropologické konotace, které z jejich údělu vyplývají. Pneumatik transcenduje lidský uděl tak dokonale, že ho zcela vyprázdňuje,²⁷ čímž je

²¹ Gn 1,26: I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl našim obrazem podle naší podoby“.

²² Podle edice Sources Chrétiennes je na tomto místě KAT' IDIAN, přičemž není uvedeno žádné ruznočení. Oproti tomu J. DILLON, *The Golden Chain: studies in the development of Platonism and Christianity*, Hampshire: Variorum, 1990, s. 73 uvádí (KAT' IDEAN), přičemž překládá „according to the Form“ (názvuk na Gn 5, 3: Ve věku sto třiceti let zplodil Adam syna ke své podobě, a dal mu jméno Šét). Edice Sources Chrétiennes odkaz ke Gn neuvádí a překládá „en propre“. LIDDELL – SCOTT, *A Greek-English Lexicon* uvádí pod KAT' IDIAN jednak význam „in private“ (např. KAT' IDIAN EIPEIN TINI) nebo „separately, apart“ (HOI KAT' IDIAN BIOI).

²³ Iamb., *Vit. Pyth.* 58–59. Současně ji ovšem považuje za ironický obraz: teoretikové, tedy ti co přihlíží, jsou současně ti nejpočetnější.

²⁴ J. DILLON, *The Golden Chain*, s. 72.

²⁵ *De gen.* 592 a 5: Hlas řekl, že daimoni, jejichž pohyb je přímý a uspořádaný, mají snadno ovladatelné duše, a to díky jejich dobré výživě a výchově; nerozumná část těchto duší není příliš zatvrzelá a nepoddajná. Naopak ti daimoni, kteří se často naklánějí nepravdělně a zmateně nahoru a dolů, jako by se vytrhávali z pout, se pracně snaží zkrotit neposlušnou povahu, která je pro nedostatek výchovy obtížně zvládnutelná; v jeden okamžik duši přemáhají a obrací doprava, jindy vášním podléhají a jsou vlečení jejich prohřešky, potom se ale zase vzepřou a silou získávají převahu.

²⁶ *Adv. haer.* 1, 6, 2: Učí, že budou zcela a veskrze spaseni nikoliv pro jejich skutky, nýbrž kvůli tomu, že jsou pneumatické přirozenosti.

²⁷ Proces spásy pro něj není záležitostí svobodné vůle, nýbrž je rozhodnut jaksi předem; pneumatik nemůže jinak než být spasen, což je v Eirénaiově referenci vyjádřeno metaforou zlata v blátě. (*Adv. haer.* 1, 6, 2: Neboť stejně jako zlato odložené do bahna neztrácí svůj lesk, nýbrž si zachovává svou přirozenost a bahno zlatu nemůže ublížit, tak o sobě říkají, že i kdyby se dopustili jakýchkoliv hylických skutků, nijak jim to neublíží ani neztratí svou duchovní podstatu.)

ochuzen²⁸ o ono základní napětí protikladných pólů duch-hmota, konečno-nekonečno, animalita-božství apod., jejichž vzájemný svár v posledku činí lidský život lidským životem. Je tak vlastně hylikem naruby, jehož úděl je rozhodnut dopředu, aniž by k němu mohl cokoliv dodat.

2. Himmelsreise der Seele

V návaznosti na první oddíl se zde pokusím srovnat různé modely koncepce posmrtného postupu duše, jak jsou tematizovány v Plútarchově spisu *De facie*,²⁹ v druhé knize Órigenových *De principiis*³⁰ a konečně v Eirénaiově referenci valentinovské gnóse.³¹

Plútarchova specifická antropologie ústí v koncepci „dvojí smrti“, kdy je nejprve oddělena duše od těla, a posléze mysl od duše;³² první smrtí je zahájena *Himmelsreise der Seele*, která končí opětovným vtělením. Duším je nejprve souzeno nestejně dlouhý čas bloudit mezi Zemí a Lunou v přímé úměře k tomu, nakolik morálně řádný život na Zemi vedly. Jen některé z nich se dostanou až na Lunu, ostatní se obrátí zpět k Zemi, podle všeho k novému vtělení. Duše se na Luně živí aithérem a jinými výpary a zůstávají na ní tak dlouho, dokud nenastane druhá smrt, která oddělí duši od mysli.³³ Mysl je od duše oddělena „díky touze po obrazu na Slunci, skrze nějž svítí to toužené, jasné, božské a blažené, po němž tím či oním způsobem prahne veškeré jsoucno“³⁴ a stoupá ke Slunci. Duše je ponechána na Luně a navrácí se do ní stejným způsobem, jako se tělo navrácí do Země. „Uměřeným duším, které žily poklidně, v ústraní a filosofickým životem, se tak děje rychle; když je mysl opustí a nemají žádných potřeb, odumírají“.³⁵ Těm, které byly ctižádostivé a stále zaměstnané, se tak naopak děje pomalu, přičemž se jim zdají děsivé sny. Poté, co se duše navrátí do Luny,

²⁸ Z jiné perspektivy je to ovšem jeho velká výsada.

²⁹ *De fac.* 940 F – 945 D.

³⁰ Órig., *De princ.* 2, 11.

³¹ *Adv. haer.* 3, 7, 1.

³² *De fac.* 943 A: Co se týče smrti, kterou umíráme, jedna smrt činí člověka z trojitého dvojitým, druhá z dvojitého jednoduchým; první jest v <Zemi> náležející Démétér (<proto o ukončení života hovoříme jako o „splacení“ života Démétér“ a Athéňané za starých časů nazývali mrtvé démétriany), <druhá> smrt pak na Luně, jež náleží Fersefoné; k první se poji chthonický Hermés, k druhé Hermés nebeský.

³³ *De fac.* 942 F: Na toto místo nevystupuje nikdo zlý ani nečistý, nýbrž lidé dobří jsou sem po smrti dopraveni a setrvávají zde v tom nejpohodlnějším způsobu života, jenž však až do jejich druhé smrti není blažený ani božský.

³⁴ *De fac.* 944 E.

³⁵ *De fac.* 945 A.

započne nový cyklus, který směřuje k dalšímu vtělení: mysl je na Luně spojena s duší a duše se na Zemi posléze spojuje s tělem.³⁶

U Órigena³⁷ duše po smrti neodchází přímo do zásvětí, ale zůstává ještě nějaký čas na Zemi (v místě zvaném ráj),³⁸ kde je spolu s dalšími dušemi vyučována jakoby ve škole. Zde mají být duše poučeny o všech věcech, které viděly na Zemi, a mají také obdržet jisté poznatky, pokud jde o věci, které mají následovat v budoucnu.³⁹ V závislosti na tom, nakolik jsou „čistého srdce, jasné mysli a zdatnější ve vnímání“, stoupají duše vzhůru skrze „skrze jednotlivá místa, nebo řekněme příbytky, jež Řekové nazývají *SFAIRAI* (to jest koule) a Písmo svaté nebesa“.⁴⁰ Na každém stupni jsou duše vzdělávány v dalších a dalších věcech, až nakonec je jejich „rozumová přirozenost, která postupně roste, ačkoliv ne tím způsobem, jako rostla v mase či těle a duši během tohoto života, nýbrž posílená skrze své myšlení i vnímání, dospěje jakožto dokonalá mysl k dokonalému poznání. Nadále již není omezována tělesnými smysly, nýbrž posílena přibývajícím chápáním vždy v čistotě a jakoby tváří v tvář nazírá příčiny věcí a získává tak dokonalost“.⁴¹ V dokonalém stavu je tak duše zcela oproštěna od všeho tělesného a redukována na svou intelektuální složku (mysl, *mens*), přičemž se její stravou stává řešení různých problémů a chápání příčin událostí.⁴²

Podle Eirénaiovy reference Ptolemaiova učení jsou poslední věci člověka v úzkém vztahu k eschatologii kosmu jakožto celku.⁴³ Posmrtný osud duše zá-

³⁶ *De fac.* 945 c: Poté, co Slunce svou životadárnou silou znovu zaseje mysl, Luna ji pojme a stvoří nové duše, jako třetí pak Země poskytne tělo.

³⁷ Spis *De principiis* se celý dochoval pouze v Rufinově latinském překladu, řecky máme sice k dispozici značnou část textu, ale právě 2. kniha, jejíž závěr (zejména 11. kapitola) je z velké části věnován problematice eschatologie, se řecky nedochovala. Z pasáží, kde máme k dispozici paralelně jak řecký text tak latinský překlad, si lze učinit představu o spolehlivosti Rufinova překladu, která není valná. Nepříjemné jsou zejména theologicky motivované zásahy do textu, které Rufinus sám v úvodu svého překladu přiznává a ospravedlňuje tím, že chtěl z textu vymýtit pozdější heretické konjekтуры. Musíme tedy mít na paměti, že nemáme k dispozici autentický text, ale pouze jeho nepřilíhš zdařilou interpretaci.

³⁸ *De princ.* 2, 11, 6.

³⁹ Tamt.

⁴⁰ Tamt.

⁴¹ *De princ.* 2, 11 7.

⁴² Tamt.

⁴³ *Adv. haer.* 2, 7, 1: Když tedy veškeré sémě získá dokonalost, říkají, že Achamóth, která je jejich matkou, opustí místo Středu, vejde do Plérómatu a přijme svého ženicha, kterým je Spasitel pocházející ze všech (sc. Aiónů), aby se mohla konat svatba Spasitele a Moudrosti, kterou jest Achamóth. Toto jsou „ženich“ a „nevěsta“, svatební komorou pak bude celé Pléróma. Pneumatikům, jež svléknou své duše, stanou se rozumovými duchy a vstoupí nepostřehnutelně a nepozorovatelně do Plérómatu, se dostane cti stát se nevěstami andělům, kteří obklopují Spasitele. Démiúrgos opustí své místo – on též – a přejde na to, jež náleželo matce Sofii, to jest do Středu. Duše spravedlivých spočinou – ony také – v místě Středu. Nic psychického totiž do Plérómatu nevstoupí. Učí, že až se vše takto stane, vyšlehne a vznítí se oheň, který je skrytý ve světě, a když stráví veškerou hmotu, zanikne spolu s ní a obrátí se v nicotu.

visí na tom, zda se jedná o psychika, pneumatika či hylika, vše je však součástí jednoho velkého eschatologického dramatu. V okamžiku, kdy dozrají všechna duchovní semena, která Achamóth vložila do duší pneumatiků, nastává konec světa. Achamóth tehdy opustí své místo zvané Střed (MESOTÉTOS TOPOS) a vstoupí do Plérómatu, kde oslaví svatbu se Spasitelem. Pneumatikové ji tam budou následovat, přičemž před tím, než do Plérómatu vstoupí, svléknou své duše: v tomto stavu se jako nevěsty spojí s anděly. Demiurg potom přejde na místo uprázdněné Achamóth a kolem něj se shromáždí duše psychiků (podle Eirénaia církevních křesťanů), kteří ovšem do Plérómatu nikdy nevstoupí. Veškerá hmota a spolu s ní i hylici bude následně strávena vesmírným požárem.

Na první pohled je zřejmé, že výše načrtnutá trojice eschatologických koncepcí má mnoho společného. Předně se zde shodně vyskytuje koncepce posmrtného postupu duše nazíraná jako pohyb vzhůru, který je ale přitom vždy současně návratem. Mysl v *De facie*⁴⁴ pochází ze Slunce a navrácí se tedy do svého nebeského domova,⁴⁵ Órigenés hovoří o sestupu preexistentní duše do tohoto světa⁴⁶ a Ptolemaïův pneumatický princip, který Achamóth vložila do duší pneumatiků, pochází taktéž z vyšší oblasti. Podobný je též moment průchodu nebeskými sférami, který ještě lépe vynikne, vezmeme-li na místo Eirénaiova referátu Órigenovo podání o ofitech ze spisu *Contra Celsum*.⁴⁷ Zde Órigenés popisuje zvláštní diagram znázorňující strukturu universa, přičemž v jeho nejspodnější části zvané Leviathan se nachází sedm archontů, kteří zřejmě odpovídají sedmi planetárním božstvům.⁴⁸ Gnóstikova duše se musí vymanit z vlivu těchto archontů, k čemuž ji slouží formule či motlitby.⁴⁹ Posmrtný postup duše je podle všeho opět tradiční motiv, který lze nalézt např. v eschatologických mýtech u Platóna, nikoliv však v takto rozpracované podobě. I. Culianu má za to, že se možná jedná o Platónův úmysl; ten ve svých filosofických mýtech na jedné straně ochotně odhaluje všechna zákoutí říše idejí, na straně druhé ale nikde nepojednává o předstupních tohoto světa, jimiž jsou nepřístupné oblasti astrálních božstev.⁵⁰ Na závěr chci poukázat ještě na jednu pozoruhodnou pa-

⁴⁴ *De fac.* 945 c.

⁴⁵ Podobně Dörrie, „Gnostische Spuren bei Plutarch,“ s. 110. Problematicky je ovšem důvod, proč je mysl nucena svůj přibytěk opustit: u Plútarcha tato problematika (pokud vím) nikde tematizována není.

⁴⁶ *De princ.* 2, 11, 2.

⁴⁷ Órig., *C. Cels.* 6, 25-32.

⁴⁸ J. MATOUŠEK, *Gnose*, 2. vyd., Praha: Herrmann & synové, 1994, s. 159. Archonti přitom nesou Boží jména podle Starého zákona.

⁴⁹ *C. Cels.* 6, 31.

⁵⁰ M. ELIADE, I. P. CULIANU, H. S. WISNER, *Slovník náboženství*, Praha: Československý spisovatel, 1993, s. 204.

ralelu: samotný motiv svléknutí duší před vstupem do Plérómatu u Ptolemaia dosti přesně odpovídá Plútarchově koncepci dvojí smrti.

Podle mého mínění je však mezi uvedenými koncepcemi též mnoho závažných rozdílů. Snad nejdůležitější je ten, že u Plútarcha (na rozdíl od Ptolemaia či Órigena) není vypracována žádná koncepce spásy. Plútarchova eschatologie není definitivní v tom smyslu, že celý eschatologický proces je reverzibilní a může se neustále opakovat. Mnohé gnóstické školy samozřejmě též počítají s nějakou formou metemstatózy,⁵¹ nicméně ta je obvykle nahlížena jako nezdar posmrtného postupu duše, který oddaluje konečné vysvobození. Intence gnóstikovy spásy směřuje vždy ze světa ven, k jeho naprosté transcendenci. S tímto momentem se pojí jistá antikosmičnost gnóse:⁵² zde je ovšem nutné si uvědomit, že ne všechny gnóstické školy svět nenávidí, jejich odpor k nižšímu stvořitelskému božstvu automaticky neimplikuje negativní hodnocení světa. Antikosmičnost spíše znamená právě tuto transcendenci, gnóstik se musí snažit svět v každém případě opustit a přejít jinam. Koncepce spásy není zřejmě u Plútarcha ani příliš potřeba, neboť jeho celková vize světa je v zásadě optimistická: není proto nutné tento svět opouštět. Je to trochu s podivem, Plútarchova eschatologie jako by se příliš nehodila do nastávajícího „věku úzkosti“.⁵³

Podle mého mínění lze opravdu prokázat jisté afinity Plútarchova myšlení zejména s valentinovskou gnósi, na druhou stranu mám ovšem za to, že při podrobnějším pohledu objevíme mnohé, a to vesměs mnohem závažnější, odlišnosti. Podobné napětí snad může být i instruktivní, neboť nás upozorňuje na to, že výše uvedené podobnosti jsou dosti vágní: snad by bylo spíše na místě mluvit o společné mentalitě či duchu těchto jinak disparátních diskursů. Přesto mám za to, že je třeba pokusit se zodpovědět otázku, zdali je vykázaná podobnost pouze čistě náhodná. Ačkoliv zřejmě nelze předpokládat žádnou filiaci, Plútarchovo myšlení i např. valentinovská theologie se přesto rozvíjejí v podstatě ve stejné době a zřejmě i v podobném kulturním prostředí, jakožto pokus pojednat vlastní zkušenost světa a lidského postavení v něm skrze uchopení základních náboženských témat na pozadí tehdejších náboženských problémů. Jiným řešením takových problémů je řekněme Nový zákon či *Corpus hermeticum*. Zdrojem vzájemné podobnosti je podle mého mínění snad právě tato zkušenost, kterou lze nazvat třeba duch doby či *genius loci* východního středomoří.

⁵¹ Např. karpokratovci, *Adv. haer.* 1, 25.

⁵² F. CULDAUTOVÁ, *Nástin gnostické theologie*, Praha: OIKUMENÉ, 1999, s. 25.

⁵³ Pro tento termín viz E. R. DODDS, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha: Petr Rezek, 1997, s. 15.

DOPISY PŘED ODJEZDEM DO GHETTA TEREZÍN

Dana Bittnerová

Summary:

LETTERS WRITTEN PRIOR TO DEPARTURE TO TEREZIN GHETTO

The aim of this minor contribution is to expand the known and available source basis related to the Holocaust by documents reflecting feelings of a participant prior to departure to the Ghetto. It presents three letters in Czech written between January and February of 1945 by Ms. Anna, 45. Ms. Anna was of Jewish origin and was married to a Catholic. The first letter talks of her preparations and at the same time it expresses hope that the transport will not eventually take place. The second one reflects skepticism of Ms. Anna who already received the order to report for the transport. The last letter was written at the assembly point. These three letters constitute quite unique material. They relate to us an insight to thinking of people being deported. They unequivocally reflect absurdity of that era projected into absurd behavior of the participants. The letters combine, on one hand, an attempt to maintain continuity of everyday family life even following deportation of family members to a Ghetto or to labor camps. On the other hand, these letters are filled with contemplation about preservation of personal dignity vis-a-vie the inhuman treatment rendered by their captors.

The three letters of Ms. Anna are thus a testimony to what people slated for deportation thought, how they confronted their own system of values with the current realities and how they oriented themselves in new life-conditions and adapted to them.

Holocaust či šoa je významně reflektovanou historickou skutečností. Dobu první poloviny čtyřicátých let hodnotí a přibližuje řada žánrů odborné i memoárové literatury. S odstupem či s vysokou osobní účastí většinou autoři revidují prameny a vzpomínky vážící se především ke sledu událostí, které přišly po transportu židů do ghett či koncentračních táborů. Idyla let mírových je pak

v těchto textech konfrontována s hrůzami, které následovaly. Málokdy je ovšem reflektováno období, které bezprostředně předcházelo pobytu v internaci, období příprav na tuto životní změnu.

Smyslem tohoto drobného příspěvku je proto rozšířit známou a dostupnou pramennou základnu vztahující se k holocaustu právě o dokumenty zachycující pocity aktéra před odjezdem do ghetta. Jeho ambicí je vytvořit si představu o tom, jak lidé odsouzení k transportu uvažovali a jednali, nám může nabídnout četba osobní korespondence paní Anny, kterou adresovala svému manželovi.¹

Paní Anna se narodila v roce 1900 v rodině živnostníka na malém městě ve střeďočeském kraji. Stejně jako její rodiče a bratři byla i ona židovského vyznání. V roce 1924 se provdala za pana Otakara, důstojníka Československé armády, syna živnostníka z východočeského malého města. Svým sňatkem stvrdila svůj socioekonomický status střední vrstvy, nerespektovala však náboženskou příslušnost.

V prvních patnácti letech manželství se rodina často stěhovala v důsledku kariérního růstu manžela a i s tím souvisejícího opakovaného překládání k jiné posádce. V roce 1927 se paní Anně narodil syn Otáček a v roce 1931 dcera Hana.

Protektorát zastihl rodinu v malém městě ve severočeském kraji. Československá armáda byla rozpuštěna a pan Otakar ztratil zaměstnání. Jak jeho pozice důstojníka tak náboženské vyznání paní Anny se staly problémem. Paní Anna a její děti přijaly na jaře 1939 katolickou víru. Její muž odmítl rozvod, který tehdejší nacistická propaganda nežidovským manželům doporučovala, či přesněji k němuž je tlačila příslibem, že bude upuštěno od ekonomických a společensko-politických sankcí. Jeho postoj dokreslují slova zmíněná respondentkou: *Tatínek tehdy řekl: „Dětem to nepomůže, na mě nezáleží a já do kolen nepůjdu.“* Aby se „ztratili z očí“ maloměsta a pan Otakar získal zaměstnání, přestěhovala se rodina do Prahy, do blízkosti Václavského náměstí.

Od roku 1942 začaly být v Protektorátu organizovány deportace. Týkaly se židů definovaných podle Norimberských zákonů, tedy lidí židovské víry a židovských kořenů. Zároveň zasáhly i jejich další rodinné příslušníky, kteří zůstali s nimi v příbuzenském svazku. Proto měl být pan Otakar jako manžel židovky deportován do pracovního tábora. Tomu však unikl nejdříve fingovanou hospitalizací na interním oddělení, poté na oddělení otevřené tuberkulózy v nemoc-

¹ Korespondence byla objevena náhodou v roce 2004 v pozůstalosti paní Anny. Dopisy paní Anna vložila do sešitů receptů. Dnes je uložena v rodinném archivu její příbuzné, respondentky H. S. (*1931). Všechny údaje o životě a příbuzenských vazbách paní Anny se pak opírají o výpověď této respondentky.

nici ve svém rodném městě. Syn Otáček se však pracovnímu táboru v Bystrici u Benešova nevyhnul (1944). Dcera Hana zůstala s ohledem na svůj věk po celou dobu války mimo internační zařízení.

Paní Anna dostala výzvu k transportu do Terezína až na konci ledna roku 1945, deportována byla 25. února 1945, transportem AE4 z Prahy. V té době její muž ležel v nemocnici ve vzdáleném městě a její syn pobýval v pracovním táboře. S přípravami k odjezdu jí tedy mohla pomoci pouze třináctiletá dcera a lidé, kteří se od ní v tíživém klimatu nacistické okupace neodvrátili. Kromě sester pana Otakara,² které ovšem nebydlely v Praze, to byly především lidé stejného osudu jako paní Anna, židovky nebo židé provdaní za arijské manžely. Spoléhat mohla i na několik statečných přátel: především na rodinu Růži – kmotry ze severočeského města³ a na univerzitního profesora Augustina Žáčka – učitele a dlouholetého přítele pana Otakara. Počítat se dalo i s dalšími lidmi, jejichž pomoc si bylo možno zaplatit.

O své starosti se ale paní Anna chtěla podělit i se svým mužem, panem Otakarem. Proto mu psala obšírné dopisy. Z nich se do současnosti zachovaly celkem tři. Všechny jsou psány z Prahy do východočeského města. První vypovídá přípravách a zároveň i o naději, že k žádnému transportu nedojde. Druhý reflektuje skepsi paní Anny, která již dostala výzvu dostavit se k transportu. Poslední vznikl na místě seřadiště. Tento dopis je lidským zděšením ze situace, kterou paní Anna viděla. Toto citové trauma narychlo připojila k doma připravené instrukci obsahující rady jak naložit s doma zanechanými věcmi. Dopis pak neposlala poštou, ale předala jej rodinnému příteli, univerzitnímu profesovi Žáčkovi, který ji na seřadiště doprovázel.

Předkládané tři dopisy jsou unikátním materiálem. Zprostředkovávají vhléd do myšlení tehdejších deportovaných lidí. Jednoznačně odrážejí absurditu doby, jež se promítla i do absurdity chování jejích aktérů. Paní Anna bazírovala na zachování mnohých kulturních jevů, které pokládala z hlediska vlastní kultury za podstatné, které se však nám dnes mohou zdát v kontextu let 1942–1945 nesmyslné. Nesmyslné se mohou jevit o to více, když přijmeme fakt, že paní Anna dostávala důvěryhodné zprávy o existenci vyhlazovacích táborů, o plynových komorách, o nelidských podmínkách v internačních zařízeních, o malé naději na přežití. Přesto nebo snad právě proto, se paní Anna starala o zajištění konti-

² Pan Otakar měl dvě sestry: Hertičku a Julinku.

³ S paní Annou kromě Růži, která ji byla kmotrou při křtu, byli v úzkém kontaktu také její bratr Jiříček a jeho žena paní Růža, její sestry a pan Zdeněk – snoubenec jedné z nich.

nulty fungování domácnosti, o udržení hmotné úrovně rozdělené rodiny i o zachování osobní důstojnosti.

Tři dopisy paní Anny jsou tedy svědectvím, jak lidé odsouzení k deportaci uvažovali, jak konfrontovali svůj hodnotový systém s realitou doby a jak se orientovali v nastalých životních podmínkách a adaptovali se na ně.

Tři dopisy jsou předkládány v plném znění. Pouze části textu, které nebylo lze přečíst, nahrazují tečky. Naopak dobře čitelná slova, která nedávají z hlediska dnešního jazyka smysl, jsou uvozena otazníkem. Přepis respektuje archaičnost gramatiky textu, chyby v interpunkci i vyšnití z vazby (které se objevují především v pořadí druhém dopise, kdy paní Anna byla rozrušena z blížící se deportace). Zároveň jsou zachovány všechny zkratky, které pisatelka dopisů použila. Některé nesrozumitelné zkratky (především názvy), které byly rozklíčovány, jsou vysvětleny v poznámce připojené k prvně vyskytující se zkratce. Podobně i u jmen rozpoznávaných osob je v poznámce uváděn jejich vztah k paní Anně.

Neděle 11. (ledna 1945) /1/2 6 odp.

Můj drahý Oto!

Dnes jen krátce, zase jsem skoro nic neudělala, dopoledne sl. z obchodu a teď odešla pí. B.⁴ Slečna z obchodu mi přinesla spousty užitečných věcí, krabičku tuhého lihu, 4 balíčky komprimované vaty (možná že máme i my v Otouškově lékárnice) tuhý kyslík, baterku i s pouzdrém, pouzdro na mýdlo, calcium, tuhé ?sepsy? a ani nevím co ještě. Pí. B. mi dala různé rady, hlavně říkala, že kdybych nedej Pán Bůh potřebovala, že by sem poslala svoji příbuznou, která umí velmi dobře balit a už několik lidí vypravovala. Doporučovala nebrat moc s sebou, prý běrou, když je toho moc. Jídlo a teplé věci. Zloději. Ale i ona by měla kufr, batoh a deky. To mají skoro všichni. Prozatím nepsali, ale říká, že slyšela, že jsou v Ter.⁵ a chodí do Bohuš.⁶ na práci na slídu. V tom cukrovaru v Boh. nejsou, to ví určitě ml. pí. Ta říká též, že ti první jsou v Ter. O těch druhých, co šla její maminka,

⁴ Pí. B. byla židovského původu, manželka právníka, který se s ní nerozvedl. Bydlela v centru Prahy nedaleko bydliště paní Anny.

⁵ Zkratka Ter. znamená Terezín.

⁶ Bohuš. či Boh. jsou zkratky pro Bohušovice nad Ohří, které se nacházejí v bezprostřední blízkosti Terezína.

slyšela, že jsou v nějakém starém zajateckém táboře mezi Novými a Starými Benátkami. Ale já si spíše myslím, že je to vše v Ter. Je to bouda, napovídají kdo ví co, písemně to dají, že je to přemístěné pracoviště a t. d. a zatím Tě chtějí jen týrat. Dle pí. B. žádné peníze s sebou, jen as do 100 K ostatní běrou, prý v tom druhém tr. vzali ¼ nebo ½ mil. teď nevím kolik. Ale, kde to běrou, pí. B. nevěděla, zde tehdy seděla ml. pí. u své maminky do ¼ 4 ráno a 5 přece odjíždějí, tak se mi to nezdá tak zcela pravděpodobné. Ještě se vyptám ml. paní., ta o kradení nic neříkala. Vzala jsem si kartáč na šaty z Tvého necessaire, nezlobíš se? Ten je menší než ten náš. Pí. B., kdyby musila jít, vzala by nějakou známou domácí švadlenu, aby vedla domácnost, platila by jí 1500 měsíčně. Vzala by si asi 1 kg sádla s sebou. Já nechtěla ani ½. Hodila by se mi na to ta plechovka z továrny. Ale, kdyby to měli ukrást! Já už se teď nic nebojím, tak mě rozlobili, že bych je s tím praštila. Kdyby nás posílali dříve pryč a Vás tu nechali, o co by to bylo lepší. Ale vzít nám muže, děti a pak i nás a menší děti nechat osiřelé a vzít domov, každý člen rodiny jinde, to nemohli nic dábelštějšího vymyslet. P.B. psal, že tam panuje velké zděšení, to víš, že se všichni muži trápí. Celá jejich oběť byla marná. Pí. B. myslí, že snad zase propustí za to manžele. Ale kdepak! Někteří z Klein. a Klut. jsou ještě doma, snad ti, kteří se nešli hlásit. Doklady tam všechny spálili, neměli čas. Zam. a rada dr. Čern. též. Před několika dny přijelo jich asi 20 zpět pod velením muže z Todt. org. Nechal je doma vyspat a druhý den zavezl do Bystřice. Právě jeden známý pí. B. byl mezi nimi. Shledal se v Bystřici se svým synem. Tam se prý nemají špatně, přišel tam velitel, který byl v Dvoršovicích. Ten je o mnoho slušnější, ten zlý tam prý už nechodí. Ještě musím psát Otáčkovi lístek a Jarkovi⁷ psaní. Budu psát tomu Frantovi. Pí. B. se mě ptala, dostal-li Otáček všecko, že by ráda věděla kvůli spolehlivosti toho člověka. Řekla jsem o cigaretách, ale dodala jsem, že to nevadí, že se s tím musí počítat, že to třeba ztratil, že to byl malý balíček. Poslala jsem Jarkovi 2 vajíčka.

Hanča telefonovala včera večer a dnes dvakrát Vlastě⁸, aby přišla šít jména na věci, ale nikdo se u Štu. nehlásil. Není hodná, můžeš si myslit, že dostala hodně, velmi moc, ale je sobec první třídy. Zábava především. Namočila jsem prádlo, ale jsou jen 2 kapny a asi 6 ručníků, barevné vyperu teď večer, toho je málo, skoro každý den něco přepírám, aby Hanča měla vše čisté. Pí. B. říká, že by Otáček mohl posílat prádlo sem i kdyby ona musela jít pryč, že by ta hospodyně brala

⁷ Jarka byl příbuzný, internovaný v pracovním táboře. Rodina paní Anny podobně jako dalších příbuzným mu podle možností stanovených správou tábora zaslala balíčky potravin a nutných věcí.

⁸ Vlasta byla mladá dívka – v letech 1938–1942 služebná v rodině paní Anny. Po roce 1942 kontakty s rodinou nepřerušila.

1x měsíčně pradlenu a ta by to vyprala. Do Mejta jde vše hrozně dlouho. Prý je tady ještě dost manž. i míš.⁹ a nejen nemocných, ale i takových, kteří nebyli právě k mání, když se je volalo.

Tak bych byla šťastná, kdybych zítra dostala zprávu, že se opět léčíš. Tohle vše příliš zanedbáváš. Chci též zatelefonovat kmotříčkovi, pomohl by s odvezením spousty věcí, kdybych musila. Hančinu skládací postel a peřiny a jeden velký kufr bych k Ž.¹⁰ poslala. Holan prý nemůže přijeti pro to, říkal včera Haničce Jiříček,¹¹ prý balí. Pí. B. nechává vše v bytě, říká, když to dá pryč, že se s tím člověk stejně neshledá. Ovšem ty nejcennější věci má pryč již dávno. Kdyby ona zůstala a já musila, vzala by si prý ráda Haničku. Moc na Tebe vzpomínám, můj drahoušku!

Dalík přinesl ten papír a odnesl ten kávostrój. Chtěla jsem si vzít jarní plášť a ten sametový gumák do kufru a dvoje vlněné šaty. Když kradou, tak bych si vzala jen ten gumák a 1 šaty. Kostým a zimní plášť na sebe a dvoje prádlo na sebe. Pachelci!

Jedna známá ... pí. vyprávěla, že na cestě z Bratislavy zastavili party. vlak, všichni musili vystoupit, Slováky, Čechy oddělili a poslali zpět do vlaku. Maď. a Něm. zastřelili. Ta paní to sama prožila, jela tím vlakem. V Klet. spálili na rychlo všechny doklady o těch manželech i jejich vlastní, někteří si vzali ty ar. předky a t.d. a to vše je pryč.

Dolejšek zemřel. Zapomněla jsem Ti to včera napsat.

Pondělí (pravděpodobně 23. února 1945) 6 hod. odp.

Můj drahoušku!

Předposlední psaní a nebude zase nic srdečné jen stále starosti o pozemské věci. A vše mi při tom připadá tak zbytečné. Přečti si jen dopis od Růži.¹² I tam se chystá k válce. Máme tam plno věcí. Budou-li se musit stěhovat, nebudou vědět co vzít dříve. Byla jsem dnes na magistrátě u dr. Hochern. a u Leona, jen proto jsem šla, abys snad nemyslel že ke všemu trpně přihlížím a nic nepodnikám. Dr. mi řekl, že se nedá nic dělat, že bych musila mít horečku, abych nemusila nastoupit. Dopusud to každému postiženému přeložili na příště, co budou podnikat nyní, on

⁹ Zkratka míš. znamená mišenci – dle Norimberských zákonů.

¹⁰ Zkratka Ž. odkazuje na profesora Žáčka – rodinného přítele.

¹¹ Jiříček byl bratr kmotry Růži ze severočeského města.

¹² Růža byla kmotrou paní Anny u křtu. Bydlela v severočeském městě.

neví. Musí se telefonovat do Kelleyovy 1 a odtamtud přijde lékař a zjistí stav nemocného. Pak jsem šla k Leonovi, říkal že as určitě půjdeme (i on jde ve středu na Hag.)¹³ že se sice říká, že ten transport neodjede, ale zůstane na Hag., ale to vše se neví. Dříve ještě než k Leonovi jsem šla k Neuman., ale byl již na obědě, zítra ráno jdeme k sv. přijímání, tak se po mši sv. u něj zastavíme, ale je vše zbytečné. Byla jsem celý den klidná a veselá, nyní to na mne trochu sedlo, ale to je tím, že stále myslím, co dát pryč a t.d. a co ještě zařídít. Pak je nepříjemné, že pí. domácí říká, že musím nechat klíče od bytu v domě u někoho, řekla jsem tedy, že je svěřím jí, ale ona by to chtěla šoupnout domovnici i své klíče prý jí dává v sobotu a v neděli. Prý je příkaz k vůli náletům, že klíče musí mít někdo v domě. Řekla jsem, že správcové věřím, ale že by mohla pustit někoho do bytu, kdo tam nemá co dělat, že Ž nám vše zařizuje a t.d. Pí. domácí řekla, že stejně v sobotu a v neděli, když jde pryč, by jí musila říci, kde klíče od našeho bytu má. Asi nebude vyhnutí a musím je tu nechat, ale budu žádat, aby si je nechala paní domácí. Pí. domácí musí vzít vybombardované, je to rodina s třemi dětmi. Poslali je z bytového úřadu. Dělník od Philipse. Poslala jsem Haničku k té sestře dp., s těžkostmi se tam dostala, ale oni již bydlí u příbuzných a zůstanou tam. K Rak. se Hanča vůbec nedostala, pokusí se ještě zítra, je to uzavřeno. Ani pro cigarety nemůže a nemám je vybrány za 14 dní z posledního období a nejsou na novo přihlášeny. Julinka¹⁴ psala, telegrafovala, že ihned přijede, dojde si pro telegram na poštu a ve čtvrtek tu bude. Ale nevím, mám-li telegrafovat, vypadá to však, že se to chystá doopravdy, tak aby se Haniče nic nestalo. Pí. domácí dám Tvoji adresu do nemocnice, Hertiččinu¹⁵ ne, když jsi psal. Pí. domácí má 2 obrazy od ... 3 obrázky je u Růži, ... Poštu pí. domácí bude přijímat a až Hanča odjede posílat dál. Spací pytel Ti doposud neušila pí. Růža,¹⁶ po náletu odjely. Dá to snad Jiříček ušít jinam. Budu ho honit a napiš mu též. Ani peřinu prozatím Hanča neodnesla pro Tebe prošít, nemůžeme stihnout ani polovic věcí, co je v programu. Byla tu pí. Marková máš jí psát co o mě víš adresa A.M. XII. Mikovcova 4. Poznamenej si to i k vůli mému plášti, kdyby se zasílal. Zprávy doposud žádné. Prý ten poslední transport je dosud na cestě, ale to snad není možné. Z Hag. šli ti z Klett. pryč, do Bystř.¹⁷ ale prý i do Postoloprta a snad i jinam. To jinam řekl Jiříček. Věřím Ti, že bys rád šel za mne, ale věř co Bůh činí, dobře činí a nevím pro co je to dobré. Velmi mne dojalo, když

¹³ Zkratka Hag. znamená Hagybor, dnes část dětské kliniky Vinohradské nemocnice na Vinohradské ulici v blízkosti židovského hřbitova.

¹⁴ Julinka byla mladší sestra pana Otakara.

¹⁵ Hertička byla starší sestra pana Otakara.

¹⁶ Pí. Růža byla manželkou Jiříčka, bratra kmotry Růži.

¹⁷ Zkratka Bystř. je odkazem na Bystřici u Benešova.

Pondělí 6. led. 1942.

Můj charakter!

Předpokládám, že jsem a ostatní lidé, které jsem viděl, jsem viděl
 o pozemkové ústředí. To vše mi při tom připadá trochu zvláštní. Přetřel jsem dopis od
 J. B. a to chystá k odjezdu. Máme tam přes noc. Budou-li se muset přestěhovat,
 nebudou vědět, co mají dělat. Byla jsem dnes na magistrátu, u dr. Kocelky, a u domu,
 jímž jsem tam přešla, abych našla nějaký způsob, jak se dostat do ghetta a mě neopu-
 stit. Přemýšlela jsem, jak se udati, ale nic jsem neměla, až jsem našla, abych se mohla
 nastoupit. Doporadila mi, abych šla na magistrát, abych se tam přihlásila, což bych potom
 mohla, on ovšem. Když se telefonoval do Kellyových a odvětili mi, že jsem šla a šla jsem
 rovnou. Pak jsem šla k Lomovi, řekl mi, že se vrátí později (i on jde se stěhovat na Hagen),
 že se nic říká, že ten transport bude jít, ale rozhodne se na Hagen, ale to vše se měří. Šel
 jsem tedy k Lomovi, jsem šla k Newmanovi, ale byl již ve škole, takže jsem šla
 k dr. J. J. a šla jsem tam, a tam jsem se přestěhovala, ale jsem již v ghettu. Byla jsem
 celá den šťastná a veselá, nyní to už mám trochu těžší, ale to je tím, že jsem musela
 co dělat, aby se to dalo, a co jsem dělála. Pak jsem se přihlásila, že jsem šla
 sechat dřív od bytu v domě u něho, přišel jsem tam, že jsem šla, ale ona by to
 chtěla koupit domovní i mě dřív, než jsem šla v práci a v práci. Prof. je přitčen
 k němu, ale věděl, že dřív než jsem šla v práci. Byla jsem, že jsem šla v práci, ale
 že by mělo být v práci, abych tam byla, ale jsem šla, že jsem šla v práci
 a s. l. P. domovní přišel, že jsem v práci a v práci, když jsem šla, by jsem šla
 v práci, kde jsem od něho šla. Toi věděl, že jsem šla a musela jsem se sechat, ale
 jsem šla, abych jsem šla. P. domovní jsem šla v práci a v práci,
 je to pohled s třemi dětmi. Právě jsem se přihlásila. Děti se šly. Právě
 jsem šla k němu, že jsem šla, a třetí jsem tam došla, ale on je již v ghettu, a
 a rozhodne se. H. B. se rozhodne, že jsem šla, jsem šla, je to rozhodne.

jsem dnes od pí. Mark. slyšela že dr. Vysoký ten lékař, byl při náletu na Jiráskově klin. zabit. Je to hrozné! Byl tam v léčení.

Ptáš se co stojí na pozvánce, pouze, že nástup na Hag. je přeložen na středu, více nic. Dle všeho počítají, že někoho třeba propustí, ale nedělej si naději, to budou jistě lidé smrti zasvěcení. Netrap se zlatíčko, nebude to dlouho trvat a zase se shledáme. Ž. mi včera řekl, že pro mne přijedeš na koni. Teploměr dnes Todem. přinesli, stěhovali koberce a obrazy před nálety ven. Zapomněla jsem Ti říci, že má Zdeněk T. niklové hodinky na ruku, půjčila jsem mu je nedávno, měl svoje rozbité. Hanička má překrásné vysvědčení 4 dvojky, z němčiny, češtiny, počtů a tu čtvrtou ani nevím. Jinak samé jednotky. Měla jsem velkou radost.

Jarkovi jsem včera psala a poslala trochu ?magenbitter?. Posíláme dnes re- kom. balíček s tabákem a zv. 2 lahvičky. Je tu plno balíčků a balíků, Jiříček dnes zas něco zabalil. Ale nevím, dojde-li to. Zdeněk¹⁸ má pro nás 6 1/2 kg cukru, stačí mu napsat, aby to poslal. Již končím můj drahoušku a líbám Tě tisíckrát. Ty psaní mi budou chybět. Ale Pán Bůh nás zase spojí, jen hleď se léčit, to je moje velká útěcha, že tu je ještě někdo, kdo ihned nám pomůže, jak to bude možné. Pí. B. vyprávěla že zároveň s ní byla v Let. jedna dáma, která když se jí ptali co jí chybí řekla: „Nichts, ich bin vollkommen gesund.“ Řekla to vesele a hrdě. Ona na to „Das gefällt mir.“ Ona pak řekla: „ Já ti dám, budeš si z nás dělat legraci, stejně to není nic platné, když řeknu, že jsem nemocná.“ A má pravdu. I já to chci důstojně nést, aspoň se budu snažit. Jen abych něco nepopletla při vyplňování dotazníku. Ale to už nemohu, když vše ... myšleno. Pokud možno budu říkat Tvé nynější zaměstnání¹⁹, to původní jen v nezbytném případě. Líbá tisíckrát Tebe i všechny

Tvoje Anči.

¹⁸ Zdeněk byl snoubencem sestry kmotry Růži.

¹⁹ Pan Otakar byl veden jako dělník v chemickém průmyslu.

Golola Gh. odp.

Můj dražší!
 Čas už páno odjíždíme. Všichni, co jsme
 zde. Když se te vidíš, jáci nemou jidom. I Landa
 sr. Zita, rabovim, koutkami a t.d. Paul ker. Z.
 těi p. tromson. Jome však blidně, tvoje se
 na sledám. Pnd blidně můj dražší, epány od
 prnich i druhýd tu jsou v. t. almi doloi. Prj o mnah
 lepší než zde. Váš minim pleceit.
 Velon em se, pítam na sledanovi.

Líbá sech
 Pozi tne.

Sobota (24. 2. 1945)²⁰ 6 h. odp.

Můj drahoušku!

časně ráno odjíždíme. Všichni, co jsme zde. Kdybyste viděli, jací nemocní jsou. S tancem sv. Víta, rakovinou, horečkami a t.d. Paní Ver. Z. též s trombosou. Jsme však klidné, těšíme se na shledání. Buď klidný můj drahoušku, zprávy od prvních i druhých tu jsou z Ter. velmi dobré. Prý o mnoho lepší než zde. Už musím končit.

Neloučím se, říkám nashledanou.

Líbá všechny

Tvoje Anči.

Instrukce na druhé straně lístku:

Na toaletním stolku v jedné místičce zůstaly klíčky od velkého kufru, co je v kumbále za VI.²¹ pokojíčkem. Nechat v ložnici sešit, kde jsem psala pokyny, je tam též napsán obsah kufru, snad dát Ž., není však nutné. Pak sešit zahodit.

Nechat prošíť peřinu, je v Otáčkově pokojíčku v gauchi v bílé sypkovině.

Urgovat nutně spací pytel, velmi se osvědčil.

Ten malý batoh, co jsem měla vzít místo chlebníku, poslat do Mýta. Osvědčí se jako chlebník. Já v poslední chvíli získala nový.

Zda se podařilo zajistit ušití spacího pytle, prošíť peřiny, rozeslat všechny balíky a balíčky, nechat klíče u paní domácí atd., není důležité. Podstatné je, že se rodina po válce sešla. Pro paní Annu si ale z východočeského města nepřijel její manžel na koni. Maminku si v terezínském ghettu vyzvedl její syn Otáček. Po svém útěku z pracovního tábora v Bystřici u Benešova²² se účastnil pražského povstání. V závěru revolučních dnů v Praze umluvil řidiče sanitního vozu na dřevoplyn, aby ho vzal do Terezína a odvezl maminku domů. Díky tomu, že opustila ghetto bezprostředně po osvobození, minula ji epidemie tyfu, která opět jako dozvuk nacistických útrap zabila mnoho dalších nevinných lidí.

²⁰ Datum transportu vyhledané v Terezínské knize a den v týdnu uváděný pisatelkou dopisu se rozcházejí o pět dnů. Je otázkou, zda se nejednalo o dohodnutou šifru mezi paní Annou a jejím mužem.

²¹ Zkratka VI. je odkazem na služku Vlastu.

²² Z pracovního tábora utekl spolu s panem B., manželem v dopisech jmenované pí. B. Tento dospělý muž měl také dohlížet na život Otáčka v táboře. Když organizoval útěk, vzal chlapce logicky s sebou.

VYBRANÉ VÝSLEDKY VÝZKUMU HODNOTOVÝCH STRUKTUR STUDENTŮ 1. ROČNÍKŮ FAKULTY HUMANITNÍCH STUDIÍ UK

Průběh longitudinálního výzkumu hodnotových struktur
studentů 1. ročníků Fakulty humanitních studií UK

Libor Prudký

Summary:

LONGITUDINAL RESEARCH OF VALUE STRUCTURES OF FRESHMEN AT THE HUMANITIES FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

More than 5 years ago, we have initiated work on secondary analysis of extensive empirical sociological research (undertaken in this country, as well as in many other countries) that addresses, to varying degrees, value structures in a society. Examination of values based on collection and processing of empirical data collected through representative sociological research is often subject to doubt. No wonder. The topic of values is profoundly structured, exhibiting significant impacts and relationships, and at the same time, it is subtle, with vague benchmarks and paradigms, lacking generally expected form. In this context, extensive empirical sociological research is often considered to be tool overly rough, unable to address subtleties and depth of this topic of values. Of course, nobody expected that this approach to cognition of values, based on extensive representative sociological research, would lead to comprehensive and exhaustive results. It covered only examination of trends exhibited in value structure in our society or its parts. The results could only represent (and no less) suggested empirically-verified responses about trends and raw value structures, as indispensable framework of concrete forms, shifts, and trends in value structure of other parts of society, including large social groups, ethnic groups, and to certain extent also personality development. This examination was based on conviction that social framework of the state and development of value structures can not be neglected when examining personality and ethnicity development trends in this country. Available

results of many implemented research activities testify about justifiability of this approach to examine value structures.

Secondary analysis of these research results constituted one of the sources of knowledge about conditions and development of value structures in our society. It is also an important base for justification of this approach to examine values using empirical quantitative sociological research, primarily for benchmarking and development of such research methodology. Other used sources were concepts currently used in sociology to study values (mainly concepts of Inglehart and Schwartz), as well as, independent empirical sociological research. One of them is the longitudinal examination of freshmen of the Humanities Faculty of Charles University.

In this article, we attempted to present the basic results of this longitudinal research. These texts were primarily created in a sociological seminar held at the Humanities Faculty of Charles University that was chaired by the Author of this article – students participated in interpretation of research results and at the same time, many of them were also respondents. This training was not only very interesting to the students, but most importantly they learned using their “own data” to process results of an empiric sociological research. Thus the students themselves interpreted some of the research results that are presented in this article.

Východiska zkoumání

Před více než 5 lety¹ jsme zahájili práce na sekundárních analýzách velkých empirických sociologických šetření (uskutečněných u nás i v řadě dalších zemí), která se různou měrou zabývají problematikou hodnotových struktur ve společnosti.

Možnosti zkoumání hodnot právě prostřednictvím sběru a zpracovávání empirických dat z reprezentativních sociologických šetření bývají často předmětem pochyb. Není divu. Téma hodnot je hluboce strukturované, s velkými dopady a souvislostmi, a přitom téma subtilní, s neusazenými měřítky a s paradigmaty, která nemají obecněji přijatou podobu. Velká empirická sociologická šetření bývají v těchto souvislostech chápána jako nástroje příliš hrubé, neschopné postihnout jemnosti a hloubku tematiky hodnot.

Samozřejmě, že nebylo možné očekávat od přístupu k poznávání hodnot opřeného o velká reprezentativní sociologická šetření, že dojdeme až k souhrn-

¹ Především díky možnostem, které byly vytvořeny v rámci Centra výzkumu vývoje osobnosti a etnicity.

ným a vyčerpávajícím výsledkům. Mohlo jít jen o zkoumání tendencí, které se ve struktuře hodnot v naší společnosti či jejich částech objevují. Výsledkem nemůže být nic víc (a nic méně) než náznaky empiricky ověřených odpovědí o trendech a hrubých strukturách hodnot, jako nepominutelném rámci konkrétních podob, posunů a trendů ve struktuře hodnot dalších součástí společnosti, včetně velkých sociálních skupin, etnik, ale do jisté míry i vývoje osobností. Toto zkoumání stavělo na přesvědčení, že společenský rámec stavu a vývoje hodnotových struktur nelze při zkoumání tendencí vývoje osobnosti a etnicity u nás pominout. O oprávněnosti přístupu ke zkoumání hodnotových struktur i tímto způsobem ostatně hovoří fakt, že jsou k dispozici výsledky velkého množství realizovaných šetření.

Sekundární analýzy výsledků těchto šetření² byly nejen jedním ze zdrojů poznatků o stavu a vývoji hodnotových struktur v naší společnosti, ale také důležitým východiskem pro samotné oprávnění přístupu ke zkoumání hodnot skrze empirická kvantitativní sociologická šetření a především pro porovnání a rozvoj metodiky takových zkoumání. Dalším zdrojem tu byly koncepty, které se v současné době v sociologii pro zkoumání hodnot používají (hlavně koncept Inglehartův³ a Schwartzův⁴). A také samostatná empirická sociologická šetření. Jedním z nich je longitudinální šetření studentů 1. ročníku Fakulty humanitních studií UK.

A samozřejmě platí, že tato šetření sloužila nejen jako zdroje tvorby a testování metodologie výzkumu hodnotových struktur, ale přinášela i svěbytné poznatky.

² Z řady výzkumů připomeneme jen ty nejdůležitější: Bůh po komunismu (sběr dat u nás na konci roku 1997, realizace v téže době v dalších devíti postkomunistických zemích); výzkumy z řady European Value Study, v ČR realizovaných v letech 1991 a 1999, z řady ISSP výzkumy Nacionalismus z roku 1995, Religiozita z roku 1998, dále výzkum World Value Study u nás v konci roku 1990, výzkumy realizované týmem vedeným P. Fričem v rámci Centra sociálních a ekonomických strategií FSV UK, hlavně Životní strategie z roku 2002 a Elity z roku 2004 a další.

³ Nejznámější je jeho práce *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles*. Princeton, 1977, z řady dalších připomeneme Inglehart, R., Basanez, M., Moreno, A., *Human Values and Beliefs*, University of Michigan, 1998 a Inglehart R., *Modernization and Postmodernization*. Princeton, 1997. Naposledy a dokonce s pozoruhodnou prezentací originálního teoretického konceptu vývoje současných společností v: Welzel, Ch., Inglehart R., Klingemann H.-D., *The Theory of Human Development: A Cross-cultural Analysis*. In: *European Journal of Political Research*, 42, 2003, pp. 341–379. O bližší výklad i částečné rozvinutí Inglehartova přístupu k dynamice dichotomií hodnotových struktur se pokusil autor tohoto textu v publikaci *Průvodce krajinou priorit pro Českou republiku*. CESES, Gutenberg, Praha 2002, str. 290–332.

⁴ Blíže např. Schwartz, S.H. *Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries*. In *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, 1992, pp 1–65.



V tomto a následujících textech se pokusíme prezentovat základní výsledky právě tohoto longitudinálního výzkumu.

Jde o texty, které z významné části vznikly v sociologickém semináři na FHS UK vedeném autorem tohoto textu: studenti se podíleli na interpretaci výsledků výzkumů v nichž mnozí figurovali zároveň jako respondenti. To vedlo nejen k tomu, že pro ně byla tato výuka zajímavá, ale hlavně že se na „svých datech“ naučili zacházet s výsledky empirického sociologického výzkumu. Mohlo tak dojít k tomu, že sami studenti interpretovali výsledky výzkumu až k možnosti prezentace v této revue. Výzkumná zpráva z analýzy výsledků tříletého průběhu výzkumu hodnotových struktur studentů 1. ročníků FHS UK je samozřejmě mnohem obsáhlejší. Mohla vzniknout jen díky podpoře v rámci Grantové agentury UK.

Průběh zkoumání

Podklad pro sběr dat byl dokončen na počátku roku 2002. Zahrnuje celkem 33 otázek (z nich jsou čtyři otevřené) a v nich celkem 165 znaků. Se souhlasem vedení fakulty realizoval autor tohoto textu od roku 2002 (později se spolupracovníky) vždy během tzv. letní školy (tedy na konci září příslušného roku) sběr

dat mezi studenty přijatými do 1. ročníku bakalářského studia na FHS UK. Respondenty byli ti studenti, kteří byli v době sběru přítomni. Průběh šetření byl vesměs úspěšný: z celkového počtu dotazovaných za celé tři roky odmítlo 5 studentů. Práce s jedním dotazníkem trvala od 25 do 110 minut.

Jde o longitudinální šetření, které probíhá tak, že podklad pro sběr dat je po celou dobu šetření naprosto identický. Existuje plná srovnatelnost použitých indikací. Mění se respondenti. Cílem je samozřejmě zjistit základní obrysy hodnotových struktur (a některých dalších sociálních charakteristik) příznačných v daném roce pro studenty prvního ročníku FHS UK a srovnat případné změny mezi jednotlivými ročníky. Vzhledem k tomu, že jde o tři roky sledování, je možné už klást první otázky o trendech případných změn.

Výsledky bylo možné srovnávat nejen mezi jednotlivými roky, ale i s výsledky z dalších 11 fakult vysokých škol v České republice a také, zčásti, se stavem a někdy i dynamikou sledovaných indikátorů hodnotových struktur za celou populaci České republiky i řady dalších států. V těchto textech se soustředíme především na pohledy na studenty FHS, méně na srovnání s jinými fakultami a jen velmi zřídka na srovnání s dalšími vzorky dotazovaných. Základním cílem textů je totiž poskytnout podstatné informace o tom, co je příznačné pro studentskou populaci na Fakultě humanitních studií UK.

Je ovšem potřeba zdůraznit, že zjištěné poznatky mohou mít podobu pouze základních tendencí a aspektů struktury hodnot. Výzkum opřený o hromadné zpracování dat může sloužit jen jako rámec pro ucelená zjištění. Nemůže je nahrazovat.

Za uvedené období bylo dotazováno celkem 939 respondentů. Postup po jednotlivých letech ukazuje Tabulka č. 1.

Tabulka č. 1: Počty dotazovaných v jednotlivých letech a podíly z celku přijatých studentů bakalářského studia do 1. ročníků FHS UK

| Počty studentů | 2002 | | 2003 | | 2004 | | Celkem | |
|----------------|------|---------------|------|---------------|------|---------------|--------|---------------|
| | Abs. | % z přijatých | Abs. | % z přijatých | Abs. | % z přijatých | Abs. | % z přijatých |
| Respondenti | 278 | 58,8 | 323 | 54,7 | 338 | 56,2 | 939 | 56,4 |
| Přijetí celkem | 473 | 100,0 | 591 | 100,0 | 601 | 100,0 | 1665 | 100,0 |

Celkem bylo dotazováno více než 56% z celku studentů přijatých do 1. ročníků bakalářského studia na FHS UK v letech 2002 až 2004. Podíly dotazovaných z celku přijatých jsou vysoké nejen za celé sledované období, ale i za jednotlivé roky. Lze konstatovat, že poznatky získané výzkumem těchto počtů dotazovaných jsou reprezentativní jak za jednotlivé roky, tak za celé tři ročníky souhrnně.

Předpokládáme, že výzkum bude pokračovat. Možnosti dalšího srovnávání se nabízejí nejen v indikacích struktury hodnot, ale i v dalších, především v těch, které navazují na výzkumy realizované na Fakultě sociálních studií Masarykovy Univerzity v Brně (v týmu prof. Macka).

Je založeno také několik studií – především jako bakalářských prací – které překračují hranice kvantitativního výzkumu a s využitím získaných poznatků z nich jako zázemím vstupují do kvalitativních zkoumání podob hodnotových struktur v některých sociálních skupinách. Nabízí se tak možnost metodického vývoje výzkumu hodnotových struktur jednak přesahem do oblasti sociální psychologie, jednak do srovnávání výsledků kvantitativního a kvalitativního výzkumu (spíše: obohacování obou druhů výzkumů navzájem). To je jedna skupina budoucích cest rozvoje tohoto výzkumu. Spojování těchto cest může výrazně posunout poznání směrem k uceleným výsledkům.

Další cesta je spojena s rozšiřováním mezinárodních srovnávacích výzkumů. První výsledky jsou z Finska, připravujeme kompatibilní šetření na Slovensku, v Polsku, v Německu, Dánsku a dalších zemích.

Následující texty prezentují vybrané poznatky z analýzy výsledků longitudinálního výzkumu hodnotových struktur studentů 1. ročníků Fakulty humanitních studií UK ve třech stručných shrnutích.

Nejprve jde o podobu a případné změny vybraných sociálních a demografických charakteristik studentů 1. ročníků FHS UK. Cíl je zřejmý: přispět k poznání sociální struktury, zakotvenosti a případně „sociálního a kulturního kapitálu“, s nímž studenti na fakultu přicházejí.

Druhá část srovnává základní hodnotové orientace těchto studentů. Pokusy o konstrukci typů ukazují, jaké jsou podíly rozhodujících hodnotových zaměření studentů naší fakulty.

Konečně třetí část se ptá na normy chování příznačné pro studenty 1. ročníků FHS UK. I důvod výběru tohoto pohledu je zřejmý: ve vztahu k přijatelnosti přestupků (neboť toto je indikace toho, co respondenti ještě považují za přijatelné, tedy obvyklé, tedy „normální“) se zrcadlí aktivizace hodnotových struktur.



Foto: Jan Šípek (student FHS UK)

Stranou tohoto textu zůstává řada oblastí výzkumu: životní hodnoty, otázky víry a smyslu a dalších zarámování stavu a vývoje hodnot, ale také detailnější rozборы dosavadního socializačního vývoje studentů, atd. Vybrali jsme pro potřeby této revue ty oblasti, které přinášejí poznatky o důležitých oblastech stavu a vývoje hodnotových struktur studentů a patří spíše k těm, v nichž během posledních tří let docházelo ke zřetelnějším změnám.

Texty vycházejí z rozsáhlejších studií, realizovaných různými týmy studentů pod vedením řešitele a dílčích řešitelů výzkumu. Vždy uvádíme v autorském týmu všechny řešitele a studenty, kteří se na dané studii podíleli. Proto jsou autorské týmy u jednotlivých příspěvků tak rozsáhlé.

Právě spoluúčast studentů na zpracování, interpretaci a prezentaci výsledků výzkumů, v nichž zároveň působili jako respondenti, považuji za velmi podstatný atribut tohoto výzkumu. Nejde jen o to, že jsou takto studenti významně motivováni naučit se zacházet s daty, ale také o to, že jde o trénink v metodicky pevném přístupu k řešení úkolů výuky. Lze říci, že z prvních účastníků práce na tomto výzkumu jsou dnes už zapálení zájemci o sociologická zkoumání.

Vybrané sociální a demografické charakteristiky studentů 1. ročníků FSH UK

Libor Prudký, Michaela Šmídová, Anna Hroudová, Ivan Bartoš, Tomáš Jančařík, Jan Vopršal

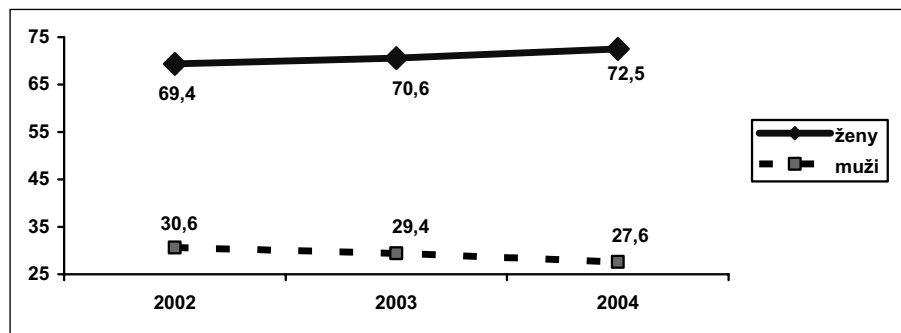
Prezentovat základní sociální, demografické i ekonomické charakteristiky respondentů – studentů 1. ročníků FSH UK v letech 2002 až 2004 – znamená pokusit se o odpověď, v čem jsou tito studenti stejní (navzájem) či rozdílní (i proti jiným sociálním skupinám či celku populace) a přispět tak k elementární charakteristice tohoto souboru lidí. Jde tudíž o první krok na cestě k odpovědi na otázku – co je to za sociální seskupení ti naši studenti?

Údaje jsou samozřejmě jen na základě těch indikátorů, které byly předmětem výzkumu. Prezentujeme je vesměs za celý soubor dotazovaných, který považujeme za reprezentativní pro první ročníky denních studentů bakalářského studia na FSH UK. Samozřejmě, že reprezentativita a vyčerpávající analýza nejsou totéž...

Porovnávání základních demografických a sociálně-ekonomických charakteristik studentů 1. ročníku FSH přináší nejen poznatky zpřesňující atributy struktury studentů – a tedy náznaky některých trendů v jejich chování a do jisté míry i v požadavcích, které se zrodí během studia – ale nabízí i zajímavé „vedlejší výstupy“. Někdy dokonce i o důležitých celospolečenských otázkách. Například o problému rovnosti příležitostí ke studiu na univerzitě ve vztahu právě k sociálněekonomickým a demografickým charakteristikám studentů.

Demografické indikace otevíráme pohledem na složení studentů podle pohlaví.

Graf č. 1: Rozdělení studentů 1. ročníků FSH UK podle pohlaví



Bude FHS ještě víc fakultou žen? Pokud by zaznamenaný trend pokračoval, pak by to zřejmě platilo.

Tabulka č. 2: Věková struktura studentů 1. ročníků FHS

| Věková kategorie | 2002 | 2003 | 2004 |
|------------------|------|------|------|
| Do 19 let | 27,7 | 35,6 | 33,5 |
| 20 let | 36,7 | 32,8 | 33,1 |
| 21 let | 16,5 | 13,9 | 18,3 |
| 22 až 23 let | 11,8 | 10,2 | 8,9 |
| 24 – 26 let | 4,7 | 4,6 | 4,5 |
| 27 let a víc | 1,2 | 1,7 | 0,5 |
| neodpověděl/a | 0,7 | 0,6 | 0,6 |

Rozbor **věkové struktury a dynamiky** mj. ukazuje, že proti roku 2002 vzrostl v následujících letech podíl studentů, kteří na FHS zamířili rovnou po absolutoriu střední školy (podíly studentů do 20 let byly v roce 2002: 64,4%, v roce 2003: 68,4%, v roce 2004: 66,7%). V posledním roce mírně poklesl podíl těch studentů 1. ročníku, kteří předpokládají, že bakalářské studium dokončí až po 26. roku svého života, tedy již bez řady studentských výhod (pokud ovšem hodlají toto studium dokončit...). V roce 2002 to bylo necelých 17% z přijatých, v roce 2003 téměř stejně, ale v roce 2004 o 4% méně. Podíl studentů, u nichž je pravděpodobnost, že během bakalářského studia založí vlastní rodinu (podle srovnání s obecnými časy posunů v natalitě a věku uzavírání prvního manželství) nepřesahuje 5%.

Tabulka č. 3: Úplnost výchozí rodiny studentů 1. ročníků FHS UK

| | 2002 | 2003 | 2004 |
|---|------|------|------|
| Po celou dobu oba vlastní rodiče | 60,4 | 66,6 | 65,1 |
| Po většinu této doby oba vlastní rodiče | 12,2 | 11,5 | 13,6 |
| Po většinu doby či stále oba rodiče, z nich ale jeden byl vlastní | 6,5 | 4,6 | 6,8 |
| Převážně jen jeden z rodičů | 16,5 | 13,3 | 11,8 |
| Převážně či po celou dobu bez rodičů | 0 | 0 | 0 |
| Jiná situace | 4,3 | 3,4 | 2,7 |

Stabilita rodinného zázemí je pro kvalitu socializace podstatná. I když není samozřejmě jednoznačně indikována mírou ucelenosti výchozí rodiny, vypovídá tento údaj o významném vlivu na rodinnou stabilitu. Fakt, že dvě třetiny studentů 1. ročníku FHS UK po celou dobu své existence vyrůstaly v ucelené rodičovské rodině, je příznivým indikátorem. To, že mezi studenty nebyl po celou dobu sledování jediný, který by byl většinu času vůbec bez rodičů, je sice pro jejich vývoj důležité, ale ve vztahu k podílům dětské populace v naší zemi, která právě v takové situaci vyrůstá, jde spíše o další důkaz sociálních handicapů při usilování studentů o vysokoškolské studium. To, zda bude podíl studentů z neucelených rodin nadále klesat (viz řádek odpovědí na variantu „převážně jeden z rodičů“) nevíme, nicméně v těchto letech jde o znatelný pokles. To ale neodpovídá vývoji rozvodovosti u nás. Vztah mezi nižším sociálním a kulturním kapitálem v neúplných rodinách a poklesu ochoty a dispozic ke studiu na vysoké škole u dětí z takových rodin (případně opačný vztah u rodin ucelených) z tohoto náznaku nelze ani vyloučit, ani potvrdit. To ale neznamená, že by nemohlo jít o posílení pro formulování hypotéz o takových souvislostech.

K jejímu přiblížení (vlastně i k zpřesnění formulace hypotetických otázek utvářejících v celku charakteristiky diferencí v sociálním a kulturním kapitálu, jako stěžejních vlivech na dispozice k růstu vzdělanosti a tedy i k rozdílnosti v možnostech přístupu ke vzdělávání) může pomoci přehled o dalších charakteristikách výchozí rodiny, které byly předmětem našeho šetření.

Na prvním místě to jsou **údaje o příjmové situaci** domácností studentů.

Tabulka č. 4: Průměrný měsíční příjem domácnosti (v %)

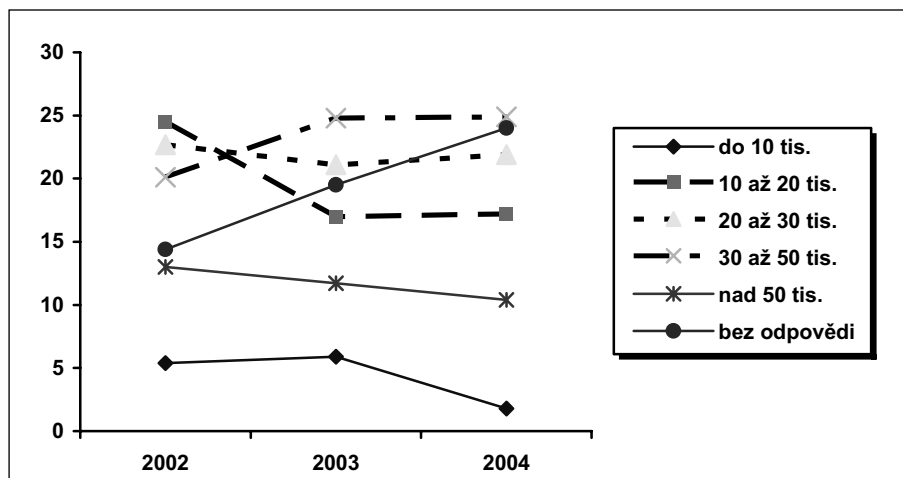
| | 2002 | 2003 | 2004 |
|-------------------|------|------|------|
| Do 2500 | 0,4 | 0,0 | 0,3 |
| 2500 až 10 000 | 5,0 | 5,9 | 1,5 |
| 10 001 až 20 000 | 24,5 | 17,0 | 17,2 |
| 20 001 až 30 000 | 22,7 | 21,1 | 21,9 |
| 30 001 až 50 000 | 20,1 | 24,8 | 24,9 |
| 50 001 až 100 000 | 10,1 | 10,2 | 9,2 |
| Více než 100 000 | 2,9 | 1,5 | 1,2 |
| Není odpověď | 14,4 | 19,5 | 24,0 |



Foto: Jan Šipek (student FHS UK)

Graf č. 2 prezentuje dynamiku a strukturu příjmů domácností studentů ve zjednodušené podobě. Připomínáme, že jde o kombinaci údajů o příjmech výchovné rodiny studentů s příjmy domácností, které vedou sami studenti. Náznak o podílech samostatných domácností studentů podávají údaje o druhu bydlení v Praze (jedná se o 15 až 25 % studentů). Z porovnávání vzájemných vztahů mezi oběma indikátory vyplývá, že jde většinou o studenty uvádějící měsíční příjmy do 20 tisíc korun. Nevíme o věku rodičů studentů, můžeme však předpokládat, že většinou půjde o osoby v produktivním věku a výdělečně činné. Při průměrném měsíčním výdělku v celé republice kolem patnácti tisíc korun (ve sledovaných letech výdělek zaměstnanců rostl od čtrnácti do 17 tisíc korun měsíčně) lze odhadnout, že pod hladinou průměrných výdělků se pohybovala nanejvýš pětina domácností studentů 1. ročníků FHS UK. Další pětina spoléhá na vlastní výděly, či výděly svých partnerů a zbývající tři pětiny se pravděpodobně pohybují nad celostátním průměrem měsíčních příjmů.

Graf č. 2: Vývoj průměrných měsíčních příjmů za domácnost (v %)



Příznačné je, že nejzřetelnější nárůst je v kategorii „bez odpovědi“. Zřejmě to svědčí o prudce rostoucím přesvědčení o tom, že není rozumné jakkoliv sdělovat údaje o příjmu (i v přísně anonymním šetření). A také o tom, že roste, zřejmě, podíl studentů, kteří nevědí o skutečných příjmech (především proto, že se o ně nemuseli starat, tedy jsou dostačující) a konečně zkušenost z jiných šetření napovídá, že příjmy nesdělují především ti, jejichž příjmová úroveň je

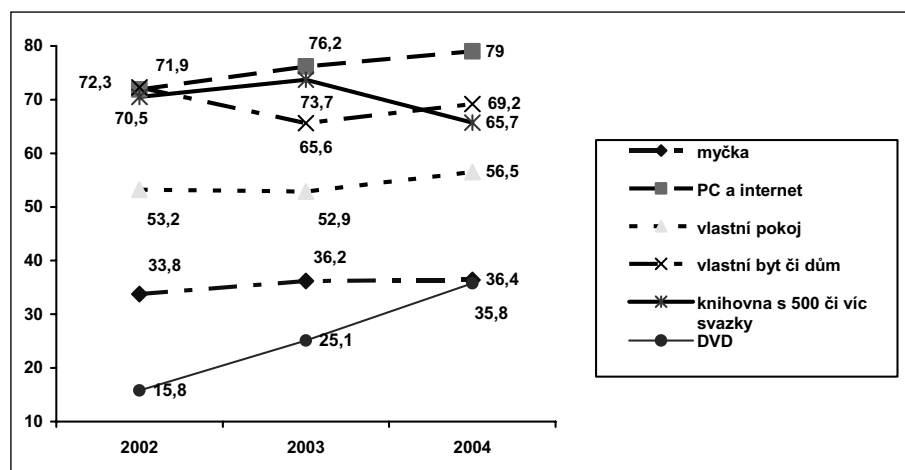
vysoce nad průměrem. Ani jeden z uvedených důvodů nemění zásadně uvedené možnosti interpretací o struktuře příjmů domácností studentů 1. ročníků FHS UK. Velmi zjednodušeně řečeno: pro studenty 1. ročníků FHS UK není příznačné, že by pocházeli z domácností s nízkými příjmy. Pravděpodobně pro většinu z nich není úroveň příjmů, s nimiž mohou při studiu počítat, zásadním omezujícím činitelem (podíl studentů 1. ročníků, jejichž domácnosti měly v roce 2004 měsíční příjem nižší než 20 tis. Kč, nebyl v roce 2004 větší než jedna pětina, může ovšem jít převážně o domácnosti studentů samotných, ne jejich původních rodin).

Další charakteristika se týká **vybavenosti domácností studentů**.

Sledovali jsme celkem sedm druhů vybavenosti domácností studentů: pokoj pro každého člena domácnosti, myčka na nádobí, počítač s internetem, automobil, DVD, vlastní byt či rodinný dům a konečně knihovna s více než 500 svazky.

Přehled vývoje vlastnění šesti ze součástí vybavenosti domácností studentů (když vybavení automobilem nevykázalo v zásadě žádnou změnu) uvádí **Graf č.3**.

Graf č. 3: Vývoj vybavenosti domácností studentů vybranými zařízeními či předměty



Při průzkumech trhu jsou v současné době používány jako indikace odlišností v životním stylu z vybavení domácností především myčka, DVD a počítač s internetovým napojením. V souboru studentů 1. ročníků FHS UK mezi těmito třemi součástmi vybavenosti domácností není výraznější vztah. Zaprvé

jsou odlišné trendy vývoje: prudký růst vybaveností DVD, velmi pozvolný ná-
růst vybavenosti myčkou a pozvolný, ale soustavný a zřetelný růst vybavenosti
domácností studentů počítači s internetem. Ještě větší jsou diference ve struk-
tuře vybavenosti těmito třemi zařízeními: PC s internetem byly naprosto obvyk-
lou součástí vybavení domácnosti studentů už na začátku sledování: ze tří indi-
kací „moderních domácností“ dávají domácnosti studentů FHS UK naprosto
zřetelně přednost počítači před „pomocníkem v domácnosti“ či „volnočasovým
zařízením“. Znamená vybavenost domácnosti počítačem s internetovým napo-
jením spíš zaměření na poznávání, komunikace a informace, nebo na oddych
a únik od skutečnosti? V obvyklých srovnáních stavu a vývoje „společnosti
vědění“ je právě míra vybavenosti domácností počítačem s internetem jedním
z rozhodujících kritérií. V každém případě platí, že komunikace se studenty
FHS pomocí internetového spojení je možná (v roce 2004 uvedlo jen něco přes
8 % studentů 1. ročníku FHS, že si jejich domácnost nemůže počítač dovolit).

Pozoruhodné výsledky přinesla analýza **velikosti obce, v němž studenti
prožili většinu svého dosavadního života**. Tato skutečnost se ukázala jako nej-
více diferencující činitel mezi všemi sledovanými sociálními a demografickými
charakteristikami v našem výzkumu.

Tabulka č. 5: Velikost obce bydliště studentů podle počtu obyvatel

| | 2002 | 2003 | 2004 | Sčítání 2001 – ČR |
|--------------------------------------|------|------|------|-------------------|
| v obci do 2 tisíc obyvatel | 7,9 | 8,4 | 8,0 | 26,1 |
| v obci mezi 2 až 5 tisíci obyvatel | 4,0 | 5,0 | 3,0 | 10,9 |
| v obci mezi 5 až 20 tisíci obyvatel | 10,1 | 12,1 | 11,8 | 18,2 |
| v obci mezi 20 až 50 tisíci obyvatel | 9,7 | 7,7 | 8,9 | 11,9 |
| v obci 50 až 100 tisíci obyvatel | 4,7 | 7,4 | 7,1 | 12,1 |
| v obci nad 100 tisíc obyvatel | 5,4 | 6,8 | 7,7 | 8,5 |
| v Praze | 52,5 | 49,2 | 51,5 | 12,2 |
| jiná situace a bez odpovědi | 5,8 | 3,4 | 2,1 | - |

*Poznámka k Tabulce č. 5: V posledním sloupci uvádíme pro srovnání údaje ze sčítání lidu
z roku 2001 o podílech obyvatel České republiky podle bydliště ve velikostních kategoriích obcí*

Především je jasné, že pro naprostou většinu dotazovaných nebylo zařaze-
ní do některé z kategorií obtížné – čili: většinu dosavadního života jasně spojují
s jednou velikostní kategorií obce. Identifikace s obcí bude zřejmě i u studentů
FHS UK významným spoluvůrcem identity (velkou váhu lokální identity signa-



Foto: Jan Šípek (student FHS UK)

lizují výzkumy pro celou českou populaci). Rozložení ukazuje, že FHS je především školou pro městské obyvatele: podíl studentů z obcí spíše vesnického typu (tedy hlavně do 2 tisíc obyvatel a z části i kategorie do 5 tisíc obyvatel) je 11 až 13 % maximálně, což je kolem jedné třetiny z celkového podílu obyvatel těchto obcí na populaci České republiky. Daleko nejvýraznější je zastoupení Prahy. A je v zásadě stabilní. Vysoký je i podíl studentů z měst nad 100 tisíc obyvatel.

Jak bylo řečeno: difference studentů podle velikosti jejich bydliště se ukázaly jako nejsilnější diferencující vliv ze všech sledovaných sociálních a demografických charakteristik (je vyšší než difference v příjmech, difference ve vzdělání rodičů, v typu bydlení domácnosti studentů, ve vybavenosti domácnosti, atd.).

Velikost obce bydliště respondentů zcela jasně souvisí s typem bydlení a se vzděláním otce: čím větší obec, tím menší zastoupení bydlení ve vlastním domku či v bytě v osobním vlastnictví; čím větší obec, tím větší podíl otců s vysokoškolským vzděláním. Totéž platí (ne tak silně) pokud jde o vzdělání matky. Pokud jde o „vlastnění samostatného pokoje pro každého člena domácnosti“, ukazuje se, že platí opačný vztah: čím větší obec, tím menší výskyt takové výbavy domácnosti studentů. Příznačné je, že s růstem velikosti obce roste příjmová úroveň domácností studentů a také vybavenost domácností myčkou i knihov-

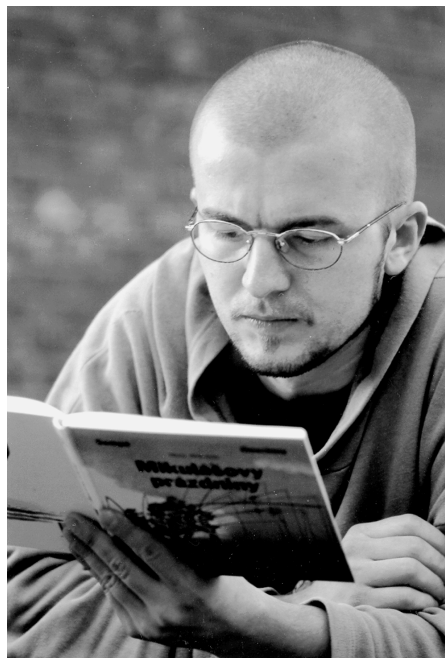


Foto: Zdeněk Průša (student FHS UK)

nou s více než 500 svazky. Platí tedy, že pro zájemce o studium z menších obcí je příznačná nižší výchozí startovací úroveň ve výbavě sociálním a kulturním kapitálem? Zdá se, že zpřesnění hypotézy o rozdílech v možnostech chtít studovat na FHS UK (a na vysokých školách vůbec?) směrem k vlivu velikosti obcí trvalého bydliště budoucích studentů je užitečné.

Velmi blízké velikosti bydliště je i **typ bydlení**, který převážil během dosavadního života studentů 1. ročníků FHS. A to jak vlivem, tak souvislostmi.

Tabulka č. 6: Typ bydlení studentů po většinu dosavadního života

| | 2002 | 2003 | 2004 |
|--------------------------------|------|------|------|
| v činžovním domě na sídlišti | 40,3 | 41,2 | 38,8 |
| v činžovním domě mimo sídliště | 23,4 | 24,5 | 27,2 |
| v rodinném domku, vilce, vile | 31,7 | 31,3 | 31,7 |
| jinak, jak | 4,7 | 2,5 | 2,4 |

Pozoruhodné je, že podíl studentů se zkušeností bydlení v rodinném domku zůstává zachovaný. Mírně klesají podíly „sídlitních dětí“, tento pokles vyrovnává nárůst bydlení v činžovním domě mimo sídliště. Jde samozřejmě o velmi hrubou charakteristiku „dosavadní zkušenosti životního stylu“. Nicméně se ukazuje zřetelný vztah k velikosti obce bydliště (čím menší obec, tím větší podíl rodinných domků a menší podíl sídlišť), vybavení vlastním pokojem a také vztah k míře ucelené rodiny (čím větší podíl bydliště na sídlišti, tím roste podíl neucelených rodin) i k vybavení domácnosti knihovnou (i tady platí, že nejmenší podíl domácností s velkou knihovnou je u těch, které jsou ze sídlišť). Jde zřejmě o indikátor dokreslující souvislosti vycházející z velikosti obcí trvalého bydliště.

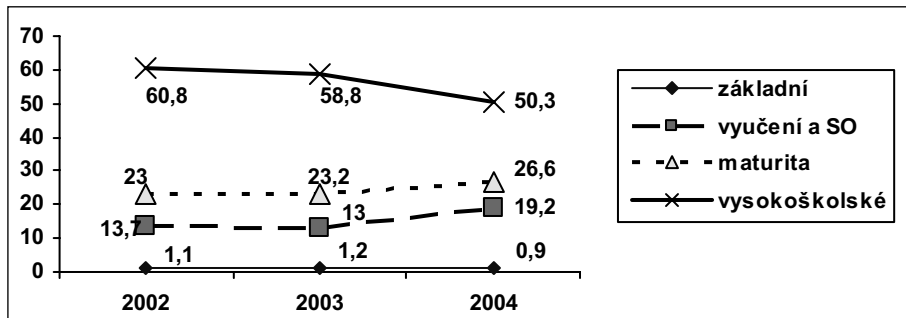
Diference ve vybavení sociálním a kulturním kapitálem do určité míry potvrzují i údaje o **vzdělání otce a matky** studentů 1. ročníků FHS UK v posledních třech letech.

Tabulka č. 7: Složení rodičů studentů podle nejvyššího dosaženého vzdělání otce a matky

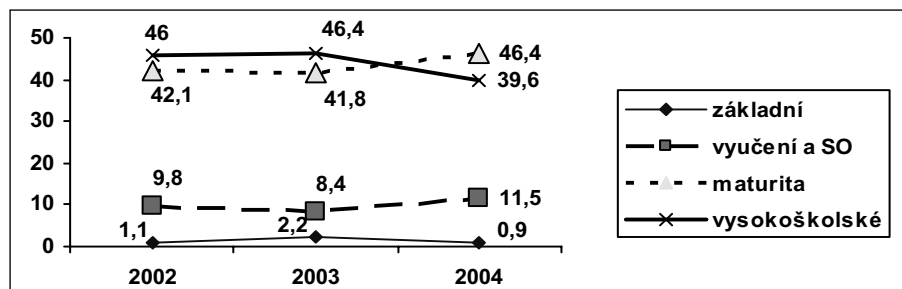
| | 2002 | | 2003 | | 2004 | |
|------------------------------|------|-------|------|-------|------|-------|
| | otec | matka | otec | matka | otec | matka |
| Základní | 1,1 | 1,1 | 1,2 | 2,2 | 0,9 | 0,9 |
| Základní s vyučením | 8,3 | 4,0 | 6,2 | 5,0 | 8,0 | 4,4 |
| Střední odborné bez maturity | 5,4 | 5,8 | 6,8 | 3,4 | 11,2 | 7,1 |
| Střední s maturitou | 23,0 | 42,1 | 23,2 | 41,8 | 26,6 | 46,4 |
| Vysokoškolské či vyšší | 60,8 | 46,0 | 58,8 | 46,4 | 50,3 | 39,6 |
| Jiná situace | 1,4 | 1,1 | 2,2 | 0,9 | 2,4 | 1,2 |
| Není odpověď | 0,0 | 0,0 | 1,5 | 0,3 | 0,6 | 0,3 |

Základní rozdělení vzdělanostních kategorií ukazují následující **grafy**:

Graf č. 4: Vývoj vzdělání otců studentů 1. ročníků FHS UK



Graf č. 5: Vývoj vzdělání matek studentů 1. ročníků FHS UK



V roce 2001 bylo (podle sčítání lidu) v této zemi celkem 8,89 % populace starší patnácti let, která měla ukončené vysokoškolské vzdělání a 28,4 %, která měla maturitu. V roce 2004 mělo vysokoškolské vzdělání přes 50 % otců a skoro 40 % matek studentů 1. ročníku FHS UK. Zajímavé je, že sice stále šlo o velmi vysoké procento, ale o podíly výrazně nižší než v roce 2002. Zvláště u otců došlo k výraznému poklesu vysokoškoláků. Vzrostly proti tomu podíly rodičů s maturitou, ale především jde o nárůst podílu rodičů se středním vzděláním bez maturity. Zdá se, že postupně se stává FHS přitažlivou školou nejen pro děti z rodin, kde mají rodiče vysokoškolské či střední vzdělání ukončené maturitou. Půjde o studenty s „menším vybavením sociálním a kulturním kapitálem“ než byli jejich předchůdci? Na tuto otázku nelze jednoznačně odpovědět. Už proto, že sociální a kulturní kapitál není zdaleka určován jedním indikátorem, i když tak významným jako je vzdělání rodičů (je užitečné v této souvislosti zmínit mírný pokles v letech 2002 až 2004 počtu domácností studentů, v nichž se nachází knihovny s více než 500 svazky).

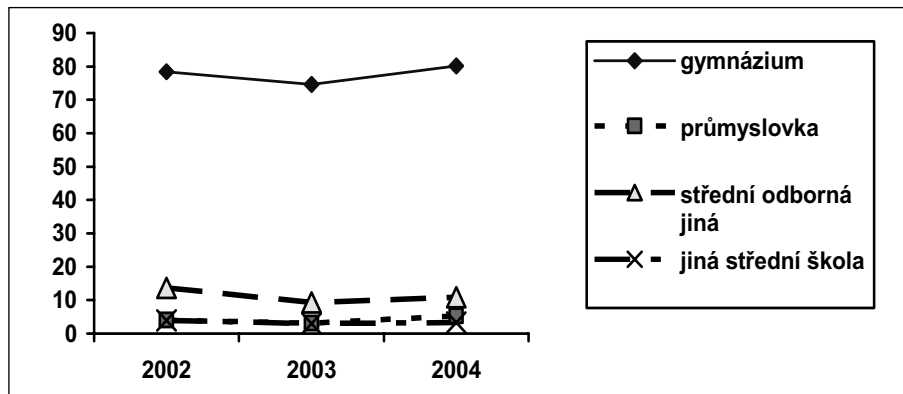
Diference mezi studenty vycházejí i z **druhů absolvovaných středních škol.**

Tabulka č. 8: Druh absolvované střední školy (v %)

| | 2002 | 2003 | 2004 |
|--|------|------|------|
| na osmiletém gymnáziu -denní studium | 16,2 | 27,6 | 30,5 |
| na jiném gymnáziu – denní studium | 62,2 | 57,0 | 49,7 |
| na SOŠ typu průmyslová škola – denní studium | 4,0 | 3,1 | 5,3 |
| na SOŠ typu ne-průmyslová škola – denní studium | 13,7 | 9,3 | 10,9 |
| na integrované střední škole s maturitou – denní studium | 0,7 | 0,9 | 1,5 |
| na SŠ jsem studoval/a dálkově | 0,7 | 0,9 | 0,0 |
| na jiné škole | 2,5 | 1,2 | 1,8 |

Ve zjednodušené podobě podává vývoj struktury absolventů středních škol mezi studenty 1. ročníků FHS **Graf č. 6:**

Graf č. 6: Druh absolvované střední školy



Lze říci, že FHS je školou pro absolventy gymnázií. Při tom nejméně zřejmě roste podíl absolventů osmiletých gymnázií. Jsou osmiletá gymnázia „elitářskými učilišti“? Patří jejich absolventi (sebereflexí? jinak?) k budoucí elitě? Připravuje FHS studenty, kteří předjímají budoucí podobu elit v naší zemi? Tyto otázky se zdají být předčasné, pokud je ovšem nepoložíme jako základ pro komparaci s výsledky výzkumu současných elit v naší zemi (což se v jiných souvislostech děje).

Poslední ze sociálně-demografických charakteristik se ve výzkumu studentů 1. ročníků FHS týkala **druhu jejich bydlení v Praze**.

Tabulka č. 9: Druh bydlení v Praze

| | 2002 | 2003 | 2004 |
|-------------------------------|------|------|------|
| na koleji | 15,8 | 24,1 | 25,4 |
| v podnájmu | 12,6 | 12,7 | 7,7 |
| u rodičů | 45,0 | 44,9 | 49,7 |
| u příbuzných | 2,5 | 2,8 | 1,2 |
| nebydlím tady, denně dojíždím | 10,4 | 8,7 | 8,6 |
| Jinak | 12,6 | 5,9 | 6,8 |
| není odpověď | 1,1 | 0,9 | 0,6 |

I když podíl studentů bydlících v Praze zůstává v podstatě stejný (viz Tabulka č. 5), podíly studentů bydlících u rodičů rostou. Rostou i podíly studentů bydlících na kolejích. Naopak klesají podíly těch, kteří bydlí v podnájmu či ve vlastním bytě (neboli: „jinak“). I počty denně dojíždějících studentů. Zdá se, že rozdíly v druhu bydlení v Praze nejsou takové, aby mohly mít výraznější vliv na podmínky pro studium.

A jak uvedené vlivy působí na **míru zájmu o studium na FHS**? Odpověď je jednoznačná: nijak. Ukázalo se totiž, že míra intenzity zájmu o studium na FHS nebyla ve statisticky významném vztahu se žádným ze sledovaných sociálních, ekonomických a demografických indikátorů.

Tabulka č. 10: Míra zájmu o studium na FHS (v %)

| | 2002 | 2003 | 2004 |
|---|------|------|------|
| ano chtěl/a jsem studovat na této fakultě | 28,4 | 32,2 | 29 |
| spíše ano, chtěl/a jsem studovat na fakultě podobného zaměření | 46,8 | 44,9 | 46,7 |
| ani tak, ani tak, nebyl/a jsem si jist/a, na jaké fakultě chci studovat | 8,6 | 10,5 | 8,6 |
| spíše ne, chtěl/a jsem studovat jinde, ale nedostal/a jsem se | 11,2 | 8,7 | 11,2 |
| rozhodně ne, chtěl/a jsem studovat něco zcela jiného | 0,4 | 1,9 | 0,9 |
| jiná situace, jaká | 4,7 | 1,2 | 3,6 |
| není odpověď | 0 | 0,6 | 0 |

Opět využijeme grafické vyjádření pro náznak základních trendů.

Graf č. 7: Vývoj míry zájmu o studium na FHS u studentů přijatých do 1. ročníku této fakulty

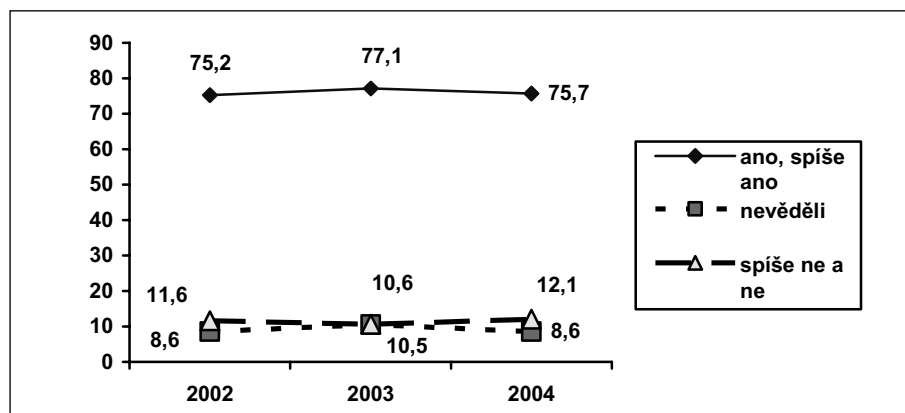




Foto: Jan Šípek (student FHS UK)

Stabilně jde o tři čtvrtiny studentů, kteří jsou přijati na FHS UK a na naši fakultu přijati být chtěli. Zbytek je v zásadě rozdělen na dvě poloviny: odmítající a zcela vážající. Vlastně je překvapivé, že oněch „zcela vážajících“ je jen něco kolem 9–10 %. Pokud ovšem neplatí, že FHS je typická škola pro ty studenty, kteří chtějí odložit své zaměření do co největší vzdálenosti od aktuálního času. Což ovšem může být jedním z nejdůležitějších důvodů vůbec pro přihlášení se ke studiu na FHS. Představa, že v zásadě humanitně orientovaným mladým lidem umožní studium na FHS odložit vážnější rozhodování vůbec není sice našim výzkumem rozpoznatelná, ale většina diskusí se studenty FHS by ji spíše mohla potvrzovat než vyvracet.

Především se ukázalo, že míra zájmu o studium na FHS UK se neváže na žádný ze sledovaných sociálních a demografických indikátorů, jimž byl soubor dotazovaných studentů popisován. Platí to ve všech letech analýz. Nejsou tu rozdíly ani podle pohlaví, věku, vzdělání rodičů, příjmu a vybavení domácnosti, velikosti obce bydliště a typu bydlení, atd. Znamená to, že míra a podoba zájmu studentů o studium na FHS je vázána na odlišné vlivy než ty, které byly zahrnuty do longitudinálního výzkumu studentů 1. ročníků FHS UK.

Kdyby bylo cílem tohoto výzkumu zjišťovat strukturu zájmu o studium na FHS, pak by byl takový výsledek skličující. Nicméně poznání vybraných sociálních, ekonomických a demografických charakteristik studentů 1. ročníků FHS bylo pouze dílčím vedlejším výsledkem zkoumání. Jádro předmětu výzkumu byly hodnotové struktury studentů. O části těchto výsledků informují další texty.

Hodnotové orientace studentů 1. ročníků FHS UK

Libor Prudký, Anna Hroudová, Michaela Šmídová, Vojtěch Černý, Ivana Horáková, Kristýna Hullová, Linda Krejčová

Z bohatých výsledků tříletého výzkumu hodnotových struktur studentů 1. ročníků FHS UK vybíráme pro potřeby této revue jen několik ukázek⁵. I informace o stavu a vývoji hodnotových orientací studentů představuje jen stručný pohled na nejdůležitější zjištění.

Pojetí hodnotových orientací a jejich měření

Hodnotové orientace jsou ve výzkumu chápány jako základní charakteristika obsahu hodnotových struktur. V nich chápeme hodnotové preference (či preference životních hodnot) jako základ hodnotové struktury, protože jde o elementární hodnoty, jejichž místo v životě a vztah k nim hledá každý a jako takové jsou rozhodující pro porovnání a významy, pro jádro výstavby osobnosti i motivací i pro vědomí příslušnosti ke kultuře. Hodnotové orientace jsou jakýmsi zaměřením hodnot. Skutečně vyjadřují podstatnou duchovní orientaci a přiklonění se k rozhodujícím hodnotovým trendům. Hodnotové orientace jsou nejbližší tomu, co jsme zvyklí označovat jako myšlenkové, duchovní či dokonce ideové zaměření. Najdeme tu indikace týkající se směřování k rovnosti, k individualisticky zaměřené odpovědnosti, k tradici, náboženskému vidění světa, vidění uzavírajícímu se vůči cizímu, k nihilistickým směřováním, atd. Naznačení toho, jak lze rozumět obsahu „hodnotových orientací“ je zároveň shrnutím hlavních důvodů pro to, že právě stručnou informaci o stavu a vývoji hodnotových orientací jsme vybrali k prezentaci: jde o jednu z podstatných charakteristik studentů 1. ročníků FHS UK v posledních třech letech.

⁵ Základní souhrnná zpráva má na 150 stran textu. Pro zájemce je k dispozici u vedoucího řešitelského týmu.

Hodnotové orientace byly zkoumány především prostřednictvím odpovědi na otázku, která předložila dotazovaným baterii 25 výroků a respondenti měli vyjádřit míru souhlasu s těmito výroky za pomoci pětistupňové škály.⁶

(Tato baterie byla pro testování převzata z mezinárodního výzkumu „Bůh po komunismu“, uskutečněného u nás na konci roku 1997. Ukázalo se totiž, že je podstatným kritériem pro vystižení rozhodujících trendů v hodnotových orientacích v naší společnosti. Nemůže ovšem jít o jediný a vyčerpávající zdroj poznatků o obsahu jednotlivých hodnotových orientací.)

Vznikl tak velmi bohatý vějíř témat. Pro to, abychom byli schopni pochopit strukturu a vztahy uvnitř této rozsáhlé skupiny údajů, jsme museli zvolit a ověřit několik postupů zpracování. Nakonec se postup ustálil do následujících kroků: 1. přehled frekvencí odpovědí (zachycení prosté struktury odpovědí na sledované výroky); 2. faktorová analýza oněch 25 výroků (charakterizující míru podobnosti mezi výroky a jejich sdružování do více či méně ucelených seskupení); 3. výběr stěžejních výroků ve shodných (či téměř shodných) faktorech ve všech třech letech výzkumu; 4. práce s těmito stěžejními výroky jako reprezentanty rozhodujících typů hodnotových orientací vyskytujících se v souborech dotazovaných (tedy: studentů 1. ročníků FHS UK); 5. hledání statisticky významných vztahů k těmto stěžejním výroky a porovnávání míry shody těchto vztahů mezi jednotlivými roky, čili hledání sociálního a hodnotového zázemí typů hodnotových orientací respondentů. Porovnání s obdobnými výsledky z výzkumu na 11 fakultách českých vysokých škol (v roce 2002-2003) bylo dalším krokem analýzy. Existuje ovšem ještě možnost porovnání s výsledky výzkumu reprezentativního souboru celé populace České republiky, případně dalších devíti postkomunistických zemí.

Tento postup byl základem pro „měření“ hodnotových orientací příznačných pro studenty 1. ročníků FHS UK v posledních třech letech. V tomto textu stručně pojednáme o všech krocích, kromě analýzy sociálních a demografických vlivů. Ta je totiž tak bohatá, že by její uvedení tento text zdvojnásobilo.

Prezentace frekvenční analýzy odpovědí na hlavní otázku týkající se hodnotových orientací

Prvním krokem analýzy je přehled odpovědí na otázku, která představuje stěžejní indikaci poznávání převažujících hodnotových orientací studentů. Pořadí

⁶ Indikátorů charakterizujících hodnotové orientace bylo víc. Tady pracujeme jen s tím nejbojažnějším a nejvýznamnějším.

je podle průměrů z pětistupňové škály: čím nižší průměr, tím vyšší přijetí daného výroku studenty a opačně.

Tabulka č. 11: Vývoj odpovědí na výroky zobrazující hodnotové orientace studentů 1. ročníků FHS UK

| Výrok | 2002 | | 2003 | | 2004 | |
|--|--------|--------|--------|---------|--------|---------|
| | Průměr | Pořadí | Průměr | Pořadí | Průměr | Pořadí |
| 9A. Kde je přísná autorita, tam je taky spravedlnost. | 4,10 | 19. | 4,08 | 19.-20. | 4,09 | 18.-19. |
| 9B. To nejdůležitější, co se děti musí naučit, je poslušnost. | 3,84 | 16. | 3,62 | 14. | 3,64 | 13. |
| 9C. Mluvit do něčeho a spolurozhodovat má člověk, až když tvrdou prací dosáhne určité pozice. | 3,59 | 12. | 3,48 | 12. | 3,71 | 15. |
| 9D. Není dobré mít tak velkou svobodu, jakou dnes mladí lidé mají. | 4,15 | 20. | 4,08 | 19.-20. | 4,12 | 20. |
| 9E. Smysl života je v tom, aby člověk získal vážené pozice. | 4,45 | 23. | 4,56 | 24. | 4,49 | 24. |
| 9F. Jistota a blahobyt je důležitější než svoboda. | 4,45 | 23. | 4,50 | 23. | 4,43 | 23. |
| 9G. Povolání je tu v první řadě proto, aby zaručovalo pravidelný příjem. | 3,54 | 11. | 3,51 | 13. | 3,38 | 11. |
| 9H. Život si musíme udělat tak příjemný, jak je to jen možné. | 2,24 | 2. | 2,23 | 1. | 2,06 | 1. |
| 9I. Důležité je, aby byl člověk šťastný. Jak, to už je jeho věc. | 2,57 | 4.-3. | 2,58 | 4. | 2,51 | 3.-4. |
| 9J. Každý musí řešit své problémy řešit sám. | 3,21 | 9.-8. | 3,30 | 10. | 3,11 | 9. |
| 9K. Cizinci by měli svůj životní styl trochu lépe přizpůsobit stylu příslušné země, kde nyní žijí. | 3,21 | 9.-8. | 3,03 | 7. | 2,93 | 7. |
| 9L. Cizincům by se měla v naší zemi zakázat veškerá politická činnost. | 4,31 | 22. | 4,33 | 22. | 4,26 | 21. |

| Výrok | 2002 | | 2003 | | 2004 | |
|---|--------|--------|--------|--------|--------|---------|
| | Průměr | Pořadí | Průměr | Pořadí | Průměr | Pořadí |
| 9M. Cizinci by si svého životního partnera měli vybírat mezi lidmi ze své země. | 4,78 | 25. | 4,80 | 25. | 4,78 | 25. |
| 9N. Těm, kteří mají víc, by se mělo smět vzít a dát těm, kteří to potřebují. | 3,92 | 18. | 4,04 | 18. | 4,09 | 18.-19. |
| 9O. Rozdíly v příjmech by se měly zmenšit. | 3,23 | 10. | 3,25 | 8. | 3,1 | 8. |
| 9P. Kdybychom jsme se všichni něčeho zřekli, nebyla by brzy žádná chudoba. | 3,69 | 15. | 3,98 | 17. | 3,79 | 16. |
| 9Q. To nejdůležitější, co se děti musí naučit, je umět se rozdělit. | 2,57 | 4.-3. | 2,68 | 5. | 2,69 | 5. |
| 9R. Umět se rozdělit se nejlépe učí v rodině. | 2,11 | 1. | 2,34 | 2. | 2,25 | 2. |
| 9S. Bez rodiny se nedá naučit, jak se mají konflikty řešit. | 2,73 | 6. | 2,79 | 6. | 2,73 | 6. |
| 9T. Se smrtí vše končí. | 3,68 | 14. | 3,73 | 15. | 3,61 | 12. |
| 9U. Doufám, že po smrti existuje další život. | 2,65 | 5. | 2,46 | 3. | 2,51 | 3.-4. |
| 9V. Lidé vstanou tělem i duší z mrtvých. | 4,25 | 21. | 4,21 | 21. | 4,33 | 22. |
| 9W. Život má smysl, protože existuje Bůh. | 3,88 | 17. | 3,87 | 16. | 3,92 | 17. |
| 9X. Smysl života je pokusit se získat to nejlepší. | 3,19 | 7. | 3,27 | 9. | 3,21 | 10. |
| 9Y. Nevím, proč člověk žije. | 3,67 | 13. | 3,41 | 11. | 3,69 | 14. |





Při zpracování výzkumu je běžné, že se provádí detailní analýza vztahů a vlivů na jednotlivé výroky. Pro tu tady není místo. A nevedla by ani k souhrnnějším informacím (byla by ovšem velmi zajímavá např. jako východisko pro hlubší rozbor obsahu a váhy jednotlivých výroků a z toho plynoucích orientací). Uvedeme jen srovnání krajností.

Ukázalo se, že:

a) složení prvních (nejvíce přijímaných) výroků bylo podobné po celé tři roky. Vždycky mezi nimi byl výrok H „Život si musíme udělat tak příjemný, jak je to jen možné“ a také výrok R „Umět se rozdělit se nejlépe učí v rodině“. Na dalších místech se střídaly výroky I „Důležité je, aby byl člověk šťastný. Jak, to už je jeho věc“, Q „To nejdůležitější, co se děti musí naučit, je umět se rozdělit“ a také U „Doufám, že po smrti existuje další život“. To naznačuje velkou váhu orientací spojených s příjemnostmi života a s vlivem (a respektem) rodiny a také orientací spojovaných s duchovními, transcendentálními tématy.

b) také složení posledních (nejvíce odmítaných) výroků bylo po celou dobu podobné. Vždy jako nejméně přijímaný výrok vystoupila věta pod písmenem M „Cizinci by si svého životního partnera měli vybírat mezi lidmi ze své země“. A na dalších nejnižších stupíncích se střídaly výroky E „Smysl života je v tom, aby člověk získal vážené pozice“ a F „Jistota a blahobyt je důležitější než svoboda“. Studenti jasně a trvale odmítají orientace na respektovaný vzestup („vážené pozice“), preferují svobodu před blahobytem a jistotou a především odmítají exkluzi cizinců.

Na první pohled jde možná o docela zvláštní směs orientací. Další analýza pomůže k jejímu rozkrytí.

Výsledky faktorové analýzy – pojetí zjištěných typů hodnotových orientací

Faktorová analýza umožňuje porovnat míru shody mezi výběry u jednotlivých výroků a podle této shody – i uvnitř velkých souborů, tedy např. i dvaceti pěti položek – rozdělit všechny položky do více či méně homogenních skupin. Zástupci těchto skupin jsou pak předmětem detailní analýzy a fungují jako reprezentanti jednotlivých skupin. Toto zjednodušení je přípustné a zároveň nezbytné: bez něj vlastně není možné tak rozsáhlému souboru dat porozumět.

Faktorová analýza v jednotlivých rocích přinesla následující hlavní výsledky:

a) v roce 2002 se sledovaných 25 výroků sdružilo do 9 faktorů, v dalších dvou letech bylo vždy o jeden faktor méně. Nejde o zásadní rozdíl – posuny byly ve dvou okrajových a ne zcela vyhraněných faktorech.

b) zřetelné bylo sdružení především do faktorů spojujících odpovědi na výroky vyjadřující různou *míru náboženských orientací*. Vždy se spojily odpovědi na výroky pod písmeny V, W, U a v záporné hodnotě (tedy: blízké, ale s obráčenou škálou souhlasu a nesouhlasu) pod písmenem T (Se smrtí vše končí). Tento faktor byl ve všech třech letech jednoznačný jak svým složením, tak lokalizací na prvním či druhém místě z hlediska síly a homogenity. I u našich studentů se ukazuje, že diferenciacie podle náboženských postojů je v hodnotových orientacích nejzřetelnější.⁷

c) orientace blíží se *hédonistickým přístupům* se také projevila poměrně homogenně. Vždy v ní byly výroky pod písmeny H a I. („Život si musíme udělat tak příjemný, jak je to jen možné“ a „Důležité je, aby byl člověk šťastný. Jak, to už je jeho věc“). Spojení s výrokem „smysl života je pokusit se získat to nejlepší“ (pod písmenem X) bylo jen jednou. Ale také jen jednou došlo ke spojení s výrokem „se smrtí vše končí“ (T) a s výrokem „povolání je tu především proto, aby zajistilo pravidelný příjem“ (G). Složení a posuny uvnitř tohoto faktoru nenaznačují jasnou souvislost zaměření na „příjemnosti života“ s přitakáním tomu, že by právě jen toto bylo smyslem existence, nebo se shodou s představou o tom, že „po nás potopa“, ani s tím, že povolání je především zdrojem příjmu a ničím jiným. Detailní analýza přináší pozoruhodné specifikace hédonistických orientací našich studentů: jsou výrazné, ale nemají podobu zacíleného usilování. Spíše jde o zaměření na nerušenou pohodu teď a pokud možno i v dohledné době.

d) poměrně zřetelné jsou také ve všech třech letech orientace blízké *socialisticko-rovnostářským tendencím*. Vždy se totiž sdružily výroky N („Těm, kteří mají víc, by se mělo smět vzít a dát to těm, kteří to potřebují“), P („Kdybychom se všichni něčeho zřekli, nebyla by brzo žádná chudoba“) a O („Rozdíly v příjmech by se měly zmenšit“). K nim se víc než jednou přiřadil výrok D („Není dobré mít tak velkou svobodu, jakou dnes mladí lidé mají“) a výrok Q („Nejdůležitější, co se děti musí naučit, je umět se rozdělit“). Je důležité připomenout, že výrok D se v každém roce lokalizoval v jiném faktoru – jeho souvislosti jsou vždy nejednoznačné. Nicméně ani doplňující výroky k oněm třem opakujícím se neznamenají narušení homogenity tohoto faktoru. Čili – s jeho reprezentantem lze dále pracovat. Stejně jako s reprezentanty dvou předchozích faktorů.

e) méně homogenní, ale stále ještě jasně rozpoznatelný, je faktor, který byl ve všech třech rocích založen na výroci K („Cizinci by měli svůj životní styl

⁷ Potvrzuje to poznatky z řady dalších šetření, která ukazují, že náboženství se v naší společnosti posunulo do podoby jednoho z nejvíce diferencujících vlivů.

trochu lépe přizpůsobit stylu země, kde nyní žijí“) a L („Cizincům by se měla v naší zemi zakázat veškerá politická činnost“). Jednou se s nimi spojil výrok C („Mluvit do něčeho...má člověk, až když tvrdou prací dosáhne určité pozice“), výrok M („Cizinci by si svého partnera měli vybírat mezi lidmi své země“) a znovu výrok D. Mírně i výroky E („Smysl života je v získání vážených pozic“) a F („Jistota a blahobyt je důležitější než svoboda“). I vzhledem k detailnějšímu pohledu na strukturu tohoto faktoru jej chápeme jako naznačující ***míru xenofobních (uzavírajících se) orientací***.

f) prorodinné hodnotové orientace vyjadřuje další faktor, v němž se vždy objevily výroky R („Umět se rozdělit se nejlépe učí v rodině“) a S („Bez rodiny se nedá naučit, jak řešit konflikty“). Homogenita tohoto faktoru je slabší. Víc než jednou se v něm však objevil i výrok, který homogenitu tohoto faktoru posiluje – Q („To nejdůležitější, co se děti musí naučit, je umět se rozdělit“) a také B („To nejdůležitější, co se děti musí naučit, je poslušnost“). Zároveň se přidružil i výrok A („Kde je přísná autorita, je taky spravedlnost“) i další výrok spojený spíš s tradicionalistickým viděním, totiž „Mluvit do něčeho...má člověk, až když tvrdou prací dosáhne určité pozice“ (pod písmenem C). Nicméně tento faktor lze chápat spíš jako vyjádření míry prorodinných orientací než jako orientací tradicionalisticky-konzervativních (i když je tradicionalistickému faktoru blízký).

g) výrok „Každý musí řešit své problémy sám“ (pod písmenem J) se ve výzkumech v ČR chová velmi zajímavě. Stejně tak i ve výzkumu studentů 1. ročníků FHS. Objevuje se vždy v jednom faktoru, ale často ve velmi rozdílné „společnosti“. Jednou je to ve spojení se „získáváním vážených pozic“ (pod písmenem E) a se „smyslem života v získávání toho nejlepšího“ (písmeno X), jindy zase ve zřetelném sousedství s obrácenou hodnotou míry shody s výrokem D, tedy „není dobré mít tak velkou svobodu, jakou dnes mají mladí lidé“ a konečně s obrácenou hodnotou výroku F, tedy „jistota a blahobyt je důležitější než svoboda“. Zatímco dvě poslední varianty potvrzují, že je tento výrok jasně spojen s liberálními orientacemi, v prvním případě se zdá, že jde o spojení s prosazením se v „současných“ výkonově a na úspěch orientovaných usilováních. Nicméně pracujeme s ním jako s reprezentantem spíš ***liberálních hodnotových orientací*** (s vědomím, že jde do určité míry o liberální zaměření v současné „české podobě“, tedy – s chápáním osobní odpovědnosti spíš jako zdroje pro tvorbu vlastních pravidel, oprávněných mírou prospěchu pro sebe sama).

h) pozoruhodná je také lokalizování výroku, který v sobě nese *nihilistické zaměření*. Totiž: „Nevím, proč člověk žije“ (písmeno Y). I ten se objevuje ve všech třech letech v různých sousedstvích. V roce 2002 je skoro osamoce-

ný, blíží se k němu jen struktura odpovědí na výrok G („Povolání je...proto, aby zaručovalo pravidelný příjem“), což může naznačovat spojení nihilistické orientace s představou o tom, že povolání (práce) nebude zdrojem smyslu. V roce 2003 se spojil s výrokem M („Cizinci by si měli svého partnera vybírat mezi lidmi své země“), což by naznačovalo spojitost nihilistických a uzavírajících se orientací. Konečně v roce 2004 je blízký s výrokem B („To nejdůležitější, co se děti musí naučit, je poslušnost“) a s výrokem C („Mluvit do něčeho...má člověk, až když tvrdou prací dosáhne určité pozice“), tedy s výroky, které odkazují na řád a konformitu. Znamená to, že nihilistické tendence jsou ve vztahu s vědomím o nedostatku řádu? I když by to tak bylo, znamená toto srovnání, že nihilistické orientace se sice v souboru dotazovaných objevují, ale nejsou jednoznačné. Pracovat s nimi jako se zřetelným indikátorem obsažněji vymezených tendencí k nihilismu je možné jen v náznacích.

i) nejméně srozumitelné jsou faktory, které v sobě spojily tradicionalistická uvažování s uvažováními napovídajícími o přiblížení se současným podobám uplatnění a úspěšnosti. Pro přiblížení této charakteristiky: v roce 2002 se spojily výroky C („Mluvit do něčeho...až po získání pozice tvrdou prací“), A („Kde je přísná autorita, tam je taky spravedlnost“) a B („To nejdůležitější, co se děti mohou naučit, je poslušnost“). V roce 2003 šlo o faktor složený z výroků A, B, ale také X („Smysl života je ve snaze získat to nejlepší“) a z části i E („Smysl života je v získání vážených pozic“). Konečně v roce 2004 to byly výroky G („Povolání je tu především pro získání pravidelného příjmu“), F („Jistota a blahobyt je důležitější než svoboda“) s výroky A, D („Není dobré mít tak velkou svobodu, jakou mají dnes mladí lidé“), ale také s obrácenými hodnotami výroků R („Umět se rozdělit se nejlépe učí v rodině“) a Q („To nejdůležitější, co se děti musí naučit, je umět se rozdělit“). Jediný výrok, který v zásadě prochází všemi těmito faktory je výrok „Kde je přísná autorita, tam je taky spravedlnost“ (písmeno A). Proto, když s tímto výrokem dále pracujeme, hovoříme o *miře tradicionalistické hodnotové orientace*.

Analýza reprezentantů jednotlivých faktorů – struktura a dynamika hodnotových orientací studentů

Z přehledu výsledků faktorové analýzy – a samozřejmě v návaznosti na možnosti, které faktorová analýza přináší – budeme v dalším textu pracovat s reprezentanty jednotlivých typů hodnotových orientací. Používáme pro ně názvy přejímající označení jednotlivých faktorů. Takovými reprezentanty jsou:

a) pro typ hédonistických hodnotových orientací výrok H „Život si musí-
me udělat tak příjemný, jak je to jen možné“;

b) pro typ náboženských hodnotových orientací výrok U „Doufám, že po
smrti existuje další život“;

c) pro typ socialisticko-rovnostářských hodnotových orientací výrok P
„Kdybychom se všichni něčeho zřekli, nebyla by brzy žádná chudoba“;

d) pro typ prorodinných hodnotových orientací výrok S „Bez rodiny se
nedá naučit, jak se mají konflikty řešit“;

e) pro typ xenofobních hodnotových orientací výrok K „Cizinci by měli
svůj životní styl trochu lépe přizpůsobit stylu příslušné země, kde nyní žijí“;

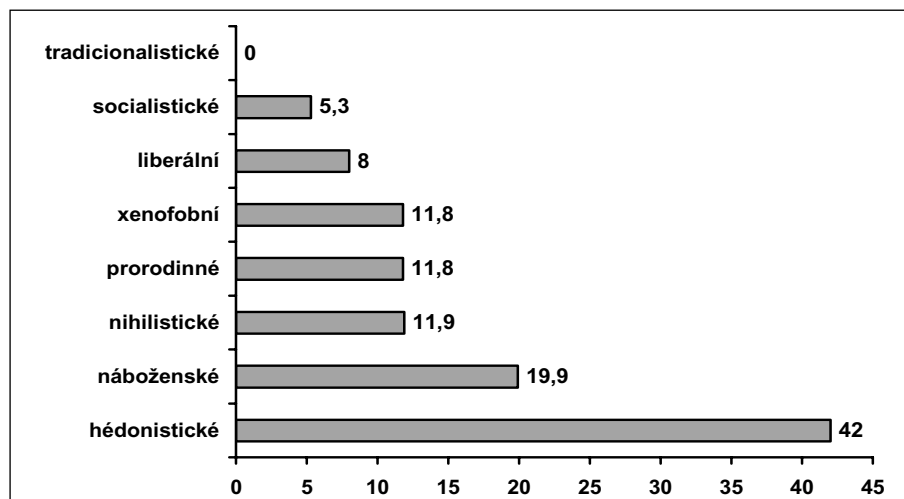
f) pro typ nihilistických hodnotových orientací výrok Y „Nevím, proč člo-
věk žije“;

g) pro typ liberálních hodnotových orientací výrok J „Každý musí řešit své
problémy sám“;

h) pro typ tradicionalistických hodnotových orientací výrok A „Kde je přís-
ná autorita, tam je taky spravedlnost“.

Základní strukturu hodnotových orientací studentů 1. ročníku FHS v roce 2004 – tedy podíly studentů, kteří se v roce 2004 jasně přihlásili k jednotlivým typům – ukazuje následující **graf**:

Graf č. 8: Podíly studentů 1. ročníku FHS vyjadřujících jasný souhlas s danou hodnotovou orientací v roce 2004 (v %)



Jasná převaha studentů hlásících se k hodnotovým orientacím spojeným s příjemností života je naprosto zřejmá. Druhá nejvýraznější orientace – náboženská – je proti hédonistické orientaci poloviční. Naproti tomu k tradičně-nalistickým hodnotovým orientacím se zcela jednoznačně nepřihlásil nikdo.

Pohled na zastoupení jednotlivých typů hodnotových orientací mezi studenty 1. ročníků FHS UK v roce 2004 by nebyl úplný, kdybychom nevzali v úvahu i podíly jiných kategorií odpovědí, včetně odpovědí odmítavých, váhajících, podílů těch, kteří neodpověděli a celkových průměrů.

Tabulka č. 12: Podíly všech druhů odpovědí – rok 2004 (v %)

| Reprezentanti typů hodnotových orientací | souhlas | spíše souhlas | ani – ani | spíše nesouhlas | nesouhlas |
|--|---------|---------------|-----------|-----------------|-----------|
| Hédonistické | 42 | 26,3 | 17,5 | 8,0 | 4,7 |
| Náboženské | 19,9 | 16,3 | 12,4 | 11,2 | 12,4 |
| Nihilistické | 11,9 | 8,6 | 12,1 | 22,5 | 36,7 |
| Prorodinné | 11,8 | 31,1 | 26,9 | 18,9 | 5,3 |
| Xenofobní | 11,8 | 24,3 | 29,3 | 22,2 | 9,5 |
| Liberální | 8,0 | 27,5 | 22,2 | 28,1 | 13 |
| Socialistické | 5,3 | 11,8 | 15,4 | 26 | 35,2 |
| Tradicionalistické | 0 | 3,8 | 24 | 31,1 | 40,2 |

| Reprezentanti typů hodnotových orientací | bez odpovědí | průměr |
|--|--------------|--------|
| Hédonistické | 1,5 | 2,06 |
| Náboženské | 17,8 | 2,51 |
| Nihilistické | 8,3 | 3,69 |
| Prorodinné | 5,9 | 2,73 |
| Xenofobní | 3,0 | 2,93 |
| Liberální | 1,2 | 3,11 |
| Socialistické | 6,2 | 3,79 |
| Tradicionalistické | 1,1 | 4,09 |

Ukazuje se, že sice náboženské orientace jsou druhé nejfrekventovanější, avšak víc než šestina studentů na otázku reprezentující tyto orientace neodpověděla. Nepředpokládáme, že by v tomto šetření šlo o projev obav. Spíš jde





o vyhnutí se odpovědi prostě proto, že si s otázkou nevěděli rady. Podíl váhajících je u této hodnotové orientace největší.

Podíl dotazovaných připouštějících xenofobní hodnotové orientace je mezi 35 % – když sečteme jasný a částečný souhlas – a dokonce překročí dvě třetiny celku, to když připočteme ještě odpovědi, které nejsou ani pro, ani proti. Tyto podíly byly překvapivě vysoké.

Nejvyšší odmítnutí je u tradicionalistických hodnotových orientací: jen asi čtvrtina je připouští jako přijatelné. Je potřeba připomenout, že v těchto hodnotových orientacích se promítá nejen tradicionalistická, ke konzervatismu směřující tendence, ale že jde také o projev míry významu, kterou dotazovaní přikládají důležitosti řádu.

Problém kontinuity, řádu a předávaných jistot je samozřejmě obsažen i v prorodinných orientacích. Tady se ukazuje podstatně větší váha: dotýkají se přibližně 40, možná až téměř 70 % studentů.

Slabé jsou ale i liberálně zaměřené hodnotové orientace. Skoro pravidelné rozdělení odpovědí ukazuje na vyrovnanost přijímání i odmítání těchto cest.

Naproti tomu socialisticko-rovnostářské hodnotové orientace jsou studentům 1. ročníku FHS UK jasně méně blízké: připouští je kolem sedmnácti, možná až třiceti procent z nich.

Rozložení je velmi podobné jako u nihilistických hodnotových orientací. S tím rozdílem, že krajně pozitivní nihilistická reakce je výrazně vyšší než u hodnotových orientací socialistických (nelze ovšem vyloučit, že i v odpovědích souhlasu s výrokem „nevím, jaký má život smysl“ byly i odpovědi s jiným než nihilistickým obsahem: jde o prosté vyjádření současné bezradnosti v pozitivním hledání smyslu a ne o vyjádření ztráty smyslu).

Kromě struktury hodnotových orientací studentů 1. ročníků FHS UK – vyjádřených odpověďmi v posledním roce zkoumání – jsme se zabývali i vývojem těchto orientací.

Dynamika vývoje jednotlivých hodnotových orientací i změny struktury může být zdrojem náznaků trendů. I v tomto směru zpřesňují korektnost poznatků z výzkumů v jednotlivých letech.

Nejprve prezentujeme shrnující informaci o vývoji hodnotových orientací

Tabulka č. 13: Porovnání frekvencí a průměrů reprezentantů hodnotových orientací studentů 1. ročníků FHS UK v letech 2002–2004 (v %)

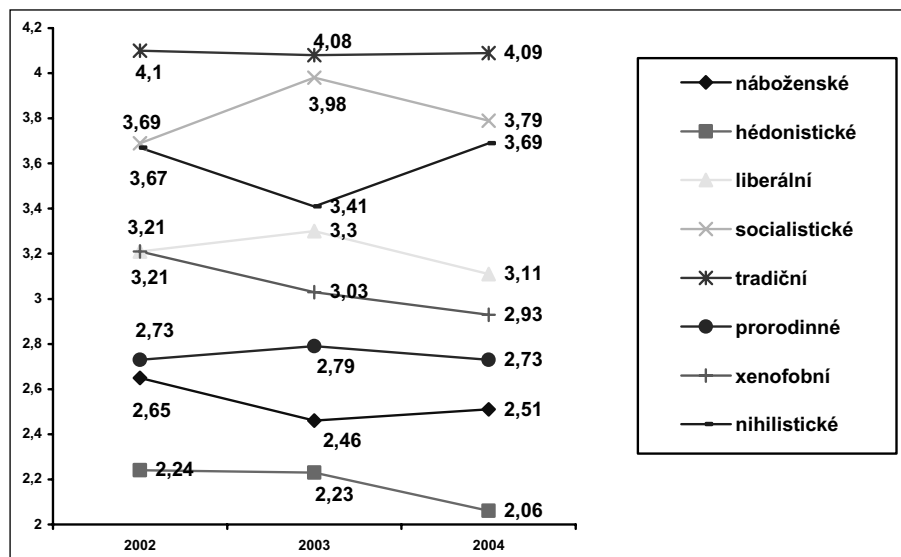
| Typy | 2002 | | | | | 2003 | | | | |
|--------------------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| | ++ | + | + - | - | -- | ++ | + | + - | - | -- |
| Hédonistický | 30,2 | 35,6 | 17,3 | 12,2 | 4,0 | 34,4 | 26,0 | 22,0 | 10,8 | 4,3 |
| Náboženský | 24,8 | 19,1 | 14,4 | 12,9 | 12,9 | 30,0 | 19,8 | 13,9 | 8,4 | 12,7 |
| Nihilistický | 8,3 | 12,9 | 11,9 | 22,7 | 33,5 | 13,6 | 11,8 | 17,0 | 20,4 | 28,2 |
| Prorodinné | 14,0 | 30,2 | 21,9 | 21,2 | 6,1 | 11,1 | 36,2 | 20,1 | 18,9 | 9,6 |
| Xenofobní | 3,2 | 23,7 | 27,3 | 32,7 | 8,6 | 7,4 | 25,1 | 31,6 | 23,8 | 9,6 |
| Liberální | 7,9 | 23,7 | 25,9 | 24,5 | 18,0 | 8,4 | 16,7 | 27,6 | 29,4 | 16,7 |
| Socialistický | 4,3 | 12,9 | 16,2 | 25,2 | 28,4 | 4,6 | 9,6 | 10,2 | 26,0 | 41,2 |
| Tradicionalistický | 0 | 4,3 | 18,3 | 39,6 | 36,9 | 0,6 | 13,3 | 33,4 | 27,6 | 24,5 |

| Typy | 2004 | | | | |
|--------------------|------|------|------|------|------|
| | ++ | + | + - | - | -- |
| Hédonistický | 42,0 | 26,3 | 17,5 | 8,0 | 4,7 |
| Náboženský | 19,9 | 16,3 | 12,4 | 11,2 | 12,4 |
| Nihilistický | 11,9 | 8,6 | 12,1 | 22,5 | 36,7 |
| Prorodinné | 11,8 | 31,1 | 26,9 | 18,9 | 5,3 |
| Xenofobní | 11,8 | 24,3 | 29,3 | 22,2 | 9,5 |
| Liberální | 8,0 | 27,5 | 22,2 | 28,1 | 13,0 |
| Socialistický | 5,3 | 11,8 | 15,4 | 26,0 | 35,2 |
| Tradicionalistický | 0 | 3,8 | 24,0 | 31,1 | 40,2 |

Poznámka: ++ = naprostý souhlas; + = spíše souhlas; + - = ani souhlas, ani nesouhlas; - = spíše nesouhlas; -- = rozhodný nesouhlas

Zpřesnění a zjednodušení pohledu na dynamiku hodnotových orientací ukáže **graf č. 9**, srovnávající vývoj průměrů odpovědí za jednotlivé typy hodnotových orientací v jednotlivých letech:

Graf č. 9: Vývoj hodnotových orientací podle průměru z pětistupňové škály



Připomeňme, že čím nižší hodnota, tím intenzivnější váha dané hodnotové orientace.

Při základním pohledu na dynamiku hodnotových struktur studentů 1. ročníků FHS UK v posledních třech letech se ukazují vlastně jen dva jasnější trendy:

a) Hodnotové orientace spojené s užitím si života (tedy: hédonistického typu) zřetelně rostou. Nárůst vyplývá nejen z porovnání průměrů, ale i z vývoje podílů těch, kteří tyto hodnotové orientace jasně zařadili mezi své: v roce 2002 to bylo 30 %, v roce 2003 už 34 %, v roce 2004 dokonce 42 % studentů. Přitom podíl těch, kteří právě tyto hodnotové orientace jasně odmítají zůstává zachován.

b) Druhý jasně rostoucí typ hodnotových orientací je spojen s xenofobním uvažováním. Dynamika růstu je dokonce mírně výraznější než je tomu u hédonistických orientací.

Ostatní typy jsou proměnlivé či beze změny. Jasně stabilní je nízká váha tradičních hodnotových orientací. Snad lze zaznamenat trend poklesu váhy socialistických orientací, naproti tomu mírný nárůst liberálních orientací a snad i orientací náboženských.

Srovnání s vysokoškoly z jiných fakult a s celou populací u nás

Poslední kroky analýzy prezentované v tomto textu zahrnují srovnání s výsledky výzkumu vysokoškoláků – studentů 1. ročníků 11 fakult ze čtyř měst České republiky z přelomu roku 2002 až 2003,⁸ a srovnání s výsledky reprezentativního šetření dospělé populace za celou Českou republiku z konce roku 1997.⁹

Nejprve konstatujeme, že složení faktorů se u všech srovnávaných souborů příliš nelišilo. Konkrétně:

a) u souboru více než 1100 vysokoškoláků se hodnotové orientace sdružily sice také do osmi faktorů, ale některé faktory měly odlišné složení a váhu proti souborům z FHS UK. Rozdíly ve složení nebyly u faktoru vyjadřujícího míru náboženského zaměření, míru socialistických orientací, hédonistických, nihilistických a xenofobních orientací a vlastně ani u prorodinných orientací. Mnohem významnější byl u vysokoškoláků z jiných fakult faktor vyjadřující tradiční orientace. Tvořilo ho víc výroků a při tom mezi nimi nebyl ten, který vzešel z analýzy souborů dotazovaných z FHS UK jako reprezentant tradičního faktoru (tedy výrok: „Kde je přísná autorita, tam je taky spravedlnost“). Nejsilnější váhu v tomto faktoru u vysokoškoláků mimo FHS UK měl výrok „Smysl života je v tom, aby člověk získal vážené pozice“. Jak ve složení „tradičního“ faktoru, tak v jeho váze, se ukazuje podstatně vyšší orientace vysokoškoláků z jiných fakult na současné účelové a s řádem, konformitou a úspěchem spojené zacílení. Zajímavé je, že výrok „Kde je přísná autorita, tam je taky spravedlnost“ se nejintenzivněji spojil s výrokem „Každý musí řešit své problémy sám“. Tedy s výrokem vyjadřujícím liberální hodnotové orientace. Jde o liberální zaměření, když dochází ke spojení těchto dvou výroků do jednoho faktoru (i když nejde o spojení příliš těsné)? V každém případě jde o rozdíl proti výzkumu na FHS.

b) na konci roku 1997 se hodnotové orientace v české populaci pospojovaly do 7 faktorů. I tady byla shoda ve složení i konzistenci faktoru vyjadřujícího míru náboženských orientací, v orientacích socialisticko-rovnostářských, nihilistických a v zásadě i prorodinných. Faktor vyjadřující míru hédonistických orientací byl u celé populace košatější (zahrnul víc výroků), ale byl velmi

⁸ Šlo o šetření na základě shodné techniky sběru dat jako je u longitudinálního výzkumu na FHS UK, zahrnující 1121 dotazovaných ze tří typů fakult: 4 strojní, 4 pedagogické a 3 ekonomické.

⁹ Výzkum „Bůh po komunismu“, realizovaný v deseti postkomunistických zemích, v ČR na vzorku 1053 respondentů (autoři P. Zulehner a M. Tomka, Pastorální fórum Vídeň)



Foto: Zdeněk Průša (student FHS UK)

podobný týmž faktorům u vysokoškolařů mimo i z FHS UK. Výrazné posuny byly u tradičnického typu. Dokonce jsme v analýze celé populace pracovali s názvem „tradičně-autoritářský typ“. V jeho složení se tentokrát objevil i výrok „Kde je přísná autorita, tam je taky spravedlnost“, ale i řada dalších, spojených spíš s konformitou vůči autoritám. Nejvíce překvapivé bylo složení faktoru vyjadřujícího míru xenofobních orientací: spolu s výroky o vztazích k cizincům (cizímu) se v něm objevil jako rovnocenný i výrok „Každý musí řešit své problémy sám“. Ukázalo se, že liberální orientace se samostatně neobjevily, ale spojily se s orientacemi xenofobními. Čili výrok o tom, že každý musí své problémy sám řešit nabyl významu spíš „nemá

se starat o jiné, o cizí, ale o sebe“.¹⁰ Šlo o výrok, který v souvislostech s výroky o vztahu k cizincům charakterizoval podivuhodnou podobu českého „liberalismu“ v konci devadesátých let dvacátého století: svoboda je na to, aby se staral každý sám o sebe a nikdo cizí nám v tom nepřekážel.

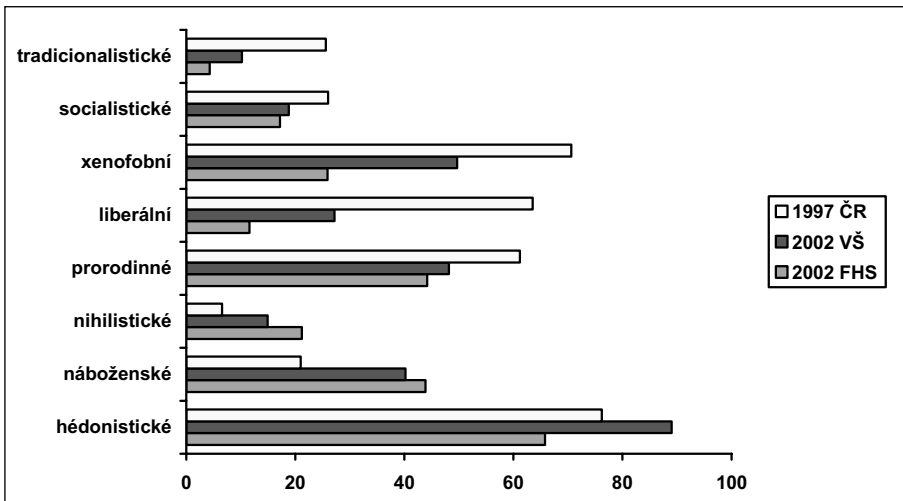
Z možností srovnávání použijeme v tomto případě tu, která dosud nebyla využita a při tom představuje důležitý indikátor. Totiž: sdružení příznivých reakcí na výroky reprezentující jednotlivé faktory za soubor dotazovaných studentů FHS. A to konkrétně za 1. ročník z roku 2002. Abychom se dostali co nejbližší možností srovnávání mezi třemi výzkumy.

¹⁰ Alespoň v tomto pohledu připomeneme srovnání s dalšími devíti postkomunistickými zeměmi: v žádné z nich se podobné spojení výroku „každý musí řešit své problémy sám“ neobjevilo!

Tabulka č.14: Srovnání souhlasných odpovědí s reprezentanty jednotlivých typů hodnotových orientací u souborů za FHS (2002), za 11 jiných fakult v ČR (2002/2003) a za celou populaci v ČR (1997) – v % z celku dotazovaných

| Výzkum z roku | Hédon. | Nábožen. | Nihil. | Prorodin. | Liberál. | Xenofob. | Socialist. | Tradic. |
|---------------|--------|----------|--------|-----------|----------|----------|------------|---------|
| 1997 ČR | 76,2 | 21,0 | 6,6 | 61,2 | 63,5 | 70,6 | 26,0 | 25,6 |
| 2002 VŠ | 81,0 | 40,2 | 14,9 | 48,2 | 27,2 | 49,7 | 18,8 | 10,2 |
| 2002 FHS | 65,8 | 43,9 | 21,2 | 44,2 | 11,6 | 25,9 | 17,2 | 4,3 |

Graf č. 10: Srovnání souhlasných odpovědí s výroky reprezentujícími jednotlivé typy hodnotových orientací u souborů za FHS (2002), za 11 jiných fakult v ČR (2002/2003) a za celou populaci v ČR (1997) – v % z celku dotazovaných



Srovnání v grafu ukazuje lépe než data v tabulce na největší rozdíly mezi těmito třemi výzkumy. Připomínáme, že baterie otázek v nichž byly využity uvedené indikátory typů hodnotových orientací, byla naprosto stejná.

Při interpretaci rozdílů je nutné připomenout zjištění o rozdílu v obsahu i podobě některých faktorů (tedy i jejich reprezentantů) v jednotlivých výzkumech. Největší je rozdíl v pojetí reprezentanta liberální hodnotové orientace. Připomeneme, že v roce 1997 šlo zřetelně o projev jiného obsahu než jak tomu bylo ve výzkumu vysokoškoláků, především pak u respondentů z FHS UK. Srovnání je tu možné opravdu jen jako ilustrace.

Nicméně některé diference jsou jednoznačné:

a) především platí, že v šesti z osmi srovnávaných tendencí byly podíly studentů FHS nižší než tomu bylo u studentů jiných vysokých škol a u celé populace. Jde o zřetelný projev méně razantních a vyhraněných hodnotových orientací než tomu bylo u stejně starých studentů jiných vysokých škol a ještě výrazněji vůči celé populaci;

b) studenti 1. ročníku FHS UK v roce 2002 měli zásadně nižší zaměření na xenofobní hodnotové orientace než studenti z 11 fakult českých vysokých škol (téměř dvakrát nižší) a ještě radikálněji nižší než celá populace v roce 1997 (pouze třetinové proti celé populaci);

c) titíž naopak výrazněji víc tíhli k nihilistickým hodnotovým orientacím. Opět vůči oběma dalším výzkumům;

d) rovněž zaměření na hodnotové orientace spojené s náboženskými hodnotami bylo u studentů FHS výraznější než u studentů jiných vysokých škol (avšak při detailnějším pohledu velmi blízké těm z výzkumu vysokoškoláků, kteří byli z pedagogických fakult) a víc než dvojnásobně vyšší než u celé populace;

e) radikálně nižší byly naopak hodnotové orientace studentů FHS proti ostatním vysokým školám a mnohonásobně proti celé populaci u hodnotových orientací spojených s tradicionalistickými hodnotovými orientacemi. Připomeňme, že tyto orientace jsou blízké tradiční představě o významu řádu a konformity v životě;

f) nižší jsou rovněž podíly prorodinně hodnotově orientovaných studentů FHS proti ostatním vysokým školám (nevýrazně) a proti celé populaci;

g) i když stále nejvyšší ze všech, jsou hodnotové orientace hédonistické u studentů FHS výrazně nižší než u studentů jiných vysokých škol i než u celé populace;

h) mírně nižší jsou také hodnotové orientace socialisticko-rovnostářské. Jde však o diference relativně nejnižší;

i) diference v „liberálních“ hodnotových orientacích jsou sice výrazné, ale vyjadřují tentokrát nejen rozdíl v samotných orientacích, ale i v jejich obsahu. I pro studenty jiných VŠ (a ještě podstatně víc pro celou populaci ČR v roce 1997) bylo příznačné, že tyto hodnotové orientace jsou spojovány s uzavíráním se vůči ostatním, s pojetím svobody a odpovědnosti za ni jako nástroje pro sebezprosažení a odmítání „cizích rušivých vlivů“. U studentů FHS tyto souvislosti neplatí.

Náznaky shrnutí

Lze z prezentovaných poznatků vyvodit nějaká obecnější zjištění? Zobecnění z kvantitativních empirických sociologických šetření mohou být ošidná. Nicméně zde pracujeme s tříletým zkoumáním a s řadou srovnání s dalšími výzkumy, takže si dovoluujeme některá zobecnění uvést. I když – znovu opakujeme – jde o vyjádření všeobecných trendů a charakteristik. Nemůže jít o vyčerpávající obsahovou informaci.

Především výzkumy a srovnávání potvrzují, že existují výrazné rozdíly v hodnotových orientacích uvnitř společnosti. Srovnání z roku 2002 ukazuje důležité diference v hodnotových orientacích studentů FHS UK a detailnější analýza ukazuje na rozdíly i uvnitř souboru vysokoškoláků z jiných fakult, hlavně ve spojení s typem fakulty. Lze konstatovat už u studentů 1. ročníků (vlastně ještě před studiem) diference v hodnotových orientacích studentů, které se vztahují k očekáváním určitého typu studia.

Pro studenty mířící ke studiu na FHS a úspěšné v přijímacím řízení na naši fakultu je příznačné, že jsou proti studentům technických a ekonomických fakult výrazně víc zaměřeni duchovně. Váha nábožensky orientovaných hodnot i hodnot snažících se poctivě dobrat smyslu existence je u nich výrazně vyšší než u studentů zaměřených na studium na jiných než humanitně orientovaných oborech. Jsou také zřejmě blíže hodnotovým orientacím spojeným s otevřeností vůči cizímu, s respektem vůči výzvám hledání smyslu a transcendentálního přesahu a i výzvám svobody. Mnohem méně „slyší“ na zaměření hédonistická a především na zaměření spojená s konformitou vůči „hlavnímu proudu“ orientací v současné české kuriózní kombinaci úspěchu, konzumu, uplatnění a výkonnosti.¹¹ A přes to je hédonistická orientace nejsilnější a roste. I u studentů FHS. Výskyt socialistických hodnotových orientací je u studentů z FHS méně častý, nicméně s téměř nezatelným poklesem. Liberální orientace jsou řidší než u studentů jiných vysokých škol, postupně se však dostávají z nejasného a spíše pokřiveného pojetí liberalismu k zřetelnějšímu spojení se svobodou s atributy odpovědnosti. A takové hodnotové orientace mírně rostou.

Na druhé straně ale i u studentů FHS během tří posledních let vzrostla váha xenofobních hodnotových orientací a orientací hédonistických při platnosti ostatních uvedených trendů.

¹¹ Mezi vlivy je třeba zmínit především to, že mezi studenty FHS je výrazně vyšší podíl dívek než mezi studenty ostatních fakult.

Ještě markantnější jsou uvedené rozdíly vůči celé populaci.

I při prokazatelné podobě uvedených rozdílů vůči celé populaci (zvláště) a jiným vysokým školám se ukazuje, že studenti přicházející do 1. ročníků FHS UK se pohybují často v nevyrovnaných a do jisté míry protichůdných hodnotových orientacích: mírné posilování liberalistických tendencí provází nárůst odmítání cizinců a vzestup pohodové hédonistické orientace zase mírný pokles nábožensky zaměřených orientací a posuny v nejistotě vůči náboženskosti i hledání a nalézání smyslu existence. Prorodinné tendence tyto rozpory nezmenšují a už vůbec zde jako jakýsi vyrovnávající či propojující prvek nepůsobí tradicionalistické orientace spojené s konformitou, autoritou či tradičním řádem. Jde ovšem o jeden z atributů věkové kohorty začínajících vysokoškoláků: nevyrovnanost a mnohdy i protichůdnost jsou atributy utvářejících se hodnotových struktur, které až mnohem později dospějí do ucelenější a konzistentnější podoby. Zároveň ale je možná právě v této podivné inkonsistenci hodnotových orientací studentů 1. ročníků FHS spatřovat rozhodující výzvu:

Studium na FHS může být zřejmě tím úspěšnější, čím víc bude napomáhat studentům k objevování cest a k získávání zkušeností s jejich alespoň částečným absolvováním. Pokud se to povede, lze předpokládat, že studenti FHS by mohli být svými hodnotovými orientacemi výrazně blíže hodnotám spojovaným s cestami k otevřené společnosti než studenti jiných vysokých škol (především než studenti technických a ekonomických fakult) a ještě výrazněji blíže těmto cestám než je obvyklé u většiny dospělé populace v naší zemi.

Vývoj norem chování studentů 1. ročníků FHS UK

Libor Prudký, Michaela Šmídová, Jitka Bartoňová, Jana Valešová, Irena Vaníčková, Lucie Benešová, Antonín Matějovský

Pojetí a „měření“ norem

Poslední část prezentace základních výsledků výzkumu hodnotových struktur studentů 1. ročníků FHS UK z let 2002 až 2004 věnujeme stavu a vývoji jejich představ o normách chování.

V rámci konceptu výzkumu hodnotových struktur jsou normy chápány jako potvrzení či vyvrácení hodnot prostřednictvím přijatelnosti či nepřijatelnosti

nosti určitého chování. Normy pojmáme jako možné postupy realizace toho, „co se má“ a „oč se má usilovat“. Obrazně řečeno bylo zkoumání norem spojeno především s tím, do jaké míry jsou dotazovaní ochotni přetavovat své hodnoty do aktivit. Můžeme o normách (v tomto pojetí, ne obecně) mluvit jako o aktivizovaných hodnotách. Jde o základ přemostění od hodnot k chování. Zároveň může jít o zjemnění a zpřesnění obsahu vyznávaných životních hodnot i hodnotových orientací.

Základní význam pro zkoumání norem chování měly dvě rozsáhlé baterie otázek, které se ptaly respondentů na míru přijatelnosti či nepřijatelnosti určitého chování. Obvykle se zjednodušeně tento postup označuje jako posouzení míry přijatelnosti či nepřijatelnosti přestupků. Jde o postup, který byl u nás v zásadě použit už ve výzkumu EVS (European Value Study) roku 1991, opakován v tomtéž šetření z roku 1999 a mnohokrát použit v opakovaných šetřeních Centra pro výzkum veřejného mínění. Možnosti komparace v časových řadách jsou tudíž poměrně bohaté, některé z nich využijeme. Podstatné je, že téměř ve všech těchto šetřeních bylo využito téměř shodně jádro nabídky chování (přestupků) a hlavně shodná stupnice jejich oceňování. Šlo o deset stupňů, kde jednička znamenala naprostou nepřijatelnost daného chování, zatímco desítka naopak přijatelnost bez sebemenšího omezení. Obvykle lze brát předěl této stupnice jako základ pro přechod mezi nepřijatelností či naopak přijatelností určitého chování. Někde kolem hodnoty pět na této škále můžeme hovořit o rozmezí mezi přestupky a obvyklým (v tomto směru „normálním“) chováním.

V našich výzkumech jsme pracovali se základem 18 podob chování převzatých z uvedených šetření a doplnili jsme je ještě o šest dalších, které vystoupily z předvýzkumu jako nutné pro to, aby současní vysokoškoláci mohli vyjádřit svůj vztah k významným projevům deviantního chování (přestupků) objevujících se v naší společnosti. Vznikly tak dvě otázky, jedna s nabídkou 18 podob „přestupků“, druhá se 6 druhy chování, které rovněž mohou nabýt v očích dotazovaných podobu přestupků proti dobrým mravům či obvykle přijatelnému chování. Obě byly metodicky shodné, tedy s využitím desetistupňové škály: čím dále od jedničky, tím větší přijatelnost a naopak.

Z mnoha možností analýzy získaných výsledků využijeme především ty, které mohou nabídnout objasnění základních tendencí v míře přijatelnosti či nepřijatelnosti chování spojeného s přestupky. Nejde zde o detailní rozbor jednotlivých problémů či jejich pojetí tak, jak mohou být evokovány výroky o přijatelnosti či nepřijatelnosti určitého chování, i když by takové analýzy byly důležité. Vyžadovaly by ale podstatně větší rozsah textu než je ten, který máme

k dispozici (takové rozborby byly zčásti využity v seminárních pracích a budou pokračovat v rámci prací bakalářských). Budeme pracovat především se srovnávací analýzou mezi roky, mezi skupinami výroků – pro jednoduchost budeme hovořit o skupinách norem – a mezi různými soubory. Včetně srovnání s výzkumem vysokoškoláků na 11 fakultách z přelomu roku 2002/2003 a alespoň základních porovnání s výsledky výzkumu za celou populaci.

Otázky, na něž těmito postupy můžeme naznačit odpovědi, se týkají míry tolerance našich studentů vůči přestupkům, tedy rozsahu a váhy toho, co je pro ně přijatelné a naopak nepřijatelné. Budeme se také ptát po míře konzistence těchto postojů a zprostředkovaně tak i po zpřesnění některých hodnotových orientací. Z výsledků lze rovněž usuzovat na obecnou míru přijatelnosti či nepřijatelnosti norem, pevných pravidel a snad i řádu pro studenty prvních ročníků FHS UK.

Přehled vývoje norem

Nejprve uvedeme posouzení předložených výroků o přestupcích podle toho, jaký průměr na desetistupňové škále získaly v jednotlivých letech. Připomeneme, že čím blíže jedničce, tím menší přijatelnost (takové chování je považováno za porušení normy) a čím blíže desítce, tím větší přijatelnost (takové chování či aktivita je považováno za odpovídající normě). U výroků s průměrem větším než 5 lze říci, že v očích studentů 1. ročníků FHS ztratily podobu přestupků či narušení normálních (protože obvyklých) aktivit.

Graf č. 11 uvádí porovnání těchto průměrů, následující **Tabulka č. 15** pak údaje o hodnotách průměrů a pořadích u všech sledovaných aktivit. V Tabulce č. 15 jsou uvedena úplná znění posuzovaných výroků, v Grafu č. 11 občas jejich zkrácené podoby.

Ponecháme stranou detailní analýzu a upozorníme jen na nejobecnější poznatky vyplývající z tohoto grafu a tabulky.

Předně:

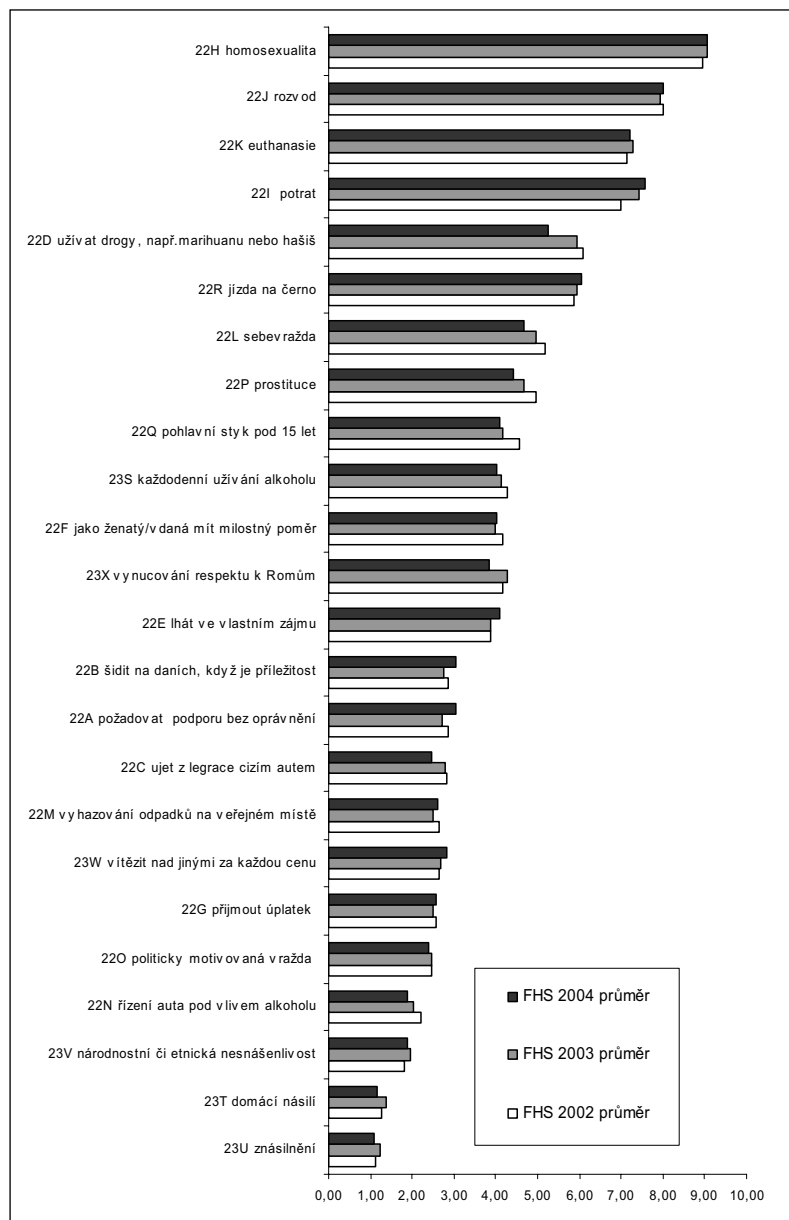
a) během tří let vzrostly distance mezi minimálním a maximálním dosaženým průměrným ohodnocením. Zatímco v roce 2002 to bylo 7,82 bodu, v roce 2003 pak 7,84 bodu, v roce 2004 už 7,95 bodu. Jde o projev rostoucí diference v hodnocení nabídnutých aktivit a chování. Jde zřejmě o projev mírně rostoucí diference v reflexích norem chování u nastupujících prvních ročníků studentů FHS;



Foto: Jan Šípek (student FHS UK)

b) nejde však o jednoznačný trend ohledně míry přijatelnosti či nepřijatelnosti norem vůbec. Ukazuje se totiž, že celkový průměr (tedy: průměr ze všech hodnocení všech 24 aktivit) se v jednotlivých letech příliš neliší. Případně, že ani jeho změny neukazují za tři sledované roky na nějaký jednoznačnější trend. V roce 2002 byl průměr všech hodnocení 4,0246, v roce 2003 o něco vyšší (4,1104), tedy celkové postoje byly o něco rozvolněnější, tolerantnější, avšak v roce 2004 došlo zase ke zpevnění (průměr celkem byl 4,0533). Nelze říci, že by u studentů nastupujících do 1. ročníků FHS byla znát zpevňující či naopak rozvolňující tendence: jejich celková míra tolerance vůči přestupkům se vlastně nezměnila. Projevuje se to i v nepatrných rozdílech na krajnostech posuzování možných přestupků. Pořadí na prvních pěti místech – pokud jde o nepřijatelnost daného chování – se vůbec během tří let výzkumu nezměnilo. Také na konci stupnice jsou beze změn dvě nejvíce přijatelné aktivity po celé tři roky. Ostatně změn v pořadí bylo – jak ukazuje i Tabulka č. 15 – obecně velmi málo. Pro studenty 1. ročníků FHS UK je v tomto směru charakteristická velká blízkost, ba dokonce stejnorodost vztahů k normám chování.

Graf č. 11: Vyjádření se k chování a aktivitám podle dosažených průměrů na desetistupňové stupnici (odpovědi na otázky č. 22 a 23)



Tabulka č. 15: Struktura posouzení norem chování na základě průměrů a pořadí

| | FHS 2002 | | FHS 2003 | | FHS 2004 | | posun 02-03 v: | | posun 02-04 v: | |
|---|-------------|-----------|-------------|-----------|-------------|-----------|----------------|--------|----------------|-----------|
| | průměr | poř. | průměr | poř. | průměr | poř. | prům. | pořadí | průměru | pořadí |
| Do jaké míry je ospravedlnitelné... | | | | | | | | | | |
| 23U znásilnění | 1,12 | 1 | 1,22 | 1 | 1,09 | 1 | 0,10 | 0 | -0,03 | 0 |
| 23T domácí násilí | 1,27 | 2 | 1,36 | 2 | 1,15 | 2 | 0,09 | 0 | -0,12 | 0 |
| 23V národnostní či etnická nesnášlivost | 1,80 | 3 | 1,94 | 3 | 1,90 | 3 | 0,14 | 0 | 0,10 | 0 |
| 22N řízení auta pod vlivem alkoholu | 2,22 | 4 | 2,04 | 4 | 1,90 | 4 | -0,18 | 0 | -0,32 | 0 |
| 22O politicky motivovaná vražda | 2,45 | 5 | 2,47 | 5 | 2,39 | 5 | 0,02 | 0 | -0,06 | 0 |
| 22G přijmout od něko ho úplatek za výkon svých povinností | 2,57 | 6 | 2,49 | 6 | 2,56 | 7 | -0,08 | 0 | -0,01 | 1 |
| 23W vítězit nad jinými lidmi za každou cenu | 2,65 | 7 | 2,67 | 8 | 2,84 | 9 | 0,02 | 1 | 0,19 | 2 |
| 22M vyhazování odpadků na veřejném místě | 2,66 | 8 | 2,51 | 7 | 2,61 | 8 | -0,15 | -1 | -0,05 | 0 |
| 22C nasednout do auta, které patří někomu jinému a z legace s ním odjet | 2,82 | 9 | 2,79 | 11 | 2,47 | 6 | -0,03 | 2 | -0,35 | -3 |
| 22A požadovat státní podporu a nemít k ní oprávnění | 2,85 | 10 | 2,70 | 9 | 3,04 | 10 | -0,15 | -1 | 0,19 | 0 |
| 22B sídít na daních, když je příležitost | 2,85 | 11 | 2,74 | 10 | 3,05 | 11 | -0,11 | -1 | 0,20 | 0 |
| 22E lhát ve vlastním zájmu | 3,88 | 12 | 3,89 | 12 | 4,08 | 16 | 0,01 | 0 | 0,20 | 4 |
| 23X vynucování respektu ke kulturním odlišnostem Romů | 4,15 | 13 | 4,26 | 16 | 3,85 | 12 | 0,11 | 3 | -0,30 | -1 |
| 22F jako ženatý/vdaná mít milostný poměr | 4,17 | 14 | 3,97 | 13 | 4,02 | 13 | -0,20 | -1 | -0,15 | -1 |
| 23S každodenní užívání alkoholu | 4,26 | 15 | 4,13 | 14 | 4,03 | 14 | -0,13 | -1 | -0,23 | -1 |
| 22Q pohlavní styk pod právně povolenou věkovou hranicí | 4,55 | 16 | 4,16 | 15 | 4,08 | 15 | -0,39 | -1 | -0,47 | -1 |
| 22P prostituce | 4,95 | 17 | 4,69 | 17 | 4,43 | 17 | -0,26 | 0 | -0,52 | 0 |
| 22L sebevražda | 5,19 | 18 | 4,98 | 18 | 4,67 | 18 | -0,21 | 0 | -0,52 | 0 |
| 22R vyhnout se placení jízdného ve veřejné dopravě | 5,88 | 19 | 5,95 | 19 | 6,07 | 20 | 0,07 | 0 | 0,19 | 1 |
| 22D užívat drogy, např. marihuanu nebo hašiš | 6,08 | 20 | 5,96 | 20 | 5,25 | 19 | -0,12 | 0 | -0,83 | -1 |
| 22I potrat | 6,99 | 21 | 7,44 | 22 | 7,57 | 22 | 0,45 | 1 | 0,58 | 1 |
| 22K euthanasie | 7,13 | 22 | 7,28 | 21 | 7,20 | 21 | 0,15 | -1 | 0,07 | -1 |
| 22J rozvod | 8,01 | 23 | 7,95 | 23 | 7,99 | 23 | -0,06 | 0 | -0,02 | 0 |
| 22H homosexualita | 8,94 | 24 | 9,06 | 24 | 9,04 | 24 | 0,12 | 0 | 0,10 | 0 |

Poznámka: **tučně** jsou označeny nevyraznější postupy (v průměrech či pořadích) během tří let zkoumání.

I když nejsou rozdíly v hodnocení mezi jednotlivými roky příliš výrazné, je možné vidět několik patrných posunů. Výrazné trendy ke zpevnění přijatelnosti dané aktivity (tedy: rozpoznatelný trend poklesu průměru na desetistupňové škále) jsou během tří sledovaných let u osmi výroků. Naopak rozvolnění ve zřetelné podobě je u čtyř výroků a dalších tří méně jasné, ale rovněž patrné.

Největší nárůst odmítavých (méně tolerantních) postojů byl vůči výroku „užívat drogy, např. marihuanu nebo hašiš“. Průměr v roce 2004 byl o 0,85 bodu nižší než v roce 2002. Tento trend byl i vůči výroklům týkajícím se míry přijatelnosti prostituce (pokles průměru v roce 2004 o 0,52 bodu proti roku 2002), sebevraždy (pokles průměru za tři roky také o 0,52 bodu), pohlavního styku pod právně povolenou hranicí (pokles průměru o 0,47), i vůči „řízení auta pod vlivem alkoholu“ (průměr poklesl v roce 2004 sice jen o 0,32 proti roku 2002, ale dostal se pod hodnotu 2, tedy mezi nejméně přijatelné aktivity vůbec). Zpevnění postojů nastalo i vůči výroklům „nasednout do cizího auta a jen se tak projet“, „jako ženatý či vdaná mít milostný poměr“ a „každodenní užívání alkoholu“.

Naproti tomu radikálně vzrostla tolerance vůči přijatelnosti interrupce (nárůst průměru v roce 2004 proti roku 2002 o 0,58 bodu a průměr se přiblížil dokonce hodnotě 8). Výraznější nárůsty tolerance jsou i vůči výroklům „vítězit nad jinými lidmi za každou cenu“, „lhát ve vlastním zájmu“ a „vyhnout se placení jízdného ve veřejné dopravě“.

Pro celkovou charakteristiku postojů k normám studentů 1. ročníků FHS UK je především příznačné, že jsou po celou dobu zkoumání jasně rozdělené do šesti skupin. Pozoruhodné je, že všechny tyto skupiny jsou po celé tři roky shodné a velmi podobné jsou i distance mezi nimi.

Tabulka č. 16: Přehled skupin norem podle míry odmítání či přijímání studenty 1. ročníků FHS UK během tří let výzkumu

| Skupina | Trend vývoje přijatelnosti daného chování (normy) v letech 2002–2004 | | |
|---|--|--------------------------------------|------------|
| | Síla odmítání | Síla přijatelnost | Beze změny |
| a. Nejsilněji odmítané (průměr 1,09 – 2,2) 4 normy | znásilnění (U) domácí násilí (T) řízení auta s alkoholem (N) | Národní a etnická nesnášenlivost (V) | |

| | | | |
|---|--|---|---------------------------------------|
| b. Méně silně odmítané (průměr 2,4 – 3,05) 7 norem | Polit. motivovaná vražda (O) Úplatek (G) Jen tak se projet v cizím autě (C) Vyhazovat odpadky (M) | Vítězit vždy (W) Šídit na daních (B) Požadovat sociální podporu bez oprávnění (A) | Vyhazovat odpadky (M) |
| c. Nejméně silně odmítané (průměr 3,8 – 4,7) 7 norem | Vynucovat respekt Romům (X) Denně alkohol (S) Sex pod povoleným věkem (Q) Prostituce (P) Sebevražda (L) Milostný poměr mimo manželství (F) | Lhát ve vlastním zájmu (E) | Milostný poměr mimo manželství (F) |
| d. Nejslabší v přijímání (průměr 5,25 – 6,08) 2 normy | Kanabisové drogy (D) | Jezdit na černo ve veřejné dopravě (R) | |
| e. Silnější v přijímání (průměr 6,99 – 7,99) 3 normy | Rozvod (J) | Potrat (I) Euthanasie (K) | Euthanasie (K) |
| f. Nejsilnější v přijímání (8,94 – 9,06); 1 norma | | Homosexualita (H) | |

Podle tohoto hlediska se zdá, jako by normy patřily k nejméně proměnlivým součástem vědomí u nastupujících studentů na FHS UK v posledních třech letech. Stabilita v míře odmítání a přijímání sledovaných aktivit potvrzuje jednak váhu zjištění o normách chování a také posiluje poznatky, které v předchozím rozboru směřovaly k malé proměnlivosti hodnotových struktur našich studentů.

Shody a rozdíly podle výsledků faktorové analýzy

Faktorová analýza umožňuje nalézt ve velkých skupinách indikátorů ty, které jsou si blízké. Čili ty, na něž respondenti odpovídali v podobné struktuře a které je tudíž možné zkoumat jako dílčí celky a případně jejich reprezentanty jako

zástupce těchto celků. Jejím prostřednictvím se ptáme na míru konzistence postojů a také na míru jejich stability. I v tomto směru napomáhají výsledky faktorové analýzy k validizaci a růstu reliability zjištěných poznatků.

První otázka vůči výsledkům faktorové analýzy vyplývá logicky z předchozího výkladu: do jaké míry výsledky faktorové analýzy potvrzují tendenci k zachování postojů k normám? To také vyvolává otázku po tom, do jaké míry jsou výsledky faktorové analýzy shodné s poměrně zřetelným rozdělením norem do stálých skupin pokud jde o míru odmítání či přijímání studenty FHS UK.

Porovnání výsledků faktorové analýzy v jednotlivých letech přineslo tyto základní výsledky:

a) V roce 2002 se proměnné sdružily do sedmi faktorů, v roce 2003 do šesti a v roce 2004 zase do sedmi.

b) Ve všech třech letech byly tři faktory v zásadě shodné. Především to byl faktor sdružující nejvíce přijatelné aktivity. Faktor s nejvyšší tolerancí vždy spojil rozvod (J), potrat (I), euthanasii (K), homosexualitu (H) a sebevraždu (L). A toto spojení bylo vždy rozpoznatelné, zřetelné. Podobně jednoznačný byl i faktor sdružující naopak nejméně přijatelné aktivity – konkrétně znásilnění (U), domácí násilí (T) a etnickou nesnášenlivost (V). V roce 2003 se k této skupině aktivit připojilo i chování vyjádřené výrokem „vítězit nad jinými lidmi za každou cenu“ (W). Konečně třetí faktor, který měl shodné základní složení ve všech třech letech byl faktor, který nazýváme „osobní etika“. Zahrnuje lhaní pro vlastní prospěch (E) a možnost milostného poměru mimo manželství (F). Do tohoto faktoru vstoupila podvkrát aktivita spojená s „vítězením nad jinými lidmi za každou cenu“ (W). I další faktor byl poměrně zřetelný. V roce 2002 v něm nacházíme „vynucování respektu ke kulturním odlišnostem Romů“ (X) – ten se objevuje i v dalších letech – a v roce 2002 a 2004 také „každodenní užívání alkoholu“ (S). Porozumět tomuto faktoru je poměrně obtížné. Jde totiž o to, že blízkost obou aktivit je vyjádřena podobností v hodnoceních. Tedy zřejmě ti, kteří nesouhlasí s vynucováním respektu ke kulturním odlišnostem Romů, nesouhlasí rovněž s každodenním užíváním alkoholu. To by ještě bylo pochopitelné. Méně pochopitelná je však shoda v opačných postojích.

c) Zbývající faktory nebyly tak jednoznačně složené. V prvním z těchto faktorů jde spíše o osobněji laděné přestupky vůči veřejným požadavkům a normám: po všechny tři roky se tu spojily přijatelnost kanabisových drog (D), řízení pod vlivem alkoholu (N), prostituce (P) a pohlavní styk pod zákonem povolenou věkovou hranicí (Q). Dvkrát se k nim přidala „přijatelnost vraždy

z politických důvodů“ (O), jednou „vyhazování odpadků“ (M) a jednou každodenní konzumace alkoholu (S). Další faktor spojoval přestupky vůči státu a institucím. Ve všech třech letech se v něm spojily výroky hodnotící přijatelnost šízení na daních (B) a přijímání státní podpory i když na ni není nárok (A). Dvakrát se k nim přidala „jízda na černo ve veřejných dopravních prostředcích“ (R) a „projet se jen tak v cizím autě“ (C), konečně jednou se tu objevuje přijetí úplatku (G) a „vražda z politických důvodů“ (O).

Porovnání míry přijatelnosti přestupků (ze srovnání průměrů a pořadí) a míry soudržnosti jejich posuzování (ze srovnání výsledků faktorových analýz) zřetelně ukazuje, že obě analýzy potvrdily pevnost a platnost posuzování krajních norem. Krajních ve smyslu odmítání i přijatelnosti. Mezi studenty 1. ročníků FHS UK k jasné odmítaným přestupkům proti normám chování patří znásilnění, domácí násilí a etnická nesnášenlivost. Naopak mezi zcela jasně přijímané aktivity, tedy aktivity, které studenti 1. ročníků FHS v posledních třech letech neberou jako přestupky – jako něco mimo normu –, patří rozvod, interrupce, euthanasie a homosexualita. Zřetelná je také skupina aktivit, které jsou výrazně odmítány a vzájemně v tomto směru propojeny a týkají se osobních etických zásad. Patří sem lhaní ve vlastní prospěch a milostný poměr mimo manželství.

Silněji odmítané, ale ne příliš vzájemně provázané, jsou přestupky spojené se vztahem vůči státu: šízení na daních, požadování sociální podpory bez oprávnění i nedovolená projížďka v cizím autě a také přijetí úplatku za práci v rámci svěřených kompetencí.

O něco méně odmítané (ba spíše přijatelné) je užívání měkkých drog – tento postoj se spojil s hodnocením prostituce a pohlavního styku pod právně povolenou věkovou hranicí. K nim se ale přiřadily činnosti podstatně více nepřijatelné, především politicky motivovaná vražda a řízení auta pod vlivem alkoholu. Jde o projev inkonsistence postojů a tedy i oslabení jejich váhy.

Pozoruhodné jsou „pohyby lokalizace“ některých aktivit. Tak poměrně výrazně nepřijatelná aktivita „vítězit nad jinými lidmi za každou cenu“ se jednou spojila s mírou nepřijatelnosti osobních etických zásad, jindy ale se skupinou násilných aktivit, tedy těch, které jsou nejméně přijatelné. Toto spojování ukazuje na posílení nepřijatelnosti této aktivity v postojích studentů 1. ročníků naší fakulty.



Foto: Jan Šípek (student FHS UK)

Porovnání s jinými vysokými školami a s populací u nás

I možnosti porovnání jsou bohaté, protože v některých případech jde o plné srovnání, tedy srovnávání ve všech krocích analýzy. Na druhé straně je srovnání omezené proto, že v šetřeních zahrnujících reprezentativní soubor za celou dospělou populaci České republiky je možnost srovnat jen 18 aktivit a ne všech čtyřiaadvacet.

Tady se soustředíme jen na nejjednodušší srovnání, totiž na porovnání průměrných posouzení míry přijatelnosti osmnácti aktivit, které byly respondentům prezentovány jako přestupky.

Srovnání je možné i z některých dalších výzkumů. Porovnání s výzkumem z jedenácti jiných fakult (také studenti 1. ročníků, realizace na přelomu roku 2002 a 2003) a s výsledky reprezentativních šetření v rámci výzkumu Evropské hodnoty (EVS) z let 1991 a 1999 umožní nahlédnout základní obrysy vývoje pojetí vybraných norem chování v celé společnosti se začínajícími studenty vysokých škol i srovnání naší fakulty s reprezentanty vysokoškoláků z jiných fakult. Pro srovnání uvádíme v následující tabulce nejen průměry z výzkumu na FHS UK z roku 2002 (srovnatelné s rokem zkoumání na jiných fakultách), ale také z koncového roku našeho výzkumu, protože jsou z nich patrné i některé trendy.

Tabulka č. 17: Porovnání průměrných hodnocení vybraných aktivit – přestupků vůči normám chování mezi českou populací, vysokoškoláky z jiných fakult a studenty 1. ročníků FHS UK.

| <i>Aktivita</i> | <i>Výzkum EVS 1991</i> | <i>Výzkum EVS 1999</i> | <i>Studenti VŠ 2002/2003</i> | <i>Studenti FHS 2002</i> | <i>Studenti FHS 2004</i> |
|--------------------------------------|----------------------------|----------------------------|----------------------------------|------------------------------|------------------------------|
| Homosexualita | 3,74 | 5,47 | 7,25 | 8,94 | 9,04 |
| Euthanasie | 4,01 | 5,50 | 7,21 | 7,13 | 7,20 |
| Rozvod | 5,13 | 5,90 | 7,02 | 8,01 | 7,99 |
| Potrat | 5,04 | 5,51 | 6,51 | 6,99 | 7,57 |
| Jet na černo ve veřejné dopravě | 2,17 | 3,06 | 5,52 | 5,88 | 6,07 |
| Sebevražda | 2,85 | 2,90 | 4,32 | 5,19 | 4,67 |
| Lhát ve vlastním zájmu | 2,86 | 2,85 | 4,00 | 3,88 | 4,08 |
| Prostituce | 2,56 | 2,83 | 3,88 | 4,95 | 4,43 |
| Užívat kanabisové drogy | 1,33 | 1,65 | 3,47 | 6,08 | 5,25 |
| Jako ženatý/vdaná být nevěrný/á | 2,77 | 2,81 | 3,31 | 4,17 | 4,02 |
| Přijmout úplatek za své povinnosti | 2,17 | 2,27 | 3,11 | 2,57 | 2,56 |
| Pohlavní styk „pod zákonem“ | 1,50 | 1,56 | 3,43 | 4,55 | 4,08 |
| Požadovat neoprávněně státní podporu | 1,77 | 1,87 | 2,61 | 2,85 | 3,04 |
| Šídit na daních | 1,83 | 2,07 | 2,60 | 2,85 | 3,05 |
| Projet se z legrace v cizím autě | 2,02 | 1,94 | 2,51 | 2,82 | 2,47 |
| Vyhazování odpadků na veřejném místě | 1,91 | 1,78 | 2,56 | 2,66 | 2,61 |
| Řízení auta pod vlivem alkoholu | 1,56 | 1,50 | 2,02 | 2,22 | 1,90 |
| Politicky motivovaná vražda | 1,62 | 1,45 | 2,20 | 2,45 | 2,39 |

Základní srovnání ukazuje, že je zřetelný trend k růstu tolerance vůči posuzovaným aktivitám u dospělé populace v ČR v devadesátých letech. Průměr z 2,60 v roce 1991 vzrostl na 2,94 v roce 1999. Vůči sedmi normám vzrostla tolerance zřetelně, vůči dalším šesti méně jasně, ale také vzrostla, u jedné aktivity zůstalo hodnocení přijatelnosti zachované a jen čtyři aktivity vyvolaly v roce

1999 zpevnění reakcí proti roku 1991 (avšak jen velmi mírné). Vzrostla při tom také diference v hodnocení norem. V roce 1991 bylo rozpětí průměrů 3,8 bodu, v roce 1999 už skoro 4,5.

Nemáme srovnatelná novější data, ale předpokládáme, že tyto trendy trvaly i v následujících letech. Přesto ale jsou rozdíly mezi studenty prvních ročníků vysokých škol a reprezentací za celou populaci tak velké, že by ani skokové změny (a pro ně není důvod) v celé populaci nemohly míru tolerance vysokoškoláků dohnat. Za soubor studentů VŠ byl celkový průměr 4,09, za studenty FHS v roce 2002 už 4,52 a za studenty FHS v roce 2004 pak 4,58. Diference vyjádřená distancemi mezi průměry byla u studentů VŠ 5,23 bodu, u studentů FHS v roce 2002 dokonce 6,72 a v roce 2004 ještě větší, konkrétně 7,14 bodu. U všech tří výzkumů vysokoškoláků není jediná norma, jejíž porušování by bylo studenty posuzováno tvrději než celou populací. Naopak je deset norem, vůči nimž byli vysokoškoláci v roce 2002/3 tolerantnější o víc než jeden stupeň škály než celá populace v roce 1999. Ovšem ještě daleko výraznější jsou rozdíly studentů FHS z roku 2002 proti celé populaci v roce 1999. Tady je takových norem 13 z osmnácti – tedy těch, vůči nimž je tolerance o víc než 1 stupeň vyšší než u celé populace. Vede tolerance vůči užívání kanabisových drog, která je u studentů FHS v roce 2002 o víc než 4,4 bodu vyšší než tomu bylo v roce 1999 u celé dospělé populace. Zcela výmluvné jsou údaje o výši průměrů samy o sobě: jestliže pro populaci České republiky bylo užívání kanabisových drog něčím téměř vrcholně nepřijatelným (šlo o třetí nejsilnější odmítnutí vůbec), pro studenty FHS v roce 2002 byla tato aktivita něčím daleko víc přijatelným než odmítaným. Podle těchto studentů užívání měkkých drog je přijatelné, pro celou populaci naopak zcela nepřijatelné. Druhý největší rozdíl je v toleranci homosexuality (diference v průměrech u FHS z roku 2002 a celé populace v roce 1999 byla víc než 3,5 bodu) a pohlavního styku pod zákonem stanovenou věkovou hranicí (diference 3 body). Výsledky výzkumu z roku 2004 na těchto rozdílech mnoho nemění.

Z předchozího rozboru vystoupil růst diference v hodnocení přijatelnosti přestupků, tedy rozvolnění striktnosti norem chování u studentů FHS UK. Ze srovnání s celou populací jde o diferenciaci zásadně hlubší. Pro naše studenty je ovšem příznačná vyšší diference v těchto posuzováních i vůči studentům jiným fakult. Lze hovořit o příznačné charakteristice studentů počínajících studium na naší fakultě.

Podstatně vyšší tolerance vůči aktivitám chápaným jako přestupky je u studentů FHS vůči celé populaci naprosto příznačná. Je vyšší i než u studentů ji-

ných fakult.¹² Nejmarkantnější je to u skupiny aktivit, která podle všech sledovaných hledisek vyšla u studentů FHS jako konzistentní, pevná a především jako nejvíce tolerovaná: míra přijatelnosti homosexuality, euthanasie, rozvodu a interrupce jsou signifikantními indikátory podstatně vyšší tolerance vůči přestupkům u studentů začínajících studia na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy než je v populaci u nás obvyklé i než je obvyklé v populaci jiných vysokých škol.

Když se vrátíme k obecnějším otázkám, které jsou spojeny se zkoumáním míry přijatelnosti aktivit prezentovaných jako přestupky, pak lze předpokládat, že vyšší tolerance vůči přestupkům i větší diferenciaci v jejich posuzování – které jsou příznačné pro studenty FHS UK – naznačují obecně vyšší toleranci vůči normám a pravděpodobně i menší dispozice k přijetí a respektování řádu. Zvláště tehdy, když budeme chápat tento řád v úzké souvislosti s tradicí nepřijímání těch přestupků, které byly respondentům prezentovány. Nepochybně se tu odráží větší rozvolnění v přijímání některých atributů institucionalizované rodiny, skutečností dříve chápaných jako sexuální deviace, ale také v pojetí osobně laděných etických norem i norem spojených s respektováním požadavků vyplývajících z veřejné dimenze života. Jestli jde o trendy k formulování nových podob řádu, nebo o tíhnutí k vystoupení z řádu vůbec, nelze z tohoto výzkumu rozpoznat. Přicházejí v úvahu obě varianty, i když – právě ve srovnání s výsledky dalších částí výzkumu hodnotových struktur – se zdá pravděpodobnější druhá varianta. A zatím nemůžeme ani přesněji určit, zda nejde především o vliv usazení ve stádiu individuálního vývoje, tedy věku ranné dospělosti, pro nějž je příznačné mj. i odmítání „dřívější“ nabídky hodnot a norem chování. Snad další výzkum napomůže ke zpřesnění dosavadních poznatků.

¹² Připomeneme, že šlo o typologicky vybrané zástupce strojních, hospodářských a pedagogických fakult. Předpoklad o typologii mezi strojními a pedagogickými fakultami se potvrdil.





Použitá literatura:

- P. Frič a kol., *Češi na cestě za svojí budoucností*. CESES, G plus G, Praha 2002
- Inglehart R. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles*, Princeton, 1977
- Inglehart, R., Basanez, M., Moreno, A., *Human Values and Beliefs*, University of Michigan, 1998
- Inglehart R., *Modernization and Postmodernization*, Princeton, 1997.
- Kolektiv: *Průvodce krajinou priorit pro Českou republiku*. CESES, Gutenberg, Praha 2002
- Olchavová D., *Predestinace povolání*. (bakalářská práce, vedoucí L. Prudký), FHS UK, 2004, (141 stran)
- Prudký L., *Hodnoty a normy v české společnosti – stav a vývoj v posledních letech*, KVDO při FHS UK, CERM, Brno, 2004
- Prudký L. a kol., *Výsledky výzkumu hodnotových preferencí studentů 1. ročníku Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze za roky 2002–2004*, (Závěrečná zpráva úlohy 518/2004/A-SP/FHS Grantové agentury UK za rok 2004)
- Prudký L. a kol., *Vývoj hodnotových struktur v české společnosti*, IZV UK, POINT Praha, 2001
- Prudký L., Hroudová A., *Výzkum hodnotových orientací vysokoškoláků*, Interní výzkumná zpráva, POINT, Praha 2003.
- Prudký L., Dudová Š., *Výzkum otázek víry a smyslu vysokoškoláků*, Interní výzkumná zpráva, POINT, Praha 2003
- Prudký L., Bartoňová J., Šmídová M. a d., *Výzkum norem chování vysokoškoláků*, Interní výzkumná zpráva. POINT, Praha 2003
- Prudký L., Šmídová M. a d., *Vlivy vybraných socializačních mediátorů na strukturu hodnot*, Interní výzkumná zpráva, POINT, Praha 2004
- Schwartz, S.H. *Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries*, In *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, 1992, pp 1-65
- Welzel, Ch., Inglehart R., Klingemann H-D., *The Theory of Human Development: A Cross-cultural Analysis*, In: *European Journal of Political Research*, 42, 2003, pp. 341-379

Data z dalších sociologických výzkumů:

- Bůh po komunismu* (sběr dat u nás na konci roku 1997, realizace v téže době v dalších devíti postkomunistických zemích), autoři Zulehner P. Tomka M., Pastorální fórum, Vídeň
- European Value Study*, v ČR realizovaných v letech 1991 a 1999
- ISSP, *Nacionalismus* z roku 1995
- ISSP, *Religiozita* z roku 1998
- World Value Study* u nás terénní sběr dat na konci roku 1990
- P. Frič, L. Prudký, M. Nekola, *Elity a modernizace*, sběr dat na přelomu roku 2003/2004, CESES, Praha

Připomínky, náměty a dotazy adresujte na mailovou adresu: prudky@fhs.cuni.cz

**Laurence Devillairs:
DESCARTES, LEIBNIZ.
LES VÉRITÉS ÉTERNELLES,
PUF, Paris 1998**

Studie Laurence Devillairsa o koncepcích „věčných pravd“ u R. Descartesa a G. W. Leibnize představuje tyto dva novověké filozofy z ne zcela obvyklé perspektivy. Descartes v ní není sledován jako ustavitel subjekt-objektového rozvrhu, Leibniz jako tvůrce představy monády coby silově-mentalistické („konativní“) interpretace jsoucna. Autor se plně koncentruje na (racionální) teologii těchto dvou myslitelů: nejprve čtenáře seznamuje se svéráznou a při letmém kontaktu jen obtížně srozumitelnou (a spolu s tím akceptovatelnou) Descartesovou myšlenkou o *stvořenosti* matematických, metafyzických či etických pravd Bohem (sám Descartes ji charakterizuje jako *výstřední*) – a poté analyzuje důvody Leibnizova odmítnutí této koncepce a jejího nahrazení identifikací těchto pravd s boží racionální, a tedy se samotnou boží esencí.

Dle Descartesa je první, „nejvěčnější“ (*la plus éternelle*) pravdou *existence boží*. Bůh existuje nutně, jelikož příčinou či důvodem (*causa sive ratio*) jeho existence je nezměrnost, nekonečnost jeho esence (*ipsa ejus naturae immensitas*). Všechny ostatní pravdy jsou Bohem stvořeny: jestliže se vztahují k esencialitě materiálních – tj. *rozlehlých* – jsoucna, jde o pravdy nazývané matematické; jestliže se týkají jsoucna duchovních, jde o pravdy metafyzické, popřípadě etické. I tyto pravdy jsou však věčné, protože jsou stvořeny *ab aeterno*. Při jejich stvoření byl Bůh naprosto svobodný, neomezovaný ani principem kontradikce, jelikož i ten jím byl stvořen.

Věčné pravdy přitom nejen platí „o sobě“, nýbrž jsou Bohem „vtištěny“ do lidské mysli jako axiómata, zakládají – obvykle netematicky – naše (správné, smyslovostí nekorumpované) myšlení. – Argumentem pro přijetí této koncepce je pro Descartesa nepřijatelnost představy, že by věčné pravdy určovaly Boha při stvoření světa a limitovaly tak jeho tvořivou moc. – Toto Descartesovo pojetí přesto nelze považovat za (přínejmenším vulgárně) voluntaristické: stvořitelem věčných pravd – a stejně tak světa – je Bůh jako původní, pro konečný lidský rozum zcela neprohlédnutelná jednota moci, racionality a vůle, jako originární „*fiat*“, a ne jako iracionální či „bezohledná“, na důvody se neohlížející všemoc (v dopise Mersennovi z 27. května Descartes píše: *C'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'une précède l'autre*, ne quidem ratione).

Leibnizova kritika Descartesova rozumu Bohu (velmi důrazná např. v *Discours de métaphysique*) je však odmítáním jeho údajného voluntarismu: descartesovské věčné pravdy i „jeho“ svět jsou jen produktem boží svévole, a tedy dílem *tyrana*, který nemůže probouzet naši lásku. Stvoření brané tak, jak mu rozumí Descartes, není dobré a může být velebeno nanejvýš proto, že je výsledkem rozhodnutí toho, kdo je nejmocnější, tj. ze *strachu*. – Leibniz tím na jedné straně francouzskému mysliteli „křivdí“ a na druhé straně namítá, že Descartesova koncepce implikuje cosi pro něj ještě nepřijatelnějšího (co rezolutně odmítá ve své kritice Spinozy), totiž *nutnost* všeho stvořeného: Descartesův Bůh jako původní jednota nevolil, nemohl volit mezi možnostmi, nedisponoval důvody, nerozlišoval mezi „lepším“ a „horším“, protože tohle vše v aktu stvoření teprve vznikalo.

Stvořený svět je proto vlastně jediný možný, a tedy naprosto nutný. – Hlubší Leibnizovou „kritikou“ karteziánského Boha je tak samotná jeho theologie, předně jeho diferenciaci rozumu a vůle v Bohu. Boží racionalita, jejímž základem jsou věčné pravdy, myslí všechny možné světy, boží vůle *svobodně* určuje k existenci ten nejlepší z nich. Stvořený svět je tedy z metafyzického hlediska *kontingentní* (i všechny ostatní bylo možné stvořit, neboť neimplikují spor) a existuje pouze díky boží dobrotě (jde-li o nutnost, pak je to výlučně nutnost morální, ne metafyzická). – V hloubi rozdílu mezi oběma mysliteli spočívá přitom odlišnost jejich cílů: Descartesovým prvořadým cílem bylo metafyzickou koncepcí o korespondenci našich idejí se zákony přírody založit svou novou, „mechanistickou“ fyziku (fyziku „nového světa“), a jeho theologie je tak „služkou fyziky“; Leibnizovým cílem bylo podat *theologickou* vizi nejlepšího z možných světů, tj. světa, jenž je nejen přírodou, nýbrž i „říší duchů“, jejímž nanejvýš dobrotivým a spravedlivým monarchou je Bůh (*Tous les Esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant en vertu de la Raison et des vérités éternelles dans une espèce de Société avec Dieu, c'est du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des Monarques...*: Principes de la nature et de la grâce; § 15), panovník, který se svým poddaným sděluje tím nejdokonalejším možným způsobem – v Ježíši Kristu (v dopise Morellovi ze září 1698 Leibniz uvádí: *Croyons en Jésus-Christ...il nous apprend que Dieu veut le salut de tous*). Leibniz tak přibližuje Boha člověku, činí jej i jeho dílo „srozumitelným“ a jeho *racionální* theologie se tím „setkává“ s křesťanským zjevením.

Devillairsovo „sblížení“ Descartesovy filosofie se spinozismem, založené na „po-

hlčení“ racionality descartovského Boha vůlí v jejich „totální indiferenci“ (tj. na „absorpci“ diferencovaného jednoduchým), nepostrádá přesvědčivost – je třeba uznat, že především z perspektivy *konečné* rozumové bytosti není zásadní rozdíl mezi „absolutně svobodným Bohem“ francouzského myslitele a Spinozovou „přírodou tvořící“. – Devillairsova práce – ať již byly důvody pro její sepsání jakékoli – tak po mém soudu (přes svoji „jednostrannost“) přispívá k lepšímu porozumění tomu, co se na počátku novověké filosofie dělo v myšlení (a jako myšlení) velkých filosofů racionalistické tradice.

Richard Zika

Roy A. Rappaport: RITUAL AND RELIGION IN THE MAKING OF HUMANITY, Cambridge University Press, Cambridge 2002 (1. vyd. 1999)

Roy A. Rappaport (1926–1997) byl významný americký antropolog, který dlouhodobě působil na Univerzitě v Michiganu a v letech 1987–1989 byl presidentem Americké antropologické asociace. Zabýval se problematikou náboženství, zvláště náboženských rituálů, a jeho výzkumy v terénu probíhaly především na Nové Guineji, kde studoval etnikum Maring.¹ V České republice bohužel není tento významný autor stále ještě příliš známý;²

¹ Výsledky svých terénních výzkumů na Nové Guineji publikoval Rappaport v knize *Pigs for the Ancestors* (1968; revidované vydání 1984).

² I když obeznámenost s jeho dílem mezi českými vědci pomalu narůstá; odkazuje na něj např. Jan Sokol. Sokol, Jan: *Člověk a náboženství*. Portál, Praha 2004.

níc méně věřím, že povědomí o Rappaportových pracích mezi českými vědci vzroste díky vydání přehledové knihy V. Soukupa o obecné antropologii, kde je tomuto autorovi věnováno několik stran textu.³

Kniha *Ritual and Religion in the Making of Humanity* vznikala postupně během zhruba tří desítek let, přičemž ji autor dokončil těsně před svou smrtí. Výsledkem je dílo, které využívá k postižení zkoumané problematiky přístupů antropologických, religionistických, historických a filosofických. Hlavním záměrem autora knihy bylo přispět k poznání o povaze náboženství a lidství, a to jak v perspektivě současné, tak i historické. Předkládá přitom velmi podrobnou studii zabývající se povahou náboženského rituálu a jeho funkcemi v náboženství i lidské společnosti obecně. Jádrem celé knihy je definice rituálu, jejíž jednotlivé části a pojmy jsou následně podrobně rozebírány, což přináší další informace o povaze a funkcích rituálu, jako i dalších prvcích zbožnosti. Rituál je zkoumán z různých hledisek. Nejprve je věnována pozornost vnitřní logice rituálu a jeho struktuře, dále výsledkům, které tato logika přináší (např. svatost – *sanctity*), charakteru pravdy a nakonec místu rituálu v procesu ustavování lidství a jeho přínosům v lidské evoluci.

Významné je autorovo tvrzení a zároveň východisko, že náboženství, jazyk a lid-

ství vznikly společně (s. 16). Důležitým prvkem pro vznik lidství byl kromě symbolického jazyka podle Rappaporta právě rituál, který ustavuje jednotlivé prvky náboženství. Rappaport navíc dále klade důraz na klíčový význam rituálu v tvorbě Posvátna. Právě náboženský rituál podle jeho přesvědčení ustavuje jednotlivé konstitutivní prvky náboženství – svaté, numinózní, okultní a božské – a integruje je do Posvátného (s. 3). Tato tvrzení jsou velmi podnětná, nicméně vzhledem k tomu, že se týkají vysvětlení skutečností, které jsou jen velmi těžko empiricky ověřitelné (ať již – v prvním případě – pro velkou časovou vzdálenost v minulosti, kdy se měly udát, nebo pro svůj nemateriální charakter – v případě druhém), je nesnadné je jak potvrdit, tak i vyvrátit.

Ústřední částí celé knihy je stručné a výstižné vymezení pojmu „rituál“, který podle Rappaporta označuje: *the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers* (s. 24). Tato definice je ovšem natolik obecná, že neříká nic bližšího o obsahu ani funkci rituálu; úvahy o těchto záležitostech rozvíjí autor na jiných místech knihy. Důraz je následně kladen především na strukturu rituálu. Prvky, kterými je rituál tvořen – provádění/předvádění, neměnnost, formálnost atd. – se objevují i za jiných okolností, než jen během rituálu. Přesto je Rappaport přesvědčen o tom, že rituál je svou strukturou a způsobem, jak tyto prvky slučuje dohromady, jedinečný. Specifická forma určitých rituálů je utvářena právě díky jejich formálnímu ustavení; forma a obsah jsou během provádění rituálu vzájemně neoddělitelné. Forma rituálu dodává jeho obsahu něco, co by symbolicky zakódovaný

³ Soukup, Václav: *Dějiny antropologie*. Karolinum, Praha 2004, s. 485–486. Zařazení Rappaporta mezi základní autory je ostatně běžné i v zahraničních přehledových monografiích věnovaných sociologii náboženství či sociální antropologii. Viz např. Bowie, Fiona: *The Anthropology of Religion*. Blackwell, Malden – Oxford 2003, s. 120–123; Dillon, Michele (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 37–39; atd.

obsah sám o sobě nemohl vyjádřit (s. 31). Poslední část definice hovoří o tom, že vykonavatelé rituálu nevytváří specifčnost všech činností a promluv, která je typická pro provádění rituálu. Aktéři rituálu naopak následují, více či méně přesně, řád, který byl zavedený jinými. Právě z toho důvodu je podle Rappaporta zakládání zcela nových rituálů, které nenavazují na předchozí, poměrně problematické a omezené (s. 32–33). Formálnost rituálu, jeho dekórum, je jeho důležitým prvkem a je jí docilováno tím, že se rituál koná v určitém specifickém kontextu, který je určen například časem nebo místem. Je tedy utvářen a opakován určitý „liturgický řád“, během kterého jsou více či méně neměnné sekvence formálních činností a promluv ve specifickém kontextu opakovány.

Během náboženského rituálu jsou podle Rappaporta v lidském společenství předávány dva druhy zpráv – *self-referential messages* (autoreferenční zprávy) a *canonical messages* (kanonické zprávy). Autoreferenční zprávy jsou přitom mezené na rámec přítomnosti jak místní tak i časové, zatímco kanonické zprávy jsou univerzální a představují obecné nebo dokonce věčné aspekty univerzálních řádů. Oba dva druhy zpráv ovšem jsou na sobě vzájemně závislé (s. 52–106).

Podle Rappaporta je rituál základním lidským sociálním aktem (s. 107). Důležitou podmínkou pro to, aby účastníci rituálu byli schopni přijmout zprávy přenášené během rituálu, je přitom skutečnost, že musí být předem vycvičeni a indoktrinováni či jinak připraveni pro to, aby byli schopni odhalit význam a poselství vlastního rituálu. Schopnost rituálu utvářet a přetvářet je tedy (mimo jiné) závislá na recepci rituálu speciálně připravenými re-

cipienty. Autor dále upozorňuje na důležitý fakt, že účast na liturgickém řádu a jeho provádění vyjadřuje konformitu a souhlas účastníka s tímto řádem.

V následujících třech kapitolách (kap. 6–8; s. 169–276) se autor věnuje třem dimenzím liturgických řádů – sekvenci, synchronii a hierarchii. Co se týče sekvence, nejdůležitější je zde rozdělení na čas běžný (*mundane*) oproti času, který je vnímán zcela odlišně od tohoto běžného času – *time out of time* (s. 187). Zatímco v běžném čase se dějí profánní věci a dochází k nevratným změnám (růst, vývoj, ale i úpadek a smrt), tak v liturgickém čase mimo čas dochází k přesnému opakování a je proto vnímán jako neměnný.

Synchronie je další důležitou dimenzí rituálu, jelikož se díky ní vytváří mezi participanty pocit sounáležitosti a jednotného společenství (*communitas*). Jde o vnímání shody, jednoty a souladu (*unison*), který během rituálu participanty zakouší. Na tuto skutečnost ostatně upozornil již A. R. Radcliffe-Brown v souvislosti s výzkumy rituálů na Andamanských ostrovech.

Poslední podrobně popisovanou dimenzí liturgických řádů je hierarchie. Každý liturgický řád je nějakým způsobem hierarchicky strukturován, přičemž na vrcholu této struktury jsou tzv. *Ultimate Sacred Postulates* – základní svaté postuláty. Tj. základní vyznání víry, jako např. šema u Židů, šaháda u muslimů nebo vyznání víry u křesťanů. Druhou třídou, hierarchicky nižší, jsou tzv. kosmologické axiomy (*cosmological axioms*), které úzce souvisí a navazují na základní svaté postuláty. Ovšem zatímco základní svaté postuláty jsou většinou prosty přímých sociálních obsahů, kosmologické axiomy jsou v tomto smyslu přesnější a často mají přímý politický,

sociální nebo ekologický význam. Třetí a ještě nižší třída v hierarchii je tvořena ještě přesnějšími pravidly, které řídí vztahy mezi osobami, kvalitami, podmínkami a stavy věcí či událostí. Čtvrtou třídou jsou konečně ukazatelé běžných stavů společnosti a přírody. Většinou platí, že ty nejvyšší v hierarchii liturgických řádů, to jest základní svaté postuláty, jsou součástí rituálu, která se nejméně mění (s. 275). Současně platí, že právě neměnnost je v rituálu tím, co je základem svatého.

Desátá kapitola je věnována problematice posvěcení (*sanctification*) (s. 313–344). Rappaport zde hovoří o tom, že svatost (*sanctity*) se skládá ze dvou podmnožin – svatého (*sacred*) a posvěceného (*sanctified*) (s. 313–314). Rituál přitom posvěcuje cokoli, co je v něm zakódováno, jinak řečeno, svatost je výsledným produktem rituálu. Autor dále tvrdí, že myšlenka svatého je přesně tak stará jako jazyk, přičemž obojí úzce souvisí s vývojem lidské inteligence (s. 323–324). Dále upozorňuje na to, že kanonická neměnnost poskytuje základ pro myšlenku věčnosti a snad také nesmrtnosti, která může být prostřednictvím rituálu přenášena.

Liturgický řád považuje Rappaport za důležitou složku určité společnosti, neboť zakládá její *Logos*, tedy vše propustující racionální řád, který sjednocuje přírodu, společnost, jednotlivé lidi a božství v jeden kosmos. Tento řád váže dohromady různorodé prvky a zároveň tvrdí, že je morální a přirozený a pravdivý. Takovým řádem byly například *Ma'at* v Egyptě, *Asha* v Iránu, *Wakan-Tanka* u Siouxů v Americe a *Logos* v Řecku, které autor podrobně rozebírá (s. 353–370). Opakované vykonávání určitých rituálů je podle něj nezbytné k tomu, aby byl tento obecný řád ve společ-

nosti zachován. Následně autor pokračuje ve výkladu náboženské zkušenosti, kterým navazuje především na W. Jamese, R. Otto a E. Durkheima.

Třináctá kapitola (s. 406–437) je věnována vymezení místa a úlohy náboženských konceptů a praktik v adaptačním procesu lidství. Autor zde řeší problematiku dynamické rovnováhy – homeostáze (s. 410). Upozorňuje na to, že objevení se svatosti (*sanctity*) v průběhu lidské evoluce může být příkladem tzv. Romerova evolučního pravidla (*Romer's rule*) (s. 416), a připomíná, že výměna genetické determinace za determinaci kulturní významně přispěla ke zvýšení adaptability lidstva.

Klíčovou skutečností Rappaportovy koncepce je tvrzení, že svatost vychází a má svůj zdroj v základních svatých postulátech (s. 427); autor se proto snaží popsat „kybernetiku posvátna“ (s. 429–431). Tedy způsob, jakým působí základní svaté postuláty na jednotlivé prvky (např. kosmologické axiomy, příkazy, tabu, autoritu...) a ty pak působí na sociální a ekonomické podmínky, které následně ovlivňují blahobyt společnosti, což se promítá do účasti na náboženských rituálech, která má zpětně jistý vliv na základní svaté postuláty. Jedná se tedy o složitý cyklický systém.

V závěrečné kapitole (s. 438–461) autor poukazuje na některé patologické a negativní procesy ke kterým může v náboženství docházet – např. falšování svatého, klamání numinózního a narušení posvátného. Upozorňuje na to, že posvěcení morálky a konvencí jedné společenské skupiny zároveň znamená, že jiné skupiny, které se chovají podle jiných morálních pravidel a konvencí, jsou nahlíženy jako ohavné a špatné a podle toho s nimi lze také nakládat. Svatost tedy tímto způsobem zvět-

šuje i malé kulturní rozdíly a vytváří z nich vlastnosti, které mohou být vnímány jako fundamentální a přirozené rozdíly (s. 439). Základní svaté postuláty tak mohou stavět hranice a omezovat pocity společné lidské sounáležitosti. Jinak řečeno, ti, kteří nesdílí stejné náboženství a kulturu, nejsou považováni za rovnocenné lidské bytosti, pokud jsou vůbec považováni za lidi.

V úplném závěru knihy Rappaport vyjadřuje svůj postoj k celé problematice, když se přiklání k používání slova *Logos* namísto slova *Cosmos* (s. 458). Chce tím zdůraznit, že nikoli pouze přírodní či přirozené procesy utváří svět, ale se vznikem lidstva jsou to rovněž záležitosti společenské a kulturní, které k našemu (lidskému) světu neodmyslitelně patří. Rappaport pokazuje na to, že ačkoliv lze v teorii rozlišit kategorie na ty, které jsou utvářeny přirozeně, a ty, které jsou vytvořeny kulturou, v praxi je většinou nelze přesně odlišit.

Knihou významně přispívá k porozumění náboženství a důležité roli náboženských rituálů jak pro náboženství samotné, tak i pro věřící a jejich utváření světa a jeho celkového vnímání (symbolického univerza, jak by řekli sociologové P. Berger a T. Luckmann). Rappaport svým dílem navazuje na mnohé významné autory, především na E. Durkheima, pro kterého byl náboženský rituál rovněž velmi důležitým aktem. Na rozdíl od Durkheima ovšem neklade takový důraz na roli rituálu při utváření společnosti a jejím uctívání, avšak více se zaměřuje na postižení klíčové úlohy jazyka a náboženství v celkové evoluci lidstva. Jeho práce je rovněž přínosná v tom, že podrobně rozebírá jednotlivé složky rituálu i jejich účinek, a dále přesně vymezuje abstraktní pojmy, které jsou pro vědecký diskurs o náboženství významné. Celkově

se autor nejvíce zaměřuje na historickou perspektivu a popis rituálů v archaických společnostech, na souvislosti mezi vznikem lidství a náboženství. Tento přístup je samozřejmě relevantní, ale podle mého mínění je škoda, že autor poměrně značně omezil prostor, který by věnoval situaci náboženství a náboženských rituálů v současné moderní společnosti. Musím přiznat, že bych velmi uvítala, pokud by autor dovedl svoji koncepci až do současnosti a pojednal rovněž podrobněji o funkcích (náboženských) rituálů v současné moderní společnosti. Snad se najdou autoři, kteří na významné dílo R. Rappaporta naváží a odváží se podrobněji zpracovat problematiku (náboženských) rituálů v moderní a postmoderní společnosti.

Olga Nešporová

Fritjof Capra: BOD OBRATU, DharmaGaia, 2002

Knihou známého fyzika Fritjofa Capry s původním titulem *The Turning Point. Science, Society and Rising Culture*, vyšlá v roce 2002 i v české verzi, patří ve světovém měřítku už spíše ke klasice (originál vyšel v roce 1982). Není nezajímavě připomenout, že autor, jehož národnostně netypicky znějící jméno by jistě dobře asociovalo Kalifornii se spoustou vlivů z celého světa, je rodilý Rakušan a fyziku vystudoval ve Vídni. Teprve poté se přesunul do kalifornského Berkeley, jehož atmosféra byla v šedesátých a pozdějších letech nesrovnatelně otevřenější nežli v městě na krásném modrém Dunaji. Knihou autora, proslaveného už spisem *Tao fyziky* (1975) se stala velmi brzy jedním z nejpobulárnějších multidisciplinárních spisů a myšlenkovou osou

vědecky orientovaného křídla tehdy se rozvíjejícího hnutí New Age. Sám si dobře vzpomínám, s jakým zájmem jsem její německý překlad hltal právě ve Vídni poloviny osmdesátých let. Kniha spojuje ve vhodném smíšeném poměru zkušenost reflektujícího vědce, v tomto případě fyzika, a „umírněně vizionářský“ postoj, což s velkou sečtělostí a myšlenkovou a vyjadřovací brilancí autora bylo základní příčinou jejího úspěchu. Velmi dobře zde udržuje rovnováhu, která mu brání sklouznout až už do zamotaného a pro laika neprůhledného světa vědeckých teorií, či naopak do prorokování prostého, i když obě komponenty v díle nepochybně jsou, vylepšené navíc o komparaci evropského obrazu světa s mimoevropskými, zejména s čínským. „Bod obratu“ by se měl dít směrem k holistickému pojetí skutečnosti a k rehabilitaci femininních, tj. „jinových“ ctností oproti descartovsko-newtonovskému novověku s jeho jednostranným akcentováním maskulinních, „jangových“ komponent. Je zajímavé se podívat na tuto knihu i po dvaceti letech od její publikace. Řada myšlenek, které se tehdy zdály výstřední, nepochopitelné a revoluční, se v mezičase stala téměř všeobecně známými a akceptovanými a některé z nich už cvrlikají vrabci ze střeš. Také ekologická hnutí se Caprovu v mnohém inspirovala. V některých oblastech, jako je třeba celostní pojetí nemoci a celková organizace a typ běžně poskytované zdravotní péče, jimiž se autor také velmi podrobně obírá, se situace od jeho doby sotva pohnula z místa a psychosomatické náhledy se proti „medicínsko-průmyslovému komplexu“ prosazují stále jen s obtížemi. Každému vzdělanci v naší zemi mohou Caprovu knihu s dobrým svědomím doporučit – jedná se o jeden z tex-

tů, které pomáhaly měnit svět a který je dnes podobně aktuální jako v době svého vzniku a s ohledem na časovou latenci našeho provinčního zápečí umožňuje svým dlouhým zpožděním nahlédnout, jak je to po dvaceti letech s intelektuálními prorocstvími a jejich plněním.

Stanislav Komárek

Andreas Gestrich – Jens-Uwe Krause – Michael Mitterauer: GESCHICHTE DER FAMILIE, (Europäische Kulturgeschichte, herausgegeben von Andreas Gestrich, Band 1) Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 2003

Jedná se o rozsáhlý syntetizující přehled vývoje evropské rodiny od antiky po současnost, založený na nepřehledném bohatství jednotlivých případových i shrnujících studií (přehled použité literatury s. 686–731) a poměrně hojně uplatňující komparativní přístup (jak v rámci evropského prostoru, tak místy srovnáváním světových kultur). Vzhledem k tomu, že se této práci v českojazyčné odborné literatuře již dostalo recenze (Eduard Maur),¹ a vzhledem ke značnému rozsahu této knihy, nabízím v následujícím textu jen upozornění na několik momentů, jež se mi zdají v Gestrichově, Krauseho a Mitterauerově práci významné nejen z hlediska historické demografie a historické antropologie, ale i z obecnějšího hlediska (zároveň se snažím nabídnout výběr, jenž se příliš nepřeh-

¹ Eduard Maur (rec.), Andreas Gestrich – Jens-Uwe Krause – Michael Mitterauer, *Geschichte der Familie*, in *Historická demografie* 27, 2004, s. 280–283.

krývá s Maurovým výběrem významných témat práce).

Výklad je dělen do tří hlavních částí (období): dějiny antické rodiny (Jens-Uwe Krause), dějiny středověké rodiny (Michael Mitterauer) a dějiny rodiny novověké (Andreas Gestrich). Z metodického hlediska zasluhuje předně zmínku zájem, jež je autory (zejména Mitterauerem, s. 165–263) věnován *příbuzenství* jako faktoru ovlivňujícímu utváření rodiny a domácnosti. Tento (s ohledem na již dávnou literaturu historicko právní či etnologickou lze říci: obnovený) zájem o příbuzenství vystupuje u Mitterauera jako protíváha důrazu, jež věnovaly studie uplynulého čtvrtstoletí typologickému rozboru rodin/domácností (tj. rozboru, jež je prvotně zaměřen na studium osob aktuálně koresidujících na jednom statku či v jednom měšťanském domě) popřípadě povaze typických životních cyklů (*Lebensläufe*) jedinců. Možná nejzásadnějším závěrem, vyplývajícím z Mitterauerova rozboru, je, jak ostatně upozorňuje a podrobněji rozebírá Eduard Maur,² konstatování, že středověké období bylo dobou, v níž došlo k prosazení *principu bilinearity* v příbuzenství v Evropě (tj. zrovnoprávnění mužské a ženské linie příbuzenství). Tím byla založena specifika evropské rodiny (a potažmo i společnosti) nápadně ji odlišující od rodiny mimoevropských kultur, v nichž převládal buď systém tíhnoucí k výlučné matrilinarity, nebo systém tíhnoucí k výlučné patrilinearitě (tj. systém v Evropě běžný v antice a přetrvávající v jihovýchodních oblastech Evropy). Obnovení zájmu o příbuzenství je zajisté metodicky cenným

krokem. Je však otázkou, nakolik lze tento zájem šířeji uplatnit v samotné badatelské praxi při zájmu o konkrétní rodinná pouta jednotlivých dějinných aktérů? Dosavadní převaha badatelského zájmu o vzájemnou konfiguraci osob aktuálně přítomných v rodině/domácnosti (osob příbuzných i nepříbuzných) je namnoze dán nejen povahou pramenné základny (soupisy obyvatel, katastry), ale také v případě českých zemí kupříkladu závěry studií, jež ukazují, alespoň pro venkov, poměrně velmi čilé obchodování s poddanskými nemovitostmi a poměrně značnou migraci poddanského obyvatelstva jak pro dobu předbělohorskou, tak pro období novověkého nevolnictví.³ To vše by napovídalo, že význam pokrevního či sňatkem vznikajícího příbuzenství při vytváření rodinných/domácnostních uskupení v tradiční společnosti (od té doby, co lze tyto jevy pramenně studovat, až do 18. století) byl poměrně malý a teprve s druhou polovinou 18. století a ve století 19. narůstal (též v souvislosti s tzv. *disociací rodiny a podniku* a se vznikáním novověké *měšťanské rodiny*).⁴ Pokud vedle vytváření společenství stolu (rodiče, děti, čeleď, uředníci, někteří tovaryši) byly v tradiční evropské společnosti

³ Srov.: Vladimír Procházka, *Česká poddanská nemovitost v pozemkových knihách 16. a 17. století*, Praha 1963; Josef Grulich – Hermann Zeithofer, *Migrace jihočeského obyvatelstva v období před třicetiletou válkou a po jejím ukončení*, in: Historická demografie 22, 1998, s. 79–105; Markéta Seligová, *Geografická mobilita poddaného obyvatelstva v první polovině 18. století ve světle poddanských seznamů*, in: Historická demografie 28, 2004, s. 55–109.

⁴ Srov. z mnoha studií např. Ricard van Dülmen, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století)*, díl I. Dům a jeho lidé, Praha 1999, s. 237–245.

² Eduard Maur (rec.), Andreas Gestrich..., c. d., s. 280–281.

významná i jiná spojení (duchovní příbuzenství kmotrů a jejich kmotřenců) včetně propojení příbuzných na principu bilinearity, je nutné se ptát, v jakých pramenech by po nich zůstaly dostatečné stopy, aby bylo možné dějepisně (re)konstruovat jejich obraz? V krásné literatuře, v egodokumentech (typu Vavákových pamětí)? Je věcí dalších bádání rozhodnout, zda dosavadní mínění o spíše druhořadém významu příbuzenských pout při utváření rodiny/domu v tradiční evropské společnosti (na severozápad od, dnes již klasické, Hajnalovy linie Petrohrad – Terst) je vůči skutečnosti adekvátní, nebo je nepřesností, vzniklou studiem určitého typu pramenů a nedostatkem pramenů jiných?

V pasáži věnované novověkému vývoji rodiny (zpracované Andreasem Gestrichem), jíž chci nadále věnovat především pozornost, je – oproti všem dosavadním světovým i českým výkladům⁵ – nezvykle⁶ propojen výklad raněnovověkého (16.–18. století) a novověkého (19. a 20. století) období v jeden celek. Byť takový postup může z hlediska historické demografie působit snad až dráždivě (raněnovověké období spadá do doby tzv. starého demografického režimu, novověk začíná ustalováním nových vzorců demografického chování a konstituováním nového demografického režimu), je nutno uznat, že se tímto způsobem Gestrichovi daří ukázat některé současné jevy jako organicky navazující na staleté vývojové tendence. Srovnání mezi jednotlivými evropskými regiony nadto ukáže, že některé prvky v chování, souvi-

sejícím s utvářením domácnosti (popř. rodiny) mají patrně vsutku povahu klasického Braudelova *longue durée*. Příkladem může být Gestrichův výklad *pluralizace rodinných forem*, jež se projevuje zejména ve 20. století (s. 400–405). Jejím symptomem je mj. vysoký výskyt domácností tvořených jen jednou osobou v současné evropské společnosti. Ten lze nejen klást do souvislosti s individualizačními tendencemi „evropského modelu sňatku“ (*European marriage pattern* – zjištěný Johnem Hajnallem či Peterem Laslettem přinejmenším již pro vrcholný středověk pro oblast na severozápad od linie Petrohrad – Terst), ale lze také spatřovat souvislost mezi dnešními regionálními rozdíly (domácností tvořených jednou osobou bylo v roce 1990/91 ve Švédsku 44% a v Portugalsku 16,6%) a již staletými odlišnostmi mezi rodinou severozápadní Evropy a středomořské oblasti (s. 401–402). Zároveň však nutno říci, že spojením výkladu o vývoji rodiny 16. až 20. století v jeden celek zapřičiňuje, že v Gestrichově textu na několika místech postrádáme podrobnější ohodnocení vývoje v 16.–17. století.

Gestrich rozebírá právní a náboženské normy týkající se rodinného života, věnuje se různým typům volby partnera, jež se vyskytovaly v novověké evropské společnosti, zastoupení nemanželských dětí v populaci a konečně i výskytu jednotlivých typů rodiny/domácnosti v různých dobách a oblastech. Gestrichův přehled shrnuje diskuse o zastoupení jednotlivých typů domácností/rodiny v různých oblastech Evropy. V návaznosti na Hajnalovo rozlišení dvou základních vzorců sňatku odlišuje dva základní způsoby formování domácnosti. Lze-li poměrně jednoznačně odlišit na jedné straně *simple household*

⁵ Za všechny srov. např. Pavla Horská – Milan Kučera – Eruard Maur – Milan Stloukal, *Dětství, rodina a stáří v dějinách Evropy*, Praha 1990.

⁶ Jak upozorňuje též Eduard Maur (rec.), Andreas Gestrich..., c. d., s. 282–283.

system (jenž se v podobě výrazně převažujícího zastoupení jednoduchých rodinných domácností či nukleárních rodin jednoznačně vyskytuje však jen v anglickém či skandinávském prostředí) a na druhé straně *joint household system* (v čisté podobě se vyskytující na jihovýchod od linie Petrohrad – Terst, vyznačuje se výrazným zastoupením tzv. *joint family*, v níž žijí popo- spolu alespoň dva manželské páry z jedné generace a jež je strukturovaná výlučně patrilineárně),⁷ zůstává stále diskutovanou otázkou vhodné typologické zařazení oblastí střední a jihozápadní Evropy, včetně českých a rakouských zemí či podstatných částí německého či francouzského prostoru (s. 410–414). V zásadě se diskutuje, zda pro tyto oblasti má smysl stanovit dva typy (např. Peter Laslett) či jen typ jeden (např. André Burguiere a zde Michael Mitteraure, s. 264–308).⁸ Tak či onak jsou pro tyto oblasti obecně shledávány komplikovanější rodinné struktury, než je ryzí *simple household system*, avšak s jednoznačně západním vzorcem sňatků a životních cyklů (vyšší sňatkový věk, běžná čelední služba, výskyt definitivního či sociálního celibátu). Andreas Gestrich k tomu přidává ještě upozornění na vztah mezi zastoupením rodinných typů ve venkovské populaci a převahou určitého velikostního typu zemědělského hospodářství v dané oblasti. Odlišuje oblasti s převahou

statků nad 200 ha (na východ od Labe), oblasti s převahou statků mezi 20 až 200 ha (oblasti se systémem tzv. jednonástupnictví – při dědění se statek reálně nedělí) a oblasti s převahou statků pod 20 ha (systém reálné dělitelnosti – některé oblasti jižního Německa, části Francie, Španělska a Itálie, s. 409–410). Upozornění na oblasti s reálným dělením selských usedlostí v západoevropském prostoru (jež může působit jako faktor podporující výskyt jednoduchých rodinných forem) je cenné s ohledem na to, že mnohé práce – ve snaze zřetelně odlišit severozápadní a jihovýchodní typ historického utváření rodiny kladou proti sobě pouze systém jednonástupnictví a systém rodinného nedílu.

Pokud jde o protoindustrializační teorii (podle Hanse Medicka v oblastech s výskytem domácího textilního řemesla je nižší sňatkový věk, nižší podíl osob, jež setrvaly v sociálním celibátu, vyšší počet dětí připadajících na manželství a vyšší zastoupení domácností s komplikovanějšími rodinnými strukturami), shrnuje Gestrich dosavadní diskuse (referoval jsem mj. o nich ve 14. čísle této revue na s. 207–212) konstatováním, že se nepodařilo prokázat obecnou platnost této teorie pro celou oblast severozápadně od linie Petrohrad – Terst (s. 418–422).

Zmínku zasluhuje také Gestrichovo vyhodnocení dosavadních studií *podílu nemanželských porodů* (popř. předmanželských koncepcí) na celkovém počtu porodů a studií, jež si všímají zastoupení tzv. definitivního či (jak užívá Gestrich) *sociálního celibátu* (podílu osob, jež se dožily reprodukčního věku, avšak nevstoupily nikdy do manželství). Gestrich se jednak vyjadřuje poměrně skepticky ke snahám Edwarda Shortera pojednat nárůst podílu

⁷ Z klasických prací k této typologii srov.: Peter Laslett – Richard Wall, *Household and Family in Past Time*, Cambridge – London – Melbourne 1972, s. 31; Michael Mitterauer, *Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen*, Wien – Köln 1990, s. 98.

⁸ Srov. např.: André Burguiere – Christiane Klapisch-Zuber – Martine Segalen – Francois Zonabend, *Geschichte der Familie*, Band 3: Neuzeit, Frankfurt a. M. – New York 1996, s. 47–57.

lu nemanželských porodů od poloviny 18. století jako kritérium prosazení se modelu romantické lásky (s. 488) a naopak upozorňuje na řadu dalších možných faktorů (a tím i interpretací), působících značně zvýšení podílu nemanželských porodů v období 1750–1850, kdy v Evropě obecně vzrostl podíl nemanželských porodů na 10 až 20% a v některých oblastech dokonce začal překračovat 50% (s. 505). Možné faktory spatřuje Gestrich kupříkladu v náboženských důvodech (např. silný antiklerikalismus ve Francii a v Korutanech, kde jsou zároveň vysoké podíly nemanželských porodů), v probíhající agrární revoluci (vyšší zastoupení čeledi v populaci a zároveň přetrvávající odpor ke sňatkům osob v postavení čeledi), v tendenci k intimizaci rodinného či partnerského života, jež může ústít až v nárůst počtu nesezdaných soužití (s. 507).⁹ Za pozornost stojí koincidence vysokého zastoupení nemanželských porodů a sociálního celibátu. Z Gestrichova výkladu se oblastí, kde tomu tak bylo, jeví být rakouské alpské země 19. století (s. 415 a 505–507). V některých místech zde podíl nemanželských porodů přesahoval 60% z celkového počtu porodů a podíl osob žijících v sociálním celibátu zde byl v mužské části populace 30% (Salzbursko), resp. 40% (Korutany), což jsou hodnoty značně vysoké např. oproti pouhým 10% uváděným Jacquesem Dupaquierem pro Francii 17. a 18. století. Lze jen dodat, že z tohoto hlediska viděno se kategorie definitivního, resp. sociálního celibátu jeví jako značnou měrou formální

⁹ O souvislostech nemanželské plodnosti srov. z českých studií nejnověji: Daniela Tinková, *Illegitimita a „nová ekonomie života“ v osvícenské Habsburské monarchii*, in: *Historická demografie* 27, 2003, s. 133–172.

a závislá na církevním (matriční záznamy) či státně-úředním (konskripce obyvatel, resp. sčítání lidu) kategorizování skutečnosti. Je tak zřejmé, že snahy o statistické podchycení nesezdaných soužití nejsou zdaleka problémem až současných sociologů či demografů.

Gestrichova snaha pojednat souvisle vývoje evropské rodiny posledního půltisíciletí ústí mimo výše již zmíněného rovněž v jeho závěr, zdůrazněný i v recenzi Eduarda Maura, že nelze mluvit o *ztrátě funkce rodiny* v současné společnosti, nýbrž spíše o neustálém *proměňování funkcí rodiny* ve vývoji evropské společnosti a kultury. V tomto smyslu považuje Gestrich za vhodnější mluvit o *pluralizaci* životních (rodinných, domácnostních) forem, než o *de-institucionalizaci* rodiny, životních cyklů a pod. (s. 400–405).

Jan Horský

K VĚCEM SAMÝM. Sborník Zdeňku Pincovi k šedesátým narozeninám, připravili Josef Kružík, Jakub Marek, Jaroslav Novotný, Sára Ungárová a Richard Zika, Universita Karlova, Fakulta humanitních studií, Praha 2005

Je velmi těžké psát recenzi o sborníku natolik pestrém a napsaném k počtu jubilaranta, jehož působení je jen velmi těžko uchopitelné z hlediska tradičních odborných studií. Sám Zdeněk Pinc, který dokázal neobyčejně úspěšně překonat svůj handicap a obrovskou energii a záběrem překonal výsledky své činnosti většinu svých současníků, dosáhl mnohé v praxi, v úspěš-

ném vedení studentů i v založení nynější Fakulty humanitních studií. Tu vytvořil především svou vůlí a jako odpověď na legitimní požadavek obecného humanitního vzdělání, které příliš specializované obory poskytnou jen stěží. Poté, co uviděl situaci na Filosofické fakultě jako pro podobný projekt nevhodnou, vystavěl FHS prakticky z ničeho v jednom z mála momentů, kdy to bylo možné. Inspirační základ Pincův spojuje různé filozofické tradice s vědami o antickém starověku, kulturní antropologií a dalšími obory a přístupy a je také ve své rozsáhlosti a množství přístupů těžko uchopitelný tradičním způsobem.

Jan Sokol přemýšlí o způsobu počítání do dvanácti a šedesáti novým způsobem, podle článků prstů – jistě zajímavý nápad. Já jsme kdysi četl, že to souvisí s mesopotamským kalendářem, – dvanáct měsíců, 60 dní v dvouměsíci; rozhodně tam byla velice rozvinuta astrologie i astronomie. Hynek Bartoš ve svém výměru člověka nestihl připomenout samotný řecký název – anthrópos značí vzpřímený, a tím jazyk definuje z řeckého hlediska podobný předpoklad svobody dosažené harmonií sil, podobně jako řecká architektura toho dosahuje harmonickou vyrovnaností protichůdných sil tíže a vztlaku. Tím je dána i možnost svobody u člověka; toto pojetí je ostatně blízké i Platónově definici. Z eseje L. Benyovského s výklady několika Heideggerových pojmů se mi při diskusích s posluchači nejvíce osvědčila paseka: jen část mé paseky je dostupná i tomu, se kterým chci komunikovat, a jinou část paseky poznám jediné skrze někoho jiného. Pindarova areté (F. Horáček) mohla být i podle toho, co mu kdo zaplatil: připomněl bych ódu, ve které oslavuje Xenofóntův dar svatyni v Korintě (frg. 122):

*Nejpřátelštější mladé dívky, služebnice Peithó v bohatém Korintě,
vy, které často necháte v zeleném kadidle vyzrazit žluté slzy,
zatímco vaše myšlenky vylétají vzhůru k matce touhy lásky, božské Afrodité,
vám je určeno, ó dcery, abyste bez výčitek trhaly na rozkošném lůžku
plody hýřivé mladosti. V nutnosti je všechno krásné...
vládkyně Kypru, Afrodité, sto tělem obratných dívek
věnoval Xenofón svatyni, a bohyně splnila přání jeho modlitby.*

Ivan Chvatík připomněl diskusi o rozumnosti v Charmenidovi, ale také zmíněný tam obdiv k thrácké moudrosti Zalmoxidově, tedy onen vztah mezi Platónem a mystériemi, jejichž moudrost se Platón snaží uchopit jinak, svým způsobem, ve kterém ovšem byl proti pozdějšímu racionálnějšímu Aristotelovi teprve na půli cesty. Kružíkova analýza zlomku z Aristotelova spisu Protreptika potvrzuje, jak blízko byl ve svém mládí Aristotelés Platónovi – vždyť se i podle tradice rozešli v dobrém. Petříčkova úvaha o myšlení malířském, které se projevuje přímo obrazem a neprochází tak destilací abstrakce na povrchu myslí, je vhodnou připomínkou k rozšíření úhlu pohledu na tento pojem. Malba je poněkud jiná forma myšlení, než pro nás obvyklá filozofická, ale bližší jiným formám – myšlení srdcem, nebo tzv. *dreaming* australských domorodců či některých amerických Indiánů. Článek je podnětem, abychom pojem myšlení rozšířili i na takové jeho způsoby, které dnes pro nás nejsou v běžném paradigmatu do myšlení zahrnuty.

K čemu má být dnes universita podává ve svém přehledu podle H.-G. Gada-

mera Ondřej Skripník: všichni o tom přemýšlíme a hledáme cestu z dnešní její krize. Prof. Gadamer přednášel před časem i v Praze, ale byl už opravdu starý a čekal jsem od něho víc. Sám bych se také ale – podobně jako on – přimlouval, aby více pozornosti bylo věnováno metodě vědecké práce, řemeslu bádání. I když nebudu sám badatelem, naučím se užitečnému způsobu přístupu k jevům, jejich rozložení, analýze utřídění a znovusložení faktů, interpretaci. Taková vlastní zkušenost pomůže každému ke zlepšení myšlení i mimo vědecké bádání. Vlastní přístup k přehlcení informacemi, reklamou, pseudoinformacemi, *infotainmenty* (je to nová složenina informace a bavičství, *entertainmentu*) a dalšími šumy vyžaduje zjasnění vědomí, ke kterému by měla dnešní universita především vést. Jistě nemá jít o sdělování encyklopedických znalostí, které jsou dnes i na internetu, ale o konfrontaci s vyzrálou osobností učitele, podle které – a proti které – se může student naučit své zralosti, své svobody *pro*, svéprávnému občanství, proti pubertácké svobodě *proti*, která dnes ve světě bohužel převládá. Ovšem něco se studenti naučit musí, jinak bychom se spolu nemohli bavit ve společném kulturním kontextu a nerozuměli bychom si navzájem: taková situace bohužel dnes hrozí. Nová globální solidarita je zatím jen ideálem, uskutečňovaným malými minoritami, ale přesto jsem našel přátele, se kterými si rozumím, i v exotických zemích a jsem rád, mohu-li si zaemailovat z přítelem z Filipín či Ekvádoru o něčem, co nás oba zajímá a pomoci tak vytvářet síť (network), ve kterém tkáme své myšlenky dohromady, i když se jistě hned tak spolu nesejdeme.

Rád jsem si přečetl i článek o bogomilech Dimitrije Dospíšila. Je na něm sym-

patické, jaké úsilí věnuje autor své kauze, ale přece jen tak extrémní stanovisko popírající mnohé z toho, co bylo bogomilům přičítáno, je výlučné a tedy mimo pravděpodobný prostor hledání. *Sine ira et studio* se sice nemá přehánět, aby nás nesežrala Skylla, ale při příliš volné interpretaci pramenů nám hrozí z druhé strany Charybdis, která spolkne nikoli jen část posádky, ale celou loď.

Jan Bouzek

Přemysl Blažiček: KRITIKA A INTERPRETACE,

(uspořádal, k vydání připravil
a komentářem opatřil Michael
Špirit), Triáda, Praha 2002

Souborného vydání svých textů se literární kritik a interpret Přemysl Blažiček, narozený v roce 1932, nedožil – zemřel v roce 2002 ještě před jeho publikováním.

Přemysl Blažiček na svou literárně-vědnou dráhu vstupuje v letech 1951 až 1956 studiem češtiny a literární vědy na FFUK. Poprvé publikuje v roce 1955, a to fejeton o Wolkerově Prostějově (*Městem básnickovým*). V roce 1956 ukončil své studium diplomovou prací *Básnické obrazy Jiřího Wolкера* (podstatná část vyšla v České literatuře, č. 4/1957). Od roku 1958 až do konce svého života pracuje průběžně v různých odděleních Ústavu pro českou a světovou literaturu ČSAV, orientovaných převážně na českou literaturu 20. století. Do roku 1969 mu vycházejí drobné publikace v různých literárních časopisech či kulturních sloupcích běžných periodik. Svou první velkou monografií *Sebevědomění poezie* (o Vladimíru Holanovi) před-

ložil jako kandidátskou práci v roce 1970, vyšla však až v roce 1991. V rámci Ústavu pro českou a světovou literaturu pracoval na různých kolektivních encyklopedických dílech a sbornících (např. *Slovník českých spisovatelů*, 1964, ed. R. Havel, J. Opelík; *Dějiny české literatury*, dokončeno 1969, vydáno 1995; a dalších). Od roku 1969 do konce roku 1989 oficiálně nepublikoval ani vlastní knihy ani samostatné články v oficiálních časopisech. Nicméně v tomto období soukromě napsal několik monografií, které pak po roce 1989 vyšly v chronologicky opačném pořadí: *Poezie Karla Tomana* (dokončena 1979, vydána 1995), *Epičnost a naivita Holečkových Našich* (dokončena 1981, vydána 1992) a *Haškův Švejk* (dokončena 1989, vydána 1991). Po roce 1990 napsal ještě pátou knižní práci *Škvoreckého zbabělci* (1992). V devadesátých letech se stal členem několika redakčních rad a jeho knihy získaly několik českých literárních cen.

Kniha *Kritika a interpretace* přináší soubor veškerých Blažíčkových prací otisklých v novinách, časopisech, sbornících či publikacích jiných autorů. Vzhledem k samostatně vydaným pěti monografiím tak tento vydavatelský počín komplementárně uceluje Blažíčkovu literárně kritické dílo. V souboru ovšem nejsou až na důvodně výjimky otiskána hesla a statě z encyklopedických a historických kolektivních děl, ani samostatně publikované části později vyšlých monografií. – Blažíčkovy texty jsou v souboru uspořádány do čtyř oddílů: **1.** Analytické texty z let 1957 až 1966 o Wolkerovi, Šotolovi, Nezvalovi a Hrabalovi; k nim jsou připojeny i pozdější analytické studie *Pokus o kritérium umělecké hodnoty* z roku 1970 (upravená studie, jež je původně součástí monografie o Holano-

vi) a soubor studií *Co dal únor naší poezii* (studie z let 1998 – 2001, psané pro kolektivní *Dějiny české literatury 1945–1989*). **2.** Kritické recenze z let 1955 až 1964, jež sice mají převážně novinový či časopisecký charakter, avšak vždy se kriticky zabývají aktuálně vydaným knižním dílem. **3.** Na kritické recenze navazují ve třetím oddílu články o přijetí Kunderových *Majitelů klíčů* a Klímovy *Hodiny ticha*, za něž jsou zařazeny texty a rozhovory, v nichž se oproti předešlým textům z druhého oddílu výrazněji prosazuje polemická a metakritická tematika a také čím dál více osobní přístup k tématu interpretace uměleckého díla. Jde o texty publikované od poloviny 60. let až do konce let 90. **4.** Poslední oddíl obsahuje čtyři nepublikované texty z let 1957 až 1976, které ovšem původně byly k publikaci připraveny. – V rámci oddílů jsou statě pořádaný chronologicky.

Jako čtenáři můžeme při reflexi celku vidět, že Blažíčkovu psaní se pohybuje v jistých pólech, které více či méně prostupují všechny čtyři oddíly. Na jedné straně jde o vlastní interpretace a komentáře konkrétních literárních děl. Vedle těchto interpretací či jako jejich součástí nalézáme analýzy, komentáře a polemickou kritiku jiných interpretů a jiných způsobů přístupu. Zvláště ostře a nekompromisně Blažíček vystupuje proti interpretacím podnikaných v rámci teoretických klíšé či z ideologických východisek. Tím ovšem jeho kritika nemůže minout ani poměry ve vědeckých a spisovatelských institucích (viz např. statě: *Katedrová věda*, s. 291, původně Tvář, 1965, č. 5; nebo *Mýtus svazu spisovatelů*, s. 301, který patrně pro obavu vydavatelů z přílišné kritičnosti vyšel až na druhý pokus v létě 1968 v týdeníku Student). Interpretace ani kritické

polemiky se však neobejdou bez prezentace vlastního pojetí smyslu uměleckého díla a jeho role v rámci lidské existence, s čímž dále souvisí i reflexe vůbec nad smyslem interpretace literárního díla. Tento druhý pól – pól reflexe možností a smyslu interpretace literárního díla oproti pólu vlastní interpretační práce na konkrétním díle – je nejsilněji slyšet z nejpozdnějších Blažičkových textů z 90. let minulého století. Součástí této reflexe a formulace vlastních interpretačních přístupů jsou pak i zpětná ohlédnutí, v nichž autor kriticky reflektuje proměnu vlastního chápání role interpretace či reflektuje konkrétní proměny svých náhledů na interpretovaná díla (viz např. na straně 311 kritické ohlédnutí na interpretační přístup v monografii *Sebeuvědomění poezie*, v němž autor konstatuje vykročení z prostoru otázek rozvržených dílem; či např. na straně 337 popis proměny interpretace Haškova Švejka, při níž byl autor nucen zcela rozbourat výchozí interpretační předpoklady).

Soubor vlastních Blažičkových textů je doplněn komentáři s úplnými bibliografickými údaji Blažičkových textů i odkazovaných textů jiných autorů, přehledem zdrojové literatury komentářů, jmenným rejstříkem ke knižním monografiím Přemysla Blažička, Blažičkovou bibliografií s předmětným rejstříkem, dále rejstříkem spolupracovníků, recenzentů, polemiků ad., a nakonec jmenným rejstříkem. Součástí doprovodných textů je i krátký životopis Přemysla Blažička a doslov, jejichž autorem je editor celé knihy Michael Špirit, který připravil také výše zmíněné komentáře, bibliografii a většinu rejstříků (jmenný rejstřík připravila Eva Hulanová).

Charakter Blažičkova interpretačního přístupu má patrně nejbliže k hermeneu-

tice, a to v pojetí, které můžeme naleznout zvláště ve formulaci H. G. Gadamera, ačkoli přímo na něj se Blažiček neodvolává. Jako nejvíce inspirující teoretiky a myslitele Blažiček v jednom rozhovoru (*Text interpretuje*, s. 334n, původně Tvar, 1996, č. 11) výslovně uvádí z literárních teoretiků F. X. Šaldu, Jana Grossmana a Jana Mukařovského, z filosofů pak Friedricha Nietzscheho, Martina Heideggera, Eugena Finka, Jana Patočku, Ladislava Hejdánka a Pavla Koubu. V Blažičkových textech však můžeme nalézt ještě mnohem širší teoretické a filosofické založení. O potřebě propojení literární vědy a filosofie pak mluví Blažiček zvláště důrazně ve svých posledních textech z 90. let minulého století, a to především v textech *Mezi literární vědou a filosofií* (s. 308n, původně Přítomnost, 1992, č. 5), *Opravdu proti interpretaci?* (s. 323n, původně Kritický sborník, 1994, č. 3) a *Text interpretuje*. Z nich lze vyzdvihnout způsob Blažičkova interpretačního přístupu tak, jak vykrytalizoval v jeho pozdní tvorbě.

Zdůvodnění vztahu mezi literární interpretací a filosofií lze najít v rozhovoru *Mezi literární vědou a filosofií*, kde Blažiček mluví o dvou etapách příklonu interpretace literárního díla k filosofii. První nutný příklon spočívá v tom, že literární vědec si musí ujasňovat, co to vlastně je literární dílo. S otázkou po literárním díle ovšem souvisí otázka po tom, co je člověk a co vůbec znamenají užívané ústřední pojmy. Vedle tohoto filosofického tázání, jehož úkolem je zprůhledňovat jak teoretická východiska interpreta, tak interpretační pole, se lze v interpretaci literárního díla k filosofii přiblížit právě také přes smysl uměleckého díla. Smysl uměleckého díla podle Blažička spočívá v koncentro-

vaném, vystupňovaném navození toho, co člověka dělá člověkem: otevřenosti celku světa. Tím umělecké dílo naplňuje jiným způsobem totéž, oč usiluje filosofie. Literární dílo tak činí odhalováním a prolamováním schematismů našeho každodenního vidění a rozumění, čímž učí vidět a rozumět jinak našemu žitému mimoliterárnímu světu. Interpret pak sleduje nejen, co konkrétně takto dílo odhaluje, ale i to, jak to dělá – totiž v jaké podstatné perspektivě dané dílo odhaluje lidský život a jeho svět, čímž se dostává k otázce po vztahu světa literárního díla a žitého světa mimoliterárního, což ovšem znamená opět k otázce po smyslu uměleckého díla. Při interpretaci těchto souvislostí se ovšem interpret literárního díla nesmí odpoutat od interpretovaného textu, dílo se mu nesmí stát jen inspirujícím východiskem pro následné samostatné rozvíjení obecných teorií a stejně tak nesmí dílo použít jen k demonstraci svých předem rozhodnutých koncepcí. Na druhou stranu nejde v interpretaci pouze o určení jedinečnosti díla. Tím, že jedinečnost díla otevírá nový výhled pro obecnější poznání, může i interpret uměleckého díla rozvádět obecnější úvahy, avšak nesmí přitom vystoupit z prostoru otázek rozvržených dílem. Aby se přitom interpretace nestala jen demonstrací, je třeba reflektovat matoucí apriorní koncepcí, kterých je profesionální interpret plný. Projasněním výchozí vágnosti a předsudků lze dospět k něčemu, co interpret dříve nevěděl. Toto poznání pak není jen abstraktním neosobním poznáním, nýbrž toto interpretovo poznání díla se stává součástí jeho životní zkušenosti, její proměnou. Nejde však o zásadní proměnu (např. ve smyslu převrácení, naprosté obnovy), nýbrž o proměnu v rámci jakéhosi jednotného

charakteru, který je dán tím, pro co má interpret porozumění – např. pro své preferované téma apod. Pro Blažička je jedním z těchto preferovaných témat situovanost, resp. výstavba vztahu situovanosti člověka a situovanosti ostatní skutečnosti, jehož předpokladem je otevřenost člověka světu vůbec. Zde vlastně u Blažička můžeme vidět jakousi třetí návaznost na filosofii, konkrétně na fenomenologii, byť její postupy a výsledky nepřebírá zcela nekriticky (srov. např. jeho kritické poznámky k Heideggerově koncepci každodenní upadlosti či problematizování Patočkovy koncepcí trojího pohybu duše).

Svým pojetím literárního díla a pojetím jeho interpretace se Blažiček staví proti teoriím, které literární dílo chápou jako systém znaků, kdy je pak úkolem interpretace rekonstruovat nikoli poselství díla, nýbrž tento systém. Toto vymezení lze nalézt v textu *Opravdu proti interpretaci?*, který je komentářem eseje Susan Sontagové *Proti interpretaci*. Zde oproti otázce, co interpretovat, která je kladena v rámci Sontagové rozlišení formy a obsahu resp. v souvislosti s Barthesovým pojetím literárního díla jako systému znaků, převrací Blažiček tuto otázku na otázku, proč vůbec literární dílo interpretovat, tzn. na otázku po smyslu interpretace. Odpověď podává opět v souvislosti se svým pojetím uměleckého díla. Smyslem díla je uvolňovat nás ze schémat, v nichž se utváří naše každodenní praxe a které našemu životu skýtají pevnou půdu, a vtahovat nás do dynamičtější, významově hlubší či bohatší skutečnosti, provázené netušenými vzájemnými vazbami. Takto nás dílo učí vidět víc, slyšet víc, cítit víc, a jelikož nejde pouze o vnímání smysly – učí takto „rozumět víc“. Jinak řečeno je smyslem umění regenerace

(mohli bychom také říci znovuožívování či znovupočínání) otevřenosti člověka světu, která je vůbec předpokladem jeho života ve světě. Chápeme-li takto smysl díla nebude adekvátnost interpretace vycházet z toho, co dílo výslovně říká (tzn. jaké postoje a názory jsou v něm explicitně prezentovány), ale co tím ukazuje (jak a jaký svět tím ukazuje). – Zde ovšem vidíme rozdíl ve smyslu díla a ve smyslu jeho interpretace. Ono nové poznání (regenerace otevřenosti světu) je konkrétním naplněním smyslu uměleckého díla. U interpretace je však poznání cílovým smyslem, a to nejenom poznání daného díla, nýbrž poznání s obecnější závazností. V rámci tohoto vztahu pak dílo slouží interpretaci, nikoli interpretace dílu. Interpretaci primárně nejde o vyložení jednotlivého díla, nýbrž jeho prostřednictvím sleduje interpretace své vlastní svébytné poslání v obecnějším poznání. Žité, cítěné a temné poznání navožené četbou díla přetváří interpretace na projasněné, plně uvědomělé poznání pojmové. Nicméně i při takto pojatém vztahu smyslu díla a smyslu interpretace to však neznamená, že interpretace nemůže zpětně vedle svého vlastního poslání pomoci lépe rozumět i dílu, může však také svou pojmovostí původní smysl díla rozpustit. – Takto pojatý vztah smyslu díla a smyslu interpretace ovšem znamená ještě jednu věc. Interpret si nevystačí pouze se schematickými nástroji analýzy a teoretickými koncepcemi, nýbrž musí mít i cit pro umění, což u literárního díla znamená být skutečně schopen čtenářského prožitku (a s ním spojené proměny otevřenosti světu), načež musí být interpret schopen tento prožitek si jasně uvědomit, analyzovat a formulovat ho.

Pojetí smyslu díla a jeho interpretace tak, že obojí přesahují k mimoliterárnímu

světu a v případě interpretace i k obecnějšímu poznání, vnucuje otázku po možnosti vztahu světa literárního díla a mimoliterárního světa a otázku po kritériích adekvátnosti interpretace tohoto vztahu. K těmto otázkám se Blažíček dostává v rozhovoru *Text interpreta zavazuje*, a to v souvislosti s rozlišením někdejšího času zkoumaného díla a současného času, ve kterém o něm píšeme. To však není otázka jen po rozdílu v čase, v epochách, nýbrž týká se vůbec možnosti toho, nakolik jsme s to, ať už jako čtenáři či jako interpreti, zakusit a poznat dílo v jeho původním významu a smyslu. – V souvislosti s rozlišením někdejšího času zkoumaného díla a našeho současného času Blažíček konstatuje, že se nelze vyhnout dobovému literárnímu a duchovnímu kontextu, nicméně že nás při interpretaci zajímá především to, čím je dílo živé dnes a právě dnes. Jinak řečeno, živost díla spočívá v tom, že nás z něj něco oslovuje, že motivy, problémy a otázky, které dílo nese, jsou pro nás živé, že jsou to též naše otázky. Živost díla tedy spočívá v tom, že právě na vzdory rozdílu epoch oslovuje či že se necháme oslovit. Pak ovšem jako interpret, pokud chci totiž pochopit, v čem je umělecká síla díla, se musím držet vlastního čtenářského prožitku. Umělecké dílo je spoluutvářeno čtenářem podstatněji tak, že existuje jako určitý svět, který vzniká čtenářovou obrazotvorností vedenou textem. Interpret proniká k tomu, co jsme vyabstrahovali jako *dílo o sobě*, jediné proniknutím do *svého* čtenářského prožitku, tzn. do této čtenářské spolupřítomnosti světa díla čili do jednoty vztahu mezi dílem a čtenářem. Kritérii interpretačního zdaru jsou přitom jednak objevnost a jednak vždy dílo samo. Objevnost znamená, že umělecké dílo staví originalitou svého světa do nově-

ho světla skutečnost mimoliterární – skutečnost našeho života utvářenou schémata a konvencemi. Ukázat, co a jaké je dílo, znamená odhalení nesamozřejmosti a objektivnosti jeho pojetí skutečnosti. Objevnost si při četbě neuvědomujeme, ale jako interpreti ji musíme odhalit. Znakem zdaru je, že jsme v interpretaci dovedeni jinam, než jsme předpokládali a co jsme neviděli ani při vlastní četbě. Druhým kritériem a zároveň mezí vůči svévolnému vnějšně implikovanému objevování objektivnosti je pak dílo samo, neboť lze vždy rozpoznat vzhledem k tomu, co text nabízí a k čemu tak zavazuje, zda se pohybujeme v rámci jeho otázek či nikoli.

Blažičkovo pojetí smyslu uměleckého díla, stejně jako důraz na to vycházet při interpretaci z vlastního čtenářského prožitku a nakonec směřování interpretace na odhalování vztahu mezi světem literárního díla a rozuměním mimoliterární skutečnosti a držet se přitom otázek rozvržených dílem jsou zajisté motivy hodné další diskuse, a to jak v rámci hermeneutického přístupu, tak i v konfrontaci s principiálně jinými způsoby přístupů. I přes problematičnost zmíněných souvislostí lze ovšem v těchto diskusích uplatnit jeden univerzálnější nárok Blažičkova pojetí interpretace. Diskuse nemůže nikam vést, pokud bude pojata jen jako jednostranná demonstrace metodických či koncepčních dogmat, anebo pokud naopak teoretické úvahy nebudou vázány rámcem konkrétních problémů, v němž mají zpětně nacházet oporu své adekvátnosti. Oba extrémů jsou jak pro interpretaci tak pro diskusi zavádějící – jeden se uzavírá v dogmatickém schematismu, druhý se rozplývá v bezbřehosti svévolle – a oba tak omezeností ve schematickém zatvrzení či nivelizaci v bezbřehosti všeho

možného, deformují základní otevřenost, která se může stát nejen otevřeností dílu, ale i otevřeností přístupům, a to znamená způsobům rozumění a jeho pojmové artikulace. Tak může sám Blažičkův interpretační přístup spoluutvářet v konfrontaci s jinými naši otevřenost interpretace.

Jaroslav Novotný

TŘIKRÁT RHEES (WITTGENSTEIN)

Rush Rhees: Wittgenstein on Language and Ritual, In: McGuinness, B. (ed.): **Wittgenstein and his Times,** Thoemmes Press, Bristol, 1982, str. 69–107. Původně in: **Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright** (Acta Philosophica Fennica, 28)

V této studii jde o Wittgensteinova zkoumání vnitřního vztahu řeči a rituálu a původu znepokojení, které v nás rituály vyvolávají. Mýtus se tu ukazuje jako součást hlubokých vazeb v řeči. Jde především o Wittgensteinovy poznámky publikované právě Rheesem původně jako Remarks on Frazer's Golden Bough, in: Synthese, vol. 17, 1967, str. 233–253; nověji např. v Klagege, J. C. a Nordmann, A. (eds.): Ludwig Wittgenstein – Philosophical Occasions 1912–1951, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1993, str. 115–155; v pozůstalosti obsažené v MS 110, TS 221 a MS 143 (uvádím podle Klaggeho a Nordmana).

Rush Rhees byl jedním z nejbližších žáků Ludwiga Wittgensteina a ten jej ur-

čil jako jednoho ze správců své literární pozůstalosti. Protože téměř všechny texty zůstaly v rukopisné nebo nedokončené strojopisné podobě opatřené poznámkami, museli je správci pozůstalosti postupně edičně připravovat, prepisovat, vybírat a často přitom i vykládat – Rheesovy výklady Wittgensteinových myšlenek jsou tedy sice sekundárním textem, ale současně jsou jedinečně spojené s původními texty. Rhees je navíc opatrný a citlivý komentátor, snažící se vyjasňovat možná nedorozumění plynoucí z fragmentárnosti Wittgensteinových textů. V této studii jde o Wittgensteinovy poznámky k četbě Jamese Frazera: *The Golden Bough* (česky vyšla jako *Zlatá ratolest*, Odeon, Praha 1977 a *Mladá fronta*, Praha 1994). Rhees je však kombinuje i s dalšími poznámkami ze stejné doby (jednak z roku 1931 a později od roku 1936 do roku 1948: *Philosophical Grammar*, *Philosophical Investigations*, *Philosophical Remarks*) a některé z nich pocházejí přímo z rukopisů (MS 109, MS 110, MS 116, MS 213). To umožňuje vyniknout souvislostem, které by snadno pro lidi neznající celý Wittgensteinův archiv zůstaly nejasné. Na druhé straně je tu ale nebezpečí, že se autorovy myšlenky zjednoduší do příliš přehledné podoby a získají status jakéhosi snadno reprodukovatelného přístupu. Rhees se tomu ovšem brání a na mnoha místech nechává interpretační otázky otevřené nebo přiznává, že si sám není jistý.

Rhees vychází z Wittgensteinova zdůraznění (z roku 1931, první část *Remarks on Frazer's Golden Bough*) podobnosti mezi rituálem a řečí: v obou je možné najít přesuny významů, zčásti kontrolované a zčásti nepozorované. Spojitost rituálu s řečí je však hlubší, než by se z této po-

dobnosti mohlo zdát, kdybychom ji brali jen jako vnější jev. V rituálu mají výrazy nebo gesta (jež tvoří vlastní znakovou řeč – k významu gest Rhees odkazuje na místa ve *Filosofické gramatice*, L. W.: *Philosophical Grammar*, Blackwell, Oxford 1974, str. 88 a dál; i *Filosofických zkoumáních*, L. W.: *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953, česky v nakl. *Filosofia*, Praha 1992, par. 209) zvláštní roli: nikdy zcela neztratí svou vazbu na původní význam v běžném životě a právě na této vazbě jejich role v rituálu stojí, ale současně mají formální charakter, což znamená, že jejich použití má konstantní, opakující se přísnou formu neodpovídající běžnému užití a ony samy mají novou a samostatnou moc. Tím se Rhees dostává k tématu významu výrazů a formě výrazů, které je pro Wittgensteina zásadní. Rhees rozlišuje dvojí pojetí znaku: magické – které vychází ze samostatnosti významu a z jeho určení kontrolovatelným, právě jakoby rituálním pravidlem (z čisté řeči přímo vyjadřující formu, to je odkaz nejen na Wittgensteinův *Tractatus Logico-Philosophicus*, ale vlastně na celou metafyziku); a logické – které vychází z významu v běžném užití (přičemž každé pravidlo, i pravidlo pro užívání pravidel, někde končí – končí tím, že se užívá nějak a ne jinak). S tím souvisí „neporozumění logice řeči“, s nímž se setkáváme ve filosofii – představa významu (a tedy mínění něčeho) jako magického, zcela jedinečného a samostatného spojení výrazů a předmětů (zde opět odkazuje Rhees na *Filosofická zkoumání*, par. 92, 93); přitom vztah výrazu a toho, co je výrazem označené, je původně ustavený zcela běžným užitím. Wittgenstein odmítal Frazerovu tendenci vykládat rituály jako chybné a neúspěšné pokusy o vědecko-

-technické zásahy do světa a naopak zdůrazňoval vazbu rituálů na naše filosofické otázky. Ne každý starý rituál musel být filosofickým selháním („neporozuměním logice řeči“), ale mnohá filosofická selhání („neporozumění logice řeči“) mají charakter rituálního užití řeči. Tím se ukazuje, že nemá smysl snažit se rituály vykládat ve smyslu jejich užitečnosti – čeho se s jejich pomocí mělo dosahovat – nebo historického vývoje – z čeho a k čemu se vyvinuly, máme-li za cíl pochopit, proč jsou pro nás stále znepokojující. Musíme je vidět jako vnitřně spojené s tendencemi v naší vlastní řeči, určujícími naše filosofické představy. Na příkladu starého rituálu se zvířetem odnášejícím hříchy do pouště (Leviticus 16: 20–22) ukazuje Rhees Wittgensteinovu úvahu o záměně toho, co patří ke způsobu vyjádření (k symbolu) a toho, co je vyjadřované (symbolizované): Výklad, že by si někdo mohl myslet, že zvíře opravdu nese na hlavě hříchy (jako může nést třeba čepici), je samozřejmě směšný. Ale výklad, že samotným rituálem vyjadřujícím přenesení a sejmutí hříchů (symbolizací přenesení a sejmutí hříchů) dojde k jejich přenesení a sejmutí (k tomu, co je symbolizované) je typickým příkladem chybného použití analogie. Rhees upozorňuje, že tu nemusí jít o autentický výklad tohoto starého rituálu, nicméně takovéto filosofické selhání má své základy hluboko v řeči a je to původ našich představ o vztahu řeči a toho, o čem mluvíme. Přání nebo očekávání je možné pouze předvést a nikoli popsat. Předvedení – v němčině *Darstellung* – oproti popisu – *Beschreibung* – musí být vnitřně spojené s přítomným běžným životem. V rituálu může být přání předvedeno, ale jeho pochopení může být rituálem skryto a bez toho, aby pro nás mělo vyjádření v ri-

tuálu vazbu na náš běžný život, může zůstat nesrozumitelné. Právě síla mýtu může sloužit proti naší snaze něco projasnit. Toto téma Rhees spojuje s otázkou dnešního zvrťávání se čehokoli rituálního, které se objevuje ve Wittgensteinově původně nepoužité předmluvě k nepublikovanému dílu ze začátku třicátých let (publikováno později jako předmluva k L. W.: *Philosophical Remarks*, Blackwell, Oxford 1975). Jakýkoli rituál se v moderní době zvrťává v nepatřičnost a způsobuje nemožnost porozumění. Wittgenstein to zmiňuje v souvislosti s nesouměřitelností ducha své knihy a ducha moderní vědy. Duch knihy je tu (podle Rheese) něco jako mýtus – vnitřní tendence znemožňující porozumění. Rhees ale připouští, že to není mýtus, jen ukazuje podobnost.

Rhees to pak předvádí ještě na Wittgensteinových poznámkách (z konce třicátých let, druhá část *Remarks on Frazer's Golden Bough*) k částem Zlaté ratolesti popisující ohňové slavnosti po Evropě 18. století. V různých zemích měly slavnosti různé podoby, ale něco společného z nich je cítit – všechny vzbuzují stejné znepokojení, založené na představě rituálu lidské oběti. Přitom je ale nepodstatné, zda se skutečně z lidské oběti vyvinuly (kdybychom například zjistili, že nikoli, nepřestaly by být vůbec děsivé); stejně tak je nepodstatné, k čemu ve společnosti sloužily. Ale Frazerova snaha najít nějaké vysvětlení (i když historické nebo sociologické vysvětlení je tady k ničemu) je sama dokladem toho, že naše znepokojení nějaké vysvětlení vyžaduje. V rituálech vidíme něco, co známe sami ze sebe i z druhých lidí. Máme určitý druh evidence (zde Rhees odkazuje na Druhý díl *Filosofických zkoumání*, část XI. týkající se různých vy-

znamů „vidění“). Spojení těchto rituálů s lidskou obětí jako historický fakt by bylo možné nazvat vnějším spojením, zatímco naši evidenci vnitřním spojením. Podobně vnitřně pocítujeme i starobylost, kterou jsme schopni rozpoznat nezávisle na historii. Rituály nejsou něco náhodně vymyšleného a nebylo by je možné vmyslet. Kdyby je někdo vymyslel, musel by buď převzít jejich ducha, který musí být i v ostatních činnostech běžného života, nebo by jeho umělý výmysl zanikl.

Rheesův výklad neukazuje moc důkladně Wittgensteinovy myšlenky týkající se významu a jeho vztahu k řeči, ale uvádí je do souvislosti s otázkou mýtů a rituálů. Stejně tak tu nenajdeme důkladné rozborry ani popisy rituálů, ale rituály jsou uvedené do hlubších vztahů s naším životem, než jak to běžně činí jejich popisování a vysvětlování – to se ukazuje jako zcela nepřiměřené věci.

Rheesův článek má smysl číst, protože jednak upozorňuje na určité aspekty Wittgensteinovy filosofie, které by mohly být při zběžném pohledu přehlédnuté, a jednak proto, že upozorňuje na závažnost rituálů a nebezpečí povrchního přístupu k nim.

Rush Rhees: ‚Ontology‘ and Identity in the Tractatus a propos of Black’s Companion, In: Rush Rhees: **Discussions of Wittgenstein,** Thoemmes Press, Bristol 1970, str. 23–36. Původně in: **Studies in the Philosophy of Wittgenstein,** Routledge, 1969

V této studii jde především o otázku, nakolik a v jakém smyslu je možné najít ve Wit-

tgensteinově Tractatu ontologii, resp. nakolik a v jakém smyslu základní myšlenky Tractatu z nějaké ontologie vycházejí a zda ji budují. Za ontologii tu považujeme, ve shodě se studií, určování povahy toho, co je. V Tractatu samotném se explicitě výraz „ontologie“ nepoužívá, ale to samo ještě není odpovědí na danou otázku (viz Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, česko-německé vydání vyšlo v OIKOYMENH, Praha 1993, překlad Jiří Fiala).

Rheesova studie je polemikou s výkladem Tractatu od Maxe Blacka (*A Companion to Wittgenstein’s Tractatus*, Cambridge 1964; Německá konkordance z něj byla přiložená i k českému překladu). Blackova kniha je slavná a dodnes často citovaná a používaná k výkladu. Black byl Wittgensteinův žák z Cambridge ze začátku třicátých let, tedy z doby, kdy se Wittgenstein od myšlenek Tractatu vzdaloval (ale lze očekávat, že o svých dřívějších myšlenkách mluvil) – stejně tak i Rhees byl Wittgensteinův žák, i když ještě o několik let pozdější. Black se poté stal významným učitelem filosofie v Londýně a později v Americe, zatímco Rhees se stal především vydavatelem Wittgensteinových spisů (viz P. M. S. Hacker: *Wittgenstein’s Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1996, str. 75 a 145–146). Oba byli orientováni spíše v duchu pozdní Wittgensteinovy filosofie, nikoli v duchu Tractatu. Mohlo by se tedy zdát, že jde pouze o prestižní spor mezi dvěma žáky, kandidáty na hlavní vykladače Wittgensteinova díla. Při bližším pohledu na téma studie ale zjistíme, že to tak není. Otázka po ontologii v Tractatu je to totiž základní a samozřejmou otázkou, se kterou se asi každý filosoficky vzdě-

laný člověk při četbě tohoto spisu setká. Dokladem toho může být téměř libovolná učebnice, která se o Tractatu zmiňuje (viz u nás třeba Petříčkův Úvod do současné filosofie, Hermann a synové, Praha 1990: zde najdeme například tvrzení, že podle Wittgensteina „je třeba vědět i cosi o světě, jaký je svět, můžeme-li o něm smysluplně mluvit“; a podobně mluví i Benyovszký ve Filosofické propedeutice, SOFIS, Praha 2000, podle které celá moderní logika předpokládá určitou „regionální ontologii“). Rheesův přístup dbá na nejvyšší možnou opatrnost při výkladu, neboť již samotná otázka po ontologii v sobě může obsahovat nebezpečí významového posunu spočívající v tom, že odpověď je v ní již obsažená.

Výchozím Rheesovým postojem je, že adekvátnost symbolismu nezávisí podle Tractatu na povaze skutečnosti (tj. toho, co je), ale na vztahu výrazu a syntaxe. Adekvátnost symbolismu tu znamená smysluplnost výrazu. O adekvátnosti se tu mluví proto, že jde o odpovídání řeči a skutečnosti, ale toto odpovídání nebo srovnávání není kritériem smysluplnosti, nýbrž prostě jiným vyjádřením toho, že je výraz smysluplný. Adekvátnost symbolismu je určená tím, zda výraz respektuje pravidla syntaxe, tj. zda respektuje gramatiku (řečeno jazykem pozdního Wittgensteina a je tím míněna hluboká logická gramatika, nikoli školní pravopis). Již v samotné možnosti výrazů je obsaženo rozlišení pravdivého a nepravdivého, toto rozlišení patří k výrazům a k řeči, není to vnější a dodatečné kritérium smyslu srovnávající řeč se skutečností. Proto také logická pravdivost (tautologičnost) a nepravdivost (kontradikčnost) neříká vůbec nic o skutečnosti a pouze vykazuje vnitřní formu

symbolismu (a teprve tím i vnitřní formu symbolizované skutečnosti, což však o povaze toho, co je, nic neříká) a proto také logické konstanty (spojky, např. konjunkce) nic neoznačují a libovolné složené věty lze zcela ekvivalentně proměnit v jiné. Já bych to vyjádřil takto: ať je povaha skutečnosti jakákoli, Wittgenstein na ní nic nemění a adekvátní symbolismus v jeho pojetí se na ní vztahuje. Tento postoj je výrazným interpretačním klíčem k celému Tractatu. Tímto postojem Rhees zásadně odmítá Blackovu tezi, že Wittgensteinova představa řeči stojí na určitém ontologickém postoji. To se projeví v odlišném výkladu tezí, že „jméno znamená předmět“ (3.203, cituji podle Fialova překladu) nebo „jméno zastupuje ve větě předmět“ (3.22): pro Rheese to jsou gramatické věty, ukazující odlišnost gramatických výrazů jméno a předmět a zároveň je odlišující od jiných takových výrazů (např. věta), ale neříkající nic o povaze jmen nebo předmětů. Dále se tento výklad projeví v odmítnutí rozlišení „Type“ a „Token“, mezi analytickými filosofy (ale nejen mezi nimi) velmi oblíbeného, jako základu pro identitu výrazů. Toto rozlišení podle Rheese provázají od samého začátku zmatky a nejasnosti, především není jasné, jak určit, zda různé instance (Tokens) jsou instancemi téhož Type, aniž bychom věděli, že jde o tentýž výraz – a víme-li to, těžko můžeme toto rozlišení použít k určení toho, že výraz (jako Type) je tím, co mají všechny jeho instance společné, nechceme-li říci prostě to, že je to tentýž výraz. Především nelze jako kritérium identity výrazu používat fyzické podobnosti napsaných nebo vyslovených výrazů. Nic fyzického nemůže sloužit jako kritérium identity. Tvrzení, že výraz je identický sám se sebou je opět věta

gramatická, neříká vůbec nic o skutečnosti (viz 3.203: „‘A’ je týž znak jako ‘A’“). Nic skutečného také nerozhoduje o tom, zda je výraz identický sám se sebou; snaha najít vnější vazbu mezi skutečností a identitou výrazu souvisí s výkladem, který hledá v Tractatu určení povahy skutečnosti jako kritérium smysluplnosti. To souvisí s určením významu výrazů: ten určují pravidla, ale to nejsou obecné věty o tom, jaký je jejich význam. Kromě toho je rozdíl mezi tím, jak odpovídá skutečnosti věta a jméno; význam jména je sice arbitrární, ale jeho zapojení do věty již ne (jméno má význam jen v celku věty) a význam věty arbitrární není. Rhees zde upozorňuje, že později Wittgenstein Tractatovou představu o vztahu jména a předmětu jako čistého odpovídání opustil (změnil tedy přístup k řeči), ale ani v Tractatu nebylo tvrzeno, že by tento vztah byl vnější – popsateľný – vztah mezi skutečností a řečí. Identita výrazů tedy není něco, by bylo možné popsat, co by bylo možné smysluplně říci. Není to vůbec věta v tom smyslu, v jaké je to věta pro Russella ve spise *Principia Mathematica*, není to ani tautologie a není to ani logický princip. Identita výrazů prostě znamená, že se jedná o tentýž výraz a není nijak určená povahou skutečnosti.

Bezprostřední důsledky má tento Rheesův výklad pro pochopení toho, co v Tractatu znamená matematika. Rovnice vykazují nutnou vnitřní formu symbolizované skutečnosti, ale nejsou to smysluplné věty; netýkají se totiž skutečnosti, ale symbolizmu. Číslo patří k symbolizmu (k formálnímu systému) jako jeho rys, nejsou jím (ani ničím jiným) vytvářena, nejsou to množiny ani žádné vlastnosti množin (v tom je velký rozdíl Wittgensteinova pojetí matematiky od dodnes dominantního přístupu: Rhees

také zmiňuje vztah Tractatu a rekurzivních důkazů a jiná témata matematické logiky; tím se tu ale nebudu zabývat). Obecná forma řady, o které se píše v Tractatu, má jiný typ obecnosti, než je obecnost takzvaných „obecných soudů“ a aritmetické operace, příslušející k formálnímu systému, nemá charakter logických spojek. Formy, a tedy ani čísla jako jejich rys, nelze definovat podobným způsobem, jako jména. Jsou podmíněny obecnou formou operace, ale nejsou jí vytvářeny – tato operace má určitou časovou povahu, není to ale čas událostí a jejich výsledků. Podle Rheese je tedy celá aritmetika a k ní příslušející pojetí identity obsažena v možnosti symbolismu jako takové, není to něco symbolizovaného. To může vypadat jako technický detail, ale uvážíme-li, jakou úlohu hraje matematika a k ní patřící pojetí evidence a jistoty v novověké filosofii, uvidíme, že je to věc zásadní. Nárok na jistotu ekvivalentní jistotě matematické (Descartes) je potom nárokem na vyjasnění výrazů a myšlenek, nikoli nárokem na povahu skutečnosti. Matematika i se vším, co k ní patří, se týká symbolismu, ne skutečnosti. Povahu skutečnosti tedy nijak neurčuje, pouze ji sobě vlastním způsobem vyazuje – ať je jakákoli. Ještě jinak: to, co v Tractatu uvedeným způsobem vyazuje povahu symbolizovaného, je matematika – ne naopak: ne, že by to, co je vykazované nějakou určitou (jakoby uměle vymyšlenou) matematikou, byla povaha skutečnosti.

Nejsem si jistý, nakolik tento Rheesův výklad přesvědčí vzdělané čtenáře a autory učebnic, že v Tractatu (a potažmo v moderní logice jako takové) nejde o ontologii. Snadno totiž můžeme říci, že právě takovýto přístup k symbolizmu, jehož vnitřní forma vyazuje povahu symbolizovaného,

je ontologií. Není žádný problém uznat, že říkáme-li, co povahu symbolizovaného vykazuje, říkáme tím i něco o této povaze samé, ale je třeba opatrně prozkoumat, co tím o ní říkáme. Rozhodně tím nemluvíme o ničem, co nepatří k symbolizmu (k jeho gramatice); a už vůbec neříkáme, co je pravda a co ne. Neříkáme, že skutečnost je tvořená nějakými předměty (s tím, že bychom měli představu o jejich povaze) a jejich spojeními nebo vlastnostmi (jejichž povahu bychom opět určili) – to by bylo dokonce přímo proti textu Tractatu. Neříkáme ale ani to, že skutečnost je tvořená nějakými fakty – říkáme, že to, o čem lze mluvit, nazýváme fakty a to, co tato fakta vyjadřuje, myšlenkami, resp. potom větami. I já si myslím, že Tractatus patří do novověké ontologie, bereme-li ontologii v dostatečně širokém smyslu – patří-li do ní i určování povahy naší řeči o tom, co je, ale v užším smyslu ne.

Rheesova studie je cenná především jako návod na pečlivé čtení původního textu a na opatrnost při vnášení našich vlastních představ do výkladu. Kdyby Wittgenstein chtěl o ontologii mluvit sám, asi by to byl býval udělal. Rhees také připomíná, že učebnice je třeba číst opatrně – to je ostatně něco, na co všichni autoři učebnic sami upozorňují. Zde k tomu máme doložený jeden z možných důvodů. Je nebezpečné napsat srozumitelný výklad filosofického textu, který nebude od čtenáře vyžadovat podniknutí neobvyklých kroků. Rhees nás navíc přivádí k tématu, které je samo mimořádně důležité, ke vztahu syntaxe a ontologie.

Rush Rhees: Wittgenstein's Builders, In: Rush Rhees: Discussions of Wittgenstein, Thoemmes Press, Bristol 1970, str. 71–84. Původně in: Proceedings of the Aristotelian, Society, 1959–1960

V této studii jde o rozlišení mezi řečovými hrami a řečí jako takovou, což je zásadní rozlišení vztahující se k Wittgensteinovým myšlenkám z třicátých a čtyřicátých let. Řečovými hrami se tu rozumí přehledné předvedení možností různých užití výrazů a na ně navazujících odpovědí (jsou to tedy hry s výrazy), tímto předvedením se má vyjasňovat význam výrazů, resp. jejich možné funkce v řeči. Řečové hry jsou pro Wittgensteina důležitým analytickým nástrojem a přirovnávání užití výrazů a hry je jedním z výchozích kroků v odmítnutí chimérických představ o podstatě řeči a její logiky; všeobecně známé jsou především z Filosofických zkoumání (Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations, první vydání Blackwell, Oxford 1953, druhé vydání 1958 tamtéž; český překlad J. Pechara vyšel v roce 1992 v nakl. Filosofia).

Rush Rhees byl jako správce Wittgensteinovy literární pozůstatosti i editorem Filosofických zkoumání a také dalších knih z období, ve kterém se Wittgenstein řečovými hrami zabýval (např. Poznámek o základech matematiky, Remarks on the Foundations of Mathematics, Blackwell, Oxford 1956). Jeho důkladná znalost Wittgensteinova přístupu k tomuto tématu se projevila i v jeho předmluvě k Modré a Hnědé knize (The Blue and the Brown Books, Blackwell, Oxford 1958), na kte-

rou tato studie navazuje – už tam ukazoval, že používání řečových her jako metody má své meze: ... *the method has to be somewhat different there. One cannot do so much with language games./ ... metoda tady musí být nějaká jiná. Člověk nemůže udělat s řečovými hrami tolik.* (c.d., str. xiv). Tento postoj se svým důrazem odlišuje od jiného postoje, který se velmi rozšířil: zdůrazňováním herního charakteru řeči a zkoumáním pravidel užívání výrazů jako společenských daností ukazovat společenskou nebo dějinnou podmíněnost významu. Například se tedy Rheesův přístup odlišuje od toho, co píše druhý z vydavatelů Wittgensteinovy pozůstalosti (a Wittgensteinův nástupce v profesorské funkci v Cambridge) G. H. von Wright, když bere řečové hry za „nezpochybnovaný základ veškerého našeho souzení a myšlení“ (G. H. von Wright: Wittgenstein. Blackwell, Oxford 1982, str. 207) a když nachází souvislost mezi studiem řečových her a sociologií vědění (c.d., str. 180). Jiným příkladem je studie Petera Winche, Rheesova žáka a spolupracovníka, který se snažil ukázat použití rozboru pravidel řečových her obecně při studiu lidského jednání (P. Winch: *The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge, London 1958; viz předmluvu k druhému vydání z roku 1990); nebo texty Stephena Toulmina, Wittgensteinova žáka ze čtyřicátých let, který spojoval zkoumání významu s celkovým ohledem na dějinnou situaci: „Jsou významy, které filosofové analyzují, obsažené v izolovaných slovních výpovědích, nebo je řeč srozumitelná pouze jako smysluplná ve větším rámci jednání a institucí?“ (S. Toulmin: *Return to Reason*, Harvard University Press, 2001, str. 11). Všechny tyto myšlenky přímo navazu-

jí na Wittgensteinovo používání řečových her, ale posouvají je jinam, než kam vede Rheesova úvaha. Důkladně a opatrné rozlišení těchto důrazů je, podle mého mínění, východiskem k porozumění Wittgensteinovým myšlenkám jako filosofii.

Rhees začíná tím, že ukazuje meze analogie mezi předvedením toho, co to je řeč, a vyjasněním toho, co to je hra. Zatímco v případě hry je možné na různých příkladech ukazovat, co je to hra (a to i tehdy, když jednotlivé případy nebudou mít nic společného – nebudou mít tedy žádný jednotný rys, ale budou mezi nimi pouze rodné podobnosti, tj. budou tvořit rodinu různým způsobem podobných případů), v případě řeči nic takového není možné. Především si lze, podle Rheese, představit, že by někdo nevěděl, co je to hra, a vyžadoval by vyjasnění – a to vyjasnění v řeči; ale to si v případě samotné řeči nelze představit. Nabízí se tu paralela (v duchu známého „když se mne nikdo neptá, vím; ale když se zeptá, nevím...“) mezi tím, kdyby někdo uměl hrát hry, ale neuměl je obecně popsat, a tím, kdyby uměl řeč (žil by životem v řeči), ale neuměl popsat její povahu. Tato paralela je falešná, protože v případě předvedení toho, co je to řeč, nejde o obecný popis – jde o porozumění logice řeči, o filosofii. Popsat, co lidé dělají, když mluví, by nijak nepomohlo. Zde se Rhees dostává k problému s výkladem úvodních paragrafů 2 až 7 Wittgensteinových filosofických zkoumání, kde je popsána řečová hra dělníků manipulujících s nějakými stavebními předměty (odtud název Rheesovy studie). Wittgenstein popisuje řečovou hru takto: jeden dělník říká slova „deska“, „trám“, atd. a druhý mu nosí to, co tato slova označují; Wittgenstein pak prohlašuje, že toto by bylo možné vidět jako

úplnou řeč. Podle Rheese to ale celá řeč být nemůže – popis této řečové hry by byl prostě popisem toho, co ti lidé dělají, ale nebylo by to vyjasnění, co je to řeč (Wittgenstein sám ten příklad uváděl proto, aby ukázal, že skutečná řeč není takto jednoduchá, v tom samozřejmě problém není a to tu nehraje roli). Aby se toto jednání stalo řečí, musíme těm dělníkům rozumět, musíme tou řečí také mluvit. Řečové hry slouží k tomu, aby se ukázaly rozdíly mezi tím, co to znamená „mít význam“ v různých případech, a aby se ukázalo, že tyto rozdíly jsou zcela zásadní, že to znamená pokaždé něco zcela jiného. Všechny řečové hry jsou ale v rámci řeči a jen v ní mají smysl. Když Wittgenstein říká, že by nějaká hra mohla tvořit celou řeč, říká to, podle Rheese, proto, aby ukázal, že řeč nemá žádnou obecnou formu z které by vyplývalo, že v tom nebo onom případě něco chybí. Neříká to proto, aby redukoval řeč na popsateľné jednání. Aby se hra z paragrafů 2 až 7 stala řečí, museli by zmínění dělníci rozumět slovům, museli by daná slova umět používat i v jiných souvislostech a vidět, že jsou to tytéž výrazy (v učení se, ve vyprávění o práci, atd.) To však už nelze popsat v rámci popisu jednání. Ten samý problém Rhees ukazuje i na příkladu matematického kalkulu (viz Remarks on the Foundations of Mathematics, část V., paragrafy 1 až 8), kdy teprve význam dělá z posloupností symbolů a manipulacemi s nimi výpočty. Kdo se naučí mluvit, musí umět odpovídat na otázky, musí umět něco říci (což není pro Rheese stejné, jako něco udělat), musí umět snažit se něco říci (chtít něco říci) a musí umět rozlišit, co má smysl a co ne. Hrou se to může učit, ale ve hře samé nic neříká. Tím se také řeč liší od matematiky, v té se nikdy nic neříká (i když s její pomo-

cí se něco říci dá). Řeč sice není jen konverzace, ale kdo by jí nebyl schopný, neměl by mluvit. V řeči jde o vnitřní spojení významů výrazů, použitých v různých souvislostech – což Rhees staví do protikladu k vnější podobnosti použitých výrazů v různých jednáních. Vyjasnění logiky řeči tedy není popis jednání. Tím ale nemá být tvrzeno, že řeč je něco zvláštního, od jednání odlišného, se svébytným charakterem, který je možné nějak vyjádřit. Právě k odmítnutí takové představy mají Wittgensteinovy řečové hry soužit. Řeč je forma našeho života a to není hra ani společenská instituce.

Domnívám se, že toto rozlišení řečové hry a samotné řeči je opravdu zásadní a je důležitou obranou před mísením sociologického nebo historického zkoumání s filosofií a logikou, ale současně mám obavu, že tu stojíme na pokraji omylu: z uvedené úvahy by se mohlo zdát, že k řeči patří možnost práce s významem (otázky „Co tím míníš?“, „Co to znamená?“ apod.), přenášení výrazů z jedné souvislosti do druhé (vyprávění o to, co jsme říkali, apod.) a že toto používání řeči samo není možné rozumně přirovnat k hram. Přitom já rozumím Wittgensteinovi právě tak, že nikdy nemůžeme najít nic zvláštního, co by charakterizovalo cokoli v řeči jako něco svébytného oproti běžnému životu. Tak si také vysvětluji Wittgensteinovo prohlášení, že uvedená hra by mohla být celou řečí. Ať ji rozšíříme jakkoliv, nikdy v ní nepřibude nic, co by se vymklo přirovnání ke hře. Je možné uvažovat o řečových hrách, které budou ukazovat používání řeči při vyjasňování významu a v nich se ukáže význam výrazů jako je „význam“ nebo „výraz“. Nic dalšího, tajemného a čistého, není ani v těchto výrazech. Pokud by rozlišení ře-

čových her a řeči mělo znamenat, že k řeči patří něco, co není možné zkoumat na „drsné půdě“ běžného života, tedy jako něco běžného a nikoli čistého (viz paragraf 107 Filosofických zkoumání), považoval bych to za omyl klasické metafyziky. Že takto není možné zkoumat řeč samu (jako to, co jakékoli zkoumání tohoto typu umožňuje), je přitom správné. Stejně tak je správné vidět, že přirovnání něčeho ke hře není tvrzením, že to je hra.

Hlavním smyslem Rheesova textu je přivést pozornost k zásadním otázkám, kterými se Wittgenstein zabýval, tj. k otázkám po vztahu významu a formy našeho života (tj. něčeho, co se každému popisu vzpírá). Zároveň je Rheesův text cenný jako varování před přehlédnutím tohoto základního důrazu a sklouznutím k nesprávně uchopenému společenskovědnímu popisu událostí spojených s používáním řeči.

Tomáš Holeček

**Kléméns Alexandrijský:
POBÍDKA ŘEKŮM, (z řečtiny
přel. Matyáš Havrda) 1. vyd,
Herrmann a synové, Praha 2001**

Kléméntův *Protrepticus* představuje v rámci patristické literatury nanejvýš zajímavý a značně ojedinělý spis, a to už jen z toho důvodu, že si počínaje minulým stoletím jako jeden z mála textů podobné provenience našel řadu čtenářů i mimo úzký okruh badatelů zabývajících se křesťanským písemnictvím druhého století. Situace je to přitom na první pohled poněkud paradoxní, uvážíme-li, že v porovnání s ostatními dochovanými Kléméntovými díly – zejména pokud se jedná o mnohem rozsáhlej-

ší a významnější *Stromata* či v renesanci hojně čtený *Paedagogus* – nám tento spis svého autora nepředstavuje zrovna jako hlubokého meditativního myslitele, jenž si potrpí na vytríbenou, složitou a vyváženou argumentaci opřenou o důkladné, filosoficky poučené a – nakolik to jen vzhledem k obvyklému předmětu Kléméntova zájmu lze – „objektivní“ zkoumání, ani jako autoritu v otázkách křesťanské způsobu vedení života, výchovy či morálky. Kléméns zde spíše promlouvá jako vášnivý, vzdělaný, avšak současně mírně demagogický přívrženec křesťanství, které – oproti lústinovi Martirovi a jiným apologetům – nehodlá již pouze hájit před tlakem tradiční pohanské kultury, spirituality a filosofie, nýbrž představit jako jejich nanejvýš důstojnou alternativu a zároveň též jako legitimní dovršení a sjednocení všeho nejskvělejšího, čeho tyto kdy dosáhly. Výsledkem je pozoruhodně sevěný, esteticky působivý a zvláště – takřka nekléméntovsky – přímočarý spis, přibarvený množstvím zábavných postřehů, kuriozit či pikantních praktik spojených s pohanskou zbožností, jíž je Kléméns až překvapivě detailním znalcem.

Spis otevírá Kléméntova připomínka jakéhosi Eunoma z Lokridy, vítěze pěvecké soutěže, jež byla součástí jedné z nejvyšších všeřeckých náboženských slavností – Pythijských her: podle legendárního podání vděčil tento Eunomos za svůj úspěch cikádě, jež usedla na jeho citaru a svým trylkováním nahradila prasklou strunu. Kléméns ovšem k této historce přidává charakteristický komentář, který do značné míry předznamenává celkovou metodu spisu *Protrepticus*: rozhodně tomu podle něj není tak, jak mýtus naznačuje, a sice že by snad Eunomos po vzoru

Amfiónově, Ariónově či Orfeově, již všichni svým zpěvem dokázali třeba přivolat ryby, postavit hradby, přesadit stromy či zkrotit divou zvěř, vedl cikádin zpěv, nýbrž úspěch mu zaručilo, že sám přeladil na její zpěv, který je ve své podstatě zpěvem následujícím FYSIS: je to součást hymnu, kterým Stvoření velebí jediného pravého Boha. Kléméns dále konfrontuje jako v rámci pěveckého agónu tradiční mýtické zpěváky s novým pěvcem, jímž je Boží Slovo, a ukazuje, v jakém smyslu je toto zdatnější a účtyhodnější než ti předešlí: nejenže zkrotilo ta nejhůře zvladatelná zvířata, tj. lidi, ale též namísto kamenných kvádrů hradeb ladně a harmonicky uspořádalo přímo živly v kosmu; jeho píseň je přítomnou nejstarobylejší, neboť samo bylo na počátku. Kléméns takto s náležitou pompou uvádí svého pěvce, aby v zápětí vyložil, jaká je jeho bytostná role: Slovo jménem Kristus je současně tím, skrze co jsme (neboť bylo na Počátku), a současně je tím, skrze co člověk může být správně: toto rozlišení je pro autora nadmíru důležité a v jistém smyslu je přítomno v celém jeho díle, když je východiskem jeho antropologie rozlišující mezi obyčejnými věřícími a pravým gnóstikem i agógické koncepcí diferencující (zejména ve spise *Paedagogus*) mezi nižší formou výchovy, jež je založena na stoickém nároku AKOLÚTHOS FYSEI ZÉN a platónské METRIOPATHEIA, a vyšší formou realizující HOMOÍOSIS THEÓ, APATHEIA a úzce související s konceptem gnóse.

Dále se Klémentova pozornost obrací k řeckým mystériím se záměrem „úplně obnažit šarlatánství, které se v nich ukrývá.“⁴¹ Počíná se přitom takřka encyklopedicky (až to u některých interpretů vzbudilo pode-

zření, že zde pracuje s nějakou starší – zřejmě pohanskou – příručkou či přehledem) a též nadmíru horlivě: kde to jen trochu lze, tam blasfemicky prozrazuje zejména jejich tajné obřady a příslušná symbola. Tak postupně probere Dionysova mystéria, iniciace Korybantů, obřady Velké matky bohů a jiné, největší pozornost ovšem věnuje mystériím Eleusinských. Klémentem zaznamenané syntagma „postil jsem se, vypil jsem kykeón, vzal jsem ze schrány a vykonav svou práci uložil jsem do košíku a z košíku do schrány.“⁴² nechybí snad v žádném pojednání o řeckém náboženství: je to jedna z mála věcí, kterou víme o vyvrcholení eleusinských obřadů. Přesto je však jeho výklad celkově dosti nejasný, jelikož z kontextu mimo jiné není zřejmé, ani co bylo oním předmětem, s nímž se podle Klémenta mělo manipulovat, ani místo této formule v celkovém obřadním scénáři. Vedle značného nedostatku piety tak zarází též určitá zlomkovitost a obskurnost, jež provází ostatně nejen tuto Klémentovu referenci o mystériích a zdá se být v příkrém rozporu s deklarovaným záměrem: můžeme se jen dohadovat, zdali tomu tak bylo proto, že Kléméns neměl dostatek detailních informací, popř. že kontext záležitostí, o nichž píše, byl všeobecně znám a každý se dovtipil, a nebo – což považuji za pravděpodobnější – nepostupuje ve výkladu systematicky hlavně proto, aby příliš nevyvstala blízká strukturální podobnost některých motivů a forem mystérijní zbožnosti a křesťanství, jak ho Kléméns znal: proti tomuto nebezpečí se jinak autor brání tím, že kde to je jen trochu možné, tam se snaží mystéria sexualizovat a předvést jakožto perverzitu a kvintesenci vší nemorálnosti.

¹ Prot. 12, 1.

² Prot. 21, 1.

Dále se Klémentův zájem rozšiřuje i na tradiční zbožnost nemysterijního typu: jeho záměrem je zprvu téměř až osvícensky ukázat, jakým způsobem si lidé vytvořili své (falešné) bohy, přičemž zprvu rozlišuje celkem sedm těchto způsobů: zbožštěním nebeských těles, kulturních plodin, cyklu činu a odčinění (např. Erinys), lidského prožívání (FOBOS či EROS), životních událostí, vymyšlených postav, o nichž zpívali Homér či Hésiodos, a konečně záměnou božského dobrodiní, jež bylo omylem připsáno pseudobožským sóterům (Di-oskúrové, Héraklés), a nikoliv, jak by bylo náležité a správné, jedinému Bohu. Ještě ve větší oblibě má Kléméns ovšem euhémérovský výklad (bohové jsou ve skutečnosti zbožštění zemřelí králové a významní lidé), což dokládá nejrůznějšími příběhy řeckých mýtů. Prim přitom hrají zejména takové, jež jsou problematické buď morálně (zejména erotické eskapády tam, kde by snad jinak zase mohla vyvstat určitá paralela s Kristem (Dionysos, Héraklés)), či alespoň esteticky (např. veselé procesí theoným řeckých bohů počínající Artemidou Kondylitis (Dávající pěsti) a konče Dionysem Choiropsalem).

Poté, co Kléméns vyvrátil možnost, že by řečtí bohové byli vskutku bohy, obrací svou pozornost k možnosti, že by snad byli daimóny ve smyslu nižších božských bytostí (že by snad autorovými slovy patřili do „druhé řady“).³ Tato otázka je pro Klémenta značně obtížná, zejména z těchto důvodů: za prvé v chápání tradiční řecké zbožnosti (na jejíž přívrženec se Kléméns obrací) má slovo daimón nanejvýš neutrální, ale spíše pozitivní konotace ve smyslu nižší božské moc-

nosti či síly,⁴ zatímco křesťanská (a před ní i též latinská) démonologie rozlišuje nižší božské bytosti na zlé demony a (většinou) dobré anděly; za druhé víra v existenci a zejména vliv a působnost nižších božských bytostí byla vlastní jak křesťanům Klémentovy doby, tak i těm řeckým platónizujícím vrstvám tradiční zbožnosti, jež byly mnohdy ještě radikálnější monotheistické než oni.⁵ Klémentova argumentace tak nemůže jednoduše vykázat jejich smyšlenost a faktickou neexistenci, nýbrž se zaměřuje na to, především je jakožto nikoliv strážce a pomocníky lidí, ale jakožto jejich největší škůdce a nepřátele, kteří mají zálibu v lidské bolesti, smrti a utrpení; co do krutosti, zákeřnosti a zrádnosti jsou dokonce ještě horší než lidé.

Dále autor probírá realie tradičních kultů: chrámy jsou podle něj ve skutečnosti hroby, sochy jsou tupější než zvířata, nic nevnímající a – ježto zhotovené lidskou rukou – nutně podléhající zkáze: v aluzi na Aristotelův *Protrepticus* Kléméns připomíná,⁶ že ti, kdož se poutem zbožnosti připoutají k pomíjivým sochám a idolům, jsou na tom stejně jako zajatci barbarů, kteří je připoutávají k mrtvým tělům, aby spolu s nimi za živa shnili: i zvířata jsou lepší než všechny sochy a idoly z látky. Materiál sám o sobě může být krásný, je to ovšem vždy jen bezduchá látka, ať již ji umění vdechne jakkoliv podmanivý tvar; ačkoli Klé-

⁴ Zlí daimóni se objevují snad na jednom místě u Platóna a potom ve vypracovanější podobě až u Plútarcha (*De facie* 944 D).

⁵ Dále srov. předmluvu M. Havrdy (KLÉMÉNS ALEXANDRIJSKÝ, *Pobídka Řekům*, Praha: Herrmann a synové, 2001, s. 19-22).

⁶ *Prot.* 7, 4n. Srov. fr. B-107 [Düring] z Aristotelova stejnojmenného spisu.

³ Srov. *Prot.* 40, 1.

méns (ve spíše platónských než starozákonních stopách) brojí proti podvodnému umění, jež vytváří „nebezpečné hračky“,⁷ tak problém zdá se pro něj nepřestávají ani tak obrazy samy jako spíše indiference (ať z pohodlnosti, zvyku či zvrácenosti) mezi zobrazením a zobrazovaným, (kdy se např. často stává, že výsledný estetický dojem překryje zásadní etickou problematičnost a nepřijatelnost zobrazovaného), jehož posledním důsledkem je záměna a zapomenutí Stvořitele a stvořeného: jedinou důstojnou sochou, jež nese Boží obraz, je pro autora živý člověk.

Stranou Klémentovy kritiky nezůstává ani filosofické myšlení o bohu a božském: téměř na hranici karikatury tak probírá postupně jednotlivé filosofy, pro něž na počátku nebylo Slovo, nýbrž tu voda, tu vzduch, tu oheň či země, tu všechny živly dohromady apod. Kritice se ovšem nevyhnou ani ti, kdož podle Klémenta živly překonali ve prospěch něčeho vznešenějšího – tak stoa sice správně neztotožňuje božské s ničím látkovým, znevažuje ho však tím, že ho nechává prostupovat a pronikat vším včetně toho nejméně úctyhodného; pro peripatetiky je tím nejvyšším duše veškerenstva, božská prozřetelnost je zde nicméně – pro Klémenta nesmyslně a paradoxně – omezena pouze na supralunární oblast, o mnoho lépe neobstojí ani atomisté, o epikurejcích ani nemluvě. Zde – zhruba v polovině spisu – však nastává v jeho celkové díce dosti radikální změna: Kléméns nejprve zmíní koncepci spermatického logu, podle níž do všech lidí (a zejména do těch, již žijí myšlenkami) ukáplo něco božského výronu,⁸ aby vzápětí vzal na milost Platóna,

Antisthena, Xenofóna, Sókrata a další, ovšem s tou výtkou, že to, co je u nich pravdivé, je opsáno od Mojžíše a proroků. Podobně je s to posléze nalézt i semínka pravdy v předtím vehementně odsuzovaném řeckém básnictví: tak je znovu (jakožto specifická palinódie) uveden na scénu v novém světle Euripidés, Sofoklés, Ofreus a konečně též i Homér s Hésiodem.

Po tomto krátkém intermezzu autor přechází k prorockým spisům, z nichž vybírá zejména ty pasáže, které v určité kontinuitě s autorovým novým uchopením epického básnictví akcentují radikaliťu starozákonního monotheismu a odpor vůči všemu modloslužebnictví. Kléméns ovšem současně neopomíná zdůraznit, že tyto spisy jsou předchozím nadřazeny nejen co do množství pravdy, již obsahují, ale i co do stylu a formy; v tomto ohledu jsou pro autora nejen pobídkou k obratu, ale současně též východiskem každé autentické výchovy. Cíle této božské výchovy – jež je podrobněji rozpracovaná zejména ve spise *Paedagogus* – jsou zde jen stručně nastíněny: výchova má vést k poznání pravdy (EPIGNÓSIS TĚS ALETHEIAS), přičemž ono poznání není pro autora nic jiného než zbožnost ve smyslu realizace náležitého vztahu k božskému (THEOSEBEIA), jež zase souvisí s láskou (AGAPĚ) a vírou (PISTIS): jejich odměnou je pak spása.

K závěru spisu autor věnuje značný prostor vyvrácení zásadní námitky, se kterou se muselo křesťanství jakožto nové náboženství potýkat v silně tradičním prostředí, kde i samo slovo KAINOS (nový) nese mírně pejorativní nádech: nově získaní křesťané tak v očích svých blízkých nutně museli představovat přinejmenším politováníhodné pomatence, ale spíše nebezpečné renegáty, již opustili ctnostný, pro-

⁷ Prot. 62, 1 a 58, 2.

⁸ Prot. 68, 1.

věřený a po generace předávaný způsob života ve prospěch poměrně neurčité, ale o to agresivnější chiméry. Kléméns nejprve tento problém vypracovává jakožto otázku náležitě PAIDEIA: člověk je člověkem proto, že se neustále mění a roste, jeho momentální způsob života není nic apriori daného a jednou provždy rozhodnutého, nýbrž je získáván a postupně osvojován skrze výchovu, až se stává návykem (ETHOS). Jestliže se ovšem takto získaný návyk ukáže jakožto perverzní, škodlivý, nepatřičný a navíc směšný (chování malého dítěte může být rozkošné a roztomilé, ale pouze v relaci k jeho nízkému věku), pak je na čase se od něj prostřednictvím lepší výchovy odvrátit, a to tím spíše, že nyní je tato snadno k dispozici a k ní i nanejvýš lidumilný Vychovatel. Uvedený obrat je přitom artikulován značně platónsky: je to odvrácení od aisthetického (tj. zejména od pohanských soch a idolů) a příklon v ještě širším slova smyslu k noetickému (K FRONĚSIS a EPISTĚMĚ); korelátém je pak obrat etický (ke spravedlnosti (DIKAIOSYNĚ) a zbožnosti (EUSEBEIA)): jeho realizaci charakterizuje Kléméns slavným motivem z Platónova *Faidónu* jako krásné riziko (KALOS KYNDINOS): je to realizace takového životního postoje, který je založen na odvratu od tradičních hodnot a norem obyčejných lidí, k životu, jehož kvalitu a náležitost lze posoudit jen z perspektivy, jež běžnou partikulární životní perspektivu překračuje. Je-li člověk zrozen k tomu, aby hleděl k nebi, potom je tedy nutně povolán k poznání boha (GNÓSIS TŮ THEŮ), dovozuje Kléméns v jiné narážce na Aristotelův *Protrepticus*. Toto poznání je ovšem ryze vnitřní povahy a nepředpokládá ani nezakládá vyvázání ze složitého přediva mezilidských a společenských vztahů: Kléméns uvádí, že ze-

mědělec, námořník a dokonce i voják, již poznali Boha, nemusí a nemají svá místa opouštět.

Poslední velké téma spisu je komplexní představení Logu-Krista, přičemž autor klade velký důraz zejména na jeho rozměr Vychovatele, jehož výchova se staví nejen proti tradiční zbožnosti, ale též vůči filosofické PAIDEIA. Filosofie je po příchodu Slova ostatně zbytečná a navíc i příliš náročná: s Logem je možno si vystačit pro veškerou výchovu „a Athénami a Řeckem je působením Slova od nynějška celý svět“.⁹ Logos pro Klémenta představuje zkratku k veškerému poznání, po němž touží a za nimž se pachtí filosofie, a navíc je v Logu toto poznání úplnější, pravdivější a dokonalejší: božské Slovo je tak po platónsku řečeno garantem „první plavby“. V této souvislosti též zaznívá i jiné Klémentovo oblíbené platónské téma, jež je jakožto významná charakteristika pravého gnóstika podrobně vypracováno zejména ve spise *Stromata*, a sice motiv připodobnění Bohu (HOMOIÓSIS THEŮ). Vychovatel je zde zejména proto, abychom ho napodobovali: nejen v jeho konkrétních příkazech, ale v tom, že je zde pro nás jakožto archetyp, tkví hlavní rozměr jeho výchovy.

V závěrečném oddílu spisu stejně jako v samém úvodu znovu naplno zaznívá téma vzájemné korespondence nové a staré zbožnosti, jež je pro tentokrát téměř zcela ušetřena autorovy kritiky a sarkasmu: jak hůl, o níž se opírá věštec Teiresias, tak i dřevo stěžně, k němuž byl přivázán Odysseus, jsou mu předobrazy kříže, křesťanství je svatým mystériem, jehož hierofantem je Pán uvádějící své uměřené pravé bakchy a bakchantky spolu s anděly

⁹ Prot. 112, 1.

do tance kolem „nezničitelného, nezplozeného a jediného skutečného Boha,“¹⁰ v rytmu určovaném podobně jako Eunomův hymnus Logem.

Pokud bych měl na závěr vyzdvihnout nejzásadnější důvod, pro který snad význam Klémentova spisu *Protrepticus* překračuje kontext tradice patristického myšlení, pak by to byl bezpochyby motiv výchovy, jehož důležitost je ovšem možno naplno zahlédnout asi jen v širší souvislosti ostatních autorových prací (zejména spisů *Paedagogus* a *Stromata*). Domnívám se, že právě to, co by snad bylo možno nazvat „pedagogická“ vášeň, představuje zásadní *spiritus agens* celé autorovy tvorby: v Klémentově perspektivě je tak celé křesťanství nakonec nahlédnuto jako jediná spásná božská PAIDEIA překonávající a završující všechny její starší formy. Originalita tohoto počínu přitom vynikne zejména tehdy, uvážíme-li, že novozákonní (a ovšem ani starozákonní) diskurs nezná žádný ani vzdáleně ekvivalentní koncept výchovy: vesměs slovesné tvary odvozené od slova PAIDEIA, jež se zde vyskytují, nabývají jednoznačného významu „dát někomu za vyučenou“, tj. potrestat, většinou pak zbičovat.¹¹ Zdá se, že bez myslitelů jako Kléméns by zřejmě křesťanská Evropa vypadala o dost jinak, než ji známe dnes.

Josef Kružík

Geert Hofstede: CULTURES AND ORGANIZATIONS. Software of the Mind, Harper Collins Publishers, London 1994.

This book is one of the most widely used books about cultural differences by the community of international firm managers. It explains the differences in thinking of people of different nationalities across the globe on the very simple four dimensional scale. In the first and second part of the book Geert Hofstede describes his four dimensional model of cultural differences, defines the dimensions, and presents scores of almost 60 countries on these dimensions. The third part is devoted to organizational cultures. The fourth part is about intercultural encounters and intercultural understanding.

Hofstede's dimensions correspond to four main questions each society has to answer or four main problems each society has to resolve in order to function smoothly. The first problem concerns inequality in society and the relationship with authority. Each institutionalized group of people, be it nation, ethnic minority or work organization, has to somehow agree on the distribution of power within it and the relations between those who are higher up on the power pyramid and those lower down. Most of this "agreement process" is unconscious and predetermined by the past experiences of the group members, mainly by the way they were brought up. Geert Hofstede uses the term "cultural programming" of individuals to describe this predetermination based on the values spread in a culture. Once being "programmed"

¹⁰ Prot. 120, 2.

¹¹ Tak např. v pašijovém příběhu (L 23, 16–22). Srov. též G. KITTEL, G. FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

an individual may not be aware on the conscious level about the “programs” he or she has. The “programs” manifest themselves mostly on emotional level. As inequality concerns, we can differentiate between organizations, institutions or nations on so called emotional power distance scale’s: whether the emotional distance between the people higher-up in the hierarchy and people lower-down is large (power distance is large) or whether inequality in the society is just inequality of roles with little emotional importance (power distance is small).

The author defines power distance as “the extent to which the less powerful members of institutions and organizations within a country expect and accept that power is distributed unequally” (Hofstede, 1994, p.28). It is intriguing that according to the author it is better to define power distance from the point of view of the subordinate rather than the boss. “Authority survives only where it is matched by obedience.” (Hofstede, 1994, p.28) The author presents the results of the statistical analysis as for the ranking of about 50 countries on the power distance scale and discusses the influence of this dimension on the relationships between people in families, schools, workplaces, states. The last point of the power distance chapter is the influence of this dimension on ideas bred in the countries including the prevalent of religious ideologies and philosophical ideas, their economic performance, and, finally, the past and the future of the countries as for the power distance dimension.

The second dimension of culture author calls collectivism versus individualism. It answers the question about the relative importance of an individual versus a group.

The author defines it as follows: “individualism pertains to societies in which the ties between individuals are loose: everyone is expected to look after himself and his or her immediate family. Collectivism as its opposite pertains to societies in which people from birth onwards are integrated into strong, cohesive ingroups, which throughout people’s lifetime continue to protect them in exchange for unquestioning loyalty.” (Hofstede, 1994, p. 51) As is the case of power distance the author discussed the influence of this dimension on family, school, workplace, and state. He also looked for correlations between collectivism-individualism index and the economic wealth of the countries. The interesting result is that nearly all wealthy countries are on the individualist side of the scale, while nearly all poor countries are on the collectivist side. Another important finding is that collectivist countries are more attracted to communistic ideas. Finally the author discusses where the particular score on the collectivism-individualism dimension of a country came from and whether and how it may change in the future.

The third dimension of culture concerns masculinity versus femininity or, in other words assertiveness versus modesty. The author defines it as follows: “masculinity pertains to societies in which social gender roles are clearly distinct (i.e. men are supposed to be assertive, tough, and focused on material success whereas women are supposed to be more modest, tender, and concerned with the quality of life); femininity pertains to societies in which social gender roles overlap (i.e., both men and women are supposed to be modest, tender, and concerned with the quality of life).” (Hofstede, 1994, p. 82, 83). This

is the only dimension in which men and women scored consistently different. It describes not only the attitude of the society toward assertiveness of modesty, but also gender roles typical for that society. The author discusses the manifestations of masculinity-femininity dimension in family, school, workplace, and state, its influence on ideas born in the country and the past and the future of the country's score on this dimension.

The last dimensionⁱ presented in book is uncertainty avoidance. This term has been borrowed from American organization sociology (Cyert and March, 1963). It deals with the extent to which people can or cannot tolerate ambiguity, or, in other words, the extent to which people emotionally need rules. The author defines it as "the extent to which people feel threatened by uncertain or unknown situations." This dimension tells us about the level of tension and stress prevalent in the society, whether emotions and aggression should or not be shown, to which extent deviant and innovative ideas or behavior are tolerated. As in the case of previous dimensions, the author discusses manifestations of this dimension in the family, school, workplace and the state, its influence on ideas bred in a country and the past and the future of uncertainty avoidance.

This dimension ends the part of the book devoted to the cultural differences between nations. The next part of the book is devoted to organizational cultures. It shows the differences between organizational and national cultures, describes six following dimensions of organizational cultures:

1. Process oriented vs. results oriented
2. Employee oriented vs. job oriented
3. Parochial vs. professional
4. Open system vs. closed system
5. Loose control vs. tight control
6. Normative vs. pragmatic

(Hofstede, 1994, p. 188). Finally the author presents his ideas about how to manage (or manage with) the organizational culture depending on its score on these dimensions. These part is the most useful for the people doing managing work.

The final fourth part of the book is devoted to implications of cultural differences. Geert Hofstede writes about intercultural conflicts, cultural shocks and acculturation, ethnocentrism and xenophobia, group stereotypes and intercultural encounters in different fields of human contacts: tourism, schools, development cooperation, between host countries and migrants, in international negotiations, in international business organizations and in the case of multinational corporations. Finally he writes about possibilities of intercultural education.

It would be very difficult to at least briefly summaries all the important ideas of the book in this review. Actually, there is so much of interesting and well structured information, that the book can be used as a textbook. So, I did not dare here to present all the main ideas, but rather tried to show the reader what can be found in the book.

The original research of Geert Hofstedeⁱⁱ, which was later summarized and interpreted in this book, gave impulse to ex-

ⁱ After the book was completed the author founded the fifth dimension: long term orientation versus short term orientation.

ⁱⁱ Geert Hofstede is currently the director of the Institute for Research on Intercultural Cooperation (IRIC) at the university of Limburg at Maastricht, the Netherlands.

ist for at least three other booksⁱⁱⁱ by the same author and hundreds of papers published by the author himself and other researchers of different nationalities. The dimensions are constantly updated and published on the author's web pages^{iv}. On the basis of them new training centers for businessmen of multinational corporations were found. Personally, I consider this book to be very inspiring. It explained well the misunderstandings I had with the people from different nations. The book is also available in Czech language.

Inna Čábelkova

Literatura:

- Cyert, Richard, M. and James G. March. 1963. *A Behavioral Theory of the Firm*. Ehglewood Cliffs NJ: Prentice-Hall.
- Hofstede, Geert. 1994. *Cultures and Organizations. Software of the Mind*. Harper Collins Publishers. London. 273 p.
- Mulder, Mauk. 1976. "Reduction of power differences in practice: the power distance reduction theory and its applications." In *European Contributions to Organization Theory*, G. Hofstede and M. S. Kassem eds., Assen Netherlands: Van Gorcum.
- Mulder, Mauk. 1977. *The Daily Power Game*. Leiden Netherlands: Martinus Nijhoff.

Carlo Ginzburg: BENANDANTI. Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století, (z italštiny přeložil J. Hajný), Argo, 1. vyd., Praha 2002

Religionisticko-historická monografie Carlo Ginzburga je význačným příspěvkem ke

studiu náboženských postojů nižších (lidových) společenských vrstev v 16. a 17. století v Itálii ve Furlansku. Přínos této studie spočívá nejen v tom, že se věnuje do té doby neprozkoumané náboženské „sektě“ benandantů (než o sektě benandantů je asi přesnější hovořit o lidových pověrách spjatých s benandanty či o kultu benandantů), nýbrž především v metodě, jíž Ginzburg užívá. Autor se totiž pokouší rekonstruovat šíření a podobu „čarodějnictví a venkovských kultů v 16. a 17. století“ (jak zní i podtitul studie) ve Furlansku na základě přepisů protokolů inkvizičních procesů vedených s benandanty. Přestože přepsané inkviziční výslechy poskytují o lidovém kultu a lidovém náboženském chování obraz, který je schematicky učenecký, zkrácený mučením a sugestivním způsobem dotazování, jsou podle Ginzburga cenným pramenem. Nesoulad mezi otázkami a odpověďmi, tj. mezi obrazem o lidovém náboženství, venkovských kultech a čarodějnictvím vytvářeným inkvizitory a obrazem vytvářeným obžalovanými, svědčí o dvou rozdílných sociálních, kulturních a mentálních světech a umožňuje za učeneckým obrazem, který si o lidovém náboženství a pověrách vytvářely inkvizitoři, alespoň částečně zahlédnout, jak svůj náboženský svět reflektovali sami venkované.

Kdo byli benandanti? Benandanti čtyřikrát do roka o čtvrté noci o všech tzv. „suchých dnech“ vycházeli a bojovali s čarodějníky a čarodějnicemi o úrodu: čarodějnice a čarodějníci přitom bývali ozbrojeni metlami z prosa a benandanti lodyhami fenýklu. Benandanti s čarodějníky a čarodějnicemi bojovali o úrodnost polí: „jednou bojujeme o obilí a ovoce, jindy zase o dobytek, a někdy o víno: a takhle se čtyřikrát bojuje o všechny plody

země, a když vyhrají benandanti, je bohatý rok.¹ Jednalo se tedy o rolnický kult, kult plodnosti, který se řídil střídáním období zemědělského roku a pocházel pravděpodobně ještě z antického rolnického kalendáře, benandanti se ovšem prohlašovali za obránce Kristovy víry. Tvrdili, že bojují ve jménu a ve prospěch Krista narozdíl od čarodějníků, kteří bojují ve jménu ďábla: bojují tedy jednak za „lásku k osení“ a jednak „ve jménu Krista“. V benandantech se tak spojovaly dvě vrstvy zbožnosti: pravděpodobně starší rolnický kult a určité prvky křesťanské. Uvedených bitek se účastnil pouze duch benandantů: o příslušných nocích upadali benandanti do hlubokého spánku, tělo zůstalo ležet v posteli, vyšel z nich jejich duch a účastnil se boje s čarodějníky na předem dohodnutém místě. Z výpovědí benandantů vyplývá, že minimálně z počátku tvořili skutečnou sektu, vojensky organizovanou kolem kapitána a spojenou mlčenlivostí a utajením: toto pouto však bylo slabé, protože benandanti je neustále porušovali buď z prosté upovídanosti nebo z důvodů vychloubání.²

K tomu, aby se člověk stal benandantem, byl předurčen již při svém narození tím, že se narodil tzv. v košili, tj. zabalen v amniotické bláně. Jistá předurčenost (vyjadřovaná těmito ekvivalenty: „narodit se v košili“, „narodit se oblečený“, „narodit se pod planetou“) a upadání do mrákot (při kterých tělo upadá do hlubokého spánku a duch ho opouští) spojuje benandanty „zemědělské“ či „rolnické“, o nichž jsme pojednávali dosud, s benandanty „pohřebními“. Především ženy benandantky totiž vypovídaly, že o suchých dnech upadá je-

jich tělo do mrákotného stavu a duše toto tělo opouští, aby se odebrala na procesí mrtvých; ženy benandantky tak poměrně často vypovídaly, že vidí mrtvé. V čele nočních procesí mrtvých stálo většinou ženské božstvo (Frau Selga nebo Abundia či Sattia, Diana, Perchta Holda, Venuše apod.). Z tohoto důvodu spatřuje Ginzburg určitou souvislost mezi benandantským „pohřebním kultem“ a starším mýtem o „divokém lovu“, v jehož čele výše uvedené bohyně povětšinou stávaly.

Schopnost léčit oběti čar a kouzel a schopnost rozpoznat čarodějnice jsou dva prvky, jimiž se na počátku 17. století obě formy benandantů vyznačovaly v očích sedláků a řemesníků, kteří tvořili jejich klientelu. Jelikož hlavní činností benandantů a benandantek bylo léčit očarované a uhranuté (to, že by hlavní charakteristikou benandantů měl být boj s čarodějníky o úrodnost polí, se mezi vesničany nikdy neprosadilo), hrozilo jim reálné nebezpečí, že budou zaměňováni s čarodějníky a čarodějnicemi. To se též stávalo, a to nejen v očích venkovanů, ale především ze strany kněží a inkvizice. Ginzburgova studie ukazuje, jak furlanští inkvizitoři usilovali o to vřadit doznání benandantů a benandantek do schémat a do dělení podle svých demonologických traktátů. Sugestivním vedením výsledků se inkvizitoři snažili získat příznání benandantů, že jsou čarodějníci a že se účastní sabatu. Po padesáti letech intenzivní práce, v polovině 17. století se jim to podařilo: benandanti bojující „za lásku k osení“ a „ve jménu Krista“ začali pod nátlakem inkvizitorů postupně získávat charakteristické rysy čarodějníků včetně účasti na sabatu. Tento proces proměny benandantů v čarodějníky usnadňovala zvláštní dvojakost, která se ve výpovědích

¹ C. Ginzburg, *Benandanti*, Praha: Argo, 2002, s. 26.

² Tamt., s. 33.

benandantů objevovala. Na jedné straně totiž benandanti tvrdili, že bojují s čarodějnicemi a čarodějnicí o úrodu, že léčí oběti jejich maleficií, na druhou stranu uváděli, že do záhrobí či na bitky dojíždějí na hřbetě nejrůznějších zvířat (kozlů, koček, zajíců). Úplně proměně benandantů v čarodějnicí, překrytí lidové víry v benandanty inkvizitorským obrazem čarodějnictví, předcházela přechodná fáze. V této přechodné fázi benandanti a benandantky sice připouštěli, že se účastní sabatu, nicméně se od čarodějnic a čarodějnů na sabatu ještě výrazně distancovali: většinou uváděli, že na sabatu nečinili neřesti, hanobnosti, orgie, nepošlapávali kříž, nehobovali Krista ani svaté atd. Po několika desetiletích činnosti inkvizice začali posléze benandanti vypovídat, že se sabatu účastní aktivně, čímž se stávali těmi, kterými je inkvizitoři chtěli mít.

Ginzburgova práce je nejen cennou studií o furlanském venkově v 16. a 17. století, nýbrž též zajímavým příspěvkem k dnes opět značně oblíbené problematice podob, šíření a potlačování té vrstvy neoficiální lidové zbožnosti, jež je obvykle souhrnně označována čarodějnictvím. Jakkoliv je tato Ginzburgova kniha – stejně jako mnohem známější a populárnější *Sýr a červi*³ – často vynášena pro novátorskou a neotřelou práci s prameny, je třeba upozornit, že tato metoda současně představuje z jiné perspektivy též největší slabinu celé knihy: v poutavém narativním podání celé problematiky se pro nepoučeného čtenáře do jisté míry stírají fakta získaná z výslechových protokolů a jejich následná interpretace propojená s širšími Ginzburgovými amplifikacemi a úvahami, jež pak lze na zákla-

dě pramenů doložit již jen dosti obtížně: v tomto ohledu může práce sice posloužit religionistovi jakožto vhodné exemplum (např. pro zkoumání paralelních jevů v jiné lokalitě a jiném období), nicméně po mém soudu již obtížněji jako pramen např. k postizení širších souvislostí neortodoxní lidové zbožnosti dané doby.

Jana Kružíková

Jacques Derrida: TRADICE VĚDY A SKRÝVÁNÍ SMYSLU, (přeložil Martin Pokorný) Oikoymenh, Praha 2003

Text J. Derridy je úvod k jeho vlastnímu překladu jednoho známého rukopisu E. Husserla ze 30. let, který se obvykle cituje pod názvem *O původu geometrie* (dále zkracuji PG).¹ Derridův překlad s úvodem vyšel v Paříži v roce 1962. Text úvodu nazvaný jeho českým překladatelem příhodně Tradice vědy a skrývaný smysl, je vynikajícím, třebaže nesnadným uvedením do labyrintu Husserlova myšlení. Kromě toho je Derridův text zajímavý tím, že je jedním z prvních příspěvků k interpretaci Husser-

¹ Transkripci tohoto Husserlova rukopisu z roku 1936 provedl Eugen Fink a vydal jej pod titulem „Otázka po původu geometrie jako intencionálně historický problém“ v *Revue internationale de philosophie* v roce 1939. Podruhé text vyšel s malými odchylkami jako třetí příloha ke spisu *Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendentaler Phänomenologie* v edici Husserliana, svazek VI, vydal W. Biemel, Den Haag 1954, v českém překladu O. Kuby *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha 1972 a 1996, str. 385-410.

³ C. Ginzburg, *Sýr a červi*, Praha: Argo, 2000.

lovy „filosofie dějin“ a na to chce vlastně tato stručná recenze upozornit.²

Na cestě k uchopení tématu dějin v jejich sepětí s řečí a jazykem, což je tématické sepětí načrtnuté Husserlem právě a zejména, ne-li dokonce pouze v rukopise *O původu geometrie*, Derrida navíc poprvé uplatnil některé náhledy, které rozvíjel v dalších svých spisech. Několik míst knihy se tedy do jisté míry dá číst i jako uvedení do některých motivů Derridova díla, jehož charakteristika tu ovšem rozhodně není a nemůže být mým záměrem.

Úvahy o dějinnosti, k nimž Edmund Husserl (1859–1938) přikročil v samotné poslední fázi svého myšlení, v polovině 30. let, přináší motivy, které, jak naznačuje Derrida, mohly, kdyby je Husserl domyslel do důsledků, převrátit architektóniku celé jeho filosofie, a přivodit otřes jejích základů.³ Něco podobného platí i o Husserlových úvahách o jazyce, s nímž je dějinnost tematizovaná v PG bytostně spjata a jemuž se v Husserlově rozsáhlém díle dostávalo do té doby stejně okrajového místa jako dějinám. Dějiny a jazyk jsou zkrátka a zjednodušeně řečeno pro Husserlova fenomenologii až do 30. let něčím vnějškovým, pouze „světským“ a proto odvozeným. Do jisté míry tím zůstávají stá-

le, zdůrazňuje Derrida, přesto v pozdním díle, reprezentovaném „původem geometrie“, dochází k významným posunům.

Derrida v *Úvodu* nicméně nesleduje jen tuto pozdní formulaci otázky po dějinnosti, kterou v sobě skrývá tradování smyslu, tak jak je analyzováno ve zhuštěné zkratce rukopisu PG, ale zabývá se i jejími předpoklady v celém Husserlově díle, od jeho prvních počátků, ještě spjatých s psychologickou metodou výkladu idealit jako produktů empiricky konstatovatelných mentálních výkonů, přes rozvinutí vlastní fenomenologie čistě popisné i transcendentální, až po poslední historické zamyšlení nad Evropou a místem filosofie v jejích dějinách v *Krizi evropských věd* (1936).

Derrida ve svém *Úvodu* konstatuje zaprvé fakt, že Husserl na konci své myslitelské dráhy v *Krizi* a v koncentrované podobě pak zejména v PG – navzdory zmíněnému odmítání historismu jakožto jedné z variant relativismu a (dis)kvalifikaci dějin a dějepisu samých jako čehosi odvozeného a nepůvodního – dospěl k uznání relevance určitého druhu dějinnosti. Toto uznání je u něj spjata s otázkou po původu, po původu tradic pronikajících aktuálním vědomím, těmito tradicemi určeným. Nový není kritický motiv zasutí názorného původně dávajícího intuitivního přístupu ke smyslu předmětností přístupem zprostředkovaným symbolicky, především jazykem. Husserl se od počátku, tj. nejpозději od *Logických zkoumání* (1900–1) snaží – zcela ve stylu ideálu filosofie jako přísné vědy, vědecké teorie poznání – oprostit proces ustavování poznatků od ekvivokací, které s sebou nese nevyhnutelné užívání přirozeného jazyka ve vědě a filosofii. Nový je náhled produktivní, dějinné povahy řečové a jazykové fixace poznání.

² Toto téma otevřel ve Francii Paul Ricoeur svým článkem „Husserl et le sens de l'histoire“, který vyšel v *Revue de Métaphysique et de Morale* v roce 1949. Derrida tomuto tématu věnuje také poslední část své disertace *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, obhájené v roce 1954 a publikované teprve v roce 1990.

³ K radikálnímu zpochybnění základů Husserlovy fenomenologie Derrida přispívá naplno až svou kritikou ve spise *Hlas a fenomén*, v *Úvodu* najdeme kritické poznámky spíš na okraji textu, převládá výklad a dokonce i výslovná obhajoba Husserlovy transcendentální filosofie dějinnosti.

Je-li tématem fenomenologie zkušenost, vědomí smyslu, a je-li aktuální vědomí závislé na tradicích smyslu, je úkolem fenomenologie – vedle strukturální statické analýzy vědomí smyslu a vedle analýzy jeho geneze z pasivních syntéz – odhalovat i specifickou dějinnost tradice čili kontinuity uchovávání a předávání smyslu. Specifičnost této dějinnosti je v tom, že kontinuita smyslu (např. nějakého geometrického poznatku) je vázána na symbolické vyjádření poznatku v jazyce, které je však pro Husserla oproti poznanému smyslu (geometrické věty) něčím pouze faktickým, nahodilým a odvozeným. Je-li však tato „dějinná podmíněnost“ kontinuity smyslu a samotného vědomí něčím nutným, co samu fakticitu „danosti“ smyslu spolu konstituuje, musí mít dějinnost sama (a jazyk sám) jiný než pouze odvozený status. Proto mluví Derrida o Husserlově pozdním objevu *transcendentální* dějinnosti.

Derrida připomíná nejprve v prvním oddílu *Úvodu* vývoj Husserlova přístupu ke zkoumání původu idealit od psychologismu k jeho kritice a k rozvíjení konceptu genetické fenomenologie: „V letech 1887–1891 byl původ aritmetiky popsán jako psychologická geneze; a po padesáti letech úvah se Původ geometrie k tomuto problému vrací ve znamení *fenomenologické historie* ... V první etapě Husserl provádí redukci veškeré psychologické či historické geneze. Následuje objev genetického rozměru fenomenologie, avšak stále platí, že geneze není historie ... I v textech, v nichž hraje roli transcendentální dění, se ... neutralizace psychologické geneze nadále pojí s neutralizací historie. V období *Krizy* však do fenomenologie rázně vstupuje sama historie.“ (11 n.)⁴

⁴ Odkaz na stránky recenzované knihy uvádím bez dalšího jen číslici.

Když ve své recenzi mluvím o dějinách, když je míněno samo dění smyslu v tradicích, které nespočívá jen v uchovávání a předávání, ale i v mizení smyslu, zapominání na původní smysl atd., není v tom implicitní kritika překladatele recenzované knihy, který užívá důsledně termín „historie“ (výjimky jdou více méně na vrub redaktorům překladu). Pokládám jeho volbu za zcela legitimní, protože patří k věci, o které Derrida píše, že dění smyslu, které nás zajímá (duchovní dějiny, dějiny vědění) se odehrává v psaném vyjadřování smyslu a tedy existuje díky historickým dokumentacím, textům. Možná, že i na tomto terminologickém detailu lze zachytit specifičnost Derridova čtení Husserla, které jistě není jediným možným čtením: není-li možný žádný přístup k dějinám než přes historie, není důvod ty dvě věci oddělovat nepřekročitelnými protiklady (typu podstata-fakt, transcendentální-mundánní, apod.). To, že francouzština na rozdíl od němčiny i češtiny má pro obojí jen jedno slovo (a Husserl sám mezi *Geschichte* a *Historie* přísně nerozlišuje), je spíš vedlejší.

Jedním z rámcových motivů, který prochází celým Derridovým textem, je nepochybně i otázka po filosofii dějin, nastolená hned na prvních stránkách a objevující se v každém jednotlivém oddílu.

Lze rozlišit tři aspekty v Husserlově přístupu k dějinám, jejichž vzájemný vztah by musel být objasněn, aby bylo možné rekonstruovat Husserlovu filosofii dějin: **1.** jedním z aspektů problematiky je Husserlem principiálně proklamovaná, ale konkrétně nevykázaná závislost historie jako empirické vědy na fenomenologii jakožto teorii eidetických předpokladů všech věd; **2.** aspekt: metodě této teorie, tj. eidetickým variacím a názorům, by musely být

přístupné i dějiny samy vyznačující se právě jedinečnými, neopakovatelnými událostmi, fakty – i jejich smysl musí být fenomenologické teorii dosažitelný; 3. aspekt: geometrie je příkladem eidetiky, tj. nauky o podstatách určitého typu (klasicky: nauky o podstatách prostorových tvarů a vztahů, obecně spadající pod nauku o podstatách matematických idealit a jejich vztahů vůbec), jejichž „obsah se utváří či odhaluje uvnitř historie“ a ta je proto „neredukovatelným prvkem jeho smyslu bytí“. Jestliže toto platí o obsahu geometrie (a matematiky vůbec), který se jinak – jako příklad idealit vůbec – vyznačuje „nadčasovou platností“, pak to platí pro všechny ideality, tj. pro všechny smysl: historie je neredukovatelným smyslem bytí jakéhokoli smyslu. Pak ovšem historie obecně by již nemusela „tvořit závislý a vyhraněný výsek určité radikálnější fenomenologie“. Derridou navrhované předběžné řešení na tomto místě je, že historie „nadále setrvává ve vymezené relativitě, nicméně proniká celou fenomenologií se všemi jejími možnostmi i úkoly, technikami i původními přístupy“ (12 n.).

Tím Derrida označuje krok, jímž jsou překročeny hranice, do nichž Husserl dějiny vykazoval, aniž by tímto překročením rezignoval na transcendentální charakter své filosofie. V rámci architektoniky Husserlovy filosofie byl dějinám přičítán status určitého regionu spjatého s člověkem a jeho nitrosvětskými, mundánními výtvoři, tedy status jednoho z regionů odvozených z „předdějinné“ transcendentální geneze smyslu, jehož posledním základem je „prvotní časovost a původní trvání“ (11) odehrávající se „mimo“ čas světa a jeho dějin. Světský čas, v němž dochází k událostem našeho fyzického a psychického světa, čas

přírody a života ve světě, je konstituován, utvořen na základě původní (transcendentální, svým způsobem „mimosvětské“) časovosti vědomí. Historický čas se pak podle klasické fenomenologie utváří na základě světského, a je tedy ještě více vzdálen času původnímu. Odtud plyne revoluční význam vpádu historie do transcendentální oblasti původu. Dochází jím ke zdvojení transcendentálního původu, když je kromě původu genetického třeba uznat původ historický? Dochází tím ke vpádu fakticity do transcendentální oblasti původu – tedy k prolomení jednoho z ustavujících protikladů každé transcendentální filosofie? Nebo se tím Husserl znovu a definitivně vymezil proti empiristickému relativismu a samu historickou fakticitu redukoval na transcendentální strukturu? Tyto a další otázky se vynořují při četbě Derridova pronikavého textu, který odhaluje krok za krokem hlavní předpoklady tématu dějinnosti u pozdního Husserla.

Průlom, který podle Derridy přináší pozdní Husserlovy texty, aniž jsou si toho jasně vědomy a dostatečně to reflektují, by spočíval v kontaminaci této od veškeré světskosti očištěné půdy původní časovosti již utvořeným, konstituovaným smyslem. Tento průlom kontaminující čistotu původu tu ovšem ještě Derrida nazývá (s Cavailleşem) v posledním oddíle svého *Úvodu* průlomem dialektičnosti.⁵

Nejvýraznější doklad pro tento posun, uvádějící potenciálně do pohybu samotné základy Husserlovy filosofie, je známé shrnutí analýz dějinnosti podniknutých v PG ve formě teze, jejíž analýzou, připra-

⁵ „... pohyb prvotní temporalizace jakožto nejzazší základ veškeré konstituce je pronikavě dialektický“ (144) Derrida zde ovšem hájí Husserla proti kritice formulované Cavailleşem.

vovanou dlouze v předchozích výkladech, uzavírá Derrida svůj *Úvod*. Příslušná pasáž zní: „Je-li absolutno transcendentální historie, jak říká Husserl v *Původu geometrie*, skutečně ‚živoucí pohyb soudržnosti a vzájemného vplývání (des Miteinander und Ineinander) prvotního utváření smyslu (Sinnbildung) a prvotní sedimentace‘⁶, pak tedy tvůrčí aktivita smyslu vnitřně vyžaduje pasivitu vzhledem k ustavenému a sedimentovanému smyslu, jenž se sám o sobě nejeví a jako takový působí jedině v projektu nové tvořivosti atd.“ (144)

Kontaminace čistoty původu něčím, co už se jen opakuje díky určitým sedimentacím, spočívá v tom, že ustavený a sedimentovaný smysl existuje díky své (jazykové) vazbě na empirii, která tím vplývá do oblasti transcendentality, tj. toho, co jednotlivé zkušenosti a výkonu vědomí předchází jako jeho „podmínka možnosti“ a „norma“. Tuto konstelaci Derrida proti Caillaësově kritice hájí slovy: „Husserl právem ukazuje, že subjektivita, ‚normovaná‘ ve své přítomnosti ustaveným objektivním smyslem (jenž tedy představuje jeho ‚absolutní logiku‘), ‚váže‘ své ‚normy‘ zpět k ‚nadřazené subjektivitě‘, tj. k sobě samé v tvůrčím pohybu, jímž se sama překračuje a utváří nový smysl ... Platí tedy pouze, že (shoda mezi ustavujícím a ustaveným momentem absolutna) ... je v jeho očích jen absolutní jednotou *pohybu* smyslu, tj. jednotou neshody a neurčitě ko-implikace ustavujícího a ustaveného momentu v *absolutní identitě* živoucí přítomnosti, která se dialekticky promítá a udržuje.“ (144 n.)

⁶ Čtenář českého překladu *Krize* nalezne příslušné místo na str. 402, bohužel je zde však i tato klíčová věta přeložena chybně. Je opravdu škoda, že nakladatelství Academia pro druhé vydání *Krize* neprovedlo revizi překladu.

Dějinnost je spjatá s původem, sama může být ovšem něčím původním, neodvozeným, jen pokud má takovou povahu i původ sám. V tom je jádro problému, alespoň z Derridova hlediska: je-li původ vlastně jen myšlenkovou konstrukcí, tzv. „suplementem“, pak je jím možná i z něj se odvozující dějinnost. Naopak, má-li otázka po původu svou legitimitu, není-li původ pouhou myšlenkovou konstrukcí, třebaže jej nelze historicky, tj. empiricky dokumentovat, je otázka, s jakými dějinami a zda vůbec má takový původ s dějinami co do činění.

To, že Derrida hájí transcendentální koncepci dějinnosti, je méně patrné ze závěrečných poznámek o dialektičnosti pohybu smyslu, které jsem právě zmínil, mnohem zřetelněji se to ukazuje na diskusi, kterou v VIII. oddílu textu vede s Merleau-Pontym. Když Merleau-Ponty vítá náznak Husserlova uznání historické relativity v korespondenci s etnologem Lévi-Bruhlem a říká, že tím Husserl uznává, že „my, kdo žijeme v určitých historických tradicích, nejsme schopni myšlenkově uchopit historickou možnost primitivů, o nichž hovoří Lévi-Bruhl“⁷, Derrida koriguje velmi briskně závěry, které by z toho prý u Merleau-Pontyho vyplývaly, totiž především závěr, že kdyby Husserl přesto trval na principální možnosti pochopení jiných faktických světů, musel by si tím pádem nárokovat „schopnost apriorně vydedukovat samotnou fakticitu“. (106) Za tuto překvapivě příkrou a zjevně nespravedlivou polemická výtku musel ovšem Derrida sám svým způsobem zaplatit. Jeho odmítnutí protikladu podstaty a fakticity je totiž vlastně obhajobou určitého

⁷ M. Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, in: týž, *Signes*, Paris 1960.

universálního historického apriori, od které brzy explicitně ustoupí v dílech jako je *De la gramatologie* (1964) atd., transcendentální koncepce dějinnosti však zanechává stopy i v Derridově pozdějším díle, takže Foucaultovy provokativní teze v *Archeologii vědění* (1970) bylo možné mimo jiné číst i jako nepřímou, ale účinnou kritiku Derridy.

Derridův text je brilantním výkonem umění nacházet i v nekomplikovanějších textech, k jakým Husserlův fragment bezpochyby patří, trhliny proměňující domnělé základy v hypotézy, umění uvádět do pohybu jak původní intence studovaného díla tak i jiné možnosti myšlení. Tento dvojaký pohyb na hranici věrného podání určitého myšlenkového projektu a jeho domýšlení do některých sporných či přímo aporetických důsledků vede k jednomu typu tázání, který se rozvine u Derridy jako dekonstrukce, pohyb přesně uchopující a postupně zevnitř uvolňující klenbu studovaného myšlenkového díla, pohyb maximální blízkosti k literě a duchu díla, vedoucí však nikoli k jeho přijetí, či odmítnutí, ale k distanci, která je si vědomá své závislosti na něm. Proti specifickému pohybu dekonstrukce směřujícímu k mezím studovaného díla lze postavit do kontrastu pohyby vycházející od mezi Husserlovovy filosofie, ale sdílející od počátku určitá východiska jeho projektu, otvírající tak, ovšem z ne-husserlovských perspektiv, jiné, neklasické cesty fenomenologii samé. Jeden z takových projektů musel, alespoň z doslechu, Derrida znát – Merleau-Ponty věnoval Husserlově textu *O původu geometrie* na konci 50. let samostatnou semestrovou přednášku, zabýval se jím ovšem již dříve, v době, kdy Derrida psal svou disertaci a připravoval svůj překlad PG a Úvod

k němu.⁸ Jiným projektem, který se inspiroval jak Merleau-Pontyho tak Derridovým produktivním čtením Husserla, je přetváření transcendentální fenomenologie v díle Marca Richira, které se formovalo v 80. letech mj. i kritickým čtením Původu geometrie.⁹

Karel Novotný

**Haldis Haukanes: VELKÁ
DRAMATA – OBYČEJNÉ
ŽIVOTY. Postkomunistické
zkušenosti českého venkova,
Sociologické nakladatelství
(SLON), Praha 2004**

Monografie Haldis Haukanes o postkomunistické zkušenosti českého venkova vychází z autorčiny doktorské práce, kterou obhájila na Katedře sociální antropologie Fakulty sociálních věd Univerzity v Bergenu v Norsku v roce 1999. Při studiu českých, respektive československých transformačních procesů po roce 1989 a jejich dopadu na život venkovských lidí vycházela autorka z terénního výzkumu českého venkova a jejím základním cílem bylo analyzovat některé důsledky změn, jichž byla svědkem v období mezi roky 1990 a 1995. V analýze se opírala především o dlouho-

⁸ M. Merleau-Ponty, *L'institution/La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, préface de Claude Lefort, Paris, Éditions Belin, 2003, 304 p. Týž, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivie de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R. Barbaras, Paris, P.U.F., 1998, tj. přepis M-Pontyho poznámek ke kurzu na Collège de France z r. 1960.

⁹ Srv. knihu *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble 1990, jejíž podstatná část pojednává o Původu geometrie (str. 193–360).

dobý pobyt ve dvou vesnicích – jihočeské Lipině (vlastní název změněn) a jihomoravských Šitbořicích.

V úvodních pasážích knihy autorka definovala problém, který si zvolila (postkomunistická společenská přeměna ve východní Evropě – analýza některých důsledků transformace v několika komunitách českých vesnic) a zároveň podrobně a přehledně charakterizovala svoji pozici, ze které k řešení vyčteného úkolu přistupovala. Formulovala rovněž základní teoretická východiska a precizně charakterizovala metodický přístup.

Druhou kapitolu („Některé místní představy o transformaci“) věnovala Haldis Haukanes představám o transformaci z pohledu obyvatel sledovaných vesnic. Glosující komentáře místních lidí byly jak negativní („je to špatná doba“, „komunisti tu vládnu pořád“, „současní politici jsou hrozní, vypínám televizi, když začnou, všechno to jde jen k horšímu“, „politika je špinavá“), tak pozitivní („ale je dobře, že ty změny přišly“, „teď je dobře, každý může říkat, co chce“), negace a obavy však převládaly („Je to jako za Husáka. Pořád stejný. Ve skutečnosti se nic nezměnilo“). Kritické postoje se objevily i ve výpovědích o vztazích mezi lidmi, v názorech na „tržní hospodářství“ i ve stereotypu o soukromých podnikatelích.

Prostřednictvím analýzy životních příběhů a zápisů v místních kronikách konfrontovala autorka ve třetí kapitole („Kontrastní verze minulosti“) místní a oficiální varianty historie a rovněž zkušenosti s komunistickou mocí na straně jedné a zdůvodňováním minulosti na straně druhé. Následující čtvrtá kapitola („Jak chápat současnost: společenský život a politika na vesnici“) se soustředila na jednu lokalitu

– na jihočeskou obec Lipinu. H. Haukanes v této části detailně analyzovala společenské vztahy a procesy v jedné konkrétní lokalitě a postihla vývojové změny jak mezi státem a místní komunitou, tak i vnitřní dynamiku obyvatel této vesnice v rozmezí let 1990–1995. V dílčím závěru autorka konstatovala, že ani rozsáhlé řízení místního života státem před rokem 1989 nezabránilo, aby se lidé radovali a realizovali v jiných dílčích oblastech společenského života. Naopak po roce 1989 režim již pracovní a volnočasové aktivity nekontroloval. Zmenšilo se řízení sociálního života státem a zmenšil se význam „tradičních sociálních forem“ i míst setkávání lidí. Nárůst pracovní mobility a diverzifikace příjmů vedla pak ke snížení transparentnosti a předvídatelnosti sociálního prostředí komunity.

Pátá kapitola („Jak chápat současnost: hospodaření ve velkém a v malém“) byla věnována půdě a zemědělství, a to ze dvou úhlů pohledu – z hlediska zemědělské velkovýroby a z hlediska záhumenného hospodaření pro vlastní domácí spotřebu. H. Haukanes zjistila obecně pokles významu vztahu lidí k půdě. Nicméně vlastnictví půdy jako takové hraje stále ve venkovském prostředí svoji roli, a to jak v zemědělství družstevního typu, tak především při pěstování potravin pro vlastní domácnost. Hospodaření pro domácí spotřebu má vedle ekonomického přínosu i další význam – představuje jakousi ochranu proti „všemu, co přichází shora“ a lidé si takovou činností uchovávají osobní důstojnost a čest.

V závěrečné šesté kapitole („Jak chápat současnost: sebereflexe, sebeúcta a strategie přežití“) se autorka soustředila na individuální volby životní dráhy po roce 1989

a hlavně na to, jak jednotlivci „zdůvodňují svou současnou volbu a jak se dívají na své minulé a současné role ve společnosti“. Složitost situace při vytváření spojení mezi komunistickou minulostí a současnými strategiemi přežití prezentovala na šesti konkrétních případech, z nichž se pět týkalo „ženských příběhů“. Toto „zkreslení podle genderu“ vysvětlila H. Haukanes tím, že řada klíčových osob, které jí poskytlly informace, byly právě ženy.

V závěrečném shrnutí zaměřeném na osobní identity a jejich vyjadřování a na udržování kontinuity v dobách změn dospěla autorka na základě dlouhodobého terénního výzkumu a analýzy shromážděných dat k následujícím tvrzením.

1. Sametová revoluce a následující společenská transformace uvědomění si vlastního já z hlediska minulých identit určitého člověka nijak podstatně nenarušila. Většina lidí, s nimiž autorka hovořila, žádnou hlubokou krizí identity neprocházela. A to ani ti, kteří byli před rokem 1989 velmi politicky aktivní. Určité mírné rozpaky „angažovaných osob“ však H. Haukanes zaznamenala, což se projevilo především v tom, že se hovorům o těchto otázkách vyhýbali. Přesto i pro ně nebylo obtížné spojit minulost s přítomností – kladli však důraz na identitu profesionální či vůbec na pracovitost. Tím si autorka jednoznačně potvrdila svoji předběžnou hypotézu o společenské důležitosti práce (nejen rodiny) pro utváření identity v období socialismu.

2. Pracovní výkonnost, odborná způsobilost a dosažený status byly velice důležité nejen pro vytváření kontinuity lidských životů, ale i pro budování základu důstojnosti a sebeúcty jednotlivých lidí.

3. Udržování identity na úrovni jedince se odehrávalo tak, že lidé vyprávěli své pří-

běhy. Kromě několika podnikatelů nikdo z respondentů nemluvil o roce 1989 jako o zlomovém okamžiku ve svém životě, ať už šlo o životní příběh nebo o reflexi životní dráhy po tomto roce.

4. Ke konstrukci kontinuity docházelo i v oblasti komunitních vztahů a tato kontinuita byla udržena tím, že se lidé v různých oblastech života vesnice setkávali a účastnili se řady „tradičních“ aktivit. Intenzita interakcí v oblasti společenského života vedla k tomu, že se komunita stávala „producentem kontextů“ tím, že poskytovala skutečný rámec pro jejich životy prožívané na vesnici. Respondenti konstruovali identitu – i když méně přímočaře – i v oblasti družstevního zemědělství. Bylo vyžadováno, aby manažeři družstva měli vztah k místu a zemědělské půdě, tedy aby měli vztah k obci.

5. Shrnutí – lidé na vesnici se snaží dosáhnout životní kontinuity hlavně pomocí „místních“ zdrojů: hospodařením pro domácí spotřebu, každodenním setkáváním se v různých oblastech místního společenského života a vyžadováním toho, aby lidé na vedoucích pozicích patřili společensky k „místním“. Slovo místní neznamenal v těchto souvislostech, že uvedené zdroje se nacházely výhradně ve zkoumaných vesnicích. Být „místní“ vyjadřuje to, že lidé mají skutečné vztahy k určité lokalitě, ve které žijí.

Autorka se souhrnně ztotožnila s názorem, že při vytváření lidské identity, při formování člověka jako sociální bytosti a při budování spolehlivých sociálních vztahů mají místa společného života v současné neklidné době velký význam a důležitost. Stejně jako dříve pomáhaly místní zdroje lidem přizpůsobit se socialistické státní moci, tak dnes pomáhají lidem

zvládnout náročné situace postkomunistické transformace. A kromě jiného patří k místním zdrojům i místní tradice a zvyky. A ty se nemění ze dne na den, zároveň se však jedná o hodnoty a návyky, které nejsou zcela statické. Podléhají změnám, ale dochází k nim pozvolna a postupně. Jedná se o hluboké kořeny, které lidem pomáhají vyrovnávat se s náhlými změnami životních situací.

Závěrem Haldis Haukanes zdůraznila ještě několik společných rysů lidí, kteří se musí vypořádávat se situacemi způsobenými transformací, hlavně však to, jakými způsoby se snažili zachovat si odstup od představitelů státní moci a od „společenských makroudálostí“. Tento odstup se projevil ve způsobech, jakými lidé o transformaci mluvili. Jednak novou situaci posuzovali negativně a stěžovali si na minulé i současné držitele moci a jednak oddělovali sebe samé od komunistického přepisování dějin i od přepisování dějin režimem, který přišel po roce 1989. Zároveň se respondenti vyhýbali přijetí módního slovníku tržní ekonomiky při hovorech o výběru své životní dráhy po sametové revoluci. Tento odstup ode všeho, „co přichází shora“ lze interpretovat jako historickou zkušenost a obrannou strategii. Naopak důležitost přisuzovanou každodenním zvyklostem a slušnosti ve svém životě lze chápat jako protějšek tohoto odstupu. Zvyky a morálka každodenního života, které jsou jednoduché i složité zároveň, slouží lidem k tomu, aby se jejich život odehrával ve srozumitelných a předvídatelných rámcích.

Z pera Haldis Haukanes se dostalo české odborné veřejnosti i širokému okruhu dalších čtenářů velice zdařilé dílo o postkomunistické zkušenosti českého venko-

va na příkladu jihočeské a jihomoravské vesnice nazírané netradičně očima zahraničního badatele. Norská sociální antropoložka prokázala úctyhodně hluboký vhled do terénu postkomunistickou transformací procházející české, respektive moravské vesnice. Práce H. Haukanes je zakotvena na širokých teoretických základech (viz obsáhlý seznam literatury) a z metodologického hlediska by mohla sloužit jako vzorová příručka pro všechny terénní pracovníky v oblasti sociální a kulturní antropologie.

Miloslava Turková

Ulrich Bielefeld: ALIENS – FRIENDS OR ENEMIES,
(from the Serbian translation)
Stranci – prijatelji ili neprijatelji, Biblioteka XX vek, Beograd 1998

The book by Ulrich Bielefeld, a sociologist who works at the Institut für Sozialforschung in Hamburg, was published in a Serbian translation as a collection of lectures, contribution to debates and articles, from which majority was published in German in a magazine of the Institute “Mittelweg 36”. Hence, we will not find in the book a focus on a single subject, but a fascinating insight into and overview of a main theme, which is constitution of various “us” and “them” dichotomies based on nation, ethnicity and domicile and alien inhabitants. As author says himself, discussing this problem should lead to development of a sociology of alien following sociological insights of Weber and Simmel (let’s remember the famous definition of

the latter: alien is the one who comes today and stays tomorrow) and a whole range of authors who after them dealt with this subject, frequently from a very different angles. The book is also a crucial contribution for all those who, in the light of current events whose extremes we perceive in actual political events, want and must allow themselves a theoretical distance and ask a question: what is it that groups individuals into nations and ethnic groups and creates basis for conflicts.

In the first article, titled “Exclusive Society and Inclusive Democracy”, Bielefeld, referring to Beck, points at emergence of a new phenomenon: conflicts were usually organized around the “us and them” matrix. However, Chernobyl showed that the difference in the light of danger from a nuclear catastrophe disappears. It means that we all become “them”, although it is questionable how much that becomes obvious in a global political consciousness. As most modern author, Bielefeld also inclines to interpretation of belonging to a nation or an ethnic group as a fiction. Namely, we have to fictive collectives, collective of our own and collective of the other. This, of course, is not to say that fictions are less efficient because they are fictions, nor does it mean that members of a collective see them as fictions. But it does mean that there is no successful primordial-essentialist basis for interpretation of grouping on the basis of nationality or ethnicity. Moreover, classification of who is an alien, as author claims, stems directly from asymmetry in power relations, where the center is moved on the side of domicile inhabitants.

It is also worth mentioning, as Bielefeld noticed, that European sociology does not

see issue of alien as a central one, in a tradition from Durkheim and Weber, whereas the same problem is constitutive of the American sociology, from the Chicago school on. Interest in the other moved from “a savage”, “a cannibal”, “a Barbarian” to internal alien. That process makes a nation more colorful within and “its borders expand, although they do not change in reality.”¹

Selma Muhič-Dizdarevič

Josef Kandert:
KAŽDODENNÍ ŽIVOT
VESNIČANŮ STŘEDNÍHO
SLOVENSKA V ŠEDESÁTÝCH
AŽ OSMDESÁTÝCH LETECH
20. STOLETÍ. Karolinum,
 Praha 2004

Není to tak dávno, co jsem si spolu s M. Jakoubkem na stránkách *Českého lidu* stěžoval, že naši sociální antropologii stále ještě chybějí nejdůležitější badatelské počiny, tedy monografie z terénních výzkumů („Co je a co není kulturní/sociální antropologie? Námět k diskusi.“ *ČL* 91, 2004, 1, s. 53–79). Tím spíše jsem rád, že se tato podstatná mezeza začíná zaplňovat, nadto prostřednictvím publikace shrnující dlouhodobé výzkumné projekty, v Kandertově případě realizované na středním Slovensku (Horehroní) v několika etapách v letech 1967–94. Vůči recenzované práci sice mohou být vzneseny jisté námítky, namířené především vůči jejímu teoretickému a metodickému zázemí a relativní zastaralosti dat vzhledem k pu-

¹ p. 42

blikaci (oprávněnost těchto námitek budu zkoumat níže), to však nijak neznehodnocuje skutečnost, že jde o jednu z mála domácích studií vycházejících ze skutečného stacionárního terénního výzkumu a podávajících jeho hluboce reflexivní interpretaci, která tudíž podstatným způsobem vypovídá i o možnostech a mezích antropologické práce. Jednu z nich představovalo už institucionální zázemí, respektive jeho absence v období vlády komunistického režimu a nepřízeň, s níž se sociální antropologie střetávala; jak nás autor, „oficiální“ profesí afrikanista, informuje, výzkum na Slovensku se musel skrýt pod hlavičku studia rozptýleného osídlení na územích bývalé turecké říše (s. 7)! Reversem téže mince byla skutečnost, že vesničané cítili obavy z toho, že se mezi ně dostal „režimní špión“, a proto zejména za autorova prvního pobytu výrazně selektovali informace, které mu poskytli. Na základě vlastních zkušeností proto Kandert oprávněně zpochybnil metodiku tradičních etnografických výzkumů (s. 20–22, 26), stejně jako mnohé jejich závěry (např. proměna instituce výměny manželských partnerů na s. 45, otázka existence velkorodin na s. 139), uvědomil si také platnost Heisenbergova principu, že totiž výzkumník svou přítomností může proměňovat zkoumaný terén (s. 56–57, 178). Opakovaný, dalo by se říci longitudinální výzkum v těchto lokalitách mu umožnil zhodnotit *path dependency* sociálních struktur, v neposlední řadě třeba malý vliv někdejšího členství v KSS po roce 1989 (s. 205, 210), což je jev pozorovaný i H. Haukanes (*Velká dramata – obyčejné životy. Postkomunistické zkušenosti českého venkova*. Praha 2004, s. 99, 168), aniž však tato autorka mohla podat jeho dostatečně širokou interpre-

taci, právě proto že jí chyběly Kandertovy dlouhodobější zkušenosti. Kandert vedle toho náležitě zhodnotil i tradiční historické prameny, byť to není v naší etnografii ojedinělé a přestože bych spíše nesouhlasil s tvrzením o obzvláštní ceně soudních akt (s. 9–10), neboť jejich reprezentativnost není velká.

Hlavním rozdílem autorova přístupu oproti národopisu (později přezvanému na etnografii a folkloristiku), jak byl v Čechách a na Slovensku obvykle praktikován v posledních nejméně sto letech, je orientace na sociální struktury a instituce, ovlivněná především britskou antropologickou školou (respektive Kandertovými učiteli L. Holým, M. Stuchlíkem a do jisté míry i S. Švecovou a jejími maďarskými kontakty/zkušenostmi). Kandert proto nezkoumal „tradiční“ materiální kulturu nebo folklor, zajímaly jej vztahy mezi středoslovenskými vesničany a jejich okolím, včetně vztahů k „cizincům“ (I. část, s. 17–69) a uvnitř komunit (II. část, s. 71–170), aby se nakonec zdánlivě vrátil k prvnímu uvedenému okruhu, ovšem v rovině analýzy střetávání a synkreze dvou kultur/societ (III. část, s. 171–245). V jistém napětí vůči promyšlenému uspořádání nedlouhé, svižně napsané studie (každá kapitola je uvozena úryvkem z terénního deníku, který má vedle informativní složky nezřídka i humorné vyznění a tipem autor nešetří ani jinde, aniž upadá k banalitám či vulgárnosti), ovšem stojí absence celkového závěru a neadekvátně krátké summary (nikoli résumé, s. 258); pozitivem naopak je doplnění textu řadou map a diagramů, základními informacemi o zkoumaných lokalitách (s. 246–251), stejně jako dnes již historickými fotografiemi, pořízenými během prvních let výzkumu.

První část recenzované knihy představuje jakési předběžné seznámení s osobami a obsazením; výzkumník se seznamuje s lokalitou, uvědomuje si sociálně podmíněnou informační selekci, všimá si obvyklých stereotypů sebepojetí, vnímání urbánní populace i příslušníků jiných národů (založených především na askribovaných a vnějších znacích), zařazuje „své“ vesničany do kontextu tzv. etnografických skupin. Divadelní slovník přitom nevolím náhodně, autor totiž odhaluje, že „vůči náhodným návštěvníkům hráli vesničané ... často roli ... přihlouplých vesnických mudrlantů ... do níž se krásně stylizovali“ (s. 68), zároveň však sám hraje jistou „hru se čtenářem“. Nabízí mu, zcela v intencích Geertzovského pojetí antropologie, jen „své“ interpretace sociálního světa zkoumaných komunit, ukazuje mu jen ty objekty a jejich významy, které sám považuje za důležité a způsobem, jak jim sám rozumí. Jeho přístup je ovšem cenný v tom, že si toho je s dostatek vědom, jak ukazuje řada reflexivních pasáží, stejně jako vědomí omezení vlastními akribovanými charakteristikami, projevující se například nedostatkem informací o „ženském světě“, sexuálních vztazích apod. Hraje-li (a hrát musí) však tuto „hru se čtenářem“, rozhodně to neznamená, že by nebyl sto odhalit alespoň některé sebeprezentační strategie určené standardním vnějším pozorovatelům, kromě již zmíněných třeba v případě proklamativní interkonfesní hranice mezi katolíky a protestanty (s. 55).

Pokud jde o sociální strukturaci uvnitř středoslovenských vesnic, Kandert zdůrazňuje úlohu sousedství, kamarádství konstruovaného v období před dosažením dospělosti (respektive trvalost *peer groups*) a především příbuzenství, nejen pokrevní-

ho a sňatečního, ale i duchovního (instituce kmotrovství). Svou roli však hrály i další (většinou neformální) sociální skupiny a majetkové charakteristiky (vlastnictví půdy, gazdovství), uplatňující se i v případě združstevněných vesnic několik desetiletí po formální socioekonomické nivelezaci (s. 84–85). Každý z těchto vztahů přitom přináší konkrétní práva a povinnosti, vede k integraci ale zároveň vylučuje, například Romy, jimž je proto věnována samostatná kapitola. Romové *sensu stricto* nepatří mezi obyvatele středoslovenských vesnic (dříve totéž platilo i pro židy), stejně jako za ně majoritou nejsou považováni obyvatelé blízkých měst, proto se autor zcela správně nevěnoval jejich studiu, nýbrž ohledání vnějších důvodů vedoucích k této marginalizaci a jejích důsledků pro Slováky. Základní sociální jednotkou těch, kdo tam naopak patřili (i když o Romech by to platilo také), samozřejmě je rodina, různě velká a různě konstruovaná v rámci jednotlivých etnografických oblastí, i když v důsledku industrializace a urbanizace mnohdy dochází k jejím výrazným proměnám. S otázkou rodinných vztahů Kandert spojil výklad o vztahu středoslovenských vesničanů k práci a disponování s majetkem, důležitý i z toho důvodu, že právě zde začalo od šedesátých let 20. století docházet k zásadním posunům. Podobně tomu bylo i v případě genderových rolí, jejichž manifestní rovina (trvalá mužská dominance) však zároveň umožnila nezanedbatelné skryté působení žen; typickým příkladem může být autorem vícekrát zmiňovaná (nutno říci, že skutečně zcela výjimečná) stavba a vysvěcení kaple v Sihle v letech 1960–1961 (s. 62–63, 159), což si vesničanky v podstatě vynutily na mocenských strukturách v obci a nakonec i na faráři.

První dvě části Kandertovy studie, jakoli samy o sobě informačně bohaté, tvoří nicméně jen jakýsi úvod k autorově interpretaci širších sociokulturních struktur, horehronské kultury, religiozity a sociálního prostoru, přičemž pro kulturu (chápanou v antropologickém smyslu) se stal typický spíše modus transformace, zatímco pro druhé dvě skutečnosti *longue durée*. Hlavním zdrojem kulturní změny se vedle sociálních kontaktů a jejich symbolického významu (s. 181) stávala televize (s. 175), i když vesničané si (mj. prostřednictvím selektivní paměti) „dávali dobrý pozor“, aby uchovali zdání neměnnosti vlastního společenství. V jejich podání jakoby lokální mikrodějiny neexistovaly, s výjimkou individuální paměti, vesnice nebyla účastná na širších historických událostech (s. 226). Pokud už nějaké změny konceptualizovali, pravidlem bylo pozitivní hodnocení změn vycházejících z vlastní iniciativy proti mnohem rozpornějšímu působení vnějších faktorů, z nichž například združenství nakonec získalo pozitivní znaménko (čemuž odpovídal malý zájem o návrat k soukromému rolnictví po roce 1989; s. 234), zatímco vůči důsledkům nástupu komunistické diktatury zaujali „nevšimavé“ stanovisko (s. 236). Toto zjištění, znovu potvrzené v kontextu vnímání národa/ů, Kanderta opravňuje k závěru, že „vláda makrosvěta (či imaginárního státního centra) není tak mocná, aby se dokázala plně vnutit všem obyvatelům. Je různými způsoby transformována do podob, které jsou vesničanům snesitelné; „výsledkem je „udržitelné soužití“ mikrosvětů a makrosvěta“ (s. 245).

Oblastí, jež si uchovala svou významnost i přes masivní útok oficiálního ateismu, byla religiozita, tvořená synkrezí mezi katolickým či protestantským křes-

ťanstvím (tvořícím manifestní složku víry a osobní náboženské identifikace) a substrátem lidové víry, zahrnujícím především víru v nižší transcendentní entity, duchy mrtvých a čarodějnické praktiky (ale i jejich kamuflážní ironizaci před „cizinci“). Kandertovou zásluhou přitom je především odhalení trvání těchto struktur navzdory vládnoucí moci (zejm. s. 192), i když deskripce vlastního fenoménu není příliš hluboká a odhalení, že „máme co činit s jednotným a soudržným systémem hodnot“, nijak nové. Na paganokřesťanskou syntézu v případě lidové zbožnosti totiž již před více než půlstoletím upozorňoval třeba M. Moudrý („K charakteristice selského náboženství.“ *VČAZ* 18, 1942, s. 47–55, 146–157). Naproti tomu autor učinil závažné odhalení v případě fungování vesnických klik, dvou trvalých sociálních skupin (při jejichž konstituci se uplatňuje i fiktivní přibuzenství a v konfesionálně smíšených obcích náboženství), které spolu nezávisle na vnějších poměrech/režimech bojují o moc, přičemž hegemonek je vždy jen jedna z nich (s. 199). Mocenské skupiny, k jejichž alternaci dochází hlavně z vnějších příčin (politické změny státního významu), se přitom vzájemně respektují, uznávají své právo na selekci informací vůči „cizincům“, manipulaci s obecními dějinami a samozřejmě i na ovlivňování sociálního dění. Právě ony jsou podle Kanderta klíčem k porozumění lokálnímu uspořádání a vztahům, působí jako sebezáchovný regulační systém (v extrémních případech i ve vzájemném spojení „pro dobro vesnice“ proti vnějšku), i když na sebe mohou brát širší charakteristiky/identity, jako bylo v letech 1948–89 členství v KSS. Vesnickou politiku, respektive účast vesnice na politice, je proto třeba

ba chápat zvnitřku jako boj o moc, sebe-prezentaci a legitimizaci permanentních místních mocenských klik.

Uvedená zjištění, stejně jako komplexní obraz sociálního fungování středoslovenských od šedesátých do osmdesátých až devadesátých let 20. století, poskytovaný Kandertovou monografií, lze považovat za vysoce zdařilou aplikaci badatelské perspektivy (britské) sociální antropologie v československém prostředí. Recenzovaná kniha výrazně rozšiřuje naše poznání a proto se nepochybně zařadí do (nevelkého) zlatého fondu domácího antropologického studia, vedle toho může podstatně přispět i dalším příbuzným disciplínám, sociologii, etnografii, historii. To však neznamená, že by jí nešly vytknout některé nedostatky. Pokud jde o relativní časový odstup mezi vlastními výzkumy a jejich publikací, myslím, že výtka není opodstatněná – většina antropologů zvučných jmen s publikací syntetických prací příliš nespěchala a podobně jako Kandert se na ně připravovala prostřednictvím drobnějších studií (namátkou E. Evans-Pritchard, R. Murphy ad.). Nezapomínejme, že sociálně antropologický výzkum a jeho prezentace představují badatelovu konstrukci, jejíž relevance předpokládá dostatečné promyšlení, takže námitka z pozdějších (kupříkladu transformačních) proměn objektu není náležitá, nehledě k tomu, že autor do výzkumu díky jeho longitudinálnosti dokázal zahrnout i řadu zjištění stran historické dynamiky sociálních struktur. Závažnější je na první pohled malý rozhled po literatuře (v seznamu použité literatury tvoří plnou třetinu díla autorova a S. Švecové, většinu ostatních starší národopisné práce), který však je spíše jakýmsi „zastíracím manévrem“. Kandert nepochybně zná sou-

dobé antropologické teorie, s nimiž v textu explicitně i implicitně polemizuje, přímo však cituje jen jejich malou část, což sice vede k větší čtivosti jeho knihy, (studentům) to však příliš neusnadňuje práci. Námitku tohoto typu však oslabují dvě skutečnosti; předně tak postupuje i řada zahraničních kolegů, diskutujících hlavně s „otci zakladateli“ oboru a přehlížejících jeho recentní vývoj, a za druhé je to autorova reflexivita, vedoucí čtenáře ke zpochybnění a znovupromyšlení zavedených badatelských metod a interpretačních klíčů. Podobně je tomu i v případě toho, co se do Kandertova výzkumu (případně publikace) „nevešlo“, ať již jde o tradiční zájmová pole etnografie a folkloristiky nebo o konstrukci symbolického universa, k níž má blížeji americká kulturní antropologie; autorova teoretická a metodická východiska vedla jinam a těžko mu to vyčítat, případní kritici však samozřejmě mají možnost doplnit naše poznání vlastními, pokud možno neméně zdařilými výzkumy. Výhrady bych tudíž měl jen vůči „přílišné subjektivitě“, jež se na některých místech projevuje interpretační svévolí, k níž lze přiřadit i heterogenitu zkoumaného území, a především ne/užívání některých klíčových pojmů. Období Slovenského štátu bych se totiž neodvážil nazvat „klerikální demokracií“ (s. 199), výraz „písmák“ neodkazuje ke kronikářství a kultuře (s. 202) nýbrž ke znalosti a individuální reflexi Písma, kmotrovství je klasickým případem duchovního příbuzenství a není třeba „kulturně-materialisticky“ hovořit o jeho „fiktivnosti“ (s. 203), za zbytečný považuji i novotvar „dělničtí zemědělci“ místo kovorolníci (s. 95) atd. Jeho odůvodnění tím, že se standardní termín autorovi nelíbí (podobně v případě kategorie gender na s. 154), mi přijde

přeci jen zbytečně svévolné, i když naopak chápu Kandertovu preferenci výrazu Cigán (byť bych dával přednost slovenskému Cigán) před v poslední době zaužívaným Rom (s. 100), protože to odpovídá (historické) sociální realitě a především její symbolické reflexi ze strany vesnické majority (ale mnohdy i samotných Romů).

Každodenní život vesničanů středního Slovenska představuje zdařilou aplikaci sociálně antropologické perspektivy při analýze sociálního fungování lokálně uzavřené populace, v němž hraje podstatnou úlohu dichotomie mezi veskrze pozitivně přijímaným místním/blízkým a rozporněji či selektivně vnímanými podněty zvnějšku. Zdůraznění této interakční struktury nepochybně bylo autorovým východiskem i záměrem, s nímž čtenář nemusí nutně souhlasit, jemuž se však chtě-nechtě musí podříditi; z hlediska antropologické interpretační metody je to zcela v řádu věci, i když bych se právě proto přimlouval za realizaci širších interdisciplinárních výzkumů za účasti více badatelů. Myslím ovšem, že Josef Kandert si byl možností i slabin své práce sdostatek vědom, proto nových možností po roce 1989 využil k spoluorganizaci právě takového teoreticky a metodicky rozsáhlejšího výzkumu jihomoravského tzv. Filipova (viz zejm. *Jihomoravský venkov po socialismu*, Praha 2004). I když něco takového do té doby nebylo možné, výsledky dlouhodobých výzkumů v Horehroni představují právě v důsledku uplatňování jednotného a v tehdejší době u nás nepraktikovaného přístupu jednu z nejlepších prací, která v normalizačním období vznikla. Z její publikace se proto můžeme těšit i dnes, byť je třeba znovu připomenout, že naneštěstí jde o počín stále ještě ojedinelý.

Zdeněk R. Nešpor

Barbara Rose Lange: HOLY BROTHERHOOD - ROMANI MUSIC IN A HUNGARIAN PENTECOSTAL CHURCH,
Oxford University Press 2003

Na počátku 90. let strávila americká etnomuzikoložka B. R. Langeová dva roky v Maďarsku, kde zkoumala křesťanské letniční hnutí, především ty sbory, v nichž jsou podstatně zapojeni Romové. Na rozdíl od situace u nás se podle Langeové v 90. letech Romové zejména v jihozápadním Maďarsku dobře integrovali do již existujících letničních sborů nebo se podíleli spolu s neromy na vzniku nových. Soulad v těchto církevních společenstvích byl výjimkou v jinak poměrně nepřátelských vztazích mezi příslušníky maďarské většiny a největší etnickou menšinou.

Autorka označuje svou práci jako „hudební etnografii“ a jak tomuto žánru přísluší, zakládá ji na zevrubném popisu daného prostředí a hudebních aktivit, které se v něm odehrávají. Jejím východiskem je letniční sbor Isten Gyülekezet (obdoba americké denominace Assemblies of God či české Apoštolské církve) v Pěsci, vztahy v něm panující, a zejména jeho hudební praxe. Hudební repertoár tohoto sboru totiž dobře odráží jeho složitou identitu: mísí se v něm romské duchovní písně, americké gospely z 19. století a současný (převážně americký) křesťanský pop.

Langeová však jde za pouhý popis skutečnosti, jevy také interpretuje v souladu s Geertzovým tvrzením, že *social actions are comments on more than themselves*. Po zevrubném popisu dějin pěcského letničního sboru (1. kapitola) probírá důkladně instrumentální hudbu zde užívanou (2.

a 3. kapitola). Na základě vícevrstvého hudebního repertoáru objasňuje historii letničního hnutí v Maďarsku. Mužské instrumentální soubory, hrající při shromážděních, jsou východiskem exkurzu do hudební minulosti maďarských Romů, a také pomáhají pochopit úlohu vedoucího ve sboru. Zpěv žen při neformálních příležitostech, popisovaný ve 4. a 5. kapitole, umožňuje objasnit jednak genderové vztahy, za druhé pak způsob, jímž členové sboru reflektují své duchovní zážitky: zatímco Romové je mají sklony projevovat prostřednictvím písní, neromové se obvykle vyjadřují poezií. Druhé vrstvě repertoáru IG, anglo-americkým gospelům, a jejich významu pro neromské členy sboru, se Langeová věnuje v 6. kapitole, proměně jejich interpretace v podání různých skupin – misionáři, Maďary a Romy, v kapitole 7. V závěru srovnává dynamiku hudebních změn v pécském letničním sboru s dynamikou změn ve společnosti.

Mimochodem, jako mnoho dobrodružných příběhů, má i tento pokračování: autorka podnikla s desetiletým odstupem tzv. následný výzkum, o němž referovala na konferenci „Romská hudba na přelomu tisíciletí“ v květnu 2003 v Praze. Její příspěvek je publikován v stejnojmenném konferenčním sborníku (2003).

Při četbě knihy B. R. Langeové se mi ovšem stále nalahavěji vnucovala běžná otázka, kladená etnologům vůbec a etnomuzikologům obzvlášť často: „Myslíš, že to někdy můžeš pochopit?“. Etnologové obvykle odpovídají, že při dostatečně dlouhé terénní práci (běžně se mluví aspoň o půl roce) ano, jakkoli mají nedostatečné a často zavádějící výchozí znalosti, jiné kulturní zázemí i hodnoty i jinou barvu kůže. Nevím jestli náboženství – nebo

přesněji víra/nevíra v objektivní existenci mimosmyslové skutečnosti (Langeová na několika místech deklaruje, že je nevěřící) – není tou nepřekonatelnou hranicí, z jejíž jedné strany nelze zkoumat druhé území. Nejde mi ani tak o některé více či méně zavádějící formulace (tvrdí-li kupříkladu, že letniční denominace jsou specifické tím, že *believe in specific manifestation of God in the form of the Holy Spirit*, s. 15, je zřejmé, že nejenže nerozlišuje jemnější odstíny mezi letničními a charismatickými denominacemi, ale tápe vůbec v křesťanské věrouce). Jde mi spíš o to, že má-li být vědecká výpověď verifikovatelná, musí vědec skutečnost interpretovat přinejmenším podle svého názoru objektivně. A pak kupříkladu napíše, že projevy Ducha svatého jsou jakési neurofyzilogické reakce. Je to ale verifikovatelné tvrzení?

Zuzana Jurková

**Jaroslav Hlaváč ed.: ŽIVEL
ZEMĚ, Agentura Koniklec,
Praha 2004**

Koncem roku 2004 se po dlouhých letech příprav dočkala publikace pozoruhodná kniha *Živel Země*. Jedná se o další svazek edice *Živly*, v němž dosud vyšly *Živel Vzduch*, *Živel Oheň – energie* a na letošní rok slibuje Agentura Koniklec další svazek *Živel Voda*. Na první pohled může kniha vzbudit dojem populárně naučné encyklopedie, jakých dosud vyšlo a jistě ještě vyjde bezpočet. Stačí však nalistovat závěrečný, obsáhlý přehled autorů a začíst se do libovolného oddílu knihy, abychom záhy zjistili, že se jedná o díle výjimečné. Pokud budeme v souvislosti s knihou *Živel Země* užívat pojem encyklopedie, tak musíme zapome-

nout na jeho současný význam, jakožto stručný, heslovitý, nenáročný, někdy až povrchní přehled o určité problematice. Kniha rozhodně není prvoplánově zábavné, populárně naučné dílko určené dospívající mládeži nebo laickému čtenáři, který touží po stručný a nekomplikovaný informacích. Použijeme-li v souvislosti s recenzovanou knihou slovo encyklopedie, pak je musíme chápat v původním smyslu, jaký mu vtiskli francouzští encyklopedisté 18. století.

Kniha je členěna do čtyř základních oddílů: Planeta Země, Země ve společenských souvislostech, Země ve službách člověka a Země a životní prostředí. Jednotlivé oddíly jsou členěny na kratší statě, které v rozsahu zpravidla 2–4 stran stručně shrnují dílčí témata (např. Vznik a vývoj hornin; Půdní mikroorganismy; Země jako filosofický archetyp; Krajinný ráz; Právní ochrana země apod.). Text jsou bohatě ilustrovány a graficky členěny na několik hierarchických úrovní informací. Na závěr každého základního oddílu je připojen soupis použité a doporučené literatury. Kvalita knihy je založena především na promyšlené a pečlivě sestavě autorského kolektivu. Bez nadsázky je možné říci, že jednotlivá témata zpracovávali špičkoví odborníci. Připomenu alespoň přírodovědce V. Ložka, M. Anděru, L. Smolíkovou, K. Bimovou, V. Cílka, filosofa Z. Neubaera, či specialistu v oboru ochrany přírody J. Hromase – celkem 48 autorů.

Nejobsáhlejší je první část knihy (s. 7–165), která se systematicky zabývá naší planetou nejprve v kontextu celé sluneční soustavy, dále charakterizuje jednotlivé etapy geologického vývoje, pojednává o horotvorných procesech, tektonice Země, sopečné činnosti atd. Poté se věnuje dokumentaci zemského povrchu (Historie geografie,

Kartografie aj.). Prvou část uzavírá soubor statí o různých formách života na Zemi (půda, fauna, flóra v různých biotopech).

Poněkud problematickým oddílem je (z recenzentova pohledu) část Země ve společenských souvislostech (s. 167–229). Výjimkou je téma Země jako filosofický archetyp (autoři Z. Neubauer – T. Škrdlant). Ostatní podkapitoly více či méně zjevně přitakávají aktuálnímu boomeru poněkud pokleslých forem iracionality (Země z hlediska astrologického symbolismu; Vztah Keltů k matce Zemi; Tajemství druidů...). Kdyby jednotlivé stránky historických i současných forem iracionality byly pojednány kriticky z pozice filosofa, religionisty, etnologa apod., bylo by jejich zařazení zcela na místě. V podobě, v jaké jsou v knize prezentovány však působí poněkud nepatřičně, groteskně a hlavně jsou zcela zbytečné.

K vysoké laťce nasazené v úvodu se kniha vrací opět až ve třetí části Země ve službách člověka (s. 231–284). Předmětem této části je dosavadní vývoj a aktuální stav využívání nerostných surovin, půdy (vývoj zemědělství), lesů až po vysvětlení pojmů krajina, krajinný ráz, krajinné plánování a rekonstrukce krajiny.

Posledně jmenovaná témata předznamenávají poslední část Země a životní prostředí (s. 287–332). Po úvodní stati Historie péče o životní prostředí následují charakteristiky dílčích problémů – vztah k půdě, zemědělství a lesnictví, geologické a speleologické památky, odpady a jedy, legislativní problematika a na závěr pbčanská sdružení v péči o životní prostředí.

Knihu doplňuje rejstřík, seznamy českých latinských názvů rostlin a živočichů a stručný terminologický slovník. Velmi cenné jsou stručné medailonky všech členů autorského kolektivu.

Kniha *Živel Země* je velmi cenným publikačním počinem, který ocenil jak zájemce o přírodní, tak i o společenskou vědu. Velmi kvalitní a přehledné zpracování činí z této knihy cennou pomůcku, která pomáhá pochopit současnou šíři nauky o naší planetě. Knihu lze doporučit jako základní přehledné dílo pro každého, kde se teprve v naznačené problematice teprve začíná orientovat. A cenná bude i pro pokročilého čtenáře, který si své dosavadní znalosti chce zařadit do širšího kontextu. Ostatně i sporná část věnovaná nejrůznějším formám iracionality je svého druhu výmluvným svědectvím o naší současné společnosti.

Stejně jako předchozí svazky *Živel Vzduch* a *Živel Oheň – energie* je i *Živel Země* doprovázen videokazetou Krajina domova (scénář Václav Cílek, scénář a režie Josef Císařovský, hudba Kamil Holub, komentář čtou Petr Nárožný a Kamila Špráchalová). Knihu s videokazetou propojuje CD-rom. S videokazetou ani s CD-romem se autor recenze neměl možnost seznámit, proto je ponechává bez komentáře.

Václav Matoušek

Brian McNair: SOCIOLOGIE ŽURNALISTIKY, Portál, Praha 2004

Brian Mc Nair vystudoval sociologii, ale dlouhá léta pak pracoval v oblasti mediálních studií. V předmluvě ke své knize, kterou vydalo pražské nakladatelství Portál, vyjadřuje názor, že „v široké škále žánrů a forem, jež tvoří fenomén zvaný média, má největší sociologický význam žurnalistika“. Ostatně právě proto předkládá čtenáři text, ve kterém využívá svého akademického vzdělání v sociologii a profesní

zkušenosti z oblasti žurnalistiky. Čtenářské určení je jednoznačně vymezeno: kniha je věnována především studentům mediálních studií a také těm studentům sociologie, případně dalších společenských věd, v jejichž studijních programech jsou mediální studia. Potěšitelné je také to, že kniha je zcela přístupná všem zainteresovaným laikům, neboť, jak autor uvádí, její četba či studium „nevyžaduje žádné speciální znalosti oboru sociologie“.

Kniha je základně rozdělena na dvě části. V první, s názvem *Základy a kořeny*, je především uvedena definice žurnalistiky a pojednány s ní související kategorie pravdy, novosti, autorství a ideologie i aktuálnosti. Následuje pasáž o žurnalistice a společnosti, typologii žurnalistiky a o cílech autora a rady jak má s jeho knihou pracovat čtenář. Další kapitola též částí tematizuje sociologii žurnalistiky s návazným pojednáním o účincích žurnalistiky.

Druhá část se jmenuje *Faktory ovlivňující žurnalistickou produkci* a postupně jsou probrány tyto problémové okruhy: profesní kultura a organizační dominanty žurnalistiky, politické, ekonomické a technologické prostředí, sociologie zdrojů a konečně „nová sociologie žurnalistiky“ (od řízení k chaosu). Tradičně jsou připojeny poznámky, seznam literatury a rejstřík.

Kniha Briana McNaira, který je profesorem na fakultě filmových a mediálních studií University of Stirling ve Skotsku, je napsána čtivě a s vysokou erudicí. Vřele ji doporučuji ke studiu všem, kteří se zajímají o současnou žurnalistiku a sociologii žurnalistiky. Svě čtenáře si kniha najde jistě i mezi zainteresovanými studenty Fakulty humanitních studií UK v Praze, kde se etablovaly studijní obory věcně související s popisovanými skutečnostmi.

Helena Haškovcová

Václav Cílek, RNDr., CSc.

Geolog, ředitel Geologického ústavu AV ČR, významný popularizátor a interpret několika vědních oborů, působí m.j. i na Fakultě humanitních studií UK v Praze (U Kříže 8, 150 00, Praha 5 – Jinonice).

Spojení: cilek@gli.cas.cz

Mirjam Moravcová, PhDr. DrSc.

Etnolog, specializuje se na problémy města 19. a 20. století, na procesy národní emancipace a meziethnické vztahy. Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice).

Spojení: moravcova@fhs.cuni.cz

Marie Dohnalová, Ing., CSc.

Ekonom a sociální antropolog, specializuje se na témata občanské společnosti a neziskových organizací. Působí jako vedoucí katedry oboru Občanský sektor na Fakultě humanitních studií UK v Praze (U Kříže 8, 150 00, Praha 5 – Jinonice).

Spojení: marie.dohnalova@fhs.cuni.cz

František Šístek M.A.

Student doktorandského studia oboru antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Absolvent Středoevropské university v Budapešti, obor historie. Profuluje se jako balkanista a sociokulturní antropolog.

Spojení: frantsistek@volny.cz

Selma Muhič-Dizdarevič, Mgr.

politolog a filosof se zaměřením na politické teorie multikulturalismu. Je doktorkou Fakulty sociálních věd UK v Praze. Působí na Fakultě humanitních studií UK v Praze (U Kříže 8, 150 00, Praha 5 – Jinonice).

Spojení: selma.muhic@fhs.cuni.cz

Jan Sokol, Prof., PhDr., PhD.

Filosof, specializuje se na filosofickou antropologii. Je děkanem Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze (U Kříže 10, 150 00 Praha 5 – Jinonice), je členem rady mezinárodních vědeckých institucí.

Spojení: sokol@fhs.cuni.cz

Jaroslav Novotný, Mgr.

Filosof, asistent v oboru filosofie na Fakultě humanitních studií UK v Praze (U Kříže 10, 150 00 Praha 5 – Jinonice), doktorské studium filosofie na FF UK; zaměřen na ontologii, hermeneutiku a fenomenologii.

Spojení: novotny@mail.fhs.cuni.cz

Josef Kružík, Mgr., Ph.D.

Filosof, religionista, specializuje se na platonickou filosofii a její vztah k náboženství. Působí na Fakultě humanitních studií UK v Praze (U Kříže 8, 150 00, Praha 5 – Jinonice).

Spojení: kruzik@fhs.cuni.cz

Dana Bittnerová, PhDr., CSc.

Etnolog, specializuje se na problémy meziethnických vztahů a dětské kultury. Působí na Fakultě humanitních studií UK v Praze (U Kříže 8, 150 00, Praha 5 – Jinonice) a na Pedagogické fakultě UK v Praze (Myslíkova 7, 110 00, Praha 1).

Spojení: 7641@mail.fhs.cuni.cz

Libor Prudký, Ing.

Sociolog, specializuje se na empirický výzkum a na hodnoty a duchovní stav společnosti. Působí na FSV UK (CESES) a na Fakultě humanitních studií UK (U Kříže 8, 150 00, Praha 5 – Jinonice).

Spojení: 6505@mail.fhs.cuni.cz

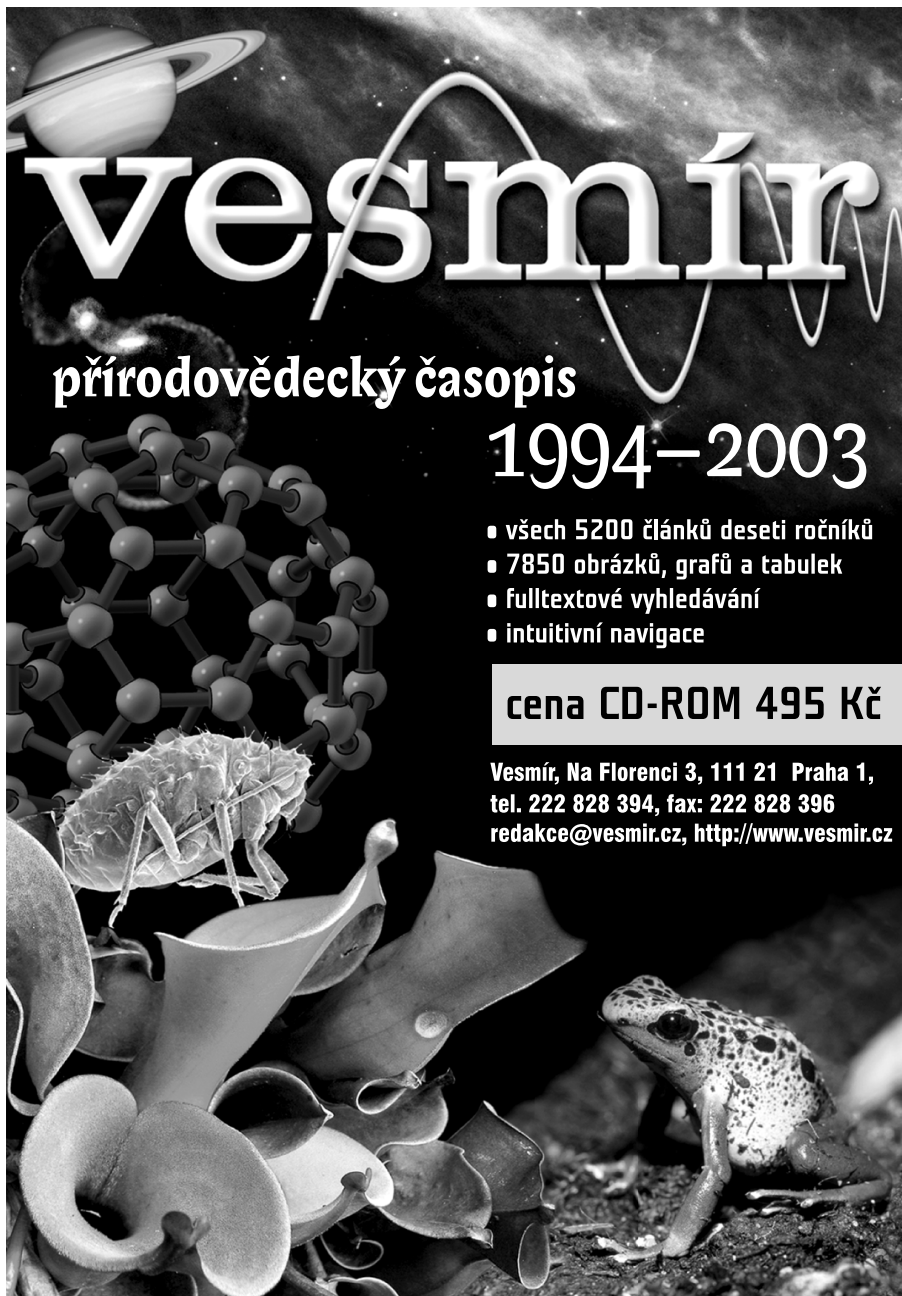
vesmír

PRÍRODOVĚDECKÝ ČASOPIS

**ZOOLOGIE • ASTRONOMIE
CHEMIE • BOTANIKA
PSYCHOLOGIE • MEDICÍNA
ANTROPOLOGIE • MATEMATIKA
EKOLOGIE • FYZIKA
ARCHITEKTURA • BIOCHEMIE
ŽIVOTNÍ PROSTŘEDÍ
KYBERNETIKA • GENETIKA
GEOLOGIE
LINGVISTIKA • FILOZOFIE
PALEONTOLOGIE • FYZIOLOGIE
ARCHEOLOGIE
ZEMĚDĚLSTVÍ • GEOGRAFIE
MINERALOGIE
MOLEKULÁRNÍ BIOLOGIE
KOSMONAUTIKA
DĚJINY VĚDY • BIOGRAFIE**

OBJEDNÁVKY NA ADRESE

**VESMÍR, NA FLORENCI 3, 111 21 PRAHA 1,
TEL.: 222 828 394, FAX: 222 828 396
REDAKCE@VESMIR.CZ, WWW.VESMIR.CZ**



vesmír

přírodovědecký časopis

1994–2003

- všech 5200 článků deseti ročníků
- 7850 obrázků, grafů a tabulek
- fulltextové vyhledávání
- intuitivní navigace

cena CD-ROM 495 Kč

Vesmír, Na Florenci 3, 111 21 Praha 1,
tel. 222 828 394, fax: 222 828 396
redakce@vesmir.cz, <http://www.vesmir.cz>

Teorie, metodologie, dějiny oboru

Bitušíková, Alexandra: Čo nás čaká a neminie v spoločnej Európe: Zamyslenie nad perspektívami slovenskej etnológie (a vedy všeobecne) v Európskej únii. – In: Etnologické rozpravy. – Vol. XI, No. 1 (2004), s. 83–87.

Úvaha nad perspektívou a směřováním slovenské etnologie/sociokulturní antropologie v rámci EU. Autorka podporuje myšlenku koexistence etnologie s dlouholetou tradicí a moderní sociokulturní antropologie, která si teprve musí vybudovat svou základnu. Za nezbytné považuje publikování slovenských prací v cizích jazycích, které umožní prezentovat výsledky výzkumů obou disciplín vědecké i laické veřejnosti západní Evropy. Zároveň také vyzývá k rozšíření výzkumných témat na různé jevy současné tranzitní společnosti. Současné projekty financované EU jsou často zaměřeny na současné socio-ekonomické procesy a jsou převážně interdisciplinární, proto by měla výuka výzkumných postupů akcentovat výzkumné trendy EU a odrážet měnící se požadavky globálního trhu práce. mh

Botíková, Marta: Vstupujeme do Európskeho vysokoškolského priestoru? – In: Etnologické rozpravy. – Vol. XI, No. 1 (2004), s. 65–69.

Úvaha nad koncepcí a transformací studia etnologie na příkladu Katedry etnologie a kulturní antropologie Filosofické fakulty Univerzity Komenského v souladu s přijetím ustanovení Deklarace o založení Evropského vysokoškolského prostoru. Transformace v tomto směru nepředstavuje pouze změnu koncepce studia na třístupňové (pre-

graduální, graduální a postgraduální) či zavedení kreditního systému, ale zejména proměnu vztahu učitel-student ve vztah dvou kolegů (partnerů). Evropská otevřenost současně nabízí možnost získání mezinárodních studijních zkušeností, která by se neměla propásnout. mh

Kalavský, Michal: Vstup Slovenska do Európskej únie – výzva pre slovenskú etnológiu. – In: Etnologické rozpravy. – Vol. XI, No. 1 (2004), s. 18–24.

Úvaha nad možnostmi uplatnění slovenské etnologie v domácím i evropském prostředí. Autor považuje za nezbytné zvýšit angažovanost etnologie při řešení sociální, kulturní a etnické problematiky (např. rasismu, xenofobie, domácího násilí, emigrantů a imigrantů, apod.) a při výzkumech nových sociálních skupin (bezdomovci, děti z dětských domovů, skinheadi, apod.). V této souvislosti pokládá za velmi potřebnou spolupráci etnologie se státní správou. Konkrétní možnosti, kde by se etnologie mohla veřejně uplatnit, ukazuje na příkladech spojených s romskou problematikou (emigrace, školství, zdraví či boj proti rasismu). mh

Podoba, Juraj: Unavení pútnici pred bránami alebo Slovenská etnológia v Európskej únii – Európska únia v slovenskej etnológii. – In: Etnologické rozpravy. – Vol. XI, No. 1 (2004), s. 13–17.

Úvaha nad pozicí slovenských sociálních věd a zejména etnologie v rámci integrující se Evropy. V porovnání s evropskými sociálními vědami autor kritizuje zejména uzavřenost slovenských věd a jejich „národní“ (tedy lokální) nikoliv „mezinárodní“ charakter, nedostatek vědeckého elánu a neochotu vědecké obce dlouhodobě diskutovat nad jejich směřováním. Možnosti uplatnění

vidí v horizontu příštích deseti let při zkoumání sociokulturních dopadů integrace Evropy ve slovenském prostředí. mh

Matoušek, Václav: Poznámky ke vztahu archeologie a kulturní/sociální antropologie. – In: Český lid – Etnologický časopis. – Vol. 91, No. 3 (2004), s. 395–406.

Reakce na článek Z. R. Nešpora a M. Jakoubka „Co je a co není kulturní/sociální antropologie“ vyjadřující se k problematice vymezení sociokulturní antropologie z hlediska archeologie. Stručně shrnuje vývoj a současný stav teorie a empirie archeologického výzkumu v českém prostředí včetně novodobých trendů (komerční archeologie, nedestruktivní metody výzkumu, apod.). V reakci na vymezení sociokulturní antropologie (stacionární terénní výzkum, holismus, interdisciplinarita, rozlišení emické a etické perspektivy) poukazuje na přítomnost těchto diferenačních znaků také v archeologii či jiných vědách. Vzhledem k současným interdisciplinárním trendům a s ohledem na skutečnost, že sociokulturní antropologie představuje alternativní model vůči tradiční struktuře sociálních věd, předpokládá v budoucnu výrazné sblížení archeologie a sociokulturní antropologie. mh

Brenneis, Don: A Partial View of Contemporary Anthropology. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 3 (2004), s. 580–588.

Význam antropologie a příbuzných oborů pro intelektuální, pedagogický, profesní a veřejný život. pj

Nader, Laura: The Harder Path-Shifting Gears. – In: Anthropological Quarterly – Vol. 77, No. 4 (2004), s. 771–792.

Rozvoj inovativních praktik ve vědě, které mají být průnikem teorie, výzkumu a praxe. jp

Antweiler, Christoph: Urbanität und Ethnologie: aktuelle Theoretrends und die Methodik ethnologischer Stadtforschung. – In: Zeitschrift für Ethnologie – Vol. 129, No. 2 (2004), s. 285–307.

Nová témata a metody pro urbánní etnologii a terénní antropologický výzkum moderního města. jp

Lindner, Rolf: Vom Wesen der Kulturanalyse. – In: Zeitschrift für Volkskunde – Vol. 99, No. 2 (2003), s. 177–188.

Metodologie analýzy vztahů mezi kulturními jevy. Cíl terénního výzkumu: vysvětlení inherentní logiky kulturních fenoménů. Heuristická nutnost spojení porozumění pramenům a získaným datům. jp

Wieber, Melanie: Finding Common Ground in the Fisheries Field: Agency in the Ethnographic Encounter. – In: Zeitschrift für Ethnologie – Vol. 129, No. 1 (2004), s. 49–70.

Otázka vztahu etnografa a informátora na příkladu konkrétního terénního výzkumu. Role, motivace, konverzační mody obou akterů a jejich vliv na získaná data. jp

Gregor, Thomas, A. – Gross, Daniel, R.: Guilt by Association : The Culture of Accusation and the American Anthropological Association's Investigation of Darkness in El Dorado. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 4 (2004), s. 687–698.

Americká antropologická asociace obvinila dva autory z toho, že během výzkumu etnické skupiny Yanomani ve Venezuele a Brazí-

lii porušili etiku a poškodili původní indiánské obyvatelstvo. **pj**

Hryaban, Viktoriya: Grigorij Kupczan-ko (1849 – 1902). Volkskunde und Journalismus zwischen Wien und der Bukowina. – In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde – Vol. LVIII/107, No. 1 (2004), s. 1–30.

Společenskopolitický kontext etnografické praxe v 2. polovině 19. století na příkladu osobnosti bukovinského žurnalisty. Vztah etnografie, žurnalistiky a sociálně kritických snah v podunajské monarchii. **jp**

Halliburton, Murphy: Gandhi or Gramsci? The Use of Authoritative Sources in Anthropology. – In: Anthropological Quarterly – Vol. 77, No. 4 (2004), s. 793–818.

V antropologických pracích jsou opomíjeny osobnosti a autority, které nepocházejí ze západních kultur. **pj**

Rolshoven, Johanna: Von der Kulturraum- zur Raumkulturforschung. Theoretische Herausforderungen an eine Kultur- und Sozialwissenschaft des Alltags. – In: Zeitschrift für Volkskunde – Vol. 99, No. 2 (2003), s. 189–213.

Prostor jako významný aspekt etnografie všedního dne. Interdisciplinární epistemologický koncept vztahu kultury a prostoru – kultura pouze pasivně neokupuje prostor, nýbrž jej také symbolicky vytváří, modeluje a udržuje. **jp**

Lauterbach, Burkhardt: Mischmasch? Kulturtransfer und seine Folgen. – In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde – Vol. LVIII/107, No. 4 (2004), s. 311–325. *Kritika kulturněvědného konceptu pojímajícího všechny kultury jako hybridní struk-*

tury – představa převzatá v 80. letech 20. století z biologie prostřednictvím anglosaské literární vědy. **jp**

Bunzl, Matti: Boas, Foucault, and the “Native Anthropologist”: Notes toward a Neo-Boasian Anthropology. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 3 (2004), s. 435–442.

Autor se zabývá pozicí Foucaultova díla v současné antropologii, Boasovým historicismem a dilematem „domorodého etnografa“. **pj**

Bashkow, Ira: A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 3 (2004), s. 443–458.

Koncepce kulturních hranic inspirovaná Franzem Boasem a jeho žáky. **pj**

Rosenblatt, Daniel: An Anthropology Made Safe for Culture: Patterns of Practice and the Politics of Difference in Ruth Benedict. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 3 (2004), s. 459–472.

Koncept kulturní rozdílnosti inspirovaný Ruth Benedictovou. Nemůžeme porozumět ostatním bez pochopení toho, odkud přicházejí. Je nezbytné, aby popis kultur zůstal v zorném poli antropologie. **pj**

Orta, Andrew: The Promise of Particularism and the Theology of Culture: Limits and Lessons of “Neo-Boasianism”. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 3 (2004), s. 473–487.

Srovnání statutu kultury jako politického konceptu v době Franze Boase a v současnosti. **pj**

Fuentes, Agustín: It's Not All Sex and Violence: Integrated Anthropology and the Role of Cooperation and Social Complexity in Human Evolution. – In: *American Anthropologist* – Vol. 106, No. 4 (2004), s. 710–718.

Evoluce je plná procesů a vzorců, v rámci kterých není vždy zapotřebí konkurence, soutěživosti a konfliktu. **pj**

Handler, Richard: Afterword: Mysteries of Culture. – In: *American Anthropologist* – Vol. 106, No. 3 (2004), s. 488–494.

Člověk chápe ostatní skrze své vlastní zděděné interpretace. Rozdílnost v porozumění je třeba hledat v sémiotických procesech jako jsou překlady a interpretace. Termíny jako například kultura nebo společnost, které se nám zdají neutrální, nemají pro všechny stejný význam. **pj**

Etnicita, národnost, mezinárodní vztahy, multikulturalita

Lozoviuk, Petr: Moravanství a podobnost jeho intersubjektivních konstrukcí. – In: *Český lid – Etnologický časopis*. – Vol. 91, No. 3 (2004), s. 221–234.

Analýza etnoemancipačního hnutí na Moravě v 90. letech 20. století, v níž autor předkládá stručný historický vývoj tohoto hnutí od 16. století až do současnosti a následně typologizuje jeho současné podoby. Vymezuje tři dominantní tendence identifikace obyvatel Moravy: (1) deklaraci vlastního moravského národa, (2) považování se za specifickou kulturní a historickou odnož českého národa a (3) bezvýhradnou příslušnost k českému národu. Na základě

konstruktivistického pohledu na etnoemancipační procesy potvrzuje konstruktivistickou teorii národa: pro etablování etnického vědomí není rozhodující „objektivní“ existence specifických kulturních znaků, ale prosazení ideologického systému, v jehož rámci je konstruována představa o specifických zvláštnotech, které emancipační aktivity následně legitimizují. **mh**

Stoličná, Rastislava: Lokálna a regionálna identita ako predpoklad uchovania kultúrneho dedičstva (Reflexia pred vstupom Slovenska do Európskej únie). – In: *Etnologické rozpravy*. – Vol. XI, No. 1 (2004), s. 25–40.

Pokus o vymezení slovenského kulturního dědictví a kulturní identity na základě autorčiny premisy, podle níž jejich zásadní složku představuje tradiční lidová kultura. Hlavní faktory, které historicky ovlivnily podobu slovenského kulturního dědictví, jsou zejména agrární ráz krajiny, pomalá industrializace a urbanizace, náboženská a konfesijní tolerance, dodnes patrná regionální specifická pastýřský fenomén. Zejména v souvislosti s náboženskou tolerancí vidí autorka Slovensko jako osobitý kulturní areál, kterým prochází ideově-kulturní hranice mezi Východem a Západem. Vzhledem k zájmu o venkov a jeho lidovou kulturu, které autorka dává do souvislosti s odosobňováním postmoderního člověka a jeho snahou o únik do „pocitivějšího“ rurálního prostředí, vidí autorka velké možnosti uplatnění Slovenska v tzv. agroturistice. **mh**

Salzmann, Zdeněk: Indiánské kmeny, nebo národy? – In: *Český lid – Etnologický časopis*. – Vol. 91, No. 3 (2004), s. 273–277. *Krátká úvaha nad vhodností užívání termínů „kmen“ a „národ“ pro současná seve-*

roamerická indiánská etnika. Relativizuje tradičně vnímané rozlišovací znaky „národa“ *oproti „kmeni“ (početnost versus nezávislost, novodobost versus tradice, nezávislost versus podřízenost) poukazem na některé málo početné evropské národy, výraznou adaptaci a akulturaci současných indiánských etnik směrem ke kultuře americké majority a vysokou míru indiánské nezávislosti. Navrhuje užívat termín „kmen“ pro označení historických indiánských populací před jejich akulturací, zatímco pro současná indiánská etnika, která sama sebe označují jako „kation“, považuje za vhodnější termín „národ“.* mh

Hüwelmeier, Gertrud: Global Players – Global Prayers. Gender und Migration in transnationalen religiösen Räumen. – In: Zeitschrift für Volkskunde – Vol. 100, No. 2 (2004), s. 161–175.

Role náboženství a genderu v migračních procesech, náboženství jako prvek spojující migranty s původní vlastí i jako způsob remodelace vztahů s hostitelskou společností. jp

Spiro, Melford, E.: Utopia and Its Discontents: The Kibbutz and Its Historical Vicissitudes. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 3 (2004), s. 556–568. *Sociální a kulturní systémy původních utopicky smýšlejících komunit izraelských kibuců.* pj

Hannan, Kevin: From one monolingualism to another: Ethnic assimilation as a product of language displacement in Czech-Moravian Texas. – In: Český lid – Etnologický časopis. – Vol. 91, No. 3 (2004), s. 235–252. *Studie věnující se problematice vytěšňování českého jazyka ve venkovské vystěhovalecké*

komunitě v USA a vztahu tohoto fenoménu k procesům asimilace národnostních minorit do dominantní společnosti. Povědomí etnické identity českých vystěhovalců přetrvávalo díky zachování českého mluveného i psaného jazyka, organizovanému náboženství a kulturní a ekonomické soběstačnosti až do 2. světové války. K zásadním změnám dochází po 2. světové válce s rozšířením televize, kdy se do rodinného života dostává angličtina, exogamními manželskými svazky a odchodem části mladé generace do měst. Autor v procesu udržování etnické kultury a identity zdůrazňuje zejména roli jazyka, který primárně ovlivňuje hranice a definici národní příslušnosti. Historii jazyka vidí jako historii komunity, která jazykem mluví, a styčných ploch sociálních hranic této komunity. mh

Galiová, Zuzana: „Vítajte v Európe“ alebo „Drang nach Westen“? Krátka reflexia o nemeckých postojoch k rozšíreniu Európskej únie. – In: Etnologické rozpravy. – Vol. XI, No. 1 (2004), s. 88–96. *Reflexe postoje německého obyvatelstva k rozšiřování EU o východoevropské státy zpracovaná na základě náhodných situačních konfrontací při výzkumné stáži na universitě v Göttingenu. Ukazuje zkresené představy německého obyvatelstva o východní Evropě (např. zaměňování Slovenska za Slovinsko) a stereotypní nazírání této oblasti jako homogenního kulturního celku. V souvislosti s rozšiřováním EU se objevují zejména obavy z přívalu kulturně a jazykově nepřizpůsobivé přistěhovalecké vlny, které jsou syceny zkušeností z problematického soužitím s tureckou minoritou. Zachycuje také mediální obraz Slovenska jako „přírodního ráje turistů“ a „Mekky investorů“.* mh

Kabel, Lars – Fiess, Astrid – studenti: *Zur Konstruktion ethnischer Identität in einer irischen Grenzgemeinde.* – In: *Zeitschrift für Volkskunde* – Vol. 99, No. 2 (2003), s. 249–279.

Analýza dat z terénního výzkumu v multikonfesionální hraniční obci v Irsku. Katolická a protestantská denominace jako základ neustále konstruované “ethnic community”, vztah subjektivního vnímání etnické identity a angažovanosti v občanských záležitostech. jp

Seifert, Manfred: *Ausländische Saisonarbeiter in der Landwirtschaft heute. Volkswundlich-kulturwissenschaftliche Perspektiven auf Arbeit und Kulturkontakt.* – In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* – Vol. LVIII/107, No. 4 (2004), s. 327–345.

Fenomén nárůstu počtu zahraničních sezónních pracovníků v Evropě od 90. let 20. století. Kultura práce, souvislost s obecnými evropskými pracovními trendy, struktura fenoménu. jp

Kratzmann, Katerina: *„Rethinking Identity“ and Migration in der Ukraine.* – In: *Zeitschrift für Volkskunde* – Vol. 100, No. 1 (2004), s. 55–73.

Přetváření etnické identity na příkladu komparace staré a nové migrace z Ukrajiny. Vyjednávání a konceptualizace kulturní identity v novém prostředí. jp

Rudnyckyj, Daromir: *Technologies of Servitude: Governmentality and Indonesian Transnational Labor Migration.* – In: *Anthropological Quarterly* – Vol. 77, No. 3 (2004), s. 407–434.

Pohyb pracovních migrantů z Indonésie. pj

Jonsson, Hjorleifur: *Mien Alter-Natives in Thai Modernity.* – In: *Anthropological Quarterly* – Vol. 77, No. 4 (2004), s. 673–704.

Formování etnické horské menšiny Mien ve vztahu k modernizaci Thajska a thajské společnosti. pj

Smith, Daniel, Jordan: *Burials and Belonging in Nigeria: Rural-Urban Relations and Social Inequality in a Contemporary African Ritual.* – In: *American Anthropologist* – Vol. 106, No. 3 (2004), s. 569–579.

Migranti etnické skupiny Igbo žijící v Nigérii, kteří přicházejí z venkova do městského prostředí za prací, touží po tom, aby byli pohřbeni ve své rodné vesnici. Jejich nákladné pohřby jsou však příčinou krystalizace mnoha společenských paradoxů spojených s nerovností v nigerijské komunitě. pj

French, Hoffman, Jan: *Mestizaje and Law Making in Indigenous Identity Formation in Northeastern Brazil: “After the Conflict Came the History”.* – In: *American Anthropologist* – Vol. 106, No. 4 (2004), s. 663–674.

Výzkum etnicity a rasy v novodobých procesech a analýza identity míšenců afrického původu. pj

Náboženství, víra, pověra

Maiello, Guiseppe: *Nejnovější poznatky o vampyrismu.* – In: *Český lid – Etnologický časopis.* – Vol. 91, No. 4 (2004), s. 341–350.

Kritická studie vyvracející teorii vampyrismu jako pouhého „panslovanského“ fenoménu.

ménu. *Presentuje teorii podle níž se vampyrismus rozvíjel v celém tzv. „šamanském regionu“, chápaném jako kulturní základ evropských i mimoevropských předkřesťanských civilizací (od Irsku přes Sibiř po americký kontinent). Stručně shrnuje historii výzkumů vampyrismu v Evropě od 17. století po současnost s akcentem na „klasické práce“ (období pre-Calmet, Calmet a post-Calmet) a s ním související základní historické výklady tohoto fenoménu (skeptický, teologický a esoterický). Detailně se pak věnuje odborné disertaci o upírech arcibiskupa Guiseppe Davazatiho z roku 1738.* mh

Platenkamp, Jos.: From Partial Persons to Completed Societies. – In: Zeitschrift für Ethnologie – Vol. 129, No. 1 (2004), s.1–28.

Srovnávací analýza tří mýtů z oblasti jihovýchodní Asie o „neúplných lidech“. Odras rituálního vztahu mezi kosmologickým a sociálním řádem nutného k neustálé obnově světa. Kritika psychologizujícího výkladu jako mýtického univerzálního archetypu. jp

Kirsch, Thomas, G.: Restaging the Will to Believe: Religious Pluralism, Anti-Syncretism, and the Problem of Belief.

– In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 4 (2004), s. 699–709.

Antropologická koncepce náboženské víry zaměřená na problémy, které vznikají při její implementaci na sacionáboženské úrovni. Analýza náboženských praktik u zambijského etnika Gwembe Tonga. pj

Sociální mobilita a sociální strategie

Městský prostor, urbanismus, komplexní společnost

Beňová, Nina: Európska únia, Slovensko a vrstvy na „okrají“ spoločnosti. – In: Etnologické rozpravy. – Vol. XI, No. 1 (2004), s. 55–64.

Chudoba a s ní spojená sociální marginalizace představuje celoevropský problém. Nárůst tohoto problému ve slovenské společnosti je následkem překotných socioekonomických změn po roce 1989, jimž se společnost nestačila přizpůsobit. V důsledku toho dochází k nárůstu marginalizace jak v rovině horizontální (marginalizace územních celků), tak v rovině sociální (marginalizace sociálních skupin). Při řešení tohoto problému je třeba zohlednit jak individuální, tak i společenský rozměr chudoby, a kromě motivačních opatření zajistit též vytvoření dostatku příležitostí a vybudování adekvátní podpůrné sítě. Zároveň je nevyhnutelné podrobit tento problém vědeckému bádání a praktické kroky koordinovat s jeho výsledky. mh

Scholzová, Zuzana: Příběhy rodiny zaměstnanců Pražského policejního ředitelství v 19. stol (II. část). – In: Střeďočeký vlastivědný sborník. Muzeum a současnost. Řada společensko vědní. – Vol. 21 (2003), s. 49–72.

Historická črta ze života pražských policejních úředníků (rodiny Czernů von Czechenherz) v 1. pol. 19. století vycházející z analýzy dobových policejních dokumentů. Pohled na dobové události ze strany vykonavatelů státní moci i na lidský rozměr každodenního života.

ních starostí průměrných státních zaměstnanců. Skrze clonu ponížených žádostí, strohých povolení a dalších úředních materiálů podává svědectví o rodinných strategiích ve výchově dětí a vzdělání, meznících úřednické kariéry, ale i o rodinných trápení a nemocech. mh

Herzánová, Lubica: Stárnúca Európa – aktuálny problém: možnosť etnologickej reflexie a interpretácie (na príklade výskumných skúseností v Rakúsku). – In: *Etnologické rozpravy*. – Vol. XI, No. 1 (2004), s. 47–54.

Stárnutí evropské populace představuje jeden ze závažných demografických problémů nedaleké budoucnosti. K jeho řešení je nutno přistupovat interdisciplinárně za spolupráce různých vědních oborů (demografie, sociologie, kulturní historie, etnologie, atd.). Stěžejním výzkumným problémem se jeví kvalita mezigeneračních vztahů, již je nutno uchopit na základě kvalitativních výzkumů. Etnologie přitom představuje jedinou možnost jak zohlednit rozdílnost stárnutí a starých lidí v různých zemích a postihnout tak konkrétní sociokulturní a historická specifika dané problematiky. mh

Riečanská, Eva: UNDP a sociálny rozvoj v 21. storočí. – In: *Etnologické rozpravy*. – Vol. XI, No. 1 (2004), s. 76–82.

Článek se zabývá Rozvojovým programem OSN (United Nations Development Program, UNDP) z hlediska jeho role při definování lidského rozvoje v novém miléniu. Od 80. let 20. století dochází v UNDP k odklonu od podpory ekonomického růstu směrem k většímu zohlednění sociálního rozvoje a kvality života (zavedení idnexu lidského rozvoje jako srovnávacího parametru, přijetí doktríny trvale udržitelného rozvoje). Krát-

ce shrnuje aktivity UNDP v postkomunistických zemích v minulém desetiletí (ekonomický rozvoj, podpora demokracie a životní prostředí). Dopad rozvojových programů na vývoj společnosti nazírá jako výzvu slovenské etnologii, jež by měla obrátit pozornost ke sledování a reflexi těchto procesů (zejména dynamiky a charakteru sociálních změn). mh

Babb, Florence, E.: Recycled Sandalistas: From Revolution to Resorts in the New Nicaragua. – In: *American Anthropologist* – Vol. 106, No. 3 (2004), s. 541–555.

V post-sandinovské době se Nikaragua přizpůsobila novým podmínkám neoliberální ekonomiky a začala pracovat na rozvoji turistického ruchu a průmyslu. jp

Dürr, Eveline: Diversität und Transformation städtischer Lebenswelten: Ethnologische Perspektiven. – In: *Zeitschrift für Ethnologie* – Vol. 129, No. 2 (2004) s. 135–146.

Využití antropologické perspektivy při analýze kulturních atributů vztahujícím se k „alltäglichen Lebenswelten“ (Alfred Schutz). Vnímání a symbolické konstruování tohoto fenoménu na příkladu městského prostředí. jp

Metje, Ute Marie: Städtische Lebenswelt: Mädchen und junge Frauen im Hamburger Bahnhofsmilieu. – In: *Zeitschrift für Ethnologie* – Vol. 129, No. 2 (2004), s. 147–164.

Zpráva z dlouhodobého terénního výzkumu subkultury bezdomovkyň v okolí hlavního nádraží v Hamburku. Limitace jedince vzhledem k jeho závislosti na zprostředkovatelské sociální síti. jp

Windmüller, Sonja: Zeichen gegen das Chaos: Kulturwissenschaftliches Abfallrecycling. – In: Zeitschrift für Volkskunde – Vol. 99, No. 2 (2003) s. 237–248.

Kulturní analýza symbolické úrovně způsobů třídění odpadu a jeho vztahu k sociálnímu prostředí. Paralela s reintegrací, odmítáním a segregací v lidské společnosti. jp

Beck, Stefan: Alltags, Modernitäten, Solidaritäten. Soziale Formen und kulturelle Aneignung der Biowissenschaften – Plädoyer für eine vergleichende Perspektive. – In: Zeitschrift für Volkskunde – Vol. 100, No. 1 (2004) s. 1–30.

Reakce každodenní kultury na výsledky biologických věd. Databanka dárců kostní dřevě jako nová forma institucionalizovaného altruismu a depoliticizované solidarity. jp

Vesnice, regiony, tradiční společnosti

Lüthi, Damaris: Private Reinlichkeit, öffentliches Chaos: Un/reinheit und Raum im südindisch-tamilischen Kottar. – In: Zeitschrift für Ethnologie – Vol. 129, No. 2 (2004), s. 231–261.

Konceptualizace vztahu soukromý-veřejný prostor a čistota-nečistota u různých kast v jižní Indii. jp

Weismantel, Mary: Moche Sex Pots: Reproduction and Temporality in Ancient South America. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 3 (2004), s. 495–505. *Analýza na téma „Co je reprodukce?“ založená na výzkumu keramiky kultury Moche. Autorka na srovnávací literatuře o Melanésii a Amazonii dokazuje, že některé starověké i novodobé kultury neuznávají vztah mezi sexuálním aktem a reprodukcí.* pj

Rodina

Ryantová, Marie: Dětství v aristokratickém prostředí raného novověku. – In: Středočeský vlastivědný sborník. Muzeum a současnost. Řada společensko vědní. – Vol. 21 (2003), s. 23–36.

Historická studie dětství a přístupu k dětem u raně novověké aristokracie, která koriguje rozšířenou mylnou představu o lhostejnosti rodičů ke svým potomkům. Nastihuje postoje aristokracie týkající se dětí od těhotenství a porodu, přes rané dětství až po adolescenci. Zabývá se jak vybranými kulturními rysy spojenými s dětstvím (kojně, křest, instituce kmotrovství, apod.), tak i materiální kulturou, s níž děti přicházely do styku (vybavení pokoje, hračky, apod.). Zmiňuje pojetí dětí jako malých dospělých a zdůrazňuje genderově odlišnou výchovu po dosažení osmého roku života, vycházející z rozdílných nároků kladených na obě pohlaví. Závěrem vyzývá ke zkoumání dětství také v měšťanské a venkovské společnosti. mh

Ryang, Sonia: A Note on Transnational Consanguinity, or, Kinship in the Age of Terrorism. – In: Anthropological Quarterly – Vol. 77, No. 4 (2004), s. 747–770.

Význam příbuzenství a pokrevních vazeb ve světových kulturách v době světového terorismu. pj

Hill, Ann, Maxwell: Provocative Behavior: Agency and Feuds in Southwest China. – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 4 (2004), s. 675–686.

Výzkum instituce krevní msty u čínské etnické skupiny Nuosu. pj

Gender

Fehlmann, Maja: *Mutter hat keine Arbeit, aber viel zu tun. Frauenarbeiten aus der Perspektive von Kindern. Ein Bericht aus Osteuropa und der Schweiz.*

– In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde – Vol. 100, No. 1 (2004), s. 27–64.

Dětské vnímání zaměstnání a trávení dne jejich matek – výsledky dotazníkového výzkumu na základních školách ve Švýcarsku a osmi zemích východní Evropy. Dotazníky.

jp

Jenzer, Viviane: „Bald nun werde ich wissen, wie der Orient sich im Auge einer Tochter des Occidents abspiegelt.“

Die Wahrnehmung des Fremden in vier Orientreiseberichten aus der Mitte des 19. Jahrhunderts. – In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde – Vol. 100, No. 1 (2004), s. 1–26.

Evropský obraz Orientu v 19. století na příkladu čtyř cestovních zpráv. Témata: role ženy, Káhira, beduíni, starověký Egypt.

jp

Squicciarino, Nicola: Ein „wert-volles“ Schatzkästlein. Einige Überlegungen zur Handtasche. – In: Zeitschrift für Volkskunde – Vol. 100, No. 2 (2004) s. 209–216.

Obsah dámských kabelek interpretovaný nikoliv jako jev materiální kultury, ale jako nositel sociálního významu – vliv moderní spotřebitelské kultury, sociálních změn.

jp

Brennan, Denise: *Women Work, Men Sponge and Everyone Gossips: Macho Men and Stigmatized/ing Women in a Sex Tourist Town.* – In: Anthropological Quarterly – Vol. 77, No. 4 (2004), s. 705–734.

Postavení žen provozující sexuální služby v Dominikánské republice ve městě Sosúa, které je převážně navštěvováno německými turisty. Význam mužství a profit mužů z práce jejich žen a přítelkyň.

pj

Kulturní formy

Jazyk a jiné formy komunikace

Makihara, Miki: *Linguistics Syncretism and Language Ideologies: Transforming Sociolinguistic Hierarchy on Rapa Nui (Easter Island).* – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 3 (2004), s. 529–540.

Vztahy mezi jazykovými postoji a použitím jazyka v institucionálním a interakčním kontextu v polynéské komunitě na ostrově Rapa Nui. Posun od koloniální diglosie k současnému upřednostňování místního jazyka.

pj

Whitaker, Mark, P: *Tamilnet.com: Some Reflections on Popular Anthropology, Nationalism, and the Internet.* – In: Anthropological Quarterly – Vol. 77, No. 3 (2004), s. 469–498.

„Ironické“ používání novinářských a antropologických stylů v době občanské války na Srí Lance internetovou zpravodajskou agenturou Tamilnet.com, jejímž úkolem je poskytovat informace Tamilům žijícím v diaspoře a anglicky mluvícím elitám.

pj

Park, So, Jin – Abelmann, Nancy: *Class and Cosmopolitan Striving: Mothers' Management of English Education in South Korea.* – In: Anthropological Quarterly – Vol. 77, No. 4 (2004), s. 645–672.

Praktická a symbolická hodnota anglického jazyka v Jižní Koreji, která se mění podle třídní příslušnosti.

pj

Doostdar, Alirua: „The Vulgar Spirit of Blogging“: On Language, Culture, and Power in Persian Weblogestan. – In: *American Anthropologist* – Vol. 106, No. 4 (2004), s. 651–662.

Etnografická studie internetových výrazů z perského jazyka – jednak jsou chápány jako řečový žánr, jednak – v rámci sociálních vztahů – jako vulgární. **pj**

Luhrmann, Tanya, M.: **Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity.** – In: *American Anthropologist* – Vol. 106, No. 3 (2004), s. 518–528.

Autor popisuje proces poznávání, skrze který se evangeličtí věřící učí používat jazyk a tělesné schopnosti způsobem, který autor nazývá metakinezi. **pj**

Gerndt, Helge: **Mit Bildern leben. Die Visualisierung der Wissensgesellschaft in volkswundlich-kulturwissenschaftlicher Perspektive.** – In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* – Vol. 100, No. 2 (2004), s. 173–203.

Obraz jako komunikační prostředek v současné kultuře. Proces vizualizace, vztah obrazovosti a skutečnosti, obraz v médiích jako skrytá výpověď o kultuře. **jp**

Benson, Peter: **Nothing to See Hear.** – In: *Anthropological Quarterly* – Vol. 77, No. 3 (2004), s. 435–468.

Analýza vyprávění o dvou násilných událostech, pocitech viny a zahanbení v guatemalském horském městě Tecpánu, které nastaly po potlačení demonstrace 10. 6. 2002. **pj**

Bydlení

Brumann, Christoph: **Der urbane Raum als öffentliches Gut: Kyoto und die Stadtbildkonflikte.** – In: *Zeitschrift für Ethnologie* – Vol. 129, No. 2 (2004), s. 183–210. *Analýza konfliktu veřejnosti a stavebních firem na příkladu přestavby historického centra Kjóta. Rozdílný přístup občanských aktivistů, starousedlíků a stavebního průmyslu, lidová konceptualizace vlastnictví nemovitosti, kontroverzní vnímání novostaveb.* **jp**

Warner, Anna – Kathrin: **Traditionen, lokaler Raum und Öffentlichkeit: Stadtteilgemeinschaften in Siena, Italien.** – In: *Zeitschrift für Ethnologie* – Vol. 129, No. 2 (2004), s. 211–229.

Vnímání prostoru a formování kulturní identity v městských čtvrtích na příkladu Sieny. Vliv turismu, veřejnosti, sociální transformace městského centra. **jp**

Kaltenbrunner, Robert: **Habitat – ein retroaktives Manifest. Das Wohnen zwischen kulturspezifischen Mustern und cartesianischer Rationalität.** – In: *Die alte Stadt. Vierteljahreszeitschrift für Stadtgeschichte, Stadtsoziologie, Denkmalpflege und Stadtentwicklung* – Vol. 31, No. 3 (2004), s. 182–198.

Historie i současnost vnímání fenoménu bydlení v Evropě. Kulturně specifické vzory vs. racionalita. **jp**

Varia

Žvachtová, Pavla: **Stravovací zvyky horníků na Kladensku.** – In: *Středočeský vlastivědný sborník. Muzeum a současnost. Řada společensko vědní.* – Vol. 22 (2004), s. 99–106.

Nástin postřehů z oblasti stravovacích zvyklostí jako vybraného příkladu každodennosti mizející lokální kultury distinktivní socioprofesionální skupiny. Stručně nastiňuje historii socioprofesionální skupiny horníků v daném regionu od 70. let 18. století až po její zánik v roce 2002. Stěžejní část se zaměřuje na stravovací návyky v 2. polovině 20. století. Postihuje stravu v rodině, stravu na důlním pracovišti, kantýny a závodní jídelny, zdravotní prevenci ve stravě havířů, alimentární tabu a sváteční jídla. mh

Bahenská, Marie: Ženský výrobní spolek český. – In: Český lid – Etnologický časopis. – Vol. 91, No. 3 (2004), s. 253–271. Článek postihuje historii a aktivity Ženské výrobního spolku českého (ŽVSC) v souvislosti s emancipačním procesem v českých zemích 2. poloviny 19. století. Základním cílem ŽVSC bylo úsilí zlepšit možnost dívčího vzdělávání a poskytnout pomoc při hledání práce. Po vzoru podobných aktivit v zahraničí byla za tímto účelem založena spolková obchodnicko-průmyslová škola, která na rozdíl od např. Vyšší dívčí školy směřovala k tzv. průmyslovému vychování, jenž mělo poskytnout přípravu pro rodinný a zejména pro samostatný výdělečně činný život. Základními směry byly obchodní nauka a šití, následně též ošetřovatelství. V rámci spolku fungoval i spolkový obchod zaměřený na švadleny, který škola využívala pro praktickou výuku. mh

Kiliánová, Gabriela: Večer Slovenskej republiky. Oslavy pri príležitosti vstupu Slovenskej republiky do Európskej únie jako rites de passage. – In: Etnologické rozpravy. – Vol. XI, No. 1 (2004), s. 97–107.

Deskripce a náčrt analýzy slavnostního Večera Slovenské republiky při příležitosti vstupu Slovenska do EU skrze prizma přechodových rituálů. Popisuje průběh a strukturu slavnostního večera („přání“, umělecký program a slavnostní recepce) a následně interpretuje jeho symbolickou strukturu a nesený význam. Zaměřuje se zejména na role aktérů celé slavnosti a symbolický význam slovních, obrazových, hudebních a dalších prvků, které se v jejím rámci objevovaly. mh

Varia – zvíře v kulturních konceptech

Guthke, Karl S.: „Fast menschlich – aber treu“. Grabschriften für Tiere als Institution der Popularkultur. – In: Zeitschrift für Volkskunde – Vol. 99, No. 1 (2003), s. 1–28.

Nápisy na náhrobcích domácích zvířat jako instituce populární (masové) kultury. Historický vývoj fenoménu, psychologická konceptualizace zvířete jako blízkého člověka. jp

Gyr, Ueli: Neue Kühe, neue Weiden. Kuhverkultung zwischen Nationaltherapie, Stadtevent und virtueller Viehwirtschaft. – In: Zeitschrift für Volkskunde – Vol. 99, No. 1 (2003), s. 29–49.

Současný fenomén prezentace krávy v umění, módě, reklamě a médiích jako proces symbolické „alpinizace“. Rozbor mezinárodního trendu „cow paradel“. Švýcarsko – „kult krav“ jako odpověď na krizi státní identity. jp

Schmoll, Friedemann: Multikulti im Tiereich. Über das Fremde in der Natur,

Globalisierung und Ökologie. – In: Zeitschrift für Volkskunde – Vol. 99, No. 1 (2003), s. 51–64.

Komparace symbolického vnímání fenoménu „extra-teritoriálních organismů“ s lidskými migračními pohyby. Analogické pojetí „cizinců“ a „oportunistů“ ve zvířecí a lidské říši – analogická mobilizace tradičních sociálních hodnot. **jp**

Wittich, Thomas: Die Mensch-Tier-Beziehungen im Spiegel des „Vermischten“.

– In: Zeitschrift für Volkskunde – Vol. 99, No. 1 (2003), s. 65–77.

Rozbor nejtypičtějších mediálních motivů zpráv o zvířatech: konfrontace člověk – zvíře, zvíře jako zachránce člověka, zvíře jako bezbranná oběť. Fenomén volně se potulujících velkých zvířat instrumentalizován jako narušení symbolického řádu lidské kontroly každodennosti. **jp**

Bellwald, Waltraut: Tierliebe und Tier-tod. Kulturwissenschaftliche Betrachtungen zu einem verdrängten Alltagsbereich. – In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde – Vol. 100, No. 2 (2004), str. 229–250.

Kulturní konstruování fenoménu zvířete – láska ke zvířatům, ochrana zvířat, zvíře jako oběť, hranice mezi lidmi a zvířaty, domácí zvířata, pohřbívání domácích zvířat. **jp**

Kulturní konstruování fenoménu zvířete – láska ke zvířatům, ochrana zvířat, zvíře jako oběť, hranice mezi lidmi a zvířaty, domácí zvířata, pohřbívání domácích zvířat. **jp**

SOUPIS EXCERPOVANÝCH ČASOPISŮ A PERIODIK

Anthropological Quarterly – Vol. 77, No. 3, 4 (2004)

American Anthropologist – Vol. 106, No. 3, 4 (2004)

Český lid – Etnologický časopis Vol. 91, No. 3, 4 (2004)

Die alte Stadt. – Vierteljahreszeitschrift für Stadtgeschichte, Stadtsoziologie, Denkmalpflege und Stadtenwicklung – Vol. 31 (2004)

Etnologické rozpravy – Vol. XI, No. 1 (2004)

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde – Vol. LVIII/107 (2004)

Schweizerisches Archiv für Volkskunde – Vol. 100 (2004)

Středočeský vlastivědný sborník – Muzeum a současnost, Rada společensko vědní 21 (2003), 22 (2004)

Zeitschrift für Ethnologie – Vol. 129 (2004)

Zeitschrift für Volkskunde – Vol. 99 (2003); Vol. 100 (2004)

Autoři anotací:

mh – Martin Heřmanský

pj – Petra Jeřábková

jp – Petr Janeček

Redakčně upravila **Dana Bittnerová**

Mezinárodní konference
Question of identity:
Religion – tradition – modernity
 (8.–10. dubna 2005 v Krakově,
 Polsko)

V době, která byla pro celé Polsko velmi pohnutá, se v Krakově konala mezinárodní konference pro studenty a postgraduandy na široce vymezené téma identity. První konferenční den, pátek 8. dubna, se přerýval se smutečními slavnostmi za zesnulého Karola Wojtyły (papeže Jana Pavla II.), rodáka z nedalekých Wadowic. Většina programu se přesunula do krakovských ulic a okolí města, jehož každodennost se změnila v manifestaci státního, národního i individuálního smutku symbolizovaného černými, bílo-červenými a (vatikánskými) bílo-žlutými barvami. Antropoložky a antropologové soustředící se na problém (národních) identit by pravděpodobně marně hledali reprezentativnější příklady pro svoji interpretaci (moderních) kultur (a společností). Předměty připomínající zesnulého Jana Pavla II. zdobily vše od katedrálního kostela na Wawelu, přes sídla veřejných i státních institucí, dopravní prostředky prodírající se zástupy lidských těl, až po výlohy obchodů (s ovocem a zeleninou, elektrospotřebiči či spodním ženským prádlem) a do pozdního odpoledne zavřených restaurací (s oficiálně deklarovanou prohibicí).

Slavnostní smuteční mše svěcená na příměstské pláni připomínající pražskou Letnou, měla podle několika během pátku a soboty mimořádných vydání krakovského tisku s rozsáhlou ikonografií Wojtyłyva pontifikátu a CD jím osobně pronášené poezie (slova) do jeho oblíbených hudeb-

ních skladeb, na půl miliónu zúčastněných (Krakow má asi 700 000 obyvatel) a několik obrích obrazovek zde přenášelo z Říma rituál uložení ostatků pontifika maxima. K zúčastněným patřili jednotlivci, maskulinní, femininí i oběma pohlavími zastoupené skupiny adolescentů, stařeny i starci vedoucí i vezoucí se, jejich dcery a synové s dětmi, batolata v kočárcích, mladé heterosexuální páry; lidé ve značkových, drahých, společenských i sportovních oděvech, uniformovaní, v řeholním šatu, v každodenní konfekci i nuzní. Jedním z významných odpoledních bodů programu bylo smíření kibiců dvou krakovských fotbalových rivalů (Wisly a Crakovie), odehrávající se v prostoru pod okny domu, ve kterém bydlel Wojtyła v letech 1964–78, v době kdy byl krakovským metropolitou, skandující jméno svého klubu (kdo bude hlasitější a vytrvalejší vítězí), které se postupně měnilo ve skandování paroly „Karol Wojtyła!“ . Večer následoval na zmíněné příměstské pláni noční koncert krakovských filharmoniků (prezentující Mozartovo Requiem), které světelně doprovázely plameny svíček, v desítkách kusů volně distribuovaných mezi posluchači, rozsvěcované a tisíceryma rukama pozvedané vzhůru nad hlavy. A ze svíček, jednoho z hlavních artefaktů oněch dnů, vytvářeli pospolitě zúčastnění velké i malé hořící kříže, planoucí srdce, ryby a iniciály JP II. Okolí bývalého Wojtyłylova azylu na pl. Wszystkich Swietych s bazilikou św. Franciszka a přilehlým parkem jimi bylo zaplaveno, a přestože jich většina přes noc zmizela, druhý den se záplavová vlna opakovala. Jedno z možných, dílčích vysvětlení výše stručně popsaného fenoménu nabízí jeho historická kontextualizace. Zde se omezím pouze na poznámku, že katolic-

kou liturgií orientované (silné) religiózní vědomí v soudobém Polsku se úzce identifikuje s charismatickou osobností Karola Wojtyły a také s vědomím národním. Ve srovnání se sousedními sekularizovanými společnostmi se instituce římsko-katolické církve těší v Polsku vysokému společenskému a právnímu uznání také mj. díky (pozitivní) roli, kterou sehrála v procesu formování moderního polského národa a garanta polské státnosti ve 2. pol. 20. století. Blízká budoucnost osvětlí nepochybně více.

Druhý den začal časně dopoledne v kongresovém centru Jagellonské univerzity v Przegorzaly, zámečku položeném vysoko nad městem, s úchvatným výhledem na Vislu, Krakov a okolí, místem dokonale vytvořeným pro praxi dohlížet a trestat, jistě ne náhodně zvoleném jednom ze sídel německé okupační správy během 2. světové války. Večerní sekce pak pokračovala v klubu Locator v Krakowské ulici a závěrečná vystoupení s krátkým bilancujícím resumé hostilo starobylé a majestátní Collegium Novum Jagellonské univerzity.

Prezentované velmi různorodé příspěvky lze rozčlenit podle kritéria volby předmětu výzkumu (I), stanovení problému (II) a uplatnění badatelské perspektivy (III). Auditorium tak mělo možnost seznámit se s referáty tematizující (I) evropské postsocialistické společnosti a kultury (20 referátů), mimoevropské společnosti a kultury (5) a ostatní (2). Problémově šlo o způsob, jakým se konstituují, etabloují a reprodukují (II) genderové (2 referáty), náboženské (8), etnické (6), státně-národní (4), kulturní (6) a statusové identity (1). Široce formulované konferenční téma a možnost představit výsledky své práce v rámci institucionalizovaného fóra (kterých není

pro začínající badatele zřejmě dostatek) přilákalo zástupce několika různých badatelských perspektiv (III) – s převahou kulturně-antropologické (12), doplněné etnologickou popř. sociálně-antropologickou (8), historickou (4) a literárně-vědnou (3).

Geograficky a historicky vztato byla střední Evropa po několika staletí multikulturním prostorem a přestože v procesech stereotypizace národních vědomí byly představy genderových, etnických, náboženských, kulturních i třídních jinakostí často marginalizovány, soudě podle přednesených referátů, zůstává tímto prostorem i nadále. *Edit Felföldi* (University of Szeged) se s podporou konceptuální výbavy Erica Hobsbawma (*The Invention of Tradition*, 1. vydání 1983, 11. vydání 2003) či Zanieckiho pojetí kongnitivních map pokusila na základě orálně tradovaných rodinných historií jako významových komponent utváření osobní identity rekonstruovat kolektivní představy o skupinové totožnosti příslušníků jazykově německé („švábské“) minority ve vesnici Vallaly ve východním Maďarsku. *Arnold Tóth* (Eötvös Loránd University Budapest) sledoval proces konstituování rusínské „etnické“ identity od 18. století do současnosti v Görömböly v severovýchodním Maďarsku, přičemž zdůraznil zakládající roli vědomí jazykových odlišností a řecko-katolické liturgie vázané spíše na charisma církevních reprezentantů než instituce samotné církve. *Jitka Slezáková* (antropologie na FHS UK) tematizovala vztah etnické minority a majoritní národní společnosti na příkladu vietnamské komunity v Jihlavě, proměnu představ jejích členů o vlastní skupinové identitě, problém etnizace jejich skupinových identit, která v delším časovém horizontu eliminuje

„přirozené“ difference jako gender, status nebo region a tak spolupřispívá ke vzniku negativních etnických a kulturních stereotypů připisujících stejné kolektivní vlastnosti všem příslušníkům toho kterého etnika či kultury. Referát měl mimochodem velmi významný etický rozměr, z něhož vyplývá, že v ČR nejsou lidem ze země původu Vietnam přiznána práva „národnostní“ menšiny. V příspěvku *Andrzeje Dybczaka* (Jagiellonian University Krakow) týkajícího se sociální a kulturní exkluze, jejíž protagonisté se sešli v jedné tutanchanské vesnici v postsovětském Rusku, se protnul několik problémových rovin současně. Na základě životních příběhů outsiderů, kteří se nedokázali adaptovat na sociální a kulturní změnu, kterou přinesla postsocialistické transformace a modernizace, se Dybczak pokusil ukázat, že schopnost autonomního jednání a dosažení společenského uznání rozhodujícím způsobem závisí na rodinném prostředí, skupinové integraci, pohlaví či etnicitě. Zvláště vyostřeným příkladem byly děti dotazovaných, které většinou reprodukovaly společenské a kulturní vzorce chování rodičů – často alkoholiků, negramotných, nekvalifikovaných a nezaměstnaných.

Zatímco antropologické reflexe postsocialistických společností a kultur jsou pro nás, jako jejich aktéry srozumitelné i v případě, že jednotlivé badatelské projekty¹ formulují své konceptuální rámce

¹ *Terézia Nagy* (Corvinus University of Budapest) – konverze k islámu a integrace do náboženských obcí v Maďarsku; *Zvonko Tanieski* (Comenius University Bratislava) – problém etnických ontologií literárních děl; *Patrik Orišek* (Slovak Academy of Sciences) – postmoderní krize identity ve slovenské literatuře; *Michaela Ferencová* (Slovak Academy of Sciences) – politika paměti, upamatovávání

pouze implicitně a otázku po významu či „přínosu“ vlastního projektu si nekladou, při kulturně antropologických výzkumech mimoevropských společností by odpověď na podobný typ otázky měla patřit k prioritám. *Karolina Kwiecień* (Jagiellonian University Krakow) v případě video prezentace religiozních a šamanských praktik Buryatů, *Marek Havlíček* (etnologie na FF UK) širěji na příkladě forem identifikace obyvatel zauralské Buryatské republiky v rámci Ruské federace, *Martin Hříbek* (indologie na FF UK) ukázkami transformace tradiční symboliky v moderní stylizaci oslav svátku bengálské bohyně Durgy či *Radka Lorencová* (etnologie na FF UK) při sledování pohřebních rituálů, praktikování žalu a zármutku kmenových společností na Borneu odpověděli na tuto otázku jen částečně.

se, historická výročí, nesoumřitelnost historické zkušenosti, nacionalizace dějin mezi Slováký a Maďary; *Leila Jylhänkangas* (University of Turku) – vědění sekularizovaných společností o tíšení bolesti a euthanzii a specifická religiozní vědění přijatelných způsobů umírání; *Natalia Kuczyńska* (Warsaw University) – problém „neviditelných“ minorit a každodenní život Mongolů žijících v Polsku; *Anamaria Iuga* (University of Bucharest) – lidový folklor a turismus v rumunském Maramureši; *Ioan Piturescu* (University of Bucharest) – konstrukce statusu a sociální hierarchie v rámci romských komunit prostřednictvím ovládnutí hry na hudební nástroj a příslušnosti k hudební skupině; *Yuko Kambara* (Comenius University Bratislava) – funkce „Čechoslovakismu“ ve slovenské společnosti a národní stát; *Anna Bogatyńska* (Jagiellonian University Krakow) – problémy etnicky smíšených manželství a kulturní adaptace v Polsku; *Monika Bančanská* (Comenius University Bratislava) – problém národních identit na mistrovstvích světa v ledním hokeji; *Helena Dembsky* (University of Ljubljana) – proměny identit v procesech integrace uprchlíků a zahraničních pracovníků z Bosny a Hercegoviny v Berlíně.

Explicitní formulace badatelského problému a otázek („Fragestellung“), na které chci svým zkoumáním odpovědět, a jasná výstavba argumentů, k jejichž potvrzení či vyvrácení by interpretace a deskripce empirického materiálu měla přispět, chyběly v jinak teoreticky, metodicky a didakticky výborně zpracovanému referátu *Przemyslawy Gebaly* (Jagiellonian University). Jaký je obsah kategorie moderní muž, mužství a mužskost nebo co je feminizace mužského těla, popř. kdo je ještě *metrosexuálem* a kdo už *machem* bude zřejmě účastníkům splývat se sugestivní karikaturou bílého, anglosaského, heterosexuálního, vzdělaného, ateistického a bohatého muže z Wall Streetu, jak ji zobrazila ukáзка z filmu *American Psycho* (2000) feministické režisérky Marry Harron. Filmová prezentace byla prologem Gebalovy interpretace fenoménu „metrosexuality“ v reflexivně modernizovaných okcidentálních společnostech.

Pro pokus vyslovit obecnější a pro to i schematickou charakteristiku stavu a úrovně akademického, antropologického dorostu, který v Krakově představil výsledky svého badatelského úsilí, je nezbytné definovat představu „konečného, výsledného“ cíle, kterým poměrujeme trajektorie konkrétních badatelů a kterého by měla ta která národní komunita antropologů dosáhnout. Pokud je tímto cílem harmonizace teoretických a metodických principů s anglosaským intelektuálním prostředím jako centrem oborových inovací a originálních diskusí (které mimochodem dubnové akci naprosto chyběly), nachází se i přes nesporné kvality některých jednotlivců pražské, bratislavské, krakovské, budapeštské, bukureštské a ljubljanské akademie na vnější semiperiferii antropologického světa. Ovšem: s možnostmi velmi dynamického rozvoje.

Zdeněk Nebřenský

Mezinárodní konference Prehistoric Technology – 40 years later: Functional studies and the Russian legacy (20.–23. dubna 2005 v severoitalské Veroně)

Hlavními organizátory byly *Museo Civico di Storia Naturale di Verona* a *Universita degli Studi di Verona*. Setkání 150 odborníků z celého světa bylo mimořádnou příležitostí k diskusi mezi nejvýznamnějšími experty z oboru frazeologie, kteří se specializují na různá dějinná období. Konference byla uspořádána na počest ruského badatele a zakladatele traseologické analýzy S. A. Semenova (1898–1974). Významnou součástí kongresu byla i prezentace jeho dosud nepublikovaných spisů.

Traseologie je podoborem antropologie, který je založen na mikroskopické analýze pracovních stop na kamenné industrii. Rozvoj metody nastal po roce 1964, kdy byl vydán první anglický překlad Semenova díla *Prehistoric Technology*. Kamenné nástroje začaly být od té doby vnímány jako nezávislý zdroj informací o životě našich předků.

Vědecké sympozium bylo zahájeno příspěvkem prof. Natalie Skakun (President of 33rd U.I.S.P.P. Commission, RU), který se zabýval rostoucím významem nástrojů při rekonstrukci pravěkých ekonomických systémů. Zdůrazněn byl fakt, že analýza pracovních stop má v současných výzkumech nezastupitelnou roli, zejména ve spolupráci s experimentální archeologií a etnologií. Následovaly přednášky zařazené do metodologické sekce, mezi kterými zaujala zejména prezentace kolektivu odborníků z pořádající země, kterou

přednesla dr. Laura Longo (Museo Civico di Storia Naturale di Verona, IT). Funkční analýza umožňuje určit, který materiál byl sledovaným nástrojem opracováván, což poskytuje cenné informace i o společenských a ekonomických stránkách života dané populace v nejširším slova smyslu. Získané poznatky do jisté míry indikují nejen změny v dané společnosti, ale také v přírodním prostředí (klíma, dostupnost surovin), jak bylo doloženo prezentovaným výzkumem italských lokalit. Nedílnou součástí debaty o metodologii byla i problematika kvality různých typů optických a elektronových mikroskopů a optimálních způsobů pořizování digitálních snímků při sledování užitkové retuše. Nejnovější modely mikroskopů bylo možné vyzkoušet přímo na místě.

V následujících dnech tvořily program konference oddíly zaměřené na bádání o společnostech lovecko-sběračských, zemědělských a kontextu spojeném s pohřby v různých kulturách a dobách. Pro výzkum realizovaný v rámci autorčina postgraduálního studia na FHS UK byla největším přínosem vystoupení věnovaná neolitickému období, a to zejména příspěvek týmu španělských odborníků o charakteristikách a rozšíření raného zemědělství na Iberském poloostrově přednesený dr. Belén Marquezem (Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid, SP) a výsledky analýz neolitické industrie z lokality Darion (Belgie) uvedené za kolektiv autorů z Belgian Royal Institute of Natural Science dr. Ivanem Jadinem. Jedna z nejvýznamnějších představitelk současné traseologie prof. Linda Hurcombe (University of Exeter, GB) upozornila svou přednáškou, která byla zaměřena na archeologickou výpověď košíkářství a tkal-

covství, na rozšiřující se spektrum zkoumaných materiálů. Stopy se dnes sledují totiž nejen na pazourkových čepelích, ale i nástrojích z dalších přírodnin (dřevo, kost, pálená hlína apod.), což nebyvalým způsobem rozšiřuje interpretační možnosti traseologických laboratoří.

Z terminologického hlediska byla dána k úvaze možnost změny tradičního názvu *traseologie* (či *trasologie*) na slovní spojení *funkční analýza* („how things work“), které je výstižnější. Označení *funkční analýza* by podle návrhu západních badatelů představovalo celou metodu, *traseologie* by označovala hlavní techniku této metody.

Závěrem bylo konstatováno, že traseologie pro rozvoj svých možností potřebuje větší objem dat z provedených experimentů („hard dates“), díky tomu se interpretace a závěry stanou v budoucnosti přesnější a spolehlivější. Texty přednášek i posterů byly publikovány v *Book of Abstracts of The International Congress: Prehistoric Technology – 40 years later: Functional studies and the Russian legacy, Verona, 20–23 April 2005*. Fakulta humanitních studií UK byla reprezentována posterem *The Formation of Use-wear Traces on Quartzite Tools: an experimental approach*, který vychází z dosavadních výsledků experimentů k mé disertační práci. Projekt vzbudil zájem zejména u kolegů ze sousedních států, což je dáno podobnou surovinovou základnou v našich zemích. Byla dohodnuta spolupráce na dílčích bodech výzkumu. Nové poznatky budou vzájemně průběžně konzultovány a doplňovány. Velkým přínosem pro další práci je také navázání profesních kontaktů s předními experty z Leiden University (NL) a University of Exeter (GB), z USA a Japonska. Účastí na konferenci se Česká republika zařadila mezi země, které

svým výzkumem spolupracují na rozvoji traseologické analýzy a naše laboratoř vstoupila do povědomí odborného světa.

(Autorka děkuje za finanční podporu účasti na mezinárodní konferenci ve Veroně 2005 Fakultě humanitních studií UK).

Linda Hroníková

**Mezinárodní konference
European Learning Network:
Enterprise and innovation
in deprived urban areas:
sharing the European
experience** (28. a 29. dubna
2005 v Masarykově koleji
ČVUT, Praha)

Evropského projektu (2004–2007) se účastní města z pěti zemí (Amsterdam, Hamburg, Londýn, Miláno, Praha). Cílem je výměna zkušenosti ze sociálního podnikání a informací o formách sociálních podniků. V únoru se konala konference v Itálii (Miláno), kde jednotlivé země seznámily s analýzou situace v sociálním podnikání. Za Prahu a Českou republiku jsem vypracovala expertní analýzu, která byla prezentována.

Typy a formy asociálních podniků jsou v jednotlivých zemích rozmanité. Evropská komise zmiňuje družstva, vzájemně prospěšné společnosti, asociace, nadace. Zahrnuti jsou pouze subjekty související s ekonomickou činností. Ekonomické změny mají dopad na marginalizované sociální skupiny. Rostou sociální problémy (chudoba, nezaměstnanost, stěhování se do jiných částí měst, země, mimo vlastní stát, zprůtrhání sociálních vazeb). Ve velkých městech vznikají části oddělené od trhu i od veřejné-

ho sektoru. Vlády v Evropské unii reagují různými ekonomickými i sociálními zásahy. Iniciativy vede stát, ale i podnikatelské agentury a nestátní neziskové organizace. Významné východisko se nachází v existenci a činnosti sociálních podniků, které budou nabízet zaměstnání znevýhodněným skupinám občanů: pomohou k řešení sociálních a ekonomických problémů, stanou se prostředkem integrace minorit do majoritní společnosti a posilováním místního sociálního kapitálu přispějí k odbourání uzavřenosti částí velkoměst. V ČR nemáme definováno ani sociálního podnikání ani sociální ekonomii. Pojmy občanský sektor, neziskový sektor nebo třetí sektor označují veřejný prostor, ve kterém se nacházejí organizace oddělené od státu.

Partnery mezinárodního projektu jsou: Greater London Enterprise, London Development Agency, Technologické centrum Akademie věd ČR Praha, TuTech Innovation Hamburk, North Milan Development Agency, Provincia di Milano, City of Amsterdam.

Marie Dohnalová

Letní etologická škola 2005
(21. a 22. května 2005 na půdě
Fakulty humanitních studií UK)

Studenti mají jednou ročně unikátní možnost poslechnout si přednášky špičkových vědců v oboru etologie člověka. Protože lektori jsou z různých zemí světa, všechny přednášky probíhají v angličtině. I tentokrát se nám podařilo pozvat do Prahy přednášející z USA, Německa a Ruska. Přijeli: profesori Kevin MacDonald, Bobbi Low a Michael McGuire (USA), doktor Frank Salter (Německo) a profesorka Zhanna

Reznikova (Rusko). Tato letní etologická škola byla již třetí v pořadí. Zúčastnilo se jí 130 studentů FHS UK. Každý z přednášejících měl na přednášku k dispozici tři hodiny. Po ukončení školy každý ze zúčastněných studentů napsal esej na téma přednášky, která se mu nejvíce líbila.

Kevin MacDonald (podrobné informace o něm jsou na webových stránkách: <http://www.csulb.edu/~kmacd/>) měl dvě přednášky. První se jmenovala *The evolution of general intelligence*. Obecná inteligence je důležitým aspektem lidského poznávání. Lidé jsou předurčeni k řešení problémů. K tomu jim slouží lidská mysl, která problémy řeší. Je složena ze specifických mechanismů, modulů. Každý modul přijímá vstupní údaje (data) a vytváří pak charakteristické výstupní informace. Moduly jsou specializované tak, že se zabývají vstupními údaji a vytvářejí určitá řešení. Jejich operace jsou obligatorní, rychlé a nevědomé. K uskutečňování těchto operací dochází využíváním vlastních databází. Mac Donald rozebíral pojem psychologie ze tří hledisek: já, jednotlivec a skupina. Dalším přednášejícím byl Michael McGuire z Kalifornské univerzity. Ve své přednášce *Can the neurosciences inform ethology and evolutionary biology?* se zabýval tím, jak funguje lidská paměť a které faktory ji ovlivňují a proč různě interpretujeme stejné události. Existuje více zdrojů, obměn, uchovávání pozorované události. Na původně zapamatovanou událost působí stres, naše nálada, předešlá zkušenost, nedostatek spánku. Vliv těchto faktorů se časem zesiluje a tak probíhá změna vzpomínek – po několikáté vyvolaná vzpomínka se neshoduje s původním pozorováním události; mění se i jednotlivé prvky vzpomínky. Naše paměť tedy podléhá změně.

Druhý den letní školy zahajoval Frank Salter, původem Australan, který působil řadu let v Německu v Laboratoři etologie člověka v Institutu Maxe Planka. Jeho přednáška *Misunderstanding of kin selection and the delay in quantificating ethnic kinship* se zabývala analýzou existujících teorií příbuzenského výběru. Salter se zabýval velice podrobně pracemi Wiliama Hamiltona o aplikaci teorie příbuzenského výběru na etnický nepotismus vypočtením koeficientu etnického příbuzenství. Další část přednášky tvořilo představení těch vědců a autorit, kteří příbuzenský výběr zavrhl, nebo ho ne zcela dobře pochopili, jako je C. C. Cavalli Sforza, Craig Winter a Richard Lewontin.

Velký zájem vyvolala přednáška Zhan-y Reznikové z Novosibirské Státní Univerzity s názvem *Social Learning in Animals as a Part of Nature/Nurture Problem*: byla věnovaná otázkám sociálního učení jako součásti problému přirozenost versus výchova. V přírodě existují tyto tři zdroje učení: genetická dědičnost, individuální učení a sociální učení. Sociální učení probíhá tak, že se učíme buď od ostatních, s ostatními nebo o ostatních. Jedinci, kteří se učí pomocí ostatních, sledují je, mohou vykazovat následující formy sociálního učení: mohou vykazovat zvýšený zájem objevovat potě, co jsou zaujati sledováním činnosti nějakého modelu (sociální napomáhání); mohou být přitahováni k objektu, s kterým model manipuloval (zvýšená stimulace); mohou se účastnit stejného, pro druh typického chování (jako „nakažení“); mohou se naučit něco o vztahu mezi daným stimulem a jeho posílením odměnou při správné reakci (podmiňování pozorováním); mohou se naučit něco o vlastnostech nebo možném využití podnětu

(učení napodobováním); mohou se naučit demonstrovanou činnost (napodobování).

Název přednášky Bobbi Low zněl *The Evolution of Human Sex Differences, and how this affects Women's Lives Today*. Přednáška se zabývala evolučními odlišnostmi mužů a žen, jejich sociálním postavením v průběhu historie a vlivem tohoto postavení na rozmnožovací schopnosti a možnosti u mužů a žen. Lidské bytosti jsou podle Bobbi Low výsledkem vlivů svého živočišného původu, přirozeného výběru a historického směřování. V průběhu celé přednášky byl člověk chápán jako savce, primát, jehož základní pudy se v mnohém neliší od kolegů z živočišné říše. Stejně jako oni, člověk se snaží zejména sehnat potravu, přežít a rozmnožovat se. Ačkoli má člověk mnohé znaky s primáty společné, v některých bodech se jeho sexualita a rozmnožovací možnosti od primátů liší. Dívky sice pohlavně mohou dospívat už kolem osmého roku, podobně jako samice primátů, se sexuálním životem však začínají podstatně později, až kolem patnácti let. Ženy jsou těhotné déle než samice primátů, naše děti jsou asi o 38 procent větší než např. malí šimpanzi, děti jsou na nás déle závislé, a také náš život je podstatně delší než život většiny primátů. Dalším podstatným rozdílem je, že lidé většinou své rozmnožování plánují – v moderních společnostech je běžné, že zejména ženy své mateřství odsouvají do pozdějšího věku. To souvisí s jednoduchým pravidlem živočišné říše, kdy je třeba rozmnožovat se tím dříve a tím více, čím je život nejistější. Lidé v moderních společnostech, kteří si dokázali vytvořit poměrně stabilní životní podmínky, mají život poměrně jistý, a tak si mohou dovolit s dětmi počkat. V průběhu dějin vycházela rozmnožovací tak-

tika většinou z požadavku bohatství – tak aby byli rodiče schopni udržet naživu co největší počet potomků. V dnešní době, kdy jsme si vytvořili životní podmínky pro savce spíše netypické, mnoho přirozených pudů ustupuje do pozadí, jak to vidíme např. na ženách, které mateřství odkládají a někdy se ho dokonce vzdávají. V zásadě je však naše rozmnožovací taktika stále ve shodě s přirozenými zákonitostmi rozmnožování – čím větší materiální zaopatření a čím více času na výchovu dětí máme, tím více dětí si pořizujeme. Odsouvání mateřství je pak důsledek přirozené úvahy, že pokud máme před sebou dlouhý život, nemusíme s mateřstvím spěchat.

Podle ohlasů zaujali studenty svými přednáškami všichni lektori. Po ukončení letní školy jsme pro zahraniční lektory zorganizovali exkurzi na Pražský hrad a několik výletů po Praze. Počasí nám přálo, všichni byli spokojeni. Doufáme, že tyto letní školy budou i nadále na naší fakultě pokračovat a stanou dlouhodobou a přínosnou tradicí.

Marina Vančatová

Česko-bulharské kolokvium 2005 (23. a 24. května 2005 na půdě Filosofické fakulty UK v Praze)

Akce vznikla za spolupráce Ústavu slavistických a východoevropských studií FF UK v Praze a Filologické fakulty Plovdivské univerzity Paisije Chilendarského a za podpory Velvyslanectví Bulharské republiky v ČR a Bulharského kulturního institutu v Praze. Doprovodnými akcemi česko-bulharského kolokvia byla jednak výstava

Dílo Cyrila a Metoděje v Bulharsku organizovaná Cyrilometodějským vědeckým střediskem při Bulharské akademii věd a Bulharským kulturním institutem v Praze, jednak výstava publikací sofijského Cyrilometodějského vědeckého střediska při bulharské akademii věd. Obě dvě doprovodné akce se uskutečnily rovněž na půdě hlavní budovy Filozofické fakulty.

Po slavnostním zahájení v první den konání kolokvia následovalo plenární zasedání, na kterém vystoupila nejdříve Doc. PhDr. Hana Gladková, Csc. se svým příspěvkem *Neuralgické body jazykové praxe aneb o spisovném jazyce v psané a mluvené formě (česko-bulharské srovnání)*. Na doc. Gladkovou navázal zástupce Plovdivské univerzity Paisije Chilendarského prof. Ivan Kucarov příspěvkem *Slavjanski častici i narečija za izrazjavane na konkluziv i preizkanost*. S historickým tématem s názvem *Výsledky a úkoly česko-bulharské spolupráce na poli historické vědy* se prezentoval prof. PhDr. Jan Rychlík, Dr.Sc. a plenární zasedání uzavřela prof. Valeri Stefanova (Sofijská univerzita Svatého Klimenta Ochridského) svým příspěvkem *Vazmožnata Odiseja i nevazmožnata Itaka*.

Odpolední program byl rozdělen do několika paralelně probíhajících sekcí. Každá sekce se kládala ze dvou bloků, přičemž po každém bloku následovala diskuse a krátká přestávka. V klasickém rozvržení se jednalo o sekci jazykovou, již předsedal Ivan Čobanov a Albena Angelova, sekci literárněvědnou, s předsedajícími Žoržetou Čolakovou a Markem Příhodou, a jako novinka byla zavedena sekce věnovaná folklóru, etnologii a kulturologii (předsedající: Bohuslav Šalanda, Katja Michajlova): jejím cílem bylo umožnit komunikaci mezi badateli odlišných společenskovedních disciplín, kteří

se zabývají tématy souvisejícími s Bulharskem či česko-bulharskými vztahy.

Dopolední program druhého dne konference zahrnoval již pouze lingvistickou a literárněvědnou sekci, odpoledne byl na programu kulatý stůl, jehož leitmotivem byla spolupráce v oblasti vzdělávání a humanitních věd mezi Bulharskem a Českou republikou a úvahy nad dalšími konferencemi a konkrétními akcemi za spolupráce akademických pracovišť obou zemí. U příležitosti svátku svatého Cyrila a Metoděje uspořádalo Velvyslanectví Bulharské republiky v Praze následující den slavnostní koktejl, na nějž byli účastníci kolokvia pozváni.

Česko-bulharské kolokvium si kladlo za cíl navázat na dlouhou tradici vzájemných česko-bulharských vztahů a umožnit další kooperaci v akademické sféře, zahrnující publikace, konference, výměny studentů či stipendijní pobyty. Vzhledem k poměrně hojné účasti zástupců několika českých i bulharských univerzit a dalších akademických pracovišť (kromě pořádajících univerzit se akce účastnili například zástupci Sofijské univerzity Svatého Klimenta Ochridského, Cyrilometodějského vědeckého střediska při Bulharské akademii věd v Sofii, Institutu pro folklor při Bulharské akademii věd, Institutu pro bulharský jazyk při Bulharské akademii věd, Šumenské univerzity Svatého Konstantina Preslavského, Univerzity v Pardubicích, Fakulty humanitních studií UK v Praze, Filozofické fakulty ZČU v Plzni, Slovanského ústavu AV ČR v Praze, Etnologického ústavu AV ČR, Ústavu pro jazyk český při AV ČR a Masarykovy univerzity v Brně) se dá říci, že se tento záměr podařilo naplnit.

Lenka Budilová, Marek Jakoubek

Odkaz Zdeňka Buriana

(1. července 2005
ve Štramberku)

V letošním roce si připomínáme 100. výročí narození světoznámého malíře a ilustrátora Zdeňka Buriana. K tomuto jubileu připravila města jeho rodného kraje, Štramberk, Kopřivnice a Muzeum Novojičínska projekt pod názvem *100. výročí v rodném kraji*.

Od 11. února, dne narození autora, probíhala řada stálých i putovních výstav, dětská výtvarná soutěž, audiovizuální setkání se Zdeňkem Burianem aj. Konference na téma *Odkaz Zdeňka Buriana* se zúčastnila řada významných osobností kulturního, společenského a vědeckého života, ale také přátelé, pamětníci, sběratelé a znalci mistrova díla. Po zahájení a úvodních slovech představitelů pořádajících organizací bylo v dopoledním a dvou odpoledních blocích předneseno celkem dvanáct příspěvků, v nichž autoři nejen zavzpomínali na Zdeňka Buriana, na spolupráci s ním, na přátelství, které je pojilo, ale zaměřili se i na různé aspekty Burianova díla, na jeho ilustrační tvorbu, paleontologickou a paleoantropologickou rekonstrukční činnost, volnou prehistorickou malbu, školní obrazy, či Burianovu velkou zálibu – hru na klasickou kytaru.

Mezi příspěvků byli PhDr. Blanka Stehlíková (*Ilustrátor Zdeněk Burian*), RNDr. Pavel Augusta (*Mistr Burian*), PhDr. Jiří Iliev (*Na cestě hledání – víc než dobrodružství*), Ing. Vladislav Petrášek (*Zdeněk Burian a klasická kytara*), Mgr. Jarmila Klímová (*Spolupráce Zd. Buriana s PhDr. St. Nikolauem*), PhDr. Josef Kleibl (*Spolupráce se Zd. Burianem nad*

knihami Cesta za Adamem a Dějiny psané kamenem), RNDr. Martin Košťák, Ph.D. (*Pravěká zvířata v díle Zd. Buriana z pohledu současné paleontologie*), RNDr. Jakub Sakala, Ph.D. (*Pravěké rostliny v díle Zd. Buriana z pohledu současné paleontologie*), Prof. RNDr. Josef Wolf, CSc. (*Výpravy do prehistorie se Zdeňkem Burianem*), Mgr. Linda Hroníková a Mgr. Petra Priorová (*Obrazy malíře Zdeňka Buriana z pohledu traseologie*), Rostislav Walica (*Mimovědecké aspekty Burianova paleoartu*) a Vilém Bischof (*Od jeskyně Lascaux ke Zdeňku Burianovi*).

V rámci společného příspěvku jsme s kolegyní prezentovaly některé dosavadní poznatky z našeho doktorandského projektu zaměřeného na traseologii. Metoda traseologie, mikroskopické analýzy kamených nástrojů, se u nás začíná prosazovat zejména od 90. let a významně přispívá ke stanovení funkce prehistorických kamených nástrojů. Na základě studia pracovních stop, retuší a lesků, je za příznivých okolností možné určit použití konkrétního nástroje i ve velmi dávné době. Zjištěné poznatky se ověřují pomocí archeologických experimentů a etnologickými srovnáními. Ve vybrané kolekci Burianových prací s paleoantropologickou tematikou jsme se soustředily na vztah člověk a kamenný nástroj s přihlédnutím k poznatkům tehdejší a soudobé archeologie a antropologie.

Úplný text přednášky bude, spolu s ostatními příspěvky, otištěn v připravovaném sborníku.

Petra Priorová, Linda Hroníková

Conversation analysis and Psychotherapy (10.–12. července 2005 na University of Manchester)

University of Manchester, která svou historii počítá od roku 1824, patří v současné době k předním britským univerzitám. Formálně vznikla roku 2004 sloučením dvou významných výzkumně orientovaných univerzit, UMIST a The Victoria University of Manchester, s dlouhou tradicí v technických, biomedicínských i sociálně-vědních oborech. Je tvořena čtyřmi školami, Engineering and Physical Sciences, Humanities, Life Sciences a Medical and Human Sciences, a její studentská populace čítá přes 34 000 studentů ze 150 zemí světa. Rozsáhlý campus v jihovýchodním centru města tvoří zázemí vzdělávacím, výzkumným, kulturním i sportovním aktivitám, a dokresluje tak atmosféru města pálených cihel ze samých počátků průmyslové revoluce.

Konference o konverzační analýze a psychoterapii se odehrávala v prostorách psychologického ústavu, který je formálně součástí lékařské fakulty. Manchester je již od 70. let významným centrem etnometodologie a konverzační analýzy, a proto i tato konference navazuje na dlouholetou tradici výzkumu v této oblasti společenských věd. Konference se účastnilo celkem asi 20 lidí, převážně profesorů a postgraduálních studentů z univerzit ve Velké Británii, Finsku a Austrálii, kteří se ve své práci zaměřují na uplatňování metod konverzační analýzy ve výzkumu psychoterapeutických směrů a škol. Relativně malý počet účastníků byl takto zamýšlen záměrně s ohledem na větší prostor pro diskusi a vzá-

jemnou výměnu názorů a zkušeností, což se ukázalo být velkým přínosem pro celou konferenci.

Zaznělo celkem 12 příspěvků, velmi různorodě orientovaných, a dvakrát jsme se setkali na tzv. „data session“ s rozбором jednotlivých terepeutických rozhovorů. Každý den byl završen společnou večerí, která dala příležitost postupně se seznámit s ostatními účastníky, dozvědět se více o jejich zaměření i osobních názorech na nejrůznější témata, a celou dobu tam vládla velmi příjemná a uvolněná atmosféra.

Celou konferenci uvedla přednáška Georgie Lepper (University of Kent) o formulování otázek a odpovědí v terapeutickém rozhovoru. Její pohled je zajímavý tím, že se více než na sekvenční analýzu orientuje na analýzu kategorií užívaných jednotlivými účastníky rozhovoru a na strukturu rozhovoru ve smyslu vyprávění příběhů. Rozhovor pojímá jako neustálou hru formulací a reformulací jednotlivých témat. Tento pohled byl výrazně patrný i v jejich příspěvcích na zmíněných data session.

V dalším příspěvku byl představen projekt Helsinky Psychotherapy Study, z něž vycházely vlastně všechny příspěvky finských účastníků. Jedná se o několikaletou studii, která probíhá ve spolupráci mezi psychiatrickou klinikou a výzkumným oddělením, kde pracují psychologové, lingvisté, sociologové a antropologové. Tato studie je zaměřená na srovnání postupů jednotlivých psychoterapeutických směrů užívaných na klinice. Zajímavá je skutečnost, že to byli psychiatři, kdo iniciovali tento projekt – v současné době totiž v psychiatrii převládá biologické paradigma, které má tendenci se k ostatním přístupům stavět poněkud přehlíživě. Pro tyto výzkumníky je tak velmi usnadněno

sбірání dat, která jim jsou dodávána přímo od lékařů. Je tím jednak vyřešena otázka informovaného souhlasu pacientů, ježhož získání je v této oblasti velmi zásadní a často velmi ošemetnou podmínkou výzkumu; jednak je tím eliminováno zasahování (obvykle nikoli záměrné) pozorovatele do průběhu rozhovoru – terapeuti tyto rozhovory nahrávají sami bez přítomnosti třetí osoby. Výzkumníci však mají se souhlasem pacientů/klientů přístup do jejich zdravotnické dokumentace, takže znají všechna potřebná data k zasazení rozhovoru do kontextu celkové situace pacienta. Základním cílem této studie je srovnání jednotlivých psychoterapeutických přístupů, analyzovány jsou rozhovory při zahájení terapie a následné rozhovory po 7 měsících, 1, 2, 3 a 5 letech od ukončení terapie. Příspěvky na konferenci se týkaly několika oblastí jak psychoanalytického tak kognitivně-behaviorálního a konstruktivistického přístupu.

V prvním příspěvku, který nesl název *Descriptions of „Doing Better“ in Psychotherapeutic (Diagnostic) Research Interview – Orientations to Accountability and Credibility*, se Sanna Vehviläinen zabývala otázkou, jak pacienti podporují své tvrzení, že se jim daří lépe. Děje se tak obvykle podáváním „důkazů“ jednak negativním způsobem – což se týká absence symptomů, jednak pozitivním způsobem, tedy čeho všeho jsou již schopni dosáhnout. Poukazovala na užívání jednak obecných, abstraktních shrnutí, jednak konkrétních příkladů z každodenního života, a to jak formou popisu, tak formou vysvětlování významu jednotlivých událostí. Výchozím předpokladem autorky je přesvědčení, že proces uzdravení je vlastně procesem zvládnutí introspekce, sebereflexe (forma uče-

ní). Ve chvíli, kdy je člověk schopen pravdivě nahlédnout svou situaci a postavit se k ní zralým způsobem, se stává svobodným, zdravým. Toto vše se odráží v rozhovorech, které v detailních rozbořech velmi dobře zrcadlí proces uzdravování.

Dalším příspěvkem z této skupiny byla přednáška *Dream and Reality* od Anssi Peräkylä, který se zabýval vyprávěním a interpretací snů během psychoanalytických sezení. Psychoanalýza je založená na předpokladu, že „vše je relevantní“. Sny jsou zde pojímány jako „hádanka“, jejíž řešení má co říci o každodenní skutečnosti. Zabýval se tím, jak je význam snů hledán, ustaven a rozpracován ve slovní hře klienta a terapeuta. Po vyprávění snu je klient vyzván k asociacím, které se utvářejí na základě analogie, podobnosti ve struktuře významu a reprezentace. Předpokladem asociací je kategorizace zkušeností a orientace v nich. Sen je tak na základě lexikálních podobností postupně znovu a znovu formulován a přeformulován, až „zapadá“ do takto navrženého, ustaveného výkladu. To však samo o sobě ještě není „terapeutické“ – autor zde poukazoval na to, že pomocí snů, jejichž výklad často vypovídá o bolestivých nebo těžko přijatelných prožitcích, je klient veden k integraci těchto prožitků a zkušeností do sféry intersubjektivní reality. Přemstuje se tak prostor afektivních prožitků, které často pro svou nepřijemnost nejsou plně prožity, a vědomých myšlenek, slov. Znovu: tato integrace je základním předpokladem uzdravení, celistvosti lidského prožívání. Je tak potvrzeno původní Freudovo pojetí, že sny jsou královskou cestou k nevědomí, které musí být přivedeno na světlo, aby mohlo dojít k uzdravení.

Leena Ehrling se zabývala otázkou *Third Position Turns: Candidate Unders-*

tandings. Zaměřila se na formulace a reformulace výroků během terapie, které slouží jednak pro ověření srozumitelnosti a podobného chápání řečeného na straně terapeuta a pacienta, jednak k vyjádření podpory a povzbuzení. Tato opakování jsou někdy doslovná, jindy opisují stejnou věc jinými slovy a posouvají tak rámec významu. Během psychoterapie je prozkoumáván svět vnitřního prožívání vnější reality, teprve slovní formulací si pacient často uvědomuje své vlastní prožívání, pohled sám na sebe. Autorka pomocí sekvenční analýzy srovnávala přístupy jednotlivých terapeutů co se týče těchto reformulací: někteří dávají větší prostor pro „znovuobjevování“ klientům, jiní provokativností svých formulací nutí zaujmout nový postoj k vyslovenému. Terapie je tak cestou neustálého vyjasňování a uvědomování si vlastních prožitků, kdy terapeut umožňuje klientovi zaujmout objektivnější postoj, který není tolik zkreslený jeho vlastním vnímáním „falešných“ sebeobrazů.

Posledním příspěvkem finské skupiny byla data session *Discussing Emotion in Cognitive-Constructivist Therapy*, vedená Liisou Voutiläinien. Po vyslechnutí asi 5 minutového rozhovoru jsme se zaměřili na krátký úsek transkriptu, a každý z účastníků poté referoval o vlastních postřezích. Bylo velmi zajímavé sledovat jednotlivé úhly pohledů, díky čemuž bylo možné nahlédnout mnohem širší spektrum významů než kolik by byl schopen dešifrovat každý z nás jednotlivě. Někteří se zaměřili na strukturu narace, jiní na popis kategorií užívaných pacientkou a terapeutem – což bylo velmi zajímavé zejména se zřetelem na užívaná adjektiva s různým emocionálním nábojem, čímž byla vytvořena jakási napětí, další se zabývali reformulacemi

užívanými pacientkou, někteří se zabývali spíše intonací, naléhavostí jednotlivých výroků, jiní referenčními rámci vyprávění. Bylo velmi zajímavé a přínosné sledovat jednotlivé postřehy – na malém prostoru se tak utvořilo úplně divadlo možných významů.

Další příspěvky se zabývaly velmi detailním rozbořením interview. Charles Antaki (Loughborough University) a Ivan Leudar (Manchester University) v příspěvku *Diagnostic Formulations in Psychotherapy* poukazovali například na užívání eufemismů a práci s nimi během interview, na otázku osobních a neosobních formulací při vyprávění, zabývali se rovněž obecnými otázkami analýzy a interpretace. Rose McCabe (Queen Mary, London University) prezentovala videonahrávku diagnostického rozhovoru s psychotickým pacientem, který vyprávěl lékaři o naprosto nereálných událostech a prožitcích. Zabývala se vyjadřováním zájmu ze strany lékaře – *Conversational Features of Good vs. Poor Engagement in Mental Health Consultations*.

Druhá data session se zaměřením na *Psychotherapy of Anorexia* byla vedena Markem Rapley a Rachael Dunn (University of Perth), kde asi nejzajímavějšími postřehy bylo střídání minulého a přítomného času ve vyprávění pacientky o jejích současných obtížích, a rovněž oddělení „já“ a „anorexie“, při sledování jejich dominance v jednotlivých úsecích rozhovoru.

Posledním příspěvkem konference bylo vyprávění Shirley Truckle (Birmingham Trust for Psychoanalytic Psychotherapy) o jejích zkušenostech z práce s dětmi z problémových rodin. Bylo to jakési shrnutí o tom, co vlastně znamená psychoterapie.

Jedna z nejrozsáhlejších studií psychoterapie, prováděná německými badateli,

prokázala, že výsledky terapií jednotlivých psychoterapeutických směrů se nijak výrazně neliší – což poukazuje na skutečnost, že více než jednotlivé „metody“ a „školy“ je rozhodující zájem a naslouchání terapeuta pacientovi. Lingvistické přístupy a metody konverzační analýzy mohou napomoci osvětlit jednotlivé aspekty tohoto procesu.

Velmi ráda jsem se zúčastnila této konference. Za hlavní přínos pro sebe považuji jednak možnost vidět užívání metod

konverzační analýzy „zevnitř“, jednak možnost učit se od lidí, kteří v této oblasti pracují již léta. Během medicínského vzdělávání jsem si navykla zaměřovat se na „obsah“ sdělení, tedy všimat si „informací“, a tato zkušenost mi pomohla vidět, že i ve „formě“ je mnoho toho, co stojí za pozornost, i když to je poněkud jiná forma „informace“ než kterou jsem se naučila považovat za nosnou pro výkon lékařského a psychoterapeutického povolání. Velmi děkuji FHS za podporu.

Lydie Fialová

Číslo 3/17 revue Lidé města
vyjde v polovině prosince 2005

Číslo 1/18 revue Lidé města
vyjde v polovině dubna 2006

Objednávky zasílejte na adresu:
Revue Lidé města,
Fakulta humanitních studií
Univerzity Karlovy, U Kříže 8.
158 00, Praha 5, Jinonice

Redakční rada: D. Bittnerová, M. Dohnalová, M. Halbich, M. Havelka
(místopředseda), M. Hroch, J. Kandert, J. Kašpar, J. Kružík,
M. Moravcová (předsedkyně), Z. R. Nešpor, M. Petrušek,
P. Salner, F. Schindler, M. Skovajsa, V. Sokolová, F. Vrhel

Odpovědný redaktor: Jan Kašpar (jan.kaspar@fhs.cuni.cz)

Adresa redakce: U Kříže 8, 158 00, Praha 5, Jinonice

Vydává: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií (Praha)

Obálka: Aleš Svoboda

Grafická úprava a zlom: Robert Konopásek

Tisk: Ermat Praha

Tato recenzovaná publikace neprošla jazykovou úpravou

ISSN 1212-8112