

27 | 2025 | 1

Lidé *města* Urban People

Ludmila Böhmová Prolínání náboženské a sekulární perspektivy v rámci chorvatského feministického hnutí na příkladu práva na potrat

Eduard A. Orszulik Brána do Dionýsova techno panství. Autoetnografie estetiky rave kultury (mezi Berlínem a Prahou)

Rostislav Gramskopř Republika sociologů mezi analýzou a angažovaností: Ferdinand Peroutka jako veřejný sociolog?

Rebeka Lacinová Sociální produkcia priestoru knižnice

LIDÉ MĚSTA | URBAN PEOPLE

jsou nadnárodním recenzovaným časopisem v oblasti sociální a kulturní antropologie se specifickým zaměřením na témata spojená s urbánní antropologií. Cílem časopisu je podpořit vysoce kvalitní a eticky odpovědný akademický výzkum, šíření jeho výsledků a poznání v nejširším slova smyslu, a mezinárodní akademické diskuse. Vychází třikrát ročně, dvakrát v českém či slovenském jazyce a jednou v angličtině.

VDÁVÁ | PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

Adresa redakce | Address: Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8 – Libeň

Internetové stránky: <https://ojs.cuni.cz/lidemesta>

ČESKÉ VYDÁNÍ

Šéfredaktor: **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOU AV ČR Praha)

zdenek.nespor@soc.cas.cz

Redakční rada:

Dana Bittnerová (FHS UK Praha)

Lenka J. Budilová (FHS UK Praha)

Petr Janeček (FF UK Praha)

Petr Lozoviuk (FF ZU Plzeň)

Jaroslav Miller (FF UP Olomouc)

Olga Nešporová (EÚ AV ČR Praha)

Hedvika Novotná (FHS UK Praha)

Tomáš Retka (FF UPa Pardubice)

Dan Ryšavý (FF UP Olomouc)

Zita Skořepová (EÚ AV ČR Praha)

Eva Šlesingerová (FSS MU Brno)

ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: **Melanie Sindelar** (Faculty of Humanities, Charles University, Czech Republic)

melanie.sindelar@fhs.cuni.cz

Managing editor: **Oldřich Poděbradský** (Faculty of Humanities, Charles University, Czech Republic)

oldrich.podebradsky@fhs.cuni.cz

Editorial board:

Alexandra Bitušíková (Matej Bel University in Banská Bystrica, Slovakia)

Julian Brash (Montclair State University, USA)

Martin Fotta (Academy of Sciences, Institute of Ethnology, Czech Republic)

Alena Heitlinger (Trent University Peterborough, Canada)

Zuzana Jurková (Charles University, Czech Republic)

Grażyna Ewa Karpińska (University of Lodz, Poland)

Miha Kozorog (University of Ljubljana, Slovenia)

Daniel Luther (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia)

Izabella Main (Adam Mickiewicz University in Poznan, Poland)

Francisco Martinez (Tallinn University, Estonia)

Jeremy Morris (Aarhus University, Denmark)

Maruška Svašek (Queen's University Belfast, Northern Ireland, UK)

Tatjana Thelen (University of Vienna, Austria)

David Verbuč (Charles University, Czech Republic)

Asistentka redakce/Secretary: **Kateřina Kovaříková** katerina.kovarikova@fhs.cuni.cz

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

Obálka/Cover design: **Aleš Svoboda**

Sazba/Text design: **Robert Konopásek**

eISSN 2571-0958

OBSAH

STATI

- 4 Prolínání náboženské a sekulární perspektivy v rámci chorvatského feministického hnutí na příkladu práva na potrat
Ludmila Böhmová
- 31 Brána do Dionýsova techno panství.
Autoetnografie estetiky rave kultury (mezi Berlínem a Prahou)
Eduard A. Orszulik

STUDENTI PÍŠÍ

- 67 Republika sociologů mezi analýzou a angažovaností:
Ferdinand Peroutka jako veřejný sociolog?
Rostislav Gramskopf
- 104 Sociálna produkcia priestoru knižnice
Rebeka Lacinová

RECENZE

- 126 Václav Matoušek – David Vávra – Martin Mlynarič – Jan Matoušek: *ReKreace. Z historie a současnosti rekreačních vilových a vilochatových kolonií v okolí Prahy* (Zdeněk R. Nešpor)

PROLÍNÁNÍ NÁBOŽENSKÉ A SEKULÁRNÍ PERSPEKTIVY V RÁMCI CHORVATSKÉHO FEMINISTICKÉHO HNUTÍ NA PŘÍKLADU PRÁVA NA POTRAT

Ludmila Böhmová

Fakulta humanitních studií UK Praha



<https://orcid.org/0009-0005-9203-8712>

The Intertwining of Religious and Secular Perspectives within the Croatian Feminist Movement on the Example of the Right to Abortion

Abstract: The research shows that on the issue of abortion, the Croatian feminist movement, both secular and religious, agrees that it is an individual woman's choice that should not be moralized and evaluated, and that the right to abortion should remain to be protected. Religious feminists use predominantly secular arguments for the right to abortion regardless of their relationship to religion or their personal religious identity. The transfer of arguments and narratives used across secular and religious actors supports the existing critiques of the dichotomy between the secular and the religious. The study views the scrutinized feminist movement through the perspective of the social networks existing between religious and secular feminists. The research shows that their interrelationships lead to the expansion of the boundaries of the shared collective identity of the studied feminist movement and to an increase in the mobilizing potential by incorporating the religious experience of women from religious communities. The research is grounded in the social movement theory, specifically in qualitative social network analysis and the content analysis of 16 semi-structured interviews with actors of the Croatian feminist movement conducted between 2020–24, with a focus on their relationship to religion.

Keywords: *religious feminism; Croatian feminist movement; right to abortion; social movement theory; social network analysis*

<https://doi.org/10.14712/12128112.4899>

Tento článek je pod licencí CC BY 4.0.

Feministické hnutí v Evropě je převážně sekulární a často se staví proti náboženství (Giorgi 2020: 1). Vnímá náboženství jako potenciální nástroj útlaku, který může stát v rozporu s myšlenkami emancipace a osvobození žen (van den Brandt 2014: 35). Pokud na náboženství nahlédneme perspektivou postkoloniální teorie a skrze kontext, který nemusí být nutně křesťanský, objevíme případy, kdy náboženství slouží jako nástroj emancipace (Giorgi 2020).

V poslední době získává náboženství v rámci feministického hnutí značnou pozornost díky rostoucí diverzifikaci náboženských komunit, což je částečně důsledkem migrační krize. Debaty a postoje k náboženství se však liší v závislosti na konkrétním kontextu a na odlišných vztazích mezi státem, církví a dalšími náboženskými komunitami (Dean – Aune, 2015: 388).

Ve východní Evropě pozorujeme odlišný vývoj role náboženství ve společnosti a různou míru diverzity ve srovnání se západními zeměmi. Podle Borise Budena se po rozpadu východního bloku náboženství vrátilo do veřejného prostoru a jeho vliv ve společnosti vzrostl (Buden 2013). Během válečného konfliktu v bývalé Jugoslávii v devadesátých letech došlo k nahrazení sekularismu těsným propojením státu a církve. V Chorvatsku se katolická církev stala symbolem a spojencem vládní strany HDZ¹ a nástrojem pro posílení nacionalistického narativu (Stubbs – Lendvai-Bainton 2020). Navzdory regionálním rozdílům mezi západní a východní Evropou je náboženský feminismus často ignorován sekulárními feministkami a vytlačován na okraj feministického hnutí, ale i feministické teorie (Llewellyn – Trzebiatowska 2013: 245). To stejné lze sledovat i v prostředí Balkánu, kam lze situovat zkoumané chorvatské feministické hnutí (Anić 2015). Autorky Llewellynová a Trzebiatowska popisují nízkou míru propojení náboženského a sekulárního feminismu (Llewellyn – Trzebiatowska 2013). To se projevuje v nedostatečném respektu ke zkušenosti náboženských žen ze strany sekulárního feminismu, pomalou adaptací feministické teologie

¹ HDZ – Hrvatska demokratska zajednica – Chorvatská demokratická strana.

na vývoj v rámci feministické teorie a v neposlední řadě jasnou dělicí čarou mezi náboženským (sakrálním) a sekulárním. Tato studie doplňuje již existující literaturu zaměřenou na propojení náboženských a sekulárních feministek (Sobkowiak – Adamiak 2011; Llewellyn – Trzebiatowska 2013; Van den Brandt 2014; Giorgi 2020), konkrétně literaturu situovanou v regionu Balkánu (Anić 2015; Anić – Spahić Šiljak 2020; Nikšić 2020; Zilka Spahić – Anić 2023), a navazuje na existující kritiku dichotomie náboženského a sekulárního přístupu. V případě Chorvatska se jedná převážně o křesťanské feministky. Studií využívaný pojem náboženský feminismus vychází z odborné literatury.

Izabela Desperak (2024) přenáší analýzu střední a východní Evropy od Barbory Einhorn (1993) do současného kontextu se zaměřením na reprodukční práva. Zjišťuje, že hypotézy Einhornové z devadesátých let se potvrdily. Otázka potratů a reprodukčních práv se stala ústředním tématem antigenderové mobilizace (Graff – Korolzuk 2022; Kuhar – Paternotte 2017) a zůstává klíčovou pro feministické hnutí v Polsku, Maďarsku a Chorvatsku. V zemích s katolickou většinou jsou tyto otázky významným tématem feministických kampaní (Coyle 2003). Právo na potrat se stalo hlavním mobilizačním bodem pro Czarny Protest v Polsku, kde v roce 2020 Ústavní soud rozhodl o téměř absolutním zákazu potratů (Kubal 2023). V Chorvatsku sice ústavní soud v roce 2017 zachoval ústavní právo na potrat, ale historie restrikcí je dlouhá a přístup k potratům je nadále omezený.

Od devadesátých let bylo téma potratu daleko více politizované, stalo se symbolem a tématem úzce propojeným s demografickou obnovou národa. Tento trend byl podpořen probíhající válkou a jejími důsledky, na které vláda, vedená prezidentem Tudjmanem a stranou HDZ, reagovala pronatalitní populační politikou. Ta zahrnovala řadu restrikcí reprodukčních práv žen, které byly částečně iniciovány i katolickou církví (Shiffman – Skrabalo – Subotić 2002). Katolická církev byla také klíčovým aktérem při přijetí zákona o výhradě svědomí z roku 2003, který gynekologům na základě jejich svědomí a katolického vyznání umožňuje odmítnout provedení potratu. Tuto výhradu lékaři hojně využívají nejen v nemocnicích, ve kterých je církev provozovatelem, ale i v těch státních (Perica 2015: 10). Výhrada svědomí není jedinou překážkou v přístupu k potratu v Chorvatsku. Téma potratu bylo účelově vybráno jak pro svoji kontroverznost, a to nejen v kontextu neokonzervativního hnutí, ale i katolické církve, která od šedesátých let klade důraz na bioetická témata (Ort 2023: 66), tak pro své prominentní postavení v rámci feministického hnutí, které v otázce potratů vystupuje jednotně, nehledě na odlišný přístup k náboženství.

Feministické hnutí je nedílnou součástí sociálních hnutí. Jeho praxe a podoba nese prvky vycházející ze starých, ale i nových sociálních hnutí. V práci vycházím z definice Maria Dianiho (Diani 1992: 7), který vytvořil syntézu vycházející ze čtyř hlavních přístupů k analýze sociálních hnutí. Jedná se o perspektivu kolektivního jednání (Turner, Killian), teorie mobilizace zdrojů (Zald, McCarthy), politického procesu (Tilly) a přístupu nových sociálních hnutí (Touraine, Melucci). Jeho definice je složena ze čtyř charakteristik: sítě neformálních interakcí; sdílené přesvědčení a solidarita; kolektivní akce v konfliktních otázkách a jednání, které se projevuje převážně mimo institucionální sféru a mimo rutinní procedury společenského života. Diani chápe sociální hnutí jako interakce „mezi pluralitou jednotlivců, skupin a/nebo organizací, zapojených do politických nebo kulturních konfliktů, a založených na sdílených kolektivních identitách“ (Diani 1992: 1; Navrátil 2021: 122).

Tato studie se zaměřuje na vzájemné vztahy uvnitř chorvatského feministického hnutí, konkrétně na dynamiku mezi náboženskými a sekulárními feministkami a na to, jak tyto vztahy přispívají k formování společné kolektivní identity. Analýza sociálních sítí² je využita pro zkoumání interakcí a vazeb mezi náboženskými a sekulárními aktéry. Tato perspektiva se v teorii sociálních hnutí používá k pochopení kolektivního jednání, mobilizačního potenciálu hnutí a formování kolektivní identity (Navrátil 2021: 122). Studie vychází z konceptu kolektivní identity jako pocitu sounáležitosti, který se rozvíjí prostřednictvím společného jednání (Della Porta a Diani 2007: 91). Tento koncept zahrnuje vícenásobné kolektivní identity, jež aktérům umožňují zapojení do různých koalic či sítí (Navrátil 2021: 129). To je zřejmé i v kontextu náboženského feminismu, který integruje prvky jak náboženské, tak feministické identity. Klíčové je vnímání sociálních vazeb a sítí jako prostředků pro přenos hodnot, rámců a dalších znaků kolektivní identity (Cinalli 2006). Skrze tyto vztahy mohou mezi aktéry proudit nejen materiální zdroje, ale i narativy a ideje (Caiani 2021: 373). Výzkum se zaměřuje na vztahy mezi náboženskými a sekulárními feministkami jako na vztahy mezi organizacemi a jednotlivci, nezahrnuje však analýzu sociálních médií.

Tato studie prohlubuje pochopení role sociálních sítí v oblasti formování kolektivní identity, přičemž se zaměřuje na případ práva na potrat v rámci chorvatského feministického hnutí. K zodpovězení otázky, jak se utvářejí sociální sítě mezi náboženskými a sekulárními feministkami, výzkum využívá metodologii

² Dále jen SNA.

kvalitativní obsahové analýzy 16 polostrukturovaných rozhovorů s aktérkami z lokálního feministického hnutí, realizovaných v letech 2020–24 s přihlédnutím k jejich vztahu k náboženství a k jejich náboženské identitě. Výzkum nejprve popisuje kolektivní identitu náboženského feminismu v prostředí Chorvatska z pozice samotných akterek, následně se již věnuje samotné analýze vzniklých sociálních sítí mezi sekulárními a náboženskými feministkami.

Chorvatská katolická církev jako držitel náboženské hegemonie a její role ve zkoumaném konfliktu

Během války v Jugoslávii chorvatská římskokatolická církev posloužila jako nástroj pro upevnění národní identity, ale měla i pomocnou politickou roli. Svoji pozici ve společnosti utužovala pomocí úzkých vztahů s Vatikánem a chorvatským státem (Perica 2015). Katolická církev se stala nejvlivnější institucí, která zastupuje antiliberální proud v Chorvatsku (Perica 2015: 9). Během vlády konzervativní strany HDZ, v postjugoslávském období, napomohla katolická církev k procesu repatriarchizace a retradicionalizace společnosti (Galić 2018; Zaharijević 2013). Svou pozici ve společnosti posiluje také prostřednictvím vstupu do veřejných vzdělávacích institucí. Její pozice v rámci vzdělávání a společnosti jako takové byla ukotvena již v devadesátých letech pomocí čtyř vatikánských dohod, které přinesly materiální zdroje a finanční stabilitu, a také ustanovily vliv církve na všechny stupně vzdělávacího systému, od povinné náboženské výuky na základních školách až po zřízení katolické univerzity či přítomnost kněží na univerzitách (Galić 2018: 2014-15).

Katolická církev také často stála v pozadí aktivit iniciovaných neokonzervativním hnutím v Chorvatsku, nejen symbolicky, ale i jako jeho zřejmý spojenec. Toto přímé propojení bylo viditelné během probíhajícího referenda o definici manželství, iniciovaného neokonzervativní iniciativou *U ime obitelji* (Ve jménu rodiny) v roce 2013 (Petričušić et al. 2017). Během této události se ukázala síla neokonzervativního hnutí, které bylo schopné mobilizovat desetitisíce lidí a tím dosáhnout zachování heteronormativní definice.

Tyto politicko-náboženské skupiny zastupované zmíněnou iniciativou mají za cíl ochraňovat křesťanské tradiční hodnoty a snaží se o převzetí kulturní hegemonie. Svoje aktivity zaměřují na ochranu tradiční rodiny, odpor proti sexuální výchově ve školách či na snahy o restrikce práva na potrat. V poslední dekádě se jejich snahy o restrikci reprodukčních práv zintenzivnily, včetně modliteb před nemocnicemi a ústavních napadení současné legislativy (Petričušić

et al. 2017). Přibývá také gynekologů, kteří odmítají provádět potraty z důvodu svědomí, což ohrožuje dostupnost těchto zákroků a přesouvá je do soukromého sektoru, kde nejsou hrazeny z veřejných prostředků.

Dichotomie sekulární a náboženské?

V posledním desetiletí se v neokonzervativním hnutí projevuje odklon od používání čistě náboženské a morální argumentace (Kuhar – Paternotte 2017). Tento rys lze sledovat i v Chorvatsku, kde je patrná změna narativu po referendu o definici manželství a sekularizace využívaných argumentů (Böhmová 2022, 2024; Sutlović 2019; Petrušič et al. 2017). Po referendu o definici manželství si neokonzervativní aktéři přivlastnili argumenty, které dříve používalo feministické hnutí, opírající se o diskurz občanských práv a vědeckou argumentaci (Hesová 2021: 7). Tato změna narativu a sekularizace argumentace je reakcí na vliv liberální hegemonie přenesené z Evropské unie do prostředí Chorvatska, která se odrazila v liberalizaci zákonů v oblasti kulturních témat po nástupu liberální levicové strany SDP³ k moci v roce 2011 (Sutlović 2019: 33).

Na jedné straně stojí sekulární feministické hnutí zastupující liberální hegemonii hájící Evropskou unii, na druhé straně konzervativní náboženští aktéři obhajující dle svých slov kontrahegemonní proud, v Chorvatsku zároveň náboženskou hegemonii. Kam ale zařadit aktéry zastupující chorvatský náboženský feminismus?

Zilka Spahić Šiljaková (Šiljak 2013, 2018) a Rebeka Anićová (Anić 2015), dvě významné osobnosti zastupující balkánský náboženský feminismus v akademické debatě, mluví o trojí marginalizaci náboženského feminismu – ze strany sekulárních feministek zastupujících liberální hegemonní proud, ze strany státu i ze strany jejich vlastní komunity. V chorvatském kontextu jsou známy případy perzekuce některých religiózních feministek katolickou církví (Spahić Šiljak 2018: 367), pro kterou je feminismus či feministická teologie marginálním tématem, absentujícím i ve vzdělávání na teologických fakultách (Anić 2015: 14). Marginální pozice náboženského feminismu v rámci feministického hnutí je dána negativním postojem k náboženství u sekulárních feministek (Spahić Šiljak 2018: 369), ale i vlivem zahraničních donorů, kteří podporovali výhradně sekulární feministické neziskové organizace a vyvarovali se podpoře religiózního feminismu v regionu.

³ SDP – Socijaldemokratska partija Hrvatske.

Šiljaková a Anićová se řadí mezi kritičky dichotomie mezi sekulárním a náboženským v diskusích o vztahu mezi sekulárním a náboženským feminismem. Tato studie staví na jejich tezi a poskytuje konkrétní příklady prolínání sekulárních a náboženských argumentů a stanovisek v diskusích kolem práva na potrat. Dále ukazuje případy, kdy dochází ke spolupráci napříč sekulárními a náboženskými feministickými aktéry. Organizace jako *U dobroj vjeri* a *Ekumenska iniciativa žena*, jejichž zástupkyně jsou respondentkami v předloženém výzkumu, dokazují, že náboženský feminismus v Chorvatsku má nejen odborný, ale i společenský význam, a je třeba ho vnímat jako součást širšího feministického diskurzu.

Metoda výzkumu

SNA by neměla být vnímána čistě jako soubor metodologických postupů, ale spíše jako perspektiva, kterou se díváme na sociální hnutí (Navrátil 2021: 124). Tento výzkum je založen na pěti klíčových principech SNA, které představili Cinalli (2004) a Borgatti et al. (2002). V centru našeho zájmu jsou přitom vzájemně propojené vztahy mezi aktéry. Strukturální a vztahové rysy se stávají jednou z charakteristik zkoumaných aktérů, přičemž skrze tyto vztahy proudí nejen materiální, ale také nemateriální zdroje a symboly (Caiani 2014: 368). SNA vychází z předpokladu, že sociální sítě mají vliv na jednání a hodnoty aktérů prostřednictvím existujících sociálních vazeb (Navrátil 2021: 124). Tato studie zkoumá vztahy mezi náboženskými a sekulárními feministkami v rámci feministického hnutí, a pomocí SNA nabízí hlubší vhled do toho, jak tyto vztahy formují kolektivní identitu feministického hnutí, konkrétně v kontextu práva na potrat. V předloženém výzkumu je využita kvalitativní forma SNA, která je užitečným nástrojem pro interpretaci vztahů a významů samotnými aktérkami (Luxton – Sbicca 2021). Studie vychází z analýzy polostrukturovaných rozhovorů a zaměřuje se na percepci vztahů dle samotných respondentek. Aplikace SNA přináší výzvu pro nadefinování hranic sítí a kolektivní identity. Tato studie pracuje s realistickou strategií určení hranic, kterou definuje Knoke a Yang (2008: 15), kdy jsou aktéři zahrnováni do sítí až v momentě jejich zmínění a začlenění dalšími zapojenými aktéry, kteří určují jejich relevanci. Výběr respondentek a respondenta probíhal na základě doporučení od předchozích oslovených akterek a na základě jejich relevance k otázce práva na potrat, což pomohlo vymezit hranice feministického hnutí. Ve výzkumu je využita obsahová analýza. Hájek upravuje Krippendorfovu (Krippendorff 2004) definici

této analýzy a říká, že se jedná o výzkumnou techniku založenou na validních interpretacích a úsudcích vycházejících z textů, které se následně překlápí na kontext, ve kterém text vznikl (Hájek 2014: 60).

Práce s daty

Primárním zdrojem dat byly polostrukturované rozhovory se 16 aktérkami a aktérem z lokálního feministického hnutí, kteří byli vybráni metodou sněhové koule. Návazné aktérky tedy byly osločovány na základě doporučení a formálních či neformálních vztahů s předešlými respondentkami. Organizace, ze kterých jednotlivé respondentky vycházejí, byly vybírány na základě relevance ke zkoumanému tématu práva na potrat, na základě identifikace s feminismem a specifickému vztahu k náboženství. To znamená, že byly záměrně osločovány ženy hlásící se k náboženskému feminizmu, či naopak zastávající striktně sekulární pozici. Díky vybrané kvalitativní metodě hloubkových rozhovorů bylo možné zaměřit se na interpretaci spolupráce, přenos významů a argumentace a evaluaci vztahů mezi aktérkami přímo z pozice respondentek. Zásadní charakteristikou pro jednotlivé respondentky byla jejich pozice na nábožensko-sekulární škále a jejich ideologická identita.

Jméno organizace	Rok vzniku	Místo působení	Rok realizace rozhovoru	Identifikace respondentek	Pozice na nábožensko-sekulární škále	Ideologická identita
Zelena akcija ⁴	1990	Záhřeb	2022	Z	sekulární	Ekofeminismus, queerfeminismus
Rosa ⁵	1992	Záhřeb	2022	R	sekulární	Anti-militantní feminismus
Ekumenska iniciativa žena ⁶	1992	Chorvatsko	2022	E	náboženská	Religiózní feminismus

⁴ <https://zelena-akcija.hr/en/> [2024-02-28].

⁵ <https://www.czzzr.hr/> [2024-02-28].

⁶ <https://eiz.hr/> [2024-02-28].

Jméno organizace	Rok vzniku	Místo působení	Rok realizace rozho- voru	Identi- fikace respon- dentek	Pozice na nábo- žensko- -sekulární škále	Ideolo- gická identita
Ekumenska iniciativa žena (Ekumenski fond ženske solidarnosti)	1992	Chorvatsko	2024	EI	náboženská	Religiózní feminismus
Babe ⁷	1994	Záhřeb	2022	B	sekulární	nespecifi- kované
Centar za žen- ske studije ⁸	1995	Záhřeb	2022	C	sekulární	nespecifi- kované
Centar za žen- ske studije	1995	–	2020	K	sekulární	Mar- xistický feminismus
Cesi ⁹	1997	Záhřeb	2022	CS	sekulární	nespecifi- kované
Mama centar ¹⁰	1999	Záhřeb	2020	M	sekulární	Mar- xistický feminismus
Prostor rodne i medijske kulture K-zona ¹¹	2011	Záhřeb	2022	V	sekulární	nespecifi- kované
Udruga pariter ¹²	2014	Rijeka	2022	U	sekulární	Antikapi- talistický feminismus
Faktiv ¹³	2016	Zagreb	2020	F	sekulární	Antikapi- talistický feminismus

⁷ <https://babe.hr/en/> [2024-02-28].

⁸ <https://zenstud.hr/> [2024-02-28].

⁹ <https://www.cesi.hr/> [2024-02-28].

¹⁰ <https://mi2.hr/> [2024-02-28].

¹¹ <https://voxfeminae.net/udruga-k-zona/> [2024-02-28].

¹² <https://pariter.hr/> [2024-02-28].

¹³ https://www.facebook.com/fAKTIV/about_details?locale=cs_CZ/ [2024-02-28].

Jméno organizace	Rok vzniku	Místo působení	Rok realizace rozhovoru	Identifikace respondentek	Pozice na nábožensko-sekulární škále	Ideologická identita
U dobroj vjeri ¹⁴	2016	Záhřeb	2022	L	náboženská	Náboženský feminismus
U dobroj vjeri	2016	–	2022	D	náboženská	Náboženský feminismus
Platforma za reproduktivnu pravdu ¹⁵	2017	Chorvatsko	–		–	–
Hrabre sestre ¹⁶	2020	Chorvatsko	2022	H	sekulární	nespecifikované
Výzkumník a nezávislý aktivista	–	Záhřeb	2022	J	sekulární	Queer feminismus

Kódování má klíčovou roli v kvalitativní obsahové analýze (Hájek 2014: 62). Proces kódování rozhovorů a následné seskupování kódů do kategorií se soustředily na zkoumání způsobů, jakými aktérky vytvářejí sociální sítě a jaký mají tyto sítě charakter. Po otevřeném kódování veškerých provedených rozhovorů byly jednotlivé kódy uspořádány do hlavních kategorií. Tyto kategorie zahrnovaly: popis kolektivní identity, momenty spolupráce mezi náboženskými a sekulárními aktérkami, výměnu významů a narativů mezi sekulární a náboženskou perspektivou a využitou argumentaci v otázce práva na potrat. Všechny tyto oblasti vycházejí z hlavní výzkumné otázky: Jak sociální sítě mezi sekulárními a náboženskými feministkami ovlivňují formování kolektivní identity chorvatského feministického hnutí, zejména v kontextu práva na potrat?

¹⁴ <https://www.inbonafide.org/> [2024-02-28].

¹⁵ <https://www.reproduktivna-pravda.hr/> [2024-02-28].

¹⁶ <https://hrabra.com/> [2024-02-28].

Prolínání náboženské a sekulární perspektivy v rámci feministického hnutí – analytická část

Hlavní zástupkyně náboženského feminismu v Chorvatsku, které byly do výzkumu zapojeny, jsou respondentky L a D z organizace *U dobroj vjeri*, založené v roce 2016. Jako motivaci pro její založení respondentka L zmínila, že si uvědomila absenci organizace, která by tematizovala vliv náboženského přesvědčení a víry na násilí založené na genderu a využívala náboženství ve své argumentaci: „Jak může být náboženství použito jako argumentace v boji za práva žen a LGBTQ+ práva, to je vlastně důvod, proč Bona Fide vznikla.“ Organizace se opírá o feministickou teologii, evangelium a solidaritu, o koncept intersekcionality zahrnující boj za rovnoprávnost nehledě na gender či sexuální orientaci. Dále byla do výzkumu zahrnuta další členka D, patřící k mladší generaci.

Další organizací je *Ekumenska inicijativa žena* (Ekumenická iniciativa ženy),¹⁷ založená v roce 2007. Té ale předcházely již aktivity organizované pod uskupením *Ekumenski fond ženske solidarnosti* (Ekumenický fond ženské solidarity), který začal působit již v roce 1992 a vycházel z aktivit *World Council of Churches* (Světové rady církví). Fond vznikl v reakci na zjištění, že během jugoslávských válek dochází ve velkém ke znásilňování žen. Jednalo se primárně o poskytování finanční podpory projektům, které měly za cíl pomoci ženám zasaženým válečným konfliktem a byly zároveň vedené ženami. Díky dosaženým úspěchům byla v roce 2007 založena EIŽ působící přímo v regionu. Respondentka EI působící v organizaci již od devadesátých let popsala důvod vzniku organizace:

Říkalý jsme si, možná bychom mohly dát dohromady fond vedený ženami určený ženám, ženský fond, pojmenujeme ho jako Ekumenický ženský fond, a to bude náš způsob a způsob církví, jak mobilizovat finanční podporu a protlačit ji rychle tam, kde samy ženy cítí primární potřebu, a dát jim prostor na rozvoj toho, co potřebují dělat.

Další respondentkou vycházející z této organizace je respondentka E, která byla zapojená do aktivit již v devadesátých letech. Další velmi viditelné postavy náboženského feminismu působící v regionu Balkánu jsou Rebeka Anićová,

¹⁷ Dále jen EIŽ.

Kolektivní identita religiózního feminismu z introspekce aktérů

Náboženský feminismus a feministická teologie nejsou v chorvatském prostředí novou podobou feminismu. Jak zmínila respondentka E, náboženský feminismus byl úzce propojen s mírovým aktivismem, který byl významnou součástí aktivit feministického hnutí během války, ale i po ní. Roberta Nikšičová (Nikšič 2020: 31), zabývající se ve svém výzkumu právě počátky feministické teologie od devadesátých let v Chorvatsku a Bosně a Hercegovině, říká, že aktivity náboženských feministek byly spíše teologickými odpověďmi na události a potřeby jejich vlastních náboženských komunit, které měly za cíl zlepšit životy v jejich rámci.

Respondentky vícekrát zmínily znovuobjevení náboženského feminismu po referendu o definici manželství konaném v roce 2013, kdy feministické hnutí zůstalo v šoku ze síly neokonzervativního hnutí zastupovaného skupinou *U ime obitelji*. Respondentka L hovoří o tom, že feministická teologie je v Chorvatsku čím dál viditelnější: „dokonce i feministická teologie se více řeší, a i přístup k násilí na ženách.“

Respondentky nevnímají náboženský feminismus jako samostatné hnutí, ale spíše jako jednotlivkyně spojující svoji náboženskou a feministickou perspektivu, a řadí je do feministického hnutí obecně. E i L dokonce své dvě identity nespojují a vnímají je odděleně, obě identity ale sdílí určité perspektivy: „Identifikuji se jako feministka a také jako katolička. Asi bych se sama nenazvala náboženská feministka“ (E). I vzhledem k malému počtu takto aktivních žen samy sebe vnímají jako marginalizované, a to rovnou dvojím způsobem: v rámci katolické církve, která je vytlačuje na okraj, ale i v rámci feministického hnutí: „Máme opravdu nádherné malé hnutí složené z jednotlivkyň, ale stále to není hnutí, stále je to stigma, být veřejně feministka a zároveň religiózní, takže některé jsou stále tiché, některé nechtějí jít do konfliktu s kongregací“ (L).

E vnímá prostor pro feministickou akci v katolické teologii v radikálním přístupu Ježíše, který vede k respektu všech bez rozdílu. Její motivací být feministkou je její víra v evangelium. Podobně se svojí náboženskou identitou pracují i další respondentky, L a D, které se vnímají jako křesťanky a také jako lidé víry.

Jdou s námi, nebo proti nám?

Sekulární feministky sice nevnímají náboženský feminismus jako samostatné hnutí, všichni ale znají jednotlivkyňe reprezentující tento směr feminismu a vnímají je jako součást feministického hnutí. Respondentka U mluvila o důležitosti těchto jednotlivkyň, které svým přístupem zvyšují legitimitu náboženského feminismu a věřících v rámci feministického hnutí, které je obecně k náboženskému feminismu nedůvěřivé: „Ale také víme a uznáváme, že existují věřící, jejichž hlavní myšlenkou v životě není ojebávat práva všech ostatních, ale žít v souladu s okolím a zjistit, co můžeme udělat, aby věci fungovaly.“ V sekulárním feministickém hnutí převládá nedůvěra v náboženství a nepochopení toho, proč by náboženství mělo mít svoje místo ve společnosti, ale i v rámci feministického hnutí: „Nevím, proč lidé potřebují náboženství, samozřejmě jsou tu spojenkyňe jako L, které dělají důležitou práci...“ (V). Tyto jednotlivkyňe ale ukazují, že neexistuje pouze jeden typ náboženství: „Jsou tu věřící jako *U dobroj vjeri*, kteří představují jiný typ náboženství“ (V). Respondentka CS, která Lanu zná z *Platformy za reproduktivnu pravdu* (Platforma za reprodukční práva),¹⁸ zmiňovala, že i přes odlišnou perspektivu sdílí stejné hodnoty: „Občas má trochu odlišný přístup, když mluví o věřících, ale máme stejné hodnoty.“ Tento úryvek rozhovoru také ukazuje, že vztahy napříč jsou založeny nejen na oficiální spolupráci v platformě, ale jsou utvářeny i na neformální bázi, která tupé hrany mezi oběma perspektivami uhlazuje.

Z výzkumu vyplývá, že i přes neporozumění a odlišný přístup k náboženství lze říct, že pozice náboženských jednotlivkyň v rámci feministického hnutí je vnímána jako prospěšná a důležitá.

Všechny respondentky religiózní feminismus nevnímají jako samostatné hnutí, ale jako nedílnou součást sekulárního feministického hnutí. Náboženským feministkám se podařilo přinést a zviditelnit náboženskou perspektivu v převážně sekulárním feministickém hnutí a tím rozšířit hranice kolektivní identity. L vnímá ze strany sekulárních feministek respekt za to, co dělá: „Myslím, že jsme jim dali vědomosti o tom, jakou sílu v dobrém slova smyslu může mít náboženství a jak nelze bojovat proti náboženské argumentaci pouze sekulárními argumenty.“

¹⁸ Dále jen Platforma.

Formování kolektivní identity sociálními sítěmi mezi sekulárními a náboženskými feministkami

Jaký mají vzniklé sociální sítě mezi náboženskými a sekulárními feministkami charakter? První velkou skupinou je spoluorganizace akcí či spolupráce v rámci vzniklých koalic, kam se jednotlivkyne přidaly díky sdílení cíle organizace či koalice. Organizace *U dobroj vjeri* je součástí *Platformy*, koalice, která sdružuje organizace řadící se do chorvatského feministického hnutí a usilující o ochranu práva na potrat. Respondentka CS dále zmínila spolupráci na advokační činnosti v rámci *Platformy*. Dalším příkladem byla spolupráce na dopisové kampani v devadesátých letech, která směřovala ke katolické církvi a byla provázena masovou mobilizací napříč feministickým hnutím. Respondentka B popisovala průběh kampaně proti násilí na ženách, na které náboženské feministky participovaly a během níž bylo odesláno přes 2000 pohlednic biskupům a dalším reprezentantům katolické církve.

Dalším druhem spolupráce je účast na vzdělávacích akcích a kurzech. Respondentka E se účastnila workshopu organizovaného uskupením *Udruga pariter*. *Centar za ženske studije* dokonce organizovalo pásmo seminářů věnovaných feministické teologii, kde byly respondentky hostkami a jehož se účastnila i Rebeka Anićová. L dále spoluutvářela report o násilí na ženách s organizací *Udruga pariter*. Spolupráce funguje oboustranně, organizace *U dobroj vjeri* zve zástupkyně ze sekulárních feministických organizací do panelových diskusí, které organizuje. Jedná se o spolupráci na vzdělávacích akcích určených pro ženy neohledě na jejich vztah k víře a příslušenství k náboženství, jak zmínila konkrétní příklad EI: „S Rebekou a Zilkou spolupracujeme velmi nablízko. Společně daly dohromady čtyřdenní seminář *Women Believers and Citizens* (Věřící ženy a občanky):¹⁹ „Celá premisa spočívala ve spojení žen, věřících nebo nevěřících, to nebyl problém.“

Sociální sítě vznikají i na neformální bázi, kdy se jednotlivé aktérky znají ze společných aktivit a vytvářejí si osobní vztahy, i díky poměrně malému počtu žen aktivních v rámci feministického hnutí. Kolektivní identita feministického hnutí je formována prostřednictvím vzniklých vztahů a sociálních sítí, které spojují náboženské i sekulární feministky. Tento proces je založen na spolupráci, organizaci akcí a budování neformálních vztahů posilujících sdílené cíle a hodnoty. Spoluorganizace akcí a společné koalice jsou klíčovými nástroji pro šíření kolektivní identity. Tyto vztahy jsou posilovány prostřednictvím advokačních aktivit a vzdělávacích akcí, které přitahují jak věřící, tak nevěřící ženy, a tím

¹⁹ Dále WBC.

posilují jednotu a soudržnost feministického hnutí. Sdílené aktivity a přátelské vztahy zajišťují, že náboženské feministky jsou vnímány jako legitimní součást feministického hnutí.

Následné schéma ilustruje síť vztahů napříč organizacemi a jednotlivými vzniklých na základě konkrétních typů spolupráce, které vedou k zahrnutí náboženských feministek do těla feministického hnutí.

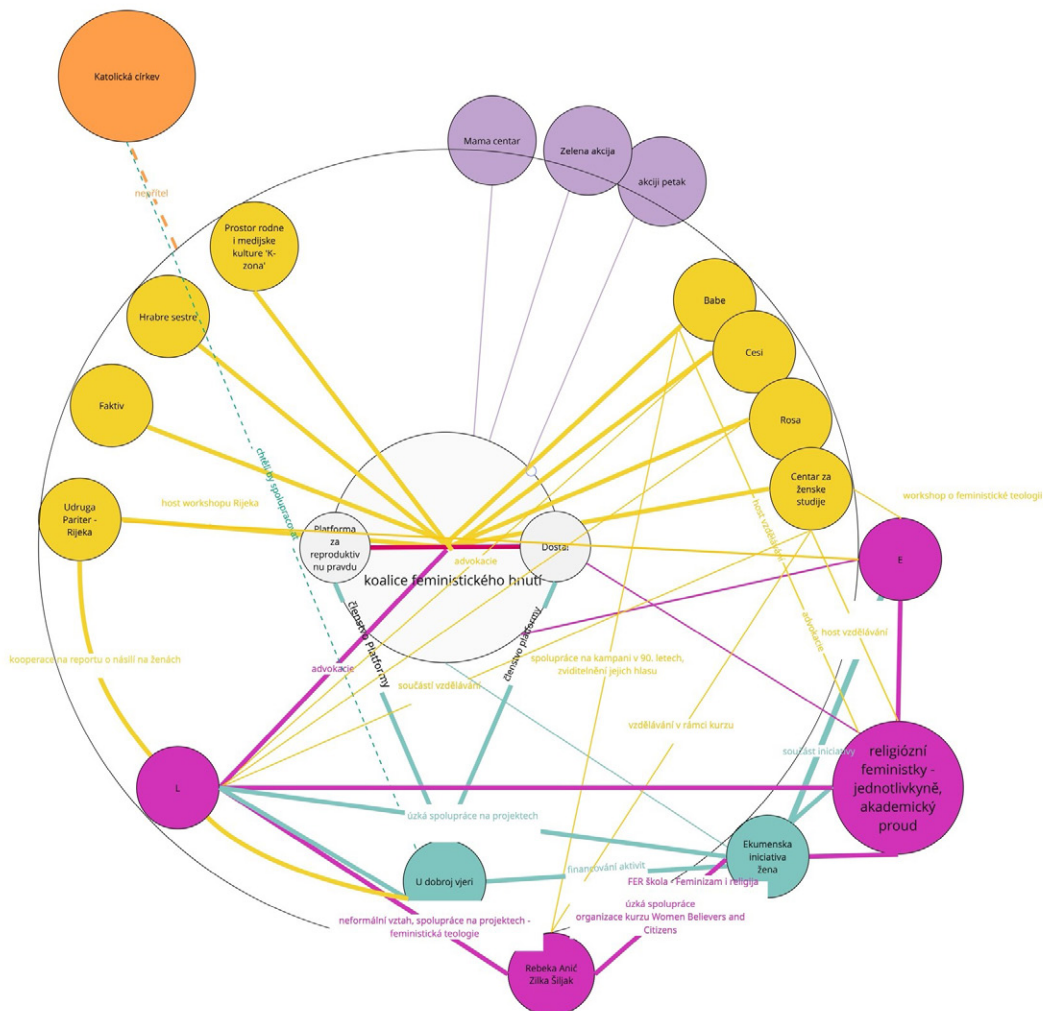


Schéma 2: Konkrétní příklady spolupráce a vytváření sociálních sítí

Přenos narativů v konkrétním případě práva na potrat jako nástroj formování kolektivní identity

Přenos narativů mezi sekulárními a náboženskými feministkami představuje klíčový prvek pro formování sdílené kolektivní identity feministického hnutí. Narativy proudící sociálními sítěmi a symbolickými výměnami hrají v tomto procesu významnou roli. Jak vyplývá z rozhovorů, přenos těchto narativů mezi uvedenými skupinami feministických akterek se uskutečňuje několika způsoby.

a. Financování jako nástroj pro legitimizaci a zviditelnění náboženského feminismu

ElŽ je organizací, která přerozděluje finanční podporu plynoucí převážně z nadací či fondů ze západní Evropy. Jednou skupinou zdrojů jsou granty směřované na činnost podporující ženy či genderovou rovnost, druhou skupinou jsou fondy spravované církvemi se sídlem v západní Evropě (Německo, Irsko, Švýcarsko ad.) (eiz.hr/donatori/, online). ElŽ distribuuje finanční podporu převážně menším náboženským komunitám, ale i sekulárním organizacím. Výběrem cílů podpory ovlivňuje jejich viditelnost a rozvoj nábožensko-feministického aktivismu. Jak zmínila respondentka El, jedná se o jeden ze způsobů, jak upozornit na to, že tematizace a propojování náboženské a feministické identity v ženském hnutí chybí: „Právě jsme obdrželi peníze z jedné ekumenické sítě. Je to velké vítězství, protože to není pouze o penězích. Jde o to, přesvědčit ženské hnutí, že náboženství, propojení náboženské a ženské identity a budování míru je zásadní chybějící článek, který nikdo nevyzdvihuje.“

Důležitým cílem podpory jsou aktivity a publikační činnost feministických teoložek v regionu: „Cítíme, že je velmi důležité zviditelnit jejich hlas, zvýšit jejich možnosti publikovat a zveřejňovat tato témata. Neměla by ležet opomíjená.“ El zmínila úzkou spolupráci s Rebekou Aničovou, kterou pomocí financí podporují v publikační činnosti, a zároveň zmínila, že otevřeli grantovou výzvu určenou na podporu feministických teoložek: „Prioritizujeme feministické teoložky, ale ne výhradně, musí mít feministickou perspektivu a zabývat se tématem, které je strategicky důležité pro ženy v jejich komunitě, zemi nebo regionu.“ Jak ukazuje příklad ElŽ, finanční podpora je v mnoha případech důležitým předpokladem pro realizaci aktivit v rámci feministického hnutí. Financování zároveň funguje jako nástroj pro legitimizaci a zviditelnění náboženské perspektivy v rámci feministického hnutí.

b. Sekularizace využívaného jazyka – propojování skrze diskurs lidských práv, ženských práv

Během rozhovorů se často opakovala tematizace lidskoprávního diskursu jako společné půdy pro obě perspektivy, která vytváří prostor pro větší porozumění. EI zmínila čtyřdenní seminář (WBC), který byl postaven na Všeobecné deklaraci lidských práv a byl určen ženám nehledě na jejich náboženskou identitu:

Dát dohromady ženy nehledě na jejich vztah k náboženství a podívat se na Všeobecnou deklaraci práv, podívat se na ženská lidská práva, na specifika, která mají přímý dopad na ženy, a dále dekonstruovat části náboženské identity, které byly uneseny kulturou a staly se kulturní normou.

Z citace je znatelné, že nástroj v podobě Deklarace lidských práv v tomto případě pomohl k určení zažitých praxí domněle vycházejících z náboženského učení ukotveného přímo v náboženských textech, zároveň jako nástroj pro emancipaci žen:

Zilka a Rebeka daly dohromady úžasný program, kde z katolické a muslimské perspektivy společně odlupovaly vrstvy patriarchálních, mužských interpretací textů, které omezují ženy, nahlížely na náboženské texty feministickou optikou a následně dekonstruovaly ženskou identitu skrze feministické čtení, aby se posílilo postavení žen a také aby se prolomily stereotypy ohledně role náboženství v životě žen. (EI)

Zilka a Rebeka stojí i za existencí *FER* školy, která propojuje feminismus a náboženství. Cílem školy je „dekonstrukce genderových stereotypů a konstrukce rovnostářských genderových modelů podpořená vědeckými a náboženskými argumenty“ (unsa 2024, online). Škola se opírá o diskurs lidských práv:

Škola FER je určena ženám a mužům, kteří chtějí akademicky zpochybnit svá přesvědčení, postoje, znalosti a praktiky v oblasti lidských práv a svobod a chtějí prozkoumat, jak genderové stereotypy utvářejí životy žen a mužů v rodině a společnosti (unsa 2024, online).

Narativ lidských práv využívá i L, která pojmenovala náplň organizace *U dobroj vjeri* a její funkci jako stavitele mostů mezi sekulární a náboženskou perspektivou skrze lidská práva:

Co děláme, je, že stavíme mosty mezi sekulárním a náboženským, zaměřujeme se hlavně na lidská práva, snažíme se bránit a hájit lidská práva jak ze sekulární, tak i náboženské pozice. Můj hlavní fokus jsou ženská lidská práva a práva lgbtq+. (L)

Náboženské i sekulární feministky jednotně využívají ve své argumentaci a praxi lidskoprávní diskurs, který je sdíleným rámcem, v němž dochází k většímu porozumění a přispívá k soudržnější kolektivní identitě. To zahrnuje i sdílená hodnotová východiska přemostující i odlišný vztah k náboženství.

c. Sítování napříč

Sítování je strategie, kterou využívá feministické hnutí napříč velmi aktivně. Prvním příkladem jsou sítě vzniklé na základě sdíleného zájmu, který prorůstá oběma perspektivami. Jedná se o *Platformu* vytvořenou na základě potřeby ochránit právo na potrat. Další koalici, již se organizace *U dobroj vjeri* stala součástí, je koalice *Dosta*, vzniklá jako reakce na kauzu Mirely Čavajdy, která veřejně sdílela svůj příběh. Mirele bylo diagnostikováno těžké poškození plodu v pokročilém stadiu těhotenství, a i přesto lékaři odmítli Čavajdě potrat vykonat, na základě toho byla nucena vyhledat možnost potratu v zahraničí, ve Slovinsku (indexHR 24.11.2024).

Sítování aktivně využívají i náboženské feministky napříč vyznáním. EI popsala vzniklou síť feministických teoložek v regionu, kterou založila organizace EIŽ společně s TPO fondacija – *Transkulturna psihosocijalna obrazovna fondacija* (Transkulturní psychosociální vzdělávací nadace) vedenou Rebekou Aničovou a Zilkou Spahičovou: „Máme 27 feministických vědkyň z celého regionu, pocházejících z židovské, katolické, protestantské, ze srbské pravoslavné či makedonské církve.“

Dalším příkladem je mezinárodní síť katolických feministek *Voices of Faith* (Hlasy víry), kde je aktivní respondentka L. Aktivitu mezinárodní organizace přirovnala k novodobým sufražetkám: „Opravdu se cítíme jako římskokatolické hnutí sufražetek.“ Mezinárodní spolupráci zároveň ocenila za možnost inspirace mezi zeměmi, které se pohybují v podobném kontextu. Možnost učit se od sebe navzájem je podle ní důležitá hodnota: „Spojily jsme se s mnoha organizacemi napříč Evropou, ale zvláště s těmi zeměmi, které mají podobný kontext s velkým vlivem náboženství.“

Sítování tak představuje klíčový nástroj při utváření sdílené kolektivní identity, založené na společných hodnotách a cílech, a umožňuje efektivnější prosazování změn ve společnosti.

Přenos argumentace napříč perspektivami

Zdůrazňování náboženské perspektivy náboženskými feministkami v rámci feministického hnutí i navenek je dle respondentek strategickou volbou. EI upozornila na velký počet žen hlásících se k nějaké náboženské komunitě: „Jestliže budeme ignorovat náboženské komunity s přesvědčením, že nejsou feministky, tak v našem případě budeme ignorovat až 80 procent ženské populace.“ Jedním ze strategických důvodů pro feministické hnutí je tedy zapojení velkého počtu žen, které by při ignorování náboženské perspektivy mohly být vylučovány. Dalším strategickým důvodem je ukázat, že církev není homogenní a že být katolík automaticky neznamená být pro potrat. Tento rozměr vnímaly jako důležitý i respondentky ze sekulárních organizací, jako je *Mama centar* či *Vox feminae*: „Myslím si, že je to důležité, protože feminismus je stejně demonizován, a když někdo řekne, jsem feministka a zároveň věřící, tak si myslím, že se nad tím (potratem) lidé dvakrát zamyslí, když jsou tito lidé pro potrat a zároveň chodí do kostela.“

a. Náboženská argumentace pro právo na potrat?

Když zaměříme pozornost konkrétně na právo na potrat, vidíme, že se jedná o jedno z nejvíce kontroverzních témat pro katolické učení i pro náboženský dialog jako takový. Je to také jedním z důvodů, proč se k tématu potratu organizace *EIŽ* nevyjadřuje:

Snažíme se vybudovat vztahy s různými náboženskými identitami. Naše rada se bojí, že když se vrhneme do těchto témat, tak se pootevřené dveře, které jsme již zvládli otevřít, zavrou. To, že s tématem potratu nepracujeme, je strategická volba (EI).

Na rozdíl od *EIŽ* se L i organizace *U dobroj vjeri* k tématu potratu aktivně vyjadřuje a říká o sobě, že je pro volbu. Respondentka D upozornila na to, že ve společnosti je potrat velké stigma, ale v církvích se jedná často o důvod odříznutí ženy od komunity.

L zmiňovala i náboženská východiska v argumentaci pro právo na potrat, která opírala o učení obsažené v Bibli:

Bible říká, nesud' nebo budeš souzen. Respondentky vycházející z náboženského feminismu se jednotně shodly na nutnosti nejen ženy podstupující potrat nesoudit,

ale všechny deklarovaly jejich právo na volbu: „Je to morální právo ženy se o sobě rozhodovat“ (E).

E neměla pocit, že by se v rámci Chorvatska využívala explicitně náboženská argumentace pro právo na potrat. L dodala: „V Chorvatsku to téměř není možné. Používám argumentaci sekulárních organizací, ale vím, jak náboženská mysl přemýšlí, a vždy hledám cesty, kterými se mohu vydat.“

b. Sekulární versus náboženská argumentace?

Nyní se podíváme na konkrétní příklady argumentace, kde je viditelné prolínání či přenos napříč perspektivami a jednotlivými skupinami či jednotlivkyněmi. Respondentky vycházející z náboženského feminismu zdůrazňovaly důležitost své pozice v porozumění katolickému kontextu do hloubky. E velmi oceňovala, že díky své osobní zkušenosti s katolickou církví má možnost rozumět a nahlédnout do myšlení věřících, kteří vystupují proti potratu:

Mám to privilegium rozumět věřícím vystupujícím proti potratu, protože jsem sama v této atmosféře vyrostla a vidím to, na druhou stranu mě bolí, když vidím, jak jsou slepí k nespravedlnostem, které se páchají na ženách.

L zdůraznila, že by nikdy neřekla, že je pro potrat, zároveň rozporovala dichotomii mezi pro život a pro potrat: „Vidí mě jako někoho, kdo je pro potrat, snažím se vysvětlit, že tu není nic jako pro potrat, pouze pro volbu.“

Respondentky zastávající náboženskou či sekulární pozici se shodnou na několika argumentačních liniích. První je vnímání tématu potratu a reprodukčních práv jako otázky veřejného zdraví žen, ne morálního soudu. To se hojně objevovalo v rozhovorech na obou stranách. L zmínila, že právě přerámování potratu jako otázky veřejné morálky je něco, co se církvi a neokonzervativním organizacím podařilo, respondentka D dokonce morální argumentaci viděla jako hlavní narativ využívaný církví: „Myslím si, že morální argumentace je hlavní narativ.“ E zdůrazňovala nutnost zajímat se o zdraví a bezpečí žen, které potrat chtějí.

Dalším sdíleným argumentem je upozorňování na to, že konzervativci a katolická církev chrání život nenarozeného dítěte více než život matky – ženy, která se tak stává subjektem nebo místem růstu plodu, jak zmínila v rozhovoru E: „Mluví se o životě, který má tak metr, ale o mně se nemluví, nejsem život, jsem jen místo, subjekt. To se mi nelíbí.“

Obě perspektivy dále sdílejí nutnost oddělit katolické učení či morálku od diskuse o zákonu pro lidi. E to rozvíjela a do opozice dala právo a vědu: „Není to otázka vědy, ale práva, které napáchá méně škody.“

Posledním argumentem, který se objevuje na obou stranách, je argument většinové podpory práva na potrat: „Pravda je, že v Chorvatsku je téměř 86 procent lidí, kteří deklarují, že jsou katolíci, ale téměř 80 procent lidí (voxfeminae, 17. 5. 2024) podporuje právo na volbu“ (L).

Respondentky napříč feministickým hnutím se shodují na kritice přístupu katolické církve k právu na potrat a k reprodukčnímu zdraví ženy. Dle respondentek je její vliv vidět jak prostřednictvím katolických nemocnic, kde všichni gynekologové využívají výhradu svědomí, tak v diskursivním sporu o právo na potrat a skrze blízký vztah s neokonzervativním hnutím.

Posun od diskursivního sporu k přímému ohrožení komentovala L: „Nemyslím si, že se bitva ještě odehrává na diskursivní rovině.“ Rozdílný je ale přístup ke katolické církvi, kdy sekulární organizace instituci vnímají jako jednoho z hlavních nepřátel, náboženské feministky spíše touží po dialogu a možnosti spolupráce, jak zmínila L: „Chci s církví spolupracovat, myslím si, že mohu pomoci s hledáním řešení problému genderového násilí nebo sexuálního násilí v církvi.“

c. Argument výhrady svědomí jako dělicí čáry

V mnohém se feministky nehledě na vztah k náboženství shodnou. Rozdílný přístup ale mají k výhradě svědomí, která je jednou z největších překážek přístupu k potratu v Chorvatsku. Respondentky hlásící se k sekulárnímu feminizmu byly většinově nakloněny zrušení výjimky, leč našly se i příklady respondentek, které se více klonily k regulaci, jak demonstruje prohlášení respondentky V: „Myslím si, že bychom měli výhradu svědomí regulovat, protože je doktory zneužívána.“ Náboženské feministky výhradu svědomí vnímají jako důležitý nástroj pro ty, kteří ji využívají na základě svého přesvědčení, ale je nutné, aby byla využita ke konfrontaci s pozicí moci, ne s pozicí slabších. L svůj postoj klade do rozporu s postojem zbytku feministického hnutí: „Většina feministek nevidí místo pro výhradu svědomí ve zdravotnických institucích. Nesouhlasím s tím. Můj názor je, že výhrada jako koncept by měla vždy být použita směrem k moci.“ E oceňovala tuto výhradu v případě války, kdy bylo možné odmítnout účast na základě ní. Respondentky vycházející z náboženské pozice jednotně volaly po regulaci a nutnosti zajistit potrat všem ženám, které o něj požádají, a zajistit lékaře do každé nemocnice, jak zmínila Lana: „Trestala bych a penalizovala nemocnice, které neposkytují službu, je to jejich povinnost.“

Závěr

Náboženské a sekulární, dva koncepty, které stojí proti sobě. Výzkum zaměřený na vytváření sociálních sítí mezi náboženskými a sekulárními feministkami navazuje na kritiku dichotomie mezi náboženským a sekulárním feminismem a přináší konkrétní příklady prolínání obou pozic v konkrétním případě práva na potrat. Hledá odpověď na otázku, jakým způsobem sociální sítě mezi sekulárními a náboženskými feministkami formují kolektivní identitu chorvatského feministického hnutí v konkrétním případě práva na potrat.

Vztahová perspektiva aplikovaná na analýzu sociálních hnutí vnímá sociální vztahy jako nástroj pro mobilizaci a formování kolektivní identity. Analýza sociálních sítí napříč feministickým hnutím ukázala, že se náboženským feministkám daří posouvat hranice kolektivní identity feministického hnutí a legitimizovat náboženství v jeho rámci. Formování kolektivní identity skrze sociální sítě mezi náboženskými a sekulárními feministkami ve zkoumaném případě práva na potrat funguje třemi způsoby – skrze přímou spolupráci a neformální vztahy, skrze přenos využívaných narativů a přejímání argumentace v otázce práva na potrat.

Prvním způsobem, jak k přenosu narativů dochází, je financování, které přispívá nejen ke zviditelnění a popularizaci náboženství v rámci feministického hnutí, ale i díky finanční podpoře vzdělávacích akcí propojuje obě perspektivy skrze diskurs lidských práv. Tento diskurs je pak nejvýraznějším pojítkem mezi oběma perspektivami a napomáhá k prohloubení porozumění a utužení kolektivní sounáležitosti. Posledním nástrojem přenosu je síťování napříč organizacemi, jímž se prohlubuje povědomí a větší znalost napříč kontexty. Na základě spolupráce také vznikají osobní vazby, které obrušují hrany na obou stranách, a tím dochází k většímu pochopení obou perspektiv.

V případě zkoumaného konfliktu tvořícího se kolem práva na potrat se ukázalo, že dochází k přenosu využívaných narativů a argumentace napříč náboženskou a sekulární perspektivou. Náboženské feministky sdílí se sekulárními několik argumentačních linií v otázce práva na potrat, což umožňuje jednotné vystupování v rámci veřejné debaty. První je vnímání tématu potratu a reprodukčních práv jako otázky veřejného zdraví žen, ne morálního soudu. Dalším sdíleným argumentem je upozorňování na to, že konzervativci a katolická církev chrání život nenarozeného dítěte více než život matky. Posledním argumentem, který se objevuje na obou stranách, je argument většinové podpory práva na potrat chorvatskou společností. Čistě náboženskou argumentaci pro právo na potrat náboženské feministky dle svých slov nevyužívají. Tento jev přispívá

k širším možnostem spolupráce mezi náboženskými a sekulárními feministkami. Právo na potrat je pro katolickou církev kontroverzním tématem, proto se *EIŽ* k tématu reprodukčních práv strategicky nevyjadřuje, aby byla snazší spolupráce s náboženskými komunitami a tím větší možnost pro mobilizaci a emancipaci žen s náboženskou zkušeností.

Kristina Stoecklová přichází s tezí, že je pravděpodobné, že si budou ideologicky bližší liberálně progresivní náboženští aktéři se sekulárně liberálními než s konzervativně tradičními náboženskými aktéry (Stoeckl 2020: 15). Tento rys lze pozorovat i ve zkoumaném konfliktu. Příklady spolupráce ale ukazují, že se náboženské feministky z chorvatského feministického hnutí snaží zasáhnout nejen liberální část společnosti, ale i členky náboženských komunit, které nemusí nutně sdílet všechna hodnotová východiska, jako je tomu u zkoumaného práva na potrat. Některé aktérky svoji náboženskou identitu využívají strategicky, aby ukázaly, že katolická církev není homogenní, zviditelňují ji, aby feministické hnutí mělo vliv na hegemonní náboženský proud reprezentovaný katolickou církví a tím zvýšilo mobilizační potenciál lokálního feministického hnutí. Z předloženého výzkumu vyplývá, že náboženský feminismus je vnímán jako nedílná součást dominantně sekulárního feministického hnutí v Chorvatsku. To je možné díky vzniklým sociálním sítím, pomocí nichž dochází k přenosu sdílených narativů a sekulární argumentace k právu na potrat.

Otázka práva na potrat je stále konfliktním tématem nejen v Chorvatsku, ale i v dalších zemích střední a východní Evropy. V Chorvatsku vidíme existující překážky hlavně v případě masově využívané výhrady svědomí. Chorvatské feministické hnutí působí v kontextu, kde existuje jeden dominantní náboženský aktér, a tím je chorvatská katolická církev. Přesto se feministické hnutí většinou k náboženství staví odmítavě a katolickou církev vnímá jako jednoho z hlavních nepřátel. Existence náboženského feminismu, jemuž se podařilo vydobýt si pozici v rámci existujícího feministického hnutí, i když se nachází na jeho okraji, se daří náboženství v rámci feministického hnutí legitimizovat. Vyzdvihováním své náboženské identity se náboženským feministkám daří oslovovat větší počet žen vycházejících z náboženských komunit. Výzkum ukázal, že akcentace náboženské zkušenosti žen a jejich perspektivy může být prostředkem pro rozšíření mobilizační kapacity a posunutí hranic kolektivní identity feministického hnutí ve společnostech, kde převažuje jeden náboženský aktér či se jedná o religiózní společnost. Výzkum spolupráce a vzniklých sociálních sítí mezi náboženskými a sekulárními feministkami a příklady úspěšné kooperace mohou napomoci revizi využívaných mobilizačních strategií a jako podklad pro diskusi v rámci feministického hnutí i v jiných zemích, kde dominuje jeden náboženský aktér.

Ludmila Böhmová je doktorandkou Fakulty humanitních studií UK ve studijním programu Studia občanské společnosti. Ve svém studiu se dlouhodobě zabývá sociálním hnutím v teorii, ale i praxi. Její disertační projekt je zaměřen na chorvatské feministické hnutí a jeho pozici v rámci konfliktu tvořícího se kolem práva na potrat. Je komunitní organizátorkou v Iniciativě nájemníků a nájemnic.

Kontakt: email: lida.bohmova@seznam.cz

Použitá literatura

- Adamiak, Elżbieta – Sobkowiak, Sonja. 2011. „Gender and Religion in Central and Eastern Europe. Theoretical Approaches.” *European Journal of Mental Health* 6, 2011, 1: 3–25.
- Anić, Jadranka Rebeka. 2015. „Gender, Gender ‘Ideology’ and Cultural War. Local Consequences of a Global Idea – Croatian Example.” *Feminist Theology* 24, 2015, 1: 7–22.
- Anić, Jadranka Rebeka – Spahić Šiljak, Zilka. 2020. „Secularisation of Religion as the Source of Religious Gender Stereotypes.” *Feminist Theology* 28, 2020, 3: 264–281.
- Böhmová, Ludmila. 2022. „March for Life as Specific Example of a Postsecular Conflict?” *Gender a výzkum / Gender and Research* 23, 2022, 1: 99–122.
- Böhmová, Ludmila. 2024. „We Are Civil Society! Strategic Practice Used by the Croatian Feminist Movement to Address the Controversy Around the Right to Abortion As a Response to Growing Conservatism.” *Intersections. East European Journal of Society and Politics* 10, 2024, 2: 132–150.
- Borgatti, Steven P. – Everett, Martin G. – Freeman, Linton C. 2002. *Software for Social Network Analysis*. Harvard: Analytic Technologies.
- Brandt, Nella. 2014. „Secular Feminisms and Attitudes towards Religion in the Context of a West-European Society — Flanders, Belgium.” *Women’s Studies International Forum* 44, 2014: 35–45.
- Buden, Boris. 2013. *Konec postkomunismu. Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti*. Praha: Rybka.
- Caiani, Manuela. 2014. „Social Network Analysis.” Pp. 368–396 in Donatella della Porta (ed.): *Methodological Practices in Social Movement Research*. Oxford: Oxford UP.
- Cinalli, Manlio. 2004. „Horizontal Networks vs Vertical Networks within Multi-Organisational Alliances. A Comparative Study of the Unemployment and Asylum Issue-Fields in Britain.” *Centre for European Political Communication Working paper* 8, 2004, 4.
- Coyle, Angela. 2003. „Fragmented Feminisms. Women’s Organisations and Citizenship in ‘Transition’ Poland.” *Gender and Development* 11, 2003, 3: 57–65.
- Dean, Jonathan – Aune, Kristin. 2015. „Feminism Resurgent? Mapping Contemporary Feminist Activisms in Europe.” *Social Movement Studies* 14, 2015: 1–21.
- Desperak, Izabela. 2024. „Barbora Einhorn’s Cinderella Goes to Market Three Decades Later.” *Aspasia* 18, 2024, 1: 103–116.
- Diani, Mario. 1992. „The Concept of Social Movement.” *The Sociological Review* 40, 1992, 1: 1–25.

- Galić, Branka. 2018. „A Case Study of Retraditionalization and Clericalization of the Croatian Society. „Feminist Threat‘ at the Governing Position of a Higher Education Institution.“ *Sociologija* 60, 2018, 1: 210–225.
- Giorgi, Alberta. 2020. „Religious Feminists and the Intersectional Feminist Movements. Insights from a Case Study.“ *European Journal of Women’s Studies* 28, 2020, 2: 244–259.
- Graff, Agnieszka – Korolczuk, Elżbieta. 2022. *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*. New York: Routledge.
- Hájek, Martin. 2014. *Čtenář a stroj. Vybrané metody sociálněvědní analýzy textů*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Hesová, Zora. 2021. „Three Types of Culture Wars and the Populist Strategies in Central Europe.“ *Politologický časopis – Czech Journal of Political Science* 28, 2021, 2: 130–150.
- Knocke, David – Yang, Song. 2008. *Social Network Analysis*. Los Angeles: SAGE.
- Kubal, Agnieszka. 2023. „The Women’s Complaint. Sociolegal Mobilization against Authoritarian Backsliding Following the 2020 Abortion Law in Poland.“ *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe* 31, 2023, 3: 585–605.
- Kuhar, Roman – Paternotte, David (eds.). 2017. *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*. London: Rowman & Littlefield International.
- Llewellyn, Dawn – Trzebiatowska, Marta. 2013. „Secular and Religious Feminisms. A Future of Disconnection?“ *Feminist Theology* 2, 2013, 3: 244–258.
- Luxton, India – Sbicca, Joshua. 2021. „Mapping Movements. A Call for Qualitative Social Network Analysis.“ *Qualitative Research* 21, 2021, 2: 161–180.
- Navrátil, Jiří. „Analýza sociálních sítí ve studiu sociálních hnutí.“ *Sociální studia* 18, 2021, 1: 121–137.
- Nikić, Roberta. 2020. „Feministička teologija u Bosni i Hercegovini i Hrvatskoj. Povijest, razvoj, postignuća i trenutno stanje.“ *EIŽ Program dodjele stipendija: potpora za znanstveno-istraživački rad 2020*: 1–34.
- Ort, Jakub. 2023. *Postsekulární obrat v současné feministické teorii*. Rkp. disertační práce, obhájené na Ústavu politologie FF UK v Praze.
- Perica, Vjekoslav. 2015. „Power, Corruption and Dissent. Varieties of Contemporary Croatian Political Catholicism.“ *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 35, 2015, 4: 1–34.
- Petričević, Antonija – Čehulić, Mateja – Čepo, Dario. 2017. „Gaining Political Power by Utilizing Opportunity Structures. An Analysis of the Conservative Religious-political Movement in Croatia.“ *Politicka Misao* 54, 2017, 4: 61–89.
- Shiffman, Jeremy – Skrabalo, Marina – Subotić Jelena. 2002. „Reproductive Rights and the State in Serbian and Croatia.“ *Social Science & Medicine* 54, 2002, 4: 625–642.
- Spahić-Šiljak, Zilka. 2013. „Do It and Name It. Feminist Theology and Peace Building in Bosnia and Herzegovina.“ *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, 2013, 2: 176–184.
- Spahić-Šiljak, Zilka. 2018. „Religious Feminism Periphery Within The Semi-Periphery In The Balkans.“ *Sociologija* 60, 2018, 1: 363–375.
- Stoeckl, Kristina – Uzlaner, Dmitry. 2020. *Postsecular Conflict – Debating Tradition in Russia and the United States*. Innsbruck: Innsbruck UP.

- Stubbs, Paul – Lendvai-Bainton, Noémi. 2020. „Authoritarian Neoliberalism, Radical Conservatism and Social Policy within the European Union: Croatia, Hungary and Poland.“ *Development and Change* 51, 2019: 540–560.
- Sutlović, Leda. 2019. „The Impact of Neoconservative Activism on Gender Policies and the Women’s Movement in Croatia.“ Pp. 31–77 in Andrea Krizsán – Conny Roggeband (eds.): *Gendering Democratic Backsliding in Central and Eastern Europe. A Comparative Agenda*. Budapest: Central European University.
- Zaharijevic, Adriana. 2013. „Being an Activist. Feminist Citizenship Through Transformations of Yugoslav and Post-Yugoslav Citizenship Regimes.“ *CITSEE Working Paper* 28, 2013: 1–30.
- <https://eiz.hr/o-nama/>
<https://www.unsa.ba/novosti/poziv-fer-feminizam-i-religija-skola>
<https://www.index.hr/vijesti/clanak/mirela-cavajda-procitala-price-cetiriju-zena-koje-su-umrle-zbog-nedostupnog-pobacaja/2618182.aspx>
<http://www.tpo.ba/b/novosti1.html>

BRÁNA DO DIONÝSOVA TECHNO PANSTVÍ

Autoetnografie estetiky rave kultury (mezi Berlínem a Prahou)*

Eduard Adam Orszulik

Hudební a taneční fakulta Akademie múzických umění Praha



<https://orcid.org/0000-0002-7678-6287>

Doorway to Dionysus' Techno Realm. An autoethnography on the aesthetics of rave culture (between Berlin and Prague)

Abstract: *This study examines the phenomenon of rave culture in its epicentre, Berlin, and confronts it with the Czech scene, which I have focused on as an insider in previous dance-anthropological research. In writing this study, I applied Jan Mukařovský's aesthetic concept of function, norm, and value to the collected data. Mukařovský's concept provides a relevant framework for exploring the role of aesthetics in the broader sociocultural context of rave culture, particularly in the context of forming communal identity, value sharing, and reflection on sociocultural influences. The purpose of this paper is to understand how aesthetics and the knowledge of subcultural symbols, codes, skills, values, and ideas, which can be described as subcultural capital, serve to preserve the ethos of rave culture and to maintain important values, including the creation of safe spaces. The rave scene in Berlin differs significantly from the Czech scene in many ways. First, it differs in terms of door policy, dimension, intensity, and state support. Clubs in Berlin are run as cultural institutions that have a major influence on shaping the local cultural and social space.*

Keywords: *autoethnography; rave culture; aesthetics*

<https://doi.org/10.14712/12128112.4900>

Tento článek je pod licencí CC BY 4.0.

* Tato studie vznikla na Akademii múzických umění v Praze v rámci projektu Autoetnografický výzkum rave kultury v Berlíně. Komparace taneční klubové scény mezi Prahou a Berlínem, podpořeného z prostředků účelové podpory na specifický vysokoškolský výzkum, kterou poskytlo MŠMT v roce 2023.

Rave je více než pouhá kombinace hudby a drog: je to matrix životního stylu, ritualizovaného chování a přesvědčení. Pro účastníka je náboženstvím; pro běžného pozorovatele se jeví více jako zlověstný kult (Reynolds 1999: 9).¹

Pro mé současně probíhající antropologické bádání v Berlíně,² kde se při terénním výzkumu rave kultury zaměřuji na autoetnografickou³ metodu, jsem v této studii aplikoval koncept estetické funkce, normy a hodnoty Jana Mukařovského (Mukařovský 1966). Mukařovského myšlenky mají stálou platnost, a jejich aktuálnost přináší zejména propojení estetiky s dalšími disciplínami, jako je sociologie, filozofie či antropologie. Jeho interdisciplinární přístup k problematice umění a kultury je stále důležitý, zejména v době, kdy se zkoumají komplexní interakce mezi různými aspekty lidského života. Tento analytický rámec rozšiřuje perspektivu mého výzkumu, což umožňuje hlubší porozumění významu a roli estetiky v tomto subkulturním fenoménu (Jóri – Lücke 2020: 11). Mukařovského koncept poskytuje vhodný nástroj pro zkoumání role estetiky v širším sociokulturním kontextu rave kultury, zejména ve formování komunitní identity, sdílení hodnot a odrážení sociokulturních vlivů.

Můj výzkum směřuje k tomu, jak estetika, znalost subkulturních symbolů, kódů, dovedností, hodnot a idejí, které můžeme chápat a označit jako subkulturní kapitál (Thornton 2003: 27), slouží jako prostředek k zachování étosu rave kultury a k uchovávaní důležitých hodnot, včetně vytváření bezpečného prostoru. Subkulturní kapitál, který Thorntonová odvozuje od konceptu kulturního kapitálu Pierra Bourdieua (Bourdieu 1986), může být zhmotněný (objectified) nebo ztělesněný (embodied). „Subkulturní kapitál je zhmotněn formou ‚vědomého‘ používání (ale nikoli nadužívání) aktuálního slangového jazyka a tím, že performer vypadá, jakoby se narodil pro provedení nejnovějších tanečních stylů“ (Thornton 2003: 27).

¹ Překlad autora.

² Svůj výzkum v Berlíně jsem započal v říjnu roku 2022, kdy jsem se do města přestěhoval za účelem roční pracovní stáže v tanečním souboru Alica Minar & col.

³ Autoetnografie je antropologickou metodou, která výzkumníkovi umožňuje popisovat osobní zkušenosti a reflexe týkající se zkoumané kultury. Tato metoda se soustředí na vlastní (auto) zážitky výzkumníka v rámci zkoumané kultury (ethno) a tyto zkušenosti jsou pečlivě zdokumentovány formou psaného (graphy) záznamu. (Ellis 2003: 26). V autoetnografii je samotný výzkumník stává subjektem svého výzkumu a aktivně se zapojuje do zkoumaného sociokulturního prostředí. Tím, že popisuje své osobní zkušenosti a reflexe z terénu, autoetnografie umožňuje výzkumníkovi přiblížit zkoumanou kulturu na individuální a důvěrné úrovni. Podrobněji se autoetnografií ve výzkumu rave kultury věnuji ve své studii *Liminální křehkost ravu – autoetnografická studie reflektující insiderův pobyt v terénu* (Orszulik 2023).

Zvláště jsem se zaměřil na estetickou funkci odívání, která hraje významnou roli v subkultuře. V určitých situacích se estetika oděvu v subkultuře stává rozhodujícím faktorem, určujícím, zda jedinec bude přijat do Dionýsova⁴ techno panství, či nikoli.

S přesunem mého výzkumu, jenž byl dříve realizován převážně na území Prahy, se v Berlíně proměnila má vlastní pozicionalita. Ačkoli si stále uchovávám status insidera v rámci rave kultury, proces provádění výzkumu v novém prostředí s sebou nese odlišné výzvy. Rave kultura v Berlíně se vyznačuje větší mnohovrstevnatostí a rozsáhlostí, což se diametrálně liší od mé zkušenosti v Praze, kde jsem byl součástí subkultury už přes osm let. I přes uplynulý rok v Berlíně zde stále nedosahuji plné integrace do jejích struktur a osobně se domnívám, že toho ani není možné dosáhnout.

V kontrastu s praxí v Praze, kde bych při návštěvě terénu pravděpodobně téměř vždy narazil na známou tvář, jsou mé terénní návštěvy v Berlíně výrazně solitérnější. Tato větší „izolovanost“ na jednu stranu podporuje mé zaměření na autoetnografii, což vnímám jako zcela pozitivní fakt. Na straně druhé narážím na větší nesnáze při navazování osobního kontaktu nejen s DJi a DJkami, kteří, především v Berlíně, často hostují pouze během konkrétních rave akcí a následně odcestují za dalšími událostmi. Problematickým a více obtížným se také stává získání důvěry respondentů/raverů⁵ a jejich souhlasu s osobním setkáním a provedením rozhovorů v tomto novém klimatu.

Můj terénní výzkum je tak ochuzen o spontánní rozhovory s přáteli, kteří byli po většinu času ochotni se mnou sdílet své momentální prožitky. Náhodné oslovení ravera v terénu a kladení otázek zde může být vnímáno jako narušení osobního prostoru, zneužití/využití, či vyvolat celkovou nelibost. Změna prostředí a anonymita velkoměsta mne nutí reagovat na dané podmínky, adaptovat se v terénu, formulovat nové strategie a redefinovat ztělesněnou zkušenost. To vše ale považuji za cennou zkušenost a zároveň za kruciólní změnu v mém výzkumu, směřující k novým poznáním.

⁴ Zde se odvolávám na Dionýský princip podle filozofie Friedricha Nietzscheho, jehož koncept zpracovává v díle „Zrození tragédie čili Hellénství a pesimismus“, a představuje v ní intelektuální dichotomii dvou elementů: apollinského a dionýského. Dionýský princip je pojmenován po starověkém řeckém bohu Dionýsovi, který byl spojován s extatickým a iracionálním aspektem lidské povahy, zejména s vášněmi, extází a chaosem.

Pro Nietzscheho představují dionýské síly protiklad k apollinským silám, které symbolizují harmonii, mír a racionální myšlení. Dionýské jsou spojeny s uměleckým vyjádřením formou hudby, tance a extatických rituálů, kde jedinec prožívá spojení s kolektivním a nevědomým.

⁵ Raver – účastník rave party.



Pro tuto studii a pro svůj širší doktorský výzkum jsem zvolil specifický a záměrný vzorek respondentů a respondentek, který zahrnuje různé perspektivy rave kultury. Vzorek obsahuje především dotazované z řad raverů, u kterých jsem kladl důraz na genderovou rozmanitost a sexuální orientaci, čímž jsem se pokusil zachytit širší spektrum zkušeností, které rave kultura nabízí. Součástí výzkumu byly také rozhovory s organizátory těchto událostí, což poskytlo důležitý vhled do dynamiky tvorby a správy rave událostí, a s producenty a DJi a DJkami techno hudby, kteří jsou klíčovým aktérstvím této subkultury.

Provedené rozhovory jsem realizoval na místech, která si respondenti zvolili sami, což představovalo důležitý prvek pro zajištění komfortu a otevřenosti dotazovaných. Tato místa se většinou nacházela v neformálních veřejných prostorech, jako jsou kavárny nebo parky, což napomohlo uvolněné atmosféře a podpořilo autentické sdílení zkušeností. Rozhovory byly hloubkové a polostrukturované, což umožnilo flexibilitu v otázkách a zároveň poskytlo prostor pro otevřené vyprávění respondentů. Do současného dne jsem provedl přes tři desítky rozhovorů, avšak v této studii jsem selektoval především ty, které byly uskutečněny v Berlíně nebo se k berlínské scéně vztahují.

Své osobní zkušenosti z terénu ve svých autoetnografických poznámkách a textech sdílím otevřeně a bez cenzury. Zároveň však důsledně dodržuji Etický kodex výzkumných pracovníků Akademie věd České republiky a v souladu s tímto kodexem chráním anonymitu svých informantů a aktérů, protože zkoumané prostředí často zahrnuje jevy spojené s užíváním nelegálních návykových látek. Tato opatření zajišťují etickou integritu výzkumu a bezpečnost všech zúčastněných.

Pro jasnější explikaci a pochopení lze rave definovat jako hudebně-taneční událost, kde je klíčovým prvkem dialog repetitivní techno hudby živě mixované DJi a DJkami s extatickým tancem účastníků, jako fyzickou odpověď (Šolc 2009: 15). Charakteristickou vlastností ravu je jeho časová délka – akce obvykle začínají v noci, kolem půlnoci, a pokračují až do ranních hodin. I když se v běžné řeči termín *rave* často zaměňuje s pojmem *party*, účastníci ravu se striktně vymezují vůči mainstreamové klubové scéně, kde se právě o tanečních událostech s elektronicky reprodukovanou hudbou hovoří jako o *party* (Orszulik 2023: 54). „V poslední době se snažím vyvarovat těchto mainstreamových party, ale občas jsem se do nich dostala, i třeba z nějakého hecu, nebo ze srandy, třeba někde v zahraničí, nebo i někde v Čechách, a byla jsem z toho úplně paralyzovaná, jak to funguje.“⁶

⁶ Rozhovor, heterosexuální žena, věk 26, studentka FHS – Evropská vizuální kultura, 22. 4. 2022.

Rave lze v tomto kontextu považovat za specifickou událost, jejímž hlavním cílem pro ravery je poslech elektronické techno hudby a tanec, přičemž účastníci mohou být motivováni také sociální interakcí nebo rekreačním užíváním drog. Rave byl často neoficiální či nelegální událostí, konanou pod širým nebem na veřejných prostranstvích, zemědělských plochách nebo v nevyužívaných objektech, jako jsou opuštěné továrny, sklady či squaty. Ačkoli původně představoval autonomní a samoorganizované hnutí,⁷ postupem času se z velké části transformoval do podoby licencovaných komerčních iniciativ v podobě klubů a organizovaných festivalů (Haq 2016: 32; Jóri – Lücke 2020: 10).

Rave může být vnímán jako liminální a utopický prostor, kde se setkávají lidé různých etnických, genderových a sociálních vrstev, kteří se navzájem respektují. Tento prostor je charakteristický tím, že v něm neexistují běžné společenské normy a hierarchie, což umožňuje prožití intenzivní svobody a kolektivní energie. Taneční parket se tak mění na sekulární rituální místo, které může být vnímáno jako akt emancipace – osvobození od každodenních omezení a formálních struktur. Rave se stává prostředím, kde mohou účastníci zažít společenskou rovnost a vzájemnou úctu, což dává prostor pro osobní i kolektivní svobodu vyjádření⁸ (Orszulik 2023: 53–55). Rave je v odborné literatuře,⁹ a také v mém vlastním výzkumu, aktéry velice často vnímán jako transformační spirituální prostor, který má léčivý potenciál. „Pro mě byl rave rituál očištění mysli a dostání se do jiný úrovně vědomí, který mi pomáhaly získat nový vhled.“¹⁰

Berlin – the place to be¹¹

Berlín je historicky znám jako otevřené a liberální město. Zejména od pádu Berlínské zdi v roce 1989 začaly po celém městě vznikat kluby, bary, galerie a ateliéry, které zaplňovaly prázdné budovy, továrny a nevyužité parcely

⁷ U nás více známo pod termínem freetekno, teknival, fríčko apod. Jako nejznámější a největší událost freetekno scény v České republice je možné uvést velice medializovaný festival CzechTek, který se naposled uskutečnil v roce 2006.

⁸ Podrobněji se vysvětlení fenoménu rave věnuji ve své studii *Liminální křehkost ravu – autoetnografická studie reflektující insiderův pobyt v terénu* (Orszulik 2023).

⁹ Touto tematikou se zabývá kniha *Rave Culture and Religion* (St John: 2004).

¹⁰ Rozhovor, queer heterosexuální muž, věk 28, kulturní manažer/kurátor/umělec, 25. 4. 2022.

¹¹ Nadpis odkazuje na populární lokační označení na instagramu, kde místní obyvatelé i turisté často využívají tento popis k fotkám sdíleným z Berlína.

životem. Berlín se stal jedním z center techno scény (Biehl– Vom Lehn 2016: 2). „Techno se stalo společným hudebním jazykem, který spojil dohromady mladé lidi v prvních měsících po tom, co byla Berlínská zeď zničena“, a stalo se soundtrackem a inspirací pro kulturu mladých (Collin 2018: 55; Biehl– Vom Lehn 2016: 2). Tato mladá klubová a kulturní scéna se stala hnací silou oživení města, ukazující cestu pro novou generaci mladých tvůrců. Atmosféra svobody a otevřenosti přispěla k pověsti města jako místa, kde se vyskytují nekonvenční formy sebevyjádření. Berlínská techno scéna i v současnosti posouvá hranice jak v hudbě, tak i v sociokulturních normách. To zahrnuje zpochybňování tradičních heteronormativních představ a postojů k sexualitě a genderu. Otevřenost pro experiment a rozměňování sociálních norem vede k sexuálně svobodnějšímu prostředí. Techno scéna v Berlíně je taktéž známá svým důrazem na osobní svobodu, která se vztahuje i na to, jak lidé vyjadřují svou identitu a touhy (Jóri – Lücke 2020).

Sociální a ekonomické proměny v Berlíně nastaly zvláště po globální finanční krizi v letech 2007–08, kdy po dlouhé době začala populace města narůstat, částečně i díky mezinárodní migraci. Berlín, jako mnoho dalších významných světových měst, se začal potýkat s problémy rychlé gentrifikace, kterou umocnil i party turismus (Andersson 2022: 463). Vznikl nový fenomén známý jako „techno turisté“, kteří využívali levné letecké linky k tomu, aby strávili víkendové rave mise v Berlíně. V průběhu počátku nového tisíciletí se turismus v Berlíně radikálně proměnil a významně vzrostl. Počet turistů, kteří zůstali přes noc v Berlíně, vzrostl z 13 milionů v roce 2004 na 27 milionů v roce 2013. Hlavním magnetem se stala právě techno hudba spojená s nočním životem, jež představují podstatný faktor tohoto nárůstu (Collin 2018: 69–70). Dříve dostupné bydlení v Berlíně, které poskytovalo útočiště pro mladé umělce hledající alternativní způsob života, zaznamenalo v období mezi lety 2008 a 2018 prudký nárůst: nájmy v nově pronajatých bytech stouply o 78 % a ceny nemovitostí se zvýšily téměř trojnásobně (Holm 2019). Nedostupnost bydlení koreluje i s rostoucími cenami vstupného do techno klubů, což vytváří stále exkluzivnější prostředí pro techno scénu a ohrožuje její původní undergroundovou a inkluzivní filosofii. Tento trend může vést k výrazné proměně berlínské techno subkultury. Brzy ji budou moci navštěvovat pouze finančně privilegiovaní členové společnosti, a ne lidé z marginalizovaných skupin, kteří stáli u jejího zrodu. Standardní cena vstupu na klubnacht¹² v Berlíně se nyní

¹² Klubnacht je německý výraz pro událost tzv. klubové noci.



pohybuje kolem 25 EUR, přičemž je třeba zahrnout přibližně 2 EUR za šatnu a další výdaje spojené s klubovou nocí.

Už je to rok, co se pohybuji v ulicích hédonistického města Berlín. Vždy jsem velmi prahnul po tom si zakusit žít v tomto městě a nebýt pouhým víkendovým návštěvníkem, což se mi poštěstilo díky možnosti roční pracovní stáže. Po Berlíně jsem vždy toužil a záviděl jsem páru mých přátel, kteří mi o životě v tomto městě vyprávěli. Hlavní atraktivností Berlína pro mne vždy byla jeho umělecká a kulturní rozmanitost, společenská diverzita a zejména proslulá techno/klubová scéna, která je díky svým politicko-historickým událostem světově ojedinělá.

V Berlíně jsem se okamžitě začal cítit jako doma. Cítil jsem, že do tohoto města patřím. Je to město pro mě, a já jsem tady pro město. Vzájemná symbióza. Čím je tento pocit sounáležitosti způsoben? Zejména tím, že zde mohu být sám sebou, naplno projevovat svou identitu a nemusím se za sebe stydět a bát se následků, ať to zní jakkoliv jako klišé. Mohu zde být sám sebou díky tomu, že v tom nejsem sám. Právě výše zmiňované atributy města způsobují velký přísun kreativců, umělců a alternativně smýšlejících lidí z celého světa, kteří skrze autentické bytí ve světě dodávají na barevnosti tomuto jinak ponurému městu. Co by jinde bylo považováno za extravaganci, vzbuzovalo posměch a neporozumění, je zde téměř normou.¹³

Vyhajpení¹⁴ raveři?

Estetika raverů¹⁵ (Hutson 2000: 35), kterých je v Berlíně velká koncentrace, se vizualizuje především skrze jejich specifický styl odívání, který vytváří i jakýsi kolektivní způsob nonverbální komunikace. „Berlínská scéna je mnohem víc sexy. Lidi jsou hodně vzdělaní v rámci toho, jak přistupovat k party. I co se týče outfitů, tak jsou mnohem vyzývavější. Máš mnohem větší prostor vyjádřit sám sebe, aniž by tě kdokoli obtěžoval nebo soudil. Berlínští raveři jsou fakt opravdu profi. Má to daleko více sexy atmosféru, mnohem šilenější atmosféru než v Praze.“¹⁶

¹³ Z autoetnografických poznámek 18. 11. 2023 v 15.00.

¹⁴ Výraz vychází z anglického slova „hype“, které označuje něco aktuálně medializovaného, o čem se hojně hovoří anebo je o to přehnaný zájem. Může se jednat o osobu, produkt či událost.

¹⁵ Raver – účastník rave party.

¹⁶ Rozhovor, heterosexuální žena, věk 27, masérka, 21. 11. 2023.

Vnější znaky, jako jsou oděv, doplňky nebo tělesné modifikace (tetování, piercing), se stávají médiem pro navození přátelských interakcí (např. úsměv, pochvalné gesto a podobně) mezi jednotlivci i mimo čas a prostor konaných rave událostí. Bezpečný prostor rave události je vytvořen s cílem probouzet v lidech kreativní sebevyjádření a umožnit účastníkům autenticky předvést vlastní identitu. Tím vzniká ojedinělé místo, čistý kanvas, pro vytvoření specifické estetiky subkultury. Umělecký kritik Jörg Heiser uvažuje o „klubu jako o místě, kde lze prožít, prezentovat a zažít určité marginalizované formy uměleckého a společenského vyjádření – například queer kulturu“, ale také jako o „druhu umělecké formy jako takové – ať už je to ostrý minimalismus nebo barokní Gesamtkunstwerk“¹⁷ (Heiser 2018: 177; Andersson 2022: 452).

Máš nějaký uber Berlín styl, kterej je totálně [vyhajpenej] a většina lidí v Praze ho nejede. To je něco, co jedou mí dva kamarádi. Tihle dva, když se koukneš na jejich instagramy, uvidíš, že to praktikují i v [daily life¹⁸]. Pak máš takovej nějaký [generickej uber black look¹⁹], zkombinovanéj se sportovníma botama, nebo extrémníma botama na platformě. Jestli to jsou volný, nebo upnutý kalhoty, to je jedno. Jde o kombinaci uvolněnosti a zároveň nonkonformity v tom odívání. Když vidíš takovýho člověka na ulici, tak ho poznáš. Vybočuje z davu. Myslím si, že je to často spojený s nějakým uměleckým smýšlením. Ti lidé často rádi experimentují, ale mám pocit, že se navzájem kopírují. Vychází z toho takovej modifikovanéj look, kterej je přízpůsobenej. Někteří se toho nebojí. [Pushnou²⁰] to dál. To je pak něco mezi tím Berlín lookem a standardizovaným technem.²¹

Rave události jsou esenciálně kolektivně smyslné, pohlcující a hyperreálné (Hutson 2000: 38) poutě, na kterých se účastníci dostávají do alternativních světů prostřednictvím souhry zvuků, světla, netradičního oděvu a celkového imerzivně²² působícího prostoru (Haq 2016: 32; Gaillot 1997: 55). Kolektivně

¹⁷ Gesamtkunstwerk je německý termín označující „totální umělecké dílo“, které spojuje různé druhy umění (hudbu, poezii, divadlo, výtvarné umění atd.) do jednoho celistvého díla. Populárním ho učinil skladatel Richard Wagner, který tento přístup použil ve svých operách k vytvoření komplexního estetického a emocionálního zážitku.

¹⁸ V každodenním životě.

¹⁹ Respondent tím myslí celý černě laděný outfit/oděv, který je typický pro subkulturu.

²⁰ Posunou.

²¹ Rozhovor, nebinární osoba, pronouns he/him, věk 33, marketing/foto-video produkce, 29. 4. 2022.

²² Ve smyslu všepohlcujícího prostoru, do kterého se jedinec má možnost plně vnořit či se v něm rozplynout.

estetika, ohlušující hudba, sofistikovaný světelný design a neustávající tanec slouží jako prostředek k navození změněných stavů vědomí (Walter 1949: 63 Šolc 2009: 15), konkrétně i kýženého stavu *flow*,²³ pocitu jednoty a osvobození se od každodennosti. Vzniká tak atmosféra *spontánní communitas*²⁴ (Turner 2004: 130), která účastníkům pomáhá rozvolnit existující společenské zábrany. Mohou se snadněji vnořit do nevědomí, objevit opomíjené instinkty, přijmout a manifestovat své autentické já (Šolc 2018).

V mém následujícím úryvku z autoetnografických poznámek se vynořuje skrze mé úvahy právě atmosférická, kolektivní i hodnotová diferenciací způsobená návštěvníky jednoho nejmenovaného baru na základě jejich rozdílné estetiky.

Zrovna teď sedím sám venku na schodech před klubem a kouřím. Dívám se na lidi, kteří tady ve skupinkách postávají, a už jen z čistého pozorování jejich chování a toho, jak jsou oblečení, vyvozuji závěr, že nemají moc ponětí, co to je opravdu rave a kde se nacházejí. Jejich řeč těla, estetika i styl řeči je odlišný od těch lidí, kteří rave často navštěvují... Jenže uvažuji a snažím se najít a pojmenovat, co je to ono, to, co je na nich tolik odlišného. Jsou to zkušenosti? Je to rozdílné myšlenkové uvažování? Jiný důvod návštěvy baru? Je to pro ně něco jako: „Hej, dneska půjdeme na techno a budeme hrozně cool. Opijeme se, dáme drogy...“ Možná to je ono, nejdou tam za tou hudbou, tancem, změnou stavu, transcendencí, komunitou. Ale jdou prostě na techno, aby se pobavili, byli cool a potom to mohli sdílet se svými kamarády. To jsou ale pouze mé momentální domněnky, nic z toho nemusí být pravda. Ale ti lidé, na které se zrovna nyní dívám, dle mého posouzení opravdu nejsou součástí rave culture. Nechci znít v žádném případě nijak selektivně, to rozhodně ne. Nevadí mi, že tady ti lidé jsou a že dnes převažuje takovéto osazenstvo, ale možná je to důvod, proč necítím tu správnou atmosféru.²⁵

²³ Stavů *flow*, neboli plynutí, se věnoval například psycholog Mihaly Csikszentmihalyi. *Flow* je stavem, kdy se jedinec hluboce ponoří do určité činnosti natolik, až ztrácí ponětí o čase a je plně oddán přítomnému okamžiku. Mnohdy se pro jedince v takových situacích nezdá být nic důležitějšího než právě provozovaná činnost. V těchto stavech je jedinec také schopen jít za hranice svých obvyklých možností (Csikszentmihalyi 2015; Nakamura – Csikszentmihalyi 2002).

²⁴ *Spontánní communitas*, rozpracovaná Victorem Turnerem v knize *Průběh rituálu*, reprezentuje specifickou formu *communitas*. Turner uvádí, že *communitas* vzniká v liminálním období, kdy společnost ztrácí svou existující strukturu a nahrazuje ji novým společenstvím, v němž jsou všichni jednotlivci rovnocenní. „*Spontánní communitas* je bohatá na pocity, především na ty příjemné. Život ve ‚struktuře‘ je naplněn objektivními těžkostmi. Je nutné činit rozhodnutí, obětovat záliby ve prospěch přání a potřeb skupiny a překonávat fyzické i společenské překážky na úkor vlastní osoby. *Spontánní communitas* má v sobě něco ‚magického‘“ (Turner 2004: 136).

²⁵ Z autoetnografických poznámek 26. 3. 2022 ve 2.54 hodin.



Estetická re-prezentace rozdílnosti

V průběhu předešlých desetiletí, zejména v devadesátých letech minulého století, kdy byla rave kultura ve Spojeném království, ale i v České republice,²⁶ silně spojována s antisystémovým hnutím, došlo k postupné erozi politického náboje této kultury. Estetická funkce, která mohla být dříve vnímána jako silně sociálně izolační (Mukařovský 1966: 26), se během času rozplynula. Přestože se aspekty rave kultury dnes rozšířily za hranice konaných událostí a pronikly do kulturních a sociálních sfér běžné společnosti, její vnímání jako kontrakultury může u některých jedinců stále přetrvávat. Elektronická taneční hudba, techno, jako hlavní produkt rave kultury, se emancipovala z původního prostředí a stala se nyní běžnou součástí každodenního života, nacházející se v různých komerčních kontextech (Anderson, Kavanaugh 2007: 500–501). V současné době se estetická funkce subkultury stává spíše její re-prezentací, která nadále zdůrazňuje svou odlišnost, avšak již bez hlubších kontrapolitických hodnot.

Estetická funkce, jak o ní hovoří Mukařovský, „se může stát činitelem společenské diferenciaci“ (Mukařovský 1966: 26). Příslušníci rave kultury si jsou skrze úmyslné uplatňování ostentativní estetiky vědomi její funkce vymezení se vůči mainstreamové populaci.

Měl jsem obavy z toho, že by mě ti lidi nepřijali. Přišlo mi, že rave lidi navenek působí tak uzavřeně a nedostupně. Že nevím, zda je to i tím oblečením, že je to dress code, který někdy může působit drsně a tvrdě.²⁷

Snaha odlišit se, být vnímán rozdílně, je způsobena záměrným úsilím estetické stylizace jedinců. Následující autoetnografický úryvek, ačkoliv z terénního výzkumu prováděného v Praze, byl vybrán především s ohledem na jeho schopnost reflektovat a ilustrovat obecný význam komunity a bezpečného prostoru

²⁶ Násilné rozeznání každoroční akce CzechTek 2005 vyvolalo okamžitou demonstraci v Praze trvající několik dní od 31. července. Tato událost vyvolala masivní vlnu podpory po celé České republice a stala se největší protivládní demonstrací od roku 1989. Dne 3. srpna 2005 se deset tisíc lidí sešlo před budovou Ministerstva vnitra v Praze, kde volali po odstoupení tehdejšího ministra Bublana. Protesty se rozšířily do mnoha regionálních a okresních měst a následovalo mnoho protestních hudebních festivalů jako například ParoubTek a podobně (St John 2009: 201). CzechTek představoval významný festival freetekno scény v České republice, systematicky pořádaný každoročně od roku 1994 do roku 2006. Původně skromný komunitní festival postupně nabýval globálního významu, přičemž přitáhl pozornost více než 50 tisíc účastníků.

²⁷ Rozhovor, heterosexuální muž, věk 24, grafický designér, 22. 8. 2022.

pro individuální seberealizaci a vyjádření identity. Zároveň potvrzuje a ukazuje, že rave události nejsou pouze o hudbě a tanci, ale také o vytváření prostředí, ve kterém jednotlivec může svobodně vyjádřit své potlačované touhy být autenticky sám sebou, což běžná společnost často neumožňuje.

U mě doma se rychle převlékám ze svého každodenního oděvu, vím přesně co si obleču, jelikož jsem nad tím v průběhu celého dne přemýšlel a vymyslel to. Jsem trochu ve stresu, jelikož musím spěchat, abychom stihli být na místě před půlnocí. Shazuju ze sebe původní oblečení a jdu nahoru na poschodí, kde hledám mé vysoké boty na platformě a zároveň tašku s kostýmy. Vše jsem našel, až na černý suspenzor, který jsem si plánoval, že si vezmu pod transparentní pletené červené šaty. Našel jsem pouze suspenzor v tělové barvě, tak si oblékám tento. Na mém gauči sedí kamarádi a já si připadám, jako by byli nějaká hodnotící komise. Ale hodnotící komise v pozitivním slova smyslu. Komise, se kterou si rozumíme a vím, že jejich názorům mohu věřit. Když se jim ukážu v celém outfitu, jsou z něj nadšení a já mám radost, že po dlouhé době jsem oblečený v něčem opravdu hodně divném a jiném a mám kamarády, kteří to ocení a já se můžu cítit svobodně a bezpečně. Radím se s nimi, zda si vzít železný řetěz kolem krku, nebo ten červeno-bílý plastový, který jsem kdysi našel někde na ulici u staveniště. Vyhrál železný. Ale nyní, když mám tento outfit, přemýšlím, jak to udělat, abych se v něm dostal do klubu. Takhle přeci nemůžu jít přes město a jet v tramvaji. Bohužel. Lidi by mě zabili, ale zároveň bych umrzl, jelikož je přeci jen stále v noci chladno. Na šaty si teda oblíkám černé šustáky, černé triko, černou střiženou mikinu a na to vše černý kožený kabát. Boty na platformě si na sobě nechám obuté. V podstatě tento monochromatický outfit je snad ještě více cool než ty červené šaty, což mi nezávisle potvrzuje i Peter. Do batohu si s sebou ještě беру náhradní boty, klasické černé martensky, jelikož vím, že zřejmě v těch platformách nevydržím celý večer.

Jeden z kamarádů se mě vážným hlasem zeptá: „Nemáš pocit, jako by se z celé téhle rave události stalo něco jako karneval? Proč to tak vůbec je, že se musíš stylizovat do nějakého dres codu?“ Na to mu odpovím: „Já mám dojem, že ti opravdoví party lidi, rave culture, se tím i docela vyznačují. Co například takoví Party Monsters v New Yorku a mnoho dalších. Myslím si, že je to právě i hodné o tom, že v tom klubu se můžeš skrze ten oděv, který by sis normálně nemohl moc vzít, bez obav projevit. Je to právě ten safe space, kde můžeš svou identitu a různé excesivní estetické projevy realizovat, cítit se sám sebou, a nemusíš se bát, že tě bude někdo negativně hodnotit nebo tě fyzicky napadne.“²⁸

²⁸ Z autoetnografických poznámek. 25. 3. 2022 ve 21.42 hodin.

Dosud jsem se zamýšlel nad estetickou funkcí diferenciací především v pozitivních konotacích, kdy diferenciací jedinců skrze estetiku utvářela sounáležitost a stmelovala kolektiv. Podílela se na vybudování nové sociální struktury (někdy se v komunitě hovoří o „rave family“), která vytvořila bezpečný prostor pro experiment s identitou jedinců. Ustálení estetických funkcí je tedy „záležitostí kolektivu a estetická funkce je složkou vztahu mezi lidským kolektivem a světem“ (Mukařovský 1966: 25). Aplikování rave estetiky právě ve světě mimo už mnohokrát zmiňovaný bezpečný prostor kolektivu, klubu, nebo dočasně autonomních míst (Bey 1985) okupovaných subkulturou, může být zdrojem nenávidných útoků i společenských rozepří, jak je názorně zpřítomněno v mém následujícím úryvku z deníku psaného v Praze.

Lidé v osvětlené tramvaji mají ze mě velkou podívanou a vidím, jak si všichni něco šeptají a komentují mou osobu. Dojde i na velice „nenápadné“ použití telefonu k tomu, aby si mě vyfotili. Ale tato skutečnost mě nijak nevyvádí z míry. Jsem rád, že nikdo na mě nehuláká a nemá žádné nevhodné a urážlivé poznámky, jak se také mnohdy stává. Sebedůvěru mi také dodává fakt, že nejsem sám, ale s mými kamarády, o kterých vím, že by se mě zastali.

Nakonec vystupujeme z tramvaje na zastávce Anděl, kde rychle utíkáme do Alberta. V Albertu má nějaká skupina kluků hlasité komentáře na mou osobu: „Hej, ty vypadáš jako nějaká coura.“ Já si toho nevšímám a pokračuju dál, ale Peter na ně reaguje a hned se mě snaží bránit. Já si v těchto momentech a situacích vždy myslím, že je lepší takové poznámky ignorovat než na ně reagovat, jelikož pak z toho vznikne akorát tak konflikt, který nemám zapotřebí.²⁹

Estetická funkce v rave kultuře není okrajovou složkou subkultury, ale je její kruciální součástí, vytváří specifickou vizuální identitu, skrze kterou je ve světě rozpoznatelná a jedinečná. Rave kulturu zde mohu analogicky připodobnit k náboženským kultům, které mnohdy bývají prosyceny estetickou funkcí natolik, že je lze prohlašovat za umění. Mukařovský uvádí, že „náboženský kult obsahuje zpravidla značnou dávku prvků estetických; u mnohých náboženství jde estetizace kultu tak daleko, že se umění stává jeho integrující součástí (...)“ (Mukařovský 1966: 24).

²⁹ Z autoetnografických poznámek. 25. 3. 2022 ve 21.42 hodin.



Funkce estetiky a samotný rave není pouhým simulakrem (Hutson 2000: 38), vyprázdněnou formou, ale působí zde jako transformační síla, která jedinci dává možnost zamyslet se nad alternativami životního stylu. Poskytuje svobodný prostor pro experiment s vlastní identitou, možnost sebeobjevení a seberealizace. Estetická funkce zde má velký význam pro vybudování podobně smýšlejícího kolektivu, který vytváří pospolitý celek, ale zároveň silně podporuje důraz na autonomii a kreativitu individualit.

Estetická norma v rave kultuře jako budování bezpečného místa

Kluby hrají zásadní společenskou roli tím, že poskytují bezpečnější prostory, které prospívají jak umělcům a umělkyním, tak návštěvníkům. Pro umělce a umělkyně představují kluby intimní prostředí, kde mohou experimentovat s novými skladbami, styly a performancemi bez obav z veřejného odsouzení či šíření na sociálních sítích.³⁰ Pro návštěvnictvo, zejména z marginalizovaných³¹ komunit, jsou kluby klíčovým prostorem pro sebevyjádření, socializaci a budování identity, kde mohou uniknout společenským předsudkům, jako jsou homofobie a transfobie, které přetrvávají i v liberálních společnostech (Jóri – Lücke 2020: 16).

Uvádím zde krátkou citaci z rozhovoru s mým kamarádem, která zřetelně vystihuje jeho fascinaci zážitkem pečujícího prostředí rave komunity na jedné z nejmenovaných nelegálních akcí konaných v pleneru za městem. Jednalo se o respondentovu první návštěvu rave události, při které jsem měl možnost být jeho průvodcem a zároveň dokumentovat celou jeho návštěvu.

Co mě opravdu dostalo, tak byli ti milí a podobně smýšlející lidi. Leželi jsme v té trávě, okolo šla holka a z ničeho nic se nás zeptala: „Jste v pohodě?“. To jsem si říkal: „To nechápu“. Dřív jsem si myslel že rave je nějaké nebezpečné místo. Mi se pořádně nestane, že by mě někdo na zastávce oslovil a zeptal se mě, jestli jsem v pohodě. Tam se to stalo. Tam jsem cítil, že ta péče, ta komunita nejsou [bullshit]³². Že to není [brainwashing]³³. Ty jsi říkal něco jako: „No, to je taková druhá

³⁰ To se vztahuje především na berlínské kluby, ve kterých je často zakázáno pořizovat audiovizuální záznamy.

³¹ Zrod klubové kultury a techna je úzce spojen s černošskými a queer komunitami.

³² *Bullshit* lze přeložit jako nesmysl.

³³ *Brainwashing* lze přeložit jako vymývání mozku.

rodina“. To můžeš říct o strašně moc komunitách, ale kde to opravdu zažiješ, je jen hrstka. To mi teda přišel takový opravdu silný zážitek. Cítil jsem tam takový klid. Cítil jsem ve vzduchu zábavu, radost z toho, že se lidi vidí, baví a tančí spolu. To jsem si říkal wow. To mi přišlo fakt krásné. Ti všichni lidi nebyli vysmažení, nešťastní, v uvozovkách někde na patníku života.³⁴

Nyní se vrátím k estetické normě v kontextu rave kultury, která se vyznačuje výraznou individuální variabilitou a rozmělněním genderových hranic, kde každý jednotlivec kultivuje vlastní estetický projev. V klubech se „lidé ‚ztrácejí‘ a prožívají ‚krizi identity‘, což vytváří vlastní ‚mikroklima‘“ (Andersson 2022: 461). Osobní diferenciací vedou k výrazným disonancím a variacím v rámci vizuálních projevů, což reflektuje individualitu každého účastníka. Ačkoliv dochází k této diverzitě individuálních estetik, lze paralelně pozorovat rozpoznatelnou soudržnost v celkovém estetickém kánonu subkultury. Tato kolektivní shoda představuje určitý konceptuální rámec, který propojuje účastníky na úrovni sdílené estetické identifikace. Je patrné, že estetická norma v rámci rave kultury funguje jako komplexní systém umožňující jednotlivcům vyjádřit jejich kulturní identitu prostřednictvím vizuálního projevu. Tato symbióza individuální expresivity a zároveň sdílené estetické koheze se stává katalyzátorem pro vytváření bohaté kulturní estetiky v rámci subkultury.

Estetika rave kultury se tak pohybuje v dynamické oblasti, ve které jsou normy stále tvárné a proměnlivé s důrazem na jejich aktualizaci a inovaci. Ačkoliv se estetická norma v rave kultuře aktualizuje v korelaci se současným světem, můžeme ji nazvat *skutečnou normou*, podle toho, jak o ní píše Mukařovský: „O skutečné normě lze mluvit teprve tenkrát, jde-li o cíle obecně uznávané, vzhledem ke kterým se hodnota pocituje jako existující nezávisle na vůli individua a na jeho subjektivním rozhodování, jinými slovy, jako fakt tzv. kolektivního vědomí“ (Mukařovský 1966: 27). Stejně jako techno hudba, rave móda je syntézou minulosti, současnosti a budoucnosti (Fritz 1999: 208). Neznamená to, že by se normy měnily den za dnem, to zcela rozhodně ne, zachovávají si svou historii i identitu a jsou znatelně rozpoznatelné a ustálené subkulturou. Obměna norem je ovlivněna především současným světovým děním a reaguje tak na celkový společenský vývoj, vůči kterému se na základě své imanentní filozofie (étosu subkultury) chce buď vymezit, nebo jej chce naopak nadpořít.

³⁴ Rozhovor, heterosexuální muž, věk 24, grafický designér, 22. 8. 2022.

Rave kultura svou inherentní otevřeností (Collin 2009: 7) byla již od svého zrodu³⁵ tvořena především lidmi z LGBTQ+ komunity (Fritz 1999: 66–67) a vždy přitahovala i lidi se sexuálním fetišismem, kteří svou estetikou značně ovlivnili celou subkulturu.³⁶ Je tak velice běžné (především na berlínské scéně) na tanečním parketu spatřit fetišistické kožené harnessy,³⁷ latex a železné řetězy okolo krku (Fritz 1999: 208), mnohdy obnaženou kůži a obecně u všech osob se oslavuje kult těla a lidská sexualita. Nahotě však není rozuměno jako explicitní výzvě k sexu, ale slouží jako symbol bourání hierarchií a hranic pro absolutní svobodu kolektivu (Cantz 2021: 86). Rave ve své ryzosti poskytuje prostor pro nespoutanou svobodu projevu individualit, avšak s pravidlem absolutního respektu k ostatním (Reynolds 1999: 238–239). Svoboda, rozmanitost a rozdílnost jsou oslavovanými hodnotami subkultury, která silně bojuje proti všem formám násilí, homofobii, transfobii, sexismu, ableismu, rasismu etc. Techno hudba a ravy jsou bezesporu místy, kde probíhá nejkonkrétnější experimentace s novým přeformátováním světa. Je to laboratoř současnosti (Gaillot 1997: 18). Následující úryvek poskytuje náhled od respondenta s rozsáhlými zkušenostmi z návštěv rave akcí v různých evropských městech, včetně Prahy, Berlína, Bratislavy a Varšavy.

Ten rave je takový safe space. Hlavně pro nás. Když si vzpomenu na nějaká místa, kde jsem byl, mimo těch našich rave akcí, tak tam jsem se kontroloval. Kontroloval jako gay člověk. Když jdu na ta naše místa, tak tam mě to ani nenapadne, zda

³⁵ Techno vzniklo v undergroundové scéně v Detroitu v polovině osmdesátých let 20. století a je charakteristické svou repetitivní kompozicí (Sicko 1999). Vyvinulo se především z disco hudby a následně house music v prostředí amerických gay klubů (Fritz 1999: 67).

³⁶ Rave kultura, charakterizovaná svým vlastním vizuálním stylem spojeným s odvážnými a expresivními prvky, se stala terénem pro apropriaci v rámci módního průmyslu. Estetika této subkultury odráží nejen odpor vůči tradičním normám, ale také nezávislost a kreativitu. Filosofie „DIY“ (*do it yourself* – udělej si sám) a nechuť vůči kapitalismu jsou zásadními prvky vytváření rave módy. Lidé se aktivně snaží vyhnout komerčním tlakům a vytvářejí si vlastní oděvní identitu. Módní odvětví však systematicky apropriuje prvky ze subkultury a rekonfiguruje je do kontextu luxusního zboží. Módní průmysl se chopil i apropriace fetišistického oblékání v rámci rave kultury, aniž by bral v úvahu jeho historický a kontextuální původ. Tento proces zahrnuje selektivní přejímání a transformaci prvků fetišového oblečení do rámce módního průmyslu, čímž dochází k odtržení těchto prvků od jejich původního významu a významné kulturní konotace v rámci rave komunity. Tento jev vytváří paradigmatický paradox, kde původní antikapitalistický a DIY přístup k módní tvorbě postupně vstupuje do podoby konzumního trhu.

³⁷ Harness, v češtině možno použít slovo postroj (má stejnou formu jako postroj pro psy), je většinou kožený nebo textilní oděv nosící se kolem trupu, který může sloužit jako módní doplněk nebo jako součást subkultury BDSM.



Foto: Vladimír Nezdařil, 2024.

netancuji nějak příliš, nebo když se začnu líbat s nějakým týpkem, zda se na mě někdo špatně nedívá. Tak v tom je to právě hrozně fajn. Projevování se v sexualitě, ve smyslu té estetiky. Což se týká i některých těch lidí v latexu, nebo když je někdo [*fully naked*³⁸]. Tam to podle mě nemá vůbec hranice. A to je podle mě v tom strašně krásné. To je pro mě i ta změna stavu – přesně v tomhle, že to je najednou společnost, ve které nejsou žádné normy, nebo něco takového. Funguje tam samozřejmě to pravidlo, že tě nikdo neobtěžuje.³⁹

Politika vstupu – „Viel Spaß / Heute leider nicht“⁴⁰

Rave kultura je typická silným důrazem na fyzickou přítomnost. Akce se vždy odehrávají v konkrétním prostoru a účastníci sdílí zážitek osobně. Prostor, ať už interiérový či exteriérový, je klíčovým prvkem rave událostí, přičemž je zásadní zajistit jeho ochranu před nechtěným zásahem zvenčí. Tyto události se tak často odehrávají v prostředí, které je částečně veřejné, ale zároveň evokuje pocit exkluzivity, intimity a bezpečného místa (Jóri – Lücke 2020: 12).

Aby se étos a výše citované hodnoty rave kultury zachovaly, vznikla v určitých klubech tzv. *door policy*. To v praxi znamená, že před vstupem do klubu stojí vyškolení lidé (vyhazovači), kteří na základě estetiky jednotlivců rozhodují o tom, zda jste vhodným/vhodnou kandidátem/kandidátkou k tomu být do klubu vpuštění, nebo ne. Selektce potenciálních návštěvníků se lehce diferenciuje s každým klubem, který se snaží zachovat si svou osobitou a jedinečnou atmosféru a „individuum může s touto normou nesouhlasit, ba snažit se o její proměnu, ale nemá možnost popřít její existenci a kolektivní závaznost (...)“ (Mukařovský 1966: 27). Tento fenomén *door policy* vznikl především pro ochranu zachování bezpečného místa v klubech, které se s čím dál tím větší popularizací rave kultury začalo pomalu vytrácet (Gillen 2023: 156). Pozvolnému rozkladu klubu jako bezpečného místa napomohla i nechtěná medializace rave kultury, o které se začalo hovořit jako o jakési neobvykle hédonistické, sexuálně experimentující a kuriózní hudebně-taneční zábavě navštěvované nevšedními lidmi a podivíny

³⁸ Zcela nahý.

³⁹ Rozhovor, homosexuální muž, student FAMU – dokumentární tvorba, věk 26, 23. 3. 2022.

⁴⁰ Ve specifickém kontextu u vstupu do Berghainu, bounceři často využívají těchto dvou německých frází, které rozhodují o vstupu, či nikoliv do klubu. *Viel Spaß* (česky „Hodně zábavy“) znamená, že jste byli vpuštění do klubu a můžete pokračovat dál. *Heute leider nicht* (česky „Dnes bohužel ne“) je zdvořilý způsob, jak sdělit, že jste nebyli vpuštění. Tato fráze je známá jako ikonická součást selekční politiky klubu.

(Rogers 2014). Berlín se díky tomu stal častým cílem „techno turistů“, kteří do města přijíždějí z celého světa jen pro to, aby skrze všechny smysly mohli zakusit ony klubové noci,⁴¹ mystéria, a přesvědčit se, zda je jejich záhadná zhýralost pravdou, nebo jen mýtem.⁴² Ravy tak začaly být více navštěvovány myriádou zvědavých lidí, kteří k subkultuře nemají vztah a respekt, a jejich voyerismus se stal nevítaným hostem, proti kterému kluby bojují.

Teď, když se techno stává natolik mainstreamem, tak když se podívám zpátky na svoji starou střední školu v roce 2017 nebo 2018, tak jsem byl jeden ze dvou lidí, kteří měli techno rádi. Ostatní vždycky reagovali zvláště, když jsem zmínil, že mám techno rád. Říkali, že techno je divné. Teď jsou všichni ti lidi zabraní do techna a aropriují queer prostory. Přijímají BDSM módu bez jakékoli spojitosti nebo znalosti. Mám s tím trochu vnitřní problém. Finančně, a jako umělec, je úžasné vidět všechny ty lidi, jak se propojují s tvojí hudbou, ale chybí mi aspekty klubových nocí z roku 2019, před pandemií. Bylo to něco víc posvátného. Bylo tam víc komunitního citění. Teď tam chodí všichni, obzvláště tady v Berlíně, a stal se z toho takový mainstream, že se ten komunitní pocit vytratil.⁴³

Striktní⁴⁴ door policy slouží především k ochraně alternativního světa klubů před opilými lidmi, před zvědavci, kteří zde hledají jen senzaci, nebo i před bigotními jedinci. Zároveň je právoplatným třídícím sítem od náplav turistů, pro které je návštěva klubů pouhým zpestřením víkendového pobytu, aniž by se ke klubu vztahovali jako k uctívanému sekulárně-spirituálnímu místu (Rogers 2014).

Vstup do klubu je pro mnoho pravidelných a zasvěcených účastníků považován za náboženskou a posvátnou zkušenost (St John 2004: 85–100; Šolc 2018). V Berlíně je běžnou praxí, že ti nejoddanější raveři v neděli dopoledne

⁴¹ V létě roku 2008 se německý hudební novinář Tobias Rapp vydal na týdenní cestu do Berlína. Rapp se během své návštěvy německého hlavního města snažil odhalit fenomén, který pojmenoval jako „Easyjet Set“. Tento termín se vztahuje k masivnímu přílivu turistů do města Berlín každý víkend z celé Evropy. Jsou to turisté, které nezajímá historie či památky města, ale jsou to turisté s jedním konkrétním cílem: celonoční non-stop párty od chvíle, kdy přiletí nízkonákladovým letem za 50 EUR (Rapp 2010).

⁴² Více informací ohledně ekonomického přínosu klubové kultury v Berlíně je možno nalézt ve studii Club Culture Berlin, která byla vypracována na podnět Berlínského senátního oddělení pro ekonomiku, energetiku a veřejné podniky. Dostupné z <https://www.clubcommission.de/wp-content/uploads/sites/2/2019/10/club-culture-study.pdf> [cit. 2024-11-19].

⁴³ Rozhovor, nebinární osoba, pronouns they/he, queer, DJ / hudební producent, věk 21, 17. 3. 2023.

⁴⁴ Striktnost door policy se proměňuje s každým klubem. Klub Berghain je považován za ten nejpřísnější a nejzáhadnější. V Berghainu platí také zákaz fotografování, jako ve většině berlínských klubů, pro ochranu soukromí (Gillen 2023: 156).

pocítí svou návštěvou klub a mnohdy se vydají na techno pouť trvající až do pondělního poledne. V takových momentech je tedy velice příznačné přirovnání tohoto obyčeje k nedělní mši. Šolc konstatuje, že „technoparty nemůžeme vinit z toho, že přitahuje nepoměrně víc mladých lidí než kostely, naopak technokultura vzniká následkem neschopnosti náboženských institucí nabídnout mladým lidem duchovní zadostiučinění odpovídající století, v němž žijí“ (Šolc 2018). Nedělní návštěva klubu pramení z toho, že se jedná o den, kdy by atmosféra klubu měla být očištěna od nechtěných návštěvníků, kteří se musí vrátit zpět do rutiny běžného pracovního týdne. Také díky tomu, že techno hudba nabývá na *crescendu* s každým dalším DJem/kou a atmosféra v klubu se k pondělnímu ránu zhušťuje a nabírá na intenzitě. Není tedy od věci, že se mnohdy v komunitě užívá spojení jako „jít na nedělní mši“ nebo se o klubu referuje jako o kostele (Fritz 1999: 187; Hutson 2000: 38). Samotný klub Berghain je častokrát označován za světový „techno chrám“. Gaillot dodává: „V minulosti měla různá odvětví kultury (hudba, písně, obrazy) tendenci se shromažďovat kolem oltáře v kostele. Dnes se soustřeďují v nočních klubech“ (Gaillot 1997: 51).

Rave je můj chrám. Jak jsem uvedl/a ve svém úvodním příspěvku, stalo se to pro mě rituálem, který vykonávám pokaždé, když to jde. Považuji to za něco posvátného pro mou stálost (...) A po téměř každém ravu, který jsem navštívil/a, odcházím s tím, že jsem viděl/a svou duši a její místo ve věčnosti.⁴⁵

Praha, která v současnosti vykazuje značný vliv berlínské rave kultury, postupně zavádí podobná vstupní opatření v mnoha klubech, inspirovaná berlínskou praxí. Na základě mých zkušeností lze však konstatovat, že door policy v pražských klubech zůstává ve srovnání s Berlínem otevřenější dialogu a vstřícnější vůči širšímu spektru návštěvníků. Tento přístup odráží odlišný kulturní kontext a potřeby lokální komunity. Domnívám se, že jeden z faktorů, proč si v Praze kluby nemohou dovolit být natolik selektivní jako v Berlíně, je i ekonomický. Pokud by větší polovinu návštěvníků odmítli vpustit do klubu, nenaplnila by se kapacita prostoru, což by mělo za následek velkou finanční ztrátu. Zvýšená kontrola při vstupu je patrná zejména na rave událostech, které jsou explicitně zaměřeny na queer komunitu. U těchto akcí je kladen důraz na zajištění bezpečného prostoru, což zahrnuje nejen ochranu účastníků před potenciálním

⁴⁵ Překlad autora. Dostupné z http://hyperreal.org/raves/spirit/testimonials/Raver_Lifestyle.html [cit. 2024-11-20].



Foto: Vladimír Nezdařil, 2024.

obtěžováním nebo diskriminací, ale také podporu svobodného projevu a sebe-prezentace marginalizovaných skupin. Tato opatření jsou nezbytná pro vytvoření prostředí, kde se mohou účastníci cítit respektováni a přijímáni. Současně tato praxe reflektuje širší diskuse o inkluzi, diverzitě a ochraně práv menšin v kontextu noční ekonomiky a klubové kultury.

Byl jsem příjemně překvapen, když mě u vstupu na queer rave v klubu Ankali přátelský vyhazovač oslovil s otázkami, zda vím, o jakou akci se jedná, a zda chápu, že je určena primárně pro queer komunitu. Také se zajímal, zda znám účinkující z line-upu. Po zodpovězení jeho otázek jsem měl z celé vstupní kontroly velmi pozitivní pocit. Nepociťoval jsem žádnou nadřazenost či nepřátelství, naopak mi bylo jasné, že tento postup měl svůj účel, zakotvený v péči o zachování bezpečného a inkluzivního prostoru.⁴⁶

V rámci estetiky rave kultury hraje norma klíčovou roli, a to tím, že se odchyluje od ustálených standardů a vyzdvihuje nonkonformitu. Tato estetická norma slouží jako spojnice, která propojuje rave komunitu skrze sdílené symboly a kódy. Pro jednotlivce se pak aplikace této estetické normy stává důležitou, neboť prostřednictvím ní re-prezentují hodnoty této subkultury. Ač při rozhovorech (především s lidmi mimo subkulturu) často slýchávám, že rozhodovat o vpuštění do klubu na základě estetiky (nejen) oděvu je velmi povrchní a exkluzivní, z vlastní zkušenosti mohu potvrdit, že v mnoha případech tento fenomén má své opravdové opodstatnění a vytváří v klubu ten správný *crowd*⁴⁷ (Haq 2016: 24) a atmosféru.⁴⁸ Pro vyhazovače ovšem není rozhodující jen to, jak je člověk oblečen, ale také to, jaká z něj vyzařuje celková energie, jaká má gesta, jak reaguje na ostatní, jak se chová a podobně.

Byla jsem tento rok jednou odmítnutá, když jsem tam šla s kamarádem a kamarádkou, která přijela z Brna. Oni podle mě moc dobře vycítí, samozřejmě ne stoprocentně, ale častokrát vycítí, kdo je ten raver, nebo ne. Podle mě to tehdy bylo kvůli té kamarádce, že jsme se nedostali dovnitř. Je to i hodně o sebevědomí.⁴⁹

⁴⁶ Z autoetnografických poznámek. 28. 4. 2024 v 10.28 hodin.

⁴⁷ *Crowd* lze přeložit jako osazenstvo/účastníky.

⁴⁸ Sven Marquardt je světově proslulý a obávaný vyhazovač před klubem Berghain, především díky své nekompromisnosti a tvrdosti. Marquardt osobně se vyhýbá označení vyhazovače a upřednostňuje termín kurátor, proto, že se v klubu snaží skrze výběr osobností vytvořit tu správnou atmosféru (Kulish 2011).

⁴⁹ Rozhovor, heterosexuální žena, věk 27, masérka, 21. 11. 2023.

Zde tedy na povrch vyvěrá ona zásadní a často diskutovaná otázka: Jak lze opravdu rozeznat člověka, který do klubu patří, od toho, který bude svou přítomností narušovat svobodnou atmosféru bezpečného prostoru ravy?

V Berlíně jsem zaznamenal pouze vzácné případy, kdy se vyhazovači u klubových vchodů rozhodovali o povolení vstupu na základě krátkého rozhovoru s návštěvníkem, spíše než pouze na základě jejich vnějšího vzhledu. Tento rozhovor poskytoval vyhazovačům příležitost daného člověka lépe poznat a získat informace o jeho zájmech a zkušenostech, což bylo odlišné od běžného postupu, který se spoléhal pouze na vizuální dojem. „Víte, co se dnes koná za událost? Už jste v tomto klubu někdy byl/a? Znáte jména nějakých DJ’s, kteří/é dnes večer hrají?“ Tento způsob, jenž obsahuje naprosto elementární otázky týkající se konané rave události, na mě působí jako přínosný, neboť poskytuje daleko komplexnější vhled do osobnosti návštěvníka nežli pouhý neverbální posudek založený na estetice oděvu. Skrze odpovědi na tyto otázky je možné lépe identifikovat úroveň zájmu jednotlivce o danou kulturu, jeho zkušenosti v této oblasti a motivaci pro vstup do klubového prostoru, což překračuje pouhý povrchní zájem o to účastnit se „cool“ události.

Více k této problematice je uvedeno v následujícím výňatku z rozhovoru se zakladatelem nejmenované úspěšné queer sex-positive party v Berlíně, kterou jsem měl tu možnost již několikrát navštívit. Jednalo se právě o jednu z mála událostí, při které jsem byl svědkem toho, že vyhazovač/ka s určitými lidmi vedl/a krátký dialog před vpuštěním do prostor klubu.

Door policy je velmi důležité téma a bez ní bychom v žádném případě nemohli pořádat naše akce. Myslím, že Berlín tak trochu ukázal zbytku světa, jak nezbytná door policy je. Nejde ale jen o to, jak je člověk oblečený. Chci říct, nejen, je to samozřejmě jedno z kritérií, ale je to spíše o přístupu. Vědět, zda jste si nastudovali, o jaký druh akce se jedná. Zda jste se opravdu přišli zúčastnit, a ne se jen procházet a soudit lidi. Musíte pro to něco vykonat. Samozřejmě to není dokonalý systém, protože máte pár sekund na to, abyste udělali úsudek. Vyzýváme naše vyhazovače, aby provedli krátký dialog. Někdy se ptají účastníku, což jim poskytne více informací, na základě, kterých se mohou rozhodnout. Je to také hodně o řeči těla, o tom, jak lidé na věci reagují. U dveří máme černou trans osobu a vnímáme jako důležité, jak se k ní lidé chovají. Jak ji lidé respektují. Podle toho můžeme vědět, jestli se ti lidé do klubu hodí, nebo ne. Pokud někoho takového nerespektují, není šance pustit tohoto člověka dovnitř, protože to ukazuje, jak by nerespektoval ostatní lidi uvnitř. Systém samozřejmě není dokonalý; někdy jsou

někteří lidé odmítnuti, i když by neměli, a vice versa. Osobně jsem se snažil být v této pozici vyhazovače a nenáviděl jsem to. Nenáviděl jsem říkat lidem ne, takže jsem musel na čas odejít. Není to snadná práce. Musíte být milí, ale zároveň přísní. Stalo se nám, že jsme měli pár lidí, kteří byli velmi přísní u dveří. Nemám rád výraz „odmítnout“; je to spíše selekce nebo kurátorování atmosféry uvnitř. Člověk, který není vpuštěn dovnitř, by se neměl zlobit, ale měl by si klást otázky: „Proč jsem se nedostal dovnitř? Jaký byl důvod?“ Příště mohou mít jiný přístup a pojetí sebe, a budou vpuštěni dovnitř. Není to tak, že by tento prostor pro odmítnutého člověka byl zapovězen navždy.⁵⁰

Rave kultura může z vnější perspektivy působit jako exkluzivní až uzavřený svět s vlastními pravidly a normami, avšak tímto zdánlivým vyloučením se paradoxně vytváří prostor, který je inkluzivní, akceptující, otevřený a vcelku přístupný pro jedince, kteří se cítí v běžném každodenním životě vyloučení. Samotné kluby byly od počátku své existence koncipovány jako prostor, který byl zvláště vyhrazen pro skupiny lidí, kteří se nacházeli na okraji společnosti a byli často marginalizováni. V této chvíli je estetická norma v rámci rave subkultury spojena s hodnotami, kterou tato subkultura formuje.

Zažila jsem to třeba v Berlíně a pak právě mám pocit, že se tenhle trend přesouvá hodně do Prahy, a to mi přijde trošku pozérské, že si to hraje na ten Berlín. Chápu, že si chceš udržet rave subkulturu a chceš tam lidi, kteří znají tu hudbu a nejdou tam jen tak, ale zároveň mi přijde hodně povrchní hodnotit lidi na základě vzhledu. S tím mám vnitřně třeba strašný problém. Chápu, že se ta subkultura pojí s určitým stylem oblékání, estetikou, ale zároveň si myslím, že by neměla být pravidla a mohl sis vzít, co chceš. S tím vyhazováním mám velký vnitřní etický problém. Chápu, když se zeptají: „Kdo hraje, byla jsi už někdy v tomhle klubu?“ Ale na základě pouze té vizuální stránky to hodně soudím.⁵¹

⁵⁰ Rozhovor, homosexuální muž, zakladatel a organizátor party/fotograf, 8. 3. 2023.

⁵¹ Rozhovor, heterosexuální žena, věk 26, studentka FHS – Evropská vizuální kultura, 22. 4. 2022.



Foto: Vladimír Nezdařil, 2024.

Reminiscence první návštěvy Berghainu⁵²

Vstup do prostorů Berghainu může být vnímán jako iniciační ceremoniál. Po prožití emocionálního stresu před samotným vstupem a opuštění rutiny každodenního života člověk vstupuje do paralelního prostoru, který se jeví jako odtržený od konvenční reality.

Je to jako vstoupit do jiný dimenze. Celý ten zážitek toho, že čekáš v té frontě, někde mrzneš, jsi nervózní, a najednou ti někdo dovolí, abys šel dovnitř. Žádný klub není jako Berghain, ta atmosféra je tam jedinečná. I skrze tu selekci těch lidí, kteří tam jsou, té hudby, a samotný prostor, který je skvělý.⁵³

V tomto prostoru díky jeho architektuře, hédonismu, užívání drog a nekonečnému tanci dochází k dekonstrukci tradičního vnímání časového koloběhu dne a noci. Noci zde trvají i tři plné dny a jsou zahaleny do sofistikovaného světelného designu. Po vstupu v šatně lidé stejně jako oděv odkládají veškeré předsudky, a toto prostředí umožňuje individuální emancipaci od vnějšího hodnocení. Berghain tak slouží jako místo pro svobodný projev identit, ať již formou konstrukce sociální role, či autentického projevu individuální bytosti. Tímto způsobem se jedinec stává aktivním subjektem vlastní prezentace, reflektující svébytnost a volbu projevu v rámci daného prostředí.

⁵² Berghain je ikonický berlínský noční klub a světový symbol techno kultury, který byl otevřen 15. října 2024 klubovou nocí v Panorama Baru (Panorama Bar je umístěn nad Berghainem a jeho atmosféra se nese v pozitivnější a barevnější náladě, která je tvořena tanečnější a pozitivnější house music), a o měsíc později se uskutečnilo otevření hlavního monumentálního prostoru v turbínové hale, který nese právě název Berghain. Nachází se v bývalé tepelné elektrárně a je známý výběrem významných producentů a DJů/ek, vynikajícím zvukovým soundsystémem, industriálním designem a přísnou selekční politikou u vstupu. Název Berghain vznikl jako kombinace dvou berlínských čtvrtí, Kreuzberg a Friedrichshain. Vlastníky jsou Michael Teufele a Norbert Thormann, kteří se rozhodli ponechat kubu enigmatickou povahu, zůstat v anonymitě a nikdy neuskutečnit žádné rozhovory. Tito dva zakladatelé původně provozovali na konci devadesátých let klub Ostgut, který se v roce 2004 transformoval na Berghain. V přízemí se za stísněným kontrolním prostorem a kasou nachází rozlehlá šatna s dvěma patry. Do hlavního monolitického sálu s osmnácti metry vysokým stropem vede zelené schodiště, které dodává na ceremoniální atmosféře vstupu na taneční parket. Méně opulentní schodiště vede do Panorama Baru, ve kterém se na horizontu rozpíná velkoformátová malba umělce Wolfganga Tillmanse, a na baru lze také najít hyperrealistickou sochu umělkyně Anny Uddenberg (Gillen 2023: 156).

⁵³ Rozhovor, heterosexuální žena, věk 27, masérka, 21. 11. 2023.

I love this. I love to go up this monumental steel stairs leading up to the temple of debauchery. Once you enter, it will not let you leave. Techno beats start to vibrate your insides.⁵⁴

Nikdy nezapomenu na svou první návštěvu Berghainu. Hned první víkend po příjezdu do Berlína jsem s ohromujícím pocitem vynalézal, co si na sebe obléknu, ztrácel jsem se v myšlenkách na to, jak na mě celá atmosféra tohoto ikonického klubu bude působit, a především na to, zda mne do klubu vůbec vpustí. Je až pozoruhodné, jak se Berghain, jeho door policy a celkové fungování klubu stává neúmyslným předmětem mnoha konverzací, které vedu s přáteli nebo i s náhodnými lidmi. Jedná se o tak charakteristický symbol Berlína a celkově i světové techno scény, že jeho záhadná pověst a hédonismus se často stanou předmětem rozhovoru, aniž bych k tomu jaksi implikoval. Tento klub se stal fenoménem, jehož popularita a mystérium se zdají být posíleny jeho odmítáním veřejného kontaktu s médii a společností. Majitelé Berghainu, Norbert Thormann a Michael Teufele, se zavázali k absolutnímu mlčení a odmítají poskytovat rozhovory (Andersson 2022: 452).

V následující sérii záznamů z autoetnografického deníku se věnuji především právě svým pocitům a prožitkům z tolik diskutovaného a enigmatického vstupu do Berghainu, který stále vzbuzuje nekonečné a vášnivé diskuze. Záměrně jsem z poznámek vyjmul část popisující mé bytí v Berghainu, jelikož to nepovažuji za předmět této studie a svému osobnímu prožívání ravů se věnuji ve své předchozí studii (Orszulik 2023).

Ted' jsem se zařadil na konec dlouhé fronty. Musím říct, že když jsem procházel od začátku té fronty až po konec a díval se na její složení, tak jsem docela odhadoval, koho pustí dovnitř a koho ne. Prostě na tom něco je. Asi nejvíce hovořící je outfit, ale zároveň i když se někdo stylizuje do té estetiky, nemusí z něj vyzařovat ten [techno vibe]. Je to i ve výrazu tváře, make upu, gestech a celkové attitude.⁵⁵ Přišel jsem do fronty v 00.50 v sobotu v noci, což je docela [prime time⁵⁶], tak jsem zvědavý, jak dlouho budu čekat. Celou dobu při čekání ve frontě nemluvil skoro nikdo nahlas. Lidé si spíš tak tiše povídali a celá atmosféra byla velmi uklidněná.

⁵⁴ Z autoetnografických poznámek 3. 2. 2023. Překlad: „Já to miluju. Miluju ten pocit, když kráčím nahoru po tomto ocelovém monumentálním schodišti do chrámu zhýralosti. Když už jednou vstoupíš, nejsi schopen odejít. Techno úderů začnou vibrovat tvými vnitřnostmi.“

⁵⁵ *Attitude* lze v tomto kontextu přeložit jako náladu, chování a postoj.

⁵⁶ *Prime time* v angličtině značí hlavní časový úsek.

Nikdo nebyl opilý, nikdo nevrískal. Všichni se chovali slušně. Já jsem si ve frontě našel line-up DJů a snažil jsem si zapamatovat alespoň nějaká jména, kdyby se mě na to ptali u vstupu. Byl jsem nervózní z toho, že si nemůžu žádné jméno zapamatovat, tak jsem si udělal screenshot line-upu a nastavil si ho na tapetu telefonu, abych si jména mohl opakovat.⁵⁷

Čekal jsem asi opravdu jen půl hodiny, což mě nesmírně překvapilo. Podle mě to bylo i tím, že vyhazovač nepustil dovnitř tak více než 50 procent lidí. Když jsem se blížil už ke dveřím, tak se ve mně zvyšovalo napětí. Pamatuji si lehký vnitřní třes a snažil jsem se ho zakrýt uvolněností a tím, že jsem se lehce pohupoval do dunících beatů, které se linuly z budovy. Byl jsem nervózní z toho, že mi ukáže „ty ne“ a pošle mě na tzv. „walk of shame“,⁵⁸ kde musíte projít kolem čekající řady s tím, že vás nepustili. To bych asi hodně těžce nesl. Když už jsem se blížil ke dveřím, zkoumal jsem a pozoroval přístup vyhazovače a koho pouští dovnitř. Vyhazovač seděl na kovovém řetězu/zábraně před dveřmi v dlouhém běžovém kabátu. Byl chladný a šlo z něj cítit nadřazenost. To, že právě on určuje, koho pustí dovnitř nejslavnějšího techno klubu. Nepadlo ani moc slov. Spíš jen vždy chladně a beze slov ukázal prstem buď směrem ven anebo dovnitř. Ptal se většinou na počet lidí – s jakou skupinou jdete. Je známo, že velké skupiny dovnitř nepouští. Je pak dobré se rozdělit, ale to se pak může stát, že jedna skupina projde a druhá bude odmítnuta. Pár přede mnou neprošel. Podíval se na ně a řekl: „*It is not going to work out*“... Nikdo toho večera proti rozhodnutí neprotestoval. Myslím si, že by to nebylo ani moc možné.

Když už jsem byl já na řadě, snažil jsem se vypadat hrozně nad věcí. Jako by mi na tom ani nezáleželo. Poker face a suverénně laxní attitude. Zeptal se mě, kolik nás je a já jen ukázal prstem palec nahoru, že jsem sám. Chvilka napětí. Ukázal směrem dovnitř. Uffff. Bylo to procesí a nyní jsem šel dovnitř a cítil jsem se šťastně.

Po vstupu dovnitř jsem musel ještě projít kontrolou. Ukázal jsem svou ledvinku, kterou prohledali a našel v ní můj *poppers*.⁵⁹ Otevřel to, čichnul si k tomu a vrátil mi ji zpět. Pak mi řekl: „*This is not your first time here right?*“ Z toho jsem byl taky nadšený, že si myslel, že jsem už tam byl vícekrát. Já mu odpověděl: „*No, it is not*

⁵⁷ Z autoetnografických poznámek. 22.10.2022 v 0.52 hodin.

⁵⁸ *Walk of shame* lze do češtiny přeložit jako „cesta ostudy“.

⁵⁹ *Poppers* je slangový termín pro chemické látky známé jako alkyl nitrit (nejčastěji amylnitrit, butylnitrit nebo isopropylnitrit). *Poppers* je oblíbený zejména v LGBTQ+ komunitě a mezi lidmi navštěvujícími kluby. Inhalace vyvolává krátký euforický stav a pocit uvolnění.

my first time“, zalhal jsem, protože jsem se cítil cool. Zalepil mi žlutými nálepkami objektiv fotoaparátu na telefonu. V Berghainu platí striktní zákaz fotografování. Pak mě ještě celého osahal. Šel jsem k dalšímu oknu, kde jsem si koupil vstup za 25 eur. Pak jsem vkročil do obrovského industriálního prostoru, který byl opravdu ohromující.⁶⁰

Co bylo ale naprosto neuvěřitelné, tak byla ta diverzita lidí. Byl tam zkondenzovaný úplně celý svět. Byli tam i starší lidé. I pánům, kteří v jednu chvíli seděli naproti mně, muselo být k šedesátce určitě. Byli tam i tři starší chlapi celí oblečení v kožených postrojích a s maskami psů na hlavě. Jeden z nich měl na vodítku muže, kterého vodil po prostoru a chodil po čtyřech s liščím ocasem.⁶¹

Závěr

Celkově lze konstatovat, že Mukařovského koncept estetické funkce, normy a hodnoty poskytuje komplexní analytický rámec pro hlubší pochopení toho, jak rave kultura aktivně formuje a sdílí své estetické prvky a hodnoty. Tato studie se zaměřuje na výzkum rave kultury v pro mě novém kontextu německého hlavního města Berlína, který je znám především díky hudební techno scéně spojené s alternativním a hédonistickým životním stylem. Studie se skrze Mukařovského koncept snaží více přiblížit tomu, jak důležitou roli hraje v této subkultuře estetika a jak lze skrze tento nástroj hlouběji porozumět jejímu inherentnímu působení, vytváření subkulturního kapitálu a nonverbálního jazyka. Berlínská rave subkultura sdílí určité charakteristiky s pražskou scénou, avšak v mnoha ohledech se odlišuje. Události v Berlíně jsou obvykle masivnější, intenzivnější, monumentálnější, odvážnější, pudovější a trvají nepřetržitě. Berlínská rave scéna se vyznačuje i svou multikulturností a větší otevřeností různým etnickým, kulturním a sociálním skupinám. Techno hudba v Berlíně proniká na chodník z různých prostor, včetně sklepů, opuštěných budov a parků. Berlínští raveři z velké části znají a dodržují implicitní pravidla⁶² a konsent. Není výjimkou, když za sebou někdo na ulici táhne reproduktor na kolečkách s duncím technem nebo má reproduktor připevněný na jízdním kole.

⁶⁰ Z autoetnografických poznámek 22. 10. 2022 v 1.30 hodin.

⁶¹ Z autoetnografických poznámek 22. 10. 2022 v 8.55 hodin.

⁶² Základní filozofie rave kultury lze shrnout pod užívaný akronym PLUR: *(P)eace (L)ove (U)nity (R)espect* (Fritz 1999: 203).

Ve studii se věnuji taktéž analýze politiky vstupu, neboli door policy v techno klubech. Tato politika vznikla jako reakce na snahu udržet tyto kluby jako bezpečná útočiště před rostoucí komercializací a medializací rave kultury. Kluby začaly být navštěvovány nesčetným množstvím zvědavých lidí, kteří nejsou reprezentanty subkultury a ani k ní nemají žádný vztah. Chování takových osob se může stát spouštěčem nevyžádaných konfliktů, nekomfortní atmosféry strachu, obav, předsudků či soudů. Kriticky nahlížím na door policy jako na nedokonalý systém selektující lidi na základě estetické normy a subjektivních kritérií a na základě vlastních zkušeností z terénu nabízím možnost, jak ji udělat inkluzivnější skrze alespoň krátký a věčný dialog (vyhazovač – potenciální účastník). Také se distancuji od převládající pejorativní percepce mainstreamové společnosti, která považuje door policy za exkluzivní a povrchní opatření. I přesto, že může dojít k neoprávněnému odmítnutí vstupu některých jedinců, argumentuji, že door policy ve skutečnosti přispívá k vytváření prostoru, který je otevřený a vstřícný zejména vůči marginalizovaným skupinám lidí.

Mukařovský zdůrazňuje dynamiku měnících se hodnot v estetickém projevu, což lze pozorovat i v rave kultuře na tom, jak se pozměňuje vkus a preference v rámci nových hudebních žánrů, uměleckých směrů a sociokulturních trendů. Rave kultura klade důraz na hodnoty, jakými jsou svoboda projevu, individualita, inkluze, komunitní soudržnost, a taktéž kategoricky odsuzuje všechny formy násilí. Progresivní subkultura, jako je rave scéna, napomáhá destabilizovat i tradiční binární chápání dominujícího mužského a podřízeného ženského genderového rozdělení (Zebracki 2016). Rave ztělesněná estetika tak nejen odráží tyto hodnoty, ale i je aktivně formuje a předává skrze rozdílná umělecká média: hudbu, vizuální umění, módu, architekturu atd. směrem ven do většinové společnosti.

Estetika a subkulturní kapitál rave kultury představují živé ztělesnění étosu subkultury, ducha osvobození a rozmanitosti a oslavují lidské bytí. Rave má také společenskou hodnotu jako kreativní odbyt pro umělce, designéry a performery, posouvá hranice jejich řemesla a přispívá k širší umělecké krajině. V současnosti se mnoho umělců pracujících napříč různými uměleckými médii nechává inspirovat jedinečností a silou rave událostí. To dokazuje kupříkladu i jedna z publikací *Rave: Rave and Its Influence on Art and Culture* (2000) zabývající se schopností rave kultury ovlivňovat umění a společnost. Stvrzením silného vlivu rave kultury prostupujícího do profesionálního tanečního a performativního světa může být například mezinárodní festival *Raving Choreographies* (2023) pořádaný institucí Tanzhaus nrw v německém Düsseldorfu.

Na české umělecké scéně se v minulém roce představilo performativní dílo *HIGHER* ve Veletržním paláci Národní galerie Prahy v rámci hudebního festivalu *Lunchmeat*. Toto dílo bylo vytvořeno choreografem Michele Rizzem a zkoumalo, jak tanec může přispět k pocitu flow, celistvosti a transcendenci. Rizzo nacházel spojení mezi tancem a parareligiózními praktikami, s důrazem na katarzní a transformační sílu techno hudby. V anotaci představení tvrdí, že opakující se rytmy této hudby mohou dočasně rozmazat vnímané hranice těla. Dále se dílo zabývalo rolí nočních klubů jako míst setkávání marginalizovaných skupin, jejich schopností podporovat veřejnou intimitu, a zároveň poskytovat jednotlivcům prostředí, ve kterém mohou zkoumat svou identitu, což je předmětem i mého antropologického výzkumu. Další část mého výzkumu bude směřovat právě do oblasti uměleckého výzkumu, ve kterém se budu zabývat a zkoumat působení rave kultury jako inspiračního zdroje pro vznik choreografických děl a tanečních/pohybových praxí významných osobností v oblasti tance a performance art.

V českém akademickém prostředí ani na profesionální performativní umělecké scéně až dosud nebyla věnována přílišná pozornost zkoumání rave kultury jako jednoho ze silně pronikavých sociálně-kulturních fenoménů současnosti.⁶³ V zahraničí, konkrétně v Německu, je tomuto subkulturnímu fenoménu věnován daleko větší zájem, jelikož si akademici i umělci uvědomují silné působení této kultury na většinovou společnost. To potvrzuje i fakt, že německý spolkový parlament v roce 2021 schválil přeražení klubů do kategorie „kulturních institucí“ a mají nyní stejný právní status jako muzea a operní domy. To jim zaručuje jistou ochranu, která by měla minimalizovat jejich zranitelnost vůči procesu gentrifikace. O tento pozitivní výsledek se zasloužila především organizace Clubcommission, která je kolektivem vlastníků a podporovatelů klubů (Jhala 2021).

Eduard Adam Orszulik je choreograf, tanečník, performer, pedagog a taneční vědec působící na české umělecké scéně s mezinárodním přesahem. Středoškolské vzdělání získal na Janáčkově konzervatoři v Ostravě ukončené absolutoriem. Momentálně je doktorandem na Hudební a taneční fakultě Akademii múzických umění v Praze v oboru Choreografie a teorie choreografie, kde získal i předchozí bakalářský a magisterský titul. Jako tanečník spolupracuje s předními českými soubory a choreografy (Alica Minar and Col., BURKICOM, 420people, Tantehorse, DOT504, PockeArt etc.), jako choreograf vytvořil několik úspěšných celovečerních představení uváděných na nezávislé taneční scéně. Je zakladatelem performativní platformy PO_KO_RĚN, která podporuje začínající umělce, a spoluzakladatelem uměleckého kolektivu Simualkrum. E-mail: edbauris@gmail.com

⁶³ Více o českém kontextu bádání a literatuře zabývající se rave kulturou viz Orszulik 2023.



**Funded by
the European Union**



This work was produced with the financial assistance of the European Union. The views expressed herein can in no way be taken to reflect the official opinion of the European Union.

Literatura

- Anderson, Tammy L. – Kavanaugh, Philip R. 2007. „A ‘Rave’ Review. Conceptual Interests and Analytical Shifts in Research on Rave Culture.“ *Sociology Compass* 1, 2007, 2: 499–519.
- Andersson, Johan. 2022. „Berghain: Space, Affect, and Sexual Disorientation.“ *Environment and Planning D: Society and Space* 40, 2022, 3: 451–468.
- Bey, Hakim. 1985. *T.A.Z. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. New York: Autonomedia.
- Biehl, Brigitte – Vom Lehn, Dirk. 2016. „Four-to-the-Floor. The Techno Discourse and Aesthetic Work in Berlin.“ *Society* 53, 2016, 6: 608–613.
- Bourdieu, Pierre. 1986. „The Forms of Capital.“ Pp. 241–258 in J. G. Richardson (ed.): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood.
- Cantz, Hatje. 2021. *Techno Worlds*. München: Goethe-Institut.
- Collin, Matthew. 2018. *Rave On*. London: Serpent's Tail.
- Csikszentmihályi, Mihaly. 2015. *Flow. O štěstí a smyslu života*. Praha: Portál.
- Ellis, Carolyn 2004. *The ethnographic I. A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira.
- Fritz, Jimi. 1999. *Rave Culture. An Insider's Overview*. Canada: SmallFry.
- Gaillot, Michael. 1997. *Multiple Meaning Techno. An Artistic and Political Laboratory of the Present*. Paris: Dis Voir.
- Haq, Nav. 2016. *RAVE. Rave and Its Influence on Art and Culture*. London: Black Dog.
- Heiser Jörg, 2018. „Club Culture and Contemporary Art. A Relationship.“ Pp. 172–189 in Jochen Eisenbrand et al. (eds.): *Night Fever. Designing Club Culture*. Weil am Rhein: Vitra Design Museum.
- Gillen, John Leo. 2023. *Temporary Pleasure. Nightclub Architecture, Design and Culture from the 1960s to Today*. München: Prestel.
- Hutson, Scott R. 2000. „The Rave. Spiritual Healing in Modern Western Sub-cultures.“ *Anthropological Quarterly* 73, 2000, 1: 35–49.
- Jóri, Anita – Lücke, Martin. 2020. *The New Age of Electronic Music and Club Culture*. Cham: Springer Nature.
- Mukařovský, Jan. 1966. *Studie z estetiky. Výbor z estetických prací Jana Mukařovského z let 1931–1948*. Ed. Květoslav Chvatík. Praha: Odeon.

- Nakamura, Jeanne – Csikszentmihalyi, Mihaly. 2002. „The Concept of Flow.“ Pp. 89–105 in C. R. Snyder & S. J. Lopez (eds.): *Handbook of Positive Psychology*. Oxford: Oxford UP.
- Nietzsche, Friedrich. 2008. *Zrození tragédie, čili Hellénství a pesimismus*. Praha: Vyšehrad.
- Orszulik, Eduard Adam. 2023. „Liminální křehkost ravu – autoetnografická studie reflektující insiderův pobyt v terénu.“ *Národopisná revue* 33, 2023, 1: 53–67.
- Rapp, Tobias. 2010. *Lost and Sound. Berlin, Techno and the Easyjet Set*. Frankfurt am Main: Innervisions.
- Reynolds, Simon. 1999. *Generation Ecstasy. Into the World of Techno and Rave Culture*. Boston: Little & Brown.
- Sicko, Dan. 1999. *Techno Rebels. The Renegades of Electronic Funk*. New York: Billboards.
- St John, Graham. 2004. *Rave Culture and Religion*. New York: Routledge.
- St John, Graham. 2009. *Technomad: Global Raving Countercultures*. Oakville: Equinox.
- Šolc, Vladislav. 2009. *Archetyp otce (a jiné hlubinně psychologické studie)*. Praha: Triton.
- Thornton, Sarah. 2003. *Club Cultures. Music, Media and Subcultural Capital*. Cambridge: Polity.
- Turner, Victor Witter. 2004. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press.
- Walter, Vivian – Walter, William G. 1949. „The Central Effects of Rhythmic Sensory Stimulation. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 1, 1949, 1: 57–86.
- Zebracki, Martin. 2016. „Embodied Techno-space. An Auto-ethnography on Affective Citizenship in the Techno Electronic Dance Music Scene.“ *Emotion, Space, and Society* 20, 2016: 111–119.

Internetové zdroje:

- Holm, Andrej. 2019. Housing crisis in Berlin: displacement as business model. [online] Dostupné z www.hebbel-am-ufer.de/en/housin-crisis-berlin-andrej-holm/ [cit. 2024-01-11].
- Jhala, Kabir. 2021. It's official—Germany declares its nightclubs are now cultural institutions. *The Art Newspaper*. [online] Dostupné z <https://www.theartnewspaper.com/2021/05/07/its-officialgermany-declares-its-nightclubs-are-now-cultural-institutions> [cit. 2024-02-13].
- Kulish, Nicholas. 2011. One Eye on the Door, the Other on His Photography. *New York Times*. [online] Dostupné z <https://www.nytimes.com/2011/09/03/world/europe/03germany.html> [cit. 2023-11-23].
- Rogers, Thomas. 2014. Berghain: The Secretive, Sex-Fueled World of Techno's Coolest Club. *RollingStone*. [online] Dostupné z <https://www.rollingstone.com/culture/culture-news/berghain-the-secretive-sex-fueled-world-of-technos-coolest-club-111396/> [cit. 2023-11-23].
- Šolc, Vladislav. 2018. „Techno a Ritual.“ [online] Dostupné z <https://therapyvlado.com/articles/techno-a-ritual/> [cit. 2023-11-22].

REPUBLIKA SOCIOLOGŮ MEZI ANALÝZOU A ANGAŽOVANOSTÍ: FERDINAND PEROUTKA JAKO VEŘEJNÝ SOCIOLOG?*

Rostislav Gramskopf

Fakulta humanitních studií UK Praha

 <https://orcid.org/0000-0002-8071-6740>

The Republic of Sociologists between Analysis and Engagement. Ferdinand Peroutka as a Public Sociologist?

Abstract: *This article examines how Ferdinand Peroutka's texts reflect the tension between analytical detachment and engagement and to what extent his reflection on post-war changes can be interpreted as public sociology (Burawoy 2005). Within the framework of the Republic of Sociologists (Nešpor 2011), the study analyzes Peroutka's journalistic work from 1945–1947 and his distinctive approach to democratic values and societal transformations. Through a qualitative content analysis of selected texts from *Tak nebo tak* (Peroutka 1947), the article illustrates how Peroutka oscillated between the factual analysis of structural changes and active participation in public debate. The study also reflects on the limitations of this interpretation – notably the omission of the institutional and cultural context (Kosatík 2011) – and opens perspectives for further research, particularly an exploration of the spiritual aspects of Peroutka's reflexivity and a comparison of his approach with that of other public intellectuals of the time. This article thus contributes to the broader discussion on the role of intellectuals in the public sphere and the boundaries of (public) sociology.*

* Autor děkuje oběma anonymním recenzentům první verze textu. Návrh struktury práce finálně předložené v tomto textu odráží hlavní věcné a konstruktivní připomínky k první verzi textu. Za chyby a nedostatky je ovšem odpověděn jen autor sám.

Keywords: *analytical detachment; dialogue, engagement; Ferdinand Peroutka; public sociology, republic of sociology*

<https://doi.org/10.14712/12128112.4901>

Tento článek je pod licencí CC BY 4.0.

Zdá se nicméně, že chybí větší osobní angažovanost řady sociologů na rozvoji jejich disciplíny i celé společnosti, která byla v těchto dobách samozřejmostí [= v meziválečné době a v šedesátých letech 20. stol.; pozn. autora]. Často chybí také jejich nadhled, který by umožňoval překročení úzce oborových klišé a zavedených cest, stejně jako odvrácení stále hrozící ideologizace a politického zneužití akademického poznání. Především však chybí humanistický, ironický a přitom hluboce morální nadhled – schopnost nebrat sociologii „příliš vážně“ (Nešpor a kol. 2014: 634).

Veřejná sociologie, jak ji konceptualizoval Michael Burawoy (2005), představuje disciplínu, která překračuje hranice akademického světa a aktivně vstupuje do veřejného prostoru. Veřejná sociologie se v posledních desetiletích etablovala nejenom jako koncept propojující akademickou sociologii s veřejným diskursem, ale také jako specifický obor sociologie. Sám Burawoy tento koncept rozpracovával dále a ve své poslední knižní publikaci dokonce mluví o tak zvané *Living Theory* (2021). Bohužel svou teorii nemohl dokončit, a tak se vlastně volně a s přihlédnutím k našim vlastním dějinám snažíme s tímto konceptem pracovat pod pagodou¹ *Republiky sociologů*² (Nešpor 2011). To dává věcem

¹ Výraz „pod pagodou“ je zde použit metaforicky ve významu „pod záštitou“, „pod hlavičkou“ nebo „ve znamení“. Symbol pagody, původně sakrální stavby, která poskytuje duchovní útočiště či ochranu, zde odkazuje na myšlenkový či hodnotový prostor „republiky sociologů“, v němž je koncept dále rozvíjen. Použití tohoto symbolického obratu má zdůraznit autorovu snahu pracovat uvnitř určité intelektuální tradice, která poskytuje jak záštitu, tak i myšlenkové zázemí.

² Koncept „republiky sociologů“ používám ve třech významech. Prvním je přímý odkaz na stejnojmennou monografii Z. R. Nešpora, která mapuje vývoj české sociologie mezi světovými válkami a krátce po druhé světové válce (Nešpor 2011). Druhým je metaforické užití tohoto výrazu k označení kulturně-intelektuálního klimatu, v němž se akademická sociologie propojuje s demokratickým veřejným prostorem. Třetím významem je konceptuální rámec, který chápe „republiku sociologů“ jako ideál – sociologii provozovanou jako veřejnou službu, kde se analytická reflexe spojuje s morálním závazkem vůči společnosti.

a myšlení unikátní perspektivu, odkud může vzejít hodnota, která je v centru normativity, a tou je dialog.

Veřejná sociologie v našich úvahách stojí jako ta, která se snaží vést dialog, protože si je bytostně vědoma napětí mezi oběma poli. Je to aktivismus,³ který vychází z předpokladu, že sociologie nemůže zůstat izolovaná v akademických kruzích,⁴ ale musí aktivně vstupovat do společenské debaty a přispívat k řešení klíčových problémů. Burawoy byl z aktivismu často obviňován, není tomu ale tak. Sám se vůči podobným námitkám ohrazoval – třeba tím, že zaujímal kritický a analytický postoj k marxismu (!) a vedl teoretické dialogy s klasiky sociologické tradice (Marx, Weber, Durkheim, Bourdieu či Ch. W. Mills). Tyto texty dnes můžeme najít na jeho osobních webových stránkách, kde si Michael Burawoy vedl rozsáhlé databáze vlastních textů a rozpracovaných příspěvků.⁵

V českém kontextu se otázka veřejné sociologie neodmyslitelně váže k historii českého intelektuálního života a ke specifické roli veřejných intelektuálů. Jedním z nich byl Ferdinand Peroutka, jehož činnost v meziválečném období i v exilu představuje příklad angažovaného intelektuála, který analyzoval společenské a politické procesy.

Sociologové, novináři a intelektuálové se i skrze texty podílejí na formování společenského diskursu,⁶ analyzují mocenské struktury a otevírají kritickou reflexi společnosti. Veřejná sociologie usiluje o propojení akademického poznání s veřejným diskursem, přičemž klíčovou roli hrají intelektuálové, kteří reflektují aktuální společenské otázky a ovlivňují veřejnou debatu. To je jednou z domén sociologů, třeba i (anebo právě) prostřednictvím produkce vědění ve formě textů.

V českém kontextu sehráli významnou úlohu různí sociologové, jejichž dráhu v tomto smyslu u nás obsáhle a pionýrsky zmapoval Nešpor v rámci své *Republiky sociologů* (2011), ale také v kolektivní monografii a první

³ Nemáme tím na mysli aktivismus v dnešním pojetí, jako emociální a afektované jednání, nýbrž aktivní jednání založené na analýze – tak vzácně realizované u T. G. Masaryka nebo ostatně i u Peroutky. Oba se koneckonců k aktivismu hlásili; tedy k činnému boji za „oddůvodněné ideje“. Nutno dodat, že oba odmítali marxismus! Masaryk pregnančně ve svých filosoficko-náboženských zkoumáních (třeba i Ruska) a Peroutka nejlépe ve svém *Demokratickém manifestu* (ostatně i ten psal jako protipól Marxova a Engelsova *Komunistického manifestu*).

⁴ Byť jí toto právo samozřejmě neupírá, sám Burawoy na univerzitách působil přes 40 let.

⁵ 3. února 2025 M. Burawoy tragicky zemřel. V nadcházejícím čísle *Sociologického časopisu* vyjde jeho nekrolog, ve kterém jsem se snažil shrnout (jakkoliv to možné není) hlavní body jeho intelektuální práce, ale zároveň jeho myšlení propojit alespoň dílčími aspekty s tím, co je i u nás tradicí, tedy s „republikou sociologů“.

⁶ Ponechme zde nezodpovězenou otázku, zda i produkce textů není normativním aktem, i kdyby byla psaná bez jakéhokoliv soudu, interpretace, nebo dokonce jako čistá matematika.

syntéze *Dějiny české sociologie* (2014). Nešpor ovšem nezůstal jen u těchto aspektů a u spojení ideologických a politických zápasů s mysliteli zmapoval také *Ne/náboženské naděje intelektuálů* (2008). Všechny tři vyjmenované knihy mají přirozeně společné rysy – tedy ideologie (v nehodnotícím slova smyslu), politické zápasy, intelektuály, a tedy vždy společné potýkání se s mocí, nejen díky/kvůli produkci textů a překryvu akademického prostoru s tím veřejným. Vždy v nich hrají klíčovou roli jednotliví aktéři a struktury doby. Kromě aktérů a struktur pak hraje nezpochybnitelnou roli také kultura.⁷

Pro nás v tomto předkládaném textu bude klíčovou strukturou doba poválečná, tedy rok 1945 až rok 1947 před nástupem komunistické ideologie. Zaměříme se ovšem na aktéra, jehož novinářská a publicistická činnost představuje příklad reflexivního myšlení propojujícího analýzu moci, politických procesů a demokratických hodnot. Uvažujeme zde o něm jako o jistém prototypu prvního veřejného sociologa. To znamená jako o člověku, který měl odborné znalosti, přesah do politické moci a své vědění diseminoval do veřejného prostoru skrze různé zdroje. Řeč je o Ferdinandu Peroutkovi.

Cílem tohoto článku je ukázat, jak Peroutkova práce ilustruje propojení mezi angažovaností a analytickým odstupem. Zároveň se zaměřuje na diskusi konceptu *antagonistické interdependence*.⁸ Antagonistickou interdependenci míním fakt, že tyto dva směry (tedy angažovanost a objektivita) se v mnoha ohledech mívají, kritizují, nechápou, ba proti sobě mocensky vystupují, nebo se naopak doplňují a navzájem se potřebují. Na druhou stranu je to tento antagonismus, který pomáhá pomocí procesuálního dialogu (tedy ustavičným a věcným potýkáním) tyto rozporuplné aspekty překlénovat nebo alespoň vyjasňovat – a tím budovat nejen teorii, ale také rozjasňovat slepá místa „toho, co je“. V případě veřejné sociologie kromě „toho, co je“ také „co by mělo být“.⁹

Domnívám se, že český kontext pro to poskytuje mimořádně plodný obsah, a to minimálně z jednoho důvodu: zkušenost společnosti i akademických

⁷ Ze všech těchto tří aspektů bytí (aktér/struktura/kultura) klademe největší důraz na aktéra. Jako čtvrtý aspekt je nutné uvést svět idejí, který – jak se domnívám – je klíčovou sférou k rozumění. Čtenář nechť uváží, jak provokativně dnes může znít fakt, že Max Weber (ideál hodnotové neutrality) měl zvláštní vztah k Rusku a k pravoslaví, jehož zbožnost považoval ve své sekularizované době za jedinou autentickou (blíže viz Havelka 2010: 376).

⁸ Tento pojem použil M. Burawoy (2004). To, zda se on sám inspiroval u starších studií, mi není známo. Předpokládám ovšem, že Burawoy jakožto analytik marxismu, minimálně znal filosofii G. W. F. Hegela.

⁹ Tato antagonistická interdependence vyvolává ono napětí a vede nás na dynamické pole (nejen) „republiky sociologů“.

institucí s totalitními režimy. Sám Peroutka je toho příkladem. Jeho boj proti dvěma totalitním režimům – dialog, věcná analýza a étos duchovních hodnot jej do velké míry předurčuje jako aktéra, kterého stojí za to pomocí vybraných aspektů „republiky sociologů“ a veřejné sociologie studovat. Předkládána práce je v tomto směru pokusem – a jak píše dále – i riskem. Práce sleduje ještě druhotný (neexplicitní) cíl. Když ne budovat sociologickou teorii, tak alespoň teoretickou citlivost. Není paradoxem fakt, že pěstování teoretické citlivosti je (snad) více než samotné ctnosti.

Tento přístup však přináší jisté napětí mezi dvěma klíčovými principy: (1.) analytickým odstupem, který umožňuje objektivní reflexi sociálních jevů, a (2.) angažovaností, která předpokládá aktivní intervenci intelektuálů do společenských procesů. Právě tato antagonistická interdependence mezi reflexí a angažovaností činí veřejnou sociologii dynamickou a zároveň teoreticky problematickou. Republika sociologů nám těchto případů nabízí skutečně mnoho.¹⁰

V českém intelektuálním kontextu lze tento spor ilustrovat na myšlení Ferdinanda Peroutky, jehož poválečné texty vykazují výrazné rysy sociologického uvažování. Peroutka se ve svých esejích *Když spáč procítne* a *Není návratu*¹¹ pohybuje na hranici mezi analytickým pozorováním strukturálních společenských změn a normativním apelem na jejich přijetí. Zatímco první text zachovává větší analytický odstup a varuje před riziky ideologické rigidity, druhý přebírá spíše normativní roli a legitimizuje poválečné směřování Československa k socialismu. Tato dynamika odpovídá Burawoyově typologii veřejné sociologie, v níž se oscilace mezi kritickou reflexí a normativní angažovaností stává klíčovým rysem.

Amitai Etzioni (1968; 1994) ve své komunitaristické perspektivě přináší odlišný, ale komplementární pohled na roli intelektuálů v politických přechodech.¹² Podle Etzioniho nelze změnu společnosti redukovat na čistě institucionální nebo ekonomické faktory – klíčovou roli hrají totiž hodnoty a normativní rámce, které musí být součástí jakéhokoli trvale udržitelného společenského uspořádání. Peroutkova argumentace, především v textu *Není návratu*, obsahuje silný komunitaristický apel; legitimita nového řádu nespočívá pouze v jeho

¹⁰ Velmi podnětné (a poučné) jsou v tomto ohledu poměrně nedávno publikované studie tří českých sociologů o Janu Mertlovi (Nešpor 2012; Janák 2012; Skovajsa 2012). Sám tyto studie vnímám jako pokračující dialog (!) o tom, co nese republika sociologů.

¹¹ Oba dva články jsou prvními články knihy *Tak nebo tak* (Peroutka 1947), více info dále v textu.

¹² Filosofie i sociologie razí pojem „interregnum“.

historické nevyhnutelnosti, ale také v tom, zda dokáže integrovat základní etické principy a uchovat klíčové prvky národní identity.

Tato studie analyzuje Peroutkovy poválečné texty z perspektivy veřejné sociologie a komunitarismu,¹³ aby ukázala, jak se v jeho myšlení propojuje analytická reflexe společenských změn s normativním apelem na hodnotovou kontinuitu. Cílem je najít odpověď na otázku, jak se v Peroutkových pracích odráží napětí mezi analytickým odstupem a angažovaností, a do jaké míry lze jeho reflexi poválečných změn interpretovat jako veřejnou sociologii.

Kritická analýza Peroutkových textů přispívá nejen k hlubšímu pochopení jeho role ve veřejném diskursu poválečného Československa, ale také k obecnější debatě o povaze angažované sociologie a intelektuální odpovědnosti v obdobích zásadních historických přechodů.

Metodologie a zvolený analytický přístup

Protože u nás myšlení Ferdinanda Peroutky dosud nebylo pohledem veřejné sociologie blíže zmapováno, je tento text jistým riskem i sázkou. Sledujeme ovšem aproximativní linie myšlení, které skutečně vykazují významné podobnosti s tím, co je v dějinách sociologie tradicí. Tato studie se tedy opírá o historicko-sociologickou analýzu veřejné angažovanosti Ferdinanda Peroutky v letech 1945–48. Naším cílem není podat rozsáhlou analýzu Peroutkových textů, ale ukázat konceptuální podobnosti. Tuto část rozepisují detailněji, aby bylo patrné, s jakou metodologií jsem se tématu snažil propojit a probádat. Snažím se proto postupovat co nejpopsněji a nejpodrobněji.

V této studii jsem zvolil analytický přístup, jenž propojuje historicko-sociologickou kontextualizaci s prvky kvalitativní obsahové analýzy. Mým cílem bylo postihnout jak míru angažovanosti, tak analytického odstupe v Peroutkově publicistickém textu. Nejprve jsem zasadil Peroutkův text do dobových souvislostí. Vycházel jsem přitom z předpokladu, že jakýkoli projev veřejné angažovanosti intelektuála je vždy zakotven v konkrétním společenském, politickém i hospodářském rámci – i když zde o tyto struktury a kulturní aspekty nejde. Na základě existující literatury (např. Nešpor 2014; Kosatík 2003, 2011)

¹³ Jsem si vědom slabší teoretické argumentace, pokud jde o sociologii A. Etzioniho. Důraz v této studii je skutečně kladen na veřejnou sociologii M. Burawoye, kterou specificky rozvíjím pod pagodou *Republiky sociologů*. Za doporučení rozšířit (rozšiřovat) ji i s ohledem na komunitarismus Etzioniho vděčím anonymnímu recenzentovi. Tento aspekt jsem proto nechtěl vynechat.

a analýzy dobových dokumentů (zde soubor úvodníků vydaných v knize *Tak nebo tak* v roce 1947¹⁴) jsem popsal, jak poválečné Československo formovalo roli novináře – intelektuála.

Zaměřil jsem se zejména na politické okolnosti let 1945–47. Tyto události jsem vyjádřil ve vizuálním modelu (Graf 1 a 2). Myslím tím dobovou postupnou polarizaci společnosti, zvyšování ideologických tlaků a zároveň existující představy o poválečné obnově demokracie a Peroutkovo „lišácky čestné“¹⁵ vypořádávání se s nastupujícím socialismem. Tato kontextualizační fáze pomohla vymezit, v jakém prostředí Peroutka psal a jaké faktory mohly ovlivňovat jeho veřejnou angažovanost.

Můj výběr konkrétních textů byl nutně selektivní a pevně věřím, že jsem se tím nedopustil „falešného vykladačství“, proti kterému Peroutka tak brojil a vlastně to též explicitně poznamenal v předmluvě své knihy: „Tato kniha je výběrem z článků, které vyšly v letech 1945–1947. Je vydávána ze tří důvodů: 1. na žádost čtenářů; 2. z autorovy potřeby předvésti svou linii v souvislosti, aby řemeslo falešného vykladačství mělo větší potíže; autor nechce trpně snášet, že byl vydáván dokonce za propagátora vlčí svobody.“ Vybral jsem články s názvem *Když spáček procitne, Není návratu, V předvečer, Dědictví a Ruské jubileum*. Postupoval jsem tedy tak, že jsem zvolil prvních pět článků.¹⁶

Pokud jde o již zmiňovanou kvalitativní obsahovou analýzu, připravil jsem si rámec kódů, který vycházel z koncepce veřejné sociologie (s důrazem) a taktéž z přístupu A. Etzioniho (1968; 1994). Soustředil jsem se na tyto rámce: (1.) *Angažovanost* (např. pokud šlo o přímé výzvy k čtenářům, morální soudy (!), prosazování či kritika konkrétních politických kroků); (2.) *Analytický odstup* (Peroutkovu snahu o věcné, pojmání tématu z vícero perspektiv či hledání dlouhodobých příčin jevů – tedy i to, co je kromě veřejné sociologie společné pro samotnou historickou sociologii); (3.) *Dialog – strategii vedení dialogu*

¹⁴ Za tento tip na knihu musím též poděkovat jednomu z recenzentů. Skutečně představuje unikátní set textů, ve kterých se spájí jak silná angažovanost, tak precizní a vyvážený analytický pohled Peroutkův.

¹⁵ Tento obrat jsem si vypůjčil od anonymního recenzenta první verze článku. Ač je obrat metaforický, přišel mi mimořádně přesný. Peroutkovi totiž nešlo ani o „vlčí svobodu“ a rozhodně ani o „velký socialismus“. Skutečně jej zajímala duchovní podstata sociální otázky – tedy to, co bylo (a je) Masarykovým dědictvím česko/slovenské sociologické tradice. A jak zde ukazují, též tradice veřejné sociologie. Jde o onen étos „republiky sociologů“.

¹⁶ Chci zde poznamenat, že během četby jsem se často nemohl ubránit nutkání vztahovat Peroutkovy reflexe k soudobé společnosti, která se od jisté doby také nalézá v době přerodu. Tyto časové a teoretické přechody jsem se snažil ve své analýze separovat a nevnašet „prvky soudobého myšlení“ do analýzy Peroutkových textů. Jak úspěšný jsem v této analýze byl, nechť posoudí čtenář mého textu.

(Peroutkovu práci s historií, s empirickými fakty/daty, literárními prostředky – tedy s ironií nebo s apelem na národní identitu).

Nejdříve jsem články několikrát přečetl a ke každé pasáži jsem si poznamenal, o jaký typ angažovanosti či analytického přístupu jde. Následně jsem pasáže s podobnou tematikou seskupil do větších celků – např. reflexe mezinárodní politiky, postoje k demokracii, úvahy o socialismu a podobně. Výsledkem bylo několik tematických okruhů, které mi umožnily identifikovat, jak a proč Peroutka v daných úsecích textu přechází mezi angažovaností a analytickým odstupem. Při analýze jsem sledoval, nakolik je Peroutkova publicistika formována vnějšími okolnostmi (Graf 2), jako byl rostoucí mocenský tlak či politická polarizace, a nakolik vychází z jeho vnitřního přesvědčení. Zajímalo mě, zda a kdy dochází v textech k posunu od „objektivnější“ analýzy směrem k výslovnému angažovanému postoji.

Jsem si vědom selektivity výběru jednotlivých článků. Kniha jich nabízí 32. Já jich zvolil jen pět. Mám ale za to, že i přes omezený počet se snad částečně podaří ukázat podobnosti mezi koncepty a začlenit tak Peroutku právem do „republiky sociologů“ jako prototyp a jednoho z prvních veřejných sociologů, který ctí etos Masarykovské tradice – šlo mu o sociální otázku, o zachování kvalitní a robustní demokracie, (nikoliv vlčí) svobody, s měnícími se režimy se vypořádává „lišácky čestně“ a je si bytostně vědom duchovní podstaty hospodářského rozvoje země, včetně apelu na budování kultivované diskuse a v konečném důsledku státu. To vše za normativního přitakání hodnotám, které jsou společné pro veřejnou sociologii Burawoye i komunitarismus Etzioniho – tedy dialog, věcná kritika, spojení odborného vědění s veřejnou kontrolou a snaha dosahovat objektivního poznání, tedy umenšovat ideologickou moc skrze svobodu myšlení a odpovědné jednání.

Pokud jsem zde opakovaně zmiňoval „antagonistickou interdependenci“, spatřuji ji v tom, když silný morální postoj může znesnadnit kritický odstup, zatímco přílišné setrvávání v objektivizujících rovinách by mohlo oslabit dopad veřejného (a jenom veřejného?) působení. V tomto spatřuji napětí a zároveň dosud nerozřešené dilema sociologického myšlení. Nenechám se ale mýlit tím, abych toto myšlení považoval za slabost. Domnívám se, že toto napětí je právě to, co činí sociologickou teorii otevřenou k dalšímu bádání a testování.

Důležitou součástí této studie je také vlastní *vizuální model reflexivity*, který ilustruje proměnu Peroutkova veřejného působení v závislosti na politickém kontextu. Tento model je koncipován jako ideálnětypická rekonstrukce aktérské perspektivy, srovnávající jeho postavení v různých etapách veřejného působení.

Jsem si vědom jeho nedostatečnosti, ale i s tímto rizikem nabízím model k další diskusi. V textu jej využívám jako názorné schéma pro usnadnění interpretace a spatření souvislostí. Jsem si vědom jeho možného empiricky nepřesného zkonstruování. Nechtě tedy slouží kritice, která povede k vybudování robustnější teorie.

Ve své studii jsem tedy propojil historicko-sociologickou kontextualizaci s kvalitativní obsahovou analýzou vybraných Peroutkových článků (5 z 32 článků) z období těsně před komunistických převratem. Takto zvolená metoda (a zde její obšírnější rozepsání) mi dovolila nabídnout ji ke kritice a vlastně k prvotnímu ohledání těchto antagonisticky interdependentních aspektů sociologického myšlení. Díky ní se mi snad alespoň částečně podaří ukázat, do jaké míry Peroutkova publicistika odpovídá sociologickým principům a myšlení¹⁷ – tedy propojení odborné reflexe s aktivním vstupem do společenských procesů. Tato metodologická východiska tak umožňují systematicky analyzovat Peroutkovo dílo jako (rozšířenou) případovou studii veřejné sociologie.¹⁸

Burawoy a veřejná sociologie

Michael Burawoy definoval veřejnou sociologii jako disciplínu překračující akademickou sféru směrem k veřejnému diskursu a občanské společnosti (Burawoy 2005). Ve své prezidentské přednášce pro American Sociological Association (ASA) zdůraznil, že veřejná sociologie nemá být pouze analytickým nástrojem, ale také normativní silou, která reflektuje a kritizuje mocenské struktury ve společnosti (Burawoy 2005). Veřejná sociologie je podle něj postavena na *reflexivním věděni*, které vnímá sociologii jako aktivní součást veřejné sféry, spíše než na *instrumentálním věděni*, které ji redukuje na objektivistický popis reality (Burawoy 2011).¹⁹

Veřejná sociologie se v současné akademické debatě často zaměřuje na dialektiku mezi angažovaností a objektivitou, přičemž Burawoy ji vnímá jako nutný prvek intelektuálního diskursu, zatímco Etzioni klade důraz na rovnováhu mezi analytickou reflexí a praktickými implikacemi. Peroutkovo dílo ukazuje, že česká veřejná sociologie má hlubší historické kořeny, než by se mohlo zdát při

¹⁷ Metodu rozepisují podrobněji i z dalšího důvodu: aby bylo patrné, že k tématu přistupuji a priori.

¹⁸ Spatřuji podobnosti s Burawoyovým konceptem *extended case method* – i my zde alespoň částečně mapujeme makrohistorický rámec doby, ve které Peroutka texty psal.

¹⁹ I zde jde o aspekt „antagonistické interdependence“.

pouhém přejímání západních modelů. Peroutkův přístup je z tohoto pohledu nejen formou intelektuální reflexe, ale také příspěvkem k dlouhodobé debatě o roli veřejného intelektuála v demokratické společnosti.

Angažovanost jako problém

Ze *Sociologické encyklopedie*²⁰ se dozvídáme, že *angažovanost* byla centrálním pojmem především v osmdesátých a devadesátých letech 20. století, především v rámci tak zvané *angažované sociologie*. Ta se na Západě rozvíjí především jako reakce: (1.) na koncepci nehodnotící, neangažované, nestranné sociologie, většinou spojené s pozitivistickými tradicemi a s odvolávkami na M. Webera; (2.) na apologetické koncepci reprezentované akademickou sociologií, která teoreticky obhazuje *status quo*; (3.) na teoreticky, historicky a politicky nezakotvený empirický výzkum, který je programově ochoten svými vědecky objektivními daty sloužit komukoliv a jakkoliv. Z pohledu angažované sociologie je to tvrdá kritika především *O-sociologie*²¹ v Petruskově slova smyslu. Není to ovšem kritika, která by byla nesmiřitelná. Může sloužit jako reflexe a nosná linka právě k tomu, k čemu vyzývá naše dvojice; *veřejná sociologie a republika sociologů*.

Onoho dilematu týkajícího se angažovanosti si ostatně právě skrze pozitivismus (!) všímá Petrusek, který upozorňuje na to, že samotní novopozitivisté se pokusili řešit problém „nehodnotící sociologie“ svým vlastním způsobem. Dovolím si v následující části některé pasáže rozsáhleji parafrázovat, protože je v tomto ohledu považuji za zásadní z hlediska tohoto dilematu. Petrusek zde parafrázuje Lundberga (in Šubrt 2008: 23):

- a) sociolog dělá řadu hodnotových a hodnotících rozhodnutí v souvislosti se svým výzkumem a nemůže se jim vyhnout;
- b) sociolog činí hodnoty předmětem svého zkoumání, protože hodnoty jsou součástí sociální reality, ale „sociolog nesmí být advokátem žádného vzorce chování, které zkoumá“;
- c) důsledně je nutné odlišovat faktuální tvrzení od otázek, jež se týkají politické praxe. Faktuální tvrzení však nesmějí obsahovat, a to ani skrytě, jakékoliv vyjádření sociologovy obluby či nechuti;

²⁰ https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Sociologie_anga%C5%BEovan%C3%A1 [cit. 2024-06-10].

²¹ O *O-sociologii* mluví Petrusek ve své knize *Alternativní sociologie* (Petrusek 1992).

d) sociolog musí důsledně odlišovat svoji roli vědce a svoji roli občana. Musí si být vědom základní teze, že „ve vědecké proceduře není nic, co by nám jednoznačně řeklo, co se s vědeckým, tedy ověřeným, verifikovaným poznáním musí udělat“ (l.c.: 17–18).

Petrusek píše, že

v této poslední tezi je obsaženo doporučení ke skromnosti k veřejnému vyjadřování sociologických stanovisek: sociolog by měl fakta sdělovat, nikoliv je posuzovat. *To je ale úkol téměř nadlidský a jeho jednoznačné řešení nemáme.*²² Návod k umírněnosti, který novopozitivisté formulují ve vztahu k politickému angažmá sociologa, se však (i v rámci jejich paradigmatické struktury) dostává do rozporu: s neskrývanou ambicí fungovat jako experti (ale může být expert nezávislý na tom, pro něhož expertizu provozuje?), masmediálním tlakem, jemuž sociologové nemohou koneckonců nepodlehout – média sociologický fakt hodnotově interpretují již tím, že s ním pracují ... zde pak funguje spíše mertonovský princip sebesplňujícího a sebelikvidujícího proroctví než „nezávislá expertiza“. Neopozitivisté nám svou vlastní praxí i koncepcí vědy, vědění a jejich funkcí vlastně pověděli, že *není nevinných expertiz*,²³ že není nestranných badatelů a že není neangažovaného vědění – i když říci chtěli něco jiného.

Veřejná sociologie a sociologický žurnalismus

Veřejná sociologie je součástí sociologické tradice, která se zaměřuje jak na rozvoj sociologické teorie, tak ovšem na angažovanost s veřejností a mapováním společenských procesů. Svou angažovaností mnohdy přivádí sociologickou optiku k přítomnosti. Není to ale onen *ústup do přítomnosti*, který se zvrhává v aktivismus bez profesionální znalosti sociálních procesů. Zde je základní rozdíl mezi *laciným aktivismem* (Burawoy 2004) a samotnou veřejnou sociologií. Skrze sociologickou optiku a profesionální metodologii – a dodejme, že za to samozřejmě z velké části vděčí pozitivistickému proudu – veřejná sociologie vstupuje rovněž do veřejného diskursu tím, že:

²² Zdůrazněno mnou. Ponechávám bez další interpretace.

²³ Taktéž zdůrazněno mnou. Ponechávám bez interpretace.

- sociologickou znalost částečně činí přístupnou veřejnosti;
- spolupracuje s komunitami a sociálními hnutími za účelem analýzy společenských procesů;
- ovlivňuje anebo potenciálně ovlivňuje *sociální změnu*.

Tím, že veřejná sociologie má blíže k *otázkám doby*, ale zároveň *neodpojuje profesionální vědění od své angažovanosti*, je samozřejmě vystavena kritice samotné profesionální sociologie, která ji ráda vyčítá jakýsi „laciný aktivismus“ a zatíženost hodnotami.

Nabízí se ovšem otázka, které hodnoty nesou samotnou sociologii profesionální. U veřejné sociologie jsme tyto hodnoty několikrát jednoznačně vyřkli a zpřístupnili je profesionálnímu i veřejnému vědění. Na mnohých místech je zmiňoval i Petrusek; jde o toleranci, dialog a spor, svobodu projevu a kritiku, ovšem bez mravního relativismu (protože právě relativismus byl tím, co vedlo ke gulagům a Osvětím). V těchto hodnotách pak nacházíme samotný svár a dilema sociologického vědění – to ovšem není v žádném případě kritika, ale je to něco, co sociologickou vědu vyzvedá z pozitivistického vědění, protože dokáže reflektovat meze svého vlastního vědění.

Paralelně vedle veřejné sociologie existuje *sociologický žurnalismus*, který (na rozdíl od veřejné sociologie) neřeší teoretické otázky sociologie, ale zato neváhá kritizovat společenskou moc a její ideologické proklamace – a činí tak s využitím nejen sociologické metodologie, ale dalších filiací (umění, literatura atd.) Jakýmsi ideálem ve Weberově slova smyslu je zde život a dílo Ferdinanda Peroutky, u nějž nacházíme *vybrané aspekty především veřejné sociologie*.

Z článku Janáka se dozvídáme, že „to, co komunistickému režimu vadilo nejvíce, byl sociologický žurnalismus, který oslovoval širší veřejnost, a konkrétní sociologická teorie, která měla potenciál usvědčit ze lži ideologické proklamace o společenské realitě“ (Janák 2013: 360). Zdá se, že tento aspekt má veřejná sociologie se sociologickým žurnalismem společný. Obě stojí se svým věděním u oslovení veřejnosti, obě využívají sociologické teorie (a je dosud stále otázkou, zda veřejná sociologie není důležitou sociologickou teorií!) a obě mají potenciál usvědčit ze lži ideologické proklamace o společenské realitě – právě tím, že své sociologické hledí přivádějí k „aktuálním otázkám doby“ a nezůstávají jen u nich, protože spolu s tím je jejich analýza nesena reflexí dlouhé časové osy, profesionálním metodologickým aparátem a jazykem. Jazyk samotný pak bude pro sociologický žurnalismus čímsi specifickým. Jmenujme zde opět příklad Ferdinanda Peroutky, jehož jazyk zasluhuje pozornost literární, a po pravdě

příznějme, že jeho jazyk do jazyka vědy nepatří. Jazyk analýzy se ovšem proměňuje v závislosti na tom, pro koho sociolog píše.

Nejen díky Janákovi (Janák 2013) a Nešporovi (Nešpor 2008, 2011, 2014) víme, že to byly politické důvody, které vedly sociologickou teorii v českých zemích specifickými cestami. Janák se v tomto textu sociologickému žurnalismu věnoval pohledem sociologické teorie a dokázal, že je její legitimní součástí, včetně toho, že zde vylíčil širší kontextuální pole, ve kterém sociologický žurnalismus působil a působí. Není jistě náhoda, že v období, které Nešpor zve *zlatou érou*²⁴ české sociologie (Nešpor 2008), byl sociologický žurnalismus pro klasickou sociologii integrovanou součástí sociologie především i po stránce institucionální – tento přehled pak vyčerpávajícím způsobem podává opět právě Nešpor (2014).

Janák píše, že pro to, aby sociolog mohl zůstat v oboru v období normalizace (tedy v období nesvobody), musí se uchýlit buď k tzv. abstraktní ezoterice, k tvrdému empirismu anebo zvolit cestu třetí (alternativní), a tou je neoficiální sociální myšlení. Nabízí se otázka, zda tyto tři cesty nejsou cestami, o kterých mluví Patočka ve svém textu nazvaném *Duchovní člověk a intelektuál* (1975).

Jsou to totiž práce nejen Patočky, ale také zde mnohokrát zmiňovaného Peroutky, které – opět slovy Janáka – „ukazují na kontinuitu praktické a etizující linie českého myšlení jako celku, jehož součástí sociologická teorie je“ (Janák 2013: 361).

Abychom tyto úvahy ukotvili, nabízíme srovnávací tabulku, jež zachycuje klíčové aspekty přístupu Michaela Burawoye, Amitai Etzioniho a Ferdinanda Peroutky k veřejné sociologii. Každý z autorů sice působil v jiném kontextu, a především Peroutka pak v jiné době, ale opět sledujeme aktérskou perspektivu z ideálnětypické pozice. Toto srovnání vychází z epistemologických a metodologických východisek těchto autorů a zároveň se opírá o jejich přístup k angažovanosti a objektivitě. V následující části teoreticky obhajujeme relevantnost tohoto srovnání s odkazem na jejich primární díla.

²⁴ Anebo pozlátkem?

Kritérium	Michael Burawoy (Veřejná sociologie)	Amitai Etzioni (Komunitarismus, aktivní občanství)	Ferdinand Peroutka (Sociologický žurnalismus)
Angažovanost a její legitimita	Veřejná sociologie propojuje akademii se společností a podporuje demokratický diskurs.	Veřejná angažovanost musí respektovat hodnoty a normy společnosti.	Žurnalistická analýza jako forma veřejné sociologie.
Metodologické východisko a epistemologie	Kritická sociologie, dialektický vztah mezi společností a vědou, angažovaná epistemologie, marxismus	Pragmatismus a komunitarismus, rovnováha mezi empirickým výzkumem a praktickými aplikacemi.	Historicko-analytický přístup, kombinace empirického výzkumu a hodnotové interpretace.
Angažovanost a vztah k objektivitě	Sociologie nemůže být neutrální, vždy reflektuje společenské zájmy.	Věda nemá být ideologická, ale musí reflektovat historické a společenské souvislosti.	Angažovanost je demokratická, ale ne ideologická, kritika totalitních režimů.
Úloha veřejného sociologa ve společnosti	Veřejný sociolog bojuje proti hegemonním ideologiím a podporuje sociální změnu.	Veřejný sociolog je prostředníkem mezi občanskou společností a státem, formuje morální diskurs.	Vyvažuje kritickou reflexi s etickými imperativy, racionalizace veřejné debaty.

Tabulka 1. Komparace přístupů Burawoye, Etzioniho a Peroutky k veřejné sociologii a vybraná kritéria

Ve vztahu mezi angažovaností a vědeckostí v sociologii je patrné zásadní napětí, které bylo předmětem mnoha teoretických diskusí. Michael Burawoy (2005) ve své koncepci veřejné sociologie argumentuje, že vědecká neutralita je v zásadě iluzorní a že sociologie by měla aktivně vstupovat do veřejné debaty a podílet se na řešení společenských problémů. Proti tomuto postoji však stojí tradice hodnotové neutrality, jak ji formuloval Max Weber (1949), která zdůrazňuje, že sociologie by měla oddělovat analytické zkoumání od normativních soudů.

Toto napětí lze chápat jako dynamiku mezi dvěma přístupy: na jedné straně angažovanost, která považuje sociologa za aktéra ve společenském prostoru,

a na straně druhé distancovanost, která se snaží zajistit, aby vědecké poznání nebylo kontaminováno ideologickými preferencemi. Klíčovou otázkou tedy je, zda může sociolog aktivně zasahovat do společenské reality, aniž by oslabil vědeckou objektivitu svého výzkumu.

Jedním z možných řešení je přístup Amitaie Etzioniho (1993), který se pokusil překlenout tuto dichotomii konceptem *angažované reflexivity*. Podle něj je možné spojit analytickou distanci s hodnotově ukotveným přístupem, pokud sociolog zůstane metodologicky přísný a transparentní ohledně svých předpokladů. Tento přístup má blízko k tomu, co Burawoy nazývá „rozšířenou případovou metodou“ (*extended case method*), která umožňuje kombinovat mikrosociální empirii s makrostrukturální analýzou.

V českém intelektuálním prostoru lze podobné napětí pozorovat v publicistické činnosti Ferdinanda Peroutky. Jeho texty z let 1945–48 ukazují, že angažovanost nemusí nutně znamenat ideologickou jednostrannost. Peroutka se snažil propojit kritickou analýzu mocenských struktur s normativním apelem na demokratické hodnoty, čímž jeho práce odpovídá myšlence veřejné sociologie, aniž by opustila analytickou preciznost. Podobně jako Burawoy chápal, že intelektuál nemůže být zcela neutrálním pozorovatelem, ale zároveň se vyhýbal aktivistické jednostrannosti.

Lze tedy konstatovat, že angažovaná sociologie nemusí být v rozporu s vědeckostí, pokud dodržuje tři klíčové principy: (1.) *reflexivitu*, tedy vědomé zkoumání vlastních hodnotových východisek,²⁵ (2.) *metodologickou transparentnost*, která umožňuje replikovatelnost výzkumu, a (3.) *oddělení analytické a normativní roviny*, což znamená jasně rozlišovat mezi empirickými poznatky a hodnotovými doporučeními.

Závěrem lze říci, že pokud je veřejná sociologie založena na kritické reflexivitě a vědecké přísnosti, může úspěšně překonat tradiční dichotomii mezi angažovaností a objektivitou. Angažovanost není překážkou vědeckosti, pokud se stane jejím vědomým a metodologicky ukotveným prvkem.

Amitai Etzioni naproti tomu představuje pragmatický přístup k veřejné sociologii, kdy usiluje o rovnováhu mezi akademickou analýzou a společenským dopadem (Etzioni 1968). Jeho koncept *The Active Society* zdůrazňuje, že sociologie nemá pouze studovat společenské procesy, ale aktivně se podílet

²⁵ Je zajímavé, že Peroutka velmi často ve svých textech psychologizuje. V knize *Deníky, dopisy, vzpomínky* dokonce mluví o tzv. „biosofii“. Má jít o deník, v němž Peroutka pracoval na metodě, která jej činila citlivějším vůči analýzám moci, ale také pěstovala jeho psychickou odolnost. Deník se nikdy nenašel.

na jejich formování. Etzioniho přístup vychází z komunitaristické teorie, která zdůrazňuje propojení individuální autonomie s odpovědností vůči komunitě (Etzioni 1993). V tomto ohledu se jeho postoj liší od Burawoye, protože nevidí angažovanost jako nástroj kritiky strukturální nerovnosti, ale spíše jako snahu o obnovu společenské soudržnosti prostřednictvím normativních hodnot (Etzioni 1996).

Epistemologicky Etzioni kombinuje empirický výzkum s hodnotovým rámcem. Kritizuje tak zvanou *hodnotově neutrální sociologii* a zdůrazňuje, že i objektivní vědecká analýza je vždy rámována normativními předpoklady (Etzioni 1988). Jeho práce reflektují úsilí propojit akademické poznání se společenskou aplikací, což dokládá i jeho poradenská činnost ve veřejné správě.

Ferdinand Peroutka, ač nebyl formálně sociologem, ve své publicistické činnosti zastával roli veřejného intelektuála, jehož angažovanost lze chápat jako formu veřejné sociologie. Jeho publicistika, zejména v období mezi lety 1945 a 1948, byla analytickou reflexí společenských a politických procesů, přičemž si uchovávala snahu o objektivitu (Peroutka 1947). Podobně jako Burawoy nevnímal intelektuála jako neutrálního pozorovatele, ale jako aktéra formujícího veřejnou debatu.

Metodologicky Peroutka kombinoval empirická data (byť samozřejmě ve srovnání s dnešní dobou ve velmi omezené míře) s analytickou esejistikou, což lze přirovnat k historicko-analytickému přístupu. Jeho kniha *Budování státu* (1933) se opírá o detailní analýzu politických událostí, zatímco *Tak nebo tak* (1947) reflektuje jeho snahu o porozumění demokratickým procesům ve specifickém historickém kontextu – tím byl „vyvíjející se socialistický stát“ (Peroutka 1947: 20). Nešpor (2011) opakovaně Peroutku řadí mezi významné intelektuály, kteří svými analýzami ovlivňovali veřejný prostor a překračovali tradiční akademické rámce.

Epistemologicky Peroutkův přístup osciloval mezi angažovaností a snahou o analytickou distanci. Na rozdíl od Burawoye se vyhýbal ideologizaci a přímé participaci na politickém aktivismu, přesto jeho práce měla normativní rozměr – obhajovala demokratické hodnoty a kritizovala totalitní ideologie (Peroutka 1950).

Nešpor a *Republika sociologů*

Nestačí, aby byl sociolog pouhý vědec. K tomu musí mít pohled téměř básnický, přístupný živým bezprostředním dojmům každodenním, schopnost probírat se v materiálu ještě neutříděném. Takový sociolog musí umět s užitkem chodit po ulici a sedět v kavárně a nepokládati tento čas za ztracený pro vědu (Peroutka 1924, cit. in Nešpor 2008: 151).

V českém prostředí se veřejná sociologie dlouho rozvíjela neformálně, skrze činnost veřejných intelektuálů, mezi nimiž vynikali T. G. Masaryk, Edvard Beneš nebo později Ferdinand Peroutka. Ti se vyjadřovali k zásadním společenským otázkám, přičemž jejich angažovanost nebyla oddělena od analytické reflexe. Tento přístup můžeme chápat jako určitý předobraz veřejné sociologie, který vychází z tradice intelektuální angažovanosti v české sociologii.²⁶ V českém akademickém prostoru přetrvává spor o to, jak by měla veřejná sociologie fungovat. Jak ukazuje Nešpor (2011), česká sociologie měla dlouhou tradici intelektuální angažovanosti, přičemž však od sedmdesátých let 20. století docházelo k jejímu postupnému odtržení od veřejného prostoru v důsledku politických tlaků. Dnes se opět hledají způsoby, jak sociologii více zapojit do veřejného diskursu, aniž by se stala nástrojem ideologie (Janák 2013; Nešpor 2024).

Jednou z cest je analýza Peroutkovy angažovanosti a snahy o analytický postoj. Samozřejmě, že se nabízejí různé přístupy právě s ohledem na to, kdy byla reflexivita možná. Jinak bude vypadat reflexivita v době, kdy je režim demokratický, a jiné podoby bude nabývat v dobách totalitních – u Peroutky specificky v období fašismu a komunismu.

Veřejná sociologie stojí na průsečíku mezi akademickou reflexí a společenskou angažovaností. Toto napětí se mnohokrát ukázalo být předmětem sporů v republice sociologů – velmi výrazně v době první republiky, ovšem také po druhé světové válce před nástupem komunismu. Výrazné vzednutí pak česká sociologie zažila v šedesátých letech 20. století (Voříšek 2012; Nešpor 2024²⁷).

²⁶ Je evidentní, že prvorepubliková angažovanost a její étos bude znamenat něco dramaticky odlišného od angažovanosti v marxisticko-leninském duchu, jehož sentiment v soudobém kulturním substrátu nevymizel. Není mi známo, že by v našem prostředí existovala analytická studie empirického odlišení, a přece je jasné, jak skutečně dramatické rozdíly tu jsou.

²⁷ Studie končí takto: „Svoji otevřeností a angažovaností stály na čelném místě v rámci celého východního bloku a úspěšně, i když z vnějších důvodů jenom krátce, se zapojily do skutečně mezinárodních sociologických snah propojujících západní, socialistické i další sociologie. Československo se právě i jejich prostřednictvím opět (nakrátko) stalo ‚zářivým bodem na sociologické mapě‘ (Barnes – Becker

Diskuse o angažovanosti a hodnotové neutralitě, která je klíčová v rámci sociologické epistemologie, byla v českém prostředí také součástí soudobých analýz – vzpomeňme na příspěvky o Janu Mertlovi (Janák 2012; Nešpor 2012; Skovajsa 2012).

V republice sociologů je hodnotová neutralita obvykle spojována s oběma sociologickými školami, pražskou a brněnskou. Obě silně reflektovaly sociologii Maxe Webera, který prosazoval důsledné oddělení empirického výzkumu od normativních soudů. Jenže takové oddělení – ač je jednou z nutných podmínek objektivního poznání – nestačí, kdyby aktéři nebyli součástí struktur a struktury součástí kultury. V republice sociologů se tento koncept dostal do střetu s ideologickými a politickými požadavky různých režimů, což dokládá případ a studie zabývající se sociologií Jana Mertla. Mertlův pokus o hodnotově neutrální sociologii skončil v ostrakizaci, jelikož se jeho vědecké dílo dostalo do kolize s politickým režimem, a to i přesto, že vycházel z weberovské metodologie.

Ferdinand Peroutka jako veřejný sociolog představuje výrazný příklad napětí mezi angažovaným postojem a snahou o analytickou neutralitu. Svým příkladem nám ukazuje, že tyto zdánlivě nesmiřitelné požadavky lze do jisté míry usmířit. Ovšem za splnění několika předpokladů. Jeho novinářská činnost nebyla jen analytická, ale také normativní – snažil se aktivně ovlivnit veřejné mínění ve prospěch demokracie a etického přístupu k politice. Přesto se mu podařilo udržet intelektuální odstup a schopnost reflexe, což lze považovat za „neutrální angažovanost“, tedy model, který není ideologicky zaujatý, ale zároveň není hodnotově indiferentní.

Nešpor (2011) nám ve své *Republice sociologů* jednoznačně dokazuje tento sporný moment, kdy na jedné straně stojí „angažovanci“ a na straně druhé „nehodnotící“ sociologové. V tomto ohledu je jistě užitečné studovat texty předválečné (konkrétně z počátku třicátých let). Část těchto diskusí je právě v Nešporově publikaci. Z tohoto hlediska a pod tímto zorným úhlem si zasluhují bližší pozornosti.

Podtitul Burawoyovy knihy *Public Sociology* (2021) zní *Mezi utopií a anti-utopií*. Republika sociologů může být pojata jako idealita, ale též jako syntéza antagonisticky komplementárních proudů myšlení, které jsem se zde snažil

1938: 1067), proto stojí za to tyto podniky připomínat. I proto, že tehdejší sociologové ke svému oboru přistupovali s vášní, bez níž kterákoliv věda, jako cokoli, co člověk dělá, ztrácí hodnotu, což je devíza v dnešních časech namnoze nebyvalá, neboť jsme si vzali příklad z „mnohých západních sociologů“, kteří často přistupují ke svému oboru spíše jako chladní, dobře placení profesionálové.“

nastínit. Na mou otázku, co tvoří republiku sociologů, zda to jsou právě hodnoty, kterými se sociologové zabývali,²⁸ Nešpor odpovídá:²⁹ „Pokud jde o republiku, mně se na tom nápadu dodnes líbí ta mnohoznačnost: můžete to chápat striktně jako politický útvar, kde bylo hodně (mocných) sociologů, ale máte samozřejmě pravdu, že jsem tím sledoval víc, řekněme duchovní společenství, a v tomhle vidění by ty hodnoty, ale stejně tak různé druhy angažovanosti, ale na druhou stranu i akademické poznání atd. samozřejmě hrály roli.“

„Republika sociologů“ je tedy myšlený koncept, který představuje v jistém slova smyslu utopickou společnost jako nedostižný ideál a nejvyšší étos vědecké/sociologické práce, ve kterém by sociologové měli zásadní roli ve veřejném sféře. V této republice sociologové nejsou pouze odborníky zabývajícími se studiem společnosti, ale také aktivními občany, kteří se angažují v procesech společenské změny. Jsou vlastně reflektovanými aktéry ideálů vědce i aktivního občana. Chápejme oba pojmy ve weberovském ideálnětypickém smyslu. Tato konstrukce proto v sobě implicitně nenese kritiku jednotlivých typů sociologie. My už nyní ale víme, že předmětem sporů bylo ono dynamické pole mezi angažovaností a nehodnotící sociologií.

V republice sociologů mají sociologové důležité postavení v politice, ve veřejné debatě a ve formulování politických programů, i když to třeba není jejich cílem. Svou logikou účasti takové jednání zakládají. Můžeme vzpomenout např. neúspěšné pokusy A. I. Bláhy o založení politické strany a budování politiky po vzoru věd. I Bláhovo myšlení, stejně jako to Peroutkovo, naplňovalo mnohé z antagonisticky interdependentních aspektů veřejné sociologie. Jen je každý realizoval jinou cestou, jak z hlediska společnosti, tak z hlediska sociologie.

Republika sociologů svou vědomou reflexí antagonismů a komplementarit podporuje a vyzvedá dialog a otevřenou výměnu názorů mezi sociology a ostatními členy společnosti. Tím by se zajišťovala skutečná reprezentace zájmů obyvatelstva a podpora participativní demokracie jako prostor, ve kterém se svobodná sociologie realizuje.

²⁸ V dotazu byl kontext vztažen k Bláhově odmítnutí Škrachova požadavku na hodnotové zatíženou a normativní vědu, která bude činit nárok na hodnocení. Bláha samozřejmě tento požadavek odmítl – jistě ku Škrachově překvapení a nelibosti. Důvodem byl požadavek objektivismu.

²⁹ Z mailové korespondence [cit. 2023-07-03]. Postava Nešpora je právě zde důležitá, protože to byl právě on, kdo tento koncept poprvé pro ukotvení úvah použil, když jednoznačně poukázal na nepostradatelnou roli sociologů a jejich akademického vzdělání a rovněž angažovanosti (nejen) v kontextu budování státu (Nešpor 2011).

Na závěr můžeme nechat promluvit nestora české sociologie, Miloslava Petruska: „Aniž bychom se pokoušeli tvořit z Peroutkova díla ‚systém‘ – kontrapozicí kritiky davu je mu kritika liberalismu, který zapomíná na své původní poselství a poslání a začíná se nebezpečně ztotožňovat s tím nejvulgárnějším kapitalismem.“

Ferdinand Peroutka v „republice sociologů“

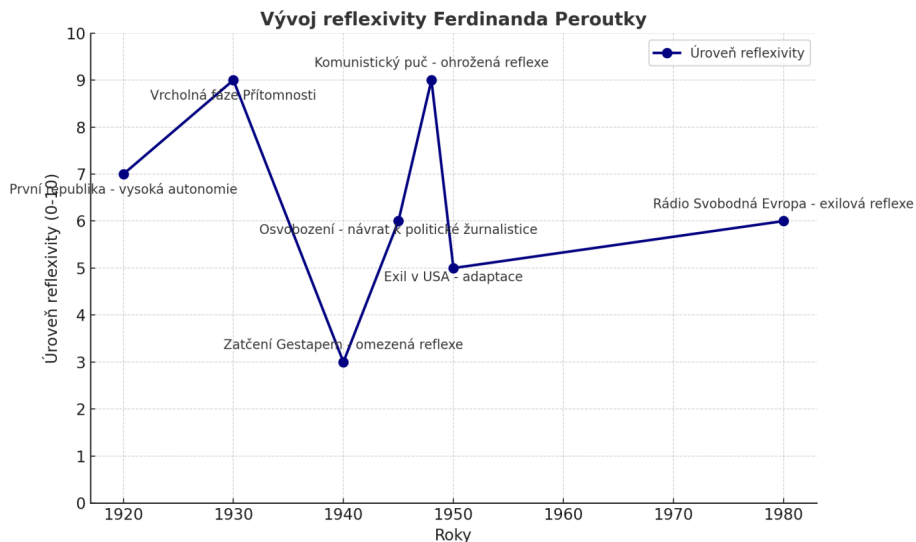
Už dosti dlouho v devatenáctém a dvacátém století mohlo být jasno, že kdo nechce socialismus malý, bude mít socialismus veliký. Vy, kteří dnes pilně uvádíte ty a ony přednosti kapitalismu, řekněte, jak jste řešili sociální otázku, dokud trval váš vlastní systém? (Peroutka 1947: 9).

Ferdinand Peroutka představuje klíčovou postavu české intelektuální sféry, jejíž myšlení a publicistická činnost v letech 1945–48 reflektovaly napětí mezi angažovaností a analytickou distancí. Peroutkův přístup k politickým a společenským otázkám této doby ukazuje, že jeho angažovanost nespočívala v jednostranné obhajobě určité ideologie, ale ve snaze o racionální a věcnou reflexi společenských procesů.

Po návratu z koncentračního tábora Buchenwald se Peroutka ihned zapojil do veřejného diskursu a snažil se analyzovat situaci v Československu s vědomím tragických zkušeností, které válka přinesla. Jeho kritika totalitních tendencí nebyla jen emocionálním vyrovnáváním se s minulostí, ale systematickým pokusem o zachování demokratických principů v novém politickém uspořádání. Přestože byl spojen s poválečným demokratickým táborem, jeho publicistická činnost v Lidových novinách a dalších periodikách byla charakteristická snahou o objektivní analýzu.

Peroutka se po válce aktivně zapojil do veřejné debaty, ale jeho angažovanost měla analytický charakter. Přestože byl přesvědčeným demokratem a odpůrcem nacismu i komunismu, jeho texty ukazují, že se neomezoval na ideologická hesla, nýbrž se snažil porozumět strukturálním změnám československé společnosti. Kritizoval nejen komunistickou hegemonii, ale také naivitu demokratických politiků, kteří podceňovali hrozbu totalitního ovládnutí státu.

Jeho postoj byl blízký tomu, co Michael Burawoy označuje jako „kritickou sociologii“ – tedy angažovaný výzkum, který se snaží identifikovat skryté mechanismy moci, aniž by se stal nástrojem propagandy. Na druhé straně lze v Peroutkově skeptickém realismu najít i paralely s komunitaristickým myšlením



Graf 1. Vývoj reflexivity Ferdinanda Peroutky (aktérská perspektiva) – ideálnětypický model

Amitai Etzioniho: snaha hledat způsoby, jak udržet demokratickou soudržnost společnosti tváří v tvář vnitřní fragmentaci. To potvrzuje ve svých textech také Kosatík (2011: 73):

Peroutka nebyl naivním idealistou, ale ani cynickým pragmatikem. V jeho textech se objevuje neustálé napětí mezi demokratickým ideálem a nutností realistického přístupu k politice. Psát v roce 1945 však znamenalo brát v úvahu, že situace v zemi není normální, že není omezen jenom počet politických stran či novin, které mohou vycházet, ale že existují i stovky dalších omezení demokracie, a že dokonce i velká část národa kdesi potratila svůj „demokratický cit“ a nevidí, že přinejmenším jeden významný subjekt politického života – KSČ – nepostupuje demokratickým způsobem.

Peroutkova práce vykazuje rysy konceptů dvou klíčových myslitelů v debatě o veřejné sociologii: jak Michaela Burawoye, tak Amitaie Etzioniho. Zatímco Burawoy prosazuje model kritické sociologie, která se snaží odhalit strukturální nerovnosti a aktivně působit na jejich odstranění, Etzioni zdůrazňuje komunitarismus a roli sociologa jako stabilizátora společenských hodnot.

Peroutka se nacházel mezi těmito dvěma přístupy:

- *Podobně jako Burawoy* vnímal intelektuála jako aktivního účastníka veřejné debaty, nikoli jako neutrálního pozorovatele.
- *Podobně jako Etzioni* chápal, že angažovanost nesmí vést k destrukci demokratických institucí, ale k jejich posílení skrze odpovědnou kritiku.

Peroutka a jeho činnost je zde vhodným příkladem poukázání na propojení profesionální sociologie se sociologií veřejnou – tedy diseminace vědění směrem k veřejnosti s využitím „tvrdých“ vědeckých artefaktů, např. statistických podkladů, které Peroutka využíval (nejen) ve svých novinových statích.

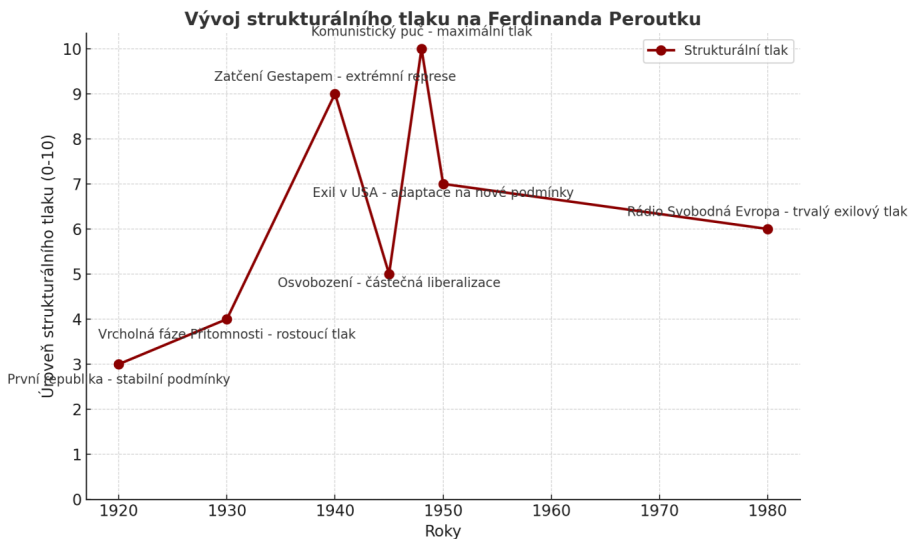
Nešpor zde cituje přímo Peroutku:

Nestačí, aby byl sociolog pouhý vědec. K tomu musí míti pohled téměř básnický, přístupný živým bezprostředním dojmům každodenním, schopnost, probírat se v materiálu ještě neutříděném. Takový sociolog musí uměti s užitkem choditi po ulici a seděti v kavárně a nepokládati tento čas za ztracený pro vědu (Peroutka 1924, cit. in Nešpor 2008: 151).

Dodejme ještě jednu důležitou věc; tou byla Peroutkova silná a kritická reflexe náboženského života vznikajícího státu v komparaci s Anglií a Amerikou, kde má náboženství „tužší život než u nás“ (ibid.: 151).

V následující analýze³⁰ vycházím z historicko-sociologického zasazení Peroutkovy publicistiky do kontextu konce třicátých a čtyřicátých let 20. století a z kvalitativní obsahové analýzy vybraných textů, jak byla popsána v předchozí metodologické části. Zaměřuji se na projevy angažovanosti (např. explicitní apel a morální stanovisko), analytického odstupu (např. hledání více perspektiv – komparace, upozorňování na hlubší příčiny – dlouhá časová řada) a argumentační strategie, které Peroutka ve svých článcích uplatňuje.

³⁰ Jak se domnívám, je skutečně prvním pokusem z tohoto hlediska. Výběr mých textů nebyl nikterak selektivní a v žádném případě není reprezentativní pro Peroutkovu publikační tvorbu. Dokonce ani pro období, z něhož jsem články vybral, se nepouštím do snahy výsledky generalizovat, avšak činím pojmenování se záměrem vytvořit určitý rámec, který může sloužit k diskusi, kritice nebo budování.



Graf 2. Vývoj strukturálního tlaku na Ferdinanda Peroutku (strukturální perspektiva) – ideálnětypický model³¹

Zdůvodnění výběru analyzovaných textů³²

Pro analýzu veřejné angažovanosti Ferdinanda Peroutky v poválečném období bylo nutné zvolit reprezentativní vzorek jeho publicistických textů (reprezentativní v tom smyslu, že v nich bude patrná silná antagonistická interdependence). Při výběru jsem se řídil několika klíčovými kritérii:

Tematická relevance k veřejné sociologii; zvolené texty explicitně reflektují napětí mezi angažovaností a analytickým odstupem, což je centrální téma veřejné sociologie. Peroutkovy články v tomto ohledu nejsou pouze žurnalistickými komentáři, ale představují hlubší reflexi politických a společenských procesů, což je v souladu s konceptem veřejné sociologie Michaela Burawoye.

³¹ Na obou grafech jsem se snažil znázornit fakt, že Peroutka, který psal na konci třicátých a na začátku čtyřicátých let, zažíval jednak silný strukturální tlak, ale zároveň byl ve svých textech silně reflektivní – ve vztahu k hodnotám, které bránil. Proto jsem volil texty z knihy *Tak nebo tak* (1947), které k tomu poskytují vhodnou analytickou příležitost.

³² Původně jsem skutečně zamýšlel analyzovat všech pět článků. Obsah textu začínal nabývat, přistoupil jsem proto k rámcové komparaci článků dle vybraných kritérií (Tab. 2) a zvolil nakonec články jen dva, na kterých se dá linie antagonistické interdependence ukázat. Samotná kniha v tomto smyslu obsahuje skutečně mimořádně bohatý materiál k detailnější analýze.

Historicko-sociologická hodnota; výběr se soustředil na období let 1945–47, kdy se Československo nacházelo v přechodové fázi mezi demokratickým uspořádáním a nastupující totalitou. Peroutkovy texty z této doby nejen komentují aktuální události, ale také zachycují dynamiku politické a ideové transformace, což umožňuje analyzovat jeho reflexi moci a demokratických principů.

Diverzita analytických přístupů; vybrané články zastupují různé způsoby argumentace, od historických paralel a filozofických úvah až po přímé politické komentáře. Tímto výběrem bylo zajištěno, že analýza reflektuje celou šíři Peroutkových metod práce s veřejným diskursem.

Přítomnost antagonistické interdependence; klíčovým prvkem veřejné sociologie je napětí mezi angažovaností a analytickou distancí. Analyzované texty vykazují tuto dynamiku v různé míře: některé obsahují silné normativní apely, zatímco jiné se soustředí na věcnou analýzu. Výběr tedy umožňuje ukázat, jak Peroutka osciluje mezi těmito dvěma polohami.

- Reprezentativnost v rámci sbírky *Tak nebo tak*. Peroutkova sbírka článků *Tak nebo tak* (1947) obsahuje 32 textů, z nichž jsem pro analýzu vybral pět: *Když spáč procitne*, *Není návratu*, *V předvečer*, *Dědictví* a *Ruské jubileum*. Volba těchto textů byla vedena snahou o zachycení kontinuity Peroutkova myšlení v letech 1945–47 a jejich schopnosti ilustrovat klíčové aspekty veřejné sociologie, zejména reflexi demokratických hodnot, vztah mezi jednotlivcem a společností a kritickou analýzu moci.
- Možnost komparace; zvolená pětice článků nabízí vhodný základ pro komparaci s přístupy veřejné sociologie, zejména s koncepty Michaela Burawoye a Amitai Etzioniho. Některé texty obsahují explicitní výzvy k občanské angažovanosti, zatímco jiné se zaměřují na strukturální analýzu politických změn. Tento kontrast umožňuje přesněji identifikovat Peroutkovu pozici v rámci veřejného intelektuálního působení.

Tento výběr tedy nebyl nahodilý, ale reflektuje jak tematickou, tak metodologickou logiku článku. Zvolených pět textů umožňuje ukázat Peroutku nejen jako angažovaného analytika, ale i jako představitele étosu veřejné sociologie v českém prostředí.

Název článku	Angažovanost	Analytický odstup	Dialog ³³	Celkové hodnocení
Když spáček procitne	Silná; apel na přijetí nové reality, výzva k odpovědnosti	Střední; historická reflexe změny moci	Silná; metafora (spáček, probuzení), ironie	Velmi vhodný; přímý apel i analytická reflexe
Není návratu	Silná; odmítnutí návratu k předválečnému řádu	Silná; geopolitická reflexe změn	Střední; strukturovaná argumentace, odkazy na Masaryka	Vhodný; komplexní analýza změn
V Předvečer	Střední; kritika buržoazie a jejich chyb	Silná; analýza sociální otázky, ekonomické roviny socialismu	Střední; dialektické paradoxy, ironie	Méně vhodný; silná analýza, ale méně výrazná angažovanost
Dědictví	Střední; odkaz na Masaryka jako morální základ	Slabší; méně historických argumentů	Silná; rétorické otázky, etický rámec	Méně vhodný; méně reflexe moci
Ruské jubileum	Střední; odmítnutí slepého obdivu k SSSR	Silná; mocenská analýza Sovětského svazu	Silná; historická paralela, srovnávací metoda	Vhodný; geopolitická reflexe

Tab. 2 Komparace článků dle vybraných kritérií – volba dvou vhodných článků³⁴

³³ Nabízí se jako možný další faktor analýzy – při výběru jsem sám narážel na své limity, jak a jestli spadají spíše do „angažovanosti“, nebo „odstupu“, proto jsem se je snažil ve své analýze nezařazovat. Vnímám je ale jako silné faktory, které mohou výběr částí textu výrazně ovlivnit. Jedná se o různé formy ironie, metafora, odkazy na autority aj. Pro jasnější odlišení se nabízí analýza sentimentu.

³⁴ Jsem si vědom vlastní selektivnosti vybraných tezí, neporovnával jsem empiricky každou tezi, která v článku je (to by byl patrně nadlidský úkol), ale nechal jsem se textem vést. Uvědomuji si do určité míry nahodilost, s jakou jsem jednotlivé příklady vybíral, i to, že jsem se snad nemusel vždy „trefit“ správně. Během obsahové analýzy jsem si uvědomil, jak jsou jazyk a jazyková (i teoretická) citlivost pro analýzu důležité, a že i sám jazyk v sobě nese jakousi teologickou funkci. Stačí přitom málo, aby byl čtenář v myšlence odveden k jiné interpretaci. Nesnažím se tím vlastní analýzu nějak shodit nebo dokonce relativizovat výsledky, k jakým jsem došel. Jen aplikuji reflexivitu i na vlastní proces jako nutnou podmínku připuštění vlastních chyb a ukázat na nutnost procesuality dialogu, který je základem étosu a snad i založení toho, o čem zde píši. Jsem si také vědom vratkosti takového argumentu, ale tím jen podtrhuji sázku i risk takového počínání.

V analýze se zaměřuji na dvě hlavní dimenze textu:³⁵

- *Angažovanost*; tedy jednotlivé hodnotové soudy, výzvy k jednání a normativní rámec interpretace dějin, které Peroutka často používá.
- *Analytický odstup*; reflexe moci, strukturální pohled na proměnu společnosti, srovnávací a historická perspektiva.

Každou takto podloženou dimenzi doplňuji vybranými konkrétními citacemi z textu a přesnými stránkovými odkazy, čímž se snažím zajistit transparentnost analýzy a její vědeckou validitu. Jsem si vědom toho, že výběr citací je i tak nutně selektivní a nejsem s to empiricky přesně zmapovat kvantitativní obsah textu. Přesto se domnívám, že i můj selektivní výběr pomůže zahájit věcnou analýzu Peroutkových textů a nabídne nové pohledy na čtení a výklad (nejen) Peroutkova myšlení – ale také třeba analýzu struktur aj. Takto budu postupovat u vybraných dvou článků, které jsou pro analýzu angažovanosti a analytického odstupeu nejvhodnější.

Na základě porovnání pěti analyzovaných článků bylo rozhodnuto, že nejlépe splňují stanovená kritéria *Když spáč procitne* a *Není návratu*. Tyto dva texty nejlépe kombinují angažovanost (apel na čtenáře a hodnocení dobových událostí) a analytický odstup (reflexi moci, historické změny). Oba texty představují zásadní reflexi poválečné transformace Československa a nabízejí pohled na hlubší strukturální změny společnosti. V kontextu veřejné sociologie je lze chápat jako důležitý příspěvek k diskusi o napětí mezi angažovaností a analytickou reflexí.³⁶

Když spáč procitne (KSP) pracuje s konceptem epochální proměny – reflektuje zánik liberálně-demokratického řádu a nástup socialismu, přičemž klade důraz na dvojznačnost této změny. Autor rozlišuje mezi ideálem a realitou: zatímco socialistická transformace přináší naději na rovnost, zároveň varuje před nebezpečím byrokratizace, nivelizace individuality a možnou ztrátou svobody. Tento text tak osciluje mezi kritickou analýzou a normativním apelem, čímž odpovídá principům veřejné sociologie – propojuje akademickou reflexi s veřejnou angažovaností.

³⁵ Jsem si vědom faktu, že již zde vstupuje do hry má vlastní interpretace, přesto takto dál pokračuji. Nehledám přesné definice z vybraných teorií, sám jsem do jisté míry skeptický k takovému postupu.

³⁶ Nепorovnával jsem všech 32 textů z knihy, opravdu jsem porovnal prvních pět článků v knize. Je téměř jisté, že se najdou články, které budou antagonisticky interdependentní mnohem více (zajímavé jsou v tomto ohledu články *Odpověď levici*, *Odpověď pravici* a *Fašismus*).

Není návratu (NN) je text více normativně laděný, akceptuje nevyhnutelnost socialistického směřování, ale zdůrazňuje nutnost uchovat etické a národní hodnoty. Vývoj společnosti je v něm nahlížen jako nezvratný proces, v němž je třeba najít způsob, jak zabránit ideologické rigiditě a morální erozi. Tento článek lze interpretovat v duchu komunitaristického přístupu Amitai Etzioniho, který zdůrazňuje propojení sociální změny s hodnotovou zakotveností společnosti.

Oba texty tak reflektují základní dilemata veřejné sociologie – napětí mezi objektivní analýzou a normativním apelem, otázku role intelektuálů v době sociální transformace a vztah mezi ideály a jejich realizací. Jejich hodnota spočívá nejen v popisu poválečných změn, ale i v obecnější výpovědi o tom, jak lze vnímat epochální politické přechody a jaké otázky s nimi souvisejí.

Analýza článků „KSP“ a „NN“

Článek	Analytický odstup	Angažovanost
KSP	Silná historická analýza, kritická reflexe transformace, popis změny elit a rizik socialismu	Kritika nekritického přijetí nové ideologie, varování před úpadkem individuality
NN	Zdání objektivní analýzy nevyhnutelnosti socialismu, makrohistorická perspektiva	Apel na přijetí nové reality, snaha legitimizovat směřování ke kolektivismu

Tab. 3 Komparace KSP a NN; analytický odstup vs. angažovanost

Ferdinand Peroutka v textech *Když spáč procitne* a *Není návratu* reflektuje zásadní společenské a mocenské proměny poválečného Československa. Jeho texty lze chápat nejen jako deskriptivní záznam reality, ale jako aktivní intervence do formování veřejného vědomí, kde prostřednictvím rétorických a argumentačních strategií přispívá k legitimizaci poválečného politického uspořádání. Peroutkova angažovanost se zde projevuje v několika rovinách – od odmítání možnosti návratu k předválečnému řádu, přes výzvu k aktivnímu zapojení do nové společnosti, až po historickou legitimizační strategii, která změny interpretuje jako nevyhnutelný vývojový proces.

V kontextu veřejné sociologie Michaela Burawoye lze Peroutkovy články interpretovat jako pokus intelektuála nejen analyzovat realitu, ale také aktivně ovlivňovat její vnímání skrze veřejnou debatu. Současně je zde patrný prvek morální odpovědnosti intelektuála vůči společnosti, což odpovídá

komunitaristickému přístupu Amitaie Etzioniho, jenž zdůrazňuje nutnost aktivní participace občanů na hodnotovém ukotvení nového politického uspořádání.

Níže uvádím konkrétní empirické důkazy této antagonistické interdependence;

1. KSP

Vybrané aspekty analytického odstupu

Reflexe historické epochy jako vývojového zlomu

„Nikdy v historii nebylo Rusko tak mocné, nikdy ještě nebyly síly socialismu tak mohutně seřazeny. To jest nová epocha dějin.“ → Peroutka zde nevydává žádný hodnotový soud, ale objektivně popisuje posun mocenských poměrů v Evropě a vznik nové politické epochy.

Kritika buržoazie a jejího historického selhání

„V mnohých zemích valná část buržoazie se zkompromitovala sympatiemi k útočnému fašismu. ... Ještě hůře, jestliže nezavřela oči a rozhodla se vědomě.“ → Peroutka analyzuje, proč buržoazie ztratila historickou legitimitu a využívá strukturální pohled na společenské změny.

Vnímání přechodu mezi epochami

„Novověk začal už před narozením Kolumbovým, tehdy, když vzmáhající se měšťanstvo poprvé začalo přebírat kusy moci a práv z rukou králů, šlechty a tyranů.“ → Autor pracuje s dlouhodobými historickými paralelami, čímž se snaží umístit aktuální společenské změny do širšího kontextu.

Vybrané aspekty angažovanosti

Normativní apel k aktivnímu postoji

„Proti tomu třeba postavit ideál: exponovat se za právo, za lepší způsob. Když spáček procítl, nepoznal, že tato povinnost by přestávala.“ → Peroutka vyzývá čtenáře k občanské angažovanosti a morální zodpovědnosti vůči době, ve které žijí.

Varování před úpadkem individuality v socialismu

„Socialismus může lidstvu přinést netušené obohacení, ale také netušené ochuzení, podle toho, jaké živly v něm nabudou převahy.“ → Autor zdůrazňuje možnost deformace socialismu, pokud v něm zvítězí negativní tendence, čímž vyjadřuje své hodnotové stanovisko.

Důraz na nutnost zachování hodnot

„Má-li nový řád být dobrodiním — nese k tomu v sobě všechny možnosti — nesmí ochuzovat život po žádné stránce a odhodit statky jednou již nabyté.“
→ Peroutka zde přechází od analytické reflexe k normativnímu apelu, když zdůrazňuje, že nová epocha nesmí vést k destrukci morálních hodnot.

2. NN

Vybrané aspekty analytického odstupu

Objektivní analýza nevyhnutelnosti změny

„Vidíme tedy před sebou levý Východ i levý Západ a mezi nimi i levý střed. Jak očekávat za takových okolností, že to, co se u nás levého stalo, zase vyprchá?“
→ Autor zde vykresluje geopolitickou situaci a odmítá představu, že by Československo mohlo zvrátit své směřování.

Použití Masarykova konceptu vývoje nalevo

„Roku 1924 napsal T. G. Masaryk slavný článek na téma: vývoj jde nalevo. [...] Ani fašismus a nacismus nemají být argumentem proti: obě tato hnutí si vypůjčovala program stran socialistických.“ → Peroutka se odkazuje na Masarykovu historickou perspektivu a ukazuje, že současné dění je součástí širšího vývojového trendu.

Strukturální vysvětlení změn v Československu

„Dnešní změně mizí majetky a společenské postavení, pojmy, na které si zvykli, prostředí, jež milovali. Ti s úzkostí visí na našich rtech, abychom jim řekli, zda se vrátí staré poměry. Třeba i jim neustupně opakovat: nevrátí se.“ → Peroutka zde zdůrazňuje nevratnost změn a jejich strukturální podmíněnost.

Vybrané aspekty angažovanosti

Podpora nového politického řádu

„Každý si musí rozřešit základní otázku svého postavení k tomuto vyvíjejícímu se socialistickému státu. Koho jeho základní, nyní uskutečňovaná fakta tak dráždí, že je schopen jen opozice, bude odsouzen k tomu, aby si své politické myšlenky psal do deníku.“ → Tato pasáž jasně vyjadřuje, že autor považuje odpor vůči novému systému za neproduktivní a bezperspektivní.

Odmítnutí reakční nostalgie

„Jestliže k některým věcem již není návratu, jsou jiné, které nikdy by neměly být opuštěny. V podstatě jsou to otázky morální a národní.“ → Autor obhazuje, že společenské změny jsou nevyhnutelné, ale je třeba zachovat klíčové morální hodnoty.

Apel na přijetí socialismu jako nutnosti

„Správně pochopený socialismus může povznést lidskou tvořivost na netušený stupeň. Není v linii budoucnosti odporovat socialismu, není to ani v linii humanity, ani rozumu.“ → Peroutka zde dává jasně najevo, že odmítání socialismu považuje za historicky i morálně nesmyslné.

Oba články jasně demonstrují *napětí mezi analytickým odstupem a angažovaností*. Zatímco *Když spáč procitne* nabízí hlubší reflexi rizik a možností socialismu, *Není návratu* je normativnějším textem, který obhazuje novou realitu. Přesto oba texty kombinují analytický pohled s angažovanou výzvou k přijetí historické (sociální) změny.

Peroutka jako veřejný sociolog v dynamickém poli „republiky sociologů“ – angažovaný analytik s masarykovským étosem

Bylo jednou řečeno o socialismu, že jest to „výzva k gentlemanům všech zemí, aby se spojili“ (Peroutka 1947: 14).

V úvodu práce jsme si položili výzkumnou otázku, jak se v Peroutkových pracích odráží napětí mezi analytickým odstupem a angažovaností a do jaké míry lze jeho reflexi poválečných změn interpretovat jako veřejnou sociologii.

Peroutka je příkladem intelektuála, který dokázal spojit hlubokou angažovanost s analytickým odstupem. Jeho působení v poválečném Československu ukazuje, že veřejná intelektuální činnost nemusí být nutně spojena s jednostranným politickým aktivismem, ale může si zachovat kritický a věcný charakter.

Z perspektivy veřejné sociologie lze Peroutkovo působení vnímat jako snahu o „reflexivní angažovanost“, kdy se intelektuál nevyhýbá veřejné odpovědnosti („exponovat se“), ale zároveň se snaží udržet si odstup od ideologických zjednodušení. V tomto ohledu představuje Peroutkův přístup významný analytický impuls pro současnou sociologii a veřejné intelektuály, kteří se snaží o vědeckou objektivitu v prostředí politických tlaků.

Klíčovými hodnotami tu zůstává to, co je étosem „republiky sociologů“ – normativita a procesualita dialogu jako závazek k výstavbě sociologické teorie, která se nezříká odpovědnosti za společnost, aniž by rezignovala na analytickou věcnost a neupadla v pragmatický cynismus.

Z provedené dílčí analýzy vyplývá, že Peroutka si nadále udržuje povahu „angažovaného“ intelektuála, který se nespokojuje s neutrálním líčením událostí. Vybrané texty nesou jasný normativní apel na zachování mravních hodnot, svobody a národní tradice i ve chvíli, kdy se Československo nevyhnutelně přiklání k (velkým) socialistickým reformám. Jeho angažovanost se ukazuje ve varování před formálním úspěchem socialismu, pokud nebude doprovázen skutečnou „úctou k člověku“³⁷ a v kritice eventuálního popření národního citění.³⁸

Současně v sobě nese také analytický odstup, když uvádí konkrétní příklady (Sovětský svaz, Anglie, meziválečná Evropa) a rozebírá je s ohledem na širší struktury a historické souvislosti. Poukazuje na rizika spojená s unáhlenou „kolektivizací“ i na potřebu vzdělanosti pro řízení znárodněných podniků – zde je zajímavý Peroutkův postřeh:

Jest úplná pravda, že socialisté zvítězili. Ale i tento vítěz je podroben kontrole humanity, která byla ve všech staletích živá. Bylo jednou řečeno o socialismu, že jest to „výzva k gentlemanům všech zemí, aby se spojili“ (Peroutka 1947: 14).

Peroutka zde zůstává člověkem spjatým s Masarykem; vyzdvihuje, že bez mravního a duchovního obsahu zůstane hospodářský převrat prázdnou slupkou.³⁹

Argumentačně pracuje Peroutka se syntézou historických faktů, praktických příkladů a mravních apelů, využívá přitom odkazy na Masaryka a morální povinnosti, což zvyšuje důvěryhodnost jeho textů v očích běžného čtenáře poválečného Československa. Dalo by se tedy říci, že Peroutkova pozice naplňuje masarykovský étos propojení humanitních ideálů s promyšleným realismem.

³⁷ Mimochodem argumentaci „úcty k člověku“ Peroutka používá i pro odlišení toho, kdo (ještě) není fašista. Článek s názvem Fašismus je ve stejné knize. Peroutka zde fenomén fašismu vykládá skutečně extenzivně (bez hodnocení).

³⁸ Pokud jde o národní citění, Peroutkovi šlo o „boj o duši národa“.

³⁹ „Jsou to morální otázky, ale kéž by nebyly uznány za méně důležité než problémy hospodářské! Nový hospodářský řád bez živé mravnosti – jaká to suchá slupka! A jakýkoliv řád bez charakterů – jaká to marnost! ... Ale jako věčný úděl lidstva zůstávají otázky duchovní“ (Peroutka 1947: 15). Je zde Peroutka „objektivistou“, anebo „angažovancem“? Interpretuji: objektivně je mu sám étos.

Nestává se ideologem jedné krajní pozice, nýbrž trvale balancuje mezi chápáním nutných společenských přeměn a obranou klíčových hodnot.

Z těchto důvodů jej nelze zařadit k tradici čistě nehodnotící (pozitivistické) sociologie: jeho spisy mají silnou etickou nadstavbu a opakovaně vyzývají čtenáře k aktivnímu postoji. Současné však analýza ukázala, že Peroutka nevystupuje jen jako jednostranný agitátor – kritickým rozbořením příkladů a kladením otázek demonstruje racionální zvažování. Jeho texty proto můžeme chápat jako masarykovsky inspirovanou syntézu angažovanosti a analytického odstupu.

Na základě kvalitativní obsahové analýzy prvních pěti – potažmo dvou – článků Ferdinanda Peroutky z knihy *Tak nebo tak* (1947) dospíváme k závěru, že Peroutka je angažovaným analytikem s masarykovským étosem. Tento závěr však vychází pouze z omezeného vzorku a není úmyslem jej nijak generalizovat.

Peroutku můžeme považovat za zástupce sociologického myšlení, které zůstalo objektivní, i když bylo velmi angažované. Není dosud známo, že by v rámci českého sociálněvědního pole bylo Peroutkovo myšlení nějak napadnuto ve smyslu neobjektivity.

V českém intelektuálním prostoru se najdou vědci, kteří se domnívají, že Peroutka sociologem byl. Nikoliv snad *sensu stricto*, protože jeho způsob práce by dnes v mnoha ohledech nesplňoval parametry sociologické vědy, ale právě proto, že některé aspekty tyto znaky naplňují. Patrně dále také proto, jak velký vliv měly jeho práce na kulturní, intelektuální a také politickou scénu nejen v tehdejší Československu, ale také v jiných částech Evropy a později i v samotných Spojených státech amerických. Peroutkovy práce nesou některé znaky sociologické vědy, i když by – ze zcela zřejmých důvodů – dnešním sociologickým nárokům na sociologickou pozici nevyhověly.

Na druhou stranu v jeho postavě nacházím několik důležitých znaků, které je možno reflektovat právě ve vztahu k samotné sociologii a pokusit se je nabídnout k dalším možným reflexím. Nešpor (2014: 634) píše, že „v předválečné ‚republice sociologů‘ byla tato disciplína symbolickým zázemím státnického umění a ve čtyřicátých a šedesátých letech se nakrátko stala – či spíše měla stát – skutečným myšlenkovým zdrojem budoucích praktických sociálních změn...“ Nešpor v této souvislosti také zmiňuje fakt, že „větší smysl pro (často skryté) fungování společenských mechanismů projeвили někteří investigativní novináři než většina akademických sociologů“ (l.c.).

To je zajisté tvrzení, které může působit vůči sociologii poněkud nelichotivě, ale dějiny této disciplíny nám prozrazují, jak diskontinuítní byl její vývoj. Nejde proto o kritiku samotné sociologie, ale o „pouhé“ upozornění na tento dějinný

fakt. Nešpor ve své *Republice sociologů* (2011) proto zdůrazňuje důležitost české sociologie právě v meziválečném období a také krátce po druhé světové válce – do nástupu komunistů k moci. Je to období, ve kterém se pro československou sociologii odehrály zásadní dialogy mezi vědou a společností. Tedy to, po čem volá veřejná sociologie.

Je zajímavé, že právě Nešpor v této souvislosti mluví o „praktické“ sociologii⁴⁰ v podobě běžného užívání statistických dat nebo vědeckých argumentů právě v souvislosti s Ferdinandem Peroutkou. Na mnoha dalších místech o Peroutkovi věcně a kriticky pojednává též v publikaci jiné, jako o sociologovi a duchovním člověku, který polemizoval s Masarykem či s E. Chalupným, ale také jako o člověku, který využíval sociologické vědění nejen pro reflexi společenských procesů, ale též procesů náboženských (Nešpor 2008).

Nešpor u nás v těchto úvahách nezůstává osamocený. Můžeme uvést i další autory, kteří nám dávají možnost Peroutku „promyslet“ z podobného hlediska jako tato práce. Stojí za to zmínit, že jde o sociology různých generací. Jmenovat bychom mohli například Miloslava Petruska (jakkoliv jej explicitně za sociologa neoznačil, avšak významnou zmínku o Peroutkovi nacházíme v oficiální *Sociologické encyklopedii*).⁴¹ Petrussek se ovšem – a zcela po právu – omezuje na výklad Peroutkova myšlení, které z hlediska sociologické vědy má své limity, a to jak jazykové, tak samozřejmě i metodologické. Jiří Večerník pak Peroutku sám ve svých publikacích zmiňuje ve spojení s analýzou společnosti a objektivním poznáním statu quo, suverénním postavením a jistou mírou nezávislosti – a také s přesahem k veřejnosti a duchovní tradici republiky (sociologů).

⁴⁰ Kromě Ferdinanda Peroutky je zde zmíněn také Emil Čapek (1880–1960). Nešpor zde zmiňuje Peroutkovu publikaci *Jaci jsme* (1924).

⁴¹ Petrussek přímo píše: „V Peroutkově studii lze (jako v málokterém jiném jeho textu) najít přímé odkazy na sociologickou literaturu, zná a cituje např. Sombartovu knihu *Židé a hospodářský život* (1911), odkazuje dokonce na Kanta a Schopenhauera, ale daleko více samozřejmě na T. G. Masaryka a na ‚velké Rusy‘ – Tolstého, Dostojevského, ba i Gercena a Gorkého. I když Peroutka pokládá studii o českém národním charakteru (že se vyrovnává s Chalupným je jaksi samozřejmé) za ‚pouhé torzo‘ (doslov k prvnímu vydání 1924), pak je to torzo dodnes navýsost inspirativní. *Demokratický manifest* (1959) je samozřejmě poučen nejen zkušeností (slastnou i trpkou) první masarykovské republiky, ale i komunistickou expanzí politickou, mocenskou a ideologickou. Odtud i rozsah věnovaný tomuto fenoménu, dodnes aktuální, což není řečeno zdvořilostně, ale nabádavě.“ In *Sociologická encyklopedie*, https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Peroutka_Ferdinand), [cit. 2024-06-10].

Závěr

Analýza Peroutkových poválečných textů ukázala, že jeho myšlení oscilovalo mezi analytickým odstupem a angažovaností, přičemž obě tyto složky nebyly ve vzájemném rozporu, ale spíše se dynamicky doplňovaly. Tato „lišácky balanční“ pozice odpovídá étosu veřejné sociologie, která se snaží propojit reflexivní analýzu s účastí na veřejném diskursu. Přestože Peroutka nepracoval v akademickém rámci, jeho publicistické texty vykazují znaky veřejné sociologie v Burawoyově pojetí: analytickou reflexi strukturálních změn, normativní apel a úsilí o dialog se společností.

Avšak aby bylo možné s jistotou zařadit Peroutku mezi veřejné sociology, je nutné provést další výzkum. Tato studie se zaměřila především na aktérskou perspektivu, tedy na Peroutkovo individuální myšlení a jeho reflexivitu. Opo-
menut však zůstal širší institucionální a kulturní kontext, v němž Peroutka působil. Například otázka, jak jeho práce ovlivnila jiné veřejné intelektuály či jak byla vnímána soudobými sociologickými diskursy, zůstává otevřená. Stejně tak by bylo žádoucí srovnat jeho přístup s jinými žurnalisty a intelektuály té doby.

Další zajímavou perspektivou, která se v této práci neotevřela, je zkoumání duchovních aspektů Peroutkova myšlení. Je známo, že spojoval duchovní rozměr s analytickým odstupem i angažovaností – jak v oblasti morální odpovědnosti intelektuála, tak v kontextu společenských změn. Tento rozměr by mohl přinést nový pohled na jeho vztah k veřejné sociologii i na širší otázku propojení duchovních hodnot a angažovaného intelektuálního působení.

Metodologicky se zde otevírá prostor pro detailnější analýzu jednotlivých „žánrů“ sociologické praxe, které se v Peroutkově publicistice prolínají – veřejné sociologie, sociologického žurnalismu, profesionální sociologie a angažované sociologie. Teprve jejich pečlivé rozlišení nám umožní s větší přesností určit, kde přesně Peroutka v rámci sociologického pole stojí.

Tato studie si nečiní nárok na definitivní interpretaci. Sám autor si je vědom, že riziko „falešného vykladačství“ (Peroutka 1947: 6) – kterému se Peroutka tolik bránil – nelze nikdy zcela eliminovat. Odpověď na otázku, zda Peroutka byl veřejným sociologem v pravém smyslu, tak musí zůstat otevřená k dalšímu zkoumání. A jak by sám Peroutka nejspíš ocenil – i k diskusi.

Coda

Prostým faktem zůstává a zůstane, že Peroutku taková snaha „exponovat se“ stála (nejenom) opuštění republiky ve jménu hodnot, za které bojoval. Hodnoty nalezl tam, kde, jak jsme poznamenali, jsou tyto hodnoty nejzjevnější, v tehdejší nejsvobodnější společnosti, tedy ve Spojených státech amerických – i když s mnoha výhradami.

Ironickou odměnou za (nejen) jeho boj mu bylo dvojí; úmrtí ve Spojených státech jako *non-citizen* a dosud v českém kontextu stále malá snaha vidět jej nejen jako (sociologického?) žurnalistu, ale především jako veřejného sociologa, intelektuála a duchovního člověka, jehož místo v republice sociologů je nezastupitelné a zasluhující další promyšlení v rovinách, které jsem zde – jistě nedostatečně a matně – nastínil.

Čtenář proto jistě sám posoudí, nakolik zůstává vhodné dívat se na Peroutkovo počínání jako na něco, co má čelit kritice, zda mají všechny argumenty – nebo snad jen některé – podlehnout neúprosnému odkouzlení a jaké by takový proces mohl/měl mít (nezamýšlené) důsledky.⁴²

Rostislav Gramskopf je absolventem magisterského oboru historické sociologie na Fakultě humanitních studií UK v Praze, kde v současné době dokončuje doktorský program stejného zaměření. Mezi jeho odborné zájmy patří teoretické a společenské aspekty veřejné sociologie a její procesuální přesahy do historických diskusí českého i zahraničního sociologického vědění. Kontakt: alaingr@seznam.cz

Bibliografie

- Alan, Josef – Petrusek, Miloslav. 1996. *Sociologie, literatura a politika. Literatura jako sociologické sdělení*. Praha: Karolinum.
- Alexander, Jeffrey. 2007. „Review of On the Interpretation of the Civil Sphere: Understanding and Contention in Contemporary Social Science.“ *Sociological Quarterly* 48, 2007, 4: 641–59. Dostupné z <http://www.jstor.org/stable/40220046> [cit. 2024-07-01].
- Burawoy, Michael. 2005. „For Public Sociology.“ *American Sociological Review* 70, 2005, 1: 4–28.
- Burawoy, Michael. 2021. *Public Sociology*. New York: Polity Press.

⁴² Což ovšem nevylučuje možnost kritizovat argumenty autora.

- Dahrendorf, Ralf. 2008. *Pokoušení nesvobody. Intelektuálové v časech zkoušek*. Jinočany: H & H.
- Etzioni, Amitai. 1968. *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*. New York: Free Press.
- Etzioni, Amitai. 2010. *Moral Dimension. Toward a New Economics*. New York: Simon and Schuster.
- Etzioni, Amitai. 1994. *Spirit of Community. The Reinvention of American Society*. New York: Simon and Schuster.
- Etzioni, Amitai. 1996. *The New Golden Rule*. New York: Basic Books.
- Havelka, Miloš. 2010. *Ideje, dějiny, společnost. Studie k historické sociologii vědění. Dějiny a kultura*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Holmwood, John. 2019. *Sociologie, veřejnost, politika*. Praha: Filosofia.
- Hrubec, Marek. 2013. *Kritická teorie společnosti. Český kontext*. Praha: Filosofia.
- Janák, Dušan. 2012. „Jan Mertl: pravdu hájící kolaborant, který nezradil.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 48, 2012, 2: 374–380.
- Janák, Dušan. 2013. „Počátky teoretické sociologie v českých zemích. Text věnovaný památce prof. M. Petruska.“ *Sociológia* 45, 2013, 4: 339–364.
- Janák, Dušan. 2018. *Klasická sociologie ve střední Evropě. Mezi centrem a periferií*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Kosatík, Pavel. 2003. *Ferdinand Peroutka. Život v novinách (1895–1938)*. Praha: Paseka.
- Kosatík, Pavel. 2011. *Ferdinand Peroutka. Pozdější život (1938–1978)*. Praha: Mladá fronta.
- Krejčí, Jaroslav. 2001. *České křižovatky. Osm pohledů na naše proplouvání peřejemi soudobých dějin*. Praha: Evropský literární klub.
- Kuhn, Thomas S. 1997. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH.
- Lundberg, G. Andrew. 1968. *Sociology*. New York: Harper and Row.
- Mills, C. Wright. 2008. *Sociologická imaginace*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Nešpor, Zdeněk R. 2008. *Ne/náboženské naděje intelektuálů. Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*. Praha: Scriptorium.
- Nešpor, Zdeněk R. 2010. *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich.
- Nešpor, Zdeněk R. 2011. *Republika sociologů. Zlatá éra české sociologie v meziválečném období a krátce po druhé světové válce*. Praha: Scriptorium.
- Nešpor, Zdeněk R. 2012. „Jan Mertl: sociolog-kolaborant, nebo oběť okolností?“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 48, 2012, 2: 343–365.
- Nešpor, Zdeněk R. 2013. „Sociologie jako cesta ke štěstí: česká verze.“ *Teorie vědy* 35, 2013, 4: 481–497.
- Nešpor, Zdeněk R. a kol. 2014. *Dějiny české sociologie*. Praha: Academia.
- Nešpor, Zdeněk R. 2024. „Československá sociologická společnost při ČSAV v zrcadle svých Zpráv (1964–69). K 60. výročí České sociologické společnosti.“ *Lidé města* 26, 2024, 3: 291–305.
- Parsons, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action*. New York: McGraw Hill.
- Patočka, Jan. 1975. „Duchovní člověk a intelektuál.“ In: *Jan Patočka – repository*. Dostupné z <https://archiv.janpatocka.cz/items/show/54>. URI: <https://archiv.janpatocka.cz/items/show/54> [cit. 2024-07-25].

- Patočka, Jan. 2007. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Oikoymenh.
- Peroutka, Ferdinand. 1934. *Jací jsme*. Praha: Fr. Borový.
- Peroutka, Ferdinand. 1947. *Tak nebo tak*. V Praze: František Borový.
- Peroutka, Ferdinand. 1995. *Ferdinand Peroutka – deníky, dopisy, vzpomínky*. Ed. J. Kovtun. Praha: Lidové noviny.
- Peroutka, Ferdinand. 2003. *Budování státu*. Praha: Academia.
- Peroutka, Ferdinand. 2000. *Demokratický manifest*. Brno: Doplněk.
- Petrusek, Miloslav. 1992. *Alternativní sociologie. Úvahy o smyslu sociologie v nealternativní společnosti*. Praha. Klub osvobozeného samizdatu.
- Petrusek, Miloslav. 2008. „Neopozitivistická sociologie: Sociologie jako výzkum.“ Pp. 9–34 in Jiří Šubrt: *Soudobá sociologie II. Teorie sociálního jednání a sociální struktury*. Praha: Karolinum.
- Skovajsa, Marek. 2012. „Ani kolaborant, ani oběť: Mertl jako sociolog politiky.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 48, 2012, 2: 367–373.
- Turner, Jonathan H. 2017. „Is Public Sociology Such a Good Idea?“ Pp. 263–288 in *Public Sociology*. London: Routledge.
- Večerník, Jiří. 2002. „Výzkum společenské transformace a česká sociologie.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 38, 2002, 1–2: 55–77.

SOCIÁLNA PRODUKCIA PRIESTORU KNIŽNICE

Rebeka Lacinová

Fakulta sociálních věd UK Praha



<https://orcid.org/0009-0004-0675-4126>

The Social Production of the Library Space

Abstract: *The article is based on my bachelor's thesis, in which I used the ethnographic method to investigate the various aspects that influence the character and activities of a specific library branch. The research aim was to investigate the ongoing social production of library space, examining how different actors, perceptions, relationships, and practices contribute to this process. First, I discuss the physical division of space and its mutual reproduction with organizational structure, whereby highlighting how the librarians' experience of space can differ from that of readers. Next, I describe the processes of acquiring, placing, organizing, and labelling books, describing how librarians fulfil their roles based on their perceptions of the library and their place within it. After that, I analyze the space in terms of the functions that are embedded in it, linking these conceptions to the roles that books and librarians play within the library. In the final section I deal with the relationships within the library, which are initiated, legitimized, or transformed through the material and character of the space.*

Keywords: *social production of space; material culture; space; library*

<https://doi.org/10.14712/12128112.4902>

Tento článok je pod licenciou CC BY 4.0.

Keď som na jar roku 2022 začala pravidelne doučovať ako dobrovoľníčka pre jednu neziskovú organizáciu, začala som si všimnúť priestory knižnice, v ktorých sa doučovanie odohrávalo. Ako mi povedal môj vedúci, priestory knižnice boli pre účely doučovania vybrané celkom zámerne, ako akási neutrálna pôda,

ktorá mala pomôcť prekonať prípadné bariéry. To ma prekvapilo, pretože som si dovtedy priestory knižnice spájala najmä s detstvom, kedy pre mňa v nich figurovali vždy iba knihy.

Počas ďalších návštev rozličných pobočiek knižníc som si postupne začala uvedomovať, že niektoré predtým typické veci, ako napríklad masívny knihovnícky pult, ku ktorému musel každý návštevník pristúpiť, či nepreberné množstvo kníh sa z knižnice začali vytrácať, kým iné, ako napríklad pracovné stoly, gauče či samoobslužné zariadenia do nich pribudli. V matérii a usporiadaní priestoru knižnice som začala hľadať rozličné funkcie, ktoré sú v súčasnosti do priestorov knižníc koncipované. Čo ma však primälo ponoriť sa do tematiky hlbšie, bola skutočnosť, na ktorú ma upozornila knihovníčka, a to že priestor oplýva aj inými funkciami než tými, ktoré sú doňho skrz rôzne koncepcie vkladané.

Keď knihovníčka vidí, že som si požičala knihu o architektúre v knižniciach, ukáže na jej prebaľ a pýta sa ma: „Videli ste tamtú druhú knižnicu?“ Odpovedám, že áno, na čo mi odvetí: „Tam je to také neosobné a chladné. Tam je to skôr o technike než o knihovníčkach. Tu je to také staršie.“ Po tom, čo jej pritakám, že sa mi tiež zdá, že sú dnes knižnice rôzne, sa mi prizná: „Dokonca mám pocit, že sa sem ľudia chodia aj len porozprávať.“ (Terénne poznámky 16. 12. 2022).

Táto štúdia vychádza z mojej bakalárskej práce,¹ v ktorej som sa venovala tomu, čo na podobu vybranej pobočky knižnice a na dianie v nej vplýva, a teda tomu, akým spôsobom sú jej priestory sociálne produkované. Mojim výskumným zámerom bolo skúmať neustále prebiehajúcu produkciu priestoru knižnice – to, akým spôsobom sa rôzni aktéri, percepcie, vzťahy a praxe na produkcii priestoru knižnice podieľajú.

Východzím pre mňa bol koncept sociálneho priestoru v podobe, v akej ho rozpracoval Lefebvre (1991). Priestor Lefebvre nechápe ako danosť, ale uvažuje o ňom v kontexte procesu sociálnej (re)produkcie, kedy je prostredníctvom sociálnych vzťahov neustále znovu vytváraný (Molotch 1993). Priestoru však Lefebvre nerozumie len ako produktu, ale aj ako procesu, kedy objekty, ktoré sa v ňom nachádzajú, a udalosti, ktoré v ňom prebiehajú, zároveň spoluutvára (Osman 2014). Priestor tak neponíma ako prosté pozadie, na ktorom by sa odohrávali

¹ Lacinová, Rebeka. 2023. *Sociálna produkcia priestoru knižnice*. Bakalárska práca, vedoucí Hedvika Novotná. Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy.

javy, ale vystupuje ako prepojenie rozličných sociálnych a materiálnych aspektov. Tento vzťah však nie je ustálený, ale je plný napätia, kedy rôzne verzie toho, akým by z pohľadu rozličných aktérov priestor mal byť, medzi sebou súperia (Molotch 1993). Ako konceptuálny nástroj pre uchopenie tejto komplikovanej zmäti socio-priestorových vzťahov Lefebvre (1991) vypracoval triádu zahŕňajúcu priestorové praktiky, reprezentácie priestoru a priestory reprezentácií.

Ústrednými pre mňa boli taktiež štúdiá materiálnej kultúry (Miller 2012; Tilley 2006; Woodward 2007), ktoré zdôrazňujú význam materiality pre sociálnu realitu. Ich hlavná téza, ktorá sa vyslovuje o tom, že veci ustanovujú sociálne významy, objektom prisudzuje schopnosť niesť osobné významy a vypovedať tak o rôznych normách či hodnotách, ktoré veciam prikladáme, či schopnosť zakladať interakcie (Woodward 2007). Materiálna kultúra však nepredstavuje len odraz existujúcich ideí a vzťahov, ale figuruje ako médium, cez ktoré dochádza k ich neustálej reprodukcii, legitimizácii či transformácii (Tilley 2006). Objekty tak z tohto pohľadu predstavujú aktívne jednajúce činitele.

Ďalej sa budem pridržať Pospěchovej (2013) charakteristiky mestského verejného priestoru, ako procesu neustálej produkcie a reprodukcie zdieľaných významov spojených s miestami. Prostredníctvom vnútornej regulácie dochádza k vytváraniu mestského poriadku, komplexu „pravidiel jednania a normatívnych očakávaní,“ ktorý riadi pravidlá interakcie a zaisťuje adekvátne správanie (Pospěch 2013: 84–87). V rámci mestského poriadku sa mimo iné uplatňuje aj imperatív anonymity.

Táto štúdiá vychádza z etnografického výskumu, pričom zdrojom dát bolo zúčastnené pozorovanie a neformálne rozhovory. Vybranú pobočku knižnice som pravidelne navštevovala približne raz do týždňa medzi januárom a májom 2023, a teda v období piatich mesiacov. V knižnici som buď figurovala ako jeden z jej návštevníkov, alebo inokedy, keď som sedela za výpožičným pultom, som ju zakúšala z pozície knihovníčok. Stávalo sa mi preto, že si ma návštevníci splietli so zamestnankyňou knižnice. Priebežne som sa tak knižnicou pohybovala z rôznych pozícií a miest, z ktorých som zakúšala jej každodennosť.

Od rozhovorov s návštevníkmi knižnice som ako od zdroja dát upustila z dôvodu, že sme ako ja, tak aj zamestnankyne knižnice, cítili, že by takáto prax mohla významne narušiť chod knižnice, nakoľko rozhovory medzi cudzincami nepredstavovali prax, ktorá by sa tu bežne vyskytovala. Perspektíva návštevníka však, vzhľadom na moje zúčastnenie sa na dianí v knižnici z pozície návštevníka, cez to nebola celkom opomenutá. Samotnú knižnicu, ako aj miesto, kde sa nachádza, a všetkých aktérov výskumu som sa po dohode s terénom rozhodla

dôsledne anonymizovať. Pseudonymy, s ktorými v texte pracujem, sa tak vzťahujú k výpovediam zamestnancov knižnice.

Do terénu som vstupovala ako outsider. Vybranú knižnicu som sa rozhodla zvoliť z dôvodu, že na mňa pôsobila osviežujúco v kontexte v súčasnosti sa rozširujúceho priestorového usporiadania knižníc, ktoré sa usiluje podnietiť ich socializačný význam. Daná pobočka mi v kontraste s tým pripomenula knižnice, aké poznám z detstva, pričom ma zaujalo, že aj v nej bol socializačný význam miesta silne prítomný, len v inej podobe. Danú knižnicu som tak vybrala z dôvodu, že sa mi javila byť zaujímavá v kontexte načítanej literatúry a iných knižníc v okolí.

V tejto štúdii najprv rozoberiem fyzickú vydelenosť priestoru a to, ako sa s tou organizačnou vzájomne reprodukuje, pričom sa zakúšanie priestoru zamestnancami knižnice môže od toho čitateľovho líšiť. Následne pristúpim k popisu procesu výzdoby, nakupovania, umiestnenia, radenia a značenia kníh, v rámci ktorého popíšem, ako knihovníčky svoju rolu naplňajú podľa predstáv, ktoré o knižnici a svojej role v nej majú. Ďalej priestor konceptualizujem z hľadiska funkcií, ktoré sú doňho vkladané, pričom sú tieto rôzne koncepcie následne dané do súvislosti s rolou, ktorú knihy a knihovníčky v knižnici zastávajú. Posledná časť predstavuje pojednanie o vzťahoch v knižnici, ktoré tu sú prostredníctvom matérie a charakteru priestoru iniciované, legitimizované či transformované.

Terén výskumu

Umiestnenie a vzhľad pobočky

Knižnica, ktorú som v rámci svojho výskumu navštevovala, je jedinou v danej časti väčšieho mesta. Charakter miesta pritom úzko súvisí s tým, že ide o okrajovú časť. Aj napriek sídliskovej zástavbe sa tu stále nachádzajú prevažne rodinné domy a ľudia sa tu ešte stále medzi sebou vo veľkej miere poznajú. V spojitosti s tým, že sa jedná o okrajovú časť, sa mi knihovníčky zároveň často zmieňujú o tom, že sem široký knižný fond láka aj ľudí z okolitých obcí. Napriek tomu však pobočku navštevujú prevažne miestni. V knižnici sa preto najčastejšie pohybujú tí istí ľudia, ktorých knihovníčky už prevažne poznajú. Tento fakt sa potom odráža aj vo vzťahoch v knižnici.

Vďaka exteriéru knižnice je mi už od pohľadu zrejmé, kde v priestore knižnicu hľadať, keďže môj pohľad okamžite pritiahne množstvo kníh, viditeľných už od cesty. To, že samotný nápis „Knižnica“ nachádzajúci sa nad vchodom

nie je v zmäti kníh nijak výrazný, vlastne ani nevaďí – prvkom, ktorý exteriéru budovy dominuje, sú totiž knihy, ktoré nesú výpovednú hodnotu samé o sebe tým, že identitu budovy reprezentujú navonok. Adéla túto jasnú vizuálnu identitu označuje za prednosť budovy, keďže sa vďaka nej u nich zastavia aj náhodní okoloidúci. O exteriéri budovy preto uvažujem ako o akomsi pútači, ktorý tým, že jasne odráža identitu budovy, okoloidúcim už z diaľky hovorí, že sa v budove nachádza knižnica plná kníh.

Vnútrotná organizácia knižnice

V rámci rekonštrukcie budovy, ktorá prebehla v poslednej dekáde, sa v organizácii knižnice udiali zásadné zmeny. Detské oddelenie sa po rekonštrukcii zabývalo v miestnosti na druhom poschodí, kde dovtedy boli kancelárske priestory, a na jeho miesto sa tak mohlo presunúť oddelenie náučnej literatúry, ktoré dovtedy fungovalo v jednej miestnosti spolu s beletriou, ako oddelenie pre dospelých. Knižnica tak v súčasnosti disponuje tromi oddeleniami a jej priestory sa rozliehajú naprieč tromi poschodiami. Keďže sú na všetkých dverách cedule, nie je záhadou, čo sa asi za zväčša zatvorenými dverami tak môže skrývať.

Na prízemí sa nachádzajú miestnosti pre technické zázemie a záchody. Hore po schodoch sa potom prechádza na prvé poschodie, kde sú umiestnené oddelenia beletrie a náučnej literatúry, každé na inom konci chodby a za separátnymi dverami. Druhému poschodiu dominuje oddelenie pre deti a mládež spolu s kanceláriou riaditeľky.

Poličky s knihami k rozobratiu, ako aj ďalší nábytok, umiestňujú knihovníčky v blízkosti svojich dverí, do „svojho“ priestoru. Jednotlivé oddelenia, ktorých činnosť od seba vydeľuje ich pôsobenie v samostatných miestnostiach, tak do istej miery fungujú autonómne. Iné aspekty spojené s pobytom v jednej spoločnej budove však knihovníčky naopak tlačia do toho, aby isté veci riešili ako celok.

Oddelenie beletrie

V rámci svojho výskumu som najviac času strávila v oddelení beletrie, ktorého priestor je fyzicky aj funkčne rozdelený na tri časti: priestor knihovníčiek za výpožičným pultom, vstupný priestor so skrinkami a vešiakmi nachádzajúci sa naproti pultu a čitateľský priestor s regálmi, stolmi a gaučami.

Priestor knihovníčok je od priestoru prístupného návštevníkom knižnice oddelený výpožičným pultom. Spoza pultu knihovníčky do priestoru čitateľov prechádzajú skrz „westernové dvierka“, na ktorých je nálepka s upozornením,

aby za ne návštevníci nevstupovali. Z perspektívy návštevníka, ktorému je zneprístupnená časť knižnice za pultom, sa potom priestor oddelenia beletrie javí ako kopírujúci tvar písmena L, pričom stred dvoch ramien predstavuje knihovnícky pult.

Keď sa teda návštevník chce dostať k regálom s knihami, musí nutne najprv prejsť cez vstupný priestor, kde sa nachádzajú skrinky a vešiaky a ktorý tak slúži ako akási chodba či šatňa, a následne okolo výpožičného pultu, ktorý predstavuje „kontrolný bod.“ Kontrolné body sú, podľa Kůrku (2011) koncipované ako miesta príjmovej a výdajovej komunikácie, ako aj elektronickej a vizuálnej kontroly čitateľa; bývajú tu preto okrem pultu umiestnené ešte aj detekčné bránky či samoobslužné zariadenia na vracanie a požičiavanie kníh.

Skrz priechod v stene sa potom od kontrolného bodu prechádza do miestnosti s knihami, ktorá predstavuje čitateľský priestor (Kůrka 2011). Mimo políc obopínajúcich miestnosť po obvode, sa v knižnici nachádzajú ešte ďalšie dva rady, ktoré sú s dlhšou zo stien rovnobežné, a ktoré tým pádom prechádzajú skrz miestnosť, čím ju fyzicky a aj opticky delia na tretiny. Tieto regály nazýva Adela „nemocnične dlhými“ a podobne sa majú cítiť aj niektorí návštevníci, ktorí uličku najďalej od okna označujú za „klastrofobickú.“ Napriek tomu však knihovníčky na interiéri oddelenia beletrie vyzdvihujú jeho útulnosť, v kontraste k otvoreným „halovitým“ architektonickým koncepciám.

V tretine „miestnosti,“ ktorá je pri vstupe do miestnosti napravo, a teda pri oknách, sa po obvode nenachádzajú regály, ale dva stoly s počítačmi a dva písacie stoly, pričom sú tieto stoly po obvode ohraničené „bariérami“ zaisťujúcimi súkromie. Súčasťou danej časti miestnosti sú aj dva menšie gauče. Svojimi stolmi a gaučami je tak priestor koncipovaný k dlhšiemu pracovnému či relaxačnému pobytu (Kůrka 2011).

Priestorové usporiadanie a organizácia knižnice

Členenie knižnice

Knižný fond beletrie a náučnej literatúry je v knižnici vydelený. Takéto usporiadanie však je považované za netradičné. Knihovníčky v súvislosti s vydelením beletrie a náučnej literatúry hovoria o tom, že rozloženie priestoru knižnice nie je z hľadiska jeho funkcie práve najideálnejšie, čo pričítajú tomu, že knižnica sa musela prispôbiť už existujúcej budove, kde sa predtým nachádzali kancelárske priestory, a nie opačne, keď by forma nasledovala funkciu. Naopak, vydelenie detského oddelenia považujú knihovníčky za funkčné, pričom argumentujú

hlukom, ktorý je deťom vlastný a ktorý dospelých naopak ruší. Podobne sa aj Kůrka (2011) vo svojej príručke o stavbe knižníc zmieňuje o potrebe vydelenia sveta detí a dospelých, kedy sa detské oddelenie často nachádza vo vyššom poschodí, aby tak dospelí cez neho nemuseli prechádzať, zatiaľ čo o vydelení náučnej sekcie od beletrie sa nezmieňuje.

Skutočnosť, že jednotlivé oddelenia sú od seba priestorovo vydelené, vystúpi ako zvlášť podstatná, ak priestor neponímame ako hotový produkt, ale hľadáme naňho ako na proces, ktorý udalosti, ktoré v ňom prebiehajú, a objekty, ktoré sa v ňom nachádzajú, zároveň spoluutvára (Osman 2014). V tomto prípade sa od rozloženia interiéru, a teda od toho, že celkovo majú až tri oddelenia, mimo iné odvíja aj počet zamestnancov, keďže v každej z troch samostatných miestností musí byť prítomná knihovníčka. Zároveň má, podľa knihovníčiek, toto rozdelenie viesť k neideálnemu zaradeniu kníh, pričom názov náučného oddelenia pôsobí zmätočne. Podobné pocity som zažívala aj ja, keď som zostala prekvapená z toho, že som v náučnom oddelení okrem historickej, sociologickej či inej odbornej literatúry natrafila aj na zbierky receptov či príručky ručných prác.

Priestorová vydelenosť silne vplýva taktiež na spôsob organizácie knižnice a na činnosť jej zamestnancov. Všetky tri oddelenia sú v knižnici umiestnené v samostatných miestnostiach za zatvorenými dverami. Každé oddelenie tak má svoj vlastný vstupný priestor so skrinkami a vešiakmi, vlastné „zázemie“, teda priestory pre knihovníčky, a svoj vlastný systém fungovania. Samostatná miestnosť umožňuje jednotlivým oddeleniam fungovať do veľkej miery autonómne, v priebehu našich rozhovorov ma preto knihovníčky viac ráz upozorňovali, že to tak je u nich na oddelení, ale že si nie sú isté, ako to majú kolegyne. Fyzická vydelenosť prostredia kopírovaná tou organizačnou tak v tomto prípade knihovníčkam umožňuje realizovať svoju rolu po svojom. Aj riaditeľka knižnice toto samostatné fungovanie oddelení knižnice pričíta charakteru priestoru, ktorý zlúčenie pobočiek neumožňuje aj napriek tomu, že by to bolo vo viacerých ohľadoch efektívnejšie. Materiálne podmienky knižnice zahŕňajúce ako architektúru, tak aj priestorové vzťahy, sú teda zamestnankyňami knižnice hodnotené ako vyplývajúce na to, aké činnosti sa v priestore odohrávajú (Molotch 1993).

Na druhú stranu, spoločná budova, financovanie ako aj nutnosť zástupov zasa jednotlivé oddelenia pobáda ku spolupráci. Miera, v akej knihovníčky (ne) majú prehľad o fungovaní v ostatných oddeleniach, je tak daná priestorom, ktorý tým, že sa podieľa na spoluutváraní udalostí a objektov, ktoré sa v ňom nachádzajú, pôsobí ako aktívny jednajúci činiteľ (Osman 2014). Tomu, ako

knihovníčky svojej roli rozumejú, nám potom umožnia priblížiť sa objekty, ktorých manipuláciou knihovníčky samé seba ustanovujú (Tilley 2006).

Cesta knihy do knižnice

Ako už bolo načrtnuté, samostatná miestnosť vydeľuje dianie v jednotlivých oddeleniach, ktoré tak majú možnosť realizovať sa zvlášť. Jednou z oblastí, v ktorej majú knihovníčky priestor ľubovoľne sa realizovať, je výber kníh. Na rozdiel od inej knižnice v okolí sa tu nákup nerieši centralizovane cez vedenie, ale stojí na uvážení knihovníčok. V tomto smere tak fungujú jednotlivé oddelenia autonómne. A keďže majú knihovníčky v rámci nákupov možnosť svoju rolu naplňať na základe seba, možno prostredníctvom kritérií selekcie ohľadne nákupov vyčítať to, aký význam priestoru knižnice prikladajú, ako aj spôsob, akým túto svoju rolu reflektujú.

Naprieč oddeleniami sa knihovníčky snažia obsiahnuť všetky novinky, ktoré sú v trendoch, za čo ich čitatelia majú chváliť a vravieť im, že to veľmi oceňujú. Možnosť dostať sa k novo vydaným knihám považujú knihovníčky za veľkú prednosť ich knižnice, vzhľadom na to, že sa inak v okolitých knižniciach na novinky čaká neraz aj vyše roka. V tomto zmysle sa knihovníčky usilujú o obsiahnutie toho, o čo podľa nich čitateľ stojí.

Prianie čitateľa však nie je jediným kritériom. Knihovníčky oddelenia beletrie niektoré tituly nakupujú s tým, že im je jasné, že daná kniha priveľmi na odbyt nepôjde. Keďže im to však príde ako škoda, takéto knihy potom pokladajú na stôl vpredu, kde do nich čitatelia skôr nazrú, a teda sa ich pokúšajú takýmto spôsobom zviditeľniť. Prostredníctvom kníh, ktoré na stôl pokladajú, tak knihovníčky prikladajú svojej činnosti symbolický význam (Woodward 2007).

Keď knihovníčky, v rámci svojej pôsobnosti v knižnici, premietajú do priestoru svoje predstavy o roli knihovníčky, pôsobia v súčinnosti s matériou, ako aktívne jednajúce činitele. A keďže sa identita knihovníčky ustanovuje prostredníctvom matérie, je s ňou neodmysliteľne previazaná, porozumieť jej je možné len v nadväznosti k nej (Tilley 2006: 61). Knihy na stole, ktoré nepredstavujú to, čo by sa vo veľkom požičiavalo, a teda čo by sa z obchodného hľadiska vyplátilo, tak vypovedajú o tom, že rola knihovníčky nespočíva len v poskytovaní želaných služieb „klientom.“ Materiálna kultúra tak, ako spredmetnenie sociálnych vzťahov (Tilley 2006), vypovedá o tom, že svoju rolu ponímajú nad rámec poskytovateľa služby, ako niekoho, kto sa čitateľov zároveň snaží formovať a sprevádzať svetom literatúry. Tilley (2006) tak objektom prisudzuje schopnosť sprostredkovať nám porozumenie druhým.

Knihy sa však do knižnice majú možnosť dostať ešte jednou cestou, a to skrz iniciatívu čitateľa. Tituly, ktoré knižnica dostala darom, putujú buď do políc knižnice, alebo v prípade, že tu už daný titul majú, je zastaralý alebo opotrebovanejší, do chodby na policu kníh, ktoré sú voľne k rozobratiu. Čitatelia sa tak svojimi darmi na produkcii priestoru knižnice spolupodieľajú.

Umiestnenie, radenie a značenie

Taktiež spôsob radenia kníh sa v jednotlivých oddeleniach líši. V matérii sa tak odráža to, ako priestoru rozumejú knihovníčky, ktoré prostredníctvom materiálnej kultúry takto reflektovanú rolu neustále znovu reprodukujú (Tilley 2006).

V rámci oddelenia beletrie možno v rámci nedávnych zmien v systéme radenia kníh pozorovať, ako sa v matérii premietajú hodnoty a predstavy knihovníčok, ktoré si s knižnicou a ich rolou v nej spájajú. Na oddelení beletrie došlo v posledných rokoch k významnej premene. Pôvodne tu boli knihy usporiadané žánrovo, v súčasnosti sa však, s výnimkou dvoch špecifických sekcií, prešlo k abecednému radeniu, kedy sú jednotlivé žánre dokopy premiešané. Dôvod pre zmenu bol jednak praktický, a teda ten, že teraz majú na knihy viac miesta, keďže sa jednotlivé žánre už od seba nemusia vydeľovať. Zároveň však knihovníčky mali snahu čitateľov naviesť k tomu, aby si všimli, že ich obľúbený autor tvorí vo viacerých žánroch a nie len v jednom, v ktorom ho pôvodne objavili. Podľa Evy tým knihovníčky mali reflektovať to, že v minulosti sa ľudia pobrali priamo k polici s určitým žánrom, pričom zväčša ostávali výlučne pri ňom a ani netušili, že sa v knižnici nachádza aj to či ono.

K zmene radenia teda nedošlo len z praktických dôvodov, ale premietali sa do nej aj predstavy knihovníčok, pričom zvolený spôsob radenia kníh spredmetňuje to, ako je vzťah s čitateľom zo strany knihovníčiek reflektovaný. Súčasné abecedné radenie totiž zároveň s tým, ako zvýznamnilo autora, spôsobilo sťaženie orientácie čitateľa, keďže bez opory v podobe žánrov je v zmäti rôznych titulov pomerne zložitý vybrať si. Počas svojho pobytu na oddelení beletrie som si všimla, že sa významná časť návštevníkov zvykne knihovníčok pýtať, akú knihu by im z daného žánru odporučili. Zdalo sa mi, že abecedné radenie vedie k zvýšenému počtu otázok zo strany čitateľov, ktorí si bez barličiek v podobe žánrov nevedia vybrať. Keď som sa potom knihovníčiek pýtala, či im množstvo otázok ohľadom pomoci s výberom titulov neprekáža, odvetili mi záporne s tým, že to je práve ich vklad, ktorý čitatelia oceňujú, a že tak s tým nemajú problém.

O tom, že knihovníčky reflektujú ako prioritné to, aby čitateľovi vedeli poradiť, napovedá aj mapka, ktorá bola vytvorená pre účely zorientovania sa pri

zástupoch v náučnom oddelení. Vypísané sú na nej nespočetné kategórie kníh aj s príslušnými kódmi, no zaznačené tu je aj umiestnenie nábytku, poloha okien či rastliny. Táto mapka mala vzniknúť z dôvodu, že sa tu kolegyne z ostatných oddelení mali zdráhať zastupovať. Klára si túto skutočnosť vysvetľuje tým, že sú zvyknuté na to svoje, a teda že na svojom oddelení vedia presne, čo kde je. Mapka, ktorá vznikla v súvislosti s diskomfortom spojeným so stratou orientácie, tak vypovedá o tom, že knihovníčky považujú za integrálnu časť svojej role to, že majú prehľad v knižnom fonde a že tak vedia čitateľa usmerniť.

Odlišná materiálna kultúra v zmysle radenia a umiestňovania kníh vypovedá o tom, že naprieč oddeleniami sú pre rolu knihovníčky považované ako formatívne odlišné aspekty. V detskom oddelení sú knihy zoradené abecedne v rámci kategórií vedených tematicky či vekovo. Keď som sa potom Adéle ponúkla, že jej so zaraďovaním kníh pomôžem, upozornila ma, nech v prvom rade dbám na to, aby boli tituly, ktoré sú súčasťou knižnej série, zaradené v správnom poradí, aby knihovníčky mohli v prípade potreby knihu rýchlo identifikovať. Z rovnakého dôvodu sa tu potom knihovníčky dohodli, že budú ceruzkou na prednú stránku písať poradie knihy v sérii. Pri svojom pobyte na oddelení mám potom možnosť pozorovať, ako majú vďaka tomuto systému knihovníčky možnosť rýchlo kontrolovať, či si čitateľ skutočne ako ďalší vypožičiava nadväzujúci diel tým, že pozerú na prednú stránku knihy, ktorú v ten deň vrátil. V detskom oddelení tak z materiálnej kultúry možno čítať, že pre knihovníčky je prioritné, aby čitateľovi pomohli vyhnúť sa situácií, kedy by si mal nechtiac odniesť nenadväzujúci diel série. Knihy s vpísaným poradovým číslom tak nesú osobné významy, ktoré knihovníčky ich oddeleniu prikladajú (Woodward 2007).

Prepájanie priestoru knižnice

Keď som sa po knižnici sprvu pohybovala, nebola som si vôbec istá tým, nakoľko k sebe jednotlivé oddelenia patria. V kombinácii s tým, že jednotlivé oddelenia pozostávajú zo separátnych miestností, ktoré sú medzi sebou nepriechodné, k môjmu zmätku prispel aj fakt, že je na čitateľskom preukaze uvedené meno oddelenia, v ktorom došlo ku registrácii. Pôvodne som sa tak domnievala, že je preukaz platný len pre príslušné oddelenie, čo mi ale knihovníčky po tom, čo som sa im so svojím zmätkom zverila, vyvrátili. Separátne vedenie miestností, ako aj materiál preukazu, napriek tomu návštevníkovi hovoria o vydelenosti jednotlivých oddelení. V tomto zmysle pôsobí materiálna kultúra ako aktér, dochádza skrz ňu k neustálej reprodukcii, legitimácii či transformácii idey vydelenosti (Tilley 2006).

Ako som neskôr zistila, zmätok ohľadne (ne)prepojenosti priestoru sa netýkal len mňa. Častá je tak situácia, keď sa návštevník knihovníčky spýta, či má ísť do každého oddelenia zvlášť, alebo či je možné knihy z rôznych oddelení vrátiť len na jednom z nich. V dôsledku nejasnosti v tom, či sa priestorová vydelenosť premieta aj do organizácie knižnice, môže byť potom priestor knižnice rôznymi aktérmi zakúšaný inak. Knihovníčky, ktoré knižnicu vnímajú najmä skrz osobitý režim, ktorý v jednotlivých oddeleniach funguje, potom čitateľov tým, že ich posielajú do každého oddelenia zvlášť, „tlačia“ do toho, aby taktiež k rôznym oddeleniam pristupovali separátne.

Na druhú stranu, príkladom, ktorý naopak vedie knihovníčky k inému premýšľaniu o priestore, je limit na počet požičaných kníh, ktorý sa v jednotlivých oddeleniach líši. Knihovníčky pokladajú za nanajvýš dôležité, aby každá z kolegyň o tomto rozdielnom čísle v rôznych oddeleniach vedela, aby sa tak nestalo to, že by nedopatrením došlo k udeleniu výnimky, keďže by sa následne povedomie o takejto výnimke mohlo v knižnici skrz osobu daného čitateľa rozšíriť. V tomto prípade tak čitatelia svojou pôsobnosťou priestor knižnice prepojujú.

Žitý priestor čitateľov sa teda od toho knihovníčiek líši pre rozdielny spôsob, akým zakúšajú priestor. Kým čitatelia môžu svojim fungovaním v knižnici (re)produkovať priestor knižnice, ktorý figuruje viac ako celok, knihovníčky, ktoré sa pohybujú a uvažujú predovšetkým v rámci svojho vlastného oddelenia, priestor zakúšajú ako viac roztrieštený.

Robí ešte kniha knižnicu?

Od zmeny funkcie k priestoru

Účel knižníc sa v priebehu času výrazne menil. Kůrka (2011: 23) preto knižnicu charakterizuje ako „živý organizmus.“ Ku príkladu, podľa Scottovej, spočíva v súčasnosti rola knižníc v nasledujúcich aspektoch: v prístupe k informáciám, podpore sociálnej inkluzivity a začlenenia, podpore občianskej angažovanosti, zvýšení miery prístupu ku zdrojom a zapojenia sa do komunity (Scott 2011). Aby sa podobné zámery moderných koncepcií mohli naplniť, je nutné, aby ľudia v knižnici aktívne trávili viac času – nemá tak ísť už len o miesto, kde si výpožičku vezmeme a odídeme, ale organizujú sa tu najrozličnejšie aktivity, práve v súlade s niektorými rolami, ktoré na seba knižnice prevzali (Andersen – Dalseide – Fagerlid 2022). Podobne aj Lefebvre (podľa Osman 2014) priestoru rozumie ako procesu, kedy objekty, ktoré sa v ňom nachádzajú, a udalosti, ktoré

v ňom prebiehajú, zároveň spoluutvára. Podobné snahy o zmenu sociálnych vzťahov skrz priestor možno badať aj v mnou skúmanej knižnici.

Prvou z funkcií, ktorú tu možno nájsť, je knihovnícka činnosť. Tento zámer by bolo možno označiť za viac tradičný, avšak s tým, že nezahŕňa len požičiavanie kníh či periodík, ale navyše aj CD nosičov. Podľa výročnej správy knižnice sú tu tieto služby koncentrované celkom zámerne, v rámci snahy o inkluzivitu, a z rovnakého dôvodu sa priestory knižnice stali vplyvom rekonštrukcie bezbariérovými.

V rámci informačnej činnosti knižnica návštevníkom ponúka možnosť byť určitú dobu zdarma na internete. Oddelenia beletrie a náučnej literatúry tak sú vybavené stolovými počítačmi. Za svoj pobyt som však počítač videla využívať len jedného pána. Avšak aj keď nie je táto služba moc využívaná, je významná z dôvodu, že ju podľa knihovníčiek majú využívať najmä ľudia, ktorí bežne k internetu prístup nemajú. V tomto zmysle sa tak knižnica prihlásila k v súčasnosti prevládajúcemu programu knižníc hlásiacemu sa k snahám o podporu sociálnej inkluzivity a zvýšeniu miery prístupu ku zdrojom (Scott 2011).

Postavenie kníh

V súvislosti s modernými koncepciami sa rôzni autori o knižniciach vyjadrujú ako o „centrách komunity“, „verejných námestiach“ či „miestach stretávaní a akcií“ (Mattern 2014; Waxman 2006). K regálom sa preto za týmto účelom pridali rady počítačov, dlhých stolov a mäkkých sedadiel, ktoré človeka vyzývajú k dlhšiemu pobytu. V prípade škandinávskych koncepcií tak začínajú byť veci, ktoré ešte pred pár rokmi boli pre knižnicu charakteristické, ako je množstvo kníh či výpožičný pult, naopak upozadené (Andersen – Dalseide – Fagerlid 2022; Mattern 2014). Ponúka sa preto otázka, či je knižnica ešte stále miestom, ktoré je primárne o knihách.

Podobne aj Kúrka (2011) vo svojej príručke o stavbe knižníc poukazuje na to, že veci, ktoré by predtým boli v knižnici nevidané, ako napríklad automat s občerstvením, sa v súčasnosti začali implementovať v rámci snahy o spríjemnenie pobytu čitateľovi, ktorý je tak teraz k tejto aktivite v priestoroch knižnice priam pobádaný. Na to, že k umiestneniu automatu na kávu došlo aj v jednej z knižníc v okrese, ma upozornila Klára. Tej pripadá absurdné, že by sa miesto pre automat malo utvoriť na úkor kníh, čo pre ňu ešte podčiarkuje fakt, že nápoje z automatu ich navyše ohrozujú. Klára preto tvrdí, že daná knižnica podniká kroky, ktoré ocení čitateľ, no ktoré sú na druhú stranu nevýhodné pre knihy.

Termín „materiálna kultúra“ sa v sebe snaží postihnúť vzájomnú previazanosť sociálna s matériou, a teda to, že jedno od druhého nemožno vydeliť (Woodward 2007). Ak potom Kláru znepokojuje to, ako je s knihami narábané, vychádza z pojatia knihy ako prvku, ktorý nie je len prostou matériou. V jej reči badať, že kniha pre ňu nepredstavuje len ďalší „obchodný artikel“, nie je „len vecou či písmenkami“, ale popisuje ju ako „zvláštny artefakt“, ktorý má v sebe „symbolický náboj“ (Terénne poznámky 20.2.2023). Vzhľadom na zmienené východiská sa štúdia materiálnej kultúry v prvom rade sústreďia na vzájomné vzťahy medzi ľuďmi a objektmi, a teda na to, ako ľudia predmety používajú, a zároveň na to, čo objekty ľuďom umožňujú a ako na nich vplývajú (Woodward 2007). Takéto pojatie matérie ústi do premisy, že spôsoby, akými s materiálnou kultúrou interagujeme, sa podieľajú na utváraní našej kultúry a spoločnosti (Tilley 2006). Podobne na vec nazerá aj Klára, keď popisuje, ako sa istá knižnica v okolí predáva ako „supermarket“, tým ako sa za každú cenu snaží čitateľov do knižnice prilákať.

Keď potom Klára hovorí o tom, ako pre ňu to, ako je s knihami manipulované, vypovedá o hodnotách v spoločnosti, vyjadruje to, o čom hovorí Tilley (2006), keď materiálnu kultúru nazýva spredmetnením sociálnych vzťahov.

Podľa Kláry sa vzťah ku knihám v priebehu rokov zmenil. Knihy sa im v poslednej dobe vracajú viac poliate, a čitatelia ich neraz vyťahujú z tašky, kde majú nákup, čo má Klára za nepredstaviteľné, no na čo čitateľov neupozorňuje, aj keď by na to v minulosti bolo upozornené. ... Knihy dáva Klára do paralely s nábytkom. Nábytok bol vraj kedysi drahý a každý kus bol istým spôsobom vzácny, avšak v súčasnosti sa prístup k nemu zmenil. (Terénne poznámky 20. 2. 2023).

Štúdia materiálnej kultúry však neoperujú len s tým, že by veci mali schopnosť v sebe odrážať už existujúce sociálne významy, ale nahliada na ne ako na prvky, ktoré tieto významy zároveň ustanovujú (Woodward 2007). Podobne potom, keď Klára nesúhlasí s prístupom a spôsobom prezentácie inej miestnej knižnice, dáva ho do súvislosti s tým, ako v ich dôsledku dochádza k interakcii s knihami, a teda s tým, že sa vracajú v horšom stave.

Kúrka (2011) sa vo svojej príručke vyslovuje o tom, že budova knižnice by mala reprezentovať jej zmysel a ciele. Pri pohľade na budovu knižnice, ktorá predstavuje predmet môjho výskumu, je mi jasné, čo očakávať. Knihy, ktoré pri pohľade na budovu vidím, mi automaticky asociujú knižnicu, ostatne tak, ako mi pri názve „knižnica“ bezprostredne naskočia knihy. Kniha, ako symbol, teda

okoliu predstavuje identitu knižnice. V tomto zmysle Woodward (2007) vzťahy medzi objektmi a ľuďmi identifikuje ako jeden zo spôsobov, akými sú významy, na ktorých je kultúra založená, prenášané, prijímané a utvárané. Možno tak hovoriť o tom, že skrz exteriér budovy dochádza k reprodukcii identity knižnice ako miesta, pre ktorého chápanie majú byť ústredné knihy. Podobne sa majú iné knižnice svojim vizuálom usilovať o otvorenosť, ktorá by podnietila sociálnu integritu (Andersen – Dalseide – Fagerlid 2022).

Ústredné postavenie kníh však nie je vyjadrené len implicitne, prostredníctvom exteriéru budovy, ale zmieňujú sa o ňom aj knihovníčky, keď ako jednu z predností ich pobočky uvádzajú široký knižný fond. Túto prioritu je možno badať aj v priestore, police sú knihami mnohokrát priam „narvané“, a tak musia knihy mnoho ráz ležať na sebe aj vodorovne, aby sa všetky do políc zmestili. V prípade danej knižnice teda knihy predstavujú centrálny prvok a nemožno tak hovoriť o tom, že by v tomto prípade šli do úzadia.

Individuálny prístup

„Individuálny prístup“ je slovným spojením, ktoré knihovníčky často používajú, keď chcú vyjadriť, o čo sa v ich knižnici usilujú. Keď som túto frázu počula po prvý raz, nevedela som, čo si pod ňou predstaviť. Po každom pobyte v oddelení beletrie som si však zaznamenala niekoľko situácií podobnej tejto:

Vzápätí do knižnice prichádza pani, ktorá knihovníčku prosí o odporúčenie kníh. Knihovníčka jej tak ku stolíku nosí rôzne tituly, ktoré jej pár vetami komentuje, pričom sa riadi preferenciami, ktoré od panej zisťuje. (Terénne poznámky 18. 4. 2023).

Individuálny prístup teda obnáša pomoc pri výbere a vyhľadávaní vhodných titulov. K tomu, aby si s požiadavkami čitateľov vedeli poradiť, je pritom nutná znalosť knižného fondu. V rámci individuálneho prístupu však knihovníčky len nehľadajú odpovede na konkrétne otázky, ale do tohto procesu vkladajú aj vlastnú iniciatívu, a teda pôsobia proaktívne.

Naproti tomu začínajú byť v súčasnosti trendom skôr knižnice, ktoré pracujú na báze samoobsluhy, ktoré tak čitateľovi poskytujú nezávislosť (Kůrka 2011: 40). Jedným z miest, kde došlo k takejto úprave knižničného priestoru, je aj pobočka knižnice nachádzajúca sa v neďalekom okolí. V mnou skúmanej knižnici sa však o zavedení samoobsluhy prezatiaľ nepremýšľa, keďže sa sem ľudia majú z dôvodu ich absencie naopak vracieť. Viacerí návštevníci sa tak mali

knihovničkám zveriť s tým, že im na druhej knižnici nevyhovuje to, že tam už nie sú knihovničky.

Knihovničky oddelenia beletrie bývajú značne vyťažené, keďže sa ich veľká časť čitateľov zvykne pýtať najrôznejšie otázky ohľadne odporúčaní na knihy či na konkrétne tituly. Mnoho ráz tak idú čitatelia do knižnice s tým, že si nepozrú katalóg, ale sú zvyknutí sa knihovničiek pýtať na to, čo potrebujú. Podľa Hany sú na to navyknutí až natoľko, že by bolo značne obťažné sa z tohto systému preučiť na formu samoobsluhy. Takáto prax je pritom podmienená tým, že knihovničky knihy vyberajú samé, a majú tak o nich značný prehľad.

Taktiež aj skrz abecedný systém radenia dochádza na oddelení beletrie k ďalšej reprodukcii a legitimizácii predstáv čitateľov a knihovničiek o tom, aká je rola knihovničky. Ako už bolo načrtnuté, abecedné radenie s tým, ako uľahčuje orientáciu knihovničiek, zároveň sťažuje proces výberu knihy pre čitateľa. Vo výsledku tak napomáha vzťah závislosti čitateľa na knihovničke udržiavať, nakoľko sa orientácia v knižnom fonde stáva doménou knihovničiek. Predpokladom pre to, aby knihovničky mohli túto svoju rolu naplniť, je znalosť knižného fondu, ktorý je knihovničkami vnímaný ako jadro ich role a ktorý je čitateľmi v zmysle individuálneho prístupu vyžadovaný. Skrz abecedné radenie je potom takto nastavený vzťah medzi knihovničkami a čitateľmi ďalej legitimizovaný a reprodukován. Knihovničky tak v danej knižnici zaujímajú centrálné miesto práve skrz individuálny prístup, ktorý sa tu praktizuje a ktorý je ďalej podporovaný abecedným radením. Knižničný priestor tak nepredstavuje neutrálne prostredie, ale aktívne spoluvytvára tu prítomné vzťahy a praktiky v súvislosti s rolou, ktorú na seba knihovničky preberajú. V tomto zmysle sa Tilley (2006) vyslovuje o tom, že bez vecí, materiálnej kultúry, by sme ani nemohli byť sami sebou.

Vzťahy v knižnici

Priestor a knihovničky pult ako prvky zakladajúce vzťah

S premenou chápania role knižnice došlo aj k premene jej priestorov, ktoré sa prostredníctvom presklených širokých halovitých priestorov stali otvorenejšími a ktoré začali súčasne slúžiť viacerým účelom. Zmnožením činností sa knižnice koncipované ako tak zvané „mixed-use“ priestory usilujú do miesta prilákať rôznorodých ľudí, ktorých sa potom otvorenosťou svojich priestorov, kedy sa všetci navzájom vidia a počujú, snažia otvoriť aj rozhovoru jedného s druhým (Andersen – Dalseide – Fagerlid 2022). Architekti tak v súčasnosti vo svojich návrhoch pracujú s premisou, že zmenu spoločnosti možno dosiahnuť skrz

premenu priestoru. Lefebvre (1991) v tomto zmysle vraví o tom, že nové sociálne vzťahy volajú po novom priestore a naopak.

Podobne sa aj v mnou skúmanej knižnici pokúšajú vytvoriť priestor pre vzájomné stretávanie sa rôznych cieľových skupín a generácií. Podľa Sára sa však tento zámer v prostredí ich knižnice naplniť nedarí, keďže obyvatelia okrajovej časti obce, v ktorej sa nachádza ich knižnica, za prácou cestujú do centra, kde si odbijú aj sociálny život. Aj napriek tomu tu však dochádza k nadväzovaniu vzťahov, len nie v zmysle uvedených koncepcií, ktoré sa priestor snažia projektovať tak, aby v ňom dochádzalo k interakcii s ostatnými návštevníkmi (Andersen – Dalseide – Fagerlid 2022).

Návštevníci knižnice zvyčajne s knihovníčkami prehodia pár slov. Tým, že sa do knižnice pravidelne vracajú, často nadväzujú na ich predošlé rozhovory. Nie sú teda len anonymnými návštevníkmi, ale nadväzujú aj vzájomné vzťahy. To však platí prevažne vo vzťahu s knihovníčkami. Počas svojho pobytu v knižnici som nespozorovala hovor medzi čitateľmi, ktorí by sem spolu neprišli, a obdobne som postupovala aj ja, keď som čitateľov, na rozdiel od knihovníčiek, neoslovovala. Táto skutočnosť môže súvisieť s tým, že sa na knihovníčky disponujúci „otvorenými statusmi“ nevzťahuje imperatív anonymity, ktorý inak platí medzi čitateľmi. Daný status pritom súvisí s ich zamestnaním, kedy sa stávajú nositeľmi verejnej role „knihovníčka“. Vďaka tejto roli potom nehrozí ujma pre ich „skutočné ja“, a tak sa k nim vzťahuje právo nebyť na verejnosti oslovený (Pospěch 2013: 87).

Knihovníčky síce nemajú uniformu, ktorá by o ich roly jasne referovala, no i tak ich za pultom nemožno minúť. Možno preto hovoriť o tom, že pult slúži ako prostriedok zakladajúci interakcie (Woodward 2007). Knihovníčky teda samé seba ustanovujú skrz interakciu, ktorá je umožnená tým, že sú vo verejnom priestore nositeľkami „otvorených statusov“, pričom sú tieto statusy skrz materialitu pultu manifestované. V tomto zmysle by tak bez vecí, materiálnej kultúry, knihovníčky nemohli byť sami sebou (Tilley).

Pult však v knižnici zároveň plní ešte jednu dôležitú úlohu, a to, že skrz neho môže ďalej dochádzať k ďalšej transformácii vzťahov. A tak aj keď sú rozhovory iniciované cez pult, sa pri dlhších rozhovoroch s návštevníkmi knihovníčky presúvajú poza neho do vstupného priestoru, ktorého charakter „hranice medzi uličným ruchom a tichým dňaním v knižnici“ (Kůrka 2011: 36) umožňuje, aby sa v ňom odohrávali aj viac súkromné rozhovory. Skrz materiálnu kultúru tak dochádza k transformácii vzťahov, keď si sú knihovníčky s čitateľmi priestorovo, ale aj osobne bližšie (Tilley 2006).

Kniha zakladajúca vzťah

Hlavná téza štúdia materiálnej kultúry, ktorá sa vyslovuje o tom, že veci ustanovujú sociálne významy, objektom prisudzuje schopnosť zakladať interakcie (Woodward 2007). V knižnici sú takýmto médiom, ktoré čitateľom a knihovníčkam umožňujú nadviazať kontakt, knihy, okolo ktorých sa prvotne točí hovor. Prostredníctvom kníh, ktoré pri svojom príchode a odchode pokladajú na pult a ktoré umožňujú iniciovať rozhovor, pôsobia návštevníci na sociálne vzťahy, ktoré sú tak ďalej utužované.

Po tom, čo sa pozdravím s knihovníčkou, si sadám za stôl s výhľadom na pult, a tak mám možnosť vidieť pána ísť k výpožičnému pultu. Knihy na vrátenie knihovníčke predkladá so slovami, že sa mu dnes moc nedarí. ... Asi po pól hodine, keď už má pán vybraté, spoza stola vstáva, aby knihy podal knihovníčke, ktorá ich načítava v systéme. Pán sa zmieni o knihe, ktorú mu knihovníčka minule odporučila, a následne sa ešte pár minút zhovárajú o udalostiach zo života pána. (Terénne poznámky 18. 4. 2023).

Zhoršenú orientáciu čitateľa v systéme abecedného radenia potom knihovníčky ako problém nevnímajú, práve pre vzťahy, ktoré sú v knižnici nastolované. V tomto zmysle sa Eva vyslovuje o tom, že svojich čitateľov už na oddelení beletrie poznajú, a tak im knihy vedia odporučiť. Naopak, práve v zmienenej možnosti kontaktu vidia knihovníčky význam ich knižnice, pričom rozhovory vystupujú v ich prehovore ako ústredný faktor návštevy knižnice.

Knihovníčka ma upozorňuje na to, že ako som si už isto mohla všimnúť, na ich pobočku chodia prevažne dôchodci. Majú to vraj brať ako istú formu terapie, kedy sa tým, že často už nemajú partnera, a teda sú sami, chodia do knižnice vyrozprávať... Keď sa knihovníčky pýtam na to, či to tak platí aj u mladých, alebo či tí majú už iné predstavy o knižnici, odpovedá mi, že sa s nimi zhovárajú aj mladí, na čo sa následne zasmieja a vraví mi, že majú väčšinou záujem o školskú literatúru a že ich už poznajú pomaly aj po mene. (Terénne poznámky 15. 3. 2023).

V spojení s tým, že sa v okruhu knižnice nenachádza moc kaviarní či iných miest, kam by bolo možno zájsť, sa mi potom Klára zmieňuje o socializačnom význame knižnice pre skupiny obyvateľov, ktoré cez deň ostávajú v lokalite.

Skrinky a preukazy ako prvky legitimizujúce a transformujúce vzťahy

K užívaniu skriniek a preukazov sa viažu praxe, ktoré tieto nadväzované vzťahy v knižnici ďalej legitimizujú či transformujú.

Materiálnu kultúru nazýva Tilley (2006: 62) artefaktom v zmysle toho, že sa prostredníctvom „tichej reči“ vyslovuje o tom, čo inak nemožno formulovať v reči. Skrinky, ako spredmetnenie sociálnych vzťahov, vypovedajú o tom, čo inak ostáva nevyslovené. Podľa Kláry sú skrinky v ich knižnici umiestnené skôr zo symbolického hľadiska, ako zhmotnenie implicitnej dohody vo veci fungovania vzťahu knihovníčiek s návštevníkmi.

Z knihovničkeho pultu mám priamy výhľad na skrinky, pýtam sa preto na ne Kláru. Tá mi odpovedá, že tam sú kvôli krádeži. Niežeby šlo o to, že by sa prostredníctvom nich fakticky predchádzalo odcudzeniu kníh, po implementácii skriniek sa vraj počet krádeží nezmenšil. Klára mi hovorí, že je to skôr symbolické, že to čitateľom dáva znamenie, no že ten, čo chce, si spôsob nájde aj tak. Princíp skriniek mi Klára charakterizuje ako dohodu medzi nimi a čitateľmi, kedy má čitateľ svoje práva, ku ktorým sa však ale viažu aj povinnosti... (Terénne poznámky 20. 2. 2023).

V tomto zmysle Woodward (2007) upozorňuje na to, že je potrebné mať na mysli, že to nie je len materiálny aspekt vecí, čo má vplyv na náš sociálny život, ale rovnaký podiel na jeho utváraní majú mať aj rozličné symbolické významy, ktoré objekty pre ľudí majú. Knižovníčky si tento symbolický aspekt vecí všimajú, a tak je, vzhľadom na to, že boli skrinky do knižnice implementované len nedávno, ich využívanie ponechané viac-menej na dobrovoľnej báze. Knižovníčky mi túto skutočnosť vysvetľujú tým, že ak by teraz začali svojich návštevníkov žiadať, aby si odkladali veci do skrinky, bolo by tým naznačené, že by potenciálne mohli niečo ukradnúť, a mohli by sa tak cítiť byť dotknutí. Knižovníčky tak žiadosť o odloženie si vecí reflektujú ako implikáciu nedôvery. Odkladanie vecí do skriniek teda nie je vymáhané z dôvodu, že by sa vzťahy medzi knihovníčkami a dlhoročnými návštevníkmi mohli v dôsledku neho spretrhať. Skrinky v tomto prípade figurujú ako prostriedok legitimácie, ale potencionálne aj transformácie vzťahov (Tilley 2006), pričom to, ako je so skrinkami manipulované, a teda že ostávajú z väčšej časti nevyužívané, vypovedá o sociálnych vzťahoch, ktoré tu sú nadväzované.

K ďalšej legitimácii a transformácii vzťahov v knižnici dochádza aj skrz to, že knihovníčky nie vždy striktne trvajú na predložení čitateľského preukazu.

V prípade, že niektorý dlhoročný návštevník knižnice nevie svoj preukaz narychlo nájsť, zvykne knihovníčka mávnuť rukou s tým, že sa predsa už poznajú a že si ho tak v systéme vyhľadá po mene. Zároveň sa k familiarite odkazujú aj návštevníci, keď do knižnice vstupujú s tým, že od nich už asi knihovníčka preukaz nepotrebuje. Flexibilita pravidiel v tomto prípade, rovnako ako v prípade skriniek, úzko súvisí so vzťahmi v knižnici, ktoré sú následne touto praxou ďalej utužované. Podobne tak aj čitateľský preukaz figuruje ako médium, skrz ktoré dochádza k neustálej reprodukcii, legitimizácii a transformácii vzťahov v knižnici (Tilley 2006).

Záver

V štúdiu som sa zaoberala neustále prebiehajúcou produkciou priestoru knižnice, a teda ma zaujímalo, akým spôsobom sa rôzni aktéri, percepcie, vzťahy a praxe na produkcii priestoru knižnice podieľajú. Východiskom bol pritom pre mňa koncept sociálneho priestoru, ktorý Lefebvre (1991) zvažuje v kontexte procesu sociálnej produkcie, spolu s východiskami štúdia materiálnej kultúry (Miller 2012; Tilley 2006; Woodward 2007) zdôrazňujúcimi rolu materiality pre pochopenie sociálnej reality.

Knižnice v súčasnosti pracujú s premisou, že zmenu spoločnosti možno dosiahnuť skrz premenu priestoru (Andersen – Dalseide – Fagerlid 2022). V reprezentáciách priestoru sa tak premieta snaha o zvýšenie inkluzivity či miery sociálneho začlenenia. V mnou skúmanej knižnici sú tieto snahy v priestore sprítomňované prostredníctvom bezbariérového prístupu, CD nosičov, počítačov, ktoré návštevníkom umožňujú prístup k internetu.

Skrz exteriér budovy, ktorého dominantným prvkom sú knihy, dochádza k reprodukcii identity knižnice ako miesta, kde knihy zaujímajú centrálné miesto. S identitou knižnice ďalej súvisí nejednotnosť v tom, ako je jej priestor ponímaný. Kým knihovníčky ho vnímajú najmä skrz osobitý režim, ktorý v jednotlivých oddeleniach vplyvom ich fyzickej vydelenosti funguje, čitatelia priestor zakúšajú viac prepojene. Ich žité priestory sa tak líšia.

Priestor určuje aj mieru autonómie či vzájomnej závislosti jednotlivých oddelení. Vďaka organizačnej vydelenosti, ktorá je vzájomne reprodukovaná s tou fyzickou, majú knihovníčky priestor svoju rolu naplňovať po svojom, prostredníctvom výberu kníh, ktoré do knižnice nakúpia, ich radením a značením. Skrz materiálnu kultúru tak knihovníčky svoje predstavy o role knihovníčky v priestore ďalej reprodukujú a legitimizujú. Nepredstavujú teda len

poskytovateľky služieb, po ktorých by bol dopyt, ale v knižnici pôsobia svojim vlastným vkladom. V detskom oddelení knihovníčky pokladajú za podstatné, aby čitateľovi pomohli vyhnúť sa situácií, kedy by si mal nechtiac odniesť nenadväzujúci diel série. V oddelení beletrie knihovníčky zaujímajú centrálnu rolu skrz „individuálny prístup“, ktorý spočíva v tom, že sa knihovníčky čitateľom venujú osobitne, a ktorý je podporovaný a zároveň aj reprodukovaný vlastným výberom kníh a abecedným radením, ktoré knihovníčkam na úkor čitateľov uľahčuje orientáciu v knižnom fonde.

Vo vzťahu ku knihovníčkam nie sú čitatelia anonymnými návštevníkmi, ale nadväzujú aj vzájomné vzťahy. Na druhú stranu som počas svojho pobytu v knižnici nespozorovala, že by bol iniciovaný rozhovor medzi návštevníkmi, ktorí by sa predtým už nepoznali. Možným vysvetlením by mohla byť skutočnosť, že sa na knihovníčky, disponujúce „otvorenými statusmi“ v súvislosti s ich zamestnaním, nevzťahuje imperatív anonymity, ktorý inak platí medzi čitateľmi (Pospěch 2013: 87). Knihovníčky síce nemajú uniformu, ktorá by o ich roly jasne referovala, no i tak ich za pultom nemožno minúť. Pult tak v tomto zmysle slúži ako prostriedok zakladajúci interakcie.

Ako prostriedok umožňujúci iniciovať konverzácie tu figurujú knihy. Návštevníci knižnice tak prostredníctvom kníh, ktoré pri svojom príchode a odchode pokladajú na pult, pôsobia na sociálne vzťahy, ktoré sú týmto spôsobom ďalej utužované. Možnosť vzájomnej interakcie vystupuje v prehovore knihovníčiek ako ústredný faktor návštevy knižnice. Návštevníci sa do danej knižnice majú vracaf späť s tým, že im inde nevyhovovalo to, že tam už nie sú knihovníčky. V spojení s tým, že sa v okruhu knižnice nenachádza moc kaviarní či iných miest, kam by bolo možno zájsť, tak možno hovoriť o socializačnom význame knižnice pre skupiny obyvateľov, ktoré cez deň ostávajú v lokalite. K užívaniu skriniek a preukazov, ako aj k flexibilitě v uplatňovaní poriadku súvisiacej s mierou, v akej sa knihovníčky s návštevníkmi z videnia poznajú, sa potom poja praxe, ktoré tieto vzťahy ďalej legitimizujú či transformujú.

Sociálne vzťahy v knižnici sú s matériou a povahou priestoru v dialektickom vzťahu. Priestorová vydelenosť knihovníčkam umožňuje naplňovať ich rolu po svojom, zatiaľ čo jeho verejnosť zasa vplýva na to, kto môže byť v knižnici oslovený. Materiálna kultúra knižnice, výpožičný pult a knihy, umožňuje v knižnici zakladať vzťahy. Na druhú stranu, sociálne vzťahy sa prepisujú do toho, ako je s materiálnou kultúrou, skrinkami a preukazmi, manipulované. Sociálne vzťahy v knižnici sú cez jej matériu ďalej reprodukované a naopak. Prostredníctvom abecedného radenia je tak v oddelení beletrie reprodukovaný

„individuálny prístup,“ ktorý si čitateľ má podľa knihovníčiek na knižnici ceniť najviac. Priestor oddelenia beletrie návštevníkov pobáda k interakcii s knihovníčkou v opozícii k samoobslužným zariadeniam, ktoré majú pobyt v knižnici skrátiť elimináciou osobného kontaktu. Daná knižnica preto predstavuje miesto predovšetkým socializačného významu, a tak je to, paradoxne, práve absencia ticha, ktorá o význame knižnice vypovedá najviac. Žitý priestor knižnice, to, ako je priestor zakúšaný jeho aktérmi, tak môže byť odlišný od jeho reprezentácií, a teda toho, ako sa domnievame, že by mal byť využívaný.

Rebeka Lacinová je absolventkou bakalárskeho študijného programu Studia humanitní vzdělanosti na Fakultě humanitních študií Univerzity Karlovy. V súčasnosti v štúdiu pokračuje na Fakultě sociálních věd, kde sa venuje verejnej a sociálnej politike. V zameraní sa na témy týkajúce sa mestského verejného priestoru pokračuje, keď sa v rámci neho zaujíma o participatívne plánovanie a o inkluzivitu. Kontakt: beka.lacinova@gmail.com

Použitá literatúra

- Andersen, Bengt – Dalseide, M. Astri – Fagerlid, Cicilie 2022. „Engaging with Mixed-Use Design. The Case of the Urban Library in Oslo.” Pp. 122–134 in Marie Stender – Claus Bech-Danielsen – Aina Landsverk Hagen (eds.): *Architectural Anthropology. Exploring Lived Space*. Abingdon – Oxon: Routledge. Dostupné z <https://doi.org/10.4324/9781003094142> [cit. 2023-06-22].
- Kůrka, Ladislav. 2011. *Architektura knihoven*. Praha: Svaz knihovníků a informačních pracovníků České republiky.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Cambridge: Blackwell. Dostupné z <https://iberian-connections.yale.edu/wp-content/uploads/2020/04/The-production-of-space-by-Henri-Lefebvre-translated-by-Donald-Nicholson-Smith.pdf> [cit. 2023-06-22].
- Mattern, Shannon. 2014. „Library as Infrastructure.“ *Places Journal*, June 2014. DOI:10.22269/140609 [cit. 2023-06-22].
- Miller, Daniel. 2012. *Material Cultures. Why Some Things Matter*. London: University College.
- Molotch, Harvey. 1993. „The Space of Lefebvre.“ [Review of The Production of Space, by Henri Lefebvre and Donald Nicholson-Smith]. *Theory and Society* 22, 1993, 6: 887–895. Dostupné z <http://www.jstor.org/stable/658004> [cit. 2023-06-22].
- Osman, Robert. 2014. „Sociální prostor.“ Pp. 33–58 in Roman Matoušek – Robert Osman (eds.): *Prostor(y) geografie*. Praha: Karolinum. Dostupné z <https://static.artforum.sk/media/products-files/40/ca/130060-DB72778.pdf> [cit. 2023-06-22].

- Pospěch, Pavel. 2013. „Městský veřejný prostor: interpretativní přístup.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 49, 2013, 1: 75–100. DOI: 10.13060/00380288.2013.49.1.04 [cit. 2023-06-22].
- Scott, Rachel. 2011. „The Role of Public Libraries in Community Building.“ *Public Library Quarterly* 30, 2011, 3: 191–227. Dostupné z <https://doi.org/10.1080/01616846.2011.599283> [cit. 2023-06-22].
- Tilley, Christopher et al. 2006. *Handbook of Material Culture*. London: SAGE. Dostupné z <https://doi.org/10.4135/9781848607972> [cit. 2023-06-22].
- Waxman, Lisa. 2006. „The Coffee Shop. Social and Physical Factors Influencing Place Attachment.“ *Journal of Interior Design* 31, 2006: 35–53. Dostupné z <https://doi.org/10.1111/j.1939-1668.2006.tb00530.x> [cit. 2023-06-22].
- Woodward, Ian. 2007. *Understanding Material Culture*. London: SAGE. Dostupné z <https://doi.org/10.4135/9781446278987> [cit. 2023-06-22].

Václav Matoušek – David Vávra – Martin Mlynarič – Jan Matoušek: *ReKreace. Z historie a současnosti rekreačních vilových a vilochatových kolonií v okolí Prahy.*

Grada, Praha 2024, 320 s.

Archeologa Václava Matouška postupně opustil zájem o pravěk a začal se s úspěchem věnovat archeologii raného novověku, především třicetileté války (*Třebel*, 2006; *Rozvadov 1621*, 2018), a 19. století (*Čechy krásné, Čechy mé*, 2010). Ani to mu však nestačilo, a proto rozšířil své zájmy o vilové a chatové oblasti v okolí Prahy, v čemž úspěšně konkuruje obdobně orientovanému týmu pražských památkářů pod vedením Šárky Koukalové. Kromě vlastních článků připravil k vydání sborník *Individuální a masová rekreace v okolí velkých industriálních měst v 19.–21. století* (2014) a nyní ve společnosti architekta a popularizátora architektury (a také spoluzakladatele divadla Sklep) Davida Vávry spíše populárně pojatou publikaci o těchto „koloniích“ za pražskými humny. Zatímco Matoušek napsal většinu textu, Vávra jej doprovodil trefnými dílčími postřehy a komentáři a další dva autoři fotografiemi, respektive působivou grafickou úpravou zahrnující historické i současné fotografie, plány a nákresy, mapy a kopie dalších dobových pramenů. Kniha je tak i po výtvarné stránce zdařilým, přitažlivým dílem a současně méně tradiční formou přináší dostatek informací. Sice spíše pro laické čtenáře než pro akademiky, avšak informací akademicky relevantních,

a přitom podaných sdělným a vstřícným způsobem. Obrázky převažují nad textem. Myslím, že je to dobrá volba, obzvláště vzhledem k tématu, které je věcně závažné, celospolečensky zajímavé, a přitom badatelsky dosud v počátcích.

Matouškova kniha – neboť on je vskutku hlavním autorem, na hřbetě knihy jediným uvedeným – je rozdělena na čtyři desítky krátkých kapitol. V první čtvrtině z nich autor nastiňuje dějiny sídelní rekreace vyšších a nejvyšších evropských vrstev od antiky až po moderní dobu, přičemž zdůrazňuje viditelnou demokratizaci tohoto fenoménu. V posledních dekadách 19. století si svá venkovská rekreační sídla začali stavět bohatší měšťané, podnikatelé, vyšší úředníci, ale i intelektuálové, a v meziválečných letech dokonce – nyní v podobě jednoduchých chatových osad – dělníci a jiní trampové. Přibližuje také legislativní a společenské rámce, v nichž se to dělo (důsledky pozemkové reformy ad.), a to, jak rekreační vily a chaty vypadaly, jak byly stavěny a užívány.

To vše pak mnohem podrobněji dokládá v následujících „případových studiích“ lokalit – vybráno jich bylo celkem jedenáct: Božkov, Dobřichovice, Hlásná Třebáň, Hradištko, Kersko, Klánovice, Lety, Pikovice, Senohraby, Všenory a Zadní Třebáň – i konkrétních objektů, v tomto případě dokumentovaných prostřednictvím osobních výpovědí a egodokumentů jejich stavitelů či pozdějších majitelů. Výběr je přitom takový, že pokrývá drtivou většinu oblastí i typů rekreačních sídelních lokalit v okolí hlavního města, ovšem s výjimkou osad čistě zahrádkářských, užitkových, v nichž rekreace spočívala v tvrdé samozásobitelské zemědělské práci (např. Brnky). Zůstaneme-li u autorova vymezení

rekreace, je toto opominutí plně ospravedlnitelné, stejně jako reprezentativní charakter jeho výběru – a rovněž to, že výslovně pomíjí vzdálenější lázeňská či jiná rekreační místa, kam část Pražanů směřovala již před první světovou válkou a v meziválečném období.

Každá rekreační lokalita je v knize napřed rámcově představena a pak „ilustrována“ osudy jednoho až dvou konkrétních objektů. Jejich osudy jsou přitom až překvapivě podobné. Rekreační idyla většinou trvala jen krátce a skoro ve všech případech se majitelé za druhé světové války a zejména pak v období vlády komunistického režimu museli smířit s pouhým spoluzíváním, kdy jim národní výbor přikázal nájemníky, nezřídka obývající většinu objektu. A to nehledě ke skutečnosti, že některé navenek honosně vybudované vily ve skutečnosti nesplňovaly podmínky pro celoroční užívání, což mohlo vést ke stavebním úpravám (v jiných případech realizovaným zase z jiných důvodů). Nucené nájemy někdy trvaly až do počátku osmdesátých let 20. století, jindy byli původní majitelé donuceni se svých nemovitostí úplně vzdát.

Zatímco hlavní obrysy stavebního i „sociálního“ vývoje vybraných objektů autor sleduje od jejich vzniku až do současnosti, v případě celých lokalit naneštěstí končí v období druhé světové války. To mi přijde škoda. Některé z uvedených obcí či osad prošly v poválečném období zásadními změnami, a to včetně výstavby nových rekreačních (typizovaných chatových) osad, řada dalších obcí a jejich částí se stala centry rekreačního bydlení právě až v poválečném období. Zejména na konci padesátých a v šedesátých letech probíhala

masivní výstavba chatových kolonií v blízkosti velkých měst, v první řadě právě Prahy, na jejíž hrůzné podoby i důsledky později reagoval vznik fenoménu chalupářství. O tom se však z recenzované publikace nedozvídáme naneštěstí nic, stejně jako o dalších podobách sídelní rekreace charakteristické pro okolí Prahy ve druhé polovině 20. století (kolektivní rekreační objekty, úpravy venkovských usedlostí) nebo o porevolučním fenoménu konverze rekreačních nemovitostí na trvalé bydlení, přinášející často architektonicky i sociálně značně bizarní výsledky.

Matoušková kniha tak ke škodě věci „zůstala v polovině“, dosledovala sice i současnost konkrétních rekreačních vil a chat zbudovaných před druhou světovou válkou, ne však již poválečný vývoj přípražské sídelní rekreace jako celku. Přesto je to kniha cenná, protože představuje širší uvedení do dosud málo známé oblasti a v této šíři a populárněodborném stylu reprodukuje množství informací, ukrytých dosud v úzce akademických a/nebo lokálně či tematicky orientovaných sondách. Čtenář se v krátkém čase seznámí se všemi podstatnými rysy zásadního fenoménu trávení volného času – ale také rodinných investic a sociální historie – elitních a potom i běžných Pražanů na sklonku 19. a v první polovině 20. století, z nichž někteří se tento způsob obnovy tělesných a duševních sil snažili udržovat i v pozdějších obdobích.

Zdeněk R. Nešpor

zdenek.nespor@soc.cas.cz

<https://doi.org/10.14712/12128112.4903>
CC BY 4.0