

HISTORICKÁ SOCIOLOGIE

1/2014

ČASOPIS PRO HISTORICKÉ SOCIÁLNÍ VĚDY

HISTORICAL
SOCIOLOGY

Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
2014

Obsah

■ EDITORIAL	
Bohuslav Šalanda	5–7
■ STUDIE	
Knowledge and Behaviour	
Ladislav Holý	9–24
Bicykl Jejího Veličenstva: O národním habitu a sociologické komparaci	
Giselinde Kuipers	25–45
„Pít či nepít – to jest, oč tu běží.“ Střety příznivců a odpůrců abstinence v meziválečném Československu	
Drahomír Jančík	47–69
Strukturální analýza romské religiozity na příkladu rituální praxe „přísahy u kříže“	
Marek Jakoubek – Lenka Budilová	71–80
Specifika současné ruské diskuse o Sovětském svazu	
Zdeněk Bělonožník	81–99
Dva soudobé koncepty rasismu ve Spojených státech amerických: <i>Laissez-faire</i> rasismus a koncept privilegia bílých	
Romana Imříšková	101–117
■ HISTORICKÝ ESEJ	
Návštěvy císaře Františka Josefa I. v Čechách	
Jiří Rak	119–126
■ RECENZNÍ STATĚ	
Komparace iránské a ruské revoluce v dílech dvou současných exilových iránských autorů	
Marek Německý	127–134
■ RECENZE	
Sajjid Qutb: <i>Milníky na cestě</i> (Karel Černý)	135–137
Miroslav Paulíček: <i>Nikdo se neodvází říci, že je to nudné: Sociologie vysokého a nízkého umění</i> (Michal Kotík)	138–139

Ivan Pfaff: <i>Francie a Čechy v Evropě národních států.</i> <i>Francouzská politika F. L. Riegra 1867–1878</i> (Alena Marková)	139–141
Hana Hašková (ed.): <i>Fenomén bezdětnosti v sociologické a demografické perspektivě</i> (Hana Kostecká)	141–142
■ PERSONALIA	
Vzpomínka na profesora Roberta Alana Dahla (Alemayehu Kumsa)	143–145
Jaroslav Krejčí, 1916–2014 (Jóhann Páll Árnason)	145–148

Současná věda je doslova pokladnicí nejrůznějších inspirativních postupů a metod. Tak například se ukazuje, že virtuální či kontrafaktuální přístup lze uplatnit nejen v případě obecných a národních dějin, nýbrž i dějin intelektuálních. To mimo jiné otvírá regulérní otázku, jak by se například v „normálních“ podmínkách vyvíjel konkrétní obor, kdyby určitý badatel nebyl nucen odejít do exilu. Dalším původně nepřipustným tázáním typu „co by kdyby“ může být úvaha „bez koho nebo čeho“ se lze obejít, a to hlavně v dnešní době, jež se přímo přelomově informačně a distribučně změnila.

Spíše umělecky pojatou inspirací pro následující úvahy se stal dokumentárně laděný snímek *My Stuff* (Moje krámy) finského filmaře Petriho Luukkainena (nar. 1985). Jde o jakýsi filmový deník, který na loňském varšavském filmovém festivalu získal nominaci na cenu za nejlepší filmový dokument. Základní ideou tohoto filmového experimentu, v němž si režisér zahrál sám sebe, bylo zjistit, kolik věcí dnešní člověk opravdu potřebuje k životu. Proto Luukkainen začal od naprosté nuly, tedy od/na Adama, a každý den postupně přidával po jedné věci, až se od nezbytných svršků propracoval k těm méně nutným, popřípadě zcela zbytečným. Když si domů nanosil něco mezi 50–60 věcmi, dospěl k názoru, že tím jsou jeho základní potřeby pokryty. Uvedený pokus „na sobě“ trval celý rok a přinesl neobvyklou reflexi věcného prostředí člověka. Vlastně se jednalo o svého druhu autobiografii jedince uprostřed řady převratných sociokulturních změn.

V tomto kontextu se nabízí připomenout dnes znovu objeveného spisovatele psychoanalytického ražení Bohuslava Brouka (1912–1978), jehož kniha *Lidé a věci* z roku 1947 vytváří dobré východisko pro úvahy o artefaktech pohybujících se mezi „hodnotou a odpadem“, popřípadě pro analýzu braku nejen literárního. Ve své publikaci se Brouk zabývá tzv. chrematofilii, přičemž neváhá uvažovat o tzv. krámech a vůbec krámovitosti. V této souvislosti lze také hovořit o lidské kumulativní pošetlosti a fetišistických sklonech.

Exulant Bohuslav Brouk, jenž zemřel roku 1978 osamoceny a zapomenutý na předměsti Londýna, se v posledních dvou desetiletích opět těší vydavatelské pozornosti. Připomeňme jen jeho *Životní sloh* [Brno: Barrister & Principal 2010] s úvodní studií estetičky Heleny Jarošové. Právě „konceptu životního slohu“ se věnoval spolu s proslulými architekty Karlem Honzíkem a Ladislavem Žákem. Další provokativní díla tohoto reprezentanta české avantgardy a bohémy se prodávají rovněž v antikvariátech, ale již za aukční ceny. V osmdesátých letech 20. století byla Broukova *Jazyková komika* [Praha: Václav Petr 1941] v pražském antikvariátu „Na můstku“ k mání za desetikorunu, dnes se její cena pohybuje v řádu jednoho nebo dvou tisíců českých korun. Hodí se dodat, že právě Broukova publikace o jazykové komice představuje vhodný příspěvek ke studiu jednoho ze specifických modů každodenní komunikace. Celkově řečeno, přinejmenším některé knihy nekompromisního Bohuslava Brouka lze úspěšně přisunout k oblasti každodennosti, a to nejen

z perspektivy historických sociálních věd. Každopádně by bez něho a jemu podobných autorů bylo bádání v tomto směru neúplné a ztrácelo by potřebný švih.

Zdá se, že výše otevřená otázka, bez čeho (věcně, strukturně, ideově) a bez koho (personálně) se můžeme obejít, je tedy naprosto relevantní. Snad proto nebude vyznívat příliš nadsazeně a neskromně tvrzení, že se v určitém odborném sektoru neobejdeme ani bez časopisu *Historická sociologie*, který postupně získává další mediální atributy. Předně identifikační číslo našeho periodika (ISSN) má již dvojitou podobu, a to jak pro tištěnou, tak pro elektronickou verzi. Dále si může každý zájemce snadno vyhledat doménu www.historicalsociology.cz, fungující po kliknutí na příslušnou ikonu též v žádoucí anglické mutaci. Virtuální sféra kolem časopisu se ovšem dále doplňuje a nastupují nové informační kombinace. On-line prezentace, dohledatelnost a citovanost příspěvků *Historické sociologie* tak už nyní umožňují mezinárodní databáze CEEOL (Central and Eastern European Online Library), OAJI (Open Academic Journals Index), CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities) a EBSCO. V neposlední řadě byly podniknuty příslušné kroky k začlenění do vědeckých databází na dalších úrovních. Zároveň jsou webové stránky časopisu archivovány WebArchivem, což je digitální archiv českých webových zdrojů, provozovaný Národní knihovnou České republiky.

Náš redakční kruh zkrátka nezahálí a mimo jiné se pokouší o co největší přesah do mezinárodních souvislostí. Jde rovněž o angažmá zahraničních přispěvatelů, z nichž některým je nabídnut český překlad jejich textů. Tak se například v našem autorském rejstříku objevil světově proslulý sociolog Zygmunt Bauman. Další z našich snah směřuje k tomu, abychom mohli v našem časopise vést rozhovory s významnými osobami sociálních historických věd. A konečně čas od času přistoupíme k prezentaci speciálního tematického čísla *Historické sociologie* v angličtině. Neprozradíme snad žádné velké tajemství, když upozorníme na skutečnost, že se pro příští rok právě takové číslo připravuje v režii neúnavně pracovitého Jóhanna Pállo Árnasona.

Nyní přichází na řadu několik zajímavostí k textům uveřejněným právě v aktuálním čísle. Až na dvě výjimky se všechny obejdou bez doplňujícího komentáře, popřípadě dalších vysvětlivek. Za zvláštní připomenutí ovšem stojí, že se nám stále daří udržovat ediční praxi uveřejnit vždy první text každého čísla v angličtině. V minulém svazku se tímto způsobem objevila studie z pera brilantního sociálního antropologa Milana Stuchlíka *Whose Knowledge?*, a to díky laskavému svolení jeho paní Jarky Stuchlíkové. Za pokračování sociálně-antropologických úvah v přítomném čísle lze považovat ne sice přímo originální, ale s radostí přetištěný text Ladislava Holého (1933–1997) *Goals and Behaviour*. K podobným velkým postavám české sociální antropologie se ještě vrátíme, v případě afrikanisty Ladislava Holého jen uvedme, že rovněž podnikl výzkum českého etnika. Svůj terénní výzkum tajně zahájil těsně před rokem 1989, a tak byl schopen sledovat příslušné sociální změny, když už byla sametová revoluce v plném proudu. Holého zásadní studie o českém nacionalismu *The Little Czech and the Great Czech Nation*, která se objevila také ve dvojím českém vydání, určitě ještě dlouho neztratí svou aktuálnost.

Na druhé místo náleží zásadní inaugurační přednáška Giselinde Kuipers *Her Majesty's Bicycle: On National Habitus and Sociological Comparison*, proslavená v prestižním vědeckém centru ustaveném v Rotterdamu na počest klasika Norberta Eliase. Zdánlivě marginální záležitost sociologie prostorové modernity je zde zasazena do širokého habituálního

kontextu. Podotýkáme, že profesorka Kuipers z univerzity v Amsterdamu se dostává do špičky evropských sociálních věd také díky mezinárodnímu bádání v oblasti sociologie krásy.

Na všechna personalia se v žádném časopise z pochopitelných důvodů nedostane, a to jak na ta výroční, tak reflexi skutečnosti, když se určité životní dílo završí úmrtím jeho původce. V poslední době se uzavřela životní dráha několika výrazných osobností minulého století, které zanechaly neméně výraznou stopu ve vědecké sféře. Přímo oboru historická sociologie se věnoval Jaroslav Krejčí (1916–2014), jeden z největších reprezentantů české vědy v cizině. Rozvíjel mimo jiné makrosociologickou problematiku dějin se značným přesahem do dalších sociálních historických věd, takže si zvláštní pozornost určité zaslouží také v našem periodiku. Dále na začátku tohoto roku zemřel významný teoretik demokracie druhé poloviny 20. století Robert Dahl (nar. 1912), jehož dílo mimo jiné vznikalo v polemice s *Mocenskou elitou* C. W. Millse. Dahl byl rovněž spoluzakladatelem excelentního oddělení politických věd na Yaleově univerzitě v New Havenu. Právě o tomto univerzitním městě podal instruktivní analýzu z hlediska mocensko-politické struktury, výsledná publikace nese název *Who Governs: Democracy and Power in an American City* [1961].

V jednom samostatném odstavci prozatím věnujme vzpomínku též slavnému historikovi Jacquesovi Le Goffovi, jenž zemřel 1. dubna tohoto roku v Paříži. Odešel přední proponent studia středověku, představitel tzv. třetí generace historiografické školy *Annales*, autor více než desítky knižních publikací, většinou přeložených do českého jazyka. Tak univerzitní nakladatelství Karolinum Le Goffovi roku 1999 vydalo *Intelektuály ve středověku*, vycházející též z jeho studijního pobytu na pražské Univerzitě Karlově v akademickém roce 1947–1948. Jiná jeho všeobecně oceňovaná kniha se týká *Zrození očistce*, což je významný příspěvek ke kognitivní liminalitě, jak by prohlásil britský ritualista Victor Turner. Bez Jacquese Le Goffa se rozhodně neobejde žádné studium každodennosti a mentalit, popřípadě personální či biografické vrstvy dějin (viz monografie *Svatý Ludvík a Svatý František z Assisi*). Díky Le Goffovi medievistika dospěla k jinému obrazu dějin středověku, který se potom dále rozšiřoval do intimní sféry, do oblasti mravů, senzibility a mentalit. Zároveň se celá tato historická epocha časově poněkud protáhla, „dlouhý středověk“ podle Le Goffa totiž trval až do 18. století a ještě déle, hlavně pokud jde o technologie, sociální uspořádání i ekonomiku, jež se nevymanila z morálního nazírání předchozí éry. V tomto smyslu lze taktéž zkoumat, co „středověkého“ přetrvávalo, lépe řečeno odolávalo náporu industrializace. Zkrátka a dobře – Jacques Le Goff nepostrádal po celý svůj život nezměrnou invenci a stále zůstává bohatým zdrojem inspirace nejen pro historiky.

Na závěr obvyklého redakčního vstupu si musíme v proudu uvedených informací vystačit už jen s konstatováním, že si všichni tvůrci Historické sociologie předsevzali časopis dále rozvíjet tak, aby se postupně stal nejen obecně prestižním periodikem, nýbrž i čtivem na vysoké odborné úrovni. Osobní příklad výše uvedených badatelů, jejichž neobyčejně plodné životy se již uzavřely, nám budiž zárukou, že dobrá předsevzetí podpořená čínořadou prací se nakonec vždy podaří naplnit. Tato zdánlivě banální pravda zajisté neplatí výhradně na vědeckém poli.

Bohuslav Šalanda

Knowledge and Behaviour*

LADISLAV HOLÝ

Vědění a chování

Abstract: Ladislav Holy argues in this paper that by virtue of the self-defining character of human activities, anthropological interpretation could proceed only on the basis of understanding indigenous categories and analysing activities in terms of those categories; imposition of outsiders' analytic categories onto local concerns would only lead to confused analyses and the distorted representation of local systems of knowledge.

Keywords: knowledge, behaviour, social anthropology, norms, social reality

I.

Phenomenologically oriented approaches in sociology, of which ethnomethodology¹ seems to be the only one that has passed the stage of programmatic and methodological proclamations and has produced empirical studies, derive from the assumption that social reality is constructed through people's activities. They treat the manner of the emergence of social reality as problematic [see Walsh 1972: 20; Filmer – Phillipson – Silverman – Walsh 1972: *passim*] and their main concern is with the ways in which people accomplish their social world and in this process of accomplishment make it intelligible, reasonable and accountable. It is intelligible and accountable because those who inhabit it share the same “common sense knowledge” of it. This concept, which was introduced into sociology by the writings of Alfred Schutz [1962; 1964; 1966], is one of the central concepts of ethnomethodology. To talk about “common sense knowledge of social structures” [Garfinkel 1967: 76–77] means to talk about the agreement of the members of society about the social phenomena.

With regard to this concept, the main concern of ethnomethodology is again to investigate the processes through which this agreement is generated: “The study of common sense knowledge and common sense activities consists of treating as problematic phenomena the actual methods whereby members of a society, doing sociology, lay or professional, make the structures of everyday activities observable.” [Garfinkel 1967: 75]

It is a problem that can best be investigated at the level of face-to-face interactional situations or by observing the behaviour of people who have to negotiate what others take for granted, which therefore makes it problematic for them (transvestites, lunatics, etc.). It is an important and legitimate problem in its own right but a problem of limited methodological implications. Although it throws light on social processes at the inter-personal

* Reprint of the paper first published in 1976 by the Department of Social Anthropology, of Queen's University of Belfast, in: The Queen's University Papers in Social Anthropology, Volume 1, edited by Ladislav Holy.

¹ Understood here not in the sense given to it originally by Garfinkel [1974: 15–18] but rather as “school” regarded as such by practitioners of “traditional” sociology. The practical, professional criteria, on the basis of which it can be considered such a school, were outlined by Turner [1974: 7].

or micro-sociological level, it is not directly applicable to the study of macro-sociological processes.

Wishing neither to limit ourselves to the study of micro-sociological processes, nor to restrict ourselves to the repetition of ethnomethodological exercises on new empirical data, our main concern is not with the process of generating people's knowledge in face-to-face interactions. Our analysis starts where ethnomethodology ends. It starts by taking it for granted that to be able to interact, to be able to accomplish successfully their day-to-day affairs, indeed to exist as social beings at all, people have to possess a adequate knowledge of the society they live in, leaving it to ethnomethodology to investigate the methods by which the members of society arrive at it through their practical accomplishments. Our concern is to investigate the ways in which people operate the stock of their knowledge of the social world in their everyday behaviour in this world, and the ways in which their experience of this world generates their sense of it. We are thus concerned with the relationship existing between people's knowledge of social reality and their social behaviour. Delineated in this way, our overall concern is coterminous with the whole sociological or anthropological enterprise: the study of actors' knowledge and actors' behaviour is what social science is all about, as Milan Stuchlik's paper has clearly indicated.

In this volume, we address ourselves to only a certain aspect of the interrelationship between actors' knowledge and their behaviour: our immediate concern is with the ways and means by which actors adjust their behaviour in various situations and manipulate their behaviour in these situations according to their relevant knowledge. Even if our direct problem is limited in this way, it still remains too wide to preclude us from exhausting analytically all its implications. It is still too complex to preclude us from abandoning the largely unexplicated common sense concepts we employ in describing and analysing the ordering concepts and forms of reason of the actors. The following introductory remarks are written with a full awareness of these conceptual and logical problems.

The question of what we actually mean by the word "knowledge" and "knowing", the question of what knowledge amounts to, is a subject of ongoing philosophical argument and controversy [see e.g. *Woozley 1949; Ayar 1956; Findlay 1961*]. Without wishing to enter into this philosophical discussion, we shall simply mean by knowledge "the certainty that phenomena are real and that they possess specific characteristics" [*Berger - Luckmann 1966: 13*].

This certainty is a state of mind. As we cannot enter other people's minds, and it is problematic how far we can understand our own minds, in all inferences about people's knowledge we have to depend on phenomena which can be taken as its manifestations. People express their certainty about the reality and character of social phenomena in two ways: by displaying behaviour which is in accordance with this certainty and by making statements about it. Consequently, two phenomena can be considered as manifestations of knowledge: people's verbal statements and their behaviour.

People's verbal statements are problematic as manifestations of knowledge for the simple reason that these statements are made, and consequently the making of them is in itself a special kind of behaviour. This holds true both for "action dispositional" propositions and for assertions that simply show knowledge, irrespective of whether these assertions are spontaneous conversational utterances or whether they have been elicited as answers to researchers' questions. Unless they are professional theoreticians, people do not go around

making declarations of their knowledge in everyday life: they declare their knowledge in the course of their everyday purposive behaviour. Every verbal utterance, or para-linguistic expression of agreement or disagreement, is part of some specific situation of interaction, part of the actor's definition of the situation and part of the impression he tries to create. In short, it is determined by the purpose of his behaviour within the situation: it is part of his manipulation of the situation. When the Reverend Dr Ian Paisley (leader of Protestants during the conflict in Northern Ireland) says that Catholics are not Christians, he does not make a simple statement of knowledge. By this statement he defines the conflict of which his statement is a part as basically religious, as irreconcilable, etc. He clearly demonstrates his position in this conflict, he makes it clear what he stands for and why. In short, his statement defines the conflict and his position in it in a specific way.

That it is part of the actor's manipulation of the situation is only one aspect of every statement of knowledge. Its other aspect is that it is, at the same time, determined by the situation. Ian Paisley's statement about Catholics not being Christians not only defines the conflict in a specific way; it is in itself defined or determined by the conflict. Being a clergyman, Paisley might be expected to make statements on things religious. But that of all things religious on which he could have commented, he felt the need to make the statement he made, was determined by the overall political situation of Northern Ireland. I do not think this point needs further elaboration.

This overall situational determination and manipulative function of every verbal statement imposes certain limits on our treatment of verbal statements as manifestations of knowledge. It means, first of all, that we cannot treat social knowledge as something existing independently of particular situations. From this it does not follow, however, that each particular piece of knowledge will guide, and be relevant for, only one particular act. Ian Paisley's knowledge about the non-Christian status of Catholics can be relevant for his rejection of ecumenical efforts, for his opposition to integrated education, and probably for his behaviour in many more situations. Most knowledge will, in this way, guide other acts and will be relevant in a whole range of situations other than those in which it was verbally stated. It does not necessarily have to be verbalized in all these other situations. We can infer its relevance for them only from the behaviour of the participants in these situations. Such an inference is made possible because the knowledge which guides behaviour in the situation under investigation has already been verbalized in some other situation, and because the observer shares the logic by which the same knowledge can be meaningful in different situations. A sociologist working in his own society shares this logic because he has learnt it in the process of his socialization and through his practical behaviour as a member of his society. An anthropologist working in a foreign society learns this logic through living with the people he studies and through the necessity of behaving towards them, and thus sharing the same meaning, in the process of his participant observation. Anthropological fieldwork means, in this sense, the anthropologist's socialization into the culture he studies.

Apart from verbal statements, people's non-verbal behaviour is another source of the anthropologist's inferences about their knowledge.² If we assume that all behaviour is guid-

² Behaviour is considered as the manifestation of knowledge by at least some philosophers [e.g. Ryle 1949; Strawson 1959; for the problem of action as the manifestation of belief cf. Needham 1972: 98–102].

ed by relevant knowledge, and is meaningful to others only because the actor and specific others share the same knowledge, it follows that by observing behaviour and by accounting for it as meaningful, an anthropologist must be able to postulate the knowledge guiding this behaviour, even if this knowledge was never verbalized by the actors themselves. If, for example, an anthropologist in the course of his fieldwork consistently observes women, and never men, handling grain supplies, and men, and never women, milking cows, he can infer that the people he studies know that handling grain is women's work and milking cows men's work, even if they themselves have never made a single remark to this effect. In this way he is able to postulate the minimum knowledge which the actors must have to be able to perform any act that he has observed and understood as meaningful in the same way as the actors themselves and other members of their society.

We have so far been able to formulate the problem of the relation of knowledge and behaviour in a typically tautological way: people's knowledge of social reality guides their actual social behaviour, and their social behaviour, both verbal and non-verbal, is the manifestation of the knowledge they hold. The relationship between knowledge and behaviour is a dyadic relationship and the knowledgebehaviour dyad is a closed, self-explanatory unit of social reality. Our basic assumption is that all behaviour derived from a certain knowledge is valid within this unit and at the same time adequately explains it. As far as the particular piece of behaviour is concerned, the particular piece of knowledge is its adequate explanation. To return to our previous example, when Ian Paisley says that Catholics are not Christians, we may naturally ask whether he knows or believes that Catholics are not Christians and then ascertain that he does, because his demonstration at an ecumenical conference in Dundalk derived from this knowledge: he went to protest against fraternizing and compromising with non-Christians. Having established what his knowledge is (both from what he says his knowledge is, and from his non-verbal behaviour in some situations) and having observed his behaviour in other situations, which is consistent with his knowledge, what can we actually say about the relationship between his knowledge and his behaviour? We can say that his behaviour at the ecumenical conference is accountable for by his knowledge about the non-Christian status of Catholics. It is accountable for in this way by other members of society, that is, it is accountable for on the level of common-sense reasoning. If this were the only level of explanation to consider, all anthropological enterprise would be reduced to reporting people's behaviour and the knowledge which guides it. It would be reduced to the level of common sense.

Although the problem of the relationship between knowledge and behaviour has been, of necessity, formulated in a tautological way, it does not follow that, apart from formulating the basic assumption about the relationship between knowledge and behaviour, no meaningful statements can be made about it. To be able to make them, we have to conceive of the relationship not as the relationship between one particular piece of

Those who reject behaviour as the manifestation of knowledge base their argument on truth as the criterion of knowledge (Knowledge is a true statement of facts). They argue that we cannot tell what a man knows by observation of his behaviour because his behaviour does not settle the question of truth: that can only be established independently of that particular man's behaviour [see e.g. Powell 1967: 64–72]. As the intersubjective meaning of any knowledge, and not its correspondence with any "objectively" established truth, is relevant for people's social behaviour, this objection can be disregarded.

knowledge and one particular piece of behaviour, but as a relationship between one particular piece of knowledge guiding some particular behaviour and deriving from some wider knowledge. This means that one particular knowledgebehaviour dyad is taken as a unit of investigation and related to the knowledge from which it derives, that is, we must investigate what makes the existence of the dyad possible and of what it is a systematic part. While the investigation of the dyadic relationship between one particular piece of knowledge and the behaviour deriving from it in various situations concentrates on the statement of knowledge as its manifestation, the investigation of the relationship between the dyad and the wider social knowledge that makes its existence possible, concentrates on another aspect of the statements of knowledge. It concentrates on the making of these statements, that is, it treats them as one specific aspect of behaviour that needs to be explained. To illustrate this with our example: what is now problematic is not the content of Ian Paisley's statement, but why he, of all people, made that statement and why he made it at that particular time, in that particular place, and to that particular audience. In other words, the problem is to establish what is the knowledge of social reality that enables Ian Paisley to make the statement about Catholics not being Christians and to act accordingly, and that enables him to make it under circumstances under which he did make it. This problem is legitimate, as in this particular instance we are dealing with just one portion of Ian Paisley's total stock of social knowledge; and although at common-sense level it explains one or several particular instances of his behaviour, it is itself, in a different context, yet another particular instance of behaviour requiring explanation. It can be explained by making explicit both his theological and political knowledge. Naturally, the whole process of explanation does not have to end up with making explicit this level of knowledge. It is again possible to treat the making of statements of this wider theological and political knowledge as particular instances of behaviour and ask again what makes this behaviour possible. This particular process of explanation enables us to explain more than behaviour in isolated social situations and knowledge relevant for particular situations. It is the main methodological device that enables us to analyse not only face-to-face interactional situations but to analyse and explain quite complex macro-sociological processes. Milan Stuchlik's analysis of the system of Mapuche land tenure employs this methodology. In his study he treats the contemporary system of land tenure on Mapuche reservations, and the rules and norms of interpersonal claims and obligations which legitimize it for the Mapuche themselves, as a social reality emergent from the Mapuche knowledge and interpretation of a set of limiting conditions brought into existence by the Chilean conquest. It was their knowledge of these limiting conditions that made it necessary to adapt the rules of land tenure, and the concomitant Mapuche knowledge and behaviour, so as to be consistent with it. This process of analysis and explanation enables us to conceptualise social reality as a system whose component parts are not interrelated and interdependent social forms, but social processes. It is a system of integrated social knowledge, or of rules that people possess for their behaviour in the social world, for the manipulation of social reality, and for making this social reality meaningful.

When treating statements of knowledge as one particular instance of behaviour, we are in fact treating claims to knowledge, or the making of statements about knowledge, as instances of behaviour. They are significant data in two respects.

Firstly, they are the basis of the anthropologist's inferences about the actors' knowledge of social reality, about the vast amount of intersubjectively shared background expectancies, or indeed certainties, that things are what they are. Because the actors take these expectancies or certainties for granted, they are hardly ever making them explicit. When an actor makes claims to knowledge, that is, behaves in a specific way, he is "responsive to this background, while at the same time he is at a loss to tell us specifically of what the expectancies consist. When we ask him about them, he has little or nothing to say." [*Garfinkel 1967: 36–7*]. In many instances they are, metaphorically speaking, the only doors through which an anthropologist may enter into the realm of these background expectancies. When a teacher in a session with his students makes claims to a certain knowledge, he does this because he and the students know that they live in a world and share a world in which there exist specific agreed ways of learning, specific people who teach and specific others who learn, specific areas of knowledge which are to be transmitted from one generation to another, etc. The teacher makes a claim to knowledge because of his and the students' knowledge of this reality. It is this intersubjectively shared knowledge of social reality that makes any particular statement of knowledge, and for that matter any other behaviour, meaningful. When an anthropologist tries to explain why a particular actor makes a particular statement of knowledge at a particular time and in a particular context, he has to make explicit the actor's knowledge of social reality from which his behaviour derives. The particular statement he is trying to explain, together with other statements and behavioural acts of the same actor, and with statements and acts of other actors who share the same world, are the sources of his inferences about that knowledge.

Secondly, the statements of knowledge are significant data in that by making a statement of knowledge, an actor is not only manipulated by social reality; he himself manipulates it. He sustains or changes the definition of the situation as it has been agreed on by its participants; he sustains or changes his or others' roles in the situation; he manages, in this way, to be taken by others for what he wants to be taken as. He and all others who participate with him in the given situation are, in this way, engaged in the creation or recreation of social reality. Whether he simulates knowledge when making claim to it, is irrelevant in this process. As every teacher will certainly realize, he has to claim certain knowledge to sustain an agreed definition of the situation in a tutorial session. All of us have probably at one time or another simulated knowledge to be able to sustain this definition. As far as we have managed to do that successfully, that is, as far as our behaviour has been accounted for by the students as following from the intersubjectively shared knowledge of the situation, the definition of the situation has been maintained. It was still a tutorial as we intersubjectively know it. We could even plead ignorance on certain occasions without changing the definition of the situation. The situation could be sustained because the claim to ignorance could be contingently explained: we know that a teacher is a specialist in a certain branch of the subject and is not expected to know everything about the subject. But if the teacher were constantly ignorant of things he is expected to know, and his students constantly had knowledge of things they are expected to learn from him, a new reality would be constructed and a new knowledge would come into existence. I shall return to this point later on.

Although we can assume the existence of the basic stock of common-sense knowledge for every fully socialized member of society, although we can assume that there is

something that “everybody knows”, it does not follow from this that everybody knows everything. As Berger and Luckmann put it: “There is always more objective reality ‘available’ than is actually internalized in any individual consciousness, simply because the contents of socialization are determined by the social distribution of knowledge. No individual internalizes the totality of what is objectivated as reality in his society, not even if the society and its world are relatively simple ones.” [*Berger – Luckmann 1966: 154*]. There are areas of social reality in which an individual does not have adequate knowledge; he may experience large sectors of social life as incomprehensible [*Ibid.: 78*]. He may also lack knowledge in and of whole areas of social life. This state of affairs is the consequence of the social distribution of knowledge (cf. Schutz), or role-specific distribution of knowledge (cf. Berger and Luckmann).

As claims to knowledge are significant data for the anthropologist’s inferences about the actor’s knowledge of social reality, so are the claims to lack of knowledge. The latter are also means of manipulating social reality in the same way as are claims to knowledge. And, incidentally, the lack of knowledge guides behaviour, although not exactly in the same way as knowledge does. Fallers reports the following incident from Busoga:

N.K. was showing me around his homestead. After looking at the dwelling huts and out-buildings, we walked out into a large, well-kept plantain garden and I asked about methods of cultivation and the different varieties of fruit. N.K. laughed and beckoned to one of his three wives who was working nearby. “Oh, one of the wives will tell you about that,” he said. The wives rule the plantain garden. (...) I was then shown around the garden by the wife, who pointed out the differences, invisible to my untrained eye, between the different varieties and rather proudly showed me how to handle the knives used for felling and peeling plantains. All the while, N.K. followed along, looking interested and expressing surprise as if each bit of information were new to him. This seemed partly a pose, but it clearly indicated to me that in the plantain garden N.K. felt on unfamiliar ground. [*Fallers 1956: 76*]

Fallers generalizes his observations in the following way: “Men say that they know nothing about plantains and pretend not to know the distinctions between the different varieties suitable for boiling, roasting, beer-making and eating uncooked” [*Ibid.*]. Both from this generalization and from the description given above it is clear that Fallers’s view is that the Soga men simulate their ignorance of the cultivation of plantains and of their various varieties and their uses. Whether they only simulate this knowledge or indeed do not know is again irrelevant. What is relevant is that:

1. This lack of knowledge guides their behaviour: for example, that N.K. asked one of his wives to supply Fallers with the required information derived directly from N.K.’s lack of knowledge, as well as from his knowledge that his wife possessed the required information.

2. The claim to the lack of knowledge about the plantain cultivation and use, and the behaviour which derives from this lack, derive jointly from N.K.’s and other Soga’s knowledge that a certain division of labour exists in Soga society, that certain tasks are performed by men and others by women, etc.

3. Behaviour that derives from the knowledge that a certain division of labour exists in Soga society, one aspect of which is men making claims to the lack of knowledge of plantain cultivation, sustains and thus perpetually recreates the social reality in which the given

division of labour exists. When acting on this knowledge in his interaction with Fallers, N.K. defined the interaction in terms of this reality. Were N.K. to provide Fallers with the information the latter sought, his behaviour could still be contingently explained within the existing reality. It could be said, for instance, that N.K. really did not know anything about plantain cultivation but fabricated some story to please an inquisitive anthropologist. If, however, most Soga men admitted knowledge about plantain cultivation, which then could not be contingently explained away, and started to display behaviour deriving from that knowledge; if, for example, they became at least occasionally involved in plantain cultivation or started giving their wives advice about it, then a new social reality would be created, at least to the extent that the rigid rules of the division of labour, according to which plantain cultivation is exclusively women's work and responsibility, would no longer be part of it.

It follows from the last point that, by making claims to knowledge and by making claims to the lack of it, an individual uses his knowledge to manipulate social reality. He uses it to define his status in an interactional situation and to indicate to other participants in the situation the reality in terms of which he interacts.

An incident from my fieldwork among the Berti will further illustrate the point, as it concerns an interactional situation in which the status of the participants was ambivalent and a claim to the lack of knowledge was employed in its negotiation.

On almost every day it was held, I visited a market near the village in which I worked. I spent most of my time at the market sitting in the shop of one merchant, Ibrahim, and chatting with people who came to the shop. Very often I stayed till late at night and, before returning to the village, I had supper with Ibrahim. Sometimes other people were eating in Ibrahim's house, sometimes just Ibrahim and I shared the meal. Ibrahim delivered and received my mail; if I wanted to go to town, he would organize a lift for me in some merchant lorry that was passing through the market place, and he helped me in many other practical ways.

Once I asked him what his lineage was, and he replied that he had not the faintest idea and that in any case he did not know anything about Berti lineages. I have not met any other Berti man of Ibrahim's generation who did not know his lineage. Ibrahim claimed a lack of knowledge of Berti affairs on several other occasions when I tried to discuss with him things I had been discussing routinely with other Berti men. By claiming this ignorance, Ibrahim defined the situation of his interaction with me in terms of different statuses than those of an anthropologist and a Berti informant by perpetually displaying a complete lack of knowledge of Berti affairs. Thus he was able to maintain this definition of the situation in which he treated me differently from Berti men and consequently was treated differently from them by myself.

II.

I started the discussion by mentioning that people express their knowledge of social reality by displaying behaviour that is in accordance with this knowledge and by making statements about it. As behaviour is amongst the things about which statements are made, there exists a problem concerning the actor's knowledge of his own actions and of the actions of others. The whole question of the actor's knowledge of his own actions is

an epistemological question and does not concern us here. An actor's knowledge of the actions of others is equally an epistemological problem, but also an anthropological problem. It concerns us directly in its anthropological dimension, i.e., insofar as it enables the actor to orient himself in the social world in which he lives. His knowledge of the behaviour of others enables the actor to account for that behaviour. When accounting for it, he is doing exactly the same as a professional anthropologist is doing: he uses the behaviour of others as a manifestation of the others' motives, intentions, and goals, and thus makes it meaningful. He can account for it only on the basis of the motives and intentions from which it derives and his knowledge of the goals it is supposed to achieve. The process of making the behaviour of others accountable for by a particular actor is thus a process of confronting it with his knowledge of possible motives, intentions and goals. Only when he can account for it in this way, does he know what the other is doing.

Hastings Donnan's paper gives a vivid description of how the white English speaking workers in a London factory account for the behaviour of Pakistani workers and make it meaningful to themselves in terms of their knowledge of the Pakistanis' motives, intentions and goals. This case is significant in that although this knowledge is intersubjectively shared by the English speaking workers, it is not shared by both them and the Pakistanis. On the contrary, we can reasonably assume that the Pakistanis' motives, intentions and goals are quite different from how they are perceived by the English speaking group. This group can in fact maintain its knowledge of the Pakistanis only because it never guides their behaviour in any inter-ethnic situation. As Donnan shows, a completely different kind of knowledge guides the interaction between members of different ethnic groups in the factory. Yet it still holds that when English speaking workers account for Pakistanis' behaviour, they make it meaningful in the way in which the professional anthropologist makes meaningful the behaviour of the people he studies. The method they use, however, is rather like that employed by Harris in accounting for the split in the Bathonga lineage (cf. Stuchlik's paper) rather than the one suggested here. This parallel can be extended by pointing out that, in both Harris's and the English speaking workers' cases, their accounting for the behaviour of others can be maintained only as far as it serves to explain the behaviour of others to members of one's own group: in one case to the group of professional colleagues, in the other to one's own ethnic group. It cannot be maintained in a situation in which the members of the group doing the explaining have to interact with members of the group whose behaviour they explain, as the English speaking workers very well know. The differences in motives, intentions and goals, as held by one group and as perceived by another, would sooner or later lead to a necessary breakdown in any meaningful communication, as this would become insurmountably problematic.

Before dealing with this problem, I have once again to point out that for most of the time the behaviour of others is intersubjectively meaningful as a result of every actor's knowledge of the actions of others. Because of this knowledge, the routine behaviour of others in everyday life is accountable for and thus, according to Berger and Luckmann, unproblematic [Berger – Luckmann 1966: 37–38]:

(...) the others with whom I work are unproblematic to me as long as they perform their familiar, taken-for-granted routines – say, typing away at desks next to mine in my office. They become problematic if they interrupt these routines – say huddling together in a corner and talking in whispers. As I enquire about the meaning of this unusual activity, there is a variety of

possibilities that my common-sense knowledge is capable of reintegrating into the unproblematic routines of everyday life: they may be consulting on how to fix a broken typewriter, or one of them may have some urgent instruction from the boss, and so on. [*Ibid.*: 38]

This kind of “problematic” behaviour can be “reintegrated into the unproblematic routine of everyday life”, that is, made accountable for on the basis of my existing knowledge: for example, I know that typewriters may break down and that broken typewriters are being repaired; I know that bosses give instructions; I know that people consult others and seek their advice. There does not arise any discrepancy between the behaviour of others and my knowledge thereof: I have only to account for the behaviour of others on the basis of other knowledge than that which makes their behaviour meaningful to me routinely (that is, on the basis of other knowledge than that they are typists working in the same office). There might, however, arise a situation in which there will be a discrepancy between others’ behaviour and my knowledge:

I may find that they are discussing a union directive to go on strike, something as yet outside my experience but still well within the range of problems with which my common-sense knowledge can deal ... [*Ibid.*: 38]

Provided I do not know about strikes, there arises a discrepancy between my fellow-workers’ behaviour and my knowledge: the behaviour of my fellow-workers is momentarily unaccountable. But it remains as such only temporarily. I can account for it as a result of my immediate socialization, as a result of somebody telling me that there is going to be a strike, what a strike is, and that my fellow-workers are discussing that strike. I can thus account for the behaviour of others as a result of acquiring additional knowledge of social reality which I lacked before. Newcomers to the London factory studied by Donnan, find themselves in this situation when confronted with an Irishman and a West Indian whose mutual behaviour violates the basic rule of conduct in inter-ethnic situations. They can account for their behaviour only after they have learnt what everybody else in the factory knows: that these two fellowworkers are friends.

Needless to say, an actor can only use additional knowledge that was acquired to account for the problematic behaviour of others, if it complements his previous knowledge of social reality and does not contradict it. The behaviour of others will remain, for him, unaccountable, should there arise between it and his knowledge, a contradiction that he cannot overcome either by explaining the behaviour on the basis of some other knowledge that he possesses but ordinarily does not employ in accounting for the behaviour in the given situation (which is the basis of contingent explanation), or by acquiring additional knowledge that would complement his existing stock of knowledge and enable him to account for the behaviour he is confronted with. Experiments conducted by Garfinkel’s students, in which they were asked to spend some time in their homes imagining that they were lodgers and acting out this assumption [*Garfinkel 1967: 47–49*], provide good examples. After the experiments the students reported that:

(...) family members demanded explanations: What’s the matter? What’s gotten into you? Did you get fired? Are you sick? What are you being so superior about? Why are you mad? Are you out of your mind or are you just stupid? [*Ibid.*: 47]

Explanations were sought in previous, understandable motives of the student: the student was “working too hard” in school; the student was “ill”; there had been “another fight” with a fiancée ... [*Ibid.*: 48]

These explanations clearly indicate that the family members tried to account for the behaviour of their son or daughter on the basis of their existing knowledge; they tried to explain it contingently. As offered explanations by family members went unacknowledged by their children, and as the children did not provide their parents with additional knowledge on the basis of which they could account for their behaviour (as it was an experimental situation, this was only done after the experiment had ended), the contradiction between the child’s behaviour and the parents’ knowledge of it had to be resolved in a different way. It was resolved by the parents’ rejection of the child’s behaviour. In Garfinkel’s words:

(...) there followed withdrawal by the offended member, attempted isolation of the culprit, retaliation and denunciation. “Don’t bother with him, he’s in one of his moods again”; “Pay no attention but just wait until he asks me for something”; “You’re cutting me, okay, I’ll cut you and then some”; “Why must you always create friction in our family harmony” (...) “I don’t want any more of that out of you and if you can’t treat your mother decently you’d better move.” [*Ibid.*: 48]

Obviously because of this rejection of their behaviour by the family members the students found their assignment difficult to complete [*Ibid.*: 49], or, in some cases, it was not successful in the sense that the family treated it as a joke or refused to be concerned with it [*Ibid.*: 47]. The reason why the children’s behaviour was rejected was that the children did not give, in their behaviour, any clues on the basis of which the parents could interpret it: the students did not react to explanations of their behaviour by their parents. The latter, thus, could not apply the documentary method of interpretation [*Garfinkel 1967: 77–79*] or that property of interpretative procedure which Cicourel calls the “retrospective-prospective sense of occurrence” [*Cicourel 1973: 54*] to their children’s behaviour and thus account for it. As the parents could never learn during the experiment that their children were trying to behave as lodgers, the situation remained defined, for the parents, in terms of parent-child statuses. Within this situation the children’s behaviour could not be accounted for. To reject it was the only possibility left to the parents.

To reject behaviour is one possible way of resolving a contradiction between knowledge and behaviour, but short of cases in which people go suddenly mad, I cannot imagine its empirical existence in nonexperimental situations. Even in a number of experimental situations that Garfinkel analyses, the subjects of the experiment did not reject the experimenter’s behaviour, but rather used their existing knowledge to account for it. For example, from the ten undergraduates who underwent the experiment “to explore alternative means to psychotherapy as a way of giving persons advice about their personal problems” [described in *Garfinkel 1967: Ch. 3*], “none (...) had difficulty in accomplishing the series of ten questions and in summarizing and evaluating the advice”, i.e. none rejected the experimenter’s behaviour. When the random answers to the subjects questions appeared nonsensical, contradictory to the previously given answers and so on, the subject interpreted them by reformulating what he assumed to be the context of meaning

he held in common with the experimenter. This tendency to treat behaviour as meaningful, albeit possibly in some other “game”, follows from the necessity of behaviour being intersubjectively meaningful if social life is to exist at all, and from everybody’s recognition that all behaviour is “normally” meaningful. When a discrepancy between behaviour and knowledge arises, which cannot be reconciled on the level of existing knowledge (i.e. contingently explained), the knowledge that behaviour is “normally” meaningful militates against its rejection: behaviour is meaningful, therefore the behaviour in question must be meaningful. The only possibility then is to adapt or adjust the existing knowledge to account for the behaviour. The alteration of genealogical knowledge among the Berti illustrates this process.

Among the Berti, the resolution of conflicts by payment of financial or material compensation to the injured party is the only situation in which kinship groups act corporately; by their behaviour in this situation, the participants clearly proclaim their kinship positions. By his behaviour in the situation each individual manifests his own kinship position and his kinship tie to the offender. For example, among *agrabun*, who usually comprise the descendants of four paternal and four maternal great-great-grandfathers, no compensation is ever paid for damage to property: it is not asked for.

Muhammad Usman married a great-granddaughter of Dudu, and since his marriage he has lived uxorilocally in her village inhabited by members of the Dudu lineage segment. His married son Abdullahi Muhamad lives there too. The members of the Dudu segment are his *agrabun*, and when their cattle damage his fields or his cattle damage their fields compensation is not paid. His father’s brother’s son, Abdullahi Hamadun, moved after his father’s death into the village of Muhammad Usman, where he married and set up his own household. Although the descendants of Diidu are not his *agrabun*, he refused to accept even a part of the offered compensation when their cattle caused damage to his fields, as did Abdullahi Muhammad, his father’s brother’s son. Thus he started to behave towards the members of the Diidu segment as towards his *agrabun* and accordingly they did not accept compensation from him when his cattle caused damage in their fields. Abdullahi Hamadiin’s behaviour, which was indicative of his close kinship links to the members of the Dudu segment, was in contradiction with the knowledge of his genealogy. This contradiction was nullified by the adjustment of the genealogical knowledge to account for the existing behaviour. Today, Abdullahi Hamadun is considered by members of the Dudu segment to be a direct descendant of Dudu.

I recorded elsewhere other instances of the changes in genealogical knowledge caused by the need to account for the conduct of people who, according to the existing knowledge of their genealogical position, behaved differently from the way they should have done in conflict situations involving material compensation. [*Holy* 1974: 137–142]

This explanation of a change in genealogical knowledge is only a partial explanation, what remains to be explained is why the behaviour changed in the first place, as each Berti’s behaviour, in every situation of conflict resolved by the payment of financial or material compensation, is guided by his knowledge of his own genealogical position. This determines whether or not he will participate in the payment of compensation, what will be the size of his contribution if he participates, and, if he is the injured party, whether

or not he will be entitled to compensation and from whom, whether or not he will accept an offered compensation, etc. For example, conflicts between individuals from maximal lineages other than his own do not affect him at all. In a conflict between a member of his maximal lineage and a member of another he is forced to take an active part in the resolution, and the manner in which he is involved is determined by his kinship to the offender. For example, if he is one of the offender's *agrabun*, his contribution to the compensation is bigger than that of the members of the offender's lineage who are not his *agrabun*. The full list of these rules is given elsewhere [Holy 1974: 130–134]. They are only a part of what every Berti knows about behaviour in conflict situations requiring material compensation; and they are only a fraction of his total corpus of knowledge.

Every Berti also knows that the closeness or distance of kinship which binds him to his kin defines the extent of his economic, political, ritual, and other obligations to them and the extent of their expectations from him. At the same time, he knows that the extent of his duties and expectations, by which he is bound to those kinsmen with whom he lives in close spatial proximity and interacts frequently, is greater than it would be if he was not in daily contact with them. Thus, if he did not live in their village, Abdullahi Hamadfin would behave towards the members of the Dudu segment as he would ordinarily behave towards his father's brother's affines. But because he lives in their village, and because they are spatially his closest relatives, his behaviour towards them is much more intimate. When he refuses compensation from any member of the Dudu segment, his behaviour is not guided by his knowledge of the rules governing behaviour in conflict situations requiring material compensation. It is guided by his knowledge that the members of the Dudu segment are his only relatives around and he must treat them as such. He thus decides in which of the two possible "norm games" he is going to play. For anybody else than Abdullahi Hamadun and the member of the Dudu segment whose cattle trespassed on Abdullahi's field, Abdullahi's behaviour is meaningful only as behaviour in a situation calling for material compensation. But, because he refuses compensation, there arises a discrepancy between his actual behaviour and the knowledge about his genealogical position. To be able to account for his behaviour requires an adjustment of the knowledge: his behaviour can be accounted for only as behaviour between two *agrabun*; he comes to be considered as a direct descendant of Dudu.

The possibility of choice between two or more systems of norms, or norm games applicable to the same situation of interaction, is probably the main mechanism for the manipulation of society by an individual, and at the same time the main process generating the discrepancy between knowledge and behaviour. This arises whenever people or things consistently do not behave according to any available expectation or definition. The following adjustment of knowledge which leads to the redefinition or to the change of expectations is the main process through which knowledge changes and probably the main process through which new patterns of behaviour emerge.

It might seem that any methodological approach that insists on explaining an actor's behaviour as deriving from his knowledge, and which explicitly eliminates the anthropologist's knowledge as a legitimate source of explanation of the actor's behaviour, necessarily reduces the anthropologist's role to that of a journalist/reporter or at best an ethnographer. This would certainly be so if all that was needed for recording the actor's knowledge was to record his voluntary statements about social reality and to elicit other statements from him

in the form of answers to the observer's questions. This would be a sufficient procedure for getting at an actor's knowledge of social reality if that did not amount to more than the sum total of statements he makes, or is able to make, about it. But it should be clear by now that the concept of an individual's knowledge of social reality, as I have been using it, also comprises that part of what he knows which he never needs to verbalize and probably is not even able to verbalize. The anthropologist's task, before he can do anything else, is to establish what this knowledge amounts to. Peters's study of the blood feud among the Bedouins of Cyrenaica is illustrative here.

The Bedouin tribes of Cyrenaica are divided into primary, secondary and tertiary sections. When a member of one tertiary section is killed by a member of another, the immediate killing in vengeance is considered to be the best way of settling the affair and both killings are recognized as having cancelled each other out.

When a member of one secondary section kills a member of another, the immediate killings in vengeance is taken to be just one in a long series of killing constituting the blood feud. When a member of one primary section kills a member of another, the near kinsmen of the dead raid the camp of the culprit and an armed conflict ensues between the members of both sections [Peters 1967: 262–269]. This generalized picture based on the verbalization of the Bedouins themselves (what Peters calls their "conscious model") might be taken for what the Bedouins know about the blood feud and for what the blood feud meaningfully is for them. This knowledge guides their behaviour in situations of blood feud. But it does not help any individual Bedouin to decide whether or not he finds himself in a situation of blood feud when, after a member of his own section has been killed, he meets a member of the killer's section. If the latter is, for example, his near matrilineal kinsman, he will not kill him. He has thus decided that, in this case, the situation of blood feud does not obtain and he defines the situation as something different. He makes this decision on the basis of his knowledge of various situational factors. When asked about them, he probably "has little or nothing to say", in Garfinkel's words. This is not only because he takes them for granted, but because in verbalizing them he would have to give a recital of almost the total stock of his social knowledge. If the anthropologist then presents his account of the blood feud, which differs from the conscious model of the Bedouins in that it includes at least the most important or usual situational factors that define whether blood feud obtains at all, it does not mean that he is accounting for it as an institution of a system of which the Bedouins themselves are unaware and ignorant. He arrived at his account of the blood feud from observation of the actual instances of individual feuds, and of instances of abstention from the feud. To be able to perform them or to abstain from them in the way in which the anthropologist observed them, the Bedouin had to know not only about the feud but also about the factors which define any situation as one of feud or non-feud. His knowledge had to be the same as that which the anthropologist employs in making his account. This account is then an account of the Bedouin knowledge.

Not only the Bedouin's but every person's total stock of knowledge consists basically of two kinds: knowledge of how to behave in a given situation, and knowledge of how to define a situation. These two kinds of knowledge derive from the dialectic relationship between man and society. His knowledge of how to define a situation is the knowledge by which he manipulates social reality, in the sense that he perpetually creates or recreates

it. His knowledge of how to behave in a given situation once it has been defined is, on the other hand, the knowledge through which he is being manipulated by society: through this knowledge his behaviour is socially determined.

The fact that different knowledge is applicable to different situations permits the empirical existence of a seemingly paradoxical state of affairs when people manage to negotiate unproblematically their everyday interactions while holding simultaneously knowledge that is obviously contradictory. The analysis of this problem is a central theme of Hastings Donnan's paper and an important theme of David Riches' paper.

Donnan shows how the white English-speaking workers in a London factory are able to explain the behaviour of coloured immigrant workers in overtly ethnic terms, while at the same time interacting with them seemingly on the basis of the knowledge that ethnicity does not matter. They achieve this through being able to define the possible situations of interaction within the factory as either ethnically closed or ethnically open, and having them so defined, through adhering strictly to the rules of interaction appropriate to these respective spheres.

Similarly, Riches shows how the Eskimo in a small arctic Canadian settlement know simultaneously that the Canadians do a good job in helping the Eskimo, and that they are bastards who should go back south. The local Canadians equally hold a contradictory knowledge of senior officials in the regional administrative centre. As far as the latter are concerned, the Canadians in the settlement maintain that they are slowly but surely working in the right direction for the benefit of the Eskimo, and at the same time blame them for maintaining no liaison between various departments and for having no idea at all of the real situation in Eskimo settlements. Riches not only points out how all this contradictory knowledge is situationally determined, but goes one step further in his analysis and explains how the local Canadians' contradictory knowledge of their bosses in the administrative centre is generated through the ongoing interaction between the former and the latter.

Both papers demonstrate that socially available knowledge is not a perfectly integrated system; there are many instances of contradictory knowledge being held. Moreover, the total stock of knowledge available to any individual is different, due to the unique character of his biography, from the knowledge available to any other member of his society. The knowledge every individual possesses is determined by his position in the society in two ways: in the sense that, due to his specific social position, he has no access to certain knowledge, and in the sense that his position in society, if it is to be sustained, has to be corroborated by corresponding knowledge. Here again, the stock of socially available knowledge is determined, for each individual, by his position in society. The corollary of this social determination of each individual's stock of knowledge is the process whereby, claiming a certain knowledge or the lack of it, an individual manipulates his social position: by claiming or disclaiming knowledge adequate for his position, he either sustains its previous definition or changes it. Only by treating the problem of the relationship between knowledge and behaviour within the overall framework of this dialectic relationship between man and society, can we grasp people's knowledge in all its possible aspects: as a guide for practical behaviour, as a means of accounting for behaviour, as a tool for manipulating social reality and as a thing which itself is the object of manipulation.

Bibliography

- Ayer, Alfred Jules [1957]. *The Problem of Knowledge*. London: Macmillan.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas [1971 (1966)]. *The Social Construction of Reality*. Penguin University Books.
- Cicourel, Alfred V. [1973]. *Cognitive Sociology*. London: Penguin Books.
- Fallers, Lloyd A. [1956]. *Bantu Bureaucracy*. Cambridge: Heffer.
- Filmer, Paul – Phillipson, Mike – Silverman, David – Walsh, David [1972]. *New Direction in Sociological Theory*. London: Collier-Macmillan.
- Findlay, J. N. [1967]. *Values and Intentions*. London: Allen and Unwin.
- Garfinkel, Harold [1967]. The Origins of the Term “Ethnomethodology”. In: Turner, R. (ed.). [1974]. *Ethnomethodology*.
- Holy, Ladislav [1974]. *Neighbours and Kinsmen. A Study of the Berti people of Darfur*. London: C. Hurst.
- Needham, Rodney [1972]. *Belief, Language and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
- Peters, Emrys Lloyd [1967]. Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-herding Bedouins of Cyrenaica. *Africa XXXVII*. London: Allen and Unwin, pp. 261–282.
- Powell, Betty [1967]. *Knowledge of Action*. London: George Alen and Unwin Ltd.
- Ryle, Gilbert [1949]. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Schutz, Alfred [1962]. *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. The Hague: Nijhoff.
- Schutz, Alfred [1964]. *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. The Hague: Nijhoff.
- Schutz, Alfred [1966]. *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. The Hague: Nijhoff.
- Strawson, Peter Frederick [1959]. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Turner, Roy (ed.). [1974]. *Ethnomethodology*. London: Penguin Books.
- Walsh, David [1972]. Sociology and the Social World. In: Filmer, P. et al. *New Direction in Social Theory*.
- Woolley, Anthony Douglas [1949]. *Theory of Knowledge*. London: Hutchinson.

*Dr Ladislav Holý (*1933 Prague, †1997 Kingsbarns) studied in the fifties ethnography at the Charles University in Prague. In 1965 he became Head of the African Department at the Academy of Sciences and assistant curator at Naprstek Museum. Influence of the eminent Cambridge scholar Prof. Meyer Fortes steered him and his friend and colleague Milan Stuchlik towards British style of Social Anthropology. Ladislav conducted two fieldworks in Africa, among the Berti people of Sudan and later the Toka in Zambia. After 1968 he and his wife Alice did not return to normalized Czechoslovakia, instead he accepted a post of Lecturer in Social Anthropology at the Queen's University in Belfast, where again he formed a formidable intellectual partnership with his friend Milan Stuchlik. In 1979 Ladislav moved to St. Andrews, where he was elevated to Professorship in 1987. Ladislav Holy and Milan Stuchlik in 1963 established the very first Department of Social Anthropology at the Faculty of Arts of the Charles University in Prague.*

Bicykl Jejího Veličenstva: O národním habitu a sociologické komparaci

GISELINDE KUIPERS* (Amsterdam)

Her Majesty's Bicycle: On National Habitus and Sociological Comparison

Abstract: Why are things different on the other side of national borders; and how can this be explained sociologically? This inaugural lecture tries to answer these questions, starting from the example of the bicycle in the Netherlands. It distinguishes four processes that have contributed to increasing similarity within nations: growing interdependence within nations; increasing density of networks and institutions; vertical diffusion of styles and standards; and the development of national we-feelings. Together, these processes have contributed to the development of national habitus: increasing similarities within nations, and increasing differences between people living in different countries. These processes have reached their apex in the second half of the twentieth century. Since then, they have diminished, leading to increasing variations within countries, and growing similarities between comparable groups in different countries. This analysis poses new questions and challenges for sociologists. First, it leads us to rethink comparative research: what are we comparing when we compare nations, and is this still a viable unit of analysis? Second, it leads us to consider how the transfer of styles and standards occurs in our informalized, globalized, and mediatized age. Third, sociologists should analyse the new forms of inequality resulting from these processes, such as the growing rift between 'locals' and (bike-loving) cosmopolitans.

Keywords: bicycle, national habitus, the Netherlands, new forms of inequality, comparative research, process sociology

„Následujícího dne nikdo nezemřel,“ tak zní první věta románu *As Intermittencias da Morte* [2005] (Vynechávky smrti) portugalského laureáta Nobelovy ceny Josého Saramaga. S úderem půlnoci Nového roku přestanou obyvatelé blíže neurčené země umírat. Nejprve vypukne euforie a po celé zemi je na počest vztyčována státní vlajka, brzy se však objeví první problémy. Církev ztrácí většinu svého vlivu, smuteční síně zejí prázdnotou, zatímco nemocnice a pečovatelské domy praskají ve švech. Po celé zemi zůstávají naživu lidé, jež by za normálních podmínek zemřeli – nevléčitelně nemocní, staří, zranění.

V zemi, kde nikdo neumírá, se brzy rozvine nová forma nelegální migrace. Neustálý nárůst lidí uvězněných na pomezí života a smrti vyvolává znepokojení nad osudem těchto „neumírajících“, a proto stále více lidí odváží své blízké za hranice, při jejichž přechodu ihned umírají, neboť za hranicí smrt stále existuje.

Premisa románu, dočasné přerušení smrtelnosti, je sama o sobě nepředstavitelná. Ale co mě zarazilo nejvíce, bylo to, že smrt byla zastavena státní hranicí, pomyslnou linií vedoucí po zemském povrchu, která existuje pouze v lidské mysli a jež je arbitrární a smysluplná pouze pro lidi. Také v Saramagově fantaskním světě se jedná o něco nesmírně nepravděpodobného. Člověkem vymezené hranice rozhodují o mnoha věcech, ale určitě ne o smrti, nevyhnutelném přirozeném osudu, který sdílíme se všemi živými bytostmi.

¹ Giseline Kuipers, Department of Sociology and Anthropology, OZ Achterburgwal 185, 1012 DK Amsterdam, Netherlands. E-mail: g.m.kuipers@uva.nl.

Ve společnosti vytvářeném člověkem se mnohé zastaví na státních hranicích: jazyk, dopravní značky, obchodní řetězce, barva vlaků, cyklostezky, dále uniformy policistů, vojáků, pošťáků a soudců, konečně pak akademické obřady, televizní kanály, telefonní síť. To všechno je spjato s institucemi, jako je vláda, vzdělávací systém, kabelové společnosti nebo obchodní konglomerace, tedy se státními institucemi, jejichž působnost končí na hranicích.

Některé záležitosti ale nepřekračují státní hranice, přestože do nich vláda nebo ekonomika nijak nezasahuje. Po celém Nizozemsku jsou například u každé železniční zastávky nekonečné řady jízdnicích kol, často v žalostném stavu, které však mizí, jakmile v Antverpách, Münsteru nebo Cáchách překročíme hranici. Nejedná se však o systém prosazovaný vládou nebo společností. Využití kola jako každodenního dopravního prostředku, a to nejen studenty a ekologicky smýšlejícími, ale i byznysmeny, odborníky, úředníky, ba dokonce královnou, končí se státní hranicí.

To právě představuje námět následující přednášky: proč jsou na druhé straně hranic věci odlišné? Jak to lze sociologicky vysvětlit? Co to znamená pro komparaci států? Navíc co přesně porovnáváme? V neposlední řadě – jak trvalé jsou takové národní vzorce?

* * *

Ačkoli se Saramagův příběh jeví nereálný, pravdou zůstává, že na druhé straně hranic je mnoho odlišného, a to rovněž v dnešní době, kdy hraniční přechody nemají bariéry, ostatně drát a nehlídají je uniformovaní celníci.

Nejprve obraťme pozornost k jízdnicím kolu. Statistických údajů o cyklistice není mnoho, ale víme, že její podíl na celkové dopravě je v Nizozemsku mnohem větší než v sousedních státech. Tedy pro ty, kteří by to zpochybňovali, jízdnicích kola u železničních stanic jsou opravdu fyzickým dokladem reálného chování.

Tradiční sociologický případ, sebevražda, nám ukazuje, že také smrt do určité míry ovlivňují státní hranice. Již od doby Émila Durkheima [1951 (1897)] víme, že i tato nejosobnější a nejosamělejší volba, kterou člověk může učinit, se liší napříč sociálními okolnostmi. Jak je patrné z mapy č. 1, mezi jednotlivými evropskými i severoamerickými státy jsou zarážející rozdíly v počtu sebevražd, obzvláště vezmeme-li v úvahu podobnost těchto států ve výši příjmů, politických systémů a životního stylu. Dokonce i údaje geograficky blízkých států, které jsou si jinak velmi podobné, se v tomto případě liší. Například Dánové jezdí na kole téměř stejně často jako Nizozemci, ale sebevraždu páchají častěji.

Jak ukazuje výzkum Ruut Veenhovenové [1999; 2006], také štěstí se řídí národními vzorci. Statistiky jsou samozřejmě zprůměrované, ve všech státech jsou lidé jak nesmírně šťastní, tak i obzvláště nešťastní. Rozdíly lze však spatřit v tom, že musíme usuzovat, že na druhé straně hranic mohou být lidé výrazně šťastnější, ale stejně tak i nešťastnější. V Belgii a Německu, státech přímo sousedících s Nizozemskem, jsou lidé v průměru méně šťastní, naopak výrazně šťastnější než Nizozemci jsou Dánové.

Poslední příklad, a sice procento populace s nadváhou, ukazuje, že státní příslušnost má vliv též na naše tělo. Jak ukazuje mapa č. 3, toto procento se stát od státu liší. Mimochodem, nízký výskyt obezity v Nizozemsku se často vysvětluje právě jako důsledek našeho zapálení do cyklistiky [Basset *et al.* 2008]. Naše postava se zdá být větší měrou záležitostí přirozenosti než kultury a její tvar, jak ví každý, kdo někdy držel dietu či navštěvoval

posilovnu, často vzdoruje vědomé kontrole. Tak hluboko nás tedy ovlivňuje náš původ, až na samou úroveň našich těl.

* * *

Takové statistické údaje, uvažování a spekulování o nich je lákavé. Zdá se, že v případě statistik se vyplatí být Nizozemcem, jelikož Nizozemsko v nich působí dobrým dojmem, jsme šťastní, štíhlí, nemáme sklony k sebevraždám a často jezdíme na kole. Podobné statistiky následně odstartují identifikační proces, do něhož bezpochyby vstupují i pocity nadřazenosti. Jak jsme na tom my? Podívejte, jsme na tom lépe než Belgičané a Němci. Koukněte na ty obézní Američany a jejich auta. A všimněte si, jak moc podobní jsou Američanům Britové – ti vlastně ani nikdy pořádní Evropané nebyli.

Ale statistiky taktéž přinášejí určitou rozpačitost. Označení „národní charakter“ není úplně trefné [Wilterdink 1994]. Po 2. světové válce jsme začali na nacionalismus nahlížet s podezřením a veškeré vyjadřování nadřazenosti, ať národní či jiné, se dnes zdá být poněkud pochybné. Myšlenka národního charakteru se navíc střetává s naším individualismem: jsme osobití jedinci, unikátní a nezávislí, a ne výtvar národa.

Hovořit o *charakteru* také není zrovna nejšťastnější, neboť to implikuje, že národní rysy se vyjadřují převážně v rámci osobnostních charakteristik. Lepším termínem se jeví *národní habitus*. Termínu habitus se dostalo pozornosti díky práci francouzského sociologa Pierra Bourdieua [1979, česky *Teorie jednání*, 1998], ale zmíněný pojem již dříve uplatnil Norbert Elias [1996; 2000, česky *O procesu civilizace*, 2000].

Habitus, termín odvozený od slova *habit*, odkazuje k naučenému jednání a normám, které jsou tak hluboko v nás, že jsme je přijali za samozřejmé a přirozené. Jde o naši „druhou přirozenost“ utvářenou kulturně a sociálně. Co se jako členové společnosti v určité sociální roli naučíme, to je doslova vtěleno, zabudováno do našich těl a stane se naší stálou součástí. Patrné je to v humoru, kdy to, co nám přijde vtipné, je sociálně utvářeno, ale samotný smysl pro humor přitom vnímáme jako něco velmi blízkého vlastnímu já a vyjadřuje se přímou, fyzickou a téměř mechanickou reakcí – smíchem [Kuipers 2006a]. Podobný proces inkorporace můžeme vidět v lehkosti, s jakou se nizozemští cyklisté pohybují v husté dopravě. Pouze v momentě, kdy vidíme někoho, komu tato lehkost chybí (například turisty na pronajatých kolech v hustém amsterdamském provozu), si uvědomíme, že se nejedná o nic samozřejmého. *Habitus* reprezentuje koncentrovaná historie vstřebávaná naším tělem, naše osobní historie, která je zase utvářena historií společnosti, jíž jsme součástí, a ta udává tón naší individuální historie. Takto je naše „já“ samozřejmé, automatické, ale v podstatě naučené chování, jež je částečně určováno zemí, ve které jsme vyrostli.

* * *

Také výzkum v oblasti sociálních věd se donedávna držel státní hranice. Vědci omezovali sběr dat na jeden, a to obvykle na vlastní stát. V současnosti je sice standardem komparativní výzkum,¹ ale to jen podtrhuje, že národní stát je brán jako samozřejmost, neboť

¹ Komparativní výzkum je v sociálních vědách standardem zejména v Nizozemsku a v dalších menších státech, a to nejen z vědeckých důvodů. Kvůli větší internacionalizaci se stalo zásadním publikovat „internacionálně“, tj. v anglickojazyčných recenzovaných periodikách, která obvykle nepreferují studie zabývající se pouze Nizozemskem. Jeho komparace s jiným státem je tak prakticky jedinou cestou k uveřejnění nizozemských

komparativním se automaticky myslí *mezinárodní* komparace. Komparace je vlastní všem výzkumům, kde stát představuje speciální kategorii zastihující ostatní, soustavu, v jejímž rámci se všechno utváří.

Tato komparace se rovněž stala jedním z pilířů sociologie sociálních procesů, společně se studiem dlouhodobých sociálních procesů, jimž se primárně věnuje Nadace Norberta Eliase² [*Elias 1996; 2000; Mennell 2007; de Swaan 1988; 2002; Wouters 2007*]. Moderní západní národy si jsou všechny podobné a v mnoha ohledech prošly stejnými procesy, ale přesto se v malé míře odlišují. Pomocí komparace můžeme izolovat a zvýraznit dynamiku výše zmíněných procesů a mechanismů.

Rozdíly mezi národy jsou výsledkem vztahů mezi sociálními skupinami a poli, a tudíž se neustále proměňují. Komparativní výzkum ne vždy bere tuto proměnlivou povahu národních rozdílů v potaz a zůstává dosti statickým a atomickým. V pojetí badatelů je tak země pouhým sloupcem tabulky, faktorem ovlivňujícím jedince, ačkoli ji pochopitelně vytváří souhrn těchto jedinců.³ Popřípadě se pojímá značně zjednodušeně, jako politický kontext či institucionalizované uspořádání. Mluví-li tak badatelé o zemi, mají ve skutečnosti na mysli stát jako politickou jednotku.⁴ Národnostní původ ale zahrnuje soubor faktorů a procesů, které se vzájemně ovlivňují a jež si jsou různými způsoby příbuzné.

V komparativním výzkumu se navíc často uplatňuje národ jako jednotka analýzy, aniž bychom se nejprve zamysleli, má-li to své opodstatnění. Podívejme se na výše uvedené hodnoty. Je docela dobře možné, že nespokojenost a vyšší procento sebevražd mezi Belgičany a Němci není výsledný údaj Německa a Belgie jako států, ale možná jde o zprůměrovaný výsledek rozdílů mezi Vlasy a Valony či východními a západními Němci. Výzkum na národní úrovni nám sice dá výsledek národa, ale to nezbytně neznamená, že je to určující faktor.⁵

Nedostatečná konceptualizace státu či národnostního původu v komparativním výzkumu je problematická, ale zároveň pochopitelná. V posledních letech jsem se zapojila do mnoha výzkumných komparativních projektů. Studovala jsem humor v Nizozemsku a ve Spojených státech amerických [*Kuipers 2006a*], taktéž televizní vysílání v Nizozemsku, Polsku, Itálii a Francii [*Kuipers 2008*]. Společně s kolegy z Rotterdamu jsme se zabývali uměleckou žurnalistikou v Nizozemsku, USA, Francii a Německu [*Janssen et al. 2008*],

dat. Větší dostupnost kvalitních mezinárodních dat je také jedním z hlavních důvodů rostoucí prominence komparativního výzkumu. Není náhodou, že u vytváření a spravování těchto dat stojí často právě nizozemští badatelé.

² The Norbert Elias Chair je předsednictvo Nadace Norberta Eliase, původně vzniknuvší roku 1992 na Univerzitě v Utrechtu, odkud se roku 2002 přesunulo na Erasmus Universiteit Rotterdam. Třetí předsedkyní v řadě byla právě Giseline Kuipersová, která se své pozice ujala 1. září 2009. Předkládaná přednáška byla její inaugurační a proběhla 11. června 2010.

³ Konceptualizace státu jako určitého faktoru ovlivňujícího ostatní proměnné je běžná zejména ve statistických a regresních modelech, neboť tyto modely vyžadují jasné oddělení závislých a nezávislých proměnných, mezi nimiž je předpokládána (alespoň implicitně) příčinná souvislost. Mnoháúrovňové statistické techniky, populární v poslední době, umožňují jemnější operacionalizaci a analýzu národního kontextu.

⁴ Asi nepřekvapí, že tento postup je nejčastější v oblastech, kde hraje velkou roli politika, jako je např. studium sociálního státu, sociologie vzdělávání, migrační studia nebo výzkum uplatnění žen na trhu práce. V těchto oblastech má institucionální výklad velkou vysvětlující váhu, ale zároveň zatemňuje další možná vysvětlení, např. kulturní faktory, nehledě na to, že původ a pozadí těchto institucionálních uspořádání je často ponecháno bez bližšího prozkoumání.

⁵ Toto je často označováno jako metodologický nacionalismus [*Wimmer – Glick Schiller 2002; Beck – Sznaider 2010*].

dále s Jeroenem de Kloetem jsme se zúčastnili mezinárodního projektu o *Pánovi prstenů* [de Kloet – Kuipers 2007; Kuipers – de Kloet 2009] a v brzké době začneme s novým týmem zkoumat měřítka krásy ve Francii, Itálii, Nizozemsku, Polsku, Turecku a ve Velké Británii.

V těchto studiích nebyly země pouhými tabulkami v databázích či sloupci v tabulkách. Využívali jsme rozhovory, archivní data, výroční zprávy, etnografická pozorování, přičemž vše bylo sbíráno v několika státech. Otázka, co je vlastně komparováno se tak stala naléhavější. Mezinárodní komparace je v mnohém jako ustavičné se proměňování smysluplného celku. Stejný obrázek pokaždé odhaluje něco jiného, ale nikdy se nám nepodaří vidět ony dva rozdílné obrazy, kachnu nebo králíka, vázu nebo tváře, hezkou mladou dívku nebo stařenu s křivým nosem, v jeden moment. Ano, všichni Francouzi mají něco společného. Anebo ne, ve skutečnosti všechno záleží na stáří. Popřípadě na společenské vrstvě. Nebo ne, vše je tak individuální, že nemůžeme téměř nic generalizovat. V jiném případě se jedná o strukturu jen určité oblasti, ne o národ jako celek. Na druhou stranu se všichni Evropané v porovnání s Američany zdají být tak velmi „evropští“.

Částečně je tato neustálá změna perspektivy vlastní každému prováděnému výzkumu. Neustálé porovnávání, hledání podobností a rozdílů nám může odhalit vzorce a provést generalizaci, ale v první řadě se vždy jedná o otázku konceptualizace. Existuje několik teoretických přístupů, které nám mohou pomoci pochopit, co vlastně jsou národní rozdíly. Buď může země znamenat politickou jednotku, nebo může vytvářet individuální hodnotovou orientaci nápadně připomínající psychologický profil, což je přístup bezpochyby odhalující a evokující mnohé, ale je to spíše klasifikace než teorie.⁶ Často se rovněž stává, že při interpretování rozdílů mezi národy se i svědomití badatelé uchylují ke kolosálním klišé, jako je holandský boj s mořem, Angličané – ostrovní národ, pionýrský duch Ameriky, kalvinismus, slovanský fatalismus nebo tři tisíce let konfucianismu.⁷

Myšlenka komparace jednotlivých států v sobě také skrývá představu, že státy obsahují něco, co způsobuje, že mají jejich obyvatelé něco společného, a to i na individuální úrovni. Záhadou ovšem zůstává, o co se jedná, odkud to přichází a zdali to funguje na stejném principu v odlišných státech.

* * *

Sociologie sociálních procesů mě naučila, že před tím, než si položíme otázku *co to je*, můžeme, ba přímo musíme, se nejprve zeptat, *jak to vzniklo*. Viděno touto perspektivou, otázka národního habitu vyžaduje přeformulování. Tedy ne, co je národní habitus, popřípadě ani ne, jaký je národní habitus státu A, B nebo C, ale jaký proces způsobuje, že si jsou občané jednoho státu podobní. Za jakých podmínek vznikne onen základní národní tón chování, institucí a standardů? Všechny komparace států nakonec dávají smysl pouze tehdy, předpokládáme-li, že obyvatelé jednoho státu mají v průměru více společného sami mezi sebou než s obyvateli státu jiného.

⁶ Mám na mysli zejména široce citovanou práci Hofstede [2001], rovněž viz McSweeney [2002].

⁷ S předchozími úskalími se musí potýkat hlavně kvantitativní výzkum či výzkum ověřující určitou hypotézu, zatímco uchylování se ke kulturnímu zdůvodňování je typické spíše pro interpretační a kvalitativní studia, teoretickou sociologii a obecně pro tzv. velké teorie. Humanitní vědci mají často malé zábrany použít podobná paušální vysvětlení.

Tento dynamický přístup též umožňuje vzít v potaz, že podobnosti mezi národy nejsou věčným, neměnným faktem. V určitých obdobích je národní habitus silnější nebo slabší, přičemž větší vliv mají jiné procesy. Po dlouhém období rostoucí podobnosti v rámci národů se zdá, že se dnes v mnoha státech objevují tendence ke slabšímu národnímu habitu.

Jaké jsou tedy procesy přispívající k formování národního habitu? Rozliším zde čtyři procesy, které, minimálně v Evropě a Severní Americe, hrály ústřední roli při jeho utváření. Prvním procesem je rostoucí interdependence [Elias 1996; 2000]. Od středověku se lidé stávají součástí stále větších sociálních jednotek, od vesnice přes region až po národní stát. Zároveň si jsou více vědomi ostatních, více se s nimi identifikují a přizpůsobují se jim. Prostřednictvím této vzájemné adaptace a identifikace se tak stali podobnějšími, stejně jako lidé z odlišných společenských tříd a stavovských skupin ve státě.⁸

Zároveň dochází k druhému procesu, a sice k nárůstu hustoty této sítě, tedy že lidé byli více ve spojení s ostatními, a to rovněž vícero způsoby. Tento proces se zdá nejzřetelnější v rozšiřování celostátních institucí. Nástup národních států vedl ke vzniku většího množství institucí, které měly přímý vliv na životy lidí uvnitř státních hranic. Nejprve se objevily instituce spjaté s monopolem násilné moci a s daňovým monopolem, což mělo souvislost i s armádou, zákony a justicí [Tilly 1992; Weber 1978 (1920); Weber 1977; cf. Steinmetz 1999]. Poté státní instituce dále expandovaly do vzdělání, zdravotnictví, sociálního zabezpečení a médií [Hoogenboom 2004; de Swaan 1989; te Velde 1992]. Organizace nemající napojení na stát, tedy výroba, obchod nebo noviny, se držely stejného geografického vymezení. Zčásti je k tomu vedly praktické důvody, neboť to bylo efektivní a platnost vládních nařízení taktéž končila na hranicích. Ale nakonec to bylo hlavně z toho důvodu, že státní hranice byly očividné, logické a přirozené vymezení působnosti jakéhokoli podniku [Knippenberg – de Pater 2002].

Instituce lidi spojují a současně je formují. Je to zjevné zejména v případech jedné z nejmocnějších státních institucí, vzdělávání. Ochota lidí předat velmi malé děti této instituci podtrhuje samozřejmost národního státu. Vzdělávací systém zaručuje systematické předávání norem a zkušeností v rámci národa a je tak ústřední pro formování národního habitu. Generace sociologů prokázaly, že vzdělání vytváří sociální rozdíly, ale nejen to, vzdělání vytváří i sociální podobnosti.

Na úrovni institucí můžeme často nalézt explikační rámec pro komparativní výzkum většího měřítko. Viděno touto perspektivou jsou státy v podstatě agregáty institucí. Ale instituce se neobjeví z ničeho nic, vznikají a proměňují se na základě vzájemných interakcí a v interakcích s národními tradicemi, zvyky a konvencemi [viz Lamont 1992; Lamont – Thevenot 2000].

Třetí proces, vertikální šíření norem, vkusu a zkušeností, probíhá jak uvnitř, tak i vně institucí. Kulturní fenomény se často projeví nejprve ve vyšší společenské vrstvě, odkud se pozvolna šíří do té nižší [Elias 2000; Fallers 1954; Simmel 1905]. Hnací silou tohoto

⁸ S procesem rostoucí interdependence na regionální i národní úrovni docházelo zároveň s omezováním a narušováním jiných interdependencí a identifikací. Raně středověká elita udržovala silné a daleko sahající vazby s elitou z jiných regionů. Když ale elita začala častěji vstupovat do lokálních vazeb, tak byly výše uvedené vazby oslabeny [Elias 2000]. Větší národní integrace vedla také k menší interdependenci v pohraničí. Příkladem jsou příhraniční dialekty, které si byly často navzájem podobné a které vymizely s rostoucí dominancí standardizovaného jazyka. Současní obyvatelé obcí v blízkosti hranic, kteří byli v minulosti schopni navzájem komunikovat, si dnes již nedorozumí.

procesu je napodobování životního stylu výše postavených osob. Zčásti jde o důsledek aspirace na vyšší postavení, kdy se lidé chtějí přesunout do zvolené skupiny imitováním prestižního stylu a chování. Jedná se o jev označený Mertonem [1968: 319–322] jako anti-cipační socializace, způsobený statusovou úzkostí a hanbou. Lidé se přizpůsobují nadřazeným osobám, aby je neurazili [Elias 2000; Mennell 2007]. Deviantní chování nebo špatný vkus mohou vyústit ve vyloučení a sankce. K této vertikální adaptaci nemusí docházet vždy spontánně, jejím nástrojem mohou být instituce, například školy. Historie přináší svědectví o *civilizačních útocích*, během nichž docházelo k násilnému vzdělávání nižších vrstev, diskriminovaných, cizinců, kolonizovaných a dalších necivilizovaných skupin [Mitzman 1987].

Mnoho norem přijatelného chování, od používání vidličky a nože po docenění impresionistického umění, se šířilo shora dolů. Jednoduchý příklad představuje podlaha. Dříve byly dřevěné podlahy znakem chudoby, zatímco koberce měli bohatí. Postupně se ale koberce staly dostupnými pro široký okruh lidí a atraktivními kvůli své auře luxusu a vysokého postavení. Dnes jsou koberce něco běžného nebo dokonce špinavého, zatímco většina *yuppies* má dřevěné podlahy.

Takovýmto procesem adaptace a imitace se obyvatelé jednoho státu stávají stále více podobnými. V každé zemi udávají standardy elity a národní habitus poté reflektuje dominantní skupinu. Národní habitus Nizozemska stále nese známky buržoazní vyšší vrstvy, obchodníků a místodržících bez šlechtických titulů a dvorských rituálů [Goudsblom 1967; 1988; Kennedy 1995; Wouters 2007]. Také nizozemský královský dvůr se přizpůsobil buržoazním mravům, a ne naopak, a je pro něj stále charakteristický neformální, měšťanský a neuhlazený styl.

Poslední, čtvrtý proces vedoucí k národní podobnosti je rozvoj národního pocitu *my*. Existuje pravidlo, že lidé mají sklon ztotožňovat se s lidmi jim podobnými a následovat je. Ale tento vztah není vždy jednoznačný. K rozčarování marxistů, feministek a dalších emancipačních hnutí není ztotožňování se s „podobným“ automatické a pocity vlastenectví se často zrodily rovněž z minimálních „objektivních“ podobností. Příkladem jsou Spojené státy americké, tedy různorodý národ ve spíše nevtíravém státu, s výjimkou symbolů a rituálů, přímo spojených s národním sentimentem jako je například ceremonie při příležitosti nabytí občanství a salutování státní vlajce [Mennell 2007]. Procesy národní identifikace jsou uvedeny v chod několika způsobů a často se shodují s rostoucí integrací. Nacionalismus byl také zaveden cestou civilizačních útoků shora dolů, a to například proto, aby byly odraženy jiné, regionální či náboženské identifikace [Tilly 1994; te Velde 1992; Weber 1977]. V některých případech byla láska k národu zažehnuta nově se vynořující dominantní třídou, čímž Elias vysvětluje nástup německého nacionalismu na začátku 20. století [Elias 1996]. Dále Benedict Anderson [1995] poukázal na důležitost médií pro formování *představ společenství*. Národní sentiment sjednocuje velké skupiny lidí, jež se nemohou nikdy navzájem znát, přičemž jim masová média poskytují symboly, příběhy a rituály, které je poutají dohromady. Právě s jejich nástupem dosáhl nacionalismus svého vrcholu.

* * *

Jak tedy vysvětlíme nizozemské nadšení pro jízdní kolo, které vyprchává při překročení státních hranic? Širokou popularitu cyklistiky v Nizozemsku lze chápat jako výsledek

homogenity státu a vysoké úrovně integrace, tradiční dominance vyšší střední třídy a malých mocenských rozestupů mezi třídami. To vedlo k málo okázalým projevům společenského postavení, někdy až určité statusové soutěži skrze *demonstrativní ne-konzum*. Elita si nemohla dovolit příliš pompy a okázalosti kvůli malým mocenským vzdálenostem a tato neobliba okázalosti byla přijata nižšími společenskými vrstvami.

Jízdní kolo je levný, střední a jednoduchý dopravní prostředek vyžadující od svého jezdce, aby odvedl všechnu práci sám. Jízda na kole se nadto neslučuje s určitými typy oblečení, zvláště takovými, které by vypovídaly o společenském postavení. Kolo se stalo preferovaným dopravním prostředkem nejen dělníků nebo maloměšťáků, kteří si nic lepšího nemohli dovolit, ale také kvalifikované vrstvy a vládnoucí buržoazní elity. Navíc platí, že pohodlnější alternativy, jako třeba motocykly nebo skútry, jsou vnímány jako deklasující. Jízdní kolo si získalo proslulost svojí jednoduchostí. Vyobrazení členů nizozemské královské rodiny jedoucích na kole je známé jak v Nizozemsku, tak i v zahraničí a trefně reflektuje nizozemskou statusovou politiku. Představa neformálních členů královského dvora na jejich kolech má také svou symbolickou podstatu. Kolo se stalo mocným národním symbolem. Komerční společnosti ho často používají, aby zapůsobily na pocit sounáležitosti *my*.

V Nizozemsku jsou příhodné podmínky pro rozvoj cyklistiky, kompaktní města, rovinatá krajina, vhodné klima a co je nejdůležitější, s postupem času se těchto podmínek objevovalo stále více. Okolo cyklistiky se vytvořila hustá síť institucí a úmluv, od regulace územního plánování a legislativy až po noční život organizovaný ve vzdálenostech zdatelných na kole. Jízdní kolo mělo navíc vliv i na další vývoj, například na nízký výskyt obezity. Zároveň se odvážím podotknout, že nebýt kola, měl by Amsterdam metro jako všechna ostatní hlavní města.

Nejdůležitější pro formování habitu je ale to, že pro nizozemské cyklisty se jeví všechny tyto asociace a okolnosti do značné míry irelevantní. Všichni Nizozemci, zakořenění v systému konvencí, zvyklostí a praktik spojených s cyklistikou, to vnímají jako samozřejmost. Chcete-li se někam dostat, jednoduše jedete na kole, jezdí na něm každý, nic jiného by vás ani nenapadlo. V nizozemských městech je jednotkou vzdálenosti cyklistická minuta, používaná dokonce v brožurách realitních makléřů. Historie byla zapomenuta, protože jízda na kole se stala druhou přirozeností.

* * *

Abychom si to zrekapitulovali, rozlišuji čtyři mechanismy při formování národního habitu: vzrůstající interdependenci, intenzifikaci těchto interdependencí, vertikální šíření norem a zkušeností a rostoucí národní identifikaci. Jejich prostřednictvím se pak obyvatelé jednoho státu stávali více podobnými a souběžně se stupňovaly rozdíly mezi nimi a jejich sousedy z okolních států. V druhé polovině 20. století dosáhl vrcholu proces směřující k silnějšímu národnímu habitu. Od té doby prošly západní státy paralelním procesem směřujícím ke slabšímu národnímu habitu. To činí mezinárodní komparativní studium komplexnějším a problematičtějším.

Proces rostoucí interdependence dále pokračuje. Zatímco dříve vedl k národní integraci, od města přes region až po národ, dnes vede k většímu množství propojení a dependencí za hranicemi národního státu. Globalizace znamená rostoucí interdependenci na

nadnárodní úrovni, stejně jako silnější povědomí o lidech za hranicemi a přizpůsobování se jim, zároveň i snižování národní závislosti [Guillén 2001; de Swaan 1995]. Instituce přestávají být spoutávány se státními hranicemi, jsou zapojeny do mezinárodních sítí a stále častěji svádí konkurenční boj s nadnárodními institucemi. Ve výsledku se dopad propojenosti a závislosti na národní úrovni stává méně výrazným, a tak se zároveň oslabuje druhý proces, intenzifikace národních závislostí [Wilterdink 1993; 2000].

Přestože se zvětšuje nadnárodní integrace, národní instituce zůstávají ústředním jádrem, zprostředkovateli a orientačními body pro mezinárodní kontakty [Guillén 2001; Sassen 2007]. Všimla jsem si toho při svém výzkumu televizního vysílání ve Francii, Itálii, Nizozemsku a Polsku [Kuipers 2008; 2011]. Americká televize je symbolem globalizace *par excellence*. Po celém světě zdobí trička tvář Barta Simpsona a dospívající si berou za vzor představitele seriálu *Přátelé*. Tato globální kultura má ale v každé zemi distinktivní národní ráz.

V průběhu 20. století nahradila televize noviny na pozici hlavního tvůrce pomyslných národních společenství. Nejprve se rozsah státem řízených televizních vysílání shodoval s územím vymezeným státními hranicemi. Celý národ tak sledoval stejné vysílání. Ale prostřednictvím tohoto silně národního média vstoupil do našich obývacích pokojů svět. Všude, dokonce i v komunistickém Polsku, byly americké programy součástí státem řízeného televizního vysílání a amerikanizace televize tak měla v každé zemi charakteristické národní tendence.

Rozdíly mezi národy v médiích, kulturních oblastech, státním zřízení a národním habitu byly reflektovány rovněž v televizním vysílání. Francouzský protekcionismus, centralismus a evropanství ostře kontrastuje, a to i dnes, s nizozemskou kulturní otevřeností a silnou orientací na Spojené státy americké. Ale francouzský protekcionismus není nic ve srovnání s uzavřeným polským režimem, který se až do roku 1989 snažil nepovolit nic, co přicházelo ze Západu, a dodnes je silně národně orientovaný. Tato regulovaná otevřenost Nizozemska je velmi odlišná i od italské neumírněné otevřenosti, která vydláždila cestu Berlusconiho uzurpaci mediálního pole. I v globalizaci, procesu, který často ve shodě s homogenizací probíhal v každé zemi odlišně, byla pozornost stále více upřena ven, za hranice, přičemž národní média byla čím dál tím více ukotvena v nadnárodních oblastech a institucích. Přesto však zůstaly státními institucemi se specifickým národním rázem. Nizozemské komerční kanály se stále velmi odlišují od těch francouzských, polských či italských, přestože všechny vysílají pod různými názvy *Kriminálku Las Vegas*. Další krok je ale teprve před námi, DVD ani internet nepotřebují státní instituce jako zprostředkovatele.

Národní stát není mrtev. Často jsou to právě státní instituce, které přináší, řídí a utváří globalizaci a které jí dodávají specifický národní charakter. Avšak stále více věcí, praktik, myšlenek, lidí a norem vstupuje do národa zvnějšku. Tak se „národní“ stává méně a méně ústředním v procesu utváření habitu.

* * *

Přistupuji k třetímu procesu, vertikálnímu šíření norem a jednání. To probíhá procesem pozvolného sestupování shora dolů, jenž je výsledkem vyšších aspirací a adaptací na normy společensky výše postavených, dále procesem institucionálního transferu toho, *jak se věci dělají a co má hodnotu*.

Zde dochází k zajímavé záležitosti. V posledních dekadách tento proces v mnoha zemích klopýtá či zpomaluje. Tradiční vertikální difúze nyní soupeří s dalšími způsoby, prostředky a směry přenosu. Jak na vrcholu, tak na nižších příčkách sociální hierarchie se lidé vzpírají představě, že některé normy a postupy jsou lepší nebo „vyšší“ než ostatní. Představa vertikálního transferu norem prostřednictvím organizovaných intervencí a civilizačních útoků byla zdiskreditována, v Nizozemsku snad ještě více než v ostatních státech.

V 60. a 70. letech proběhl v mnoha zemích proces silné, vzhůru směřující mobility, který způsobil obohacení a demokratizaci vkusu a stylu [Coulangeon – Lemel 2007; Van Eijk – Bargerman 2004; Janssen 2005; Warde – Wright – Gayo-Cal 2007; Wouters 2007]. Záležitosti, jimž se elita dříve vyhýbala nebo se je dokonce snažila zakázat a odstranit, se staly módou. Modré džíny, přízvuk, populární kultura či ženy nosící kalhoty, to všechno bylo nejednou možné.

Tyto nové styly a normy se překvapivě vysokou rychlostí rozšířily do všech vrstev společnosti. Je možné, že tato rychlá absorpce byla způsobena v té době nezvykle vysokou úrovní národní integrace, vyvrcholením národního habitu. Od té doby zůstaly normy vyšší vrstvy inkluzivnější, neformálnější a otevřenější. V kulturní sociologii bylo napsáno mnoho o nástupu tzv. kulturního všezravce vyznačujícího se nekultivovaným, nevybíravým a neintelektuálním stylem, zato však širokým eklektickým přehledem o vysoké kultuře a specifických formách masové kultury.⁹ Zároveň docházelo k procesu označeném Casem Woutersem [2007] jako *informalizace*. Tento vývoj souvisí s rozšiřováním egalitarismu a individualizace, což s sebou nese více prostoru pro formování života jedince bez tlaku společnosti a institucí. Neformální a rovnostářské ovzduší se rozšířilo velmi rychle, shora dolů, ve všech západních společnostech, ale s distinktivním národním rázem [Aupers et al. 2003; Beck – Beck-Gernsheim 2002; Halman et al. 2005; Houtman 2008; Wouters 2007]. Tento nový habitus je často charakterizován paradoxními termíny: „být sám sebou“ jako norma, spontaneita jako příkazání, společenský tlak na to být „volný“, dále individuální autenticita jako kolektivní ideál, povinnost být svobodný, konečně pak sebeaktualizace jako imperativ.

S touto novou společenskou atmosférou přichází rovněž vysoká citlivost na mocenské rozdíly a pocity nadřazenosti. Jsou-li si všichni lidé rovni a jsou-li sami sebou, tak nikdo není lepší než ostatní. Vyvyšování vlastního stylu, vkusu, norem, chování nebo preferencí nad ty ostatních se nehodí. Říkat druhým, co mají dělat či co je správné, je ještě nemístnější. Taková demonstrace moci vyvolává znepokojení a odpor.

Ze shora uvedeného vyplývá, že proces pozvolného sestupování shoda dolů slábne. Je těžké napodobovat elitu, jež je neformální, egalitářská a všem přístupná. Pro nezasvěcené může být téměř nemožné identifikovat atributy postavení, v případě potřeby bude navíc status zlehčován a vehementně popírán. Viděno zdola, neexistuje žádná potřeba či tlak přizpůsobit se vyšší vrstvě. Rozpačitost ze statusových rozdílů vytváří z vědomého předávání standardů, vzdělávání a civilizování, vyučování normám a hodnotám, komplikovanou záležitost. Vždyť na čem můžeme v této neformální době založit naši autoritu?

* * *

⁹ Termín zavedený Richardem Petersonem [Peterson – Kern 1996]. Existuje bohatá literatura věnovaná existenci, významu, implikacím a národním variacím kulturního všezravce [srov. Coulangeon – Lemel 2007; Van Eijk 2000; Van Eijk – Bargerman 2004; Van Eijk – Knulst 2005; Warde – Wright – Gayo-Cal 2007; 2008].

Co to všechno znamená pro formování národního habitu? V minulosti připomínala struktura společností stratifikovanou síť s ostře definovanými hranicemi. Nyní jde spíše o hromadu neobratně navršeného nádobí. Vertikální vztahy jsou neuspořádané, krajní hranice jsou propustné a vztah mezi vrstvami je někdy vrtkavý.¹⁰ Tento rozpad tradičního, vertikálního a patriarchálního národního státu s sebou přináší i riziko zvětšující se vzdálenosti mezi společenskými třídami.

Rovnostářství není to samé co rovnost a neformální, egalitářské ovzduší nerovnost neukončilo, jen ji zastínilo.¹¹ V důsledku této zastřené statusové politiky ochabuje jeden z hlavních motorů formování národního habitu, tedy proces pozvolného pronikání shora dolů. Podobnosti mezi společenskými vrstvami se tak zmenšují, což ale vede ke zvětšující se vzdálenosti mezi vyšší a nižší vrstvou.

Může to znít překvapivě. Neznamenal snad úpadek hierarchických vztahů osvobození se od svazujících patriarchálních vazeb staromódního národního státu? Nedal více prostoru pro stanovení následování vlastních norem? Přitom neformální, rovnostářské kódy vedly k nenápadnějším formám výlučnosti. I když v principu jsou si všechny vkusy rovnocenné a každý je neformální, tak ne všechny neformálnosti vykazují rovnost. Neformálnost akademiků na večírku, a to i když se připozdívá, i když se vypilo mnoho vína a i když někdo, samozřejmě trochu strnule a rozpačitě, tančí, tak stále to není ta samá neformálnost jako na večírku stavebních dělníků nebo hostesek.

Zdola, pro nezasevěné, může být tento rozdíl obtížně postižitelný. I nižší sociální vrstva tak dnes zastává názor, že žádný vkus, norma nebo praktika není lepší než ostatní. Na první pohled se zdá, že nemají potřebu adaptovat se na standardy a styly výše postavených, mocenská vzdálenost se zdá jako malá a normou se stává „být sám sebou“. Poskytuje to jen malou příležitost pro pocity studu či úzkosti ohledně vlastního jednání a preferencí.

Plně jsem si tuto skutečnost uvědomila během mého doktorandského výzkumu vtipů [2006a; 2006b], při němž jsem našla výrazné třídní rozdíly ve smyslu pro humor. Mezi méně vzdělanými jsem se však nesečkala se statusovou úzkostí či nejistotou týkající se jejich vlastního vkusu. Spíše než aby záviděli, tak litovali ony formální, nudné a v jejich očích fádní absolventy univerzit. Nejprve jsem si myslela, že to má co do činění s humorem,

¹⁰ To neznamená, že mezi sociálními vrstvami není v současnosti žádný vztah či že mezi nimi neprobíhá výměna. Nejde o hromadu nádobí, ale spíše o polici s jedním hrníčkem tady, talířkem tam, a vše navíc s odlišným vzorem. Tento model společnosti je základním pilířem Maffesoliho [1996] práce o neotribalismu a marketingovém studiu pracujícím s jasně oddělenými „lifestylovými skupinami“, které vyznávají odlišné hodnoty.

¹¹ Zvětšující se sociální distance ve smyslu zmenšující se podobnosti nemusí bezpodmínečně vést k větší nerovnosti manifestující se v nerovném přístupu ke zdrojům. Sociální distance projevovaná v životním stylu a kulturních rozdílech a omezená vzájemná výměna a adaptace není to samé jako nerovnoháva v sociálních a ekonomických příležitostech a nemusí k ní nutně vést. Otázka, za jakých podmínek jsou sociální rozdíly přeměněny v rozdíly mocenské, je důležitým sociologickým problémem vyžadujícím podrobnější studium a analýzu, a to zejména ve světle nedávného vývoje. Je docela možné, že zvětšující se distance jdou ruku v ruce s větší ekonomickou a sociální nerovností (což ale není předmětem této přednášky). Sociální nerovnost se v západních státech zvyšuje, a to po dlouhém období jejího snižování [Goesling 2001]. Za příčinu této rostoucí polarizace je často pokládána zvětšující se globalizace [viz Brune – Garret 2005; Dollar 2005; Harjes 2007]. To je dnes hlavním úkolem pro sociologii figurací. Elias v knize *O procesu civilizace* stanovil, že rostoucí interdependence a integrace povedou k větší rovnosti. Nico Wilterdink [1993; 2000] zase navrhl, že větší integrace na nadnárodní úrovni povede k menší integraci na úrovni národní, což by tak vysvětlilo rostoucí nerovnost v rámci států. Stephen Mennell [2007: 256] přišel v nedávné době s myšlenkou, že ke zmenšování mocenských rozdílných způsobeného prodlužováním interdependencí dochází pouze v rámci soupeřících států, což je tendence v současnosti podkopávaná globalizací.

doménou velmi vzdálenou od oficiálních směrnic a institucí, ale nyní, s více zkušenostmi s výzkumy, jsem přesvědčena, že se jedná o obecnější fenomén jak v Nizozemsku, tak i jinde, tj. že potřeba vzestupné adaptace je málokdy pocítována, lidé jsou spokojeni, ba dokonce pyšní na své vlastní normy, styl a vkus.¹²

Neznamená to, že by statusové rozdíly vymizely. Dnes se status vyjadřuje nenápadným, téměř zavádějícím způsobem. Vezměme si například vkus kulturního všežravce. Pokud profesor, politik a kněz milují fotbal, detektivky a populární hudbu, zdá se, že je vše dovoleno. Přesto existují nenápadné rozdíly. Člověk může mít rád tu „správnou“ nebo „špatnou“ populární kulturu tím „správným“ nebo „špatným“ způsobem. Sociální hranice tak nadále zůstávají netknuté.

Lidé na nejvyšší příčce v sociální hierarchii mají často lepší přehled o této společenské dynamice. Rozpačitost ze statusových rozdílů a pocitů nadřazenosti dělají třídní a statusové rozdíly stále více nepřijemnými a důsledkem této rozpačitosti je stranění se společností. Jak napsal Joop Goudsblom [1998: 108], „být tím podřadným bylo vždy bolestivé, nyní je bolestivé i být tím nadřazeným“.

Národní stát se vším svým patrilinearismem a hierarchií přinesl vzájemnou adaptaci mezi sociálními vrstvami. Identifikace se stala silnější, protože lidé mají sklon mít rádi ty, kteří jsou jako oni. Byla tak podpořena společenská solidarita, zodpovědnost a emancipační úsilí.¹³ Zvětšující se rozdíly vedou naopak ke zvětšujícím se vzdálenostem. Toto vzdalování vyšší a nižší společenské třídy potvrdil i můj vlastní výzkum, stejně jako další nedávné studie.¹⁴

Globalizace tento proces posiluje. Některé skupiny, zejména ty bohatší a vzdělanější, jsou stále více internacionální, zatímco ty méně vzdělané a bohaté se orientují spíše národně a lokálně.¹⁵ Tak se vyvine kosmopolitní vyšší vrstva napodobující a směřující k normám a jednání nadnárodního pole. V tomto případě sehrává stále větší roli onen mechanismus pozvolného sestupování shora dolů, přičemž platí, že na globální úrovni *shora dolů* často znamená *z centra na periferii* [Kuipers – de Kloet 2009].

¹² Viz Van den Haak [2009].

¹³ Egalitářský a individualistický étos je zjevně blízký myšlence meritokracie. Autor tohoto termínu, Michael Young, poznamenal, že navzdory implikacím emancipace a rovného přístupu by meritokracie zvýšila sociální distance, které navíc tato ideologie legitimizuje [Young 1994 (1958)].

¹⁴ Viz např. práce Petera Achterberga, Dicka Houtmana a jejich kolegů [Achterberg 2008; Houtman 2008; Houtman – Achterberg – Derks 2008]. Dva dny před touto přednáškou, 9. června 2010 proběhly v Nizozemsku všeobecné volby, které znamenaly fragmentaci politické scény a drtivé volební vítězství populistické protiimigranční strany. Výsledek voleb byl také interpretován jako znamení rostoucího se vzdalování lokálně a národně orientovaných či kosmopolitních voličů. Toto rozdělení je sice postaveno na vzdělání a příjmu, ale tyto kategorie se ne zcela překrývají.

¹⁵ „Kosmopolitismus“ je poslední dobou v módě, a to jak u akademiků, tak i u vlivných učovatelů trendů [Florida 2002; Vertovec – Cohen 2002; Yeoh 2004]. Většina akademické diskuse se zabývá kosmopolitismem jako normativní a etickou kategorií, což je patrné např. v debatách o nových formách občanství v době rostoucí globalizace nebo o nové post-národní sociologii [viz Beck – Sznaider 2010]. Slibnější výzkumný směr s ním pracuje v neutrálnějším, deskriptivním smyslu, kdy rozdělení lidí na místní a světoobčany odkazuje k tomu, kde se nachází jejich hlavní vazby a dependence, zda na úrovni lokální nebo zda mají větší, třeba i nadnárodní, dosah [Hannerz 1990; Calhoun 2002; Kuipers – de Kloet 2009; Woodward et al. 2008]. Důležitost kosmopolitní skupiny vzrostla v posledních dekáдах všude ve světě. Kosmopolitismus je tak novou formou kapitálu či zdroje, který se projevuje nadnárodními vazbami a ovládnutím odlišného kulturního stylu a jazyka [viz Weenink 2007; 2008]. Konceptualizace kosmopolitismu jako formy kapitálu je kompatibilní s informacemi o kulturním všežravci [Lizardo 2005], jehož vkus implikuje velkorysý, eklektický a tolerantní styl a schopnost ocenit různorodé kulturní formy různého původu [viz Bryson 1996].

Dále si vezmeme za příklad jazykovou politiku, tradiční a jednoznačně národní záležitost. Angličtina se dnes stává akademickým i vyučovacím jazykem po celé Evropě, v Nizozemsku snad ještě častěji než v ostatních státech [viz *De Swaan 2002*]. Jedná se o výsledek adaptace vysoko aspirující národní elity na nadnárodní měřítko, která ale uvnitř státu zvětšuje sociální distance. Představte si, že bych pronesla svoji inaugurační přednášku v angličtině, což za deset let bude bezpochyby zcela něco běžného. Určitě by to bylo velmi kosmopolitní (a ušetřilo by mi to práci s jejím následným překladem), zároveň by to ale byl silný signál pro rodilé Nizozemce nemluvící anglicky, pro starší nebo méně vzdělané, a obzvláště pro migranty a jejich potomky, kteří jsou dnes pod velkým tlakem naučit se jazyk, jež elita stále častěji posílá na odpis.

* * *

Konečně se dostáváme ke čtvrtému procesu, k formování národního habitu vytvářením pocitu *my*. Kvůli rostoucí diverzitě a sociální distanci jsou symboly, příběhy a rituály poutající národ ohroženy ztrátou své samozřejmosti a obavy ze ztráty národní identity jsou v celé Evropě předmětem prudkých debat. Nemyslím si, že by to bylo způsobeno výhradně migrací a globalizací, ale že jde rovněž o důsledek vnitřního národního vývoje.

Národní identifikace se často stává vedlejším produktem národní integrace, avšak podobnost a identifikace nenastanou automaticky. Již jsem zmínila Spojené státy americké, různorodý stát díky své historii migrace, ale také díky neexistenci národní elity schopné určit národní standard [Mennell 2007]. Namísto toho podporovaly tvorbu národní identity silné příběhy, rituály a symboly, na něž Evropané často pohlíží s určitým posměchem. Plamenné debaty probíhající v Evropě ukazují, navzdory své ostrosti, obrodu pátrání po nových symbolech, příbězích a rituálech v době, kdy samozřejmé orientační body na vrcholu společností zmizely.

Neformální egalitářské ovzduší přichází s novým, komplikovaným požadavkem na národní symbolismus. Samotný pojem nacionalismus představuje přeci jen choulostivý výraz skupinové nadřazenosti, kosmopolitní vrstvy ho často raději popírají nebo ignorují. Informalizace tak často dává těžké a protirečící si úkoly nositelům národního symbolismu a vypravěčům *národního příběhu*, a sice personifikaci individuálního statusu a skupinové nadřazenosti takovým způsobem, který je autentický, neformální a rovnostářský. Po třech generacích královen jezdících na kole tak mají Nizozemci najednou prince, jenž ze zásady odmítá nosit kravatu (což veřejně demonstroval jejím rozstřížením), dědice trůnu milujícího sporty, bruslení a pivo, dále ministerského předsedu vyznávajícího se z lásky k závodním autům, konečně pak vicepremiéra nadšeně blogujícího o kýčovitě hudební skupině 80. let *Spandau Ballet* a evropského prezidenta, který píše haiku a fandí RSC Anderlecht.¹⁶

¹⁶ *Princ manžel odmítající nosit kravatu*. [online]. Dostupné z: <http://nos.nl/archief/2002/prins_claus/index_2.html?paginas/biografie/stropdas.html~output> [10. srpna 2010]; <<http://nos.nl/video/5245-wille-malexander-rijdt-de-elfsteden-tocht-1986.html>> [10. 8. 2010]. *Záliby dědice trůnu Willema Alexandra*. [online]. Dostupné z: <<http://www.elsevier.nl/web/Biografieen/Het-Koninklijk-Huis/255121/Prins-WillemAlexander.htm>> [10. 8. 2010]. *Ministerský předseda mající v oblíbě závodní auta*. [online]. Dostupné z: <<http://www.elsevier.nl/web/10231298/Nieuws/Wetenschap/Rutte-Dienstauto-Balkenende-moet-elektrisch-zijn.htm>> [10. 8. 2010]. *Bývalý blogující vicepremiér*. [online]. Dostupné z: <<http://www.pvda.nl/politici/politici/wouterbos>>

Kulturní demokratizace také nabízí nové možnosti národní soudržnosti. Lisbet van Zoonen [2005] přesvědčivě ukázala, že populární kultura, ze které se těší a konzumují ji široké vrstvy společnosti, tuto soudržnost podporuje. Když se sporty stanou respektovanými, tak může fotbal sloužit jako maják a poutající síla občanství, spojující vzdělané i méně vzdělané, muže i ženy. Podobnost není jediným zdrojem identifikace, sdílené pradávne dědictví není jedinou cestou k uznání, což lidé v přistěhovaleckých společnostech zjevně celou dobu věděli.

* * *

Procesy vedoucí k větší podobnosti obyvatel jedné země nevymizely, ale byly oslabeny a soupeří s dalšími sociálními procesy a ve výsledku tak vzrostla diverzita v rámci států. S uvolňováním uspořádané hierarchické struktury se zvětšují sociální rozdíly a zároveň si jsou obyvatelé odlišných států více podobní. Stále méně věcí, jako nizozemské jízdní kolo, tak končí opravdu na státních hranicích.

To mě přivádí zpět k otázce, kterou jsem si položila na začátku: co porovnáváme, porovnáváme-li státy? Polemizovala jsem nejprve, že tato otázka není pokládána dostatečně často v komparativním společenskovědním výzkumu a poté, že porovnávání států je komplexní a problematické, neboť obyvatelé stejného státu se čím dál tím méně podobají. Otázka vývoje a perzistence národního habitusu nastoluje metodologický, konceptuální a teoretický problém, ale i záležitost politickou a morální. Národní stát se vším svým paternalismem, hierarchií a fixními hranicemi přináší také sociální kohezi a výměnu, solidaritu a emancipaci.

Nejprve se věnujme otázce metodologie a konceptualizace, tedy tomu, jak výzkum provést. Stát již nemůže sloužit coby automatická a samozřejmá jednotka analýzy, a to ani při výzkumech jednoho státu, ani v komparativních studiích. Role *národního* se stala empirickým problémem závislejícím na tom, co a kde je studováno. Některé státy jsou více národní, více orientované dovnitř, homogenní a integrovanější než jiné.

Kromě národně orientovaného a mezinárodního komparativního výzkumu potřebujeme také častější a lepší výzkum nadnárodního, tedy fenoménu a procesů probíhajících v několika státech najednou. V posledních dekáдах byla provedena důležitá práce v této oblasti zejména v antropologii a v mediálních studiích.¹⁷ Takový nadnárodní výzkum začíná polem, skupinou, fenoménem nebo problémem a sleduje jej v různých státech a institucionálních prostředích.

Můj výzkum amerických televizních programů v Evropě byl inspirován tímto přístupem a podobným způsobem je postaven i můj nový projekt o měřítcích krásy v nadnárodním modelingovém průmyslu, přičemž oba projekty mají zřetelně procesuální charakter.¹⁸ Pro sledování a zachycení právě onoho nadnárodního postihují změny a interdependence napříč sociálními poli a národy. Výzkum tohoto typu nemůže být statický nebo atomistický, neboť nadnárodní znamená propojení, změnu a vzájemnou adaptaci.

/BosBlog/2009/Zondag+1+november.html> [10. 8. 2010]. *Záliby Van Rompuye*. [online]. Dostupné z: <<http://www.elsevier.nl/web/Nieuws/Europese-Unie/251377/Herman-Van-Rompuy-1.htm>> [10. 8. 2010].

¹⁷ Viz např. Appadurai [1996]; Hannerz [1996; 2003]; Lash – Lury [2007]; Marcus [1995]; Wimmer – Glick-Schiller [2002]. Pro detailnější diskusi viz Kuipers – de Kloet [2009].

¹⁸ Viz <www.giselinde.nl/erc_abstract.pdf>.

Rostoucí diverzita, slábnutí difúze shora dolů a uvolňování struktury národního státu nám nabízí další otázku: jak sociální difúze a přenos v těchto dnech probíhá? Ke komu se lidé obracejí pro inspiraci? Proti komu se bouří? Odkud získávají vkus, styl a normy? Určitě ne tak, jak nabízí rovnostářské ovzduší, od nás samých. Rozdíl se ukazuje větší než dříve, ale náš referenční rámec stále pramení z našeho sociálního prostředí.

Jednoduchý, ale mocný mechanismus vertikální difúze nyní soupeří s dalšími formami přenosu, jež probíhají různými způsoby, směry a prostřednictvím různých médií. Média jsou stále centrálnější v předávání norem, postupů, vkusu a stylu. Od novin a televize po hry a internet se stala důležitým zdrojem vyjadřování a identifikace, koheze a exkluze, orientace a klamu. Tradiční sociální vědy předaly studium médií novým, specializovanějším oborům a zdá se, že se jim částečně ulevilo, že se touto problematikou nemusí zabývat. Média jsou ale příliš důležitá na to, aby byla ponechána jen mediálním nebo komunikačním studiím. Zaujala místo v srdci všech procesů a fenoménů studovaných sociálními vědci, a proto si zaslouží centrální místo i v sociálněvědním výzkumu a výuce.

Média představují důležitý orientační bod při utváření našeho stylu, vkusu a norem. Pohánějí aspirace a imitaci, pocity nadřazenosti k níže postaveným, odpor a odlišení. Můj vlastní výzkum o nadnárodních médiích, televizi, internetu, filmu či modelingovém průmyslu se zabývá primárně procesy formování vkusu a jeho rozšiřování v nadnárodním prostoru. Nastolují otázky: jak jsou měřítka „zábavného“ a „krásného“ utvářena a šířena prostřednictvím médií? Jak tento přenos funguje u různých národů a v různých prostředích? V nadnárodní populární kultuře se skrývají měřítka vkusu a stylu, stejně jako představy o dobrém a špatném, tedy jak se chovat, co dělá z člověka dobrou osobu a co má hodnotu.

Mezi difúzí prostřednictvím médií a tradičními formami přenosu jsou ale důležité rozdíly. Mediální přenos je virtuálnější a (stále ještě) převážně jednostranný. Média poskytují zdroje a modely pro imitaci, distinkci a revoltu, ale bez doprovodného procesu vzájemné adaptace, který je nedílnou součástí běžné spontánní interakce. Dalším rozdílem je fragmentace médií [Ang 1996]. Široký výběr mediálních produktů představuje lidem pestré škále norem, v nichž si musí každý najít svou vlastní cestu, a kde může nalézt mnoho úpatí a vrcholů, ke kterým může vzhlížet.

Mediální logika se navíc primárně orientuje na publikum, tedy na snahu dát lidem to, co chtějí. Přenos mediální cestou tak zahrnuje komplikovanou smyčku, neboť lidé nedělají to, co považují za dobré, krásné nebo správné, ale činí to, o čem jsou přesvědčeni, že považují za dobré, krásné a správné ostatní. K tomu dochází také v každodenním životě, zejména v komerčních a obchodních interakcích, což je ale méně běžné, a navíc je obtížné to trvale udržet. Lidé pracující v médiích často stanovují přísnou hranici mezi normami publika a svými vlastními, které ale předávají prostřednictvím své práce.

Shora uvedené úvahy mne přivádějí ke třetí a poslední otázce, jež se v této analýze nabízí: v jakém vztahu se nacházejí tyto nové vzorce kulturního a sociálního přenosu k sociální nerovnosti? Hodí se dodat, že v mnoha západních státech se zvětšují sociální distance. Zároveň rozličnější vzorce přenosu, neformálnější a rovnostářské normy a slábnoucí vliv národního státu vytvářejí nové zdroje moci a nové formy nerovnosti.

Nerovnost považuji za nejdůležitější sociologické prizma. Všechny společenské fenomény se stanou pochopitelnějšími, zeptáme-li se, v jakém jsou vztahu k nerovnému přístupu ke zdrojům. Sociální nerovnost neznamená pouze konflikt, exkluzi nebo symbolické

násilí. Viděli jsme zde, že nerovnost jako zdroj společenské dynamiky a inovace může být produktivní. Dokonce může být, ačkoli se to může v naší rovnostářské době zdát vyloučené, zdrojem koheze, emancipace a zodpovědnosti, paternalistických hodnot, které dnes působí poněkud zastarale.

Sociální procesy, jež jsem zde stručně charakterizovala, vedou k novým formám nerovnosti. Objevuje se nové sociální členění, jež vstupuje do přímého vztahu k myšlence národního státu. Zvětšující se vzdálenost mezi společenskými vrstvami ustanovuje hranici mezi národně orientovanými *místními* a mezinárodně orientovanými *světoobčany* [Hannerz 1990]. Tato skupina, nejsilněji přijímovší neformální a rovnostářský étos, často shlíží spatra na *národní* a nejvíce si je podobná napříč státy a rovněž je nejjzdálenější národnímu habitu.

Stále více měst staví rozsáhlé sítě cyklostezek, aby přilákala tuto novou, kosmopolitní a kreativní třídu. Od Paříže po Toronto, od Říma po Krakov a od Bostonu po Peking jsou zaváděny systémy sdílení kol, tedy současná verze tzv. bílého cyklistického plánu navrženého roku 1965 hnutím *Provo* v Amsterdamu.

Mezinárodním symbolem, sdíleným koníčkem a důležitým politickým a sociálním projektem této kosmopolitní, egalitářské, ekologicky smýšlející a zcela neformální vrstvy, je symbol vyjadřující postavení bez okázalosti, moc bez jejího připuštění, symbol, který Nizozemci znají již dlouho – jízdní kolo.

*Inaugurační přednášku,
pronesenou 11. června 2010 na Erasmus University Rotterdam,
z anglického jazyka přeložila Barbora Závodská.*

Literatura

- Achterberg, Peter [2006]. Class voting in the new political culture: economic, cultural and environmental voting in 20 western countries. *International Sociology* 21 (2006), No. 2, s. 237–61.
- Anderson, Benedict [1985]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Ang, Ien [1996]. *Living Room Wars: Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*. London: Routledge.
- Appadurai, Arjun [1996]. *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Aupers, Stef – Houtman, Dick – Tak, Inge van der [2003]. Gewoon worden wie je bent: Over authenticiteit en antiinstitutionalisme. *Sociologische Gids* 50 (2003), No. 2, s. 203–233.
- Bassett, David – Pucher, John – Buehler, Ralph – Thompson, Dixie – Crouter, Scott [2008]. Walking, cycling, and obesity rates in Europe, North America, and Australia. *Journal of Physical Activity and Health* 5 (2008), s. 795–814.
- Beck, Ulrich – Beck-Gernsheim, Elisabeth [2002]. *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Beck, Ulrich – Sznaider, Nathan [2010]. Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda. *British Journal of Sociology* 61 (2010), s. 381–403.
- Bourdieu, Pierre [1979]. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brune, Nancy and Geoffrey Garrett [2005]. The globalization Rorschach test: international economic integration, inequality, and the role of government. *Annual Review of Political Science* 8 (2005), s. 399–423.
- Bryson, Bethany [1996]. "Anything but Heavy Metal ...": symbolic exclusion and musical dislikes. *American Sociological Review* 61 (1996), No. 5, s. 884–899.

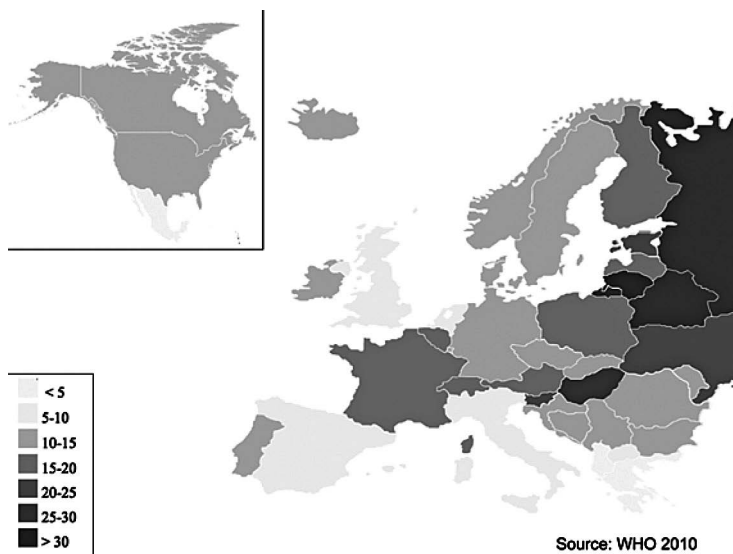
- Calhoun, Craig [2002]. The class consciousness of frequent travellers: towards a critique of actually existing cosmopolitanism. In: Vertovec, Steven – Cohen, Robin (eds.). *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. Oxford: Oxford University Press, s. 86–109.
- Coulangeon, Philippe – Lemel, Yannick [2007]. Is Distinction really outdated? Questioning the meaning of the omnivorization of musical taste in contemporary France. *Poetics* 35 (2007), No. 2–3, s. 93–111.
- Dollar, David [2005]. Globalization, poverty, and inequality. *The World Bank Research Observer* 20 (2005), No. 2, s. 145–175.
- Durkheim, Emile [1951 (1897)]. *Suicide: A Study in Sociology*. New York: Free Press
- Eijck, Koen van [2000]. Social differentiation in musical taste patterns. *Social Forces* 79 (2000), No. 3, s. 1163–1185.
- Eijck, Koen van – Bargeman, Bertine [2004]. The changing impact of social background on lifestyle: “culturalization” instead of individualization?. *Poetics* 32 (2004), No. 6, s. 447–469.
- Eijck, Koen van – Knulst, Wim [2005]. No more need for snobbism: highbrow cultural participation in a taste democracy. *European Sociological Review* 21 (2005), No. 5, s. 513–528.
- Elias, Norbert [1996 (1989)]. *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus*. Cambridge: Polity.
- Elias, Norbert [2000 (1939)]. *The Civilizing Process. Psychogenetic and Sociogenetic Investigations*. Rev. edn. Oxford: Blackwell.
- Fallers, Lloyd A. [1954] A Note on the Trickle Effect. *Public Opinion Quarterly* 18 (1954), No. 3, s. 314–321.
- Florida, Richard [2002]. *The Rise of the Creative Class*. New York: Basic Books.
- Goesling, Brian [2001]. Changing income inequalities within and between nations: new evidence. *American Sociological Review* 66 (2001), No. 5, s. 745–761.
- Goudsblom, Johan [1967]. *Dutch Society*. New York: Random House.
- Goudsblom, Johan [1988]. De Nederlandse samenleving in ontwikkelingsperspectief. In: *Taal en sociale werkelijkheid*. Amsterdam: Meulenhoff, s. 30–68.
- Goudsblom, Johan [1997]. *Het regime van de tijd*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Goudsblom, Johan [1998]. *Reserves*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Guillén, Mauro [2001]. Is globalization civilizing, destructive, or feeble? A critique of five key debates in the social science literature. *Annual Review of Sociology* 27 (2001), s. 235–260.
- Haak, Marcel van den [2009]. “Cultuurbarbaren, welkom!” Het verheffingsdiscours in het tv-programma cultuurshake. In: Aerts, Monique – Haak, Marcel van den (eds.). *Popvirus: Popularisering van religie en cultuur*. Amsterdam: Aksant, s. 103–124.
- Halman, Loek – Luijkx, Ruud – Zundert, Marga van [2005]. *Atlas of European Values*. Leiden: Brill.
- Hannerz, Ulf [1990]. Cosmopolitans and locals in world culture. *Theory, Culture and Society* 7 (1990), s. 237–251.
- Hannerz, Ulf [2003]. Being there ... and there ... and there! Reflections on multi-sited ethnography. *Ethnography* 4 (2003), No. 2, s. 201–216.
- Harjes, Thomas [2007]. *Globalization and Income Inequality: A European Perspective*. IMF Working Paper. New York: International Monetary Fund.
- Hofstede, Geert [2001]. *Culture’s Consequences: Comparing Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations*. 2nd rev. edn. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Hoogenboom, Marcel [2004]. *Standenstrijd en zekerheid: Een geschiedenis van oude orde en sociale zorg in Nederland*. Amsterdam: Boom.
- Houtman, Dick [2008]. *Op jacht naar de echte werkelijkheid*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Houtman, Dick – Achterberg, Peter – Derks, Anton [2008]. *Farewell to the Leftist Working Class*. New Brunswick: Transaction.
- Janssen, Susanne [2005]. Het soortelijk gewicht van kunst in een open samenleving. *Sociologie* 1 (2005), No. 3, s. 292–315.
- Janssen, Susanne – Kuipers, Giselinde – Verboord, Marc [2008]. Cultural globalization and arts journalism: the international orientation of arts and culture coverage in American, Dutch, French, and German newspapers, 1955–2005. *American Sociological Review* 73 (2008), No. 5, s. 719–740.
- Kennedy, James [1995]. *Nieuw Babylon in aanbonw*. Amsterdam: Boom.

- Kloet, Jeroen de – Kuipers, Giselinde [2007]. Spirituality and fan culture around the The Lord of the Rings trilogy. *Fabula: Journal of Folktale Research* 48 (2007), No. 3–4, s. 300–319.
- Knippenberg, Hans – Pater, Ben de [2005]. *De eenwording van Nederland: Schaalvergroting en integratie sinds 1800*. Amsterdam: SUN.
- Kuipers, Giselinde [2006a]. *Good Humor, Bad Taste: A Sociology of the Joke*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Kuipers, Giselinde [2006b]. Television and taste hierarchy: the case of Dutch television comedy. *Media, Culture and Society* 28 (2006b), No. 3, s. 359–378.
- Kuipers, Giselinde [2008]. De VS in Europese huiskamers: Nationale medialandschappen en Amerikaanse televisieprogramma's in vier Europese landen. *Sociologie* 4 (2008), No. 2–3, s. 68–88.
- Kuipers, Giselinde [2011]. Cultural globalization as the emergence of a transnational cultural field: Transnational television and national media landscapes in four European countries. *American Behavioral Scientist* 55 (2011), No. 5, s. 541–557.
- Kuipers, Giselinde – Kloet, Jeroen de [2009]. Banal cosmopolitanism and The Lord of the Rings: the limited role of national differences in global media consumption. *Poetics* 37 (2009), No. 2, s. 99–118.
- Lamont, Michèle [1992]. *Money, Morals and Manners*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lamont, Michèle – Thevenot, Laurent (eds.) [2000]. *Rethinking Comparative Cultural Sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lash, Scott – Lury, Celia [2007]. *Global Culture Industry: The Mediation of Things*. Cambridge: Polity.
- Lechner, Frank [2007]. *The Netherlands: Globalization and National Identity*. London: Taylor & Francis.
- Lizardo, Omar [2005]. Can cultural capital theory be reconsidered in the light of world polity institutionalism? Evidence from Spain. *Poetics* 33 (2005), No. 2, s. 81–110.
- Maffesoli, Michel [1996]. *Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.
- Marcus, George [1995]. Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), s. 95–117.
- McSweeney, Brendan [2002]. A triumph of faith – a failure of analysis: Hofstede's model of national cultural differences and their consequences. *Human Relations* 55 (2002), s. 89–118.
- Mennell, Stephen [2007]. *The American Civilizing Process*. Cambridge: Polity.
- Merton, Robert K. [1968]. *Social Theory and Social Structure*. Rev. edn. New York: Free Press.
- Mitzman, Arthur [1987]. The civilizing offensive: mentalities, high culture and individual psyches. *Journal of Social History* 20 (1987), No. 4, s. 663–668.
- Petersen, Richard – Kern, R. [1996]. Changing highbrow taste: from snob to omnivore. *American Sociological Review* 61 (1996), s. 900–907.
- Saramago, José [2008]. *Death With Interruptions*. London: Harvill Secker.
- Sassen, Saskia [2007]. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press.
- Simmel, Georg [1905]. *Philosophie der Mode*. Berlin: Pan-Verlag.
- Swaan, Abram de [1988]. *In Care of the State: Health Care, Education and Welfare in Europe and the United States in the Modern Era*. Cambridge: Polity.
- Swaan, Abram de [1995]. Widening circles of identification: emotional concerns in sociogenetic perspective. *Theory, Culture and Society* 12 (1995), No. 2, s. 20–45.
- Swaan, Abram de [2002]. *Words of the World: The Global Language System*. Cambridge: Polity.
- Steinmetz, George [1999]. Culture and the state. In: Steinmetz, George (ed.). *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn*. Ithaca: Cornell University Press, s. 1–50.
- Tilly, Charles [1992]. *Coercion, Capital and European States, AD 990–1990*. Malden, MA: Blackwell.
- Tilly, Charles [1994]. States and nationalism in Europe, 1492–1992. *Theory and Society* 23 (1994), No. 1, s. 131–146.
- Veenhoven, Ruut [1990]. Quality-of-Life in Individualistic society: a comparison of 43 nations in the early 1990s. *Social Indicators Research* 48 (1990), No. 2, s. 157–186.
- Veenhoven, Ruut [2006]. Rising happiness in nations, 1946–2004: A reply to Easterlin. *Social Indicators Research* 79 (2006), s. 421–436.
- Veenhoven, Ruut [2010]. World database of happiness, collection happiness in nations. [online]. Dostupné z <<http://worlddatabaseofhappiness.eur.nl>> [25. 5. 2010].

- Velde, Henk te [1992]. *Gemeenschapszin en plichtsbefef: Liberalisme en nationalisme in Nederland, 1870–1918*. Den Haag: SDU.
- Vertovec, Steven – Cohen, Robin [2002]. Introduction: conceiving cosmopolitanism. In: Vertovec, Steven – Cohen, Robin (eds.). *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. Oxford: Oxford University Press, s. 1–24.
- Warde, Alan – Wright, David – Gayo-Cal, Modesto [2007]. Understanding cultural omnivorousness: or, the myth of the cultural omnivore. *Cultural Sociology* 1 (2007), No. 2, s. 143–164.
- Warde, Alan – Wright, David – Gayo-Cal, Modesto [2008]. The omnivorous orientation in the UK. *Poetics* 36 (2008), No. 2–3, s. 148–165.
- Weber, Eugen [1977]. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France*. London: Chatto & Windus.
- Weber, Max [1978 (1920)]. *Economy and Society*. 2 vols. Berkeley, CA: University of California Press.
- Weenink, Don [2007]. Cosmopolitan and established resources in the education arena. *International Sociology* 22 (2007), No. 4, s. 492–516.
- Weenink, Don [2008]. Cosmopolitanism as form of capital: parents preparing their children for a globalizing world. *Sociology* 22 (2008), No. 6, s. 1089–1106.
- Wimmer, Andreas – Glick-Schiller, Nina [2002]. Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration, and the social sciences. *Global Networks* 2 (2002), No. 4, s. 301–334.
- Wilterdink, Nico [1993]. Ongelijkheid en interdependentie. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 20 (1993), No. 2, s. 3–42.
- Wilterdink, Nico [1994]. Images of national character. *Society* 32 (1994), No. 1, s. 43–51.
- Wilterdink, Nico [2000]. The Internationalization of capital and trends in income inequality in Western societies. In: Kalb, Don – Land, Marco van der – Staring, Richard – Steenbergen, Bart van – Wilterdink, Nico (eds.). *The Ends of Globalization: Bringing Society Back In*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, s. 187–202.
- Woodward, Ian – Skrbis, Zlatko – Bean, Clive [2008]. Attitudes towards globalization and cosmopolitanism: cultural diversity, personal consumption and the national economy. *British Journal of Sociology* 59 (2008), No. 2, s. 207–226.
- Wouters, Cas [2007]. *Informalization: Manners and Emotions since 1890*. London: Sage.
- World Bank [2010]. World Databank: Health Nutrition and Population Statistics. [online]. Dostupné z: <<http://data.worldbank.org/data-catalog/health-nutrition-population-statistics>> [26. 5. 2010].
- World Health Organization [2010]. Suicide Prevention: Country Reports and Charts Available. [online]. Dostupné z: <http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/country_reports/en/index.html> [22. 5. 2010].
- Yeoh, Brenda [2004]. Cosmopolitanism and its exclusions in Singapore. *Urban Studies* 41 (2004), No. 12, s. 2431–2445.
- Young, Michael [1994 (1958)]. *The Rise of the Meritocracy*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Van Zoonen, Liesbet [2005]. *Entertaining the Citizen: When Politics and Popular Culture Converge*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Giselinde Kuipers působí jako profesorka kulturní sociologie na University of Amsterdam. Publikovala několik studií či monografií o kulturní globalizaci, kulturní komparaci, médiích, humoru a kráse. Je autorkou knihy Good Humor, Bad Taste: A Sociology of the Joke [2006]. Prováděla vlastní výzkumy v několika evropských státech a USA, od roku 2009 do roku 2012 byla profesorkou Norbert Elias Chair na Erasmus Universiteit Rotterdam. Nyní je hlavním výzkumníkem projektu Toward a comparative sociology of beauty, v němž zkoumá sociální utváření standardů krásy v šesti zemích Evropy. Podrobnější informace o autorce a jejich výzkumech se lze dozvědět na <<http://www.giselinde.nl>>.

Přílohy



Mapa 1: Počet sebevražd na 100 000 obyvatel



Mapa 2: Štěstí



Mapa 3: Procentuální vyjádření poměru obézní populace

Procentuální vyjádření způsobu cestování na počet cest [Bassett et al. 2008: 799]

	<i>Kolo</i>	<i>Chůze</i>	<i>Přeprava</i>
Nizozemí	25	22	5
Dánsko	15	16	8
Německo	9	23	8
Švédsko	9	23	11
Belgie	8	16	6
Švýcarsko	5	12	45
Rakousko	4	21	17
Francie	3	19	8
Velká Británie	2	24	9
Irsko	2	13	11
Kanada	1	7	11
Austrálie	1	5	7
USA	1	9	2
Španělsko	0	35	12

„Pít či nepít – to jest, oč tu běží.“ Střety příznivců a odpůrců abstinence v meziválečném Československu*

DRAHOMÍR JANČÍK**

“To Drink or not to Drink – that is the Question.” Struggles of the Supporters
with the Opponents of Teetotalism in the Interwar Czechoslovakia

Abstract: After the First World War an anti-alcohol movement requiring the prohibition intensified both in Europe and the USA and it also resonated strongly in the Czechoslovakia. The main representative of this movement was the Czechoslovak Teetotal Union. It struggled for eradication of alcoholism as a serious social and health problem. The activities of the movement were in conflict with the interests of groups of alcoholic drinks producers and distributors, which represented a strong lobby connected to political circles, especially the most powerful political party, the Agrarian Party. Financially strong alcohol lobby with one exception (Holitscher Act of 1922 restricting access to alcohol for the youth) quite successfully neutralized the attempts of the anti-alcohol movement to gain a bigger state support in the fight against alcoholism. Only after the methyl-alcohol scandal in 1935 the government did establish a permanent advisory board for the fight against alcoholism in the Ministry of Public Health and Physical Education. It elaborated a many recommendations (such as blood tests for drivers after car accidents), which, however, were not implemented until the end of the First Republic. An important benefit of the Czechoslovak Teetotal Union was the founding of alcohol treatment counselling.

Key words: alcoholism, Československý abstinentní svaz, Czechoslovak Teetotal Union, anti-alcohol movement, Czechoslovakia

Úvod

V posledních desetiletích existence monarchie rakousko-uherské v českých zemích útěšně stoupala produkce pivovarů, lihovarů, ba i výroba vína. V posledním předválečném hospodářském roce se jen v Čechách vyrobilo více než 9,3 milionu hektolitrů piva, což představovalo 45 % jeho produkce v celé monarchii. K tomu ovšem je třeba připočítat produkci pivovarů na Moravě, byť podstatně nižší – ta činila ve stejném období necelých 1,6 milionu hektolitrů. Obliba piva v českých zemích měla trvale stoupající tendenci. Jestliže v roce 1841 na jednoho obyvatele Českého království mělo připadat 41 litrů piva, v roce 1913 to bylo již 139 litrů. Nezanedbatelná byla rovněž výroba lihu – v hospodářském roce 1913–1914 lihovary jen v Čechách vyprodukovaly něco přes 0,52 milionu hektolitrů lihu, který byl z větší části použit k výrobě různých druhů lihovin. Produkce vína byla v Čechách podstatně slabší, v roce 1914 dosáhla necelých 16 tisíc hektolitrů.

* Tato studie vznikla v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. P 12 *Historie v interdisciplinární perspektivě*, podprogram České země jako otevřený prostor svěbytné historické zkušenosti v Evropě. Od počátku 18. do 21. století.

** Prof. PhDr. Drahomír Jančík, CSc., Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav hospodářských a sociálních dějin, Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1. E-mail: drahomir.jancik@ff.cuni.cz.

Z hlediska hospodářského uvedená čísla svědčí o růstu výroby, jenž byl ovšem podmíněn stoupající poptávkou. Většina v Čechách vyprodukovaných alkoholických nápojů směřovala na domácí trh, podobná situace byla taktéž na Moravě.¹ A tak s rostoucí spotřebou piva, lihovin či vína se v průmyslových, ale i zemědělských oblastech šířil alkoholismus v míře způsobující znepokojení – začínal být vnímán jako jedna z tzv. lidových nemocí.

Problém alkoholismu, dobově označovaný za „kořaleční mor“, se stával stále tíživějším sociálním jevem. Legislativa jej nedokázala regulovat, a proto se v českých zemích, obdobně jako jinde v Evropě, šířilo protialkoholní hnutí. V Praze byl již v roce 1905 založen Zemský spolek proti alkoholismu, který se o tři roky později transformoval v Československý abstinentní svaz, po vzniku republiky přejmenovaný na Československý abstinentní svaz. Stál v čele protialkoholního boje a úzce spolupracoval s dalšími organizacemi a spolky, které také měly ve svém programu potírání alkoholismu a jež se podílely na boji za „povznesení živoucnosti a kulturnosti národa“, a to prostřednictvím jeho „ostřízlivění“.² „Nebyla to práce snadná v naší pivní a částečně dosud pálenkou zamořené vlasti za všeobecného předsudku o prospěšnosti požívání lihovin,“ připomínal Československý abstinentní svaz své zásluhy v jedné z žádostí o státní dotaci, tentokrát již adresované vládě československé.³

Protialkoholní hnutí se v Evropě i v Americe institucionalizovalo a aktivizovalo, pořádalo světové kongresy, přičemž první poválečný se konal v roce 1919 v Paříži. Zástupce Československého abstinentního svazu na něm samozřejmě nemohl chybět. Československo se chtělo prezentovat jako moderní kulturní stát se zdravým a výkonným národem, jehož síly nejsou oslabovány „démonem alkoholu“. Ostatně sám prezident Tomáš Garrigue Masaryk v alkoholu spatřoval jednu z hlavních příčin úpadku a americkou prohibici pokládal za vzor mravní i hospodářský.⁴

Za války trpělo pivovarnictví, stejně jako lihovarnictví, nedostatkem výchozích surovin – omezená nabídka alkoholických nápojů vedla ke snížení alkoholismu. Tento stav se udržel ještě v prvním poválečném roce. Rok 1920 ale přinesl změnu, s rostoucí nabídkou alkoholických nápojů stoupala také jejich konzumace. Československý abstinentní svaz proto naléhavě varoval, že prý „jsou neklamně důkazy, že alkoholní průmysl se strojí nyní po válce k novému usilovnému výboji na opětné alkoholizování českého národa. Tomu musí býti čeleno veskerou mocí“.⁵

Na půdě parlamentu se rodil soubor návrhů zákonů, jimiž se mělo této expanzi „alkoholního průmyslu“ zabránit. Jedna z důvodových zpráv k těmto zákonům líčila dramaticky „zneužívání alkoholu“, jež se prý rozšířilo „s příšerně se rozmáhající rychlostí. I jinak všude citelný nedostatek zdrženlivosti a mravnosti, který jest zvláště mezi mládeží rozšířen, bažení po smyslových požitcích a vzrušujícím požívání jedů, pudí přes vysoké ceny k pití

¹ *Slovník národohospodářský, sociální a politický*. Díl I. [1929]. Praha: Knihtiskárna Otakar Janáček, nakladatelství, s. 63–64.

² Např. Volná myšlenka, Sokol, Skaut, YMCA aj. Raš, Jakub [2009]. „Za ostřízlivění národa“. Abstinentní hnutí v českých zemích v první polovině 20. století. *Dějiny a současnost*, č. 4, s. 15.

³ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Žádost Československého abstinentního svazu o subvenci na rok 1920 adresovaná ministerstvu sociální péče.

⁴ Masaryk, T. G. [1933; 1934]. *Cestou demokracie*. Praha: Čin, sv. 1, s. 286; sv. 2, s. 262.

⁵ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Žádost Československého abstinentního svazu o subvenci na rok 1920 adresovaná ministerstvu sociální péče.

(...) Požívání kořalky stouplo strašlivě, kořalka pije se z pivních sklenic, opití jest na dením pořádku...“⁶

Ve společnosti i na politické scéně se proti sobě vymezovaly dva tábory. Ten „protialkoholický“ byl ofenzivní, byť vnitřně heterogenní. Sdružoval poměrně široké spektrum od zapřísařhlých abstinentů po umírněné stoupence pozvolného omezování nabídky alkoholických nápojů a jejich vytěsňování. Ten druhý, dovolávající se liberálních zásad svobodného podnikání, byl sice v defenzivě, ale disponoval nezanedbatelným lobbystickým potenciálem, který dokázal účinně nasadit. K prvnímu měření sil došlo při projednávání návrhů osnov dvou zákonů, a to o zákazu podávání alkoholických nápojů mladistvým a o státních prostředcích na potírání alkoholismu, které podal parlamentní klub Německé sociálně-demokratické dělnické strany a jež byly spojeny se jménem MUDr. Arnolda Holitschera.

Tance kolem „protialkoholických“ zákonů

Protialkoholní kampaně představovaly jádro činnosti Československého abstinentního svazu v Praze. Jakkoli se orientoval na široké lidové masy, sociální status převážné části jeho členů lze označit jako středostavovský. Tento charakter si udržel i poté, co do svých řad převzal zbytky členstva rozpadajícího se Lidového spolku abstinentního.⁷ Několik jeho bývalých členů, převážně národně socialisticky orientovaných, se sloučením nesouhlasilo a v roce 1923 založilo Sdružení abstinentů socialistů v republice Československé, jež se poměrně rychle organizačně rozmáhalo. Počátkem roku 1925 začalo vydávat zhruba v čtyřtisícovém nákladu vlastní časopis „Zdravý život“, jehož každé číslo bylo uváděno mottem „Střídmý a zdravý život jedince – základ mravního obrození a sociálního vítězství“.⁸

Ve své činnosti se Československý abstinentní svaz soustředil na práci propagační, pořádal přednášky, vydával brožury, od května roku 1921 časopis příznačně nazvaný „Vyšší národ“, dále letáky s protialkoholní tematikou. Apeloval na redakce pražských novin, „aby žurnalistika nepřinášela tendenčních zpráv z kruhů průmyslu alkoholního, aby otvírala ochotněji své sloupce myšlence protialkoholní a sama si jí *ex officio* více všímala“.⁹ Sbíral podpisy pod petici, jež měla být předána národnímu shromáždění spolu s návrhy zákonů na zákaz pálenky a jiných pálených nápojů, další na citelné omezení výroby a spotřeby piva a vína s cílem vyvolat a podpořit zákonodárství prohibiční. Jeho ideálem byl „nový lepší nealkoholní způsob života, jenž má dovršit naše národní obrození“ a pro tento ideál chtěl svou činností získat obyvatelstvo.¹⁰

Postup Československého abstinentního svazu byl příliš akademický, ostatně jeho předsedou byl řádný profesor sociologie a filosofie na pražské filozofické fakultě Břetislav Foustka. Již na podzim roku 1918 Foustka vypracoval návrh sociálně zdravotního programu, v němž kladl důraz na vymýcení alkoholismu. Negativní vztah prezidenta Tomáše

⁶ NS RČS 1920–1925, Poslanecká sněmovna (dále jen PS), Tisky, T 1411 – Zpráva důvodová k osnově zákona o poskytnutí státních prostředků na potírání alkoholismu (13. 1. 1921).

⁷ Ke sloučení došlo v roce 1922. Lidový abstinentní spolek vznikl z Lidového sdružení abstinentního, které bylo ustaveno v prosinci 1911 z iniciativy Ústředního spolku českých žen v Praze. ANM Praha, fond ČAS, kart. 1, sgn. 8, Mareš, Antonín. [1980]. *Historie československého abstinentního hnutí I. (Čechy)*, s. 40, 111.

⁸ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Žádost Sdružení abstinentů socialistů z 29. 5. 1925 o státní subvenci. Srov. Mareš, Antonín. [1980], s. 104.

⁹ Tamtéž, Žádost Československého abstinentního svazu o subvenci na rok 1921 ze 17. 1. 1921.

¹⁰ Tamtéž.

Garrigua Masaryka i jeho nejbližšího spolupracovníka, ministra zahraničí Edvarda Beneše, k alkoholu byl všeobecně znám. Foustka očekával stejné stanovisko u dalších vůdčích osobností české politiky, včetně těch ze strany agrární. Podle jeho morálních zásad zájmy stavovské měly ustoupit zájmům celospolečenským, a proto věřil, že vláda a parlament v zájmu zdraví lidu zkrátí lihovarnickou lobby. Činnost Československého abstinentního svazu se proto soustřeďovala na předkládání proklamací vzešlých například z manifestační schůze konané v roce 1919 v prostorách Plodinové burzy, z petiční akce zorganizované o rok později, která požadovala omezení výroby alkoholických nápojů a zákaz konzumace tvrdého alkoholu na celém území republiky, či v uspořádání protialkoholního sjezdu v květnu 1921 na Staroměstské radnici.¹¹ Výsledky byly ale nulové, neboť sice „(...) abstinentní svaz měl ideu, lihovarníci [však] peníze, jimiž nešetřili...“.¹² Disponovali četnými kontakty i do politických kruhů, na půdě poslanecké sněmovny jejich zájmy hájil například národně demokratický poslanec František Petrovický.

Petrovický vykonával také funkci tajemníka ve dvou zájmových svazech hostinských¹³ a již v roce 1919 se osvědčil v jednáních o prolomení policejní uzavírací hodiny pro živnosti výčepní, hostinské a kavárenské stanovené zprvu na desátou hodinu večerní. Její zavedení úřady zdůvodňovaly tvrzením, že doba pokročilejší prý „(...) zavdává obyvatelstvu podnět k hýření“.¹⁴ Údajná rozmařilost a hýřivost v době, v níž stále ještě platilo přidělové hospodářství, tedy bezmasé dny či šetření uhlím i elektřinou, prý vyvolávala údiv příslušníků spojeneckých misí a přispěla k tomu, že se Československu nedostalo žádné potravinové pomoci. Zájmové svazy hostinských, v nichž se Petrovický angažoval, ale i další, hlasitě protestovaly. V peticích označovaly „(...) nucené zavírání rázem 10. hodiny přímo [za] rozsudek smrti“,¹⁵ neboť, jak v září 1919 zklamaně zdůrazňoval Petrovický v poslanecké sněmovně, „(...) ztráta je v těchto živnostech (...) ohromující proto, že povětšinou hlavní obchod v nich tvoří se večer a ne v hodinách denních“.¹⁶ Přes počáteční nadějně přísliby byla policejní hodina posunuta jen u kaváren, a to o pouhou jednu hodinu.¹⁷

Zatímco profesorem Foustkou řízený Československý abstinentní svaz očekával rozhodný zásah představitelů vládní moci v boji proti alkoholismu, prapor do otevřeného, nejen „brožurkového“ boje za „ostřízlivění“ obyvatelstva, v lednu 1921 zvedla německá sociálně-demokratická, nikoli česká/československá, politická reprezentace.

K hlavním iniciátorům protialkoholních návrhů poslaneckého klubu německých sociálních demokratů náležel MUDr. Arnold Holitscher,¹⁸ který měl svou lékařskou praxi v Březové (Pirkenhammer) v karlovarském okrese a jenž v parlamentních volbách roku 1920 získal poslanecký mandát. Holitscher měl osobní zkušenost s alkoholismem, snad právě proto se aktivně zapojil do protialkoholního hnutí zaměřeného v prvé řadě

¹¹ Mareš, Antonín. [1980], s. 33–34.

¹² Tamtéž, s. 33.

¹³ Jednota svazů českých společenstev hostinských a výčepníků pro Čechy v Praze; Ústřední jednota československého hostinství „Hostimil“ pro Čechy, Moravu a Slezsko.

¹⁴ NA Praha, fond MV, kart. 174, sgn. 9/2/2, Přípis ministerstva vnitra zemské správě politické z 29. 1. 1919.

¹⁵ Tamtéž, Přípis Městského společenstva hostinských a výčepníků v Praze ministerstvu vnitra ze 14. 2. 1919.

¹⁶ NS RČS 1918–1920, PS, Stenoprotokoly, 71. schůze konaná dne 11. 9. 1919 – projev F. Petrovického.

¹⁷ NA Praha, fond MV, kart. 174, sgn. 9/2/2, Zpráva Dr. Joachima o schůzi koaličních stran 5. 9. 1919.

¹⁸ Rodinné kořeny A. Holitschera spočívají v Horním Slavkově, narodil se ale ve Vídni (7. 5. 1859 – zemřel 1942). Pocházel z židovské rodiny, jako pokrokař vystoupil z židovské náboženské obce již v roce 1883. Lékařskou praxi v Březové si otevřel v roce 1895. Ve 30. letech žil v Chomutově. Výrazně se angažoval v protialkoholním hnutí. V letech 1920–1925 byl poslancem, v letech 1929–1935 senátorem.

na mládež. Především ji chtěl tzv. Holitscherův zákon ochránit. „Pokušení k požívání alkoholu a k zneužívání jeho jest dnes zvláště veliké: zvláště bouřlivě přichází na mladistvé, jichž mravnost a sebekázeň za nynějších poměrů – právě tak, jako i u velké většiny všech lidí – jest velice nedostatečná,“ konstatovalo se v důvodové zprávě k předkládanému zákonu, „pouhou osvětovou prací a výchovou dosáhne se cíle (tj. abstinence) jen velmi zvolna“.¹⁹

Návrh tzv. Holitscherova zákona o zákazu podávání alkoholických nápojů mladistvým zakazoval podávání alkoholických nápojů jakéhokoli druhu dětem a mladistvým do 18 let a výslovně stanovoval odpovědnost vedoucího hostinského podniku za jeho dodržování. V případě nerespektování zákona měl být vedoucí citelně potrestán peněžními sankcemi, respektive vězením či dokonce odnětím výčepní koncese.²⁰ V parlamentu byl návrh Holitscherova zákona předán k posouzení zdravotnímu výboru, který jej v některých částech zpřísnil. Zákaz podávání alkoholu dětem a mladistvým měl být vztažen nejen na hostinské, ale i na rodiče a pěstouny. Alkoholické nápoje neměly být prodávány dětem a mladistvým ani tehdy, byly-li vyslány rodiči, aby je přinesly k domácí konzumaci, neboť „dítě nebo mládež, donáší-li nápoj z hostinské místnosti domů, upíjí cestou“.²¹ Ženský element tvořil téměř polovinu zdravotního výboru, snad proto se v něm dospělo k závěru, že dohled na dodržování zákona by měla vykonávat nejen policie, nýbrž i nově zřízené „kontrolní orgány z kvalifikovaných sil a (přitom) brán zřetel na stanovení sil ženských, ježto ženy snadněji se odříkají požívání alkoholu, což má nesporně určitý vliv na důslednost při konání dozoru“.²²

Návrh zákona i zpráva zdravotního výboru vyvolala zděšení a ostrý nesouhlas hostinských živností, jejich spolkových reprezentací i politických kruhů, na něž byly napojeny. Počátkem října 1921 uspořádaly spolky hostinských živností v Praze v režii F. Petrovického proti připravovaným zákonům demonstraci. Pivovarnické svazy se zase obrátily na poslance a senátory s výzvou, aby tyto zákony odmítli.²³ Ti poslanci, kteří byli napojeni na alkoholovou lobby, kromě Petrovického například československý socialista Jan Slavíček, se již počátkem srpna postarali o vrácení zprávy zdravotního výboru k přepracování, neboť prý „vzneseny byly určité pochybnosti“. Bezsporu je pozoruhodné, že po hlasování, které potvrdilo odmítnutí zprávy, ze všech poslanců hlasitě protestovali jen němečtí sociální demokraté.²⁴ „Opravená“ zpráva zdravotního výboru předložená parlamentu v říjnu 1921 již brala v úvahu „přání pronášená ze strany živnostnictva“ i „nevyspělost“ lidu pro abstinentismus. Věková hranice pro zákaz konzumace alkoholických nápojů byla snížena na 16 let, mladistvím ve věku mezi 16–18 rokem ale mělo být dovoleno pít pivo a víno vzhledem k tomu, že se prý jedná o „ne tak nebezpečné“ a „obvyklé nápoje (v oblasti české pivo, na Slovensku víno)“, donáška alkoholických nápojů dětmi opět měla být povolena a navrhané sankce za přestupky hostinských byly sníženy. Obecně se ovšem deklarovalo, že „i u nás hnutí abstinentní pracuje k tomu, aby byl odstraněn alkoholismus jako jeden

¹⁹ NS RČS 1920–1925, PS, Tisky, T 1320 – Důvodová zpráva k návrhu poslance Holitschera, Palmeho, Kirpalové a soudruhů na vydání zákona o zákazu podávání alkoholických nápojů mladistvým (21. 1. 1921).

²⁰ Tamtéž, Návrh na vydání zákona o zákazu podávání alkoholických nápojů mladistvým (21. 1. 1921).

²¹ Tamtéž, T 2075 – Zpráva zdravotního výboru o návrhu poslanců Dr. Holitschera, Palmeto, Kirpalové a soudruhů (12. 4. 1921).

²² Tamtéž.

²³ Mareš, Antonín. [1980], s. 35.

²⁴ NS RČS 1920–1925, PS, Stenoprotokoly, 84. schůze ze dne 6. 8. 1921, bod 8.

z nejhlavnějších neduhů sociálních“ a že „ani náš stát a náš národ, proti mnohým národům a státům kulturně o mnoho vyspělejší, nemůže zůstat pozadu a otázka alkoholismu musí u nás být zákonem tak upravena, abychom se nejevili za ostatními státy a národy zaostálými“.²⁵ Vždyť ve Spojených státech a Finsku již byla zavedena prohibice, tvrdá omezení ve výrobě a pití alkoholických nápojů platila ve Švédsku, Norsku, Belgii, ba i v sovětském Rusku, a obdobná omezení se připravovala v Německu, Jugoslávii, Bulharsku a Polsku. Tzv. Holitscherův zákon postavil zákonodárce z řad živnostenské strany před složitý rébus – jak „být moderní“ a jít s dobou a neohrozit přitom zisky výrobců a prodejců alkoholických nápojů, z nichž mnozí tradičně náleželi k jejím voličům.

Za zcela mimořádného zájmu veřejnosti byl v lednu 1922 na půdě parlamentu sveden zápas, když ne o zamítnutí „Holitscherova zákona“, tak tedy alespoň o jeho rozmělnění. Ostře se proti němu postavil jménem živnostenské strany Karel Anděl. Neupíral mu „ušlechtilé snahy“, ale současně poukazoval na jeho negativní dopad na některá odvětví živnostenská. V zákonu spatřoval nástroj k šikanování hostinských, o jeho účinnosti pochyboval, neboť kdo bude chtít, cestu k alkoholu si vždy najde, a proto prý je třeba v mládeži vzbudit zájem o „ušlechtilější věci“, například pěstování tělesné výchovy v Sokole, skautingu, orelských či dělnických tělocvičných jednotách. Doporučující zprávu zdravotního výboru interpretoval záměrně přehnaně jako první krok směrem k prohibici po vzoru Spojených států amerických a vzápětí zpochybnil upřímnost stanoviska jeho členů slovy: „znám vás valnou část, vím, že nejste abstinenty“.²⁶

Ostatní řečníci se vyslovovali pro zákon. Upozorňovali, že roční produkce piva stoupá, v roce 1920 již na 5,7 milionů hektolitřů, a odčerpává suroviny, které jsou v době přežívajícího nedostatku potravin potřebnější pro jejich výrobu, že jen v pivu se propije ročně na pět miliard korun. Idealizovala se „suchá Amerika“, v níž prý prohibice vedla ke zlepšení hospodářských poměrů, k růstu vkladů, ke snížení kriminality atd.²⁷ „Holitscherův zákon“ podle jiných měl přispět k ochraně zdraví národa, neboť bude „bránit vzniku alkoholního moru, v jehož průvodu kráčí vždycky také mor pohlavních nemocí i mor tuberkulózní“.²⁸ Byť se v kuloárech více než půl roku sjednávaly kompromisní formulace Holitscherem iniciované osnovy zákona o zákazu podávání alkoholických nápojů mladistvým, při jeho projednávání v poslanecké sněmovně byly o ně opět sváděny urputné zápasy. Angažoval se v nich zejména předseda živnostenské strany Josef Najman, který mimo jiné požadoval, aby zákaz konzumace piva a vína mladistvých byla snížena ze 16 na 14 let. Ve sněmovně, jež se sice stylizovala do role strážce mravnosti a střízlivosti, našel pochopení pro snížení věkové hranice, ba i pro zmírnění sankcí hostinskými při porušení zákona, nicméně živnostenský tisk si přesto stěžoval, že „vládní koalice odhlasovala zákon proti hostinským“, kteří prý jím budou šikanováni.²⁹

Osud hostinských zřejmě ležel na srdci i německých nacionalů, kteří se pokusili dosáhnout stáhnutí projednávané osnovy zákona. Poslanec Německé nacionální strany

²⁵ Tamtéž, Tisky, T 3169 – Zpráva výboru zdravotnického na vydání zákona o zákazu podávání alkoholických nápojů mladistvým (25. 10. 1921).

²⁶ NS RČS 1920–1925, PS, Stenoprotokoly, 121. schůze ze 17. 1. 1922 – projev K. Anděla (Čsl. živnostensko-obchodnická strana středostavovská).

²⁷ Tamtéž – projev J. Háalka (Republikánská strana zemědělského a malorolnického lidu).

²⁸ Tamtéž – projev A. Rozsypalové (Čsl. strana lidová).

²⁹ Tamtéž, hlasování o pozměňovacím návrhu J. Najmana. Srov. Úklady proti hostinským. *Tribuna* 19. 1. 1922.

Ing. Othmar Kallina, údajně jako zarytý abstinent, označil osnovu „Holitscherova zákona“ za nedostatečnou a tím zbytečnou, legislativní regulaci vůbec pokládal za málo účinnou, a jménem své strany navrhl, aby místo tohoto zákona byla ze státního rozpočtu vyčleněna částka deseti milionů korun na systematickou protialkoholní osvětu a výchovu a na podporu propagace abstinence a činnosti protialkoholních sdružení.³⁰ Chybělo málo, jen deset hlasů, aby Kallina se svým návrhem uspěl.³¹

„Zákon, kterým se omezuje podávání alkoholických nápojů,“ vstoupil v platnost v dubnu 1922. Zakazoval prodej piva a vína mladistvým do 14 let s výjimkou jejich donášky, ostatních alkoholických nápojů osobám mladším 18 let a zmírnil trestní sankce za přestupky prodejců.³² Jakkoli byl krotký, byl vnímán zejména levicovým tiskem jako „malý krůček k ozdravení národa“, zejména jako nástroj ochrany mladé generace před „alkoholovým morem“. Od zákonodárců se očekávalo, že v tomto směru budou pokračovat.³³ Americká prohibice byla tisku idealizovaná jako následování hodný vzor, prý „americký dělník, poznáv výhody abstinence, zřekl se rád sklenice piva“.³⁴

V některých listech se ale začínaly ozývat jiné tóny. Verbálně hlásaly blahodárné účinky procesu „ostřízlivění“ národa, ale začínaly upozorňovat, že Československo si nemůže prohibici dovolit, neboť by prý došlo k „putování národního jmění za hranice za pašované lihoviny“, navíc prý je třeba „uvarovati se zbytečného drakonismu, neboť zajisté nutno též šetřiti existenčních zájmů hostinského živnostnictva“.³⁵ Tato argumentace podivuhodně souzněla se stanoviskem úřadů k manifestačně deklarovanému požadavku Republikánské ligy pro mravní obrodu národa a celé řady spolků a institucí včetně Československého abstinentního svazu, aby byla zrušena výjimka z policejní uzavírací hodiny udělená pro tři masopustní dny, v nichž mohly být hostince, vinárny atd. otevřeny po celou noc.³⁶ Iniciativu Republikánské lidy úřady odmítly suchým konstatováním, že nebezpečí alkoholismu se dá čelit „(...) jen vzděláním jednotlivců a tím i národa a že zkracováním uzavírací hodiny hostinců, které jsou živností zákonem uznanou a tím nárok na ochranu státu mající, se nedocílí ničeho“.³⁷ Můžeme předpokládat, že za tímto stanoviskem i za jemnými posuny ve způsobu psaní některých listů stála aktivizující se alkoholová lobby znepokojená vzednutím se vlny propagace abstinence doma i v zahraničí.

³⁰ NS RČS 1920–1925, PS, Stenoprotokoly, 121. schůze ze 17. 1. 1922 – projev O. Kalliny.

³¹ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Žádost Československého abstinentního svazu o subvenci na rok 1922; NS RČS 1920–1925, PS, Stenoprotokoly, 121. schůze ze 17. 1. 1922, hlasování o rezolučním návrhu O. Kalliny. Srov. Das Alkoholverbot für Jugendliche. *Bohemia* 18. 1. 1922.

³² *Sb. z. a. n.* 1922, č. 86 – Zákon ze 17. 2. 1922, kterým se omezuje podávání alkoholických nápojů, s. 295–296. Zákon stanovil trestní sankce pro živnostníky, a to peněžní od 20 do 10 000 korun či uvězněním na dobu od 24 hodin do 3 měsíců; u ostatních prodejců pokutu v rozmezí 20–1000 korun či vězení od 24 hodin do 14 dnů. V případě prvního porušení zákona mohla být udělena jen výstraha, teprve při opakovaných prohrěšcích mohlo dojít ke ztrátě živnostenského oprávnění. Původní návrh byl přísnější, první přestupek měl sazbu 500 korun (či 10 dnů vězení), druhý 2000 korun (či 1 měsíc vězení), třetí pak 10 000 (či 3 měsíce vězení a odnětí výčepní koncese). NS RČS 1920–1925, PS, Tisky, T 1320 – Návrh poslanců Dr. Holitschera, Palmeho, Kírpalové a soudruhů na vydání zákona o zákazu podávání alkoholických nápojů mladistvým (21. 1. 1921).

³³ Dědinová, M. Alkohol naším nepřítelem. *Právo lidu* 4. 2. 1922.

³⁴ Amerika pochopila nebezpečí ohrožující lidstvo. *Národní listy* 18. 2. 1922.

³⁵ Ve sněmovním jednání přichází konečně na řadu první zákon proti alkoholismu. *Národní demokrat* 18. 1. 1922.

³⁶ NA Praha, fond MV, kart. 174, sgn. 9/2/2, Republikánská liga pro mravní obrození národa v Praze ministerstvu vnitř 16. 1. 1922.

³⁷ Tamtéž, Zemská správa politická na Moravě ministerstvu vnitř 10. 2. 1922.

Protiútok alkoholové lobby

Pozvolný ústup řízeného hospodářství převzatý z let válečných vedl k uvolnění výroby piva, což se odrazilo v prudkém nárůstu jeho produkce, byť zdaleka ještě nedosáhla předválečné úrovně. V roce 1921 nicméně pivovary dodaly na trh téměř 6,7 milionu hektolitřů piva a jejich rozběh ke znepokojení Československého abstinentního svazu signalizoval, že směřují k expanzi a k překročení předválečných kontingentů. Obdobně tomu bylo v průmyslu lihovarnickém. Růst ziskovosti pivovarů, lihovarů, likérů a jiných výrobů alkoholických nápojů měl ale druhou stránku. Po letech relativního nedostatku těchto nápojů a jejich dostupnost vedla podle Československého abstinentního svazu k tomu, že „mor kořaleční se zase šíří v chudých a nevědomělých vrstvách obyvatelstva, zatímco v tzv. vyšších vrstvách se začíná rozhostovat zlozvyk požívat všelikých druhů silných a jemných lihočin, likérů, cognacu ap.“³⁸

Halasné kampaně proti alkoholismu i legislativní opatření v zahraničí, ale i doma, zneklidněly alkoholní průmysl, který přistoupil k protiakci. Bezesporu to byl on, kdo podle zahraničních vzorů, například švýcarské Ligue Nationale Suisse contre les prohibitions,³⁹ inicioval a financoval založení Svazu odborných sdružení na potírání výstředního abstinentismu, v němž byla zřízena profesní právní i propagační oddělení, aby různými metodami, včetně korumpování tisku, „mařila snahy za ostřízlivění národa a udržela jej v bludu o prospěšnosti lihočin“.⁴⁰ Na podzim 1922 tento svaz dokonce vydal první číslo časopisu „Svobodný republikán“ pod heslem „Vše pro blaho národa“. Brojilo se v něm zejména proti „Holitscherovu zákonu“ snižující prý výnosnost hostinských živností.⁴¹ Veřejnosti se tento protiprohibiční svaz představil již v únoru úderným prohlášením zveřejněným bezprostředně poté, co byl schválen tak dlouho diskutovaný „Holitscherův zákon“, kterým se omezovalo podávání alkoholických nápojů.

Prohlášení se obracelo proti „fanatickým abstinentům a stoupencům prohibice“, kteří svou činností prý ohrožují existenci řady živností a tím v nich zaměstnaného dělnictva a úřednictva. Zákazem alkoholických nápojů má prý stát „hluboce zasáhnout do individuálních zvyků nejširších vrstev lidových a ochudit je o miliardové příjmy, za něž nikde není náhrady“, čímž patrně byly míněny poměrně hubené mzdy dělnictva a platy dalších zaměstnanců pivovarnického a lihovarnického průmyslu. Mělké regulativní opatření státu omezující konzumaci alkoholu nezletilými vedlo k prohlášení dramaticky vydávajícího za „zrušení občanské svobody“. Varovalo před prohibicí, která by prý výpadkem daní „alkoholního průmyslu“ vedla jen k „rozvrácení financí našich“, což prý ve svých důsledcích „zničilo by také celý stát“. Závěrem prohlášení pateticky deklarovalo: „Stojíme však na stanovisku jedině pravdivém, že alkohol v jakékoli formě, v dávkách střídmých, není ani tělu ani duchu lidskému škodlivý, že naopak je živinou a často záchranným

³⁸ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Žádost Československého abstinentního svazu o subvenci na rok 1922.

³⁹ Prohibiční a protiprohibiční hnutí v naší republice. *Tribuna* 13. 2. 1922.

⁴⁰ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Žádost Československého abstinentního svazu o subvenci na rok 1922. Srov. Mareš, Antonín. [1980], s. 39.

⁴¹ Odpůrcové „výstředního abstinentismu a prohibice“ se ozývají. *Čas* 15. 10. 1922.

lékem. Nedopustíme, aby plané fráze a falešná hesla fanatických abstinentů a výstředních prohibistů ohrozila osobní svobodu a volnost našeho lidu a hospodářské základy naší republiky.“⁴²

V tisku se rozpoutal zápas odpůrců a údajných stoupenců prohibice, jejichž zavedení v Československu ve skutečnosti vůbec nehrozilo. Mezi odpůrce „fanatického abstinentismu“ bezesporu náležela strana agrární, jejíž zájmy v „alkoholním průmyslu“, zejména lihovarnickém, byly dobře čitelné. Její list „Večer“ sice abstinenti farizejsky označoval za „úctyhodné chování se jednotlivců“, ale před prohibičními tendencemi důrazně varoval – způsobí prý jen „hospodářský a sociální rozvrat“, tedy propouštění nejen v „alkoholním průmyslu“, ale i ve sklárnách, tiskárnách, v pohostinství atd. Úbytek výnosu daní z lihovin by prý byl kompenzován vyšším zdaněním potravin, tedy jejich zdražením. Na hrozbu propouštění a zdražování obyvatelstvo závislé na mzdě vždy dobře slyší – takováto argumentace nebyla neúčinná. Logicky zněl i další argument – zákaz či omezení „mírných lihovin“ vede prý ke zvýšení konzumace „lihovin silných a otravných“, za varovný příklad posloužilo Slovensko, Rusko i Spojené státy.⁴³ Obdobné názory nastávaly také národně demokratické „Národní listy“⁴⁴, dokonce i „České slovo“ československých socialistů.⁴⁵

K rozhodným odpůrcům Svazu odborných sdružení na potírání výstředního abstinentismu náležely v první řadě strany levice. Sociálně demokratické „Právo lidu“ označilo tento svaz za „společnost pro rozšíření alkoholu (a) pro další demoralizaci mládeže“ v čele s poslancem Františkem Petrovickým, který prý v lednu 1922 za obhajobu zájmů hostinských vůči stávkujícím pomocníkům obdržel od nich odměnu 20 000 korun. Právě on to byl, kdo se při projednávání zákona omezujícího podávání alkoholických nápojů zasadil o jeho zmírnění ve prospěch hostinských živností.⁴⁶

Alkoholová, přesněji řečeno lihovarnická lobby, za níž stál nemalý kapitál umožňující rozehrávky koruptivních her, vytlačila abstinentní hnutí do pozice pohříchu ornamentální. Každoroční vládní subvence umožňovala tomuto hnutí existenci, což Československu zajišťovalo místo mezi moderními státy potírajícími alkoholismus. Nicméně prostřednictvím „přátelských vazeb“ do politických kruhů se alkoholové lobby podařilo odvrátit projednávání dalších návrhů zákonů spojených s Holitscherovým jménem, které měly jednak zajistit poskytování státních prostředků na potírání alkoholismu, jednak upravit prodej alkoholových nápojů v drobném i jejich výčep. Jakákoli regulace jí byla silně proti myslí, zvláště když k 1. říjnu 1922 bylo zrušeno státní obhospodařování lihu a lihová komise byla v likvidaci.

Hospodaření lihem spravovala po přechodnou dobu zvláštní meziministerská komise. V září 1923 přešlo do rukou soukromoprávní Společnosti pro zpeněžení lihu stojící pod kontrolou státu, zejména cenovou. Ta z každého prodeje zdaněného lihu odváděla státu určitou částku, která spolu s daní dosahovala 73 % prodejní ceny.⁴⁷ Z lihového hospodářství tedy plynuly do státní pokladny nemalé příjmy, jejichž původ byl předmětem ostré kritiky

⁴² Všemu občanstvu. *Národní politika* 31. 2. 1922. Srov. Svaz odborných sdružení na potírání výstředního abstinentismu. *Národní listy* 18. 2. 1922; An die gesamte Bevölkerung. *Bohemia* 4. 3. 1922.

⁴³ Proti fanatickému abstinentismu (prohibici). *Večer* 20. 2. 1922.

⁴⁴ Hanibal před branami? *Národní listy* 5. 3. 1922.

⁴⁵ Polák, Emerich. Nikoli abstinenti, ale opravdové potírání pijaňství! *České slovo* 24. 11. 1925.

⁴⁶ Alkohol našim nepřitelem a zkárou. *Právo lidu* 18. 6. 1922.

⁴⁷ *Slovník národohospodářský, sociální a politický*. Díl II. [1931]. Praha: Tiskárna Otakar Janáček, nakladatelství, s. 610.

ze strany abstinentního hnutí. Vláda, v jejímž čele stál téměř vždy agrárník, měla přirozený zájem na prosperitě výrobců lihu a alkoholických nápojů, a proto i alkoholová lobby mohla těžit z obnovy volného a svobodného podnikání a podařilo se jí uhájit prostor pro expanzi.

Od poučování k pomoci

Všemocné síle peněz alkoholové lobby čelil Československý abstinentní svaz s nemalou dávkou idealismu především „činností uvědomovací a vzdělávací, jakož i praktickou prací mravní, jež má vést k životu nealkoholnímu“.⁴⁸ Mimo jiné rozvinul rozsáhlou podpisovou akci, jejímž prostřednictvím chtěl dosáhnout zákazu „pálených nápojů“ v jednotlivých obcích a maximálního omezení výroby piva a dovozu vína. Zabýval se myšlenkou založit „vědecký sbor protialkoholní“, budoval knihovnu z oboru sociální patologie, přednáškovou činnost podpořil vydáváním „sérií diapositivů protialkoholních“ a hodlal pořídit „velké filmy abstinentní vědecké i populární“. Dobudovával svou organizační strukturu na Slovensku a Podkarpatské Rusi, kde problém alkoholismu byl zvláště tíživý.⁴⁹

Slovensko totiž bylo pro český lihovarnický průmysl vpravdě rájem. Na jeho území sice platil zákon zakazující výrobu a výčep alkoholu s výjimkou piva a vína, který byl přijat krátce po vzniku samostatného státu, nicméně jeho prodej „v uzavřených lahvích“ byl povolen.⁵⁰ A tak se na Slovensku líh pašoval z ciziny, zejména však z českých zemí. Snahy ministra s plnou mocí pro správu Slovenska Vavro Šrobára v duchu jeho výroku „krčmy zatvorit“, se mýjely účinkem.⁵¹ Síle místních zvyklostí ostatně čas od času musela ustoupit i státní moc – poprvé již v roce 1919 úředním přidělem rumu, neboť zemědělství dělníci se při zahájení jarních prací pod hrozbou stávek domáhali obvyklého přidělu pálenky či rumu. Hlad po alkoholu na Slovensku vedl ke konzumaci například i éteru, ba denaturovaného lihu, proto v květnu 1922 obdržely slovenské likérky 100 000 hektolitřů čistého lihu, aby mohly vyrobit a do obchodní sítě dodat registrované lihoviny. Restrikce dodávek lihu do slovenských likérek se mýjela účinkem, neboť vedle nich si pálenku pro námezdní dělníky vyráběly velkostatky samy, stejně jako drobní krčmáři, a proto počínaje rokem 1923 byl líh úplně uvolněn i pro Slovensko.⁵²

„Zlatá dvacátá léta“ nebyla příliš příznivá snahám o „ostřízlivění národa“. Profesor Foustka, předseda Československého abstinentního svazu, marně upozorňoval zemskou správu politickou na věc ostatně všeobecně známou, totiž že „výroba všech druhů alkoholických nápojů opět vzrůstá kvapem“ a že „v obcích naší republiky a zejména ve velikých městech vznikají nové a nové výrobní lihovin, rozmnožují se co chvíli nové restaurace, hospody, výčepy, ve velikých městech lze se dočísti v novinách co chvíli o nějakém novém baru nebo chantanu...“.⁵³

Postupně se ukazovalo, že skeptické hlasy z počátku dvacátých let o blahodárnosti americké prohibice byly v mnohém oprávněné, alkoholismus se jí z americké společnosti

⁴⁸ NA Praha, fond MVZ, kar. 508, sgn. III/6/5, Žádost Československého abstinentního svazu o státní subvenci na rok 1923.

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ *Sb. z. a n.* 1918, č. 64 – Zákon z 10. 12. 1918 o mimořádných přechodných ustanoveních na Slovensku, s. 55–56.

⁵¹ Pustošení alkoholu v Zemplíne. Celé dediny opité, *Slovenský východ* 9. 3. 1922.

⁵² Odalkoholisování Slovenska. *Moravsko-slezský deník* 27. 12. 1922.

⁵³ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Přípis Československého abstinentního svazu z 30. 1. 1925 prezidiumu zemské správy politické v Praze.

nepodařilo vymýtít a zločinnost v ní spíše stoupala. Ani o Československu nelze říci, že by v něm protialkoholní hnutí slavilo výraznější úspěchy. Spotřeba absolutního alkoholu se s mírnými výkyvy udržovala na stejné úrovni. V letech 1919–1922 připadalo na jednoho obyvatele bez rozdílu věku 3,23 litru absolutního alkoholu, v roce 1926 to bylo 3,6 litrů.⁵⁴ Na prahu roku 1925 se počty notorických alkoholiků jen v Čechách ve srovnání s rokem 1901 příliš nezměnily – tehdy jich bylo zjištěno 25 292. Nadměrná konzumace alkoholu přetrvávala v „chudších a neuvědomělejších částech našeho státu“, zejména ve východních Čechách, na Moravě, zvláště na Ostravsku, zejména však na Slovensku a Podkarpatské Rusi.⁵⁵

Neznamená to ovšem, že by se jinde, například ve Velké Praze, nadměrně nepilo. V polovině dvacátých let právě v ní přibývajícím množství opilců vedlo k protestům policie proti stávající praxi, podle níž je musela sbírat po ulicích a umísťovat do separace, nechyběly případy, že se v ní opilec udusil zvratkou. Zemská správa politická proto žádala magistrát, aby „opilci byli uznáni za lidi nemocné nebo na mysli choré a byli dopravováni buď do nemocnice, nebo do ústavu choromyslných“. Zdravotní komise magistrátu navrhovala, aby se při všeobecné nemocnici a ústavu pro choromyslné zřídila „oddělení pro opilce“.⁵⁶

V polovině dvacátých let se Československý abstinentní svaz pokusil rozvinout kampaň pod heslem: „Proti velkému zlu musí být politika velkému činu.“⁵⁷ Tímto „velkým činem“ bylo memorandum, v němž abstinentní svaz vyzýval Národní shromáždění, aby využilo svých zákonodárných pravomocí k vydání série tří protialkoholních zákonů. První měl zakázat na celém území republiky všechny alkoholické nápoje obsahující více než 20 % lihu, druhým mělo být obcím umožněno vypisovat referenda o místním zákazu pálenky či všech lihovin, poslední měl zajistit financování „protialkoholní a ostrážlivovací“ práce.⁵⁸ Pochopení však v poslaneckých lavicích nenašel. Dost možná, že k přezíravému mlčení téměř všech poslanců přispěla také neuctivá poznámka v letáku „Časopis-Plakát“ z února 1925, který sice vydávala Volná myšlenka, v níž se ovšem angažovali členové abstinentního svazu, totiž že „mezi členy našeho národního shromáždění je abstinent či abstinentka bílou vranou“.⁵⁹

Výjimkou v zákonodárném sboru byli opět němečtí sociální demokraté, kteří do svého návrhu zákona o prodeji alkoholových nápojů v drobném a jejich výčepu zapracovali hlasování v obcích o koncesích v desetiletých obdobích.⁶⁰ Parlamentní mašinérie, v níž alkoholová lobby uměla dobře chodit, se ovšem postarala o jeho odložení. Další návrhy

⁵⁴ Tamtéž, Žádost Československého abstinentního svazu o subvenci na rok 1926. Srov. *Slovník národohospodářský, sociální a politický*. Díl I., s. 64.

⁵⁵ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Přípis Československého abstinentního svazu z 30. 1. 1925 prezidium zemské správy politické v Praze.

⁵⁶ Opilství a požívání kokainu v Praze. *Večerní Rudé právo* 28. 5. 1924. Srov. Opilství a kokainismus v Praze. ČSR 29. 5. 1924.

⁵⁷ Mareš, Antonín. [1980], s. 45.

⁵⁸ Požadovalo se alespoň 1 % z alkoholních daní, resp. deset milionů ročně ze státního rozpočtu. NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Přípis Československého abstinentního svazu z 25. 2. 1925 Národnímu shromáždění RČS. Srov. Mareš, Antonín. [1980], s. 45.

⁵⁹ Besídka. Časopis-Plakát [1925], č. 2 z 15. 2., (NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5). Vydávání Časopisu-Plakátu převzal Československý abstinentní svaz v roce 1927. Mareš, Antonín. [1980], s. 48.

⁶⁰ NS RČS 1925–1929, PS, Tisky, T 220 – Návrh poslanců F. Blatné, S. Tauba a druhů, aby byl vydán zákon o prodeji alkoholových nápojů v drobném a jejich výčepu (23. 3. 1926).

úprav legislativních norem, s nimiž Československý abstinentní svaz přicházel, se na půdu parlamentu ani nedostaly.⁶¹

Vedení Československého abstinentního svazu postupně dospívalo k poznání, že výchovné působení na střední, natož starší generaci se mívá účinkem, a proto se plně zaměřilo na mládež jako naději národa. Jeho tiskoviny ve jménu „radostného mládí bez alkoholu“ zatracovaly „romantiku starých nočních hospůdek“.⁶² V květnu 1925 ve snaze nabídnout mládeži zdravé vyžití abstinentní svaz inicioval ustavení Sportovního klubu abstinentů s cílem „soustřediti všechny sportovce abstinenty, aby svými výkony dokázali, že touto cestou lze náš sport pozvednouti a pozvednutím jeho zlepšiti i fyzické síly našeho národa“.⁶³ Tento ambiciózní cíl ale zcela postrádal potřebné materiální zázemí, ba dokonce sportovce samé. „Bohužel nutno konstatovati“, připouštěl právě založený Sportovní klub abstinentů, „že většina našich sportovců dosud nedrží se námi hájeného hesla: ‚Co sportovec, to abstinent‘.“⁶⁴

Ústředí Československé abstinentní mládeže pořádalo četné přednášky „se světelnými obrazy“ na školách, pro spolky, jako například pro Republikánský dorost čs. venkova či Českobratrskou evangelickou mládež, ba dokonce i pro vojenské útvary. Ve všech přednáškách „bylo poukazováno na zhoubné vlivy alkoholu, nemoci, zeslabování fyzické i mravní, ale (přítom) vyzvednuty a zdůrazňovány všechny klady čistého, zdrženlivého života“.⁶⁵ Tuto drobnou a systematickou práci zviditelnil I. československý sjezd pro zdravotní a mravní východu mládeže v duchu abstinence konaný počátkem listopadu 1927 v Praze pod protektorátem ministerstva veřejného zdravotnictví a tělesné výchovy. Nechyběla zdravice prezidenta T. G. Masaryka se slovy: „Práce pro republiku musí se rodit z nadšení a nadšení právě rodí se z té střízlivosti, jejížto rozšíření věnujete svou energii a práci. Vytrvejte, pokračujte!“⁶⁶ Výzvě prezidenta odpovídal obsah přijaté rezoluce. Kladl se v ní důraz na výchovu mládeže v duchu abstinentním, mládež má být poučována o nebezpečí alkoholismu, zákony na ochranu mládeže proti alkoholismu by měly být důsledně dodržovány, „Holtscherův zákon po příp. doplněn“.

Vedle osvěty se v činnost protialkoholního hnutí začínala stále výrazněji uplatňovat pomoc, respektive prevence. O rozvinutí této činnosti Československý abstinentní svaz usiloval již od vzniku samostatného státu. V roce 1922 zajistil ministr veřejného zdravotnictví Bohdan Vrbenský abstinentnímu svazu státní subvenci, díky níž svaz v následném roce zakoupil zámeček Tuchlov u obce Křemýž v duchcovském okrese a zřídil v něm protialkoholní léčebnu: Abstinentní pensionát „pro odborné léčení osob alkoholu propadlých“. Již v listopadu 1923 byl do ní přijat první pacient, ale její kapacita nikdy nebyla plně využita.⁶⁷ Příjmy léčebny nestačily na krytí jejího provozu, a tak přežívala jen díky státní

⁶¹ Mezi těmito návrhy se nacházelo omezení výčepu lihových nápojů či omezení policejní zavírací hodiny. NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Žádost Československého abstinentního svazu o státní podporu na rok 1928.

⁶² „Proč?“ *My mládí*. Věstník odboru mládeže Československého abstinentního svazu [1924], č. 1 z června; „Čtenářům“. *My mládí*, č. 2 z prosince, (NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5).

⁶³ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Žádost Sportovního klubu abstinentů z 5. 6. 1925 o subvenci.

⁶⁴ Tamtéž.

⁶⁵ Tamtéž, Zpráva o činnosti Československé abstinentní mládeže v Praze (za pracovní rok 1924–1925).

⁶⁶ Zakončení I. čl. sjezdu pro zdravotní a mravní výchovu mládeže. *Československá republika* 8. 11. 1927.

⁶⁷ Do roku 1933 se v Tuchlově léčili přibližně tři stovky pacientů. Většina z nich ale léčení přerušila a dříve či později se vrátila k pití. Mareš, Antonín. [1980], s. 43, 59, 61.

dotaci.⁶⁸ Na záměr abstinentského svazu postupně budovat síť protialkoholních poraden ale stát nepřispěl. Jejich zakládání bylo z finančních důvodů odkládáno až do počátku roku 1928, kdy zahájila činnost první z nich.

Současně byla otevřena státem financovaná protialkoholní poradna ve Vršovicích, centru XIII. okresu Velké Prahy. Tento okres si vybral Státní zdravotní ústav k provedení experimentu se vzorovou zdravotně-sociální prací zahrnující i oblast sociální hygieny. Z úsporných důvodů protialkoholní poradna abstinentského svazu byla zřízena v prostorách jeho hlavního sekretariátu. Alkoholikům či jejich rodinám poskytovala denně a bezplatně konzultace v otázkách právních a sociálních.⁶⁹ Již v prvním roce činnosti ji navštívilo 189 osob, v následném roce dokonce 472, z nichž osm bylo převezeno do ústavu pro duševně choré, sedmnácti byla doporučena protialkoholní léčba, mj. i v Tuchlově, třem bylo opatřeno zaměstnání, další byly přijaty do ambulantní péči a podrobeny kontrolním návštěvám sociální pracovnice.⁷⁰ Ve třicátých letech abstinentský svaz zřídil protialkoholní poradny v dalších městech, v Brně, Slezské Ostravě, za spoluúčasti Československého Červeného kříže v Plzni a v Liberci napomáhal vybudování německé protialkoholní poradny založené ze soukromých zdrojů.⁷¹

Střety stoupců pro a proti o prolomení *statu quo*

Ideje Československého abstinentského svazu šířilo na 18 000 jeho členů z řad dospělého obyvatelstva organizovaných v pěti zemských ústředích a v pěti stech místních organizacích a kroužků, mezi školní mládeží svaz získal na 25 000 členů.⁷² Jeho činnost, stejně jako působení dalších organizací a spolků zapojených do abstinentského hnutí, a to jak českých, tak německých, zejména sociálně demokratického Arbiter-Abstinentbundu, sice nepodlamovala prosperitu alkoholového průmyslu, ale ten v nich přece jen spatřoval potenciaální hrozbu. Neustále proto testoval jeho sílu opakovaným předkládáním osnov zákonů na zrušení zákazu prodeje alkoholických nápojů den před volbami a v den voleb.

V září 1927 se pokusil o prosazení takového zákona poslanec František Petrovický. Jeho zdůvodnění bylo prosté a nikoli nepravdivé. Kdo se chtěl v uvedené dny napít, mohl se zásobit předem, ba co víc, v tyto dny byl sice zakázán výčep alkoholických nápojů, nikoli však jejich prodej v lahvích. Stávající zákon podle tvrzení Petrovického způsoboval hostinským živnostem ohromné hospodářské ztráty, parlamentní volby v roce 1925 znamenaly prý pro 40 000 hostinců v Čechách ztrátu v tržbách ve výši 12 milionů korun.⁷³ Obdobný návrh podal jen o měsíc později poslanec za živnostenskou stranu Alois Beneš.⁷⁴ Bylo

⁶⁸ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Žádost kuratoria abstinentského pensionátu z 14. 2. 1928 o státní dotaci.

⁶⁹ Tamtéž, Žádosti Československého abstinentského svazu o subvence na rok 1928.

⁷⁰ Mareš Antonín. [1980], s. 56.

⁷¹ ANM Praha, fond ČAS, kart. 3, sgn. 24, Zpráva jednatele českého zemského ústředí ČAS za rok 1935; tamtéž, kart. 4, sgn. 23, Zpráva o činnosti Československého abstinentského svazu v roce 1938.

⁷² NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Žádost Československého abstinentského svazu o subvenci na rok 1927.

⁷³ NS RČS 1925–1929, PS, Tisky, T 1296 – Důvodová zpráva k návrhu poslance F. Petrovického, F. Samka, V. Votruby a druhů na úpravu zákazu prodávati, čepovati nebo podávati alkoholické nápoje den před volbou a v den volby (25. 10. 1927).

⁷⁴ Tamtéž, T 1291 – Návrh poslanců A. J. Beneše, F. Pechmana a druhů na změnu zákonných ustanovení o zákazu výčepu... (23. 11. 1927).

nesporně pozoruhodné, jakým tempem oba návrhy procházely nejen poslaneckou sněmovnou, nýbrž i senátem. Jistě by vstoupily v platnost, nebýt zásahu prezidenta T. G. Masaryka, který v přesvědčení, že „budoucnost patří střízlivým“, oba návrhy vrátil senátu. Alkoholová lobby však svůj boj nevzdávala. V březnu 1929, pro změnu čl. socialista Jan Slavíček, navrhl, aby den před volbami bylo povoleno čepovat alespoň pivo a v den voleb aby zákaz výčepu alkoholických nápojů končil v okamžik uzavření volebních místností.⁷⁵ Slavíčkův návrh ale zůstal neprojednán vzhledem k rozpuštění sněmovny a vypsání nových voleb.

Prostřednictvím „spřátelených“ novinářů alkoholová lobby usilovala o zlehčení vážnosti argumentace abstinentského hnutí, ba přímo o jeho zesměšnění, a to vydáváním „Časopisu mokrých“. Vyšlo jen několik čísel a každé z nich se zaštiťovalo parafrází slov vypůjčených z Malých básní v próze Charlese Baudelaira „opjjej se vším“.⁷⁶ Delšího trvání měla ústřední komise pro výzkum vlivu alkoholu na organismus lidský zřízená počátkem roku 1928 při Československé akademii zemědělské.⁷⁷ Impuls k jejímu založení přišel z agrárních kruhů, neboť ty chtěly předložit široké veřejnosti i vědecké důkazy o neškodnosti konzumace alkoholu. Pro vedení této komise se jim dokonce podařilo získat uznávaného odborníka v oblasti biochemie a fyziologie rostlin prof. Dr. Julia Stoklasu, viceprezidenta Československé akademie zemědělské a někdejšího děkana Vysoké školy zemědělského a lesního inženýrství, nicméně výsledky činnosti této komise se ukázaly být propagandisticky jen málo využitelné.

Současně došlo k oživení protiprohibičního hnutí. Svaz odborných sdružení na potírání výstředního abstinentského hnutí vznikl účelově a trval jen krátce.⁷⁸ Podnět k založení obdobné organizace vzešel na vídeňském sjezdu protiprohibičních organizací z různých zemí – Československo na něm zastoupeno nebylo. Do Prahy proto přijel místopředseda jejich mezinárodního ústředí, jeden z bratrů Cointreauových, výrobce proslaveného likéru nesoucího jejich rodové jméno, a s představiteli zemského svazu obchodníků vínem jednal o založení československé protiprohibiční ligy. V létě byl ustaven její přípravný výbor,⁷⁹ který se pravděpodobně stal základem Československého svazu odpůrců prohibice.

Hospodářská krize začínala vyostřovat sociální problémy, a tak se otázka konzumace alkoholických nápojů stávala rovněž politicky citlivou. Snad právě proto poslední dva pokusy zmírnit zákaz výčepu alkoholických nápojů v době voleb, jež byly podány v prosinci 1929, se nedostaly dále, než do parlamentních výborů.⁸⁰ Sítil totiž tlak veřejnosti na omezení otvírací doby, zejména výčepů lihovin. Odstartovalo jej memorandum Svazu

⁷⁵ Tamtéž, T 2129 – Návrh poslanců J. Slavíčka, J. Netolického, F. Práška a druhů na úpravu zákonů volebních... (13. 3. 1929).

⁷⁶ ANM Praha, fond ČAS, kart. 1, sgn. 12, Mareš, Antonín. [1980]. *Historie čl. abstinentského hnutí V*, s. 127, 128, 132.

⁷⁷ *Věstník Československé akademie zemědělské za rok 1928*, Praha 1929, s. 300. „Komise alkoholová“ zřejmě ukončila svou činnost v roce 1932, neboť dokazování neškodnosti konzumace alkoholu nevzbudilo v odborné veřejnosti prakticky žádný zájem. Naše hospodářské problémy. *Československá republika* 23. 2. 1932.

⁷⁸ Svaz odborných sdružení na potírání výstředního abstinentského hnutí ukončil svou činnost za poněkud skandálních okolností (defraudace spolkové hotovosti; propití fondu na uspořádání mezinárodního sjezdu jeho organizátory, mezi nimiž byla vydatně zastoupena pražská bohéma reprezentovaná zejména Františkem Sauerem alias Frantou Habánem). Mareš, Antonín. [1980], s. 39–40.

⁷⁹ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/5, Žádost Československého abstinentského svazu o státní subvenci na rok 1928; *Lidové noviny* 16. 6. 1928, Protiprohibiční liga v Československu.

⁸⁰ NS RČS 1929–1935, PS, Tisky, T 67 – Návrh poslance F. Petrovického a druhů na úpravu zákazu podávati, čepovati a prodávati alkoholické nápoje den před volbami a v den voleb (12. 12. 1929); T 104 – Návrh poslance F. Ostrého, A. J. Beneše, F. Pechmana a druhů na změnu zákonných ustanovení zákazu výčepu... (13. 12. 1929).

katolických žen a dívek v ČSR a protialkoholní poradny Československého Červeného kříže, v němž se požadovalo, aby nálevny zůstaly uzavřeny od soboty do pondělí. Důvod byl nasnadě: námezdně pracujícím byla právě v sobotu vyplácena jejich týdenní mzda. Uzavření náleven a výčepů mělo jejich rodinám poskytnout větší jistotu, že vyplacenou mzdu skutečně přinesou domů.

O memorandu provedlo ministerstvo obchodu, průmyslu a živností rozsáhlou anketu mezi zainteresovanými zájmovými sdruženími, policejními ředitelstvími a okresními úřady. Z nich se 74 vyslovilo proti omezování výčepu a prodeje alkoholických nápojů, jen 22 souhlasilo. Většina tvrdila, že konzumace alkoholu ustupuje, notoričtí opilci prý jsou jen u starší generace, zatímco mládež vychovaná „v lásce k sportu a tělocviku“ se od konzumu alkoholu všeobecně odklání a projevuje sympatie k abstinenci. Zájmové korporace, například Zemská jednota společenstev vyrábětelů likérů a lihovin v Praze, Svaz výčepníků lihovin v ČSR, Svaz slovenských pálenic a likérových závodov pre Slovensko či Jednota svazů českých společenstev hostinských a výčepníků pro Čechy, ve vzácné shodě tvrdily, že je třeba postupovat „způsobem výchovným a propagačním“. Jsou-li problémy, tak jsou prý způsobeny jen neoprávněnými výčepy a pokoutní výrobou lihovin a proti nim se má zasáhnout. V Československu prý je spotřeba lihu nízká a v jeho spotřebě podle mezinárodních statistik je prý „na 18. místě za všemi tzv. kulturními státy“.⁸¹ Živnostenský klub dokonce konstatoval, že „nastává již určitý odklon od požívání alkoholických nápojů k požívání mléka a jiných nápojů nealkoholických“.⁸²

Zatímco v českých zemích akce vyvolané Svazem katolických žen a dívek šla do ztracena, ostatně ministerstvo financí žádalo ministerstvo obchodu, „aby nepřipustilo omezování výdělečných činností dotyčných živností“,⁸³ na Slovensku tomu bylo jinak. Krajský úřad v Bratislavě na základě doporučení protialkoholní komise krajského zastupitelstva vydal vyhlášku uzavírající provozy rozlévající pálenku od sobotní páté hodiny odpolední do neděle třetí hodiny odpolední. Slovenské zájmové svazy si okamžitě stěžovaly na škodlivost takového opatření podlamující prý mj. turistický ruch a poškozující živnosti a poukazovaly na nelegální tajnou výrobu a spotřebu alkoholu.⁸⁴ Obrovský rozmach tajného pálení alkoholu byl do značné míry následkem vysokého zdanění konzumního lihu a zejména tzv. Šrobárova zákona, který na Slovensku zavedl v podstatě neúplnou prohibici, ke zrušení tohoto zákona došlo pak v červnu 1929. V každé vesnici bylo několik tajných „pálenic“, například v Pliešovcích s 3427 obyvateli jich bylo v průběhu pěti let zabaveno 209.⁸⁵ Úřední boj proti nim příliš úspěšný nebyl.

Pokus o propojení protialkoholního hnutí s vládní mocí

Alkoholismus jako sociální jev sice z českých zemí zdaleka nebyl vymýcen, neměl však takové palčivé naléhavosti, jak tomu bylo právě na Slovensku, o Podkarpatské Rusi

⁸¹ NA Praha, fond MVZ, kart. 511, sgn. III/6/23, Přípis ministerstvo obchodu z 22. 8. 1930 ministerstvu veřejného zdravotnictví a tělesné výchovy.

⁸² Tamtéž, Přípis Živnostenského klubu v Praze z 27. 9. 1930 ministerstvu veřejného zdravotnictví a tělesné výchovy.

⁸³ Tamtéž, Přípis ministerstva financí z 1. 8. 1930 ministerstvu průmyslu, obchodu a živností.

⁸⁴ Tamtéž, Nařízení o uzavírání výčepů a drobného prodeje lihovin na Slovensku, přípisy ze 17. 3. a 23. 6. 1931.

⁸⁵ Tamtéž, Tajné pálení lihu ve slovenských zemích (23. 6. 1931).

nemluvě. Sílily však obavy, že vlekoucí a prohlubující se hospodářská krize vyhroťí společenskou frustraci sociálně slabých vrstev a posílí v nich sklon konzumaci alkoholu uniknout tvrdé realitě. Snad toto je jeden z důvodů, který vedl sociální demokraty ke zvýšení angažovanosti v protialkoholním hnutí. Byl to v první řadě její poslanec Jaromír Nečas, předseda Spolku abstinentů socialistů, který se ujal předsednictví i v Pracovním sdružení proti alkoholismu, představujícím „nadstavbu“ protialkoholních spolků bez rozdílu národnosti s cílem usměrňovat jejich práci, zprostředkovávat styk s úřady atd. Nečas platil za znalce poměrů na Podkarpatské Rusi a Slovensku. K Podkarpatské Rusi získal osobní vztah ještě před světovou válkou, kdy jako stavební inženýr působil na jejím území. Dobře si uvědomoval akcelerační vliv alkoholismu na prohlubování sociální bída, pro jejíž další šíření vytvářela hospodářská krize vhodné prostředí, zejména v sociálně slabých oblastech Slovenska a na Podkarpatské Rusi.

Hovořil-li Nečas o „alkoholizaci republiky“, měl na mysli především její východní oblasti. Ty zhruba čtyři tisícovky opilců, kteří byli každým rokem v Praze zadrženi, nesignalizovaly žádný výkyv k horšímu.⁸⁶ Také statistické údaje pražských zemských ústavů pro duševně choré potvrzovaly téměř zanedbatelný nárůst počtu psychických poruch způsobených alkoholem. V roce 1925 bylo z 1318 ošetřovaných mužů 252 notorických alkoholiků, z 1011 žen jich bylo jen 35. O pět let později, v roce 1930, bylo ošetřováno 1520 mužů, mezi nimiž bylo 293 notoriků, a 1215 žen, z nichž jen 26 bylo závislých na alkoholu.⁸⁷ Obecně se mělo za to, že konzumace alkoholických nápojů v českých zemích má sestupnou tendenci.⁸⁸

Zatímco v českých zemích existovalo jen potenciální nebezpečí růstu alkoholismu, v mnoha slovenských okresech, natož na Podkarpatské Rusi, bylo aktuální. Zdroj tohoto nebezpečí byl spatřován v početním nárůstu hostinských, výčepních a vinárenských koncesí na území republiky, od roku 1918 o plných 40 %, z padesáti tisíc na sedmdesát tisíc, zatímco obyvatelstva za stejnou dobu přibýlo jen 10 %.⁸⁹ Výrazně se tím zvýšila nabídka příležitostí ke konzumaci alkoholických nápojů, nemluvě o jejich neoprávněných, tedy úředně nepovolených prodejnách či pálenicích na Moravě a na Slovensku. Na sociální rizika plynoucí z rostoucí nabídky konzumace alkoholu upozornil Nečas parlamentní cestou vládu v červenci 1932. Vláda ale nereagovala, musela by totiž přiznat, že toleruje nerespektování nařízení o přípustném počtu hostinských a výčepních koncesí v závislosti na velikosti obce.⁹⁰ Teprve události v slovenské Polomce v polovině listopadu 1932 ji přiměly vážněji se zabývat problematikou alkoholismu.

V Polomce se totiž odehrála vzpoura místního obyvatelstva proti exekutorům, která vedla k zásahu četnictva, střelbě a obětem na životech. Hořkou zprávu o ní podal spisovatel

⁸⁶ Hádání o prohibici a alkoholismu. Pijáctví nesmí býti podceňováno. *Právo lidu* 16. 4. 1931.

⁸⁷ Alkohol – nápoj ďábla. *Právo lidu* 13. 3. 1932.

⁸⁸ Úspěchy protialkoholního boje mezi dělnictvem. *Národní osvobození* 29. 4. 1932. Srov. Holubec, Stanislav. [2009]. *Lidé periférie. Sociální postavení a každodennost pražského dělnictva meziválečné době*. Plzeň: Západočeská univerzita, s. 171.

⁸⁹ Předseda vlády Malypetr může ukázat novou praxi. *Národní osvobození* 11. 12. 1932. Srov. NS RČS 1929–1935, PS, Tisky, T 2104/IV – Interpelace J. Nečase, M. Jurnečkové-Vorlové a soudruhů předsedovi vlády o nadměrném rozmnožování hostinských, výčepnických a vinárenských koncesí (6. 12. 1932).

⁹⁰ Podle sčítání živnostenských závodů v roce 1930 v Československu připadala jedna hostinská, hotelová či výčepní živnost na 257 obyvatel. Podle vyhlášky ministerstva obchodu měla připadat jedna živnost na 500 osob, v případě výčepu lihovin dokonce na 1000 osob, NA Praha, fond MVZ, kart. 511, sgn. III/6/28, Tabulka č. 1 k protokolu ze schůze Poradního sboru pro boj proti alkoholismu konané 12. 12. 1936.

Emil Vachek. Dal si práci, aby zjistil, že v třicetitisícovém okrese Brezno, v němž se obec Polomka nachází, se za jeden rok vydalo za alkoholické nápoje 27 milionů korun. Mnozí obyvatelé Polomky dlužili místním krčmářům, kteří na ně poslali exekutory, a tak došlo ke střetu. Vachkův morální soud byl jednoznačný – „neřest (alkoholická) je méně nemravná než obchod s neřestí (alkoholem)“.⁹¹ Bezprostředně poté, počátkem prosince, podali sociální demokraté v čele s Nečasem interpelaci adresovanou předsedovi vlády. Opakovaně v ní poukazovali na neúnosnou hustotu krčem, hostinských a výčepních koncesí na Slovensku, dále na nadměrný dovoz českého lihu a na pašování denaturovaného lihu z Polska, na tajné pálenice, na obcházení „Holitscherova zákona“ o podávání lihovin mladistvým atd. Požadovali nápravu, zejména postupné snižování přespočetných hostinských koncesí, vládní podporu rozvoji mlékárenství a „živností podávajících mléko místo alkohol. nápojů“, zrušení nápojové dávky u ovocných šťáv a zajištění prosperity jejich výroby zlevněním cukru.⁹²

Na události v Polomce vláda reagovala urychleným vydáním zákona o nevyhahatelnosti dluhů vzniklých z konzumace alkoholických nápojů, který měl odradit hostinské a výčepní nalévat na dluh. Zřejmě na zásah alkoholové lobby byl tento zákon jen polovičatý. Na rozdíl od návrhu německých sociálních demokratů z prosince 1930 uzákonit nežalovatelnost dluhů za alkoholické nápoje přesahující částku 50 Kč,⁹³ a to na celém území republiky, vláda využila starého uherského zákona, jímž se nevyhahatelnost pohledávek za „dodávky lihových nápojů“ zúžila jen na území Slovenska a Podkarpatské Rusi.⁹⁴ Sociální demokraté proto ve své další interpelaci označili toto opatření v boji proti „kořalečnímu moru“ za nedostatečné, opakovali své dříve již vznesené požadavky, které jen doplnili dalšími body týkajícími se například podpory výroby bezalkoholních vín, zpřístupnění minerálních vod širší spotřebitelské veřejnosti, zejména však zřízení Poradního sboru pro boj proti alkoholismu.⁹⁵

V takovém poradním sboru spatřovalo abstinentní hnutí nástroj, jímž by mohlo úspěšněji čelit vlivu alkoholové lobby na vládu. Jejich vzájemné propojení se opětovně ukázalo v roce 1934, kdy alkoholová lobby ve snaze zbavit se nadměrných zásob lihu žádala vládu o souhlas s uvedením nové lihoviny na trh pod označením „československá vodka“. „Nápad, aby byla předložena silná kořalka národu, který si již dávno zvykl na slabé pivo, má všechny znaky zamýšleného škodlivého skutku, čelícímu proti národnímu zdraví,“

⁹¹ Vachek, Emil. Stát a kořalka. Potřebujeme výchovy úředníků pro zvláštní místní úkoly. *České slovo* 27. 11. 1932. O událostech v Polomce blíže viz ANM Praha, fond ČAS, kart. 1, sgn. 10, Mareš, Antonín. [1980]. *Historie lidového abstinentního hnutí v Československu III. (Slovensko)*, s. 91–92.

⁹² NS RČS 1929–1935, PS, Tisky, T 2104/IV – Interpelace J. Nečase, M. Jurnečkové-Vorlové a soudruhů předsedovi vlády o nadměrném rozmnožování hostinských, výčepnických a vinárenských koncesí (6. 12. 1932). Ministerský předseda odpověděl až v lednu 1934. Uvedl mj. že „numerus clausus pro hostinské živnosti by byl brzdou rozvoje těchto živností, zejména po stránce zdravotní a estetické, neboť nově zbudované hostince musí vyhovovati všem požadavkům moderní doby“. Tamtéž, T 2422/XV – odpověď předsedy vlády... (9. 1. 1934).

⁹³ Tamtéž, T-884 – Návrh F. Blatné, F. Kaufmanna a soudruhů na vydání zákona o nežalovatelnosti dluhů za pití. *Sb. z. a n.* 1933, č. 1 – Zákon z 21. 12. 1932 o změně a doplnění některých předpisů o exekučním a trestním stíhání pletich při dražbách, § 5 odst. c, s. 2. Zákon potvrzoval platnost uherského zákonného článku XXV/1883, podle nějž byly dluhy za alkoholické nápoje žalovatelné jen do výše 8 fl. Mareš, Antonín. [1980], s. 91.

⁹⁵ NS RČS 1929–1935, PS, Tisky, T 2211/II – Interpelace J. Nečase, M. Jurnečkové-Vorlové a soudr. předsedovi vlády o opatřeních proti kořalečnímu moru a stále rostoucímu alkoholizování republiky (31. 3. 1933); tamtéž, T 2344/XIV – Odpověď předsedy vlády (19. 9. 1933). Srov. Za devět měsíců nedošla odpověď na interpelaci. *Národní osvobození* 2. 4. 1933; Nová soc. dem. interpelace proti kořalečnímu moru a proti rostoucí alkoholizaci republiky. *Právo lidu* 4. 9. 1933.

rozhořčoval se Emil Vachek na stránkách Pražského ilustrovaného zpravodaje.⁹⁶ Přes protesty abstinentních spolků i nemalé části veřejnosti vláda alkoholové lobby vyhověla a abstinentní spolky o to hlasitěji požadovaly, aby konečně přistoupila k ustavení Poradního sboru pro boj proti alkoholismu.⁹⁷

Stálý Poradní sbor pro boj proti alkoholismu jako poradní orgán ministerstva veřejného zdravotnictví a tělesné výchovy existoval právně, nikoli však fakticky, již od sklonku roku 1919.⁹⁸ Když se počátkem třicátých let začalo uvažovat o jeho zřízení, ostře se proti tomu ohradil Ústřední svaz československých pivovarů, neboť prý „považuje za urážku občanstva, zřizuje-li se poradní sbor proti zlu, které skutečně se u nás nevyskytuje.“⁹⁹ Jiného názoru byly protialkoholní a abstinentní svazy. Pravděpodobně poté, co byl v červnu 1935 při přestavbě vlády jmenován ministrem sociální péče Jaromír Nečas, se rozhodly předložit vládě celý soubor návrhů opatření v rámci boje proti alkoholismu. Zrodilo se tak memorandum *Pracovního souručenství proti alkoholismu*, které bylo v polovině října 1935 předáno ministrovi veřejného zdravotnictví a tělesné výchovy.

V memorandu se na předním místě požadovalo ustavení Poradního sboru pro boj proti alkoholismu, ochrana mládeže před alkoholismem a její protialkoholní výchova, dále se navrhovalo zřízení sociálně zdravotní školy pro výchovu sociálně zdravotního personálu. Zamezeno mělo být reklamě alkoholního průmyslu přesvědčující veřejnost, že alkoholické nápoje jsou nejen „zdravotně nezávadné, nýbrž dokonce zdraví prospěšné“. Na druhé straně se mělo dostat podpory propagandě zdravé výživy, při níž by alkoholické nápoje byly nahrazeny ovocnými šťávami a minerálními vodami. Zvláštní pozornost měla být věnována cenám těchto nápojů v restauracích a kavárnách, v nichž byly ve snaze upřednostnit pivo či víno značně předraženy. Nebyla opomenuta „péče o pijáky“, v memorandu se poukazyvalo na potřebu rozšíření zatím zcela nedostatečné sítě řádně vybavených protialkoholních porad. Zvýšení státních výdajů financováním protialkoholních akcí mělo být z větší části kompenzováno zavedením 20–30% daně z dividend akciových společností alkoholového průmyslu, což by prý nebylo „nepřiměřené, zejména když hledíme k morální kvalitě těchto bezpracných důhodů.“¹⁰⁰ Ministerstvo veřejného zdravotnictví a tělesné výchovy vedené německým sociálním demokratem Ludwigem Czechem memorandumem příliš nadšeno nebylo. V otázce Poradního sboru se přidrželo stanoviska Czechova předchůdce Franze Spiny, jemuž jako agráři nebyly aktivity protialkoholních spolků zrovna po chuti. Spina prostě s odkazem na „úsporné důvody“ upustil od jmenování členů Poradního sboru a navrhoval jen „občasné interní porady za účasti zástupců obou příslušných abstinentních ústředí.“¹⁰¹

Zdrženlivě odmítavé stanovisko však ministerstvo muselo opustit poté, co v prosinci 1935 na veřejnosti explodovala aféra vyvolaná hromadnou otravou metylalkoholem v Nové Budči, Běchovicích a Úvalech, která si vyžádala 11 obětí. Vyšetřováním byly objeveny pokoutní výroby kořalek, do nichž byl smícháván konzumní a dřevný líh, podstatně

⁹⁶ Mareš, Antonín [1980], s. 62–63.

⁹⁷ ANM Praha, fond ČAS, kart. 3, sgn. 24, Zpráva jednatele českého zemského ústředí ČAS za rok 1935.

⁹⁸ Sb. z. a n. 1920, č. 27 – nařízení vlády z 19. 12. 1919, jímž se zřizuje stálý poradní sbor pro boj proti alkoholismu, s. 35–36.

⁹⁹ NA Praha, fond MVZ, kart. 511, sgn. III/6/28, Informace pro ministra (říjen 1935).

¹⁰⁰ Tamtéž, kart. 508, sgn. III/6/58, Memorandum Pracovního sdružení proti alkoholismu (říjen 1935).

¹⁰¹ Tamtéž, sgn. III/6/52, MZV – Pracovní souručenství proti alkoholismu v ČSR – návrhy (15. 10. 1935).

levnější, vyráběný ve velkém na Podkarpatské Rusi a na Slovensku. Distribuovány byly podomním obchodem.¹⁰² Aféra konečně otevřela cestu k ustavení Poradního sboru pro boj proti alkoholismu, což okamžitě znepokojilo zájmové svazy. Československý svaz odpůrců prohibice, stejně jako Společnost pro zpeněžení lihu a další, včetně svazů hostinských a výčepníků, svorně poukazovaly na „zbytečnost a neúčelnost“ takového sboru vzhledem k poklesu odbytu nejen lihovin, nýbrž i piva a vína. Pro případ, že sbor by byl ustaven, domáhaly se v něm zastoupení, neboť prý „někteří odpůrci alkoholu řeší alkoholovou otázku více než jednostranně“.¹⁰³

Pracovní souručenství proti alkoholismu považovalo svolání Poradního sboru pro boj proti alkoholismu předčasně za své veliké vítězství. Na sjezdu delegátů protialkoholických spolků, který se konal 16. ledna 1936 v prostorách pražské YMCA, byly dohodnuty rámcové programové požadavky shrnuté do sjezdové rezoluce – nebyly nové, snad až na jeden, který se týkal sjednocení a zostření trestních sazeb za dopravní nehody způsobené podnapilými řidiči. Vzhledem k tomu, že Jaromír Nečas obsadil ve vládě jedno z ministerských křesel a vzdal se předsednictví Pracovního souručenství, proběhla volba nového předsedy. Stal se jím brněnský lékař MUDr. Vladimír Kubeš, dlouholetý předseda Moravského zemského sboru Československého abstinentního svazu.¹⁰⁴

Členy tohoto Poradního sboru jmenovalo ministerstvo veřejného zdravotnictví a tělesné výchovy a to včetně jeho předsedy, jímž se stal MUDr. Edvard Břeský, vedoucí lékař Ústřední sociální pojišťovny a generální tajemník Masarykovy ligy proti tuberkulóze. Ministr zdravotnictví L. Czech v úvodním slově slavnostně ohlásil, že již nařídil „podřízeným úřadům, aby se ujaly úkolu vytčeného před lety Drem Holitscherem“. V následné debatě padla pestrá směsice námětů, například na „energickou protialkoholní reklamu“, protialkoholní přednáškovou činnost na středních školách i jinde – zazněla stížnost, že pražský Radiožurnál odmítl odvysílat přednášku s protialkoholní tematikou. Navrhovalo se „odstranění nemírně pijících učitelů, úředníků a jiných státních zaměstnanců“, dále aby ve školách o škodlivosti alkoholismu přednášeli jen abstinenti, neboť „výklad úředních lékařů, kteří sami nejsou abstinenti, není působivý“, aby v nemocnicích byl zakázán prodej piva a jiných alkoholických nápojů, „aby lékaři nesměli nemocným předpisovat žádný alkohol“ atd.¹⁰⁵ Vlastní koncepční práce byla přenesena na čtyři odborné komise, a to školskou komisi, komisi pro studium sociálních a hospodářských následků alkoholismu, komisi pro studium právních předpisů týkajících se alkoholismu a komisi zdravotní.

Druhá schůze Poradního sboru se konala až v polovině prosince 1936. Z doporučení jednotlivých komisí se postupně formoval jeho pracovní program. Školská komise navrhla zařazení abstinentní výchovy do učebních osnov měšťanských škol, úpravu školského řádu středních škol se zřetelem na „Holitscherův zákon“ a směrnice pro schvalování učebnic zdravotní a mravní výchovy mládeže „v duchu abstinence“. Dále se požadovalo, aby „ve kvalifikačních výkazech učitelů byla zhodnocena vhodnou poznámkou abstinence sil

¹⁰² Původci hromadných otrav zjištěni. *Lidové noviny* 10. 12. 1935. Hon na původce hromadných otrav. *Lidové noviny* 11. a 12. 12. 1935.

¹⁰³ NA Praha, fond MVZ, kart. 511, sgn. III/6/28, Přípis Československého svazu odpůrců prohibice z 15. 1. 1936 MVZ; tamtéž, Přípis Společnosti pro zpeněžení lihu z 15. 1. 1936 MVZ.

¹⁰⁴ Sjezd delegátů protialkoholických spolků. *České slovo* 18. 1. 1936.

¹⁰⁵ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/58, Ustavující schůze poradního sboru protialkoholního konaná 25. 1. 1936.

učitelských (...) zda učitel vhodným způsobem pracuje v oboru abstinentským jak mezi žactvem, tak i v prostředí mimoškolním.“ Komise pro studium sociálních a hospodářských následků alkoholismu doporučovala zavedení důsledného státního lihového monopolu a zabývala se zejména vlivem alkoholismu na dopravní nehody. Tento problém, který s rozvojem motorizace nabýval na vážnosti, rozpracovávala i komise pro studium právních předpisů v úvahách o možnostech zavedení krevní zkoušky řidičů při autonehodách.¹⁰⁶ Své stanovisko k ní dal také předseda komise zdravotní MUDr. Vladimír Kubeš, který otevřeně pojmenoval problémy jen pozvolných úspěchů protialkoholního hnutí: „Musí se již jednou pochopit, že usilovat o léčení tuberkulózy, vyvíjet péči o mládež, umravňovat, dávat podpory v nezaměstnanosti atd., že to všechno jsou snahy a náklady vyplývající tam, kde se ponechává volný vývoj alkoholismu. A alkoholismu nezabráníme tím, že si zde jen uvědomujeme, jaké zlo ten alkohol je a že by bylo záhodno podniknout to či ono, nýbrž tím, že prakticky budeme proti zlu bojovat. Preventivně i léčením.“¹⁰⁷

Tak dalekosáhlým snahám však politické klima v republice nakloněno nebylo. Zřetelně se to potvrdilo v osudu memoranda adresovaného na ministra pošt a telegrafů, v němž si Poradní sbor stěžoval, jak se dalo očekávat, marně, na neochotu československého rozhlasu zařazovat do vysílání přednášky s protialkoholní tematikou, dokonce i tu, kterou svého času proslovil T. G. Masaryk. Rozhlas prý připouští „předvádění, ba i vychvalování pijáckých mravů. Posluchačům jsou předváděny pijácké, po případě i jiné málo výchovné popěvky, scény z hostinců a zábavních podniků, ba dokonce diskuse, jež vyznívají v doporučování alkoholních nápojů“. Vedení rozhlasu se hájilo tím, že prý „by mu byla protialkoholní propaganda vytykána ze strany výrobců alkoholních nápojů i z kruhů hostinských“. Obdobně tomu je, uvádělo se v memorandu, i v denním tisku.¹⁰⁸

Činnost Poradního sboru nenašla porozumění ani u ministerstva školství a národní osvěty. To označilo „poučení o abstinentským hnutí“ na měšťanských a středních školách za dostatečné, a tudíž prý není třeba dalších opatření doporučovaných Poradním sborem.¹⁰⁹ Protialkoholní hnutí bylo vtaženo do bludného kruhu úřední mašinérie, v níž se obratně pohybovala alkoholová lobby a vcelku úspěšně torpedovala jeho činnost.

Závěrem: Návrat k pracovním formám občanských iniciativ

Stále zřetelněji se ukazovalo, že úředně jmenovaný Poradní sbor bez jakýchkoli kompetencí je zcela bezmocný proti alkoholové lobby, která měla svůj základ ve vlivných zájmových svazech a měla vybudované opěrné body v ministerstvech zemědělství, financí i obchodu, průmyslu a živností. Uvedená ministerstva zpočátku nelibě nesla, že neměla svá zastoupení v Poradním sboru, např. resort zemědělství si je otevřeně nárokoval s ohledem na „zájmy zemědělského průmyslu lihovarského a nemožou mu tudíž býti lhostejny

¹⁰⁶ Tamtéž, kart. 511, sgn. III/6/28, Zápis a Protokol o II. plenární schůzi Poradního sboru pro boj proti alkoholismu konaná 12. 12. 1936.

¹⁰⁷ Tamtéž, Referát předsedy Zdravotní komise Stálého poradního sboru pro boj proti alkoholismu (do schůze prvé v roce 1937).

¹⁰⁸ Tamtéž, Stará akta, Memorandum Poradního sboru pro boj proti alkoholismu ministroví pošt (5. 3. 1937). Rozhlasová reklama alkoholických nápojů a neochota zařazovat do vysílání přednášky se zdravotní tematikou byla předmětem častých stížností. Jednou z nich byla např. interpelace A. Holitschera v senátu v roce 1929. Všechny ale odeznívaly do prázdna. Mareš, Antonín. [1980], s. 57; 59.

¹⁰⁹ NA Praha, fond MVZ, kart. 508, sgn. III/6/58, Zpráva pro ministra z 14. 4. 1937.

eventuelní snahy směřující jednostranně k poklesu odbytu lihu¹¹⁰ Ministerstvu financí ležely na srdci výnosy daně z lihu, ministerstvu průmyslu, obchodu a živností zase obecně zájmy živnostenského stavu. Ještě počátkem roku 1937 tato ministerstva bojovala o místa v Poradním sboru.¹¹¹ Záhy však zjistila, že stále platí stará pravda, totiž, že má-li se některá věc dát k ledu, tak se pro ni vytvoří komise. *Poradní sbor* závislý na ministerstvu veřejného zdravotnictví, nepředstavoval pro alkoholovou lobby žádné reálné nebezpečí.

Svou bezmocnost v rámci Poradního sboru si záhy uvědomili též představitelé protialkoholního hnutí, zejména Sdružení abstinentů socialistů. Získaná zkušenost v oficiálním ministerském orgánu podlomila jejich původní nadšení pro myšlenku realizovat své ideály za pomoci výkonné vládní moci. Ta se ukázala být brzdou jejich snahám. Začali se proto opět obracet k veřejnosti, aby v ní získali co největší podporu a s její pomocí pak přinutili vládní moc k oproštění se od vazeb na alkoholovou lobby a k zahájení účinného potírání alkoholismu.

Tento obrat signalizovalo shromáždění představitelů protialkoholního hnutí se zástupci lidovýchovných a organizací svolané Sdružením abstinentů socialistů v předjaří roku 1937 u příležitosti 100. výročí jednotné akce protialkoholních spolků ve Spojených státech amerických. „Alkoholní kapitál dosáhl industrializací své výroby velké finanční moci,“ konstatovalo se věcně v přijaté rezoluci, a „s falešným zdůrazňováním své národohospodářské ceny vykonává neblahý vliv na činitele politické“. Představitelé tohoto kapitálu byli obviňováni, že se nestítí „osobní i politické korupce“, že ovlivňují tisk i rozhlas „a snaží se jeho prostřednictvím udržovati v lidu pověry, které jsou v příkrém rozporu s hospodářskými, sociálními a mravními zásadami, na nichž jedině může se budovati moderní stát“.¹¹² Rezoluce zopakovala hlavní body programu boje proti alkoholismu, které byly vytyčeny na půdě „ministerského“ Poradního sboru pro boj proti alkoholismu.

Dvacetiletá zkušenost oslabilu důvěru abstinentního hnutí v pokrokovost a morální hodnoty politických a vládních elit, nicméně zůstala mu víra ve schopnost demokratické společnosti mravně se obrodit zdola a vykořenit „zlo alkoholu“. Ve veřejném prostoru však ideje abstinentních spolků rezonovaly poměrně slabě. I když se některé z nich opíraly o podporu politických stran, v první řadě československé i německé sociální demokracie, postrádaly širší členskou základnu. Nemálo totiž odrazovaly hlásáním absolutní abstinence a nesmiřitelným postojem i k sebemenší konzumaci alkoholických nápojů. Ostře se tím vymezovaly proti většině, která v řadě případů sice uznávala opodstatněnost regulativních opatření omezujících přístup k alkoholu, například u mládeže, byla si vědoma nebezpečí alkoholismu a odsuzovala nestřídmost v pití alkoholických nápojů, ale v jejich umírněném požívání nespátřovala sociální a zdravotní rizika. Zastánce těchto středových názorů ale aktivisté abstinentního hnutí kladli téměř na roveň těm, které jejich vlastní materiální zájem vedl k tvrdé obhajobě volné a co neširší nabídky alkoholických nápojů.

Abstinentnímu hnutí v meziválečném období nelze upřít dílčí výsledky dosažené například zdravotně-osvětovou a vzdělávací činností. V iniciování protialkoholních zákonů a nařízení uspělo v podstatě jen jednou, o to úspěšnější však bylo v rozvíjení sociálně-hygienické a zdravotní práce. Československý abstinentní svaz dokázal založit a provozovat

¹¹⁰ Tamtéž, kart. 511, sgn. III/6/28, Přípis ministerstva zemědělství z 11.12. 1936 MVZ.

¹¹¹ Tamtéž, Přípis Společnosti pro zpeněžení lihu z 27. 2. 1937 předsednictvu ministerské rady.

¹¹² Tamtéž, Rezoluce (1937).

dvě protialkoholické léčebny, a to v Čechách v Tuchlově a na Slovensku v Istebném nad Oravou, pokus o zřízení obdobné léčebny na Moravě ztroskotat. Současně s Československým Červeným křížem začal zřizovat protialkoholní poradny. Abstinentský svaz tím přispěl k položení základů prevence a léčby alkoholismu jako nemoci sociální.

Prameny

Prameny archivní

Archiv Národního muzea Praha

fond Československý abstinentský svaz 1908–1950

Národní archiv Praha

fond Ministerstvo veřejného zdravotnictví a tělesné výchovy 1918–1938

fond Ministerstvo vnitra – stará registratura 1918–1944

fond Ministerstvo zahraničních věcí – výstřižkový archiv 1916–1944 (citovaná periodika)

Prameny tištěné

Sbírka zákonů a nařízení státu československého 1918, Praha, zákon č. 64

Sbírka zákonů a nařízení státu československého 1920, Praha, zákon č. 27

Sbírka zákonů a nařízení státu československého 1922, Praha, zákon č. 86

Sbírka zákonů a nařízení státu československého 1933, Praha, zákon č. 1

Prameny internetové

Společná česko-slovenská digitální parlamentní knihovna, dostupná z: <www.psp.cz/eknih/index.htm>, NS RČS 1920–1938

Literatura

Holubec, Stanislav [2009]. *Lidé periferie. Sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. Plzeň: Západočeská univerzita.

Masaryk, Tomáš G. [1933; 1934]. *Cestou demokracie*. Díl 1. a 2. Praha: Čin.

Mareš, Antonín [1980]. *Historie československého abstinentského hnutí I. (Čechy)* [strojopis uložený v ANM Praha, fond ČAS].

Raš, Jakub [2009]. „Za ostrázlivění národa“. Abstinentský hnutí v českých zemích v první polovině 20. století. *Dějiny a současnost*, roč. XXXI., č. 4, s. 14–17.

Slovník národohospodářský, sociální a politický. Díl I.–II. [1929; 1931]. Praha: Knihtiskárna Otakar Janáček, nakladatelství.

Věstník Československé akademie zemědělské za rok 1928. Praha: Československá akademie zemědělská.

Prof. PhDr. Drahomír Jančík, CSc. (nar. 1948) vyučuje moderní hospodářské dějiny na Ústavu hospodářských a sociálních dějin Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá se problematikou hospodářské integrace střední Evropy v meziválečném čase, podnikatelskými elitami, „arizací“ židovského majetku, hospodářským nacionalismem a hospodářským vývojem Československa v podmínkách centrálně plánované ekonomiky. K jeho stěžejním pracím náleží Třetí říše a rozklad Malé dohody. Hospodářství a diplomacie v Podunají

v letech 1936–1939 (1999), s *Eduardem Kubů* Arizace a arizátoři. Drobný a střední židovský majetek v úvěrech Kreditanstalt der Deutschen 1939–45 (2005) a s *Eduardem Kubů* a *Jiřím Šoušou* Arisierungsgewinnler. Die Rolle der deutsche Banken bei der „Arisierung“ und Konfiskation jüdischer Vermögen im Protektorat Böhmen und Mähren 1939–1945 (2011). *Autorsky a editorsky participoval na kolektivní monografii* Nacionalismus zvaný hospodářský. Střety a zápasy o nacionální emancipaci/převahu v českých zemích 1859–1945 (2011).

Strukturální analýza romské religiozity na příkladu rituální praxe „přísahy u kříže“*

MAREK JAKOUBEK – LENKA BUDILOVÁ**

Structural Analysis of Roma Religiosity based on the Ritual Practice of “Oath at the Cross”

Abstract: The following text is based on the outcomes of a long-term field research carried out in eastern Slovakia, and it focuses on the character and specifics of religiosity of the Romany settlements inhabitants. One of the characteristic features of this religiosity is the fact that its core is still based on magical practices while Christianity only covers it on the surface. We will attempt to document this feature by examining a particular example of a chosen institution, this institution being the ritual procedure of the *oath at the cross*. Even though this practice is commonly known and frequently mentioned in literature, we are of the opinion that most references have so far been of the character of a mere record without an attempt to comprehend its inner nature. Thus, our objective is to explore the intrinsic logic of this institution, which may moreover be helpful in terms of illuminating the whole of the religious system of the Romany settlements inhabitants because in many aspects it may be treated as a model example of a magical procedure concealed under the garb of Christianity. Consequently, this concrete consideration may be generally valid on the structural level.

Keywords: Roma, Gypsies, Religiosity, Oaths, Infidelity, Roma Settlements, Slovakia

Úvod

V roce 2011 jsme publikovali studii věnovanou romské religiozitě,¹ respektive – jak uvádí podtitul – metodologické a konceptuální stránce jejího zkoumání (nejen) u nás.² Nešlo nám tehdy primárně o charakteristiku romské religiozity samotné, o její „obsah“, ale především o rekapitulaci přístupů, na jejichž základě byla u nás romská religiozita do té doby vysvětlována. Jednalo se o pokus o „teoretickou inventuru“, s cílem zhodnotit dosa-
vadní zkoumání, zejména pak identifikovat klíčové tematické okruhy stávajícího bádání v dané oblasti a zastávané metodologické pozice a následně podat jejich kritiku.³ Takřka proti vůli autorů přitom stať nabrala formy přehledu „příkladů špatné praxe“, přičemž jako největší potíž tuzemské tematizace romské religiozity bylo identifikováno její primord-
ialisticko-esencialistické podloží. Následující stať, věnovaná jednomu ze strukturálních specifik romské religiozity a představující tak v jistém ohledu pendant či komplement uvede-
né studie, vychází naproti tomu programově z (definičně sociálně-konstruktivistického) antropologického konceptu kultury, kdy je kultura chápána jako „konfigurace naučeného jednání a výsledků jednání, jehož jednotlivé prvky jsou sdíleny a předávány členy určité

* Studie rozvíjí a navazuje na pozice zaujaté in Budilová – Jakoubek [2003].

** Kontakt: Katedra antropologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni, Sedláčkova 15, 306 14 Plzeň.
E-mail: jakoubek@ksa.zcu.cz; budlenka@hotmail.com.

¹ Budilová – Jakoubek [2011].

² Respektive v zemích bývalého Československa.

³ Budilová – Jakoubek [2011: 360].

společnosti“.⁴ Studovanou společností přitom v daném případě nebudou „Romové“, přesněji řečeno „Romové vůbec“ (jejichž implicitní definice má v typickém případě výrazně primordiální charakter⁵), ale pouze obyvatelé tzv. romských osad, chápaných jako specifické sociální formace lišící se do zbytku společnosti *inter alia* rovněž svébytnou kulturou.⁶ Nepůjde nám tedy o traktování obecně „romského specifika“, ale o vykazání specifického rysu kultury romských osad.⁷

Stať představuje výsledek dlouhodobého terénního výzkumu realizovaného od roku 1999 na východním Slovensku⁸ (prešovský a košický kraj). Zaměřuje se na charakter a specifika religiozity obyvatel romských osad, jejímž charakteristickým rysem je, že její základ tvoří dosud magické praktiky a křesťanstvím je pouze vnějškově překryta. Jinak řečeno, že křesťanství tvoří jen jakousi „fasádu“, za níž se skrývá ne-křesťanské, lépe řečeno předkřesťanské jádro, představující ovšem hybný princip daného kulturního (sub)systému.

Uvedenou skutečnost se pokusíme dokumentovat analýzou konkrétního příkladu vybrané instituce, obřadní procedurou označovanou jako *přísaha u kříže* (též *přísaha věrnosti*). Domníváme se totiž, že ačkoli se jedná o praktiku obecně známou a v literatuře vcelku hojně citovanou, má většina dosavadních zmínek charakter pouhého pozitivisticko-etnografického záznamu bez snahy o porozumění její skutečné povaze. Naším záměrem je postihnout vnitřní logiku této instituce, která navíc může sloužit k ozřejmění celého náboženského systému obyvatel romských osad, neboť se jedná v mnoha ohledech o příklad modelový, kdy se magický postup skryl do křesťanského hávu a na strukturní rovině tak může mít tato konkrétní úvaha platnost v principu obecnou.

„Přísaha u kříže“

Instituce přísahy u kříže řeší některé přestupky v sociální sféře, výjimečně i takové činy, jako jsou krádež či vražda, většinou se však uplatňuje v případech manželské nevěry, proto se někdy mluví také o *přisahách věrnosti*. Obvykle se jedná pouze o nevěru ze strany ženy, protože mužská nevěra je v romských osadách obvykle tolerována, ve specifických případech však může tuto proceduru na žádost ženy podstoupit také muž.

Podstata aktu spočívá v tom, že žena, která byla manželovi nevěrná (nebo žena z nevěry obviněná), musí u kříže odpřisáhnout, že věrná byla. Většinou tak činí na žádost manžela, případně pod nátlakem rodiny. Přísahy probíhají v noci, místem, kde se přísaha odehrává, je buď kostel, hřbitov, boží muka, nebo jiné veřejné prostranství, přičemž nutná je však vždy přítomnost kříže. Žena musí mít rozpuštěné vlasy a nesmí na sobě mít nic, co by ji mohlo „svazovat“ (prstýnky, náramky, náhrdelníky...). Někteří informátoři uvádějí, že musí být nahá, jiní, že má být vysvlečená do pasu – tyto detaily se v jednotlivých lokalitách

⁴ Linton [1945: 32]. K detailnějšímu rozboru konceptu kultury ve vazbě na romskou problematiku srov. Jakoubek [2012].

⁵ Srov. Jakoubek [2005].

⁶ K možnostem aplikace konceptu kultury na romské osady srov. Jakoubek [2004, kap. II. „Metody“].

⁷ Jsme si vědomi, že vzhledem k tomuto je název naší studie obecnosti poněkud zavádějící, uchýlili jsme se k němu nicméně, protože snaha o zahrnutí uvedené argumentace do názvu studie by jej přetížila k nesrozumitelnosti.

⁸ K institucionálnímu zázemí počátečního období daného výzkumu srov. Hirt – Jakoubek [2000], Jakoubek [2002], resp. Hirt – Jakoubek [2008].

liší. Jak jsme již naznačili, k přísahám dochází jak v případech, kdy žárlivý manžel svou ženu pouze podezírá, tak i v těch případech, kdy je manželčina nevěra zřejmá a prokázaná.

Jako první příklad nám poslouží přísaha u kříže v Abranovcích (okres Prešov).⁹ Přísahy se zde uskutečňují na veřejném prostranství, na místě, kde dříve stával dřevěný kříž, který dnes nahradil kříž kamenný. Poslední evidenci o přísaze u kříže máme z vyprávění nejstarší ženy z osady, zvané „Babo“. Hlavní aktérkou přísahy byla sestra této ženy, jež se narodila v Abranovcích, její manžel pocházel z jiné osady, přistěhoval se za ní a společně žili právě zde. Tato žena měla poměr s kamarádem svého manžela, nevěra byla prokázána a obecně známá. Když se o tom manžel dozvěděl, přinutil svoji ženu k přísaze u kříže. O tom, že se přísaha bude konat, věděla celá osada včetně dětí, ale kromě provinilé ženy a jejího manžela se jí nikdo neúčastnil.

Žena se musela v noci za úplňku umýt, upravit, rozpustit a rozčesat si vlasy (podle slov informátorů musela být „očistěná“), potom se vysvléknout do pasu a následovat svého manžela ke kříži na uvedeném místě. Na cestu si na sebe vzala jen lehký přehoz, který potom u kříže odložila, poklekla čelem ke kříži, objala jej, a po svém manželovi, jenž stál za ní a předříkával, opakovala ustálenou formuli. Do této obecné formule se v každém daném případě dosazují konkrétní jména těch, s nimiž žena svého manžela podváděla (nebo těch, se kterými je z nevěry podezřívána) – tedy například: „Já, Verona Horváthová, jsem nikdy nebyla nevěrná svému manželovi s Josefem Míkou, Františkem Žigou, ani s Romanem Kalejou... a to přísahám před svým mužem a před Bohem.“

Nevěra ženy byla v této rodině (stejně jako je v kultuře romských osad obecně) tradičně považována za něco nepřipustného,¹⁰ proto se jednalo o choulostivé téma k rozhovoru. Bylo nesnadné se o uskutečnění přísahy vůbec dozvědět, a to zejména proto, že po jejím vykonání se členové rodiny chovali tak, jako by se nikdy nic nestalo, a k události se už jen proto neradi vraceli. Podle jejich vlastních slov se přísahou celá aféra vyřešila, všichni byli rádi, že „už je to za náma“. Všichni věděli, že došlo k nevěře (a také s kým), všichni také věděli, že se uskutečnila přísaha, ale od té doby už se o celé záležitosti nemluví, život jde dál, jakoby se nikdy nic nestalo. Obyvatelé osady označují přísahu jako „očistění před Bohem“, něco, co je třeba udělat, „aby se to všechno vrátilo“.

Druhý příklad, přísahu v kostele realizovanou v obci Rožkovany,¹¹ jsme vybrali proto, že jejím hlavním aktérem je muž, jedná se tedy o případ z tohoto důvodu výjimečný, ovšem jinak svou strukturou typický. Důvodem konání přísahy byla mužova nevěra. Také v tomto případě se jednalo o záležitost známou, jež si ovšem z mnoha důvodů (asi nejdůležitějším z nich bylo těhotenství ženy) žádala řešení. Celá rodina (přesněji řečeno osada) tohoto muže jeho jednání odsuzovala a vyvíjela na něj nátlak, jemuž se muž podrobil, přičemž sám deklaroval, „že to tak má být“. Přísaha se konala v kostele, bez přítomnosti svědků, kdy si oba manželé navzájem přísahali jednak, že *si v minulosti byli věrni* a dále, že si věrni budou i v budoucnosti, a to pod hrozbou sankce. Při rozhovorech s obyvateli osady, stejně jako s dotyčnou ženou, a v jmených poukazech na fakt, že muž nevěrný byl (a jednalo se tedy o přísahu v podstatě křivou), bylo vždy zdůrazňováno, že „nejdůležitější bylo, že si manželé řekli před Bohem, že si byli navzájem věrni (a budou si věrni i nadále)“. Stejně

⁹ Adriana Světlíková, terénní antropologický výzkum v Abranovcích (okres Prešov) v roce 2000, osobní sdělení.

¹⁰ Srov. Davidová [1995]; Hübschmannová [1999]; Lázníčková [1999]; Žlnayová [1996].

¹¹ Markéta Hajsáková a Ondřej Poduška, terénní antropologický výzkum v Rožkovanech (okres Sabinov) v roce 2003, osobní sdělení, srov. rovněž Hajsáková – Poduška [2008].

jako v předchozím případě – protože přísaha proběhla, život se mohl vrátit do starých kolejí („jako by se nic nestalo“). Věc tím byla všemi zúčastněnými považována za definitivně a jednou provždy vyřízenou.

Jak jsme již uvedli, s odkazy na přísahy u kříže se lze setkat rovněž v odborné literatuře. Zmiňuje se o nich například Arne B. Mann ve své práci o cikánských svatbách, kde doslova uvádí: „Významným důvodem manželských nezhod i rozpadu spoluzítia je manželská nevera. Kým u muža sa väčšinou toleruje (aj keď neschvaluje), u žien je prísne odsudzovaná. V tejto súvislosti je zaujímavý obyčaj prisahy manželskej vernosti, rozšírený u cigánskeho obyvateľstva na celom Slovensku. Podozrievavý muž prinúti svoju ženu k prisaha: odohráva sa väčšinou v noci, na cintoríne (Markušovce, Revúca, Žehňa), v kostole (Markušovce, Sp. Tomášovce), pri kříži v obci (Abranovce), na volnom priestranstve v kolónii (Bystrany, Markušovce), alebo doma (Štrba). Žena sa vyzlečie do pol pása, rozpustí si vlasy, nesmie mať na sebe žiadne ozdoby (náušnice, sponky), poklakne, prekríži ukazovák a prostredník na oboch rukách (Markušovce) a pri kříži alebo svätom obraze (Markušovce, Štrba) prisahá, že mužovi nebola neverná. Prísaha sa robí bez svedkov, len v Bystranoch k nej privolávali (...) obradníka. Po takejto prisaha (často má formu kľatby, ktorú žena na sebe privoláva), *muž ženě uverí*. Uvedenú prisahu zaznamenala koncom päťdesiatych rokov v Trebišove E. Davidová, jej bežné vykonávanie dodnes v štyroch obciach okresu Martin zas H. Bílková.“¹²

Nutno však podotknout, že někteří autoři zabývající se problematikou přísah věrnosti, chápou tyto přísahy zcela jinak, než jak naznačují námi prezentované případy a jejich komentář. Podle těchto badatelů se tato instituce „využívá (...) na vyvrátenie *alebo potvrdenie* podozrenia (...)“¹³ a jedná se o jakýsi „test věrnosti“¹⁴ jehož výsledek je jistý a nepochybnitelný, neboť „žiadneho Róma (...) nenapadne odprisahať lož“, protože kdyby tak učinil „následky pre jeho ďalší život by (...) mohli byť katastrofálne“.¹⁵ Třebaže si nelze nevšimnout, že citovaný autor ve své stati neuvádí ani jeden případ přísahy, jež by nevěru *prokázala* a jediný jím podrobněji popsany příklad této procedury (impulsem k ní byla skutečnost, že žena byla podezřívána, že očekávané dítě, není muže, se kterým žila – respektive chtěla žít – a jenž přísahu inicioval), končí slovy: „[žena] povedala, že je to [dítě] jeho“ a dotyčný muž „jej uveril“ (srov. výše uvedená formulace A. B. Manna „po takejto prisaha (...), *muž ženě uverí*“). Bez jakéhokoli zpochybnění této přísahy (zdá se tedy, že jí uvěřil též autor), nechceme nikterak zpochybnit, že i přísahy v takovém pojetí, jaké předkládá Milan Kováč, se v romských osadách praktikují.

Domníváme se však, že se jedná o variantu „netradiční“, vzniklou kontaminací se světonázorovými představami většinové společnosti. Takto pojímaná přísaha totiž vyžaduje představu univerzální, „objektivní“ a nezaujaté pravdy, která kultuře romských osad coby enklávám tradiční společnosti (jako protikladu společnosti moderní, občanské), jejichž dominantním organizačním principem je příbuzenství,¹⁶ ovlivňující v posledku

¹² Mann [1989: 117; *kurzíva dodána*].

¹³ Kováč [2003: 142; *kurzíva dodána*].

¹⁴ [Tamtéž: 142].

¹⁵ [Tamtéž: 138].

¹⁶ Srov. např. Jakoubek [2003: 152–159].

konceptualizaci pravdy, lži či spravedlnosti, není vlastní.¹⁷ V takových společenstvích totiž „pravda“ není hodnotou nezávislou na zájmech skupiny a také se nejedná o kategorii hodnotově neutrální (pravda musí být zároveň „dobrá“, a to ve prospěch dané skupiny). Právě takovou korespondenci pak naše příklady vykazují, přičemž tento soulad je jedním z možných argumentů ve prospěch hypotézy (nutně si ovšem žádající další výzkum a ověření), že povaha výše uvedené přísahy z Abranovců a Rožkovan.¹⁸ Představuje původní typ této procedury, zatímco pojetí předkládané Milanem Kováčem je variantou novější, korespondující v tomto případě pravděpodobně spíše s transformací samotné sociální organizace romských osad směrem k modelu běžnému v majoritní společnosti Slovenska.

Přísaha u kříže a Boží soud (ordál, ordálie)

Přísaha, v nejrůznějších podobách a transformacích, je institucí užívanou mnoha skupinami světa v nejrozmanitějších jeho koutech;¹⁹ ve vztahu k popisovanému území je pak též důležité, že se jedná o instituci předkřesťanskou, jež bývala součástí starších právních systémů,²⁰ a která později byla jako jedna z mnoha předkřesťanských institucí a právních zvyklostí začleněna do právního řádu raně středověkého křesťanského státu. Původní základ této praktiky tvořilo vyřčení přísežné formule, jejímž posláním bylo očištění pachatele od nařčení. Křesťanství instituci pohanské přísahy nejprve převzalo, ovšem naplnilo ji přitom novým obsahem, přičemž největší změna nastala v dosazení Boha jako odvolací instance; posléze však byly přísahy nahrazeny „Božími soudy“ – ordály (ordáliemi).

Boží soudy se ve středověku často používaly – podobně jako předtím přísahy – při rozhodování sporů, které nemohly být vyřešeny lidskou argumentací a rozhodnutí se tak získávalo procedurami, o nichž se věřilo, že jsou projevem vůle Boží. „Boží soud (ordálie) je soudní zřízení, kterým se za starodávna rozhodovalo o vině nebo nevině, o právu nebo nepravu obžalovaného, nemohl-li obžalovaný podati důkazu o tom způsobem jiným (...). Skončil-li boží soud pro něho příznivě, byl prohlášen za nevinna, jinak byl odsouzen...“²¹ Boží soudy se zakládají na představě, že spor, hádku, nebo nejasnou záležitost rozhodne nějaká vyšší, nadpřirozená síla. Boží soudy si „kladly za cíl přímo delegovat rozhodnutí v konkrétním případě z lidského soudu na nadpřirozenou moc“.²² Jejím rozhodnutí se člověk musí podřídit, protože se jedná o autoritu neomylnou a její verdikt je závazný. Rozšíření ordálií úzce souvisí s přijetím křesťanství, přičemž proces vytlačování předkřesťanských přísah byl podporován zejména ze strany církve, „jejímž vlivem měly být pohanské přísahy ordály nahrazeny“.²³ Později se ordálie staly průvodním prostředkem křesťanského práva a předkřesťanské přísahy, stejně jako s nimi spojený předkřesťanský právní systém, postupně zcela vytlačily a nahradily.

Z výše uvedeného zároveň vyplývá, že rozšíření křesťanských Božích soudů je pozdějšího data než existence a provádění přísah. Fakt, že v průběhu středověku křesťanské ordálie

¹⁷ K otázce pojetí pravdy v kultuře romských osad srov. Jakoubek [2004, kap. 6.16 „Rodina a pravda“]; též srov. Gurevič [1979, zejm. str. 137].

¹⁸ Se strukturálně identickým případem jsme se ovšem setkali i v Chminianských Jakubovanech (okres Prešov).

¹⁹ Srov. např. Lévy-Bruhl [1999, kap. Ordálie].

²⁰ Procházka [1958: 169–180].

²¹ Ottův slovník naučný [1997: 52, díl IV, heslo „Boží soud (očista, ordálie)“].

²² Klabouch [1967: 316].

²³ Procházka [1958: 177].

původní přísahy vystřídaly, tak může sloužit jako nepřímá podpora hypotézy, že „přísahy věrnosti“ jsou „potomky“ dávného archaického právního systému předků dnešních obyvatel romských osad, který nebyl přejet od okolního obyvatelstva daného území, neboť v době příchodu předků dnešních Romů na toto teritorium (14. století) již byly přísahy ordáliemi nahrazeny. (Ovšem jistě ne všude; danou hypotézu je třeba doložit, vyvrátit či alespoň zpřesnit dalším výzkumem.)

V tomto smyslu bychom mohli přísahu u kříže považovat za součást původního právního systému někdejších romských společenství, ovšem s upřesněním, že kříž – dnes bezmála definiční znak této praktiky – je pozdějším a *pouze vnějším* dodatkem, na jehož místě se původně nalézaly magickou silou nadané předměty, jako například kameny, stromy, zvířata či prameny a zbraně.²⁴ Právě na těchto magicky pojímaných předmětech, nikoli na Bohu, byla založena garance platnosti přísahy. Vedle těchto předmětů vystupuje též víra v magickou sílu slova zajišťující zamýšlený účinek přísahy.²⁵ Jak jsme viděli na uvedeném příkladu přísahy z Abranovců, její princip spočívá právě ve *vyřčení určité formule* („byla jsem věrná...“), které samo obnovuje narušený stav a nastoluje původní řád. Nehledá se pravda, nedotazuje se Bůh ani jiná „pravdu garantující“ instance.

Třebaže Boží soudy postupně předkřesťanské přísahy nahradily, jedná se o praktiky svou povahou zásadně a principiálně odlišné, přičemž právě na jejich rozdílnosti si lze specifickou povahu přísahy dobře demonstrovat. Účelem Božích soudů bylo rozhodnout spor, určit viníka či vynést rozsudek. Základním motivem je v tomto případě snaha dobrat se pravdy, ačkoli způsobem, který je našemu chápání, přesněji řečeno našemu režimu pravdy cizí – za pomoci nadpřirozené síly. Naproti tomu ve výše popsané instituci nejde o podání důkazů, odhalení pravdy či rozhodnutí o vině a nevině, ale jejím smyslem je spíše obnova (sociálního) řádu, jenž byl narušen. Typickou ukázkou je právě výše popsaná přísaha u kříže z Abranovců či přísaha v kostele z Rožkovan. Vina zde byla předem jasná, všem zřejmá a prokázaná. Účelem přísahy nebylo dobrání se pravdy, ale spíše očištění jak ženy (muže), tak celé společnosti od viny. Jednalo se o *navrácení do původního stavu*. Žena (muž) odpřísáhne, že byl/a věrná/ý, a od té chvíle je na ni/něj ze strany manžela (manželky) i celé komunity pohlíženo jako na věrnou manželku (věrného manžela). Nejde ani o trest, ani o zjištění pravdy, ale o *uvedení do správného stavu*.²⁶ V tomto případě je nejdůležitější sám fakt, že přísaha proběhla. Jejím smyslem nebylo najít pravdu, ale obnovit vykonáním příslušné procedury sociální status ženy (muže) coby věrné manželky (věrného manžela). Na nevinnost manželky (manžela) je zde pohlíženo jako na sociální status, nikoli jako na výpověď o „faktickém“ stavu věcí.²⁷

Přísahy u kříže jako archaické pohanské praktiky, založené na magické moci slova, přetrvaly až do dnešních dnů díky tomu, že si oblékly křesťanský háv, využívajíc křesťanské rétoriky a symbolů. Že tato instituce nemá s křesťanskou vírou (kromě vnějšího zdání způsobeného zejména přítomností kříže) nic společného, je patrné na první pohled. Kdybychom si navíc představili křesťanskou obdobu této procedury, měla by tato pravděpodobně formu vyznání hříchu, přiznání se k němu a žádosti o odpuštění („smilnila jsem...“). V romských osadách se však setkáváme s modelem přesně opačným: žena (muž)

²⁴ Srov. Procházka [1958: 174].

²⁵ K magii slov srov. např. Adler [1978]; Clodd [1921].

²⁶ Srov. Copans [2001: 61].

²⁷ Srov. Horský – Seligová [1997: 75].

přisahá, že *byla nevinná* (byl nevinný), a za takovou (takového) je potom i považován/a. Tuto formulaci je však v křesťanské perspektivě nutné považovat za *lež*, za kterou však těmi, jež tuto praktiku provozují, jistě a rozhodně považována není. Opět se tak ukazuje, že na příkladu této instituce lze demonstrovat i odlišné pojetí pravdy v obou společenstvích.

Domníváme se, že dosavadní bádání, orientovaná spíše na popis manifestních prvků, než na skryté mechanismy a nezjevnou strukturu, byla ve svých závěrech v mnoha ohledech svedena na scesti právě přítomností křesťanských symbolů a výpovědí.

Obvykle se při výzkumu náboženského postoje obyvatel romských osad vycházelo z apriorního předpokladu, že hlavní složku jejich religiozity tvoří v dnešní době samozřejmě křesťanství, jehož součástí jsou však i některé prvky, které mají charakter pozůstatků z dávných dob. Tyto prvky bývají obvykle označovány jako přežitky či reliktky „původní“ romské religiozity a snahou badatelů je pak tyto reliktky dokumentovat coby jediné dochované složky dávné víry. Domníváme se, že takové pojetí je chybné. Přestože naprostá většina manifestních prvků religiozity obyvatel romských osad má skutečně křesťanský charakter (až na již zmíněné výjimky), je křesťanství pouhou vnější „fasádou“, pod kterou se skrývá „tradiční“ (předkřesťanská) struktura jejich náboženského systému či vnitřní logika jednotlivých institucí, jejichž povaha je navýsost archaická.

Uvedli jsme, že navzdory skutečnosti, že projevy religiozity obyvatel romských osad užívají křesťanské rétoriky a symboliky, jedná se o archaické magické postupy, jejichž charakter se s křesťanstvím dostává do příkrého rozporu, anebo je s ním přinejmenším mimořádný. Podle výsledků našich dosavadních výzkumů se tak ukazuje, že jak lehce a snadno obyvatelé romských osad přijímají křesťanské symboly, vyjadřování a úkony, tak zarputile zůstávají věrni „tradičnímu“ typu religiozity, jenž se jeví povýtce magický.²⁸

Ukazuje se, že základem při výzkumu (nejen) religiozity obyvatel romských osad musí být nejprve určení jejího celkového charakteru tvořícího souvislost jednotlivých jeho částí, neboť jejich povaha je do nejvyšší míry určena právě kontextem, v němž se nalézají a fungují. Zdá se, že povaha religiozity obyvatel romských osad nemůže být určena z faktu přítomnosti naprosté převahy křesťanských prvků, neboť jejich význam je dán teprve horizontem, na němž se objevují. A tento horizont je, domníváme se, dosud plně magický.

Závěr

Odhlédneme-li od vnější, manifestní stránky religiozity obyvatel romských osad a soustředíme-li se na nevědomou, aktérům samotným skrytou strukturu jejich náboženského systému coby součástí odpovídající kultury, přestanou pro nás být relevantní a klíčové také vědomé výpovědi našich informátorů stejně jako jejich reflexe tohoto tématu. (Nepopíráme však, že tyto jsou relevantní v jiných diskurzích, například ve státně-politickém.) Dospějeme tak k poněkud paradoxní situaci, kdy obyvatelé romských osad se ke křesťanství a (především) katolické církvi sice vehementně hlásí, avšak svou náboženskou praxí jej popírají a vyvracejí. Tyto skutečnosti lze dokumentovat rozbořením postupů a technik, v nichž křesťanské prvky figurují.

²⁸ Příkladná je v daném ohledu např. příhoda uváděná F. Štampachem o romské skupině, jejíž členové do romštiny přeloženou bibli „přijali jako talisman, který s sebou brali na ochranu před pronásledováním – při krádeži!“ Štampach [1930: 366].

Například křest obyvatelé romských osad nechápu jako přijetí nového člověka do křesťanské obce, odnětí prvotního hříchu a udělení Boží milosti. Křest v jejich pojetí reprezentuje magický způsob ochrany dítěte i dospělého od zlých sil, jimiž se podle jejich obyvatel romské osady hemží. Těmito silami jsou v první řadě *mule*²⁹ (přízraky, duchové mrtvých³⁰), jichž se bojí jak děti, tak dospělí. *Mulo* může na člověka „pouštět hrůzu“ (romsky *mukhel dar*), paralyzovat člověka, takže dotyčný nemůže z hrůzy ani mluvit, nebo se hýbat. Z tohoto důvodu se starší děti (ale i dospělí) bojí v noci chodit sami, dětem se musí nechávat celou noc rozsvícené světlo. Rodiče malých dětí se zase bojí, že jim jejich dítě odnese bosorka nebo *gulidaj* (nadpřirozená bytost-duch matky, která zemřela při porodu a která chodí vyměňovat děti jiným matkám³¹). Rovněž jsme se setkali s obavou, že dítě, pokud je nepokřtěné, může brzy umřít.³² Na ochranu před těmito silami se u nejmenších dětí činí řada dalších opatření, jako je uvázání červené šňůrky na ruku, vložení hřebenu či nůžek pod polštář,³³ nebo obrácení košilky naruby.³⁴ Křest je tedy funkčním ekvivalentem takových magických opatření.³⁵ Tyto magické úkony však z hlediska jejich vykonavatelů fungují. Je přesvědčivě dokázáno (v předpopperovské dikci verifikováno), že pokud dítěti dáte červenou mašličku na ruku nebo košilku naruby (nebo ho pokřtíte), nemůže se mu nic stát, přestane plakat nebo se uzdraví. Naopak je mnoho evidencí o tom, že nepokřtěné děti z tohoto důvodu zemřely, nebo byly uhranuty – ve druhém případě pak křest samozřejmě vše opět napravil.

Několik našich informátorů se už také setkalo s *gulidaj*, která jim chtěla odnést dítě. Důkazem její návštěvy bylo dítě vypadlé z houpačky nebo dítě, které má čepičku staženou přes obličej. Údajně jeden z nich se s touto nadpřirozenou dokonce popral. Obyvatelé romských osad tedy nejsou žádní snilkové či blouznivci, naopak jejich postupy jsou podrobovány takřka věcné kritice a nefunkční z nich se opouštějí. Účinnost těchto praktik, stejně jako reálná existence zmiňovaných bytostí, je přitom prokázána. Jsou reálné, protože působí.

V osadách se velké oblíbě těší také používání svčenené vody, a to ze stejného důvodu jako u křtu či nože pod polštářem. Svčenená voda člověka ochrání před zlými silami, jako jsou *mule*, nebo před silami přírodními, nahánějícími hrůzu obyvatelům romských osad. Často se setkáváme s naléháním Romů na faráře (a to nejen katolické, ale i evangelické, jimž už je používání svčenené vody vůbec cizí), aby jim natočili svčenenou vodu do PET-lahví. Tato voda se potom používá například při bouřkách, kdy se s ní postříká celé obydlí, aby do něj neuhodil blesk, nebo v případě, že v rodině v nedávné době někdo zemřel a coby *mulo* se stále vrací navštěvovat své blízké. K tomuto účelu může posloužit i pálení svíček.

²⁹ Jedn. č. *mulo*.

³⁰ Viz např. Davidová [1988: 100]; Mann [1988: 198]; Palubová [2003: 28–33]; Raichová [1999]; k tematizaci daného fenoménu v soudobém českém prostředí viz Kvízová [1999].

³¹ Hübschmannová – Šebková – Žigová [1998]; Čajánková [1954: 291]; Žiga [1988: 173]; Marušiaková [1988: 163].

³² V tomto případě se i dále odvoláváme na zjištění z terénních výzkumů autorů v Chminianských Jakubovanech (okres Prešov); srov. Budilová – Jakoubek [2008].

³³ Čajánková [1954: 291]; Žiga [1988: 173]; Marušiaková [1988: 160–161]; Mann [2003: 87–89].

³⁴ Všechny ostré předměty mají schopnost zlé síly odehnat. Účelem obrácení oblečení naruby je pak tyto síly zmást a odvrátit tak jejich pozornost. Stejnou funkci plní podle Mileny Hübschmannové i romské přezdívky – *aver nav* (druhé, jiné jméno), srov. Hübschmannová [1998: 65].

³⁵ K chápání křtu u Romů jako ochranného prostředku srov. Čajánková [1954: 292]; Davidová [1988: 98]; Raichová [1999: 66]; Marušiaková [1988: 164].

Také v tomto případě pak uvedený postup opět zabírá, *mulo* se přestane vracet, bouřka ustane, přinejmenším neuhodí blesk. Vzhledem k těmto evidencím a verifikacím lze jednání obyvatel romských osad nutno považovat za – v rámci příslušného kulturního systému – v přísném smyslu „logické“, respektive „racionální“.³⁶ Ačkoli se takové jednání může zdát – poměřováno normami a hodnotami většinové společnosti – absurdní a nesmyslné, v kultuře romských osad jde o postupy vyplývající ze zkušenosti, časem prověřené, jedná se o skutečnosti přiměřené a adekvátní.

Literatura

- Adler, Max [1978]. *Naming and addressing. A sociolinguistic study*. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek [2003]. Specifika romské religiozity. In: Jakoubek, Marek – Poduška, Ondřej (eds.). *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno: Doplněk, s. 95–105.
- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek [2008]. Monitoring situace cigánské osady u obce Chminianské Jakubovany v letech 2000–2005. In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš (eds.). *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu 1999–2005*. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti OSF, s. 219–248.
- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek [2011]. Religiozita Cikánů v ČR: Konceptuálně-metodologické poznámky. *Český lid*, No. 4, s. 359–378.
- Clodd, Edward P. [1921]. *Magic in Names and in Other Things*. New York: E. P. Dutton & Company.
- Copans, Jean [2001]. *Základy antropologie a etnologie*. Praha: Portál.
- Čajánková, Emília [1954]. *Život a kultura rožkovianskych Cigánov I*. *Slovenský národopis*, No. 2, s. 149–175.
- Davidová, Eva [1988]. Lidové náboženství trebišovských Cikánů-Romů v padesátých letech 20. století před rozpadem jejich tradičních komunit. *Slovenský národopis*, No. 1, s. 92–103.
- Davidová, Eva [1995]. *Romano drom / Cesty Romů*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého.
- Gellner, Ernest [1999]. *Rozum a kultura (historická úloha racionality a racionalismu)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Gurevič, Aron Ja. [1979]. *Kategorie středověké kultury*. Praha: Mladá fronta.
- Hajská, Markéta – Poduška, Ondřej [2008]. Monitoring situace romské osady v obci Borovany v letech 2000–2005. In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš (eds.). *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu 1999–2005*. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti OSF, s. 495–526.
- Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek [2008]. Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku – zpráva o východiscích, cílech a průběhu prací na výzkumném projektu. In: Kužel, Stanislav (ed.). *Terénny výzkum segregace a integrace*. Praha: Cargo Publishers, s. 25–32.
- Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek [2008]. Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku: záměr projektu a jeho dokončení po čtyřech letech. In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš. (eds.). *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu 1999–2005*. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti OSF, s. 9–13.
- Horský, Jan – Seligová, Markéta [1997]. *Rodina našich předků*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny.
- Hübschmannová, Milena – Šebková, Hana – Žigová, Anna [1998]. *Romsko-český slovník*. Praha: Fortuna.
- Hübschmannová, Milena [1998]. *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Hübschmannová, Milena [1999]. Několik poznámek k hodnotám Romů. In: *Romové v ČR*. (kol. aut.). Praha: Socioklub, s. 16–66.
- Jakoubek, Marek [2002]. Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku – ohlédnutí po dvou letech. *Lidé města*, No. 8, s. 149–156.

³⁶ Zde se dotýkáme tematiky mnohokrát již dokladované skutečnosti existence více kulturně determinovaných „racionality“, z nichž ta, která se zrodila ve starém Řecku Vernant [1993] je jen jednou z více možných variant, srov. např. Gellner [1999].

- Jakoubek, Marek [2003]. Romská osada jako relikv tradiční společnosti. In. Budil, Ivo – Ulrychová, Marta. *Antropologické symposium II. Sborník*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.
- Jakoubek, Marek [2004]. *Romové: konec (ne)jednoho mýtu. Tractatus Culturo(mo)logicus*. Praha: Socioklub.
- Jakoubek, Marek [2005]. Romové a Cigáni mezi rasou, kulturou a etnicitou. In. Budil, Ivo T. – Blažek, Vladimír – Sládek, Vladimír (eds.). *Dějiny, rasa a kultura. Sborník příspěvků z interdisciplinárního symposia o problematice lidských ras*. Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Vlasty Králové, s. 59–69.
- Jakoubek, Marek [2012]. Otázka kultury na poli tzv. romské problematiky. *Culturologia*, No. 2, s. 64–69.
- Klabouch, Jiří [1967]. *Staré české soudnictví. Jak se v Čechách soudilo*. Praha: Orbis.
- Kováč, Milan [2003]. Slnko pre spravodlivých: Posvätnosť prísahy a Božia sankcia medzi horehronskými Rómami u obce Telgárt. In. Kováč, Milan – Mann, Arne B. (eds.). *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel. Romano paťaviben pre Slovensko*. Bratislava: Chronos.
- Kvízová, Lucie [1999]. Mulové v tradici a víře romské elity. *Lidé města*, No. 1, s. 104–114.
- Lázničková, Ilona [1999]. Tradiční rodinné vztahy, obřady a obyčaje. In. *Romové: Tradice a současnost / O Roma: Angoder the Akának*. (kol. aut.). Brno: Moravské zemské muzeum – Svan – Muzeum romské kultury, s. 53–57.
- Lévy-Bruhl, Lucien [1999]. *Myšlení člověka primitivního*. Praha: Argo.
- Linton, Ralph [1999]. *The cultural background of personality*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Mann, Arne B. [1988]. Obyčaje při úmrtí u Cigánov-Rómov v troch spišských obciach. *Slovenský národopis*, No. 36, s. 192–201.
- Mann, Arne B. [1989]. Základné znaky svadby Cigánov-Rómov na východnom Slovensku. *Slovenský Národopis*, No. 37, s. 1–2.
- Mann, Arne B. [2003]. Magická ochrana novorodenca u Rómov na Slovensku. In. Kováč, Milan – Mann, Arne B. (eds.). *Boh všetko vidí: Duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: Romano paťaviben pre Slovensko*. Bratislava: Chronos, s. 85–102.
- Marušiaková, Jelena [1988]. Zvyky při narození dítěta u valašských Cigánov. *Slovenský národopis*, No. 1, s. 156–169.
- Ottův slovník naučný*. [1997]. Praha: Argo – Paseka.
- Palubová, Zuzana [2003]. Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov z okolia Trnavy a Nitry (obce Madunice, Lukáčovce, Čakajovce). In. Kováč, Milan – Mann, Arne B. (eds.). *Boh všetko vidí: Duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: Romano paťaviben pre Slovensko*. Bratislava: Chronos, s. 17–35.
- Procházka, Vladimír [1958]. Prísaha, ordál a svědectví u polabsko-pobaltských Slovanů. In. *Vznik a počátky Slovanů* (kol. aut.). Praha: Československá akademie věd.
- Raichová, Irena [1999]. Romové a náboženství. In. *Romové: Tradice a současnost / O Roma: Angoder the Akának*. (kol. aut.). Brno: Moravské zemské muzeum – Svan – Muzeum romské kultury, s. 65–67.
- Štampach, František [1930]. Základy národopisu cikánů v ČSR. *Národopisný věstník československý XXIII*, s. 314–380.
- Vernant, Jean-Pierre [1993]. *Počátky řeckého myšlení*. Praha: OIKOYMENH.
- Žiga, Pavol [1988]. Rómske obyčaje při narození dítěta v doline Hnilca. *Slovenský národopis*, No. 1, s. 172–175.
- Žlnayová, Edita (a kol.) [1996]. Postavenie ženy-matky a muža-otca v rómskej rodine. *Romano džaniben*, No. 1–2, s. 29–41.

Marek Jakoubek (1975) působí jako sociální antropolog. Vyučuje na katedře antropologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni. Zabývá se hermeneutikou cikánských kultur a česko(-slovensko)-bulharskou krajanskou problematikou. Je autorem několika monografií, řady antologií a množství důležitých studií věnovaných (nejen) uvedeným tématům.

Lenka J. Budilová (1980) je sociální antropoložka a přednáší na katedře antropologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni. Dlouhodobě se věnuje problematice příbuzenství a výzkumu příbuzenského a sňatkového chování cikánských/romských populací v ČR a SR a u českých reemigrantů z Bulharska.

Specifika současné ruské diskuse o Sovětském svazu

ZDENĚK BĚLONOŽNÍK*

Specifics of the Contemporary Russian Discussion on the Soviet Union

Abstract: The aim of the article is to introduce contemporary Russian discussion on the USSR and Russia in broader political and publicist context. Both positive and negative interpretations of the Russian/Soviet history will be presented. The text does not pretend to provide exhaustive list of the particular “schools” and “movements” nor does it offer historical dynamics or institutional background of the discussion. The author rather intends to single out certain basic schemes and arguments that circulate in the discussions, place them in broader frames and anticipate their potential political consequences. Particularly, the text concentrates on various versions of the patriotic thinking that has been receiving broad popularity in today Russia. As the author is convinced, due familiarity with the contemporary Russian debate may help to better understand Russian internal as well as foreign policy nowadays: as it becomes clear, rise of patriotism in academia, society and politics are inseparable phenomena. Secondly, some of the arguments promoted by the contemporary Russian authors may enrich Western (non-Russian) sovietology and debate on socialist experiments as such. Last but not least, both content and form of the Russian academic discussion convincingly point at cultural conditionality of social and historical sciences. To some extent the discussion reminds perpetual Russian debate on national identity; cardinally new context in which it takes place however justifies attention paid to it.

Keywords: Discussion on the USSR, Russian Character and Civilization, Myths on Russia, Patriotism, Russia and the West

Úvod

Předložená stať si klade za cíl představit některé momenty současné diskuse o Sovětském svazu a Rusku jako takovém. Porovnány v ní budou pozitivní i negativní přístupy k hodnocení Sovětského svazu, přičemž předmět tohoto hodnocení nebude omezen na přísně vědeckou (historickou, politologickou atd.) debatu, ale zahrne rovněž širší publicistický diskurz. Těžištěm textu zůstává ruská diskuse, přesto se, s cílem komparace, dotkne též hlavních rysů západní, přesněji řečeno neruské debaty o Sovětském svazu. Ambicí stati není rozhodně podat úplný výčet proudů ruského myšlení, popsat jejich historickou dynamiku nebo provést vlastní kategorizaci. Spíše než konkrétní „historii škol a směrů“ by měla nabídnout některá základní myšlenková schémata zaznívající v dané diskusi, zasadit je do širších rámců a zamyslet se nad jejich možnými konsekvencemi. Takovými rámci jsou například otázka vztahu Západu a Ruska v globalizovaném světě, dále diskuse o socialismu a perspektivách jeho realizace, postmoderní teze o pluralitě kultur, konečně pak otázka geopolitických ambicí Ruska apod.

O Sovětském svazu a Rusku se mnoho hovoří a píše, úroveň příslušné debaty však snižuje ideologizace, na niž leckdy narážíme. V úvahách západních autorů převažuje negativní

* Zdeněk Bělonožník, Ph.D. Mezinárodní středisko pro rozvoj migrační politiky (ICMPD). Kontakt: zdenek.belonoznik@centrum.cz.

kritika Sovětského svazu, v níž se odmítnutí socialismu a ruské velmocenské politiky prolíná s kulturní rusofobií. Problematické se jeví stále dosti patrné dědictví zjednodušující teorie totalitarismu či uvádění jednotlivých historických fenoménů vně kontextů, v nichž se odehrávaly. Druhou stranou mince ukazují – téměř výlučně ruské – práce rehabilitující Sovětský svaz, přitom nezřídka nekritické až absurdní, v nichž je idealizovaný obraz Ruska, respektive Sovětského svazu konfrontován s chladným, falešným a zkaženým Západem. Nesprávné pochopení charakteru západní civilizace není vlastní jen jejím kritikům, ale leží též v základech ruské, prozápadní rusofobie. Tu charakterizuje pocit studu za vlastní nepolepšitelný národ a komplex méněcennosti před obdivovaným vzorem, Západem.

Domnívám se, že představení uvedené diskuse může být pro české prostředí významné v několika ohledech. Analýzy Sovětského svazu jsou zčásti analýzami budování, fungování a pádu socialistických režimů, jakými bylo též Československo. Komparace s ruskou skutečností tak může pomoci pochopit, co v ČSSR bylo produktem socialismu, co sovětským importem a v neposlední řadě lokálním specifíkem. Mezinárodně-politický kontext se stává druhým důvodem, proč současnou ruskou debatu sledovat. Úvahy, jež na první pohled budí zdání nevinné, pro nás exoticky vyhlížející intelektuální zábavy, neexistují ve společenském a politickém vakuu. Zcela jistě ovlivňují myšlení Kremlu a formují ruské veřejné mínění, třebaže o síle a povaze vzájemných vazeb toho mnoho říci nedokážeme. Konečně, význam má jistě i samotné představení ruské diskuse českému čtenáři jako pestrého myšlenkového pole překvapujícího mnohdy jak obsahem, tak formou. Zároveň zkušenost s ruským diskurzem ukazuje, jakých podob může společenskovědní a historická produkce ve srovnání s tou „západní“ nabývat.

Západní sovětologie a její inspirace

Předmět západní kritiky Sovětského svazu tvoří, při značném zjednodušení, problémy trojí povahy a do tří skupin lze rozdělit rovněž autory, kteří o nich píší. Jedním ze znaků připisovaným sovětskému režimu je krutost (projevující se v represích, čistkách, praxi koncentračních pracovních táborů, masovém přesídlování atd.). Surovost a násilí režimu představují ovšem jen jeden z určujících znaků tzv. „říše zla“, vykreslované v pracích teorie totalitarismu. Druhou, neméně důležitou složku představuje (ruský, sovětský a postsovětský) imperialismus (a postkolonialismus), nejnověji aktualizovaný v souvislosti s otázkami vztahu Ruské federace k zemím tzv. „blízkého zahraničí“ (nové sféry vlivu), ale také v souvislosti s ruskou „energetickou“ zahraniční politikou. Třetí znak pak poukazuje na neschopnost sovětského systému (spočívající ve strnulosti a impotenci byrokratického aparátu, neefektivním plánovém hospodářství i vedení válečných operací apod.) z pohledu ekonomie a sociologie organizací. S neschopností úzce souvisí v socialistické každodennosti zakoušená nedokonalost (koexistence permanentních front a prázdných pultů obchodů, nízká kvalita zboží a služeb a jeho vysmívaný design apod.), která však více než v pracích západních publicistů figuruje ve statích těch ruských.

Práce zaujímající smířlivější postoj k Sovětskému svazu se ocitají v rámci západního bádání v menšině.¹ Celkově však lze říci, že to, co ruští apologeti Svazu vydávají za

¹ Vedle západních levicových intelektuálů obdivně přihlížejících budování Sovětského svazu v jeho raných etapách (J. P. Sartre) můžeme nalézt méně protisovětská stanoviska u některých teoretiků konvergence

bezprecedentní výdobytky modernizace (urbanizace, industrializace, růst gramotnosti a demografických ukazatelů) a nebývalý růst politického vlivu státu ve 20. století, bývá západními badateli hodnoceno jinak. Prvně uvedené násobí zpravidla úspěšnost sovětského systému poukazem na mimořádně nepříznivé okolnosti, za nichž jí bylo dosaženo (situace zaostalé agrární země s nedostatkem vlastního kapitálu, kontext dvou světových válek a světové hospodářské krize, nevýhodná mezinárodně-politická konfigurace atd.). Tvrdí přitom, že v daných historických podmínkách byl zvolený směr vývoje nejenom efektivní, ale také jedině možný, a že nebyť „kasárenského“ socialismu a „forsírované“ modernizace, země by se rychle propadla na úroveň zemí třetího světa.² Kritici sovětského zřízení takovou legitimizaci leninismu a stalinismu odmítají a z evolucionistických pozic litují neuskutečnění „normální“, excesů a totalitarismu zbavené cesty rozvoje, jež by bývala mohla v Rusku přirozeně a v krátké době zajistit vysoký životní standard a růst civilizovanosti.³

Pokud kritici objektivní výsledky sovětské modernizace přece jenom připouštějí, relativizují je poukazem na oběti, jimiž byla vykoupena. Výdobytky sovětského systému jsou pak zmíněny jako ilustrace obrovské neefektivity a násilnosti systému dosahujícího svých cílů nepřiměřenými prostředky. Zastánci Sovětského svazu odrážejí tento argument připomenutím sociálních nákladů západní modernizace realizované v minulosti, ať už přímo v západních společnostech (zabor půdy a násilný přesun rolnických mas do průmyslu) či v koloniích.⁴ Sílu tohoto protiargumentu snižuje nejenom skutečnost, že se jím ruští autoři dopouštějí dětinského „srovnávání s horšími“, ale i značná časová prodleva mezi oběma modernizacemi, jejichž negativní efekty jsou srovnávány. Na druhou stranu lze souhlasit s požadavkem „historického“ přístupu ke zkoumání raného Sovětského svazu, který by měl být nahlížen v kontextu modernizace jako agrární, feudální, zaostalá země, jejíž obyvatelstvo (se svým specifickým chápáním hodnoty lidského života, navyklými a obecně schvalovanými způsoby řešení konfliktů atd.) bylo nejenom objektem modernizačních plánů bolševiků, ale i jejím aktivním tvůrcem. Taktéž lze připustit, že přinejmenším v nejranějších fázích probíhalo budování sovětské společnosti na troskách zhroutěného státního a hospodářského systému, a bolševické násilí bylo alternativou k násilí jinému [Reiman 2000: 26–27].

Akcentování negativních stránek sovětského režimu a relativizování jeho pozitivních výsledků lze pochopit ve světle zdrojů, z nichž vyrůstá. Ideologická motivace této kritiky a její použití k ovlivnění veřejného mínění obyvatel Západu, Sovětského svazu a jiných socialistických zemí po druhé světové válce a později je dobře známa. Vedle toho mnozí autoři svým způsobem korigovali či na pravou míru uváděli bezchybný obraz budování světlých zítřků (úspěchy sovětského hospodářství, školství, sociální struktury atd.), tak

v 60. letech (I. Deutscher), od 70. let je pak na místě zmínit revizionismus (S. Fitzpatrick, S. G. Wheatcroft), který sice SSSR nechválí, ale přináší alternativní pohledy zejména v rámci studia stalinismu [srov. Deutscher 1961; Fitzpatrick 1999; Wheatcroft 2002].

² Charakteristická je taková argumentace pro celou řadu současných ruských autorů [srov. např. Kara-Murza 2001a; Šubin 2009].

³ Např. podle Malii byla za sovětskou industrializaci zaplácena příliš krutá cena, a stejné ne-li lepší výsledky mohl zajistit neuskutečněný plán rozvoje předrevolučního ministra financí a předsedy vlády Vitteho [srov. Malia 1985: 272].

⁴ Např. Šubin srovnává stalinskou kolektivizaci („prvotní akumulaci kapitálu“) s anglickým „ohrazováním pas-tvin“ a západním kolonialismem [Šubin 2009: 290].

jak jej designéri sovětského režimu vykreslovali. V kontextu ideologické nadutosti, prázdných a realitě neodpovídajících proklamací, zkreslených (přikrášlených) statistik atd. bylo akcentování negativní kritiky bezesporu adekvátní. Hloupé, místy nepravdivé a místy směšné ideologické masáže byly (vedle obyvatel Svazu samého) vystaveny především státy východní Evropy, což vysvětluje podezřelý *a priori* negativní přístup představitelů jejich vzdělanostních, politických a kulturních elit k hodnocení všeho sovětského a ruského. Za kritikem však nevězí výhradně znechucení či úsměv vyvolávající vzpomínku na nesčetněkrát omílané fráze, nýbrž i konkrétní historická zkušenost se sovětským intervencionismem. V soudobém českém kontextu pozorujeme, jak se historická zkušenost se sovětským, a nově čím dál více i postsovětským Ruskem promítá do diskuse pravice a levice v parlamentu. Pro pravici představují hříchy Sovětského svazu a novodobého Ruska coby jeho nástupnického státu hříchy socialistického totalitarismu, kritika Ruska se tedy stává implicitně kritikou levicové ideologie. Čeští komunisté a též část sociální demokracie se na druhou stranu k ruskému tématu mnohdy hlásí, a to přesto, že spojování současného ruského společensko-ekonomické zřízení a politicko-kulturního klimatu se socialismem by se jevilo jako absurdní.

Konečně posledním možným vysvětlením negativního vztahu k ruskému tématu je sklon západní inteligence k rusofobii podepřený obecnou představou Ruska a Rusů jako čehosi agresivního, zaostalého či asijsky nevypočitatelného. O tom, že žánr kritiky Ruska nevznikl až za Sovětského svazu (a že tedy nejde pouze o kritiku bolševiků a důsledků jejich vládnutí), svědčí poznámky a úvahy západních pozorovatelů carského Ruska.⁵ Zdroje této předsovětské rusofobie souvisejí jistě s tradicí ruské vojenské expanze a lstitivé zahraniční politiky, s níž přišly do styku v podstatě všechny evropské mocnosti (jež však většinou se svými kořistnickými válečnými ambicemi a diplomatickou akrobacií za Ruskem tolik nezaostávaly). Druhým momentem je pak bezesporu protidemokratické, reakcionářské počínání pozdních carských vlád, které šlo s vojenskou agresí ruku v ruce. Rusofobii dotváří nakonec rovněž iracionalitou a mystikou opředené přesvědčení o kulturní a geografické zvláštnosti Ruska.

Postsovětská ruská reflexe Ruska a Sovětského svazu

Hodnocení Sovětského svazu v postsovětském Rusku samotném se pochopitelně odlišuje od toho západního. Názorové pole se tu ukazuje pestřejší, byť velmi hrubým zjednodušením lze situaci zredukovat na konflikt dvou základních, pro Rusko tradičních táborů, a sice prozápadních liberálů na jedné straně a patriotů (rusofilů) na straně druhé.

Ruskou diskuzí počátku devadesátých let 20. století charakterizuje velmi intenzivní, otevřená a rozmanitá kritika Sovětského svazu, operující s argumenty zformulovanými většinou již v předcházejících dekádách. Těto diskuse se účastní představitelé reformních socialistických proudů (trockisté, anarcho-syndikalisté, neonarodníci) se svým poněkud utopickým politickým programem, ale i poměrně silnou, leč později nezhodnocenou podporou veřejnosti. Dále sem náleží široké křídlo konzervativně a patrioticky smýšlejících

⁵ Např. podle německého cestovatele Geny jsou Rusové národem „bez svědomí, cti, iniciativy; nemají tvůrčí sílu; tance a baletu nejsou schopni; lyrika Puškina je bezdušným a necitelným epigonstvím; Rusové nejsou schopni obejmout celek, jak v praktickém životě, tak v umělecké tvorbě; jejich literatura je neobdařená. Puškin, to je směr všelijakého napodobování. Gogol je hlava omezená.“ [cit. dle Losskij 1991: 281].

autorů sdružující hned několik specifických názorových skupin, mezi nimiž se nejvýrazněji profilují pravoslavní monarchisté a antisemitsky naladěni neostalinisté. Důležitými a aktivními účastníky diskuse jsou pochopitelně nositelé prozápadního liberálního ekonomického a politického programu. Zjednodušeně lze říci, že kritiku sovětského režimu ze strany první uvedené (tj. socialistické) skupiny motivovala snaha o zásadní korekci zejména politického systému při zachování socialismu jako cíle v socioekonomické oblasti. Patrioti ve své kritice Sovětského svazu zdůrazňovali primát ruských národních zájmů a jako k referenčnímu rámci se upínali k předrevolučnímu (tradicionalistě), respektive stalinskému (neostalinisté) Rusku. Kritika třetí skupiny, prozápadních liberálů, byla nejdůležitější (ekonomika, vnitřní i zahraniční politika) a nezdá se, že by se dostala do popírání čehokoliv sovětského.

Procitnutí z „tržního romantismu“ vyvolané zhoršením životní úrovně většiny obyvatelstva v průběhu devadesátých let, zkušeností všudypřítomného chaosu, kriminality a negativních demografických trendů vedlo k přehodnocení pohledu na sovětskou minulost, nabývající různých forem, „střízlivým pragmatismem“ (identifikujícím partikulární pozitivní momenty sovětské minulosti) počínaje, a voláním po restauraci stalinských pořádků konče. Pozice patriotů se posilovaly nejenom na úkor liberálů, s jejichž západním ekonomickým a politickým programem si masy probíhající krizi spojovaly, ale i reformních socialistů, kterým se nepodařilo přetavit potenciál reformního hnutí do standardních forem parlamentní politiky.

Mimořádně dobře se v kontextu nesplněných masových očekávání vedlo neostalinistům, kteří epochu předválečného a válečného Sovětského svazu popisovali jako nejsvětější okamžik sovětské, potažmo ruské historie, a jež realitu represí a teroru přijali buďto jako historicky ospravedlněný fenomén, nebo ji jako ideologickou konstrukci rovnou popřeli. V jejich případě byl obrat ke Stalinovi nejenom voláním po sociálních jistotách, ale i snahou vrátit zemi ztracený lesk velmoci.⁶ Fenomén neostalinismu se jeví příliš složitý na to, abychom jeho dynamiku mohli bezezbytku vysvětlit poukazem na sociálně-ekonomický faktor. Vždyť masová obliba Stalina trvá, ba roste i v průběhu první dekády třetího tisíciletí, tedy již v době relativní společenské stability, růstu ruského hospodářství, posílení role a pravomocí státu i významu země ve světové politice. V Moskvě byla v roce 2008 vůdci věnována muzejní expozice, při oslavách 65 let vítězství nad fašismem měl jeho obří portrét zdobit ulice velkých měst a jako geniálního vojevůdce („generalisima“) i státníka ho podle sociologických průzkumů respektují dokonce studenti středních škol. K rozvoji masové nostalgie a rehabilitace stalinského mýtu dochází i v kontextu Putinovy (Medvěděvovy) ekonomické, politické a sociální konsolidace společnosti (a nikoliv v krizi), a je otázkou, nakolik se jedná o paradox. Dnešní Rusko pro svou národní mytologii Sovětský svaz včetně stalinismu potřebuje, nezřídka se jej, naopak se k němu hrdě hlásí, připisuje si jeho úspěchy i omyly.

Vedle velkoruských šovinistů kombinujících adoraci vlády pevné ruky s touhou po geopolitické expanzi lze v ruské společenské vědě nalézt sociologizující historiky, kteří se k sovětskému socialismu snaží přistupovat jako k souhrnu několika kvalitativně odlišných vývojových etap odehrávajících se v různých historických, zahraničně politických

⁶ Namátkou zde jako představitele této vlny uvedme autory jako Alexandr Dugin, Igor Pychalov, Eduard Limonov, Alexandr Prochanov a další.

a ekonomických kontextech. Těmito kontexty se pak pokoušejí objasnit rozdílnou produkci pozitiv a negativ v každé z jednotlivých etap.⁷ Sociologizující přístup těchto autorů znamená, že se při hodnocení stalinismu zabývají méně rolí Kremlu, naopak více pozornosti věnují roli administrativní mašinerie v regionech. Analyzují demografické trendy, sociální mobilitu a obecně jednotlivé dimenze modernizace, jako jsou urbanizace, růst vzdělanosti, rozšiřování státního aparátu apod. Studují dobové veřejné mínění a fungování informačních toků mezi státem a obyvatelstvem. K historickým událostem v Sovětském svazu před druhou světovou válkou přistupují z hlediska historických alternativ a ptají se, jaký by byl osud země, kdyby nebyla provedena urychlená, kolektivizací údajně podmíněná industrializace. Pomyslná hranice mezi takovým sociologizujícím přístupem a neostalinismem je nepevná, záleží na případném čtenáři těchto prací, aby posoudil, nakolik se v jednotlivých případech jedná o vědecky čestný alternativní pohled na Sovětský svaz, a nakolik o účelové obhájení morálně problematických sovětských praktik. Neostalinisty zpravidla prozradí chybná argumentace, účelové zamlčení nebo zkeslení některých okolností, dále silně emocionální hodnocení ruského národa, militantní protizápadní rétorika, vytváření spikleneckých teorií apod.⁸

Jak již bylo řečeno, široké patriotické/konzervativní křídlo zahrnuje vedle stalinistů i početnou skupinu autorů zakládající si na restauraci tradičního (sovětského) ruského kulturního dědictví. Výrazný religiózní tón a idealizace carského Ruska („pravoslavný monarchismus“), popřípadě snaha navázat na odkaz slovanské jednoty, se negativně podepisují na kvalitě a přidané vědecké hodnotě prací těchto autorů. Někteří pozorovatelé soudobého ruského konzervatismu správně poznamenávají, že novodobí obdivovatelé „starého dobrého Ruska“ vyzývají ke konzervaci toho, co sami nikdy nepoznali, a co z pochopitelných důvodů již beztak v realitě nenalezneme [Mantikov 2012: 36–37]. Tvůrčí potenciál takových autorů se většinou omezuje na interpretaci textů ruských myslitelů předminulého a minulého století, ať už jde o religiózní filozofii (Sergej N. Bulgakov, Nikolaj A. Berďajev, Vladimir S. Solovjev), eurasijsťví (Pjotr N. Savickij, Nikolaj S. Trubeckoj, Pjotr B. Struve, Ivan A. Iljin) či slavjanofilství (Nikolaj Ja. Danjilevskij, Ivan S. Aksakov). Analýzy současné situace, pokud se o ně autoři pokoušejí, trpí spekulativností, nejasným vyjadřováním a nekritickým zaštitováním vlastních závěrů autoritativním textem, který však, aplikován na současnost, nepůsobí věrohodně. Autoři tohoto ražení s oblibou filozofují o ruském národním charakteru (spočívajícím v polaritě, extrémismu a zálibě v eschatologii), ruské ideji (schopné obnovit bratrskou jednotu lidstva), eurasijském prostoru (jako kombinaci geografických, geopolitických a kulturních kvalit dvou kontinentů), cycklickém vývoji historie či biologicko-kosmické genezi národů. Případné deklarované univerzalistické stanovisko není autentické, spíše zakrývá nacionalismus.⁹

⁷ Tento přístup je vlastní např. třem jinak značně nesourodým autorům Alexandru Panarinovi, Kara Murzovi i Alexandru Šubinovi, jejichž díla autor této stati podrobně analyzoval ve své disertační práci [srov. *Bělohožník 2012*].

⁸ Práce zmiňovaných Pychalova, Dugina, Limonova a dalších jsou dobrými příklady tohoto žánru.

⁹ Kriticky tuto produkci nahlíží např. Gryšin, který jmenuje i takové bizarní příklady jako spojování ruského charakteru se zákonitostmi slunečních rytmů (A. Čižovský), teorie bio, resp. kosmogeneze, ruského národa (L. Gumilev) apod. [Gryšin 2000]. Ekonomové Latová a Latov konstatují, že v pracích o ruském charakteru jasně převažují spekulativní koncepce, naopak chybí fundované sociologické analýzy etnosociálních a demografických charakteristik ruského národa [Latová – Latov 2001: 31].

Bylo by chybou připisovat velkou oblibu tohoto typu literární produkce výhradně otázce intelektuální módy v rámci znovuoživení a zpřístupnění autorů předtím zakázaných sovětským režimem. V devadesátých letech, po zkušenostech s ekonomickými, sociálními a politickými reformami, vnímanými jako západní import, představuje tato produkce zčásti snahu o definování vlastní „ruské cesty“, „ruského kapitalismu“ apod. Na druhou stranu patriotismus, ať ten pravicový nebo levicový, nelze vykládat jako pouhou konzervativní reakci na překotné události devadesátých let. Jak neostalinismus, tak tradicionalismus orientovaný na dorevoluční Rusko se objevují již v šedesátých letech 20. století, aby se výrazněji rozvinuly v letech sedmdesátých. Tehdy se jim dostává tiché podpory ze strany brežněvovského režimu, jemuž vyhovuje reakční dynamika rusofilů a především jejich protiliberální a protizápadní rétorika.¹⁰

Hodnocení rusofilů ze strany liberálně orientovaného Vladimira Šlapentocha je velmi příkré a jednostranné. Autor této skupině vytýká konzervatismus, nedemokratičnost, podporu stalinismu a antisemitismu, a v rámci jejich pozitivního hodnocení zmiňuje (snad i poněkud ironicky) jen iniciativy zaměřené na ochranu kulturních památek a architektury, environmentální citlivost a boj proti alkoholismu [*Šlapentokh 1991: 277–8*]. Vznesená obvinění vůči rusofilům jsou platná, avšak v různé míře se týkají jen části tohoto hnutí. Uvedený autor navíc ignoruje kulturologicky zajímavé, tradiční politologický a ekonomický pohled doplňující přístupy „rusofilů“ ke studiu společenských a dějinných fenoménů, jimiž se v devadesátých letech rusofilové přibližují expandujícímu postmodernímu multikulturalismu.¹¹

Oprávněnou výtkou vůči rusofilům je ovšem jejich kritická (a přitom ne zcela správná) interpretace Západu, západní civilizace, která jde tradičně ruku v ruce s analýzou ruského elementu. Diskuse o Západu se u ruských autorů často stává odvrácenou stranou debaty o Rusku. Spory o podstatu civilizace, nabývající na intenzitě vždy s každou fází modernizace země, bývají tradičně vyjadřovány pomocí dichotomie Západ–Východ, Evropa–Asie, což také potvrzuje nejnovější vývoj diskuse. Jestliže za Sovětského svazu se tato protizápadní rétorika transformovala do propagandy o imperialistickém západním nepříteli, zkaženém kapitalistickém (buržoazním) světě, spiknutí kosmopolitů atd., sovětský socialismus byl přece jen budován jako negace západního kapitalismu. Po stalinské rusifikaci bolševismu se na internacionalistické ideály marxismu zapomnělo zcela. Dnes probíhá aktualizace této staré ruské problematiky ve světle nejnovějších západních teorií postkolonialismu, postmodernismu a globalizace.¹²

¹⁰ O významu, který roli rusofilství v ruské/sovětské intelektuální tradici Šlapentoch přisuzuje, svědčí prostor, který tomuto proudu ve své knize věnuje i způsob, jímž konflikt rusofilství a liberálů vykresluje – v autorově podání jde o ústřední motiv ruské intelektuální debaty vůbec. [*Šlapentokh 1991: 186 a dále*] Rozvoj neostalinismu zejména v sedmdesátých letech 20. století analyzuje také English [*2000: 136–137*].

¹¹ Např. Alexandr Panarin podává ve svých pracech z devadesátých let velmi netradiční analýzy západních sociologických a politologických konceptů, v intencích sociologie vědění. Viz např. jeho zajímavou „dekonstrukci“ Maxe Webera [*Panarin 2000: 160*]. Jiný autor, Sergej Kara Murza, věnuje pozornost roli kulturních faktorů na pád sovětského zřízení, zejména rozebírá roli pozdně sovětské inteligence a defektům pozdněsovětské diskuse. Těmito tématy se zabývá především v pracech *Inteligencija na pepělišče Rossiji a Manipuljacija soznaniem* [*Kara Murza 1995; 2000*].

¹² Příkladem, v ruském měřítku umírněných, kritiků Západu je Sergej Kara Murza nebo třeba autoři Boronovjev a Smirnov; Alexandr Dugin je pak typickým příkladem velmi vyostřené, militantní protizápadní rétoriky, viz např. jeho knihu *Konspirologija* [*Dugin 2005*].

Kritika Západu, přesněji řečeno konstatování ruské odlišnosti a konfrontování Ruska se Západem, má místo též v soudobých ruských masmédiích. V situaci, kdy ruští autoři i sdělovací prostředky donekonečna omílají teze o zvláštnosti Ruska a snahách Západu je oslabit či přímo zničit (skrže NATO, masmédiální kulturu, drogy, špionáž, ekonomickou výměnu, emigraci inteligenci, židozednářskou kliku apod.), se nabízí otázka, zda zásadním podněcovatelem světového spiknutí proti Rusku není nakonec Rusko samé. Přehnaná reakce Ruska (spontánní nebo záměrně živěná) na západní rusofobii (ať domnělou či skutečnou) vede ke stylizaci do role oběti na jedné straně a protizápadním sentimentům na straně druhé.

Od pravicové kritiky socialismu ke kulturologické kritice národního charakteru

Je vcelku pochopitelné, že významná část (západní i ruské) kritiky Sovětského svazu je vedena z pravicových pozic, v jejichž perspektivě jsou historické neúspěchy režimu vnímány jako výsledky defektní socialistické ideologie. Chybnost levicové politiky se zde ilustruje nejenom neefektivností plánového hospodářství, které nedovedlo zajistit potřebnou koordinaci, produktivitu práce, kvalitu výroby a ve výsledku životní úroveň obyvatelstva, a jako takové vedlo k prohře v ekonomickém soutěžení se Západem, ale projevuje se i v periodických násilnostech režimu spojených s potíráním svobody a individualismu. Tyto násilnosti a toto potírání se tu chápou jako přirozené důsledky levicového uvažování.

Teorie konvergence abstrahují na rozdíl od výše uvedeného přístupu od ideologického balastu, aby za ním nacházely jakousi obecnou, na nositelích politické rétoriky nezávislou, vůli modernizačního procesu, jehož konečným – a v různých národně-kulturních a politicko-ekonomických kontextech totožným – produktem se stává univerzální industriální civilizace řízená podle principů hodnotově neutrální vědy a techniky. S notnou dávkou zjednodušení lze sovětskou diskusi o vědeckotechnické revoluci v šedesátých a sedmdesátých letech (s její idealizací technického inženýra jako hrdiny nové éry, jenž má rozšířit řady nové vládnoucí elity ve společnosti, jež se bude napříště řídit výhradně přísnými a nezpochybnitelnými principy vědeckého plánování) vnímat jako místní variantu západní „revoluce manažerů“, proklamující přesun rozhodování od vlastníků ve prospěch řídicích kádrů.¹³

V devadesátých letech je tento modernistický étos opouštěn ve prospěch kulturologie, která, jak dále ukážeme, přinesla nejen pokus o hlubší analytický vhled a osvobození od eurocentrismu, nýbrž i riziko kulturního pesimismu a s ním souvisejícího rasismu. Kulturologií inspirované práce o podstatě sovětského režimu konstatují, že v lúně západního osvícenství zrozený marxismus byl v Rusku zásadním způsobem reinterpretován a pod tlakem místního kulturního a sociálního prostředí přeprogramován. Průběh ruského socialismu se tak v této perspektivě jeví více ruský než socialistický.¹⁴

¹³ V oblasti sociálního inženýrství byla taková očekávání kladena na sovětskou sociologii [Batygin 1998: 35].

¹⁴ Hodnocení této skutečnosti může být přitom různé, až protichůdné. Pro ruské patriotické autory je taková domestikace dobrodiním, které jim dovoluje konstruovat ruské dějiny jako spojité. Vlastně smířit cizí, ze Západu (násilně) importovaný text (marxismus) s ruskou domácí tradicí. Srov. např. [Panarin 2000a: 30]. Pro většinu západních autorů jde naopak o vysvětlení, proč v Rusku marxismus vedl k takovým (tragickým) výsledkům [srov. Pipes 1995]. Na tomto místě je však třeba říci, že kulturologická interpretace bolševismu je v zásadě staršího data, objevuje se prakticky již ve dvacátých letech. Příklady takových prací viz [Igrickij 1974].

Nejde zde jen o to, že se na charakteru sovětského socialismu podepsaly reálné historické události, jež protagonisty ruského socialistického projektu nutily přizpůsobovat teorii praxi, která tak byla pouze zčásti přímým a plánovaným výsledkem jejich konání. Takovými událostmi byly nezamýšlené důsledky jednotlivých politických opatření, jejich vzájemná interakce, specifické mezinárodní podmínky typu světové války, tzv. „velké (hospodářské) deprese“ apod. Nejde zde ani výlučně o připomenutí dědictví carského Ruska (s jeho posedlostí geopolitikou, extenzivním rozvojem, tajnou policií, nostalgii po starém dobrém nevolnickém pořádku), jehož restaurace v Sovětském svazu je přičítána především Stalinově politice.

Dominantním faktorem rusifikace marxismu má být v této optice specifický národní charakter, tedy soubor vzorců myšlení a jednání, který se ustavil v zemi, jež vyznává pravoslaví a sousedí z jedné strany s Evropou a z druhé s Asií. Předpokládá se, že pro rusifikaci marxismu existovaly v zemi objektivní podmínky, že marxismus byl ruskému národnímu charakteru blízký (bratrství všech proletářů, eschatologie „světých komunistických zítřků“, revoluční zlom jako uznávaný způsob provedení společenské změny atd.).¹⁵ Netriviální skutečnost výše popsané shody mezi západním intelektuálním učením na jedné straně a ruskou národní tradicí na straně druhé vyžaduje ovšem vysvětlení, protože vyvstává otázka po společném jmenovateli myšlení německého intelektuála (tj. Marxe) na jedné straně a ruského rolníka na straně druhé. Nabízena bývá v tomto ohledu podobnost eschatologie ruského pravoslaví a eschatologie moderního osvícenství, které svým důrazem na univerzalitu a pokrok implikuje vědeckou reformulaci křesťanských ideálů všeobecného vykoupění.¹⁶ Z jiného hlediska k problému přistupuje teorie konzervativní revoluce, která jak Marxovo dílo, tak ruskou realitu zaчатку 20. století popisuje jako antiosvícenskou reakci na bolestně prožitou modernizaci.¹⁷

Jiní autoři výše uvedené souznění marxistické a pravoslavné eschatologie odmítají a tvrdí, že spíše než o vzájemné shodě lze v případě bolševismu mluvit o jednostranné domestikaci ze Západu importovaného marxismu ve specificky ruském prostředí. Podle tohoto pohledu bylo v bolševismu mnoho ruského živlu, avšak jen pramálo marxismu. Za sovětským totalitarismem, jeho nedostatky a krutostmi je tak třeba hledat vliv „asijského mužika“, jehož sklon k násilí i ochota je útrpně snášet byla nešťastně doplňována odvěkou posedlostí ruských elit teritoriální expanzí.¹⁸

Totalitarismus zde tedy není vysvětlován jako časově omezená zkušenost implementace projektu specifické (socialistické) verze modernizace, v níž se namísto chybějících incentív trhu uplatňuje donucení, a v němž absentuje živelná sebeorganizace občanské společnosti,

Lze se domnívat, že do západní sovětologie se kulturologická optika dostává zásluhou porevolučních ruských emigrantů.

¹⁵ Srov. např. „ruská“ čtení marxismu z pera porevolučních emigrantů Losského a Berdajeva [Berdajev 2003; Losskij 1991]. Z novodobých autorů jde např. o již zmiňovaného Panarina [Panarin 2000a].

¹⁶ Na toto přemostění narazíme ve většině publikací Panarina, např. [Panarin 2002].

¹⁷ Hypotéza konzervativní revoluce, tedy předpokladu, že ruský marxismus byl, stejně jako fašismus v Německu, logickou reakcí na urychlenou modernizaci země, se bohužel v Rusku nedostalo tolik pozornosti, kolik by si zasluhovala. Klíčovou je v tomto ohledu výjimečná studie Martina Malii „Russia under Western Eyes“, v níž upozorňuje na rezonanci ruské rolnické antimoderní reakce z německého romantismu vyrůstajícím antiosvícenským Marxem. Prosazení marxismu v Rusku není pro Malii rozhodně paradox; Marxova teorie byla dílem racionálním osvícenským učením, stejným nebo i větším dílem byla ovšem eschatologií, a právě ta v Rusku padla na úrodnou půdu [Malia 2000].

¹⁸ O takové pochopení podstaty SSSR se pokusil např. Texler [1996].

kompenzována centralizovanou hierarchicky vystavěnou byrokracií. Totalitarismus je zde něčím, co pramení z přirozeného charakteru národa. V tomto světle pak i neúspěchy postkomunistické transformace a nejrůznější společenské nešvary přestávají být vysvětlovány jako „dědictví komunismu“, protože za nimi nestojí socialismem naučené (a také odlučitelné) vzorce chování a myšlení (mentalita sovětského člověka, tak zvaného „sovka“), nýbrž daleko odolnější kognitivní a behaviorální archetypy, které v konečném důsledku odsuzují k selhání realizace jakéhokoliv projektu, ať už socialistického nebo kapitalistického ražení. Nepřístupný je pro zastánce tohoto přístupu i názor, že šlo o selhání sovětských elit neschopných oprostít se od tradice předrevolučního reakcionářství,¹⁹ neboť národní charakter odkazuje údajně k dobám dávnější minulosti, než je novověké carské Rusko. Výsledkem tohoto způsobu myšlení je konstatování nevymýtitelné viny celého ruského národa, který byl nenávratně zkažen mongolským jhem a závěr, že Rusko má přirozený sklon k totalitarismu, a že k vymýcení tohoto totalitarismu může dojít teprve poté (pokud vůbec), až historickou scénu opustí nositelé tradiční ruské, vlastně totalitní mentality.²⁰

V lepším případě je řešením vymření nositelů tradiční mentality (která přece jen není tak neměnná),²¹ v horším případě pesimistický závěr, že změny k lepšímu nebude dosaženo nikdy, že Rusko hrozbu pro demokracii, trh a zahraničně politickou bezpečnost představovalo, představuje a nadále představovat bude.

Ve své původní podobě lze paradigma kulturní plurality chápat jako produkt shovívavé postmoderní doby, která, na rozdíl od přísné a vyžadující doby moderní, nementoruje, nestanovuje vysoké cíle a nemobilizuje k jejich dosahování. Multikulturalismus měl nezápadní kultury a národy osvobodit hned dvakrát. Jednak od násilného a necitlivého importu cizorodé západní kultury, jednak od nutnosti usilovat vůbec o dosažení pokroku tak, jak byl Západem definován. Od participace na západním progresu měly být tyto kultury uchráněny odkazem na nezměnitelnou přirozenost, která rozvoj v určitém směru (tržní hospodářství, vědeckotechnický rozvoj apod.) jednoduše neumožňuje.

Zdánlivě spravedlivý požadavek teorie kulturního relativismu a plurality v sobě nicméně ukrývá nebezpečný interpretační potenciál. Zprv se nezápadní kultury ze své podstaty nemohou účastnit pokroku a samotný požadavek jejich modernizace je odsuzován jako výraz arogance západního etnocentrismu či imperialismu. Jde o smíření s mnohdy kritickou situací států třetího světa, rezignaci na řešení jejich problémů, přičemž se konstatuje, že se tyto státy ze své povahy změnit nemohou. Druhou implikací je zjištění, že vedle

¹⁹ Tuto pozici zastávají autoři českých Dějin Ruska. Sovětské Rusko kráčelo podle nich ve šlépějích tradiční ruské nesvobody a realizovalo stejně expanzivní politiku jako jeho předchůdci; přirozené, zdola vycházející demokratizační tendence však nebylo možné zcela potlačit. Takový výklad umožňuje netriviální náhled na sovětskou velmoc, který nezatěžuje fatalismus a spekulativní zabíhání daleko do minulosti středověké temné Rusi. Je ovšem otázkou, zda by autoři zvolili podobnou shovívavou interpretaci, kdyby knihu dokončili nikoliv v polovině devadesátých let, nýbrž na konci první dekády jedenadvacátého století za Putin-Medvěděvova diumvirátu [Švankmajer 1995].

²⁰ Např. známá disidentka Novodvorská proslula označením Rusů jako národa nevolníků (otroků) a banditů a svou výzvou ke „spálení prokleté totalitární Sparty“ [Kara Murza 2000: 348].

²¹ V případě specifické bolševické mentality věří např. Bykov v ozdravující efekt generační výměny, když zkraje devadesátých let konstatuje, že: „V průběhu následujících deseti-dvaceti let nás (...) nic dobrého nečeká. Změny k lepšímu mohou nastat teprve za hranicemi fyzické existence současných pokolení. Tj. poté, co ze scény definitivně odejdou ti, kdo jsou nenapravitelně otráveni jedem bolševické ideologie... Poté, co nejenom že nezůstane nic, co by připomínalo rezoluce dalšího ze sjezdů, ale nezbyde ani jeden děd či babka, kdo si ještě pamatují deficit, represe a kolektivizaci.“ [cit. dle Kara Murza 1995: 130].

neškodných domorodých kultur (které jsou zpestřením rozmanitosti lidského rodu) se na planetě Zemi vyskytují i kultury a národy se sklony k totalitarismu.

Podle ruského politologa Alexandra Panarina se do skupiny takových zemí řadí postsovětské Rusko. Tentýž autor si současně – přesně v duchu ruské sebestřednosti – klade otázku, proč kritika Západu byla a zůstává namířena proti Sovětskému svazu a Rusku mnohem větší měrou, než vůči jiným kulturám a společnostem, které jsou Západu a jeho principům ještě více vzdáleny (Indie, Čína). Ve formulaci otázky spočívá podle Panarina též odpověď na ni. Rusko se nachází příliš daleko od Západu, než aby mohlo být považováno za Evropu, a přece natolik v její blízkosti, než aby šlo přehlédnout vzájemnou příbuznost. Se Západem Rusko sdílí určité shodné cíle a principy, realizuje je však jinými prostředky. Jako takové je zdrojem alternativ Západu, který se ho prý kvůli tomu bojí.²²

Kulturologii inspirovaná rusofobie je však vlastní nejen autorům Západu a států bývalého východního bloku, jež mají s Ruskem svoji historickou zkušenost. Rusofobii, jak již bylo zmíněno výše, vykazuje paradoxně i část intelektuálních elit v Rusku. Některých radikálních sociálně darwinistických formulací ve vztahu k vlastnímu národu, jaké bylo možné slyšet od části ruských publicistů v devadesátých letech minulého století, bychom se na Západě asi jen stěží dočkali. Vulgární výroky podmiňující perspektivu sociální změny vyměření stávajících generací či vyjadřující lítost nad tím, že Rusko neprohrálo druhou světovou (popřípadě jinou z předešlých) válku v duchu hédonisticky vulgárního „kdybychom se byli Němcům raději vzdali, pili bychom dnes bavorské pivo“. Nesmlouvavý požadavek čistě, ničím neomezené tržní soutěže lze jen stěží připisovat efektivitě grantové politiky Západu ve vztahu k ruské humanitní inteligenci. Spíše popisem než vysvětlením se v tomto ohledu jeví zjištění již zmíněného Panarina, který za nesmiřitelnými a leckdy nenávislivými výroky diagnostikuje u této skupiny inteligence komplex méněcennosti a stud za vlastní národ (v ruském kontextu pojmenovaný jako „tradiční sklon k seabemrškačství“).²³

K tomu jistě patří i nekritický obdiv k Západu jako k referenčnímu ideálu, který byl v pozdním Sovětském svazu v masovém vědomí vykonstruován do značné míry jako opozice k sovětskému režimu a každodennosti spíše než jako výsledek analýzy skutečné západní společnosti. Tento obdiv byl samozřejmě o to silnější a o to nekritičtější, oč štvavější a absurdnější byla oficiální protizápadní propaganda. S tím je spojené nedostatečné poznání charakteru západní civilizace a historické proměny, kterou prodělala. Týká se to například ruských zastánců volného trhu, jimž v devadesátých letech uniklo, že většina západních ekonomik již dávno usiluje o sociálně udržitelný model kapitalismu. Nutno však podotknout, že nedostatečná popřípadě zkreslená znalost Západu je v neménší míře vlastní rovněž autorům (včetně výše uvedeného Panarina), kteří jej z ruských patriotických pozic ostře kritizují. Míra zjednodušení a nepravdivosti dichotomie agresivního, chladného a individualizovaného Západu a s ním kontrastujícího vřelého kolektivistického Ruska doslova bije do očí.

²² Rusko je tak podle autora „vnitřní kritikou Západu“, je jeho součástí ale tou, která provokuje [Panarin 2007: 232].

²³ Srov. [Panarin 2004: 48]. Dále k tématu pozdněsovětské veřejné debaty a role inteligence viz [Kara Murza 1995; 2005].

Západní mýty o Rusku a západní kořeny ruské „autenticity“

Někteří ruští autoři mapující západní percepci Ruska a Sovětského svazu obviňují americké a západoevropské sovětology z toho, že k dnešnímu postsovětskému Rusku přistupují skrze mýty, zformované již v 19. století, ve věku velkého přemýšlení o Rusku. Tak například badatelka Jelena Laptěva, která se zabývá přednostně rusistikou v USA, vyděluje „mýty odlišnosti“ (jinakosti) a „mýty nepřátelství“ (hrozby, ohrožení).²⁴ Do první skupiny řadí Rusům a Rusku připisované vlastnosti, jako jsou pokora a podstupování útrap, monotónnost a tradicionalismus, mesianismus, princip protikladnosti (rozpornosti), religiozita, pesimismus a fatalismus. Mýty nepřátelství zobrazují podle autorky Rusko jako hrozbu pro civilizovaný Západ a zahrnují stereotypy krutosti, prolhanosti, asijské povahy Ruska, jeho osudové zaostalosti a tragických důsledků modernizace, potřeby válečné expanze, ale též gigantomanie. Specifické totalitaristické pojetí Sovětského svazu pak podle ní obvykle akcentuje ruský nacionalismus (šovinismus), usilování o hegemonii, ideologizovanou společnost, stranický diktát, všemohoucnost státu a byrokracie, fašismus a kult osobnosti. Dále autorka konstatuje, že i po pádu sovětské velmoci převažuje negativní ráz prací o Rusku, což přičítá podvědomému působení výše uvedené mytologie, která prý vykazuje neobvykle velkou odolnost vůči reálným politickým a společenským změnám. Ve světle tohoto jejího (kulturně-psychologického) tvrzení je ovšem nelogické jiné její (a sice politické) vysvětlení reprodukce mýtů, jímž autorka nikterak nepřekračuje běžné ruské přesvědčení, podle něhož tyto stereotypy odrážejí „úsilí o apologezii západního světa a sveráznou obhajobu absence delší národně-historické a kulturní zkušenosti USA“ [Laptěva 2005].

Hovoříme-li o mýtech a o tom, co se považuje za „jedinečně ruské“, nesmíme opomenout názory západního historika kulturních dějin Ruska Orlanda Figese, podle něhož autenticita ruské kultury a charakter spočívá ve skutečnosti ve směsi orientalismu a evropské (zejména francouzské, italské a německé) kultury. Mýtus autenticity vytvořila v 19. století poevropštěná ruská šlechta a vrstva vzdělanců poté, co pochopila, že ji Evropa za svou nikdy nepřijme. Obratem k zájmu o Rusko usilovala o sblížení s národem, jemuž se v minulosti na hony vzdálila. Přitom je důležité, že hledání či spíše definování ruské identity bylo nemyslitelné bez západního referenčního rámce, vůči němuž se zhrzená ruská aristokracie vymezovala. Logickým produktem zakoušeného nepřijetí (ústíciho u jedněch do komplexu méněcennosti či pocitu nadřazenosti u druhých) bylo vykreslení chladného a falešného Západu v opozici k idealizovanému, rusky upřímnému domovu. Při neexistenci politického života na sebe podle autora vzala břemeno hledání, respektive konstruování ruské kulturní a historické identity ruská tvůrčí inteligence, což se podepsalo na mimořádně silném mesianistickém tónu veškeré umělecké produkce 19. století, ať šlo o beletrii, poezii, hudbu nebo výtvarné a dramatické umění. Orientace na národ jako nositele přirozené autority i boje za osvobození od útrap, k níž se umění nezřídká uchýlilo, však definování ruskosti spíše zatemňuje. Umělci vykreslovaný hrdinný lid nebyl věrnou kopií lidu skutečného, tím méně mohl být vyjádřením ruského ducha, který byl tak výrazně poznamenán evropskou tradicí. „Opravdovým Ruskem“, jakkoliv si to turisté v Rusku rádi myslí, nejsou

²⁴ V originále „vražděbnost“.

ani cibulovité věže chrámů, tvrdí Figes. Tato k dědictví Orientu odkazující komponenta představuje jen jiný pilíř ruské kultury.²⁵

Umělecká produkce (zejména krásná literatura), odrážející spíše kulturní a duchovní hledání vyšších vrstev než empirii, se pro mnohé západní badatele stala důvěryhodným, převažujícím či dokonce výhradním zdrojem informací o Rusku, všimá si ruský autor Viktor Šapovalov, který tuto poznávací deformaci nazývá „literárním mýtem“. Podle sarkastického Šapovalova „je s podivem, že díla poznamenaná alkoholismem, epilepsií, depresí (...) jsou vydávána za vizitku ruského národa, zatímco třeba „alkoholové noční můry Edgara Alana Poea nikdo nepřijímá za vyjádření severoamerického ducha, stejně tak nikdo nevykládá byronovský pesimismus jako projev britské idey“. Dále tento kritik západního psaní o Rusku identifikuje „mýtus ruské každodennosti“, založený na zdůrazňování výstředních artefaktů ruského života (setkáváme se s ním především v zápiscích západních cestovatelů po Rusku), a „mýtus politický“, který tradičně připisovaný sklon k agresivitě, despotismu, nesvobodě atd. vysvětluje výlučně jako produkt vnitřního vývoje Ruska, aniž by přihlížel k mezinárodněpolitickému pozadí a jiným faktorům [srov. Šapovalov 2000].

Ohrazení ruských autorů proti stereotypům, které o jejich zemi rozšiřují západní badatelé a publicisté, je na místě, jakkoliv ne veškerá negativní či úsměv vzbuzující deskripce musí být nutně diskvalifikována jako mýtus. Některé empiricky pozorované jevy lze zkrátka považovat za fakt, i když třeba Rusku na dobré pověsti nepřidají. Západ, zdá se, na Rusku skutečně miluje orientálně vyhlížející kopule jeho pravoslavných chrámů – miluje je o to více, že se nacházejí v zemi, jež je mu v jiných ohledech relativně blízka. Dále si zjevně libuje v tvrzení, že Sovětský svaz nebyl výhradně politickým, nýbrž i kulturním počinem národa (ve smyslu nevyhnutelné kontinuity ruských dějin), který zkrátka vždy byl, je a bude „jiný“. Na druhou stranu je však nutné konstatovat, že to byla právě ruská, nikoliv západní inteligence, kdo diskusi o svébytnosti Ruska rozvinula a kdo přesvědčila všechny kolem, že předmět této diskuse je skutečný. Netyká se to jen prací slavjanofilů či narodníků z 19. století, s názory o osobitosti ruské civilizace se také ve století jedenadvacátém setkáváme doslova na každém kroku, a to nejen v povrchní publicistice. Namátkou lze vzpomenout na ruském sociologickém trhu poměrně populární studii institucionálních matric Světlany Kirdiny z roku 2001, v níž se autorka odvážným strukturalistickým přístupem pokoušela vysvětlit zdroj a neměnnost kulturních specifík Ruska, která se jinak často odvozují z vlastností fyzického prostředí (geografický determinismus).²⁶

Jinou ruskou socioložku Xenii Kasjanovu proslavilo převratné tvrzení, že represivní kultura Ruska byla zformována jako nástroj regulace až příliš individualizované psychiky jeho obyvatel. V této souvislosti připomeňme, že Rusové v psychologickém srovnávacím testování vyšli údajně jako větší individualisté než Američané. Další příklad reprezentuje strukturalista Jurij M. Lotman se svou koncepcí binárnosti kultury, údajně založenou na polaritě typů bez existence zprostředkujícího neutrálního pole, které by umožňovalo

²⁵ Srov. [Figes 2004].

²⁶ Viz [Kirdina 2001]. Autorčinu práci lze chápat jako snahu vysvětlit zvláštnost Ruska a širšího eurasijského prostoru pomocí ambiciózně vystavěného systému. Fungování ekonomických, sociálních a politických institucí, vysvětluje Kirdina působením institucionálních matric – hlubinných a neměnných hodnotových struktur. Otázkou geneze a historické proměnlivosti těchto struktur však autorka neřeší. Ruská ekonomika, politika, kultura a společnost jsou nevyhnutelně ovlivňovány působením matric, jejichž legitimita ovšem stojí a padá s akademickou autoritou Kirdiny, která je ve svém konceptu definovala. V tomto ohledu spočívá hodnota autorčiny práce v popisu ruských specifík, spíše než v jejich uspokojivém vysvětlení.

kontinuální typ rozvoje po vzoru Západu. Nakonec lze zmínit také historiky Alexandra Boronojeva a Petra Smirnova, jejichž pojmenování Ruska jako služebně-domácí (domácnostní) civilizace je v různých modifikacích opakováno i dalšími autory.²⁷

Politolog Leonid Poljakov takovou kulturologickou přemíru koncepcí ruské osobitosti kritizuje a souslovím „metodologický personalismus“ označuje vědecky neutěšenou situaci, kdy četné analýzy Ruska postulující tezi o jedinečnosti jsou současně silně „autorské“. Vzniklá roztržičnost odporuje podle Poljakova vědeckému principu vysvětlovat mnohé z mála, ztěžuje posouzení správnosti jednotlivých závěrů, kumulaci vědění apod. [*Poljakov 1997: 107*]. Je však třeba připustit rovněž existenci výjimek: v postsovětské produkci o Rusku jsou to kupříkladu práce operující s konceptem opožděné modernizace (B. Mironov), konzervativní modernizace (A. Vyšňovskij, A. Janov, v návaznosti na vynikající Maliovu analýzu vztahu německého romantismu s ruským bolševismem), archaizace (A. Achiezer) a protimoderního iracionalismu (T. Rjabova), archaického kapitalismu (J. Davydov) či neofeudalismu (V. Ačkasov).²⁸

Fenomén Sovětského svazu v reflexi soudobé ruské sociologie

Důležitou součástí akademického diskurzu o Rusku tvoří diskuse o Sovětském svazu. Její význam roste od konce devadesátých let, kdy naopak klesá zájem o religiózní filosofii a jiné, poněkud archaicky vyhlížející práce, a kdy zkušenost sociálně-ekonomických reforem vede mnoho autorů k přehodnocení sovětské minulosti, a to i proto, že antisovětská rétorika tzv. perestrojky vychází z módy a pozitivní náhled na Sovětský svaz přestává být vnímán jako intelektuální prohrěšek.

Tématu ruské diskuse o Sovětském svazu jsem se věnoval ve své disertační práci, kde jsem detailně analyzoval pohledy tří současných autorů.²⁹ V práci bylo jednak představeno dílo soudobého ruského historika a publicisty Sergeje Kara Murzy. Velký význam připisuje tento autor otázce psychologické manipulace obyvatelstva coby jednomu z pilířů studené války. Sovětský svaz se tento autor pokouší vykreslit jako svébytnou civilizaci uplatňující principy problematizující jeho (ekonomickou a jinou) komparaci se západními společnostmi. Kara Murza poměrně detailně a historicky pečlivě rozpracovává teze, které jsou pro ruský diskurz o Sovětském svazu typické a jež většina jiných autorů uvádí bez potřebné argumentace jako nesporný fakt. Mezi ně patří například interpretace bolševické revoluce jako revoluce národní, jako aktu obrany vlastní civilizace proti západnímu kapitalismu. Jiným typickým tématem je otázka represí, kterou Kara Murza, stejně jako řada jiných, interpretuje v kontextu modernizace země. V tomto případě se autor nebezpečně přibližuje silně problematickému ospravedlnění represí poukazem na modernizační potřeby země a dopouští se záměny efektu represí za jejich příčiny. Dále se autor věnuje komparaci stalinismu a fašismu; komunikaci režimu s veřejností a možnosti demokratické participace (teze o komplexní struktuře rozhodovacích procesů a zapojení občanů); otázce efektivit sovětského hospodářství (předložení alternativních ukazatelů socioekonomické efektivit); fenoménu pozdně sovětské inteligence a mýtům o sovětské společnosti atd. Autorova

²⁷ Viz [*Kasjanova 1994; Kirdina 2001; Lotman 2002; Boronojev a Smirnov 2001*].

²⁸ Viz [*Ačkasov 2001; Achiezer 1997; Davydov 2001; Janov 1999; Mironov 1999; Vyšňovskij 1998; Malia 2000; Rjabova 1999*].

²⁹ Následující kapitola vychází z vlastního výzkumu [*Bělohožník 2012*].

koncepce představuje dobrý příklad apologete Sovětského svazu z nemarxistických pozic, přitom patří k těm argumentačně zdařilejším. Jeho analýza defektů pozdně sovětské společenské diskuse je jednostranná, přesto poučná. Celý koncept Kara Murzovy sovětské civilizace trpí silnou idealizací Ruska i prvoplánovou kritikou Západu, a potvrzuje tak východiska uvedená výše v tomto textu.

Za méně historicky konkrétní, zato více filosoficky abstraktní lze pokládat dílo druhého představeného autora Alexandra Panarina, jenž Sovětský svaz vnímá jako praktickou realizaci osvícenských ideálů. Autor je velkým kritikem postmoderního myšlení, které viní z útoku na osvícenský univerzalizmus; postmodernismus dobře zná, a odhaluje, že vedle bezesporu emancipačního nese v sobě také destruktivní potenciál. Ten podle něj spočívá v legitimaci diskriminačních praktik obsažených v globalizačním procesu, který je řízen exteritoriálními elitami. V díle Panarina nalezneme originální směsici levicové kritiky globalizovaného kapitalismu, konzervativní kritiky modernity, osvícenské kritiky postmodernismu, kulturní kritiky ekonomismu a ruské kritiky Západu. Namísto eklekticismu přitom nabízí zajímavý, byť sporný myšlenkový systém. Za pozornost stojí jeho schopnost kombinovat sociologii s geopolitikou, netradiční uchopení západních pojmů, používání optiky sociologie vědění a kombinace „velkých světových“ otázek s otázkou „ruskou“. „Ruská“ část jeho myšlení je jeho obohacením i prokletím – tím druhým je zejména autorova paranoiou živěná sympatie k teoriím spiknutí a sociologicky maskovaný antisemitismus. Rozpad Sovětského svazu vnímá jako součást velkých epochálních proměn řízených západními a domácími elitami, současně zohledňuje sociologické a antropologické proměny pozdně sovětské veřejnosti. Ty jsou však v jeho podání také jen projevem shora uvedených, globálních změn charakterizujících snahu vyvolené menšiny osvojit si plody pokroku na úkor ostatních, a to oslabením „velké politiky“ (tj. politiky národních států, především těch velkých) na jedné straně, a psychologickou narkotizací mas na straně druhé.

Představení díla třetího autora, mladého historika Alexandra Šubina, zabývajícího se především pozdním Sovětským svazem a perestrojkou, předchází v disertační práci pokus o shrnutí jednotlivých vysvětlení pádu socialismu v Sovětském svazu a východním bloku obecně tak, jak je nabízí ekonomie, politologie, sociologie, demografie ale i běžná žurnalistika. Ekonomická vysvětlení mají hned několik akcentů, vedle makroekonomického a strukturálního (nekonkurenceschopnost špatně řízeného, plánem zkaženého a jednostranně orientovaného hospodářství) i svůj mikroekonomický rozměr (neudržitelnost kolektivní akce ve světle sobeckého individualismu). Politologicky zaměřená teorie totalitarismu přeceňuje význam ideologie a pád socialismu chápe jako zákonité vyústění projektu vystavěného na špatných, marxistických pilířích. Vychází přitom z chybné extenze modelu stalinismu na celé trvání Sovětského svazu, jehož vnitřní dynamika je popřena. Sociologicky zajímavé, byť spekulativní a špatně ověřitelné se jeví teorie chápající pád Svazu jako iniciativu občanů, jimž stávající zřízení přestávalo vyhovovat; a to zejména střední a vyšší třídy, která chtěla převést křehký sociální kapitál a iniciativu na trvalejší a přenosnější kapitál ekonomický. Na půl politicky a na půl ekonomicky jsou motivované konspirační teorie obviňující domácí i cizí tajné služby, politické elity a zmanipulovanou inteligenci z cíleného a řízeného útoku na sovětský socialismus. Prozaická a přece nosná je demografická teze o mezigeneračním konfliktu, který se projevoval i v ekonomické oblasti, v kariéře. Rozpor mezi rostoucí kvalitou a dostupností vzdělání a omezenými možnostmi

profesní seberealizace vyjadřují v tomto ohledu někteří autoři poukazem na „režim, jenž si vychoval své vlastní hrobaře“. Mezigenerační konflikt bývá vykládán též v intencích freudismu, který má objasnit, proč se režim těšil větší podpoře obyvatel, kteří jej za cenu obrovského materiálního a jiného strádání budovali, a proč byl naopak v nelibosti u občanů, kteří již vyrůstali v relativním blahobytu. Poválečné generace narcistických a individualizovaných Oidipů nenáviděly podle těchto úvah své otce, přísné a vyžadující. Jak už jsme uvedli, Panarin považuje vzpouru proti autoritě (otci, státu, normě) a boj za uvolnění slasti v pozdním Sovětském svazu za součást celosvětových postmoderních tenzí (kultura šedesátých let), jejichž emancipační potenciál zastiňuje riziko narkotizace a postupného ovládnutí mas elitami.

Rozporem mezi proměnami pozdně sovětské společnosti a osobnosti na jedné straně a stagnujícím autoritativním modelem politiky a hospodářství na straně druhé vysvětluje pád socialismu třetí zmíněný Alexandr Šubin. Pro Sovětský svaz se podle něj stalo osudovým nezvládnutí přechodu od industrialismu k postindustrialismu. Autoritativní model řízení (který chápe jako funkci industriální modernity více než efekt socialismu či despoticke tradice Ruska) vyhovoval potřebám prvotní modernizace rolnické země. Fungovat však přestal v situaci rostoucích a diferencovaných potřeb rodící se občanské společnosti a v situaci zvyšující se komplexity hospodářství. Ekonomické reformy pozdních sovětských vůdců (strategie „urychlení“) nemohly zvrátit zhoršování ekonomické výkonnosti právě proto, že akcentovaly autoritativní styl řízení blokující flexibilitu, komunikaci a inovativnost, vlastnosti tolik potřebné pro zvládnutí vysoce komplexních úkolů. Jako účastník veřejných politických iniciativ pozdního Svazu zastává tento autor tezi o primátu vnitřních faktorů pádu socialismu, čímž odmítá představu o spiknutí vnějších sil, ať je jimi myšleno cokoli. Na rozdíl od mnoha svých ruských kolegů autor nepochybuje o tom, že pozdně sovětský systém byl v krizi, a že to byli právě jeho občané, kdo se jej pokoušeli zdola reformovat. Autorův výklad vývoje politických sil a idejí v pozdním Sovětském svazu je zajímavý, byť trpí určitou idealizací, co se občanských ctností jeho protagonistů týče, dále je v něm patrné zklamání nad vyústěním změn, jímž byl rozpad Svazu a úplné odmítnutí socialismu ve prospěch oligarchického kapitalismu.

Na základě svého studia současné ruské debaty o Sovětském svazu jsem vydělal zejména na tyto její obecné tendence: široce sdílenou je v ruské diskusi o Svazu teze o kulturní a národní determinaci bolševismu, vyznívající na rozdíl od podání západních badatelů, kteří dospěli ke stejnému pozorování („ruská“ povaha sovětského socialismu), vesměs pozitivně až idealizovaně. Zajímavým se ukazuje nejenom výčet jednotlivých kulturních a historických faktorů a jejich vlivu na realitu sovětského socialismu, ale i vysvětlení jejich vzniku a případně historické neměnnosti.

Odklonem od politiky při zkoumání Sovětského svazu se ruská diskuse vzdaluje tradičně „politologické“ orientaci západní sovětologie, především její totalitářské větvi. Namísto politiky a jejíž aktérů analyzuje ruská diskuse častěji kulturní a sociální faktory a také mezinárodně politický kontext jednotlivých událostí. Zapojení širších interpretačních rámců zvyšuje věrohodnost nabízených (silně sociologizujících) explanačních modelů, obsahuje však také riziko retrospektivní apologety sovětské (především stalinové) politiky. Jednotlivé (zpravidla politováníhodné) fenomény jsou v takových příkladech vysvětlovány poukazem na (pozitivní) důsledky, k nimž přispěly a aktérům těchto fenoménů jsou zpětně připisovány motivy, které lze zpětně jen stěží ověřit.

Neostalinismus, k němuž se ruský kulturologický a sociologický „revizionismus“ nezdá příliš přibližuje, je nešťastně doplňován antisemitismem, jehož rozšíření za Sovětského svazu i mezi současnou ruskou společenskovední elitou vyžaduje zřejmě do budoucna hlubší reflexi.

Někteří ruští autoři (inspirovaní nepochybně teoriemi konvergence) umisťují Sovětský svaz do rámce obecně modernizačních/civilizačních procesů a domácí vývoj sledují více jako součást velkých světových transformací (vědeckotechnická revoluce, nástup postindustrialismu, kulturní revoluce, globalizace atd.) než produkt vnitřní politiky.

Stěžejní moment ruského patriotického myšlení zahrnuje konfrontování Ruska a Západu. Popis Západu představuje přitom základní pilíř konstrukce ruské identity. Je zřejmé, že nebyvale kritické hodnocení Západu se spojuje s idealizovaným obrazem Ruska, o němž příslušní autoři usilují. Lze zde nalézt jak návaznost na ruské a západní kritiky „úpadku západní civilizace“, tak i podobnost s klasickými sociologickými dichotomiemi zachycujícími modernizaci tradičních společenských forem.

Vysoký potenciál tkví v té části ruské diskuse o Sovětském svazu, analyzující sociální, demografické a kulturní změny v pozdní sovětské společnosti. Reflexe těchto změn umožňuje pracovat s komplexnějšími a ve srovnání s teoriemi totalitarismu méně triviálními hypotézami pádu sovětského socialismu.

Závěr

V textu byly nastíněny některé momenty současné diskuse o Rusku a Sovětském svazu. Představeny byly hlavní typy negativní kritiky Svazu i jeho pozitivního hodnocení, nejnovější trendy a jejich rizika, širší politické konotace. Větší pozornost byla věnována soudobé ruské debatě, která byla vymezena vůči západnímu přístupu; byly popsány zdroje, z nichž vyvěrá, její vnitřní pestrost stejně jako některé jednotící linie této debaty i propojení se současnou ruskou politikou. Jako příklad současné ruské diskuse o Sovětském svazu byly stručně shrnuty hlavní teze tří ruských významných společenských vědců reflektujících Sovětský svaz mimo rámec tradiční sovětologie. Znalost současné akademické ruské diskuse o Rusku a Sovětském svazu je nepochybně potřebná k pochopení tendencí, které dnes pozorujeme v ruské společnosti a ve vnitřní a mezinárodní politice.

Doprovodný komentář z března 2014

Ruská angažovanost na krymském poloostrově překvapila hned nadvakrát: vedle mezinárodněpolitického kontextu mohla západní pozorovatele zaujmout neobyčejně silná podpora, kterou anexi této autonomní části Ukrajiny vyjádřila ruská veřejnost. Tato druhá rovina krymské krize vede přirozeně k otázce o posilování nacionalistických nálad, tzv. „ruského patriotismu“ v dnešní ruské společnosti.

Můžeme zpochybnit hodnověrnost výzkumů veřejného mínění, v nichž až 93 % Rusů kvitovala připojení poloostrova k Ruské federaci.³⁰ Můžeme si také klást otázku, nakolik je

³⁰ Šetření bylo provedeno známým střediskem VCIOM (Všerossijskim Centrom Issledoovanij Obščestvennogo Mnenija).

kauza Krymu, chápaného Rusy jako kdysi nelegitimně odňatého ruského území, specifická, že jen málo vypovídá o obecné míře nacionalismu.

Autor následujícího textu se ovšem domnívá, že přesvědčení o zvláštnosti Ruska, jeho misi ve světě a s tím související vyhraněný vztah k Západu, jakožto i nostalgická rehabilitace stalinismu a jiných pilířů sovětského zřízení se stávají široce sdílenými hodnotami ruské společnosti. Pro tento novodobý, do značné míry ovšem tradiční ruský nacionalismus je příznačné, že posiluje nikoliv v době socioekonomické krize, ale naopak v situaci hospodářské a politické konsolidace. Dalším rysem, který jej zjevně odlišuje od západních krajních nacionalismů je pak to, že jej sdílejí rovněž představitelé „bílých límečků“, nevymýšlí i v případech natolik vyhraněných témat, jako jsou antiamerikanismus, podpora geopolitické expanze, spřádání konspiračních teorií či antisemitismus. Třetí důležitá skutečnost spočívá v tom, že hodnoty považované za dědictví sovětské minulosti, které se měly vytrátit přirozeně s generační výměnou, jsou dnes zčásti vyznávány mládeží, jež se rodila a vyrůstala už po rozpadu Sovětského svazu.

Uvedený text mapuje postsovětskou ruskou akademickou debatu o Rusku a Sovětském svazu. Není tedy jeho cílem studovat novodobý velkoruský nacionalismus. Diskvalifikovat ruský akademický diskurz o Rusku jako projev nacionalismu by rozhodně nebylo správné – například některé interpretace Sovětského svazu lze považovat jako alternativy či doplnění k tradičním pohledům západní „sovětologie“. Na druhou stranu obsahuje ruská akademická debata řadu témat a argumentací, které ve veřejném prostoru v rámci „ruského patriotismu“ bezesporu rezonují. I proto jsem považoval za důležité tento text, vznikající původně v roce 2011, propojit s aktuálním tématem Krymu.

Literatura

- Ačkasov, Valerij [2001]. *Rossija kak razrušajuščesja tradicionnoje obščestvo. Žurnal sociologii i socialnoj antropologii* 2001 (1).
- Achiezer, Alexandr [1997]. *Osobennoje i obščee v dinamike rossijskovo obščestva*. In: Zaslavskaya, Tatjana (ed.). *Kuda idjot Rossija? Obščee i osobennoje v sovremennom razvitiji*. Moskva.
- Batygin, Genadij [1998]. *Preeemstvennosť rossijskoj sociologičeskoj tradicii*. In: Jadov, Vladimir. (ed.). *Sociologija v Rossiji*. Moskva: Izdatelstvo instituta sociologii RAN.
- Berďajev, Nikolaj [1999]. *Ruská idea: základní otázky ruského myšlení 19. a počátku 20. století*. Praha: Oikomenh.
- Běloňožnik, Zdeněk [2004]. *Ruská cesta v ruské společenské vědě*. Diplomová práce. Praha: FF UK.
- Běloňožnik, Zdeněk [2012]. *Sovětská civilizace. Fenomén SSSR v reflexi soudobé ruské sociologie*. Disertační práce. Praha: FF UK.
- Boronojev, Alexandr – Smirnov, Pavel [2001]. *Rossija i russkije. Charakter naroda i sudba strany*. Sankt Peterburg.
- Davydov, Jurij [2001]. *Rossijskaja situacija v světě veberovskovo različienija dvuch tipov kapitalizma*. In: Jadov, Vladimir (ed.). *Rossija: Transformirujuščesja obščestvo*. Moskva.
- Deutscher, Isaac [1961]. *The Great Contest. Russia and the West*. New York.
- Dugin, Aleksandr [2005]. *Konspirologija*. Moskva.
- English, Robert [2000]. *Russia and the Idea of the West*. New York: Columbia University Press.
- Figes, Orlando [2004]. *Natašin tanec: kulturní dějiny Ruska*. Praha.
- Fitzpatrick, Sheila [2001]. *Povsedněvnyj stalinizm. Socialnaja istorija sovětskoj Rossiji v 30 gody: gorod*. Moskva: Rosspen.

- Gryšin, L. [2000]. My kak učastniki rynočnych otnošenij. *Voprosy ekonomiky* 2000 (8).
- Igrickij, J. I. [1974]. *Mify buržuaznoj istoriografii i realnosť istorii. Sovremennaja anglijskaja i amerikanskaja istoriografija Velikoj Oktjabrskoj revoljucii*. Moskva: Mysl.
- Janov, Aleksandr [1999]. *Rossija protiv Rossiji. Očerki istorii ruskogo nacionalisma 1825–1921*. Novosibirsk.
- Kara Murza, Sergej [1995]. *Intelligencija na pepělišče Rossiji*. Moskva.
- Kara Murza, Sergej [2000]. *Manipuljacija soznaniem*. Moskva: Algoritm.
- Kara Murza, Sergej [2001]. *Sovětskaja civilizacija. Tom I*. Moskva: Algoritm.
- Kasjanova, Xenia [1994]. *O ruskom nacionalnom charaktěre*. Moskva.
- Kirdina, Světlana [2001]. *Institucionalnyje matrici i razvitije Rossiji*. Novosibirsk.
- Laptěva, Jelena [2005]. *Amerikanskoje rossijevěděnije 1970–2000 g.: charaktěrnije čerty sociokulturnych issledovanij*. Avtoreferat. Tlumen.
- Latova, N. V. – Latov, J. V. [2001]. Rossijskaja ekonomičeskaja mentalnosť na mirovom foně. *Obščestvennyje nauki i sovremennosť* 2001 (4).
- Losskij, Nikolaj [1991]. *Uslovija absolutnovo dobra*. Moskva: Izd. političeskoj litěratyry.
- Lotman, Jurij M. [2002]. *Istorija i tipologija ruskoj kulturny*. Sankt Petěrburg.
- Malia, Martin [1985]. *K ponimaniju ruskoj revoljucii*. London: Overseas.
- Malia, Martin [2000]. *Russia under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*. Harvard.
- Mantikov, B. [2012]. Konservatizm v postsovětskoj Rossiji: meždú nostalgijej i utopijej. *Politija* 64 (1), s. 33–54.
- Mironov, Boris [1999]. *Socialnaja istorija Rossiji. Tom I*. Sankt Peterburg.
- Panarin, Alexandr [2000a]. *Globalnoe političeskoje prognozirovanije*. Moskva: Algoritm.
- Panarin, Alexandr [2000b]. *Iskušeniije globalismom*. Moskva: Rossijskij nac. fond.
- Panarin, Alexandr [2002]. *Pravoslavnaja civilizacija v globalnom mire*. Moskva: Algoritm.
- Panarin, Alexandr [2004]. *Stratěgičeskaja něstabilnosť v 21. věke*. Moskva: Eksmo.
- Panarin, Alexandr [2007]. *Pravda železnogo zanavěsa*. Moskva: Eksmo.
- Pipes, Richard [1995]. *Dějiny ruské revoluce*. Praha: Argo.
- Poljakov, Leonid [1997]. Krizis rossijskoj političeskoj kulturny. In: Zaslavskaya, Tatjana. (ed.). *Kuda idjot Rossija? Obščėje i osobennoje v sovremennom razvitiji*. Moskva.
- Reiman, Michal [2000]. *O komunistickém totalitarismu a o tom, co s ním souvisí*. Praha: Karolinum.
- Rjabova, T. I. [1991]. Rossijskije liberali poslerevoljucionovo perioda o duchovnych orientirach razvitija strany. *Obščestvennyje nauki i sovremennosť* 1999 (1).
- Shlapentokh, Vladimir [1991]. *Soviet Intellectuals and Political Power: The Post-Stalin Era*. New Jersey: Princeton University Press.
- Šapovalov, Viktor [2000]. Vosprijatije Rossiji na zapadě: mify i realnosť. *Obščestvennyje nauki i sovremennosť* 2000 (1), s. 51–67.
- Švankmajer, Milan (ed.) [1995]. *Dějiny Ruska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Texler, Jiří [1996]. *Despotický socialismus: selhání utopie*. Praha: Academia.
- Vyšňovskij, Anatolij [1998]. *Sěrp i rubl. Konservativnaja moděrnizacija v SSSR*. Moskva.
- Wheatcroft, S. G. (ed.) [2002]. *Challenging Traditional Views of Russian History*. New York.

Zdeněk Bělonožník, Ph.D., vystudoval sociologii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. V současné době pracuje v organizaci Mezinárodní středisko pro rozvoj migrační politiky (ICMPD), kde se podílí na realizaci projektu spolupráce Evropské unie a Ruska v oblasti integrace cizinců.

Dva soudobé koncepty rasismu ve Spojených státech amerických: *Laissez-faire* rasismus a koncept privilegia bílých

ROMANA IMRÍŠKOVÁ*

Two Contemporary Concepts of Racism in the United States:
Laissez-faire Racism and the Concept of White Privilege

Abstract: The current article introduces the issue of race and racism in the United States of America with focus on two specific contemporary concepts that have a big attention and have formed the discussion in the last years. The first one is *laissez-faire* racism from Lawrence D. Bobo who stresses the reluctance of government and political parties to engage in racial questions. The second one is concept of white privilege of Peggy McIntosh who points at advantages and privileges of white race. Both concepts attempt to raise awareness about still present racial discrimination in the United States of America, although in the last years this topic has begun to be perceived as cliché and for some the problem is considered to be solved.

Keywords: racism, racial theories, *laissez-faire* racism, white privilege

Úvod

Celá řada odborných děl i disciplín se věnuje rasové problematice z různých úhlů pohledu již po staletí. Nicméně největší rozmach rasová klasifikace zaznamenala až v 18. století, a to kvůli sociálním změnám a intelektuálnímu rozvoji během osvícenství, i když jednotlivé práce na toto téma vznikaly rovněž dříve [Higginbotham – Andersen 2005; Rattansi 2007]. Mezi nejznámější autory té doby beze sporu patří Joseph Arthur de Gobineau, Robert Knox, François Bernier, Carl Linné nebo Johann Friedrich Blumenbach. U těchto i dalších autorů zmíněného období převládaly názory, že bílá rasa je nadřazena rasám jiným a badatelé propojovali biologické prvky jednotlivých ras s psychickými vlastnostmi jedinců [Fredrickson 2003; Budil – Blažek – Sládek 2005; Machery – Faucher 2005; Rattansi 2007]. Toto pojetí rasové kategorizace přetrvávalo také do dalších staletí.

Diskurz o rasových otázkách prošel od té doby mnoha proměnami a jeho nynější forma značně ovlivňuje teorie 20. století. Výčet autorů, kteří formovali pojetí rasové problematiky v tomto období, by zaplnil celou knihu, nicméně pro jasnější představu zmíníme alespoň ty nejdůležitější publikace, jež představovaly stěžejní body v této stále trvající diskusi. Velký obrat v uvažování o propojení biologických a psychických prvků způsobil antropolog Franz Boas kolem roku 1911, jelikož porovnáním lebek imigrantů a původních obyvatel Ameriky prokázal, že neexistuje spojení mezi rasou a kulturou, rovněž také

* Mgr. Romana Imříšková, Katedra sociologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, Celetná 20, 116 42 Praha 1. E-mail: RomanaImriskova@seznam.cz.

zpochybnil možnost existence čisté rasy [Rattansi 2007]. Později někteří britští biologové (především Huxley či Hogben) poukázali na obtížnost a subjektivnost řazení lidského druhu do několika kategorií.

V té době se zabýval rasovými teoriemi taktéž Carleton S. Coon, jenž nejvíce pozornosti věnoval bílé (kavkazské) rase a jejímu původu. Na Coona reagoval antropolog Ashley Montagu ve svém slavném díle *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, kde zpochybnil existenci rasy jako biologického konceptu [Montagu 1942], čímž rozpoutal další diskusi a později byl inspirací i pro řadu dalších badatelů. Jedním z nich byl také Pierre L. van den Berghe, jenž pojímá rasu jako sociologický koncept, kdy rasa představuje skupinu lidí s určitým sociálním statutem [von den Berghe 1967].

Z oblasti genetiky přispěl na počátku sedmdesátých let k diskusi o této problematice Richard Lewontin, stejně tak i on potvrdil neurčitost konceptu ras. Ve svém výzkumu prokázal, že variabilita lidského druhu je mnohem větší v rámci jedné rasy (85 %) než mezi rasami (8 %) [Budil – Blažek – Sládek 2005; Rattansi 2007]. Existují tedy mnohem větší rozdíly mezi lidmi, kteří byli klasifikováni v rámci jedné rasy, než mezi lidmi různých ras. Další důležitou prací je *The Idea of Race* [1978] od Michaela Bantona, kde autor považuje rasu za sociální konstrukt, k čemuž se později hlásí též další autoři i celá rasová teorie (*racial formation theory*) [Omi – Winant 1986; Machery – Faucher 2005]. Rozdílnost klasifikací ras jednotlivými badateli v této době tak začala budit dojem, že rasy jsou vykonstruované a nejedná se tak o kategorii založenou na vědeckém základě [Rattansi 2007; Budil – Blažek – Sládek 2005].

Z českých děl nedávné doby zasluhuje pozornost především sborník *Dějiny, rasa a kultura* [Budil – Blažek – Sládek 2005], kde jsou shrnuty příspěvky z interdisciplinárního symposia o problematice ras. Někteří autoři (například Milan Pospíšil, Vladimír Sládek) ve svých příspěvcích zpochybňují existenci ras a upozorňují na subjektivitu rasové klasifikace, což výborně vystihuje název článku Vladimíra Sládka *Rasa: mýtus pro popis lidské variability* [Budil – Blažek – Sládek 2005].

Pro porozumění rasové problematice se hodí dodat, že definice mnoha pojmů jako předsudek, stereotyp či rasa je i přes jejich časté používání předmětem mnoha diskusí a především u pojmu rasa nedošlo ke konsensuálnímu výsledku mezi odborníky dodnes. Jak vyplývá z výše stručně nastíněné diskuse, různorodost chápání pojmu rasa a jeho výkladu je značná. Někteří autoři jej pojímají jako biologickou kategorii, jiní jako sociální konstrukt, sociologický koncept, další vyjadřují přesvědčení, že rasy neexistují. Proto je potřeba tyto termíny definovat tak, jak budou použity v této práci.

Předsudek berme jako negativní hodnocení, hlavní postoj k členům jiné skupiny, kdy samotné členství v dané skupině je důvodem tohoto nepřátelského postoje [Hewstone – Stroebe 2006; Výrost – Slaměník 2008]. Zdůrazněme tedy, že se jedná pouze o postoj, nikoli přímo o manifestaci tohoto postoje. Předsudek jako negativní postoj s sebou musí nést komparaci a odkaz na to, co je naopak vnímáno jako pozitivní [Jones 1972]. Stereotyp se zase obvykle vnímá jako kategoriální reprezentace, kdy daná kategorie se spojuje se „souborem rysů, o kterých se na základě sociálního učení a opakovaně zkušenosti předpokládá, že je má skupina jako celek“ [Výrost – Slaměník 2008: 363]. Toto kategorizování pomáhá jedincům kódovat konkrétní situaci, zařadit ji do dané kategorie a ušetřit tak duševní energii [Hewstone – Stroebe 2006].

Definování pojmu rasa nese mnohá úskalí kvůli své historičnosti, ale také geografické podmíněnosti. Carl Linné známý svým klasifikačním systémem v *Systema Naturae* [1735] jako první vydělil čtyři kategorie, konkrétně Evropany, Američany, Asiaty a Afričany jako rozdílné lidské rasy s odlišnými vlastnostmi, přičemž Evropané mají být ti tvořiví a Afričané ovládní vrtochy [Rattansi 2007; Fredrickson 2003]. Další významnou klasifikaci provedl Johann Friedrich Blumenbach ve svém díle *On the Natural Varieties of Mankind* [1775], kde rozdělil lidstvo do pěti odlišných ras, z nichž jedno označení se používá v anglosaských zemích dodnes, a to „caucasian“ pro rasu europoidní či bílou [Rattansi 2007; Fredrickson 2003].

Shrnující a přehlednou studii o termínu rasa a jeho výkladech pak představuje Taylorův článek *Defining Race* [Higginbotham – Andersen 2005], kde autor řadí způsoby definování pojmu rasa do několika kategorií, přičemž žádná z těchto definic nedominuje těm ostatním. První z nich považuje rasu za biologickou kategorii se zaměřením na vnější fyzické charakteristiky. Fyzické vlastnosti se mezi rasami ovšem natolik prolínají, že dnes již tato kategorie zastupuje velmi malou část v definici rasy. Další kategorií, jež je velice rozšířená, představuje sociálně konstruktivistický přístup. V tomto pojetí se rasa chápe jako sociální konstrukce, protože byla definována v průběhu lidské interakce, kdy ji lidé sami specifikovali, předali svým potomkům, kteří ji socializovali, internalizovali a předali opět dále. Tímto procesem vznikly zažité stereotypy a askriptivní vlastnosti jednotlivých rasových skupin se tak předávají z generace na generaci.

V dalším případě je rasa brána jako etnická skupina s důrazem na společnou kulturu. Sdílená kultura předpokládá společnou hudbu, umění, jazyk, náboženství, zvyky a mnoho dalšího, přičemž někteří z Afroameričanů ve Spojených státech amerických tyto prvky kultury opravdu sdílí, přesto však existuje mnoho etnických podskupin i mezi nimi samotnými. Bylo by proto velmi zavádějící tyto dva pojmy ztotožňovat. K těmto kategoriím Taylor [2005] přidává ještě definici rasy jako společenské třídy nebo vyjádření určité míry prestiže, což se výrazně praktikuje v některých částech Brazílie, kde existuje typické spojení „money whitens“ a naopak jedinec, jenž se nachází na dně společenského žebříčku je labelován jako černý.

Další možný způsob, jak definovat rasu, zmiňují ve své práci Michael Omi a Howard Winant [In. Wenger 2011a]. Podle nich lze rasu definovat mocnými institucemi ve společnosti. Příkladem může být v minulosti „pravidlo jedné kapky“ (*one drop rule*), kdy platilo, že jedinec byl klasifikován jako černocho, pokud měl jen jednu kapku „černé krve“ [Rattansi 2007]. Přesný podíl „krve“ nutný k tomu, aby byl jedinec zařazen do určité rasové skupiny, byl rozdílný v jednotlivých státech USA. Proto docházelo k tomu, že pokud jedinec přešel hranice státu, mohl se najednou stát pro úřady černochem. Dnes tento typ definice platí pro americké indiány, kteří, aby mohli být označeni za americké indiány, musí splňovat určitá kritéria stanovená úřady.

Poslední možnou kategorií pro definici rasy je sebedefinování. Každý jedinec se může definovat a přiřadit k jakékoli rase, ale nutno brát v úvahu i dříve zmíněné možnosti definice rasy, jež zde hrají významnou úlohu a mohou tak sebedefinování výrazně ovlivnit. V této práci bude pojem rasa považován za sociální konstrukt vytvořený v procesech interakce a socializace během lidského života, tedy tento pojem podle mínění autorky existuje pouze jako sociální kategorie.

Různorodost složení populace Spojených států amerických

Mnoho ze soudobých rasových teorií vzniklo ve Spojených státech amerických, protože tato země se pro ně stává živnou půdou nejen kvůli otroctví a diskriminaci v minulosti, ale také kvůli současné podobě americké společnosti, v níž se prolínají různé rasy a kultury.¹ I když to někteří popírají (nejčastějším argumentem slouží zvolení prvního amerického prezidenta afroamerického původu), diskriminace a rasismus v USA podle mnohých výzkumů [například Bertrand – Mullainathan 2004; Pager In. Higginbotham – Andersen 2005; Entman 2006; Tashiro 2005; Kupchik – Harvey 2007] z odlišných disciplín stále přetrvává. Důvodem jsou též přes veškeré dlouhotrvající snahy sociálních programů a aktivit na podporu rasové integrace zakotvené předsudky ve společnosti z mnoha předešlých generací, které nelze vymýtit jen během několika málo let. K tomu přistupuje potřeba proměny postojů několika generací jdoucích po sobě tak, aby se rasové předsudky nepředávaly výchovou, protože právě výchova představuje důležitý faktor při internalizaci norem a hodnot včetně rasových předsudků [Jones 1972].

Kromě výchovy v rámci rodiny hrají významnou roli v utváření postojů včetně internalizování rasových předsudků ještě další činitelé, mezi něž patří primární skupiny, referenční skupiny a také média a veřejné mínění. Vymýcení rasové diskriminace se tak stává během na dlouhou trať nejen kvůli předávání hodnot mezi generacemi, ale také komplexnosti tohoto problému, jelikož nerovnost v jedné oblasti života má důsledky též v oblastech ostatních. V praxi proto pro dlouhotrvající zlepšení a přiblížení se k rovnosti šancí jsou nutností zásahy do celé řady odvětví, institucí a oblastí života.

Problematickou se jeví značná rozdílnost ve složení populace ve Spojených státech amerických. Jelikož jde o zemi velmi rozlehlou, někteří lidé se ani za celý svůj život nedostanou do kontaktu s jinými rasami. Jde především o populace bílé rasy na americkém venkově,² jež čerpají informace o jiných rasách z médií, přičemž tyto informace mohou být zkreslené, nereprezentativní a zároveň posilující zažitá stereotypy. Někteří se zase s ostatními rasami setkají až při návštěvě většího města nebo při přestěhování za prací či studiem. V takových případech pak dochází k interakci a realističtější představě o jiných rasách až v dospělém věku. Zabudované stereotypy z výchovy a raných let se tak sice mohou pomalu přetvářet, ovšem jedná se o náročnější proces, než když je jedinec zvyklý na multirasovou společnost již od dětství a rasově integrované prostředí mu připadá přirozené.

Právě kvůli rozlehlosti a rozdílnosti ve složení populace jednotlivých států v rámci rasového zastoupení se postoje k rasismu a na rasové diskriminaci ve Spojených státech amerických velmi liší. Jako věčné téma veřejných diskusí se z této problematiky stává klišé a může být vnímáno jako výmluva na neúspěchy a vlastní neschopnost [Rattansi 2007]. Přestává být proto pro některé Američany signifikantním problémem jejich současné společnosti.

¹ Nicméně jak poukazuje Melvil Steinfield [1970], rasové problémy se objevují ve všech koutech světa včetně Asie, Afriky, Evropy či Austrálie.

² Jedná se především o státy ve středu a na východě USA, jako jsou Iowa, Illinois, Indiana, Ohio či Kentucky. Viz podrobnější mapa na Census Scope: United States – Geographic Variations. [online]. Dostupné z: http://www.census.gov/scope/us/print_map_common_race.html [30. 1. 2014] Porovnání procentuálního zastoupení ras v jednotlivých okresech – counties – vzhledem k celonárodnímu průměru.

Stručná historie rasismu ve Spojených státech amerických

K pochopení současné situace a struktury vztahů mezi rasami v USA je nutné si stručně připomenout historii a praktiky, jež k nerovnému rozdělení moci vedly. Kořeny dnešní stále přetrvávající diskriminace sahají do 15. století, kdy se začal rozvíjet obchod s otroctvím z Afriky. Otroctví jako takové přitom bylo původně využíváno již v prehistorické době. Názznaky otroctví sahají až k době okolo roku 8 000 př. n. l., první přímé důkazy však pochází až z Chamurabbiho zákoníku (okolo 1760 př. n. l.) [Gascoigne 2001].

Otroctví bylo obvyklé také ve starém Římě, kde ovšem nebylo podmíněno biologickými atributy označujícími jinou lidskou rasu, ale byla to forma negativní sankce nebo tak byli využíváni váleční zajatci.³ Až v 15. století se struktura obchodu s otroky změnila, když se rozšířila do Afriky. V této době Evropané jako otroci byli nahrazeni otroky z Afriky. Ospravedlnění tohoto zotročení, jež trvalo dalších 400 let, nebyla nicméně původně barva kůže a další fyziologické atributy, ale náboženské důvody [Fredrickson 2003]. Afričanům jako pohanům byly přisuzovány negativní vlastnosti, které začaly být v průběhu let připisovány jejich genetické výbavě a stereotypizovaly se. Barva kůže se brzy stala významným faktorem a začala být podvědomě spojována s méněcenností, podřízenými vlastnostmi a absencí emocí, aby inferiorní postavení černé rasy bylo udrženo. Dehumanizace černé rasy tak ospravedlňovala její zotročení a využívání pro ekonomické účely po další staletí [Fredrickson 2003].

Historie pomalého osvobozování Afroameričanů v jednotlivých sférách života je velmi komplikovaná. Počátky sahají k období Rekonstrukce po občanské válce mezi lety 1865 a 1877, kdy byly přijaty tři důležité dodatky k Ústavě. Také přes zákaz otroctví v roce 1865 ratifikováním třináctého dodatku Ústavy (*13th Amendment*) byly podmínky osvobození a nabytí práv Afroameričanů konstruovány tak, aby se jejich právoplatná integrace do společnosti nezdařila [Wenger 2011a; Rattansi 2007; Miles 1989]. O tři roky později čtrnáctý dodatek měl mimo jiné zajistit občanství všem, kteří se ve Spojených státech amerických narodili. Nejdůležitější dodatek americké Ústavy, zajišťující pokrok směrem k rovnocennosti ras, byl dodatek patnáctý, který měl zaručovat právo volit pro všechny občany bez rozdílu. Nicméně státy vedené bohatými bílými vlastníky půdy na Jihu zabraňovaly především Afroameričanům, ale i dalším rasám a chudým lidem různými praktikami v právu volit.⁴ To pak vyústilo v další vládu, jež ratifikovala sérii diskriminativních zákonů, známou pod názvem Jim Crow laws. Přes tyto překážky překážkám se již v období Rekonstrukce podařilo několika Afroameričanům dostat se do parlamentu, navzdory chybějícímu vzdělání, majetku a nedostatku peněz.

Největší dopad během éry Jim Crow (1877–1965) mělo uzákonění segregace (Plessy v. Ferguson r. 1896 – „separate but equal“) [Jones 1972]. Diskriminace se tak projevovala ve všech oblastech života: politické (nemožnost volit), vzdělání (segregované školy

³ Někdy bývá mezi rasistické nálady řazen i antisemitismus, který vznikl jako antipatie křesťanů vůči židům již kolem 4. st. a rozšiřoval se od 8. st. [Rattansi 2007].

⁴ Praktik, jak zabránit Afroameričanům a dalším rasám volit, bylo údajně několik. Rozšířenou podmínkou k připuštění k volbám byla například citace části Ústavy, kterou ale neznali ani ostatní občané USA. Další praktikou bylo podmínění volit právem praotce – tzv. *grandfather clause* (prarodiče černochů, kteří byli zotročeni toto právo neměli, což automaticky vyloučilo také jejich potomky z možnosti volit). Další praktikou byl údajně test, aby Afroameričan přesně uhořel, kolik fazolí je ve sklenici apod. [Wenger 2011b; Fredrickson 2003].

s rozdílnou kvalitou, podmínkami a neobjektivním vykládáním historie), ekonomické (méněcenná a špatně placená zaměstnání vyhrazována pro černochoy), sociální (oslovování pouze křestními jmény, tykání a familiární oslovování „boy“, oddělené restaurace, toalety, fontánky, části v dopravních prostředcích, hřbitovy ad.), neposlední řadě i fyzické (lynčování) [Rattansi 2007; Jones 1972].

Od padesátých let 20. století se iniciativy chopilo Hnutí za občanská práva Afroameričanů (*Civil Rights Movement*), které vyvinulo na vládu USA nátlak, aby ratifikovala důležité zákony, zavedla rovnoprávnost a zrušila segregaci všech „barevných“ (*colored*) a bělochů. Éra *Jim Crow* se tak někdy považuje za ukončenou již v roce 1954, kdy Nejvyšší soud prohlásil segregaci škol za protiústavní (*Brown v. Board of Education*), jindy zase až rokem 1965, a to po ratifikování zákonů proti diskriminaci ve všech oblastech života včetně připuštění k volbám (*Civil Rights Act 1964* a *Voting Rights Act 1965*). Tyto kroky byly nevyhnutelné pro další desetiletí, kdy díky právním změnám se struktura vztahů mezi rasami v americké společnosti pomalu měnila a stále mění svůj charakter.

Současná situace ve Spojených státech amerických

Americká společnost se stále potýká s diskriminací zaměřenou proti jiným rasám, než je bílá. Otrocťví trávající čtyři stovky let a následná rasová diskriminace zásadním způsobem měly vliv na hierarchii v americké společnosti a daly vzniknout velkým diferencím mezi rasami v různých, ale zároveň prolínajících se sférách života, jako je vzdělání, bydlení, celkové jmění, příjem nebo zastoupení jednotlivých ras ve vězeňské populaci. Hluboce propojená struktura u zmíněných sfér způsobuje u nižších tříd bludný kruh, z něhož bez státní pomoci nebo pomoci nevládních organizací se speciálními programy není téměř možno úniku.

Lidé z nižších socioekonomických tříd bydlí v chudších čtvrtích kvůli nízkým nájům. Jejich nízké příjmy zapříčiňují rovněž nízké příjmy z daní v dané lokalitě, a proto se místní školy financované právě z těchto příjmů tak trvale potýkají s nedostatkem peněz. Takovéto školy v chudinských čtvrtích mají proto horší kvalitu učitelů, staré učební pomůcky, nedostatek peněz na sportovní a kulturní aktivity i na údržbu budov a zařízení, natož na jejich renovaci nebo na koupi nového vybavení a technologií.

Kromě nekvalitních škol představuje další problém v chudších čtvrtích, kde bydlí především Afroameričané nebo Hispánci, kriminalita. Vyšší procentuální zastoupení jiných ras než bílá ve věznicích⁵ v USA se přičítá nejen horším životním podmínkám jiných ras, ale také rasové diskriminaci ze strany policistů a soudů. Známým termínem je *DWB* – „driving while black“, jenž označuje větší pravděpodobnost, že policista zastaví ke kontrole vozidlo řízené Afroameričanem. Pokud už se jedinec dostane do systému trestní justice a do vězení, po propuštění má velice limitované možnosti na získání zaměstnání, proto je často výsledkem špatně placené zaměstnání nebo návrat ke kriminální kariéře. Nedostatek financí zase způsobuje nemožnost zajistit kvalitní studia svým dětem, které kvůli špatnému

⁵ Téměř dvě třetiny (63 %) vězňů v USA jsou Afroameričané nebo Hispánci, přičemž tyto dvě skupiny tvoří pouze čtvrtinu populace USA. *Human Rights Watch*. [online]. Dostupné z: <<http://www.hrw.org/legacy/background/usa/race/>> [30. 1. 2014].

vzdělání nemohou najít dobře placené zaměstnání, čímž nemohou akumulovat bohatství, jež se jinak přenášelo z generace na generaci.

Důležitým mezníkem pro akumulaci majetku byl *National Housing Act* v roce 1934. Tímto zákonem se už tak markantní majetkové rozdíly mezi bílou rasou a ostatními rasami ještě zvětšily. Kvůli vydaným pokynům od *Federal Housing Administration* (FHA) agentury směly vydávat hypotéky pouze na domy v rasově homogenních čtvrtích, čímž se ještě posílila rasová segregace. Byly vytvořeny speciální mapy měst, jež byly rozděleny na části podle úrovně bezpečnosti pro realitní investice. Podle těchto map bylo mnoho čtvrtí s menšinami klasifikováno jako vysoce nevhodné pro realitní investice (v mapách zaznamenáváno červenou barvou), přičemž tyto odhady se zakládaly pouze na spekulacích o dané komunitě. V důsledku toho banky nedávaly půjčky na bydlení lidem jiných ras, než je bílá, ani když splňovali finanční podmínky pro poskytnutí úvěru, protože by tak byla porušena homogenita čtvrti. Odmítnutí bank pojistit úvěry některým rodinám mělo tak významný negativní vliv na schopnost získání majetku, jeho akumulaci a předávání i na další generace [Powell 2008].

Další vládní politikou zvětšující majetkové rozdíly mezi rasami reprezentoval zákon o sociálním zabezpečení vydaný v roce 1935 prezidentem Franklinem Delano Rooseveltem jako součást New Dealu. Zákon, který měl zajistit dostatek financí pro penzi, invalidní důchody a nezaměstnanost, vylučoval některé kategorie zaměstnání jako například zemědělské práce, domácí služby či sociální pracovníky. Některé z těchto kategorií byly přitom v té době převážně obsazené menšinami. Tito lidé v důchodovém věku pak neměli dostatek financí, proto jim musí pomáhat jejich děti, jež by jinak mohly použít dané prostředky pro akumulaci svého vlastního majetku. Tento zákon se změnil v padesátých letech minulého století, nicméně finanční ohodnocení dělníků a pracovníků domácích služeb jsou stále často vyplácena v hotovosti, tedy lidé s nízkými příjmy často pracují bez sociálního zabezpečení.⁶

Současná společenská situace ve Spojených státech amerických tak odráží nejen dávné otroctví, ale také některých vládních politik století. Tyto vládní politiky se mohly stát mezníky a vymýtit rasové nerovnosti, nicméně byly využity spíše pro opačné účely a zajistily tak přetrvávání diferencí a rasové segregace především v oblasti vzdělávání a bydlení.

Teorie *laissez-faire* rasismu

Hierarchie v americké společnosti v souvislosti s diferencemi mezi jednotlivými rasami se neustále mění a Afroameričané v současnosti stále více pronikají do středních a vyšších tříd.⁷ Přesto jsou jiné rasy než bílá pořád znevýhodněny v celé řadě oblastí života, například nesouměrně velké procentuální zastoupení Afroameričanů žije v chudých čtvrtích, ve čtvrtích s vyšší mírou kriminality, větší množství Afroameričanů a Hispánců se také

⁶ Další diskutabilní zákony s rasovým podtextem jsou např. G. I. Bill z roku 1944 poskytující benefity a vzdělávací kurzy pro veterány vracející se z druhé světové války, dále *Housing Act* z roku 1949, po němž vypukla obnova amerických měst především v 50. letech 20. st., kdy se obytné domy v chudinských čtvrtích bouraly a byly nahrazovány stavbami za účelem obchodu.

⁷ Viz data z celonárodního censu v USA. [online]. Dostupné z: <<http://www.census.gov/population/race/>> [30. 1. 2014].

ocitně ve vězení vzhledem k jejich celonárodnímu průměru.⁸ Mimo jiné jeden výzkum také prokazuje, že jsou lidé s cizokrajnými jmény při výběrovém řízení o zaměstnání častěji vylučováni již při rozhodování o postupu do druhého kola výběru, a to i přes totožnou kvalifikaci s lidmi s typicky americkými jmény [Bertrand – Mullainathan 2004].

Způsoby diskriminace radikálně změnily svoji podobu za poslední desetiletí. V minulosti tak časté násilné a agresivní výpady proti jiným rasám (hlavně lynčování), jsou nyní razantně odsuzovány, ovšem tzv. neviditelné způsoby diskriminace stále přetrvávají právě i kvůli podvědomému udržování stereotypů. Teorie *laissez-faire* rasismu Lawrence D. Boba přináší deskriptivní analýzu této nové rasové ideologie.

Spojení „laissez-faire“ původně pochází z ekonomie a představuje jednu ze základních myšlenek liberalismu, kdy stát a vláda co nejméně zasahují do hospodářství [Vlček a kol. 2005]. V našem případě tak Bobo odkazuje k nedostatku angažovanosti vlády Spojených států amerických vzhledem k rasovým otázkám (tzv. politika „hands off“). Podle zmíněného autora, jak popisuje ve svém článku *Racial Attitudes and Relations at the Close of the Twentieth Century* [2001], je tento stav novou formou rasové ideologie v americké společnosti, která má čtyři hlavní charakteristiky.

První charakteristiku představuje akceptace negativních rasových stereotypů o Afroameričanech, Hispáncích, Asiitech a dalších minoritách. Lawrence D. Bobo [2001] tvrdí, že každá sociální skupina má stereotypy o každé jiné sociální skupině, ať už pozitivní či negativní. Ale pouze dominantní skupina ve společnosti (v případě americké společnosti vzhledem k rasovým skupinám je to rasa bílá) má moc své stereotypy uplatnit nejen díky tomu, že je početní většinou, ale především proto, že má obsazenu většinu rozhodujících pozic ve společnosti, čímž obvykle posiluje stávající normy společnosti a uplatňuje tak své představy a zásadním způsobem se spolupodílí na konstruování reality. Charakter těchto stereotypů se transformoval z absolutní do relativní podoby, což znamená, že v minulosti bílá rasa používala absolutní stereotypizované způsoby myšlení o Afroameričanech, dívala se na ně jako například na líné, násilnické, neinteligentní, ovládané zvířecími pudry apod. Relativní stereotypizace, jež převládá v dnešní době, se zakládá na komparaci s převládající rasou, tedy předpokládá, že jsou Afroameričané línější, více násilní nebo méně inteligentní než lidé bílé rasy.

Mezi další charakteristiky *laissez-faire* rasismu se řadí podle Lawrence Boba [2001] odmítnutí existence rasové diskriminace ve společnosti (tzv. „colorblindness“ – barvoslepost). Jedinci ve společnosti věří, že každý může být úspěšný, pokud dostatečně tvrdě pracuje, že šance jsou vyrovnány a všechny problémy rasové diskriminace jsou již vyřešeny. Zjednodušeně řečeno, ve společnosti panuje názor, že rasismus a diskriminace již dále neexistují a není tedy ani potřeba o těchto tématech vést veřejnou diskusi a není nutné vytvářet sociální programy na jejich odstranění. Indiferentnost vůči rasovým problémům a negace jejich existence obhajují její zastánci zvyšujícím se počtem slavných a úspěšných Afroameričanů v čele s prvním prezidentem USA s afroamerickými předky.

Třetí rys teorie *laissez-faire* rasismu poukazuje na zkrácený pohled na přetrvávající nerovnosti. Tyto nerovnosti jsou podle jedinců ve společnosti způsobeny chybou

⁸ Viz výše pozn. 3. Téměř dvě třetiny (63 %) vězňů v USA jsou Afroameričané nebo Hispánci, přitom tyto dvě skupiny tvoří pouze čtvrtinu populace USA. *Human Rights Watch*. [online]. Dostupné z: <<http://www.hrw.org/legacy/background/usa/race/>> [30. 1. 2014].

jednotlivce, nikoli celé společnosti nebo její struktury. Neúspěch jednotlivce se svaluje na jeho neschopnost, lenivost, nedostatečnou píli a další jeho negativní vlastnosti. U některých jedinců mohou být tyto výčitky v právu, nicméně se i dotkne obětí rasové diskriminace, jimž se dává za vinu jejich pozice ve společnosti, kterou však mohli změnit pouze malou mocí. Každý úspěch či neúspěch se považuje za absolutní zodpovědnost jedince, jedná se o ryze individualistický přístup. Na stejný problém poukazuje též ve své koncepci *white privilege* Peggy McIntoshová (viz níže).

Poslední a stěžejní charakteristika teorie *laissez-faire* rasismu se týká politické sféry. Podle autora zdroj teorie *laissez-faire* rasismu spočívá v přístupu politických uskupení, jež se nacházejí momentálně u moci, k rasovým otázkám. Politické subjekty zastávají názor, že politika by neměla zasahovat do této situace. Vysvětlení této politiky *hands-off* pramení z toho, že jelikož jsou příležitosti mezi rasami vyrovnány, není důvod, aby byly podstupovány jakékoli politické kroky ke změně nynějšího stavu, přičemž nerovnosti v mnoha oblastech života jsou tak jen výrazem spravedlivého zacházení systému [Bobo 2001].

Lawrence D. Bobo [Bobo 2001: figure 9-1, figure 9-2] také dokazuje na datech, že se postoje bělochů v USA k menšinám v posledních desetiletích v mnohém zlepšily, přesto jsou stereotypy ve společnosti pořád zakořeněné. Respondenti bílé rasy ve výzkumu označili všechny minority, ovšem každou v jiném měřítku (Afroameričany, Hispánce a Asiaty), jako méně inteligentní než lidi bílé barvy kůže. Považují členy minorit za občany, kteří preferují sociální dávky před zaměstnáním a domnívají se, že se s nimi obtížněji vychází než s lidmi bílé kůže [tamtéž: figure 9-7]. Je nutno dodat, že tato data jsou z roku 1994, tedy můžeme předpokládat z trendu, že se postoje mohly od té doby mírně zlepšit, neboť postoje vůči jiným rasám se zlepšují s každou novou generací bílé populace.

Existuje trend směřující k pozitivní změně, pokud se týká rasových postojů americké populace, nicméně změny jsou mnohem markantnější v povrchních a krátkodobých interakcích, jako v případě společných dopravních prostředků. U intimních a dlouhodobých vztahů, v mezirasových manželstvích došlo sice také k pozitivní změně, nikoli tak významně [Bobo 2001].

Dále shora zmíněný autor přiznává, že americká společnost sdílí konsensus, co se týká nutnosti rovnosti a integrace ostatních ras, ale praktické činy a zákony, které by vyvolaly změny, jsou vzácné. Podle průzkumů veřejného mínění bílí Američané už téměř nemají předsudky proti jiným rasám a chtějí rovnost, ale na druhou stranu nepodporují zákony, programy, ani aktivity redukující nerovnost mezi rasami [In. Higginbotham – Andersen 2005]. V případě tématu rasové integrace se problém stává ještě složitějším. Podle dřívějších výzkumů Američanů by školy měly být rasově integrovány, ale při specifitějším dotazu, kolik by měly zastupovat děti Afroameričanů, jsou výsledky již rozdílné. Čím vyšší zastoupení afroamerických dětí ve škole, tím méně bílých Američanů by bylo ochotno do takové školy posílat i své dítě [Bobo 2001: figure 9-1].

Zároveň Lawrence D. Bobo [2001] dává teorii *laissez-faire* rasismu do opozice k dřívější formě rasismu (rasismus typický pro éru *Jim Crow*). V minulosti byl rasismus viditelný, ve vysokém měřítku bylo používáno násilí a psychologický nátlak. V nynější době je rasismus spíše skrytý, a proto se také velmi špatně dokazuje před zákonem, což ho činí velmi zákeřným. Relativní rasismus zjištěný z výzkumů veřejnosti má také jinou povahu, protože se připisuje spíše okolnostem a kulturním podmínkám a nikoli biologickým atributům jako tomu bylo v minulosti [Bobo 2001].

Závěrem Bobo [2001] dodává, že změna názorů veřejnosti ve Spojených státech amerických od čtyřicátých let je markantní, ale z toho vyvěrá potřeba lidí stále vzdělávat a poskytovat jim informace o jiných rasách, protože právě nevědomost plodí stereotypy a rasismus. Jak již bylo zmíněno výše, Spojené státy americké jsou zemí natolik rozsáhlou, že i přes rasovou a kulturní heterogenitu mnoho občanů, především ti bydlící na venkově a v malých městech, se nikdy nebo jen málokdy setká během svého života s jinou rasou. Bez rasové integrace pak mají lidé předsudky o jiných rasách, jejich způsobu života, zvycích a problémech z médií. Tyto předsudky jsou odstraňovány až díky permanentnějšímu styku s lidmi jiných ras, jejich poznání a vytvářením si vztahů mezi nimi.

Koncepce privilegia bílé rasy (*white privilege*)

Koncepce privilegia bílé rasy patří pod široce zaměřenou multidisciplinární školu s názvem kritická rasová teorie (*Critical Race Theory*), která se začala vyvíjet v polovině sedmdesátých let kvůli stagnaci následující po dosažení úctyhodných výsledků a změn v zákonech díky Hnutí za občanská práva Afroameričanů (*Civil Rights Movement*). Euforie z pokroku na cestě k rovnoprávnosti mezi rasami v legislativě vystřídal stagnace a pozornost americké veřejnosti v těchto letech byla obrácena k jiným problémům (válka ve Vietnamu) [McGuigan 2003].

Tato indiference dala vzniknout právě kritické rasové teorii, zpočátku zaměřenou především na legislativní problematiku, postupem času ale přibírající koncepcí taktéž z dalších disciplín. Všechny koncepcí, články a knihy patřící pod kritickou rasovou teorii mají společné tři premisy. Podle první premisy je rasismus v americké společnosti normální, není tedy anomálií. Druhá zastává názor, že sociální svět a sociální realita včetně konceptu rasy je konstruována lidským jednáním a mezilidskými interakcemi. Poslední premisa se zaměřuje na chování bílé elity, která podporuje pokroky Afroameričanů pouze v případě, že jsou také v zájmu bílé rasy [Delgado – Stefancic 2001].

V posledních několika letech byla v rámci kritické rasové teorie zaměřena pozornost nejvíce na problematiku percepce „bělosti“, bílou nadvládu a bílou převahu ve společnosti a v jejich mocenských strukturách. Také se častěji zmiňují řešení, jež by mohla bílá rasa přijmout, aby byla dosažena rasová integrace, desegregace a rovnost šancí.

Jedna z neznámějších koncepcí poslední doby je pojetí privilegia bílých (*white privilege*) od Peggy McIntoshové, které bylo poprvé zpracováno již v roce 1988 v kapitole *White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack*, což je součástí knihy *White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work in Women's Studies*. Jak název knihy napovídá, k tématu rasy se autorka dostala původně přes studium genderové diskriminace, nerovnosti mezi pohlavími a po analýze privilegia mužů. Zjištění, že sice většina mužů podporuje rovnost pro obě pohlaví, ale nechtějí se vzdát svých vlastních výhod, jichž nezaslouženě nabývají díky tomu, že patří k silnějšímu pohlaví, jí bylo hlavní inspirací pro rozvedení teorie privilegia bílé rasy. Tuto teorii dále rozšířila v posledních několika letech, díky čemuž se jí dostalo další pozornosti.

Stejně jako vztah mezi muži a ženami vidí Peggy McIntoshová také vztah mezi bílou rasou a všemi ostatními. Rasismus se ve Spojených státech amerických vnímá jako něco, co staví jiné do nevýhody, ale už se neupozorňuje na komplementární aspekt, že bílá rasa díky tomu užívá zase naopak určité výhody a privilegia. Autorka definuje bílá privilegia

jako „neviditelný balík nezasloužených výhod, na něž se jedinec může spolehnout každý den, ale na které jsme měli zapomenout“.⁹ [McIntosh 1988: 1] Peggy McIntoshová k důkazu privilegia bílých podává příklady přibližně 50 situací, kdy lidé bílé rasy pobírají nezasloužené výhody v každodenním životě. Dodává přitom, že se jedná o nevyčerpaný seznam a zároveň některé z nich plynou z autorčiny subjektivní zkušenosti, proto jsou tato privilegia odlišná do určité míry u každého jedince s bílou barvou kůže.

Z výše zmíněných situací uvedme jen pro ukázkou některé: 1) Bílí lidé mají možnost pustit si televizi nebo si prohlédnout noviny a vidět vždy svoji rasu široce zastoupenou. 2) Když se obecně mluví o národním dědictví, historii a civilizaci, jsou představeni výhradně vůdci a důležité osobnosti především bílé rasy, kteří tuto historii vytvářeli a ovlivňovali tak dějiny celé země. 3) Od bělochů není nikdy požadováno, aby mluvili za všechny lidi jejich rasy. 4) Bílí lidé mohou jít s otevřenou pusou, aniž by to bylo připisováno jako charakteristika typická pro jejich rasu. Právě tímto posledním bodem autorka zdůraznila stereotypizaci, jež podle některých teoretiků [například Daniels In. Higginbotham – Andersen 2005] stále u americké populace podvědomě převládá. Tato stereotypizace způsobuje, že lidé bílé rasy přičítají činy lidí své vlastní rasy samotným jedincům, ale u jiných ras připisují chování jednotlivců dané rase jako sociální skupině a jako celku.

Akceptace existence privilegií samotnou bílou rasou bude velmi těžký úkol, protože to znamená popření absolutní meritokracie a zpochybnění svých vlastních schopností a dovedností ve prospěch lidí jiné rasy, kteří nemohli, na rozdíl od bělochů, svého potenciálu využít. Bílým lidem se tak otevírají dveře ať už ve vzdělání, praxi, kariéře, nebo i u sousedů a lidí v jejich okolí, které zůstávají pro jiné rasy uzavřené. Bílá rasa tak získává nezasloužené rasové výhody a obsazuje dominantní pozice ve společnosti, což si musí v prvé řadě uvědomit a akceptovat. Pak teprve mohou vzniknout reálné kroky v praxi a sociální programy na docílení rovnosti mezi rasami, které budou podporovány nejen diskriminovanými rasami, ale především prozatím většinou společností bílé rasy.¹⁰

Je důležité připomenout, že rasa a pohlaví nejsou jedinými zvýhodňujícími kategoriemi, ale výhody mohou plynout též z věkové kategorie, z příslušnosti k určité etnické skupině, díky fyzickým schopnostem, národnosti, náboženství nebo sexuální orientaci [McIntosh 1988]. Ovšem mnoho takovýchto ne/výhod vychází ze socioekonomického postavení, což je potenciálně důležitá skrytá proměnná, která s některými z výše zmíněných kategorií může korelovat. Problémem pak je jasná specifikace, kdy se za příčinu diskriminace pokládá rasa a kdy socioekonomické postavení, jež ovšem může být z části důsledkem příslušnosti k dané rase.

Stejně jako Lawrence D. Bobo, tak i Peggy McIntoshová [2009a] upozorňuje na důležitou vlastnost dnešního rasismu ve Spojených státech amerických, a to jeho skrytou podobu. Lidé se učí rozpoznávat formy individuálního rasismu, ale nikoli institucionální rasismus způsobený systémy, pravidly či úřady. Institucionální rasismus je zabudovaný do

⁹ „I have come to see white privilege as an invisible package of unearned assets that I can count on cashing in each day, but about which I was ‘meant’ to remain oblivious.“ [McIntosh 1988: 1]

¹⁰ Podle některých predikcí ve Spojených státech amerických během několika desetiletí bílá rasa přestane být početní většinou. V otázkách diskriminace a rasismu přestane také převládat dosavadní hlavní dichotomie mezi rasami bílá vs. černá (*Caucasians vs. Afroamericans*), protože převládající minoritou bude při pokračování současných trendů minorita hispánská. [U.S. Census Bureau: *U.S. Population Projections 2011*]. [online]. Dostupné z: <<http://www.census.gov/newsroom/releases/archives/population/cb12-243.html>> [30. 1. 2014].

struktur a institucí společnosti, je neviditelný a nemusí být ani účelný, jeho záměr není rasistický, ale přesto způsobuje nerovnost mezi rasami. Příkladem může být systém propouštění zaměstnanců v organizaci, kdy jako první dostávají výpověď zaměstnanci, kteří v ní působí nejkratší dobu. Afroameričané a některé další minority přitom před několika lety nemohli příslušnou pozici vůbec získat. Další příklad reprezentuje vyplacení daní z nemovitosti v dané lokalitě připadající do místního rozpočtu, z něhož jsou financovány i místní školy. Tak se utváří uzavřený kruh, kdy v chudých oblastech se vybírají nízké daně, což způsobuje nedostatek finančních prostředků pro školy a další vzdělávací nebo volnočasové aktivity. Důsledkem toho děti z dané lokality kvůli nekvalitnímu vzdělání, nedostatečným prostředkům a často také rizikovým a kriminálním podnětům z okolí nemohou svůj potenciál využít a přerušit tak uzavřený kruh.

Občané Spojených států amerických jsou již od dětství učeni brát privilegia bílých stejně jako privilegia mužů jako něco samozřejmého a nemají si toho všimnout, protože by to zpochybnilo základní princip demokracie, a to je meritokracie, která by se pak stala pouhým mýtem pro americkou společnost. Lidé mají představu, že mohou dokázat cokoli, pokud se budou dostatečně snažit, mají věřit na volnost a širokou škálu voleb, kterými ovlivňují svou cestu životem. Jejich život má být jen výsledkem kombinace jejich rozhodnutí, jejich činů a snahy. Jakékoli externí intervenující proměnné se pokládají nepřipustné, záleží pouze na jedinci, jak si svůj život zařídí.

Podle tohoto mýtu v americké společnosti existuje naprostá rovnost příležitostí a všechny dveře mají být otevřené pro všechny její členy, ovšem ve skutečnosti se pro některé jedince otevírají více. Zájem mocenské elity je, aby tento mýtus stále v americké společnosti přetrvával, protože tak uchovává moc v rukou jedné sociální skupiny a generuje ji tak na další její členy. Peggy McIntoshová tak apeluje na bílou rasu, jež si neuvědomuje svá privilegia, aby tento systém nezasloužených výhod, které po celý život čerpá, refletovala, zpochybnila, a tak přestavěla systém moci v celé společnosti [McIntosh 1988].

Ve svém dalším článku (napsaném dvacet let po úspěšném textu o privilegiích bílé rasy) *White People Facing Race: Uncovering the Myths That Keep Racism in Place* [2009a] se autorka zaměřuje především na pojetí rasismu u bílé rasy a příčiny zabraňující vzdání se bílých privilegií. Z diskusí a seminářů o rasových vztazích organizovaných McIntoshovou po USA vycházejí dvě hlavní příčiny, proč se lidé bílé barvy kůže bojí mluvit o rasismu. K první lze zařadit strach, altruisticky orientovaný na druhé, kdy se bílí lidé obávají, že svými slovy někoho zraní a nechtěně mu/jí ublíží. Druhá obava se obrací na sebe samé, zaměřující se na situace, kdy by lidé bílé rasy mohli ztratit svou sebeúctu a sebevědomí.¹¹ Obě tyto obavy patří pod samozřejmé lidské přání zachovat si „čistý“ obraz o sobě samém a jsou součástí konceptu privilegia bílých.¹²

Lidé v USA jsou vychovávaní v domnění, že bílá rasa představuje rasu dobrou a žádoucí.¹³ K tomu jim pomáhá pět kulturních mýtů předávaných z generace na generaci. Mýtus

¹¹ Např. výroky od účastníků výše zmíněných diskusí a seminářů: „Musel bych připustit, že jsem součástí problému.“, „Nechci být nazván rasistou.“, „Mohl/a bych být obviňován/a.“ „Mohl by se projevit můj rasismus.“ ad. [McIntosh 2009a: 2].

¹² „I see the desire to keep our image of ourselves ‘clean’ as part of white privilege“ [McIntosh 2009a: 2].

¹³ Mezi lety 1939 a 1940 manželé Clarkovi – afroameričtí psychologové – uskutečnili několik dnes slavných experimentů s panenkami, přitom zjistili, že malé děti černé rasy preferovaly často bílé panenky před černými. Měly také přiřadit několik vlastností ke každé panence, což byly především pozitivní atributy u bílé panenky (hodná, hezká – *good, pretty*). Naopak černou panenku označily jako špatnou a ošklivou (*bad, ugly*). The Clark Doll

meritokracie jsme již zmiňovali výše, dále sem náleží mýtus zřejmého osudu, mýtus bílé bezrasovosti, konečně pak mýtus monokultury a nadřazenost bílé rasy. Mýtus zřejmého osudu (*myth of manifest destiny*) představuje názor, že bílí lidé byli vybráni Bohem, aby byli nadřazení, jejich úkolem mělo být ovládnutí Severní Ameriky. Podle tohoto mýtu dal Bůh bílé rase právo vzít půdu jiným národům a přivlastnit si ji. Tento mýtus tak uchraňuje bílou rasu před reflexí svého vlastního jednání a svou minulostí, protože jim role nadřazeného měla být určena osudem [McIntosh 2009a].

Mezi další se řadí mýtus, že bílá rasa není vůbec rasou (*myth of white racelessness*). Tato idea považuje bílé lidi za ty „normální“, oni nemají rasu ani žádné rasové zkušenosti, nejsou považováni za jednu z ras, proto se ustavují jako „norma“, která má platit pro celou společnost. Pouze ti ostatní mají nějakou rasu a vydělují se tak vůči jejím standardům.

Jako čtvrtý lze představit mýtus monokultury ustavující jedinou správnou americkou kulturu, a sice bílou kulturu. Vytváří se pak tlak na jiné rasy, aby se asimilovaly do této bílé kultury a upustily od svých původních zvyků, jazyka, náboženství, umění a dalších charakteristických aspektů jejich dřívějšího života (viz koncepce „melting pot“).

Posledním mýtem je mýtus bílé nadřazenosti (*myth of white moral elevation/myth of internalized superiority*), který si během výchovy internalizují všichni občané Spojených států amerických, protože na ně působí média, vzdělávací systém a v mnoha případech i rodina a přátelé. Jedná se především o akceptaci předpokladu, že je přirozené, když bílí lidé mají ve svých rukou moc, rozhodují a jsou obsazováni do řídicích pozic [McIntosh 2009a].

Otevření očí a zbavení se těchto pěti mýtů v americké společnosti je základním předpokladem pro uvědomění si privilegií bílé rasy a vzdání se výhod z ní čerpajících. Toto má být podle Peggy McIntoshové dosaženo změnami především ve třech oblastech života, a to ve vzdělání, v médiích a v rodinné výchově. Ve vzdělávacím systému je především potřeba upozornit na systémy moci ve společnosti, které hýbou lidskými osudy, a snížit důraz na individualismus tak typický pro americkou kulturu. Problematika rasy v médiích se dotýká mnoha záležitostí, například chybí diskuse o rasových vztazích, dále nedostatečné a navíc nereprezentativní a stereotypní vyobrazení herců, moderátorů a dalších účinkujících jiných ras, než je jejich skutečné zastoupení v americké společnosti. Vedoucí pozice v médiích zastávají převážně lidé bílé rasy, což také může ovlivnit výběr témat, pořadů, článků, rubrik apod. Ve výchově rodiny a v komunitě je nutno se zaměřit na integraci ras a zbavení se stereotypů a předsudků u rodinných příslušníků a jiných blízkých osob, protože právě na úrovni primárních skupin dochází k významnému ovlivňování názorů jedince. Aby rasové vztahy byly ve společnosti viděny realističtěji, je potřeba, aby „se lidé vzdali snu o monokulturalitě a myšlenky, že všichni jsme ve stejném systému a zažíváme ho stejným způsobem“ [McIntosh 2009a: 6].

V navazujícím článku *White Privilege: An Account to Spend* [2009b] se Peggy McIntoshová zaměřuje na praktickou část věci, snaží se apelovat na jednotlivce a radit jim, jak mohou na individuální úrovni současnou situaci změnit. Klíčovým bodem pro ukončení diskriminativních praktik ve společnosti se jeví akceptace existence privilegií a pochopení jejich důležitosti pro úspěšnost jedince v životě. Privilegia bílých jsou právě tou „hlavní

Experiment. [online]. Dostupné z: <<http://abagond.wordpress.com/2009/05/29/the-clark-doll-experiment>> [30. 1. 2014].

silou, která vytváří rasismus“ [McIntosh 2009b: 10], proto je potřeba je redukovat. Samotná privilegia přitom mohou být lidmi bílé rasy využita ve prospěch vyvolání sociální změny a přiblížení se k rovnosti šancí mezi rasami [tamtéž].

Jak již bylo zmíněno výše, existuje mnoho typů privilegií, udělování nezasloužených výhod a diskriminací v závislosti nejen na rase, ale samozřejmě i na příslušnosti k jiným sociálním skupinám, z nichž coby nejpatrnější považuje autorka genderovou stereotypizaci. Zároveň autorka přidává příklad instituce univerzit, které jsou podle ní formovány pro muže, protože jsou vedeny muži, svět poznání byl také vytvářen muži, většina knih, článků, materiálů a dalších textů byla napsána muži a zachycují také mužský život a pohled na svět, ideje a představy mužů. Nejen na univerzitách, ale podobně celý systém moci a vedoucí pozice jsou převážně obsazené muži.

Závěrem je podle autorky potřeba zaměřit pozornost na praktické vyřešení tohoto celospolečenského problému privilegia lidí bílé rasy v americké společnosti. Základem a počátečním bodem má být koncentrace lidí bílé barvy kůže na sebe samé v souvislosti se sebereflexí a uvědoměním si svých vlastních privilegií. Další úrovní je změna svého chování, apelování na ostatní a prosazování změny rovněž na vyšším stupni sociálních skupin, ať už se jedná o rodiny, přátele, školní třídy nebo profesní skupiny. Výrazný pokrok pak má zajišťovat angažovanost lidí bílé rasy i v otázkách, které se na první pohled jich přímo netýkají, jako je účast na demonstracích proti rasové diskriminaci ze strany institucí, participace na seminářích a diskusích o mezirasových vztazích, vytváření skupin a komunit pracujících na rasové integraci v sousedství apod. Všechny tyto aktivity mají vyústit ve vzdání se části moci u bílé rasy a povolení tak naprosto rovných příležitostí pro všechny rasy ve Spojených státech amerických.

Na koncepci Peggy McIntoshové privilegia bílých navazuje Gallagher s *Color-blind privilege* [In. Higginbotham – Andersen 2005: 90–94], kde tvrdí, že „barvoslepost“ se stává novou ideologií v USA. Lidé bílé rasy díky výmluvě na „barvoslepost“ věří, že problémy jako je rasová diskriminace nebo segregace ras již neexistují, není tedy potřeba se jimi zabývat. Kvůli tomuto postoji se pak témata nerovných šancí a privilegií bílých nedostávají do veřejných diskusí a veřejného zájmu. Koncepce *color-blind privilege* tak stejně jako *laissez-faire* rasismus Lawrence D. Boba odkazuje k indiferentnosti americké společnosti vůči rasové diskriminaci a rasovým otázkám.

Závěr

Peggy McIntoshová i Lawrence D. Boba se svými koncepty zaměřují na institucionální stránku rasismu v americké společnosti. Boba zdůrazňuje především politiku *hands-off* a apatii politických subjektů vůči rasovým otázkám, McIntoshová zase upozorňuje na automatické výhody plynoucí z příslušnosti k bílé rase. Výše zmíněné situace, kdy lidé bílé barvy kůže pobírají privilegia, zahrnují sice privilegia plynoucí z individuálních interakcí (například chování sousedů), ale autorka klade především důraz na nevýhody a diskriminaci ostatních ras ze strany institucí (obsah a prezentace ras v médiích, osnovy a interpretace historie ve vzdělávacích institucích, zastoupení ras ve veřejných institucích – úřady, nemocnice, politické strany, školy apod.).

Oba koncepty pohlíží na stejnou problematiku, a sice nedostatek angažovanosti americké společnosti vůči rasovým problémům, ale z jiného úhlu pohledu. Přesto mají obě

teorie stejný cíl – především zvýšit povědomí o stále přetrvávajícím nerovném zacházení a poukazují na změnu rasové diskriminace z viditelné na skrytou a špatně prokazatelnou formu. Peggy McIntoshová jde ještě trochu dále a ve svém posledním článku se snaží vybízet čtenáře k aktivitě a individuálním činům, jež by mohly napomoci k rovnosti šancí ve společnosti. Uvažuje o takových změnách na mikroúrovni, jejichž následkem by byla restrukturační společnosti a opravdový pokrok na makroúrovni.

Teorie *laissez-faire* rasismu i privilegia bílých reflektují rasovou diskriminaci v americké společnosti a upozorňují na nebezpečí tzv. „barvosleposti“ (*colorblindness*), která popírá existenci rasismu a předpokládá rovné šance pro všechny občany, což způsobuje indiferentnost vůči rasovým otázkám. Přitom podle mnohých výzkumů (viz výše) rasová diskriminace ve Spojených státech amerických stále přetrvává, což významně ovlivňuje strukturu americké společnosti a hierarchii v ní.

Jenkins [In. *Higginbotham – Andersen 2005*] zmiňuje výzkum, podle něhož realitní agenti podávají méně informací o nabízené nemovitosti lidem s jinou barvou kůže než je bílá. Výše jsme také narazili na výzkum [Bertrand – Mullainathan 2004], jehož výsledkem byla zřejmá diskriminace lidí s cizokrajnými jmény při ucházení se o zaměstnání. Tyto výzkumy z posledních let tak dokazují rasovou diskriminaci u dvou faktorů (zaměstnání a bydlení), které Jenkins [2005] považuje za nejdůležitější mezníky s výrazným potenciálem změnit finanční situaci domácnosti a dostat tak jedince z chudoby.

Neustále kritizovanou oblastí, co se týká rasové diskriminace, se ukazuje trestní justice. Již výše jsme zmínili, že populace amerických věznic je proporcionálně u zastoupení jednotlivých ras velmi odlišná od celkové populace Spojených států amerických. Pager provedl často citovaný výzkum mezi teoretiky rasismu z oblasti trestní justice [In. *Higginbotham – Andersen 2005*], v němž zdrcujícím výsledkem bylo zjištění, že bílí lidé se záznamem v trestním rejstříku získali více odpovědí na zaměstnání (bylo jim odpovězeno v 17 % případů) než Afroameričané bez záznamu v trestním rejstříku (ti získali 14 % odpovědí) i přes stejnou kvalifikaci. I když jsou tyto výsledky nanejvýš alarmující, je nutno zdůraznit nízký počet zkoumaných případů.

Přestože nové výzkumy z posledních několika let dokládají stálou existenci rasové diskriminace, toto téma působí na americkou veřejnost mnohdy jako klišé, jež si nezaslouží takovou míru pozornosti, jakou mělo v minulosti, protože podmínky pro dosažení úspěchu v životě se považují za vyrovnané (*playing field level*). Proto téma pozitivní diskriminace (*affirmative action*),¹⁴ respektive politik zvýhodňování minorit, stále víří mnohé diskuse. Kvůli nedostatku informací a skryté podobě rasové diskriminace v dnešní americké společnosti se tento problém odsouvá do pozadí a mnozí jej berou jako nespravedlivé nadřazování jiných ras, než je bílá.

Změnu může vyvolat pouze tvrdé podlomení norem, stereotypů a hluboko zabudovaných předsudků týkajících se diferenciací mezi rasami, jež přetrvávají především u starších generací. K tomu je nutná výchova nových generací, které si potřebují vytvořit čerstvý pohled na svět a tolerantní vztah k jiným rasám bez předsudků, což platí o všech rasách vůči sobě navzájem. Takového tolerantního vztahu bez předsudků lze dosáhnout

¹⁴ Politiky pozitivní diskriminace jsou využívány ve školství, zaměstnání i dalších oblastech. Podle jejich obhájců je jejich účelem dát příležitost lidem jiných ras s patřičnými schopnostmi a především potenciálem, který nemohl být naplněn kvůli kladeným překážkám v historii.

díky rasové integraci a poznání jedinců jiných ras na bázi trvalejšího kontaktu. Vytváření vztahů mezi jedinci odlišných ras pak odstraňuje stereotypizaci a především ruší pohled na jinou rasu jako homogenní celek a bere v potaz rozdílnost jedinců jediné rasy a jejich individualitu.

V této práci jsme se zaměřili především na dichotomii bílé a černé rasy kvůli historickým souvislostem a převládáním Afroameričanů mezi minoritami v USA, nicméně je třeba si uvědomit, že americká společnost je velice heterogenní a například na západě a jihu země převládají mezi minoritami Hispánci, jejichž počet se celonárodně zvyšuje značnou rychlostí. Američané hispánského původu tak mají během několika dalších let dokonce početně předstihnout Afroameričany.

Celkově lze konstatovat, že koncepty *laissez-faire* rasismu od Lawrence D. Boba a privilegia bílé rasy od Peggy McIntoshové patří mezi nejvýznamnější soudobé rasové koncepty ve Spojených státech amerických. Snaží se vysvětlit rasové nerovnosti v soudobé americké společnosti, upozornit na stále přetrvávající rasovou diskriminaci a zvýšit povědomí o rasových problémech, které se ztrácejí z veřejných diskusí. Oba koncepty zároveň zdůvodňují, proč je nutno s rasismem stále bojovat, i když na první pohled se může zdát, že šance pro všechny rasy jsou již vyrovnány.

Literatura

- Banton, Michael [1977]. *The Idea of Race*. Boulder: Westview Press.
- Berghe, Pierre L. van den. [1967]. *Race and Racism: A Comparative Perspective*. New York: John Wiley and Sons, Inc.
- Bertrand, Marianne – Mullainathan, Sendhil [2004]. Are Emily and Greg More Employable than Lakisha and Jamal? A Field Experiment on Labor Market Discrimination. *The American Economic Review*, Vol. 94, No. 4, s. 991–1013.
- Bobo, D. Lawrence [2001]. Racial Attitudes and Relations at the Close of the Twentieth Century. *America Becoming: Racial Trends and Their Consequences*, Vol. 1. National Academies Press. [online]. Dostupné z: <<http://scholar.harvard.edu/bobo/files/racialat.pdf>> [29. 1. 2014].
- Budil, Ivo T. – Blažek, Vladimír – Sládek, Vladimír [2005]. *Dějiny, rasa a kultura: Sborník příspěvků z interdisciplinárního symposia o problematice ras*. Katedra antropologie, Fakulta filozofická ZČU. Plzeň: DRYADA.
- Delgado, Richard – Stefancic, Jean [2001]. Introduction. *Critical Race Theory. Introduction*. NYU Press. [online]. Dostupné z: <http://www.temple.edu/tempress/chapters_1100/1169_ch1.pdf> [29. 1. 2014].
- Entman, Robert M. [2006]. Young Men of Color in the Media: Images and Impacts. *The Joint Center for Political and Economic Studies*. Washington DC, USA.
- Fredrickson, George M. [2003]. *Racism: A Short History*. Princeton University Press.
- Gascoigne, Bamber [2001]. History of Slavery. *HistoryWorld*. [online]. Dostupné z: <<http://www.historyworld.net/wrldhis/PlainTextHistories.asp?historyid=ac41>> [29. 1. 2014].
- Hewstone, Miles – Stroebe, Wolfgang [2006]. *Sociální psychologie*. Praha: Portál.
- Higginbotham, Elizabeth – Andersen, Margaret L. [2005]. *Race and Ethnicity in Society: The Changing Landscape*. Wadsworth Publishing.
- Jones, James M. [1972]. *Prejudice and Racism*. USA: Addison-Wesley Publishing Company, Inc.
- Kupchik, Aaron – Harvey, Angela [2007]. Court Context and Discrimination: Exploring Biases across Juvenile and Criminal Courts. *Sociological Perspectives*, Vol. 50, No. 3 Autumn, s. 417–444.
- Machery, Edouard – Faucher, Luc [2005]. Social Construction and the Concept of Race. *Philosophy of Science*, Vol. 72, December, s. 1208–1219.

- McGuigan, Brendan [2003]. *What is Critical Race Theory?* Conjecture Corporation. [online]. Dostupné z: <<http://www.wisegeek.com/what-is-critical-race-theory.htm>> [29. 1. 2014].
- McIntosh, Peggy [1988]. White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack. In. *White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming To See Correspondences through Work in Women's Studies*, Center for Research on Women, Wellesley. [online].
- Dostupné z: <<http://nymbp.org/reference/WhitePrivilege.pdf>> [29. 1. 2014].
- McIntosh, Peggy [2009a]. *White People Facing Race: Uncovering the Myths That Keep Racism in Place*. The Saint Paul Foundation, Wellesley Centers for Women.
- McIntosh, Peggy [2009b]. *White Privilege: An Account to Spend*. The Saint Paul Foundation, Wellesley Centers for Women.
- Miles, Robert [1989]. *Racism*. London: Routledge.
- Montagu, Ashley [1942]. *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, New York: Harper.
- Omi, Michael – Winant, Howard [1986]. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge & Kegan Paul Inc.
- Powell, John A. [2008]. Race, Place and Opportunity. *The American Prospect*, October.
- Rattansi, Ali [2007]. *Racism: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Steinfeld, Melvin [1970]. *Cracks in the Melting Pot: Racism and Discrimination in American History*. Beverly Hills: Glencoe Press.
- Tashiro, Cathy J. [2005]. *The Meaning of Race in Health Care and Research*. Jannetti Publications, Inc.
- U.S. Census Bureau. [2011]. *U.S. Population Projections*. [online]. Dostupné z: <<http://www.census.gov/newsroom/releases/archives/population/cb12-243.html>> [29. 1. 2014].
- Výrost, Jozef – Slaměník, Ivan [2008]. *Sociální psychologie*. Praha: Grada.
- Vlček, Josef a kol. [2005]. *Ekonomie a ekonomika*. Praha: ASPI.
- Wenger, Michael [2011a]. *Institutional Racism: Policies and Prescriptions*. University Reader, Inc.
- Wenger, Michael [2011b]. *Race and Minority Relations*. Sekce přednášek leden–červen 2011.

Mgr. Romana Imříšková vystudovala obor sociologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Od roku 2013 působí tamtéž jako doktorandka se zaměřením na sociální deviace a kriminologii. Problematice sociálních nerovností se věnuje od svého studia ve Spojených státech amerických na George Washington University ve Washingtonu, D.C. v roce 2011.

Návštěvy císaře Františka Josefa I. v Čechách *

J I Ř Í R A K **

Emperor Franz Joseph's Visits to Czech Lands

Abstract: This historical essay describes Emperor Franz Joseph's visits to the Czech lands. Both the Monarch's image and the people's attitude to his stays in Bohemia and Moravia during his long reign (1848–1916) were prone to change. Following his coronation the young ruler dissolved the Constituent Assembly and returned Austria to Absolute Rule. His popularity declined sharply even though the Czechs supported the Habsburgs during the 1848/49 revolutionary uprising. He was welcomed in Bohemia after his wedding in 1854 but this was fuelled by the hope that the current harsh rule would grow more lenient. Once constitutional rule was reinstated, Czech politicians attempted to entice Franz Joseph to hold his coronation ceremony in Bohemia. In this they did not succeed. During the final decades of his rule the emperor acquired the benign image of an "Old Monarch" and this despite the fact that Czech attachment to the monarchy had weakened considerably over time. Nevertheless the Czech people sincerely liked their Emperor and his visits were always occasions for national celebration. During these visits the aged Monarch would address old war veterans and young children and these meticulously recorded conversations formed an integral part of his official cult.

Key words: Emperor Franz Joseph, visits to Czech lands, Monarch's image, the Habsburgs

Osobnost „staříčkého mocnáře“ se v posledních letech opět vrací do české historické paměti a řekněme hned na počátku, že to byla cesta složitá. Připomeňme alespoň ve zkratce její zákruty. Začátek vlády nebyl právě šťastný – mladý císař se ujal vlády 2. prosince roku 1848. Revoluce, která měla Rakouské císařství proměnit v moderní konstituční stát, byla už v té době na ústupu. Po porážce vídeňského říjnového povstání (to ovšem v Čechách, pro své velkoněmecké tendence, nenašlo mnoho sympatizantů) se ústavodárný sněm přesunul do Kroměříže a připravovaná ústava již prošla jednotlivými výbory, když panovník v březnu 1849 pod záminkou, že práce na jejím znění postupují liknavě, sněm rozpustil a vydal sám ze své moci ústavu oktrojovanou. Ani tento dokument ale nevešel řádně v platnost a *silvestrovskými patenty* z konce roku 1851 byly vyhlášeny tzv. organické zásady řízení korunních zemí Rakouského císařství. Nastala éra neoabsolutismu, v Čechách běžně označovaná jménem ministra vnitra Alexandra Bacha jako „bachovský absolutismus“, v němž se projevuje tradiční tendence exkulповat panovníka a vinu za nepopulární opatření klást na jeho „zlé rádce“. Císařova obliba povážlivě klesla. Bachovský režim skončil po rakouských vojenských porážkách v severní Itálii a na počátku šedesátých let vstoupilo Rakousko do ústavní éry. Úsilí mladé české politiky se zaměřilo na vzdálený cíl federalizace monarchie, jejímž srozumitelným vyjádřením pro široké vrstvy obyvatelstva bylo prosazení českého státního práva symbolizovaného mocnářovou českou korunovací. Přísliby korunovace pak opět Františka Josefa s jeho Čechy sblížily.

* Esej byl zpracován s využitím pasáží z autorovy knihy *Zachovej nám, Hospodine. Češi v Rakouském císařství 1804–1918*. Praha: Havran, 2013.

** PhDr. Jiří Rak, Institut mezinárodních studií, Fakulta sociálních věd, Univerzita Karlova, U Kříže 8, Praha 5 – Jinonice. E-mail: jiri-rak@seznam.cz.

Česká loajalita kulminovala roku 1866 v době války Rakouska s Pruskem, kterou Češi vnímali jako zosobnění německého „dědičného nepřítele“. Vlastenecké naděje, ale byly zklamány a místo federalizace byl uzákoněn rakousko-uherský dualismus. Císařova obliba opět upadla a čeští politikové nastoupili cestu pasivní resistance, tj. odmítli zasedat v zastupitelských orgánech zemských i říšských. Po čase jednání pokračovala a nejbližše se splnění svých přání Češi dočkali počátkem sedmdesátých let. Byly vyjednány tzv. fundamentální články, jimiž České království přistupovalo k rakousko-uherskému vyrovnání, a císař zvláštním korunovačním reskriptem slíbil, že se v Praze nechá korunovat českým králem. Zároveň ale upozornil, že české vyrovnání je třeba uvést do souladu s ústavou a vyzval proto české zástupce, aby se vrátili na půdu říšské rady; nadějná jednání pak ztroskotala na odporu Němců a Maďarů.

Panovníkova popularita znovu klesla na nulu a po krátkém období opětovného vzdorování se Češi nakonec vrátili do zemského sněmu i do říšské rady a nastalo dlouhé období klidu, v němž se monarchie pozvolna ale nezvratně modernizovala a demokratizovala, což v roce 1907 vyvrcholilo uzákoněním všeobecného hlasovacího práva do říšské rady. Nesporných pokroků dosáhli rovněž Češi: roku 1882 vznikla samostatná česká univerzita, bylo otevřeno Národní divadlo (na jehož stavbu František Josef několikrát přispěl nezadatelnými částkami), založena Česká akademie atd. Císařova osobnost byla uprostřed prudce se měnícího světa zárukou stability a oslavy mocnářových narozenin a výročí počátku jeho vlády se stávaly pravidelnou součástí kalendáře a Češi teď začali mít svého císaře opravdu rádi. Připomínky nesplněného korunovačního slibu se stávaly obsahově vyprázdněnou součástí politických projevů a novinových komentářů, v praxi se projevovaly hlavně (takřka) důsledným titulováním císaře slovem „král“.

Největší monarchická slavnost – korunovace – tedy byla Čechům odepřena, ale jinak slavili hodně a rádi. Kromě zmíněných výročních oslav byly příležitostí, která zároveň skýtala barvitou podívanou, císařovy návštěvy zemí Koruny české.

Zas práno zemi oddané a věrné / pozřítí v krále svého drahou tvář / a lidu všemu v lásce nedoměrné / svá srdce vděku složit na oltář.

A všude cestou svou kde král jen stane, / jak by se odbývala slavná pouť, / – z tisíců květů pestrých vůně vane / a tisíci se plní každý kout.

Vše tlačí se jak k slunci poupě z rána, / vše k svému otci, králi tihne blíž, / ta utlá mládež v lásce odchována, / ten vetchý kmet, / jež svírá věku tíž.

Oj plesejme a uvítejme v jasu, / že zdrav náš král a mysle veselé, / že ani zloby přívál ani času / v ty skráně rýti nesměl / velebné.

A pro každého úsměv na rtou Jeho, / a slovo něžné vřelé otcovské/ a srdce do kořán je pro každého: / jeť srdce krále lásky obrovské.

Aj pospěš bodrý lide české role / a k srdci krále svého tlač se blíž, / vždyť na tě myslí na svém na prestole / a odtud k tobě rád se kloní níž.

A pověz vládci svému vládci vznešenému, / jak vřelou láskou k němu duší lneš, / a stálou věrnost trůnu habsburskému / „až do těch hrdel“ svatě slibuješ.

Nuž zajásejme: Bůh nám žehnej krále, / jenž zárukou je kýžených těch shod, / v nichž k národům svým pnouti chce se dále/ Habsburků vznešený i zbožný rod.

Shora uvedená básně středoškolského profesora Gustava Heše může posloužit jako jeden příklad za všechny verše, kterých musel František Josef I. při svých pobytech v českých zemích vyslechnout nepředstavitelné množství; noviny a časopisy je uveřejňovaly

většinou v předvečer mocnářova příjezdu. Návštěvy měly standardní průběh. Místodržitel vítal panovníka na jeho první zastávce v Čechách a připojil se k jeho doprovodu. Trasa byla předem pečlivě připravena a místa, kde se měl císař zastavit, byla oznámena předem, aby se mohla patřičně přichystat. Program a režie byly stejné v českých i německých městech. Purkmistr nebo starosta oznámil zastupitelstvu, že jejich město bude poctěno Nejvyšší návštěvou, což oni přijali hlučným volání „Sláva“, „Hoch“, nebo „Bravo“. Pak byl ustaven zvláštní výbor, který se měl věnovat přípravě. Občané byli vyzváni, aby ozdobili své domy, spolky a korporace se hlásily do slavnostních špalířů po trase mocnářovy cesty, jejíž pořadí pak bylo uveřejněno v místních novinách. Tisk pravidelně informoval veřejnost o přípravách, stavbě triumfálních oblouků (trasa se měnila ve skutečnou *Via triumphalis*) a lidé se zájmem sledovali postup příprav.

Císař byl obvykle vítán již před městem, pokud se z tohoto místa naskýtala vyhlídka na návštěvou poctěné sídlo, panovník se pravidelně pochvalně vyslovoval, vždy v jazyce obyvatelstva dané lokality, o jeho malebnosti. Pak se pokračovalo k hranicím města, kde byla vybudována slavobrána vyzdobená více či méně zdařilým nápisem v obou zemských jazycích (podobné slavobrány stály po celé cestě) a monarchův příjezd oznamovaly výstřely z hmoždířů. To se dělo i v Praze, když císař vjížděl z města do předměstí, které dosud byly právně samostatnými obcemi, i když zástavbou už splývaly se svým okolím. Tak například císařův vstup na půdu Královských Vinohrad byl salvami pozdraven u budovy Národního muzea. Ulice, jimiž císař projížděl, byly slavnostně vyzdobeny chvojím, květinami a transparenty. Dobovým jazykem řečeno: „město se odělo do slavnostního hávu“. Ulice byly lemovány stožáry s heraldickými symboly a vlajkami, prapory vlály také ze všech domů, mnohé korporace připravily vlastní obelisky nebo pyramidy. Mnohdy ovšem výzdoba dalece překračovala hranice dobrého vkusu. Například roku 1874 byl historický Karlův most v Praze „proměněn v rozkošnou zahradu. Chodníky po obou stranách byly drnem obloženy, dlažba uprostřed pískem pokryta. Zábradlí bylo úplně zelením a chvojí pokryto. Po obou stranách všech soch postaveny byly smrčky a pod nimi se nalézala skupení květin. Pod svítilnami byly umístěny košíčky a v těch vonné květiny. Ve výstupcích u kříže a u Matky Boží byly zřízeny z cizopásných rostlin rozkošné záhony, v jejichž středu se nalézaly skleněné nádoby s živými rybičkami. Mezi svítilnami a sochami táhly se květinové řetězy“, tak to alespoň popisoval Pražský denník.

Ozdobené ulice při panovníkově cestě městem kromě hasičů, veteránů, ostrostřelců a spolků mnohdy s vlastními prapory a kapelami, jejichž členové byli velmi často krojováni, lemovaly i davy nadšených diváků, provolávajících „Sláva“ nebo „Hoch“. Dnes je již těžké rozhodnout, zda u těchto diváků převažovala prostá touha po parádní podívané či jestli se jednalo o upřímnou touhu vidět a pozdravit svého panovníka. Rozhodně bylo nač se dívat – slavnostní livreje komorníků, kočích a ostatních dvorních zaměstnanců, stejnozkroje ministrů i barevné uniformy osobní gardy a generality, to vše tvořilo barvitý obraz poskytující vytržení z všedního dne. (Nezapomínejme, že dnešní obrazové zpravodajství ještě neexistovalo a černobílé fotografie, časopisecky publikované od devadesátých let 19. století, nemohly v žádném nahradit osobní zážitek.)

Stejně silně ale působil i tradiční monarchismus; pro naše předky, kteří jím byli prodchnuti, představovala možnost vidět císaře na vlastní oči silný dojem na celý zbytek života. (Ostatně ještě nedávno proběhla naším tiskem zpráva o stoleté stařence dodnes vzpomínající na to, jak při manévrech viděla jako malá holčička „císaře pána koní.“) V každém

případě nebyla účast na mocnářově vítání (kromě státních zaměstnanců, policie a vojáků) povinná. Vzhledem k pozdějším deformacím obrazu posledních desetiletí monarchie v české historické paměti je třeba zvláště zdůraznit, že panovníkova přivítání i dalších slavnostních aktivit se účastnily rovněž nacionální spolky včetně Sokola. V městech obklopených zemědělským okolím se na uvítání podílela také rolnická banderia (jezdecké skupiny, obvykle krojované) ze sousedních vsí. Pro aktivní účastníky slavnostního přivítání se ostatně jednalo o lukrativní záležitost. Dámy, které císaři podaly kytky stejně jako dívka recitující básničky, byly pravidelně obdarovány šperkem z drahého kovu.

Po příjezdu na náměstí, v pozdější době rozvoje železniční dopravy již na nádraží, kde býval postaven zvláštní „císařský pavilon“, uvítal monarchu starosta a po vlídné císařově odpovědi následovala přehlídka čestných jednotek armády, ostrostřelců a veteránů a představení zastupitelstva a důstojnického sboru.

Hodnostáři většinou hovořili o dojetí, jímž je samotné a spolu s nimi všechny místní občany naplňuje skutečnost, že se dožili radostného okamžiku, kdy do bran jejich města zavítala vznešená císařská návštěva, zdůrazňovali tradiční věrnost dané lokality panovníckému domu a prosili jej, aby přijal hold jejich i všech obyvatel. Obligátním zakončením projevů bylo provolání slávy nebo prosba k Bohu, aby ještě dlouhá léta chránil Jeho Veličenstvo. Veličenstvo pak odpovědělo v tom smyslu, že nikdy nepochybovalo o věrnosti a oddanosti zdejšího lidu, vyjádřilo radost nad tím, že může tento kraj osobně navštívit a přesvědčit se o pokroku, jehož dosahuje na poli industriálním, kulturním i občanském. Na závěr krátkého proslovu pak císař požádal přítomné hodnostáře, aby tato jeho slova tlumočili všem obyvatelům.

Někdy se nejednalo o návštěvu v pravém slova smyslu a dvorní vlak pouze cestou zastavil na určitém místě. Nicméně i zde musel František Josef vyslechnout pozdravný a holdovací projev místního starosty a nechat si představit hodnostáře. Notábové většinou litovali, že císař nepobude v jejich městě delší dobu a mocnář dával stereotypní odpovědi typu: „Děkuji vám za přátelské uvítání, těší mne, že vás vidím, přijdu opět do vašeho středu a budu více s vámi mluvit.“ Místy menšího významu vlak pouze projížděl, také tady ale byly perony zaplněny, vlak zpomalil a císař kynul zástupům provolávajícím slávu z okna. Častokrát také zástupy vítajících stály kolem trati, v tom případě vlak projížděl pomalu a starý císař příslušný úsek cesty absolvoval ve stoje, aby jej poddaní mohli osobně spatřit a vlídně odpovídal na jejich pozdravy.

Stabilní součástí každého referování o císařových návštěvách byly informace o mocnářově dojetí, a to zvláště když se „mladistvý“ panovník začal měnit ve „staříčkého mocnáře“. Císař s dojetím hleděl na vítající davy, dojatě přijímal hold školních dětí, slzeli lidé poctění panovníkovým oslovením a dojeti byli i přihlížející. „Pisatel těchto řádků“, vzpomínal například spisovatel Jan Donát Pélhřimovský na císařovu cestu přes Moravu roku 1879, „byl přítomen tomuto triumfálnímu průvodu císaře pána z Kojetína do Brna, a pranic se nestyděl za slzu, jíž mu vynutil dojem přijetí na jedné stanici, když J. V. císař pán se staříčkým rolníkem tak pěkně a srdečně rozmlouval, že starci se oko zarosilo“. S nadsázkou lze říci, že pokud by měli pisatelé podobných zpráv pravdu, byly by české země v době panovníkovy návštěvy jedním velkým slzavým údolím.

Panovníkovou povinností bylo s každým, kdo mu byl představen, „laskavě“ promluvit a pokud možno pochvalně se vyjádřit o městě, způsobu přivítání a konkrétně o oboru činnosti poctěného; většinou je také ujišťoval svou stálou císařskou milostí. Místní noviny

neopomenuly uveřejňovat jmenovité seznamy všech představených osobností. Být představen císaři bylo vnímáno jako obzvláštní čest; pokud noviny na některé jméno zapoměly, byly pravidelně otiskovány příslušné doplňky ke zpravodajství. Obdivuhodná byla mocnářova paměť, s níž připomínal představovaným osobám, že oni se přece znají, někdy dokonce prohodil, že jsou staří známí, byť od posledního setkání již uběhla řada let.

Podle délky trvání návštěvy absolvoval císař návštěvu svatostánek všech v daném městě zastoupených vyznání (opět s představením a promluvami duchovních), prohlídku škol (zde musel kromě projevů pánů učitelů vyslechnout i básničky přednášené žactvem a často mu byly předvedeny i správné odpovědi na otázky z probírané látky), dobročinných ústavů, nemocnic, muzeí atd. a všude se zapisoval do pamětních knih a uděloval peněžité dary. Neexistuje snad novinová zpráva o císařově návštěvě, kde by v pasáži o rozhovorech s hodnostáři nebylo zdůrazněno, že Jeho Veličenstvo jevílo „živý zájem“ o místní poměry a vyjadřovalo „nepokrytou radost“ nad rozvojem toho kterého města.

Projevy, jimiž Františka Josefa I. vítal pražský starosta, obsahovaly většinou také aktuální politické pasáže měnící se podle situace, převážně se týkaly česko-německého poměru. Jinde ale byly v podstatě stereotypní a pro představu snad bude stačit jen několik příkladů; ostatně jsou pěknou ukázkou dobové rétoriky. Skutečně velice květnatou řečí pozdravil roku 1901 panovníka například smíchovský starosta:

Vaše c. k. apoštolské Veličenstvo, Nejmilostivější císaři a králi náši! Okamžik toužebně očekávaný, přestátný, nadešel obyvatelstvu města Smíchova, kdy se srdcem radostí a blahem překypujícím pozdravuje ve svém středu posvátnou osobu Vašeho Veličenstva a v otcovskou, láskyplnou tvář hledí svému zeměpánu. Jménem plesajícího obecenstva města Smíchova vítám v nehlubší pokoře a oddanosti V. V. v městě našem a ujišťuji V. V. v okamžiku tak povznášejším, tak šťastným, nezvratnou láskou a věrností veškerého obyvatelstva k nejjasnějšímu trůnu V. V. a tlumočím spolu nejvroucnější díky za nejvyšší vyznamenání a nejskvělejší důkaz otcovské přízně a lásky, jakou vznešenou a milostivou návštěvou V. V. město Smíchov bylo počtено. Bůh všemohoucí posilňuj a opatruj V. V. a zehnej všem krokům a činům k zmohutnění říše, k rozkvětu naší drahé vlasti a ku blahu a míru všech věrných oddaných národů směřujícím. Jeho Veličenstvu, našemu nejmilostivějšímu a nejjasnějšímu císaři a králi Františku Josefu I. Sláva!

Před deseti lety, roku 1891, ředitel nové školy v Holešovicích-Bubnech pan Vašatý vítal mocnáře těmito slovy:

Vaše císařské a královské apoštolské Veličenstvo! Nejmilostivější císaři a králi! Převzácnou jest nám chvíle, v níž můžeme hledět na posvátnou osobu svého vroucně milovaného mocnáře. Vaše císařské a královské Veličenstvo radčež blahosklonně popatřiti v radostnou tvář mládeže, jíž vedeme k povinné úctě trůnu a celého vznešeného rodu panovnického. Vítaje s oddaností nehlubší jménem sborů učitelských vaše císařské a královské apoštolské Veličenstvo, provolávám v tomto pro nás nezapomenutelném okamžiku vašemu Veličenstvu Sláva! Sláva! Sláva!

Na slova pana ředitele navázala A. Ondráčková jako zástupkyně žactva:

Vaše císařské a královské Veličenstva! Nejmilostivější císaři a králi! Srdce naše dětská naplněna jsou radostí nevyslovitelnou, že Vaše Veličenstvo také nás dítky a školu naši svoji vznešenou návštěvou počtí ráčilo. Den tento zůstane nezapomenutelným po celý život náš, nezapomenutelným proto, že Vaše císařské Veličenstvo otcovsky stará se o školy, naše vzdělání a naši budoucnost.

Račte proto přijati Vaše Veličenstvo naše nejsrdečnější díky za vznešenou přízeň, nám vzácnou návštěvou svojí prokázanou. Bůh zachovej nám dlouhá léta našeho nejmilostivějšího císaře a krále!

Dítka nevívala svého zeměpána jenom ve školách, ale jejich projevy byly pravidelnou součástí všech uvítacích ceremoniálů. Pro příklad můžeme zůstat na Smíchově roku 1891. Po starostovi předstoupila před mocnáře dceruška advokáta pana Vojáčka, která se při příjezdu Františka Josefa na Smíchov musela naučit zpaměti poměrně obtížný proslov, jenž ale dokonale zvládla. K radosti všech přítomných podala Jeho Veličenstvu kytici a pevným hlasem oslovila panovníka touto českou řečí:

Nejmilostivější císaři a králi! Nevýslovnou radostí naplněno jest srdce moje, že předstoupiti smím před vznešenou osobu našeho nejmilostivějšího císaře a krále a vítati Vaše Veličenstvo jménem školní mládeže smíchovské. My všichni jsme nejvýše šťastni, že dopřáno nám jest spatřiti nejmilostivější tvář Vašeho Veličenstva. Památný den vznešené této návštěvy bude nám nejkrásnější vzpomínkou pro pozdní věk. Z vděčnosti za to budeme se modlit: Všemohoucí Bůh zachovejž našeho nejmilostivějšího císaře a krále. Račiz Vaše Veličenstvo přijmouti ode mne jménem veškeré školní mládeže tuto kytici.

Děvčátka po přednesu přivítání dostávala od generálního adjutanta hraběte Paara zlaté náramky. Roku 1907 v dívčí škole u sv. Vojtěcha obdržela císařský dárek omylem jiná žákyně, nedopatření bylo okamžitě napraveno a recitátorka patřičně odměněna, původně obdarovaná holčička si ovšem svůj náramek mohla ponechat.

Při každé příležitosti se císař snažil chválit místní poměry, památky i moderní rozvoj, přírodní krásy okolí i hospodářské produkty. Například Plzeň si uchovala ve vděčné vzpomínce epizodu z roku 1874. Při zastávce na plzeňském nádraží bylo panovníkovi a jeho doprovodu nabídnuto občerstvení, Pražský denník otiskl jídelní lístek a povšiml si, že ačkoliv na stolech stály láhve výborných vín z císařských a lobkovických sklepů, „avšak obé zůstalo od celé společnosti nepovšimnuto za příčinou výtečného piva plzeňského“, jehož chutí bylo Jeho Veličenstvo nadšeno. (V této souvislosti stojí za upozornění, že krojované holdy pražských sládků patřily k nejmalebnějším skupinám při císařově vítání v hlavním městě a návštěva pivovaru spojená s podáním sklenice byla vždy neměnnou součástí návštěvy. Podobně se samozřejmě císař vyjadřoval i o jiných pivech, pravdou ale je, že plzeňské bylo pravidelnou součástí jeho jídelníčku i ve Vídni.)

Zdrojem pozdějších posměšků na císařovu adresu byly jeho odpovědi při návštěvách, které vytrženy z kontextu mnohdy působí nechtěnou komikou. „Máte to hezkou budovu,“ prohodil třeba při pohledu na nové sídlo Národního muzea na Václavském náměstí, na Jubilejní výstavě roku 1891 v textilním pavilonu pochválil hezké látky apod. Je třeba si ale uvědomit, že každé císařské slovo bylo pozorně sledováno a zaznamenáváno a panovník se úzkostlivě snažil vyvarovat všemu, co by mohlo být nějak využito nebo dokonce zneužito. Ponejvíce se proto omezoval na proslavené „bylo to velmi hezké, jsem velmi potěšen“. Na vině jsou v tomto případě sdělovací prostředky, které tyto ve své podstatě neutrální věty opentlovaly frázemi. Velmi často se rozepisovaly také o tom, že císař byl při uvítání, zvláště dětmi, „zjevně dojat“, že se při pohledu na upřímnou oddanost obyvatelstva „neubráníl slzám dojetí“ apod.

Samozřejmostí byla inspekce posádky, a pokud zbyl čas, dopřál si František Josef to potěšení a pojedl v důstojnické jídelně. Zvláště v posledních letech před Velkou válkou, kdy

starý císař už přestával rozumět novému světu, byl pro něho pobyt mezi vojáky příjemným oddechnutím. Vojsko totiž dlouho odolávalo moderním nacionalismům a důstojníci se cítili být především „císařskými a královskými“. Pravidelnou součástí pobytů Františka Josefa v českém hlavním městě bylo velké defilé pražské posádky na Letenské pláni. Vzhledem k tomu, že císař kladl na pořadová cvičení veliký důraz, snažili se velitelé i kapelníci nejvyššímu vojenskému pánu zavděčit a přehlídky ještě zvyšovaly atraktivitu mocnářových návštěv v očích veřejnosti. Úzký vztah k ozbrojeným silám projevoval monarcha i tím, že když v davu vítajících viděl muže ozdobeného vyznamenáním, většinou k němu přistoupil a vypytał se jej na jeho vojenskou službu.

Celou dobu návštěvy byl František Josef přímo zasypáván žádostmi nejrůznějšího druhu, od prosby o zavedení železnice (pokud ještě v místě chyběla) přes další petice hospodářského a politického charakteru až po prosby o udělení praporu místním ostrostřelcům. Velice často byl také svědkem slavnostního otevření nově zbudované školy, nemocnice, muzea, která pak byla vyznamenána tím, že do budoucnosti nesla jeho jméno. Po odjezdu z města zasílal císař jeho představitelům ještě děkonné a pochvalné dopisy, stejně jako po odjezdu z korunní země nezapomněl poděkovat místodržiteli za příjemný pobyt a skvělé přijetí obyvatelstvem.

Relativně novým jevem bylo vhazování písemných proseb do císařova kočáru (mimo chodem – svědčí to o tom, že mocnář se neodděloval od špalířů kordonem těžkooděnců, jak jsme toho svědky při současných jízdách státníků městskými ulicemi). Mnohdy se žadatel nestrefil a list spadl na dlažbu. V takovém případě císař přikázal zastavit a tělesný myslivec mu žádost podal; nemůže být asi pochyb o tom, že zprávy tohoto druhu k mocnářově popularitě ještě více přispívaly. Rozpaky ale vzbudil roku 1907 případ obchodního zástupce Josefa Bondyho, který žádal o pomoc v nouzi a vhodit list do kočáru přikázal své služce. Prosebníci byli většinou zadrženi policií a po vyslechnutí propuštěni.

Obecně lze říci, že návštěvy lvím dílem přispívaly k mocnářově oblíbě u obyvatelstva, právě proto byl kladen důraz na přímý styk panovníka, většinou neprodyšně uzavřeného za zdmi dvorního protokolu, s „obyčejnými“ lidmi, proto bylo také oficiálně zdůrazňováno, že František Josef osobně přikazoval, aby nikomu nebylo bráněno v přístupu.

Zbývá ještě říci několik slov o tom, jak se při mocnářových pobytech v českých zemích odrážela jejich složitá národnostní situace. Bylo to především již v přípravě cesty, jež byla s matematickou přesností rozpočtena mezi návštěvy českých a německých institucí. Dále je třeba zdůraznit, že mocnář se úzkostlivě snažil zachovat v národnostních otázkách nestrannost. Tvrději se udržující víra, že František Josef neuměl pořádně česky, patří do říše historických bajek. Císař odpovídal v řeči, kterou byl osloven, a do pamětních knih se zapisoval česku nebo německou formou svého jména podle toho, o jaký ústav se jednalo. Ve svých projevech neustále vybízel k dosažení národnostního smíru, bohužel obě národní reprezentace zůstávaly k jeho volání hluché. Hodnostáři zdvořile panovníkům proslav vyslechli, ve svých odpovědích ale potom stereotypně opakovali fráze o české nebo německé věrnosti a zásluhách.

Krásným dokladem mocnářových snah je *Nejvyšší vlastnoruční list*, který František Josef zaslal místodržiteli po skončení dvou týdenní návštěvy Prahy (české noviny vzhledem k délce návštěvy psaly o „pobytu“, během něhož se hlavní české město proměnilo v císařskou rezidenci) na jaře roku 1907. Vzhledem k jeho osobnímu a emotivnímu tónu stojí za delší citaci; císař tu rekapituluje dosavadní vývoj, vyjadřuje pochopení pro

historicky podmíněné obtíže a doufá, že moderní doba, kdy oba národy dosáhly stejného stupně kulturního i ekonomického rozvoje, již na základě všeobecného volebního práva přinese kýžené usmíření:

Rozkvět staroslavného královského města naplňuje Mne velikou radostí. Bylo mně dopřáno bdít nad Prahou od prvních počátků velkoměstského rozvoje až k dnešnímu rozkvětu; všude viděl jsem tísnivé hradby, které nyní díky zdatnosti obou národů ustoupily mocnému a rušnému rozmachu. Jest to znamením nových ústavů [= poměrů], které vznikly zde i vůbec v hospodářském politickém životě a vzrůst takový neděje se bez třenic, za kterých shoda Mých národů nemohla vždy býti zachována. Nyní však, mám za to, nadešla doba, kdy oba národové, vzpružení ve své národní síle a svéráznosti, upřímně mohou si podati ruku k dohodě a bez obavy o zachování své národnosti sdružit se ke společnému dílu a činu. Povoláním občanské rovnosti na poli práva volebního bylo za úspěšného spolupůsobení vlády, Mnou ze zástupců různých národností povolané, občasné také zahájeno mnohoslibné dílo vyrovnání národnostních rozporů, což nutno podporovati ze všech sil, a přes veškeré překážky přivést k cíli. Bylo by Mým nejtoužebnějším přáním, abych spatřil pád i těchto hradeb, které národy ještě dělí a zdržují úplný rozvoj jejich bohatých přirozených vloh, jakož i rozmach moci státu. Pokládal bych to za největší štěstí, kdyby Mně, jenž jsem všechny strasti tohoto boje byl spoluzažil, bylo popřáno spolu pocítiti také ještě slasti národnostního smíru.

K těmto slovům lze dodat jedině: přání starého císaře se nenaplnilo a právě národnostní rozpory to byly, které z velké části spoluzavinily konečný rozpad staleté habsburské říše.

PhDr. Jiří Rak (1947) je českým historikem se specializací na období 19. století, zejména pak na pozdní habsburskou monarchii a fenomén českého národního obrození. Zabývá se mimo jiné historickou reflexí a interpretací dějin v proměnách času. V současné době působí na Institutu mezinárodních studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze. Je také jedním z autorů expozice na zámku ve Ctěnicích věnované Habsburkům. Mezi jeho hlavní díla patří Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře (1983, společně s Janem P. Kučerou), Bývalí Čechové. Historické mýty a stereotypy (1994), Ve stínu Tvých křídel. Habsburkové v českých dějinách (1995, společně s Ivanou Čornejovou a Vítěm Vlnasem), Zachovej nám, Hospodine. Češi v Rakouském císařství 1804–1918 (2013).

Komparace íránské a ruské revoluce v dílech dvou současných exilových íránských autorů*

MAREK NĚMECKÝ**

**The Comparison of the Russian and the Iranian Revolutions
in the Writings of Two Contemporary Iranian Authors**

Abstract: Article describes the books of two authors, who try to compare Russian and Iranian revolutions and political development generally. Whereas Ghoncheh Tazmini uses Hegelian structuralist approach, that sees these revolutions as an inevitable result of modernization from above, another Iranian political scientist Zhand Shakibi puts stress on the role of human actor – pre-revolutionary monarch and his (miss)management of the situation in explaining the origins of revolution. Shakibi applies the human agency perspective to the analysis of the character of pre-revolutionary monarch and his modus operandi. According to Shakibi the structural variables did not by themselves cause the revolution, they create only potential for revolution. The revolutions must be explained by describing complex interactions between structural variables and modus operandi of the monarchs.

Key words: Iranian revolution, Russian revolution, modernization theory, Reza Shah Pahlavi, theory of revolution

V poslední době můžeme být svědky zajímavého trendu: zvyšuje se počet výzkumných projektů exilových íránských vědců, věnovaných komparaci revoluce, před i porevolučního vývoje v jejich vlasti s Ruskem. Příkladem jsou práce Ghoncheh Tazmini *Revolution and Reform in Russia and Iran* a Zhand Shakibiho *Khatami and Gorbachev. Politics of Change in the Islamic Republic of Iran and the USSR*, popřípadě jeho starší kniha *Revolutions and Collapse of Monarchy*, v jejichž obsahové analýze a komparaci spočívá účel předložené recenzní stati, stejně jako představení obou autorů a jejich pohledu na problematiku íránské a ruské revoluce.

Ghoncheh Tazmini působí jako badatelka íránského původu zabývající se politikou, která vystudovala politologii v Kanadě na University of British Columbia, přičemž ve svých studiích dále pokračovala na London School of Economics, kde se věnovala studiu ruské politiky. Recenzovaná kniha představuje upravenou verzi její disertační práce obhájené na Department of Politics and International Relations at the University of Kent at Canterbury. [2012: ix]. Kromě recenzované publikace vydala i monografii věnovanou analýze Chátamího reformní politiky [Tazmini 2013a], zároveň se kromě své odborné práce věnuje aktuální politické publicistice [Tazmini 2013b] nebo účasti na konferencích [Schiller Institut 2012].

Druhý autor, Zhand Shakibi, přednáší komparativní politologii na London School of Economics. Zabývá se zvláště Íránem, ekonomickou a politickou transformací

* Tato stať vznikla v rámci řešení projektu GAČR č. 13-35717P *Strukturální příčiny arabských revolucí a nástupu politického islámu*.

** Mgr. Marek Německý, Ph.D., Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. E-mail: marekn@email.cz.

postsovětského prostoru, ropnou politikou v kaspickém regionu a kromě toho i obecnými vztahy islámu a modernity [LSE 2013]. Recenzovaná kniha není zdaleka jeho první publikací, v níž se zabývá komparací Ruska a Íránu [Shakibi 2007].

Tyto recenzované publikace, vycházející z analýz modernizace, se snaží vysvětlit stezky vývoje Íránu a Ruska jako důsledky zvolené formy modernizace těchto společností za dynastie Romanovců v Rusku a Pahlaví v Íránu. Shakibi [Shakibi 2010: 31] pracuje s konceptem RWA (*revolutionary westernization from above*), tj. modernizací zdola, Tazmini naopak uplatňuje koncept modernizace shora [Tazmini 2012: 17]. Chomejního i Leninovu revoluční strategii pak oba dva autoři vysvětlují jako kreativní pokusy vytvořit alternativní modernitu z místních kulturních zdrojů. Samotný aspekt pochopit Chomejního revoluci jako pokus vymezit se vůči násilné westernizaci není nikterak nový, viz například brilantní analýza Hamida Dabashiho [Dabashi 2008]. Nové nejsou koneckonců ani pokusy chápat sovětský komunismus coby alternativní modernitu. To, čím jsou oba dva autoři zajímaví, je inovativní, byť ne zcela úspěšný pokus komparovat politickou dynamiku ruské a iránské alternativní modernity. Výsledkem je originální, ale zároveň nepřesvědčivý iranocentrický pohled na ruský politický vývoj. Křečovitá snaha hledat analogie mezi Íránem a Ruskem je sice oběma autorům společná, nicméně výsledky těchto analýz se často diametrálně liší. Zatímco Zhand Shakibi srovnává reformní politiku iránského prezidenta Muhammada Chátamího s politikou Michaila Gorbačova, Tazmini naopak komparuje Chátamího s Vladimírem Putinem, jehož považuje za reprezentanta autentické revoluce zdola. Putin totiž podle zmíněné autorky reprezentuje žádoucí třetí cestu mezi modernizací shora, založenou na přejímání západních vzorců, kterou podle ní představovali Romanovci a Gorbačov, a revolucí zdola vytvářející alternativní modernitu, kterou ztělesňovali Lenin, Stalin a v Íránu pak Chomejní [Tazmini 2012: 242]. Tazmini vůbec pracuje s modelem dialektické triády, proti tezi (modernizace a pozápadnění ze shora) stojí antiteze (revoluce ze zdola a vytváření alternativní modernity). Ideální řešení pak dle ní představuje syntéza, tj. evoluční modernizace zdola, přičemž se navíc explicitně hlásí k hegelianské verzi teorie pokroku [Tazmini 2012: 16–17]:

<i>Teze</i>	<i>Antiteze</i>	<i>Syntéza</i>
Modernizace ze shora	Revoluce ze zdola	Modernizace ze zdola
Pozápadnění	Alternativní modernita	Evolučně vzniklá autentická modernita
Romanovci, Gorbačov, Mohammad Rezá Šáh Pahlaví	Lenin, Stalin, Chomejní	Chátamí, Putin

Naproti tomu se komparace Zhanda Shakibiho zakládá na mnohem serióznějším přístupu v duchu komparativní politologie. Shakibi vychází ze svého konceptu revoluční westernizace shora a na jeho pozadí rozvíjí celý příběh své monografie. Začíná analýzou modernizačních politik dynastií Romanovců a Pahlaví a vysvětluje, že tyto westernizační a modernizační strategie byly založeny na: 1) monarchicky vedeném útoku na náboženství a klerikální instituci; 2) kulturní revoluci, jejímž cílem bylo vytvořit nový typ člověka, *homo romanovicus* a *homo pahlavicus*; 3) centralizaci institucí spojených s expandující vojenskou mocí; 4) industrializaci podle západního vzoru [Shakibi 2010: 36].

Leninismus a chomejnismus pak vznikají jako revoluční reakce na zvolenou stezku modernizace a westernizace. Úspěch leninismu a chomejnismu je dán především vytvořením efektivních institucí směřujících k udržení revoluční moci a stezky vývoje [Shakibi 2010: 112–142]. Zde se Shakibi věnuje komparativní analýze institucí KSSS (politbyro, Ústřední výbor) a institucí Íránské islámské republiky (Vůdce revoluce, Shromáždění expertů, Rada strážců, Rada pro státní zájem – *Expediency council*).

V dalších oddílech své knihy se pak Shakibi zabývá komparativní analýzou reformních politik Gorbačova a Chátamího, zvláště se zaměřuje na osobnostní faktor [Shakibi 2010: 143–185], geopolitické okolí [tamtéž: 186–220] a politiku „glasnosti“ [tamtéž: 221–244].

Jako komparativní politolog klade Shakibi velký důraz na analýzu „efektivního transformačního vůdcovství“ [Shakibi 2010: 18], přičemž jeho znaky přebírá z koncepce George Breslauera [2000: 262–263]. Úspěšný lídr transformace musí uspět v řadě „kritérií“ a úkolů, tj. musí být schopen veřejnosti vysvětlit nekompatibilitu mezi požadavky, které na daný politický systém klade jeho okolí, na straně jedné a strukturujícími principy daného politického řádu a jeho kulturními předpoklady na straně druhé [tamtéž: 18]. Zároveň musí „nastínit alternativní vizi politické organizace a kultury, která znovu nastolí harmonický vztah mezi transformovanou jednotkou a jejím okolím“ [tamtéž: 18]. Ve prospěch této vize musí dále umět mobilizovat své stoupence, musí umět zabránit obhájčům stávajícího řádu, aby změny sabotovali. K prosazení své vize je zapotřebí, aby uměl implementovat specifické programy, které nahradí existující instituce institucemi lepšími, jež budou více funkční z hlediska požadavků systémového okolí. Reformy samozřejmě předpokládají vytvoření a legitimizaci autonomní veřejné sféry. Ta musí mít přístup k sociálním, ekonomickým, politickým a informačním zdrojům. Nově vzniklé sociální interakce a procesy směny musí být integrovány a koordinovány pomocí nově vzniklých regulačních institucí. Konečně úspěšná transformace předpokládá vytvoření nové politické a ekonomické kultury [Shakibi 2010: 18].

Jak Gorbačov, tak Chátamí čelili problému, jak sladit republikánské a revoluční instituce. Zde je třeba zmínit podobnou stezku vývoje, kdy Íránská islámská republika i Sovětský svaz byly z hlediska svých deklarovaných ústav revolučně vzniklými republikami. V případě Íránu šlo dokonce o první republikánské zřízení v jeho dějinách. V obou případech ale došlo k potlačení republikánských institucí (sověty, madžles) ve prospěch institucí revolučních (politbyro, Nejvyšší vůdce, Rada strážců). Gorbačov i Chátamí čelili tomuto problému novou reinterpretací klasiků revoluce. Gorbačov se ideologicky hlásil k pozdnímu Leninovi a jeho Nové ekonomické politice (NEP), Chátamí pak k republikánským idejím v díle Chomejního. Gorbačov měl oproti Chátamímu řadu výhod, jeho perestrojka probíhala v mnohem příznivějším geopolitickém prostředí Reaganovy a Bushovy (starší) administrativy spojené s politikou dialogu mezi supervelmocemi. Naopak Chátamího politika narazila na zahraniční strategie George W. Bushe mladšího a jeho manichejskou politiku reprezentovanou zařazením Íránu do „osy zla“. Tehdejší americká administrativa nedokázala reagovat na vstřícná gesta z íránské strany (moratorium na jaderný program, vojenskou pomoc v boji s Talibanem, odsunout do pozadí antiamerickou rétoriku).

Chátamí se od Gorbačova lišil také z hlediska vnitropolitickým kritérií. Na rozdíl od Gorbačova nebyl hlavním ideologem režimu ani nejmocnějším mužem ve státě, jímž byl nejvyšší vůdce Chámene'í. Íránský politický systém nebyl navíc tak centralizovaný jako systém sovětský, nýbrž byl založen na omezeném pluralismu spočívajícím v politické

soutěži jednotlivých frakcí revoluční elity, byť omezené občasnými intervencemi Rady strážců i Nejvyššího vůdce. Zde sehrála velkou roli Chátamího nerozhodnost a též neochota k riskantním akcím proti politickým rivalům [Shakibi 2010: 345]. Chátamí jako člen revoluční elity preferoval koncepci pozvolné sociální změny, jež mu bránila opřít se o mnohem radikálněji orientované „proreformní“ síly ve společnosti, například o studenty.

Ve své starší knize *Revolutions and Collapse of Monarchy* [Shakibi 2007] se autor pokouší podat analýzu tří velkých revolucí, francouzské, ruské a íránské, z pohledu role lidského aktéra. Tato publikace představuje asi nejzdařilejší ze všech tří recenzovaných prací. Komparativní pečlivost vyniká zejména ve srovnání s prací Ghoncheh Tazmini. Kniha obsahuje velkou obhajobu voluntarismu a svobody lidského aktéra, neboť vykládá velké revoluce a pád monarchií jako důsledek způsobu, jakým se vládnoucí monarcha (Ludvík XVI., Mikuláš II., Mohammad Rezá Pahlaví) (ne)postavil k výzvám předrevoluční situace.

V úvodu [Shakibi 2007: 1–57] autor situuje své názory na průběh těchto velkých revolucí do teoretického pole strukturálního vysvětlení, přičemž vše komparuje a vysvětluje v kontextu role lidského aktéra. Za hlavní reprezentanty strukturálního pojetí revoluce považuje Tocquevillu, Marxe a ze současných autorů Thedu Skocpol, nicméně u dvou klasických autorů to není se „strukturálností“ jejich pozice tak jednoznačné. Tocquevillův důraz na strukturální faktory je třeba chápat jako protíváhu tehdejšímu narativnímu dějepiscectví, konec konců to byl Tocqueville, kdo prohlásil: „Pokud jde o mne, já nenávidím všechny ty absolutní systémy, ve kterých všechny události historie závisí na prvních příčinách a jsou tak spojeny řetězci osudu, jinak řečeno, vedou k vymizení lidí z historie lidského rodu“ [citováno dle Shakibi 2007: 1]. Pokud jde o Marxe, byl to jeho následovník Lenin, kdo se odchýlil od ortodoxie voluntaristickým důrazem na roli avantgardní strany [Shakibi 2007: 4–5].

Shakibiho přístup se ale liší i od jiných autorů, kteří jako Gurr nebo Tilly kladou důraz na kolektivní jednání či masové chování v rámci revolučních fenoménů. Oproti nim akcentuje fenomén královského dilematu, to jest způsobu, jakým monarcha řeší protikladné cíle modernizační centralizace na straně jedné a rozšiřování politické participace za hranice tradiční politické komunity na straně druhé [Shakibi 2007: 7]. Zde odkazuje na klasika komparativní politické sociologie Samuela Huntingtona, jenž jako první poukázal na napětí mezi rychlou sociální změnou a mírou politické institucionalizace.

Svůj voluntaristický přístup akcentující roli monarchy vykládá Shakibi v kontrastu se strukturálním přístupem založeném podle něho na třech formách strukturálních faktorů: 1) monarchické ideologii a vládnutí; 2) výzvách pocházejících a pramenících v mezinárodním systému; 3) reformách a domácích výzvách [Shakibi 2007: 18]. Právě na pozadí těchto strukturálních faktorů pak analyzuje jednání jednotlivých monarchů, aby ukázal nedostatečnost strukturálního vysvětlení.

Autor se projevuje velmi přesvědčivě, zejména pokud jde o výklad úlohy Mohammada Rezy Šáha Pahlaví při pádu jeho režimu. Zde autor člení výklad do několika podkapitol, například *Struktura a jednání: mezinárodní výzva*; *Struktura a jednání: Mohammad Rezá Šáh a modus operandi*; *Struktura a jednání: stát versus náboženství*; *Struktura a jednání: Mohammad Rezá Šáh a modernizace*.

Nejprve Shakibi popisuje vzájemnou interakci determinujících strukturálních faktorů plynoucích z geopolitické situovanosti Íránu (geopolitická tradice Velké hry, anglo-sovětská invaze do Íránu v roce 1941, sovětská okupace Ázerbajdžánu, postavení Íránu jako

nárazníkového státu mezi sovětskou a americkou sférou vlivu, ropa a puč v roce 1953) a způsobu šáhova politického vůdcovství. Šáh byl bezesporu traumatizován způsobem odstavení jeho otce od moci v roce 1941, korupcí íránských politiků a stran ze strany Britů a Sovětů v poválečné době i závislostí na americké pomoci v době Mosaddekova puče (1953) [Shakibi 2007: 182].

Tyto faktory však nepůsobily samy o sobě, nýbrž získávaly svůj vliv teprve v interakci se specifickými rysy šáhovy psyché. Sovětská okupace Ázerbajdžánu vedla šáha k pocitu naprosté závislosti na Spojených státech, zkušenost s Mosaddekem jednak k pocitu hluboké nedůvěry k demokratickým politikům a demokratickému procesu a k ještě intenzivnějšímu pocitu závislosti na Spojených státech a nekritickým iluzím o vlivu svých západních spojenců. Samotný šáh se totiž nebyl schopen Mosaddekovi postavit, utekl ze země a špinavou prací obrany monarchie za něj musela převzít CIA v rámci kontroverzní operace TPAJAX.³ Nebyla to samotná skutečnost, že Mosaddek byl svržen, která zabránila demokratizačnímu procesu, nýbrž skutečnost, že šáh si negativní zkušenost s Mosaddekem zobecnil, čímž se stala zdrojem jeho nedůvěry a paranoie vůči demokratickým politikům vůbec. Operace TPAJAX podpořila paranoiu šáha také vůči zahraničnímu světu, zejména Spojeným státům, o nichž byl přesvědčen, že mohou, když se jim to bude hodit, svrhnout i jeho samotného [Shakibi 2007: 183]. Tato obava dosáhla absurdity, když na konci své vlády šáh nedokázal pochopit, že se proti němu obrátil jeho lid a viděl za počínající revoluci americko-britské spiknutí založené na jejich podpoře radikální levice a náboženského kléru [Shakibi 2007: 219].

V letech 1941–1959 byl šáh pouze jedním z mnoha aktérů íránské politiky [Shakibi 2007: 184]. V té době byli u moci silní premiéři, kteří se snažili omezovat šáhovu moc, Ali Forughí, Ahmad Qavam, Ali Razmara a Mohammad Mosaddek. Po zkušenostech s Mosaddekem zachvětila šáha paranoia a nedůvěra vůči jeho premiérům. Šáh nedokázal koexistovat s žádnou silnou osobností v roli premiéra. Zde vidí Shakibi podobnost s chováním cara Mikuláše II., jenž podobně nedůvěřoval svým ministrům. To vedlo k neustálé potřebě šáha být v centru politického života, schvalovat a ovládat veškerou politickou agendu. Základní problém tohoto přístupu spočíval v tom, že činil šáha odpovědným za jakékoli vládní selhání a fakticky tak propojil legitimitu dynastie s legitimitou vlády [Shakibi 2007: 185]. Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let dochází k zásadní změně šáhova chování, kdy přestává diskutovat, uzavírá se do sebe a špatně snáší kritiku [Shakibi 2007: 187]. Změna v šáhově psychologickém charakteru má pak i zajímavé strukturální důsledky, kdy dochází k vytváření mimovládních struktur moci sloužících osobně šáhovi a jeho dynastii (tajná služba SAVAK, „Second bureau“ vykonávající dohled nad armádou a prevenci vojenského puče či císařský inspektorát pro kontrolu státních institucí) [Shakibi 2007: 190].

Šáhův politický aktivismus vyvrcholil v tzv. Bílé revoluci, kdy se ještě více angažoval ve vládních aktivitách a stal se tak snadným terčem zejména pro islamistickou opozici. Legitimita šáha tak byla stále více závislá na praktických úspěších či selháních jeho vládnutí. Tím, že se šáh sám posunul do centra politického života, znemožnil vytvoření

³ Pokud jde o popis a hodnocení operace TPAJAX, pro-šáhovský výklad podává Afkhami [2009: 155–186], kritický výklad pak Kinzer [2008].

skutečně fungujících politických stran, volební soutěže a z ní plynoucí standardní politickou alternací vlády a opozice.

V průběhu vlastní iránské revoluce pak šáh svou politickou nerozhodností zpečetil svůj osud. Nedokázal se rozhodnout ani pro dialog s umírněnou opozicí kolem Národní fronty s cílem vyšachovat radikální islamisty, a ani pro vojenské řešení. Dohoda s umírněnou opozicí Národní fronty by byla vyžadovala, aby se šáh vrátil na půdu konstituce z roku 1906, přestal vládnout a pouze kraloval, respektive šáhoval. Vojenské řešení by naproti tomu nutně vedlo k masakru opozičních demonstrantů, čemuž bránilo svědomí humanitně založeného šáha. Armádě tradičně chyběly jasné rozkazy, dokonce i předchozí pokus o Chomejního povstání z roku 1964 byl potlačen jen díky tomu, že se někteří armádní velitelé odvážili jednat navzdory šáhovu alibismu a dvojnásobným rozkazům. Dalším paradoxem situace byla skutečnost, že šáh, nemající odvalu k zásadním politickým ústupkům, se snažil uklidnit veřejné mínění zatýkáním klíčových představitelů bezpečnostního aparátu, čímž podkopal poslední základy své moci.

Shakibi srovnává chování šáha i celkový kontext se situací ostatních panovníků svržených revolucí. Írán se mu v tomto ohledu jeví jako bezprecedentní, neboť Mohammad Rezá Pahlaví musel čelit složitějším výzvám než Ludvík XVI. nebo Mikuláš II., neboť po druhé světové válce před ním stál úkol znovuvybudovat iránský stát, zhroucený pod tíhou sovětsko-britské invaze z roku 1941. Traumatická zkušenost z období sovětsko-britské okupace, kdy Britové i Sověti podpláceli poslance madžlesu a financovali své klienty z řad politických stran, vedla šáha k nedůvěře k voleným politikům a k demokracii vůbec.

Bezpochyby pod vlivem tohoto traumatu, ale i tradiční monarchistické ideologie, vnímal šáh jako svůj základní úkol zajistit nezávislost Íránu. Tu viděl jako ohroženou zaostalostí země i slabostí ekonomiky. Z této situace viděl jediné východisko spočívající v rychlé modernizaci, a to později i za cenu potlačení demokratických prvků [Shakibi 2007: 182]. Šáh nadřazoval svůj zájem o reformu a modernizaci nad respekt k fungování ústavního systému a k demokratické kultuře [Shakibi 2007: 193]. Obával se totiž, že politické debaty povedou pouze k politické nestabilitě a nedostatku konsensu, a tak ohrozí modernizační cíle Bílé revoluce [Shakibi 2007: 194]. V letech 1959–1963 se úřad premiéra stává pouhým přívěskem monarchie, v zemi existuje „řízená demokracie“ založená na dvou politických stranách, Nacionalistické straně (*Melliyun*) a Lidové straně (*Mardom*). V roce 1975 dochází k rozpuštění těchto dvou politických stran a je založena jediná státostrana s názvem *Rastahiz*.

Šáhův program rychlé modernizace zvaný Bílá revoluce vyhlášený v roce 1963 vycházel ze šesti principů: 1) zavedení volebního práva pro ženy; 2) pozemkové reformy; 3) privatizace; 4) znárodnění lesů; 5) podílu zaměstnanců na zisku; 6) vytvoření sborů na podporu vzdělání [Shakibi 2007: 207–208]. Tento rychlý program modernizace shora však přinesl spoustu nezamýšlených negativních důsledků. Boj za volební právo znepráčetil šáhovi konzervativní duchovenstvo, které ho podporovalo v boji proti Mosaddekovi, pozemková reforma zničila vrstvu statkářů jako nezávislou sílu v zemi, což vedlo k tomu, že se Írán stal v podstatě rentiérskou ekonomikou, kde se životní úroveň obyvatelstva odvozovala z příjmů z ropy.

Právě na ekonomické krizi, jež postihla Írán po roce 1975, ilustruje Shakibi vzájemně se doplňující i posilující vliv strukturálních rizik a šáhova modu operandi. Íránská administrativa totiž disponovala řadou velmi schopných technokratů, kteří celou krizi předvíдали

a na rizika jednostranné závislosti na ropě dlouhodobě předem upozorňovali. V roce 1973 předložili šáhovi první kritickou zprávu o stavu ekonomiky, upozorňující na rizika jednostranné závislosti ekonomiky na exportních cenách ropy. Šáh na ni reagoval způsobem, tolik typickým pro jeho neschopnost poslouchat špatné zprávy nebo kritické názory, a v roce 1974 vyhlásil politiku velkého skoku, jež měla v rámci desetiletí zařadit Írán mezi nejvyspělejší země světa. Výsledkem byl obrovský příliv peněz z ropy do ekonomiky, který způsobil nekontrolovatelnou inflaci, jenom mezi lety 1975 až 1977 vzrostly životní náklady o 200 % [Shakibi 2007: 211]. Šáh preferoval grandiózní státem financované investiční projekty, čímž šel proti zájmům soukromého sektoru. Proti inflaci se pak snažil bojovat hysterickým zatýkáním obchodníků a prodavačů bazaru, jako by inflace nebyla strukturálním důsledkem jeho politiky, nýbrž projevem jejich svévole. Po duchovních i pozemkové šlechtě si tak zneprátnil třetí významnou sílu íránské společnosti.

Analýza íránské revoluce samozřejmě nemůže postrádat hodnocení role duchovních. Mohammad Rezá Šáh byl paradoxně velmi pobožný člověk, který po svém nástupu na trůn v roce 1941 uvolnil řadu antiklerikálních restrikcí z dob vlády svého otce. Konzervativní muslimští duchovní byli jedinou skupinou připravenou ve čtyřicátých a padesátých letech kooperovat s monarchií. Ájatolláh Kašání sehrál klíčovou roli v porážce Mosaddeka. Podle Shakibiho byla politika šáha vůči duchovním určena třemi determinanty: 1) vnímáním hrozby zemi ze strany mezinárodního nebo vnitřního komunismu; 2) politikou modernizace a reformem; 3) snahou expandovat moc dynastie Pahlaví na celou íránskou společnost [Shakibi 2007: 202].

Zpočátku sice představovali duchovní významného spojence proti vnímané hrozbě komunistické subverze, ale v šedesátých letech dochází v důsledku přijímání reformní legislativy (právo na sekulární rozvod, zvýšení věku pro vstup do manželství, jurisdikce sekulárních soudů nad rodinným právem) k odcizení duchovních od politiky šáha.

Vzestup a úspěch islamistické opozice však podle Shakibiho nebyl vůbec strukturálně nutný. Byl to důsledek specifické šáhovy politiky modernizace a westernizace shora spojené s eliminací sekulární opozice.

Šáhova neschopnost v rámci politického managementu se ukázala též ve způsobu, jakým se pokoušel řešit krizi režimu po roce 1977. Šáh ohlásil program politické liberalizace těsně po zvolení Jimmy Cartera americkým prezidentem, což vzbudilo dojem, že jedná pod americkým tlakem. Šáh liberalizaci jednostranně pojal jako omezení represivních složek, nebyl ochoten vyjednávat se sekulární opozicí Národní fronty (následovníky Mosaddeka) a nenabídl obywatelstvu možnost účasti na politické moci i věrohodnou naději na změnu. Nevyužil tak nejednoty opozice ani ochoty sekularistů s ním vyjednávat na bázi návratu k principům Konstituční revoluce z roku 1906. Absurditu této politiky dovršil zatýkáním členů vlastního bezpečnostního aparátu. Příčina tohoto chování tkví jednak ve specifické šáhově psyché, jednak v atmosféře, která jej obklopovala. Šáh nebyl schopen vidět, že příčina nespokojenosti íránské populace vězí ve stylu jeho vládnutí, proto nebyl schopen pochopit krizi nikoli jako zahraniční komplot (sovětský, britský či americký), ale jako důsledek jeho politického stylu a jako takovou ji řešit politicky.

Právě na íránském příkladu se Shakibimu podařilo nejlépe doložit, že strukturální proměnné nejsou příčinami revolucí, nýbrž že pro ně pouze vytváří potenciál. „To, co vytvořilo revoluce, byla komplexní interakce mezi strukturálními proměnnými a jednáním monarchy“ [Shakibi 2007: 2]. Tato obecná teze platí rovněž pro Rusko a Francii, nicméně

iránský příklad se jeví jako nejpřesvědčivější. Rychlá modernizace a westernizace tedy nemusejí nutně vést k anti-západní revoluci, nýbrž, jak ukazuje případ Attatürkova Turecka, mohou být v případě kvalitního politického managementu i úspěšné, a to také na cestě k liberální demokracii. V tom lze vidět největší přínos Shakibiho práce, jež ukazuje, že dějiny poskytují i prostor pro svobodu a kreativitu lidského aktéra, na rozdíl od hegelianského determinismu Tazmini.

Literatura

- Afkhami, Golam Reza [2009]. *The Life and Times of the Shah*. Berkeley: University of California Press.
- Breslauer, George W. [2000]. *Gorbachev and Yeltsin as Leaders*. London: [s.n].
- Dabashi, Hamid [2008]. *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Kinzer, Steven [2008]. *All the Shah's men: an American coup and the roots of Middle East terror*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- LSE [2013]. London School of Economics. Middle East Centre. *Research Groups*. [online]. Dostupné z: <<http://www.lse.ac.uk/middleEastCentre/people/researchGroup.aspx#ZhandShakibi>> [4. 9. 2013].
- Shakibi, Zhand [2007]. *Revolutions and the Collaps of the Monarchy. Human Agency and the Making of Revolution in France, Russia and Iran*. London: Tauris.
- Shakibi, Zhand [2010]. *Khatami and Gorbachev. Politics of Change in the Islamic Republic of Iran and the USSR*. London: Tauris.
- Schiller Institut [2012]. Ghoncheh Tazmini: A New Perspective For Iran. *You Tube*. [online]. Dostupné z: <<http://www.youtube.com/watch?v=rKqth9iKPOs>> [3. 12. 2012].
- Tazmini, Ghoncheh [2012]. *Revolution and Reform in Russia and Iran. Modernization and Politics in Revolutionary States*. London: Tauris.
- Tazmini, Ghoncheh [2013a]. *Khatami's Iran: The Islamic Republic and the Turbulent Path to Reform*. London: Tauris.
- Tazmini, Ghoncheh [2013b]. Category Archives: Ghoncheh Tazmini. *I.B. Tauris Publisher*. [online]. Dostupné z: <<http://theibtaurisblog.com/category/authors/ghoncheh-tazmini/>> [4. 9. 2013].

*Marek Německý (*1975) působí na Pracovišti historické sociologie FHS UK v Praze. Dlouhodobě se věnuje politické sociologii a strukturně funkcionalistické sociální teorii. Studijně pobýval na univerzitách ve Frankfurtu nad Mohanem (2004) a v Bamberku (2005).*

**Sajjid Qutb: *Milníky na cestě*.
Praha: Academia, 2013, 296 str.**

Není vlády kromě vlády Boha, není zákona, leč toho od Boha daného a není nadvlády jednoho člověka nad druhým, neboť veškerá moc patří Bohu. I takto by se dalo shrnout krédo nejvlivnějšího islámského revolucionáře 20. století Sajjida Qutba (1906–1965). Tento aktér ovlivnil několik generací aktivistů islámské obrody daleko za hranicemi rodného Egypta a jeho dodnes nejčtenější, nejvýbušnější a nejzakazovanější spis *Milníky na cestě* (1964) do češtiny přeložil orientalista Miloš Mendel.

Biografie Qutba – čtivě diskutovaná v téměř stostránkové úvodní Mendelově studii – neodpovídá klišé primitivního a omezeného islámského fanatika. Spíše připomíná složité hledání pravdy a řádu člověkem téměř renesančního formátu, který nejprve působil jako sekulárně orientovaný básník, učitel, novinář či literární kritik, aby se postupně obrátil ke Koránu a nakonec se proměnil v nesmrtelného ideologa džihádu. Stejně tak nejde o život věčně naivního idealisty, jehož mladistvé srdce tíhne k revoluci, nýbrž spíše o postupné zrání, které se radikalizuje až v pozdním věku spolu s nabíranou životní zkušeností.

Qutb byl od malička knihomol, otec-vlastenec ho velmi záhy přivedl k sekularismu požadujícímu parlamentní systém, svržení monarchie a odchod britských okupantů. Avšak skutečně „velký svět“ a nové obzory se mu otevírají, až když opouští rodnou vesnici konzervativního Horního Egypta, aby pokračoval ve středškolských a vysokoškolských studiích ve velkoměstské Káhiře. Zde se ho ujímá sečtělý strýc, profesor al-Azharu, a uvádí ho do salónů předních intelektuálů podrobně obeznámených se západní vědou, filosofií i literaturou. Qutb vstřebává fascinující myšlenky Einsteina, Freuda či Darwina, profesně se snaží prorazit jako „pozápádnělý“ literát, přičemž politicky dosud kráčí v otcových šlépějích, když podporuje sekularisty z *Hizb al-Wafd*.

Mezi zlomy v Qutbově životě se počítá rovněž studijní pobyt ve Spojených státech (1948–1950), kam byl hlasitý rebel decentně „uklizen“ jako delegát ministerstva školství. Ale Amerika na

Qutba neudělala dojem, spíše naopak. Avšak hlavní příčinou postupného odklonu od západních vzorů a obratu k islámskému fundamentalismu bylo podle Miloše Mendela stále zřejmější fiasko egyptského experimentu s demokracií. Parlamentní systém nevedl ke slibované prosperitě a nezávislosti na Británii, naopak si ho velmi rychle ochočili kolaboranti, korupčníci a úzká oligarchie. A spolu s diskreditací parlamentarismu se jako nefunkční začínají jevit též západní vzory obecně. Pozitivní alternativa se namísto toho začíná hledat v domácí náboženské tradici. Qutb se proto sblízuje s Muslimským bratrstvem. Kolem roku 1951 se stává jeho nekorunovaným šéfidéologem, jenž svým charismatem zaplňuje vakuu po zavražděném (1949) zakladateli, Hasanu Banná.

Následná Qutbova myšlenková radikalizace již probíhá ruku v ruce s radikalizací poměrů v Egyptě a stupňující se konfrontací s mocí. Nekontrolovatelné demonstrace proti monarchii a britské okupaci ústí v chaos a rozpad státu. Na žádost krále do ulic vjíždí britské tanky a dochází k masakrům. Ve vypjaté atmosféře dojde k převratu Svobodných důstojníků (1952) rekrutujících se ze středních kádřů, kteří svrhnou staré generály i krále. Zpočátku jim v tom nesekunduje nikdo jiný než Muslimští bratři v čele s Qutbem. Avšak ani nový republikánský režim nefandí islamizaci, navíc se ukazuje jako ještě brutálnější než ten starý. Qutb je za protistátní agitaci vězněn (1955–1964). Právě ve vězení píše churavější Qutb své nejradikálnější spisy včetně recenzovaných *Milníků*. Bezbožnost režimu mu přitom demonstrovuje bití a mučení. Tyranie poklesla pod zvířecí úroveň, odvrhla morální zábrany, protože odpadla od Boha: i šelma zabíjí kvůli potravě a nekočá se mučením. Odtud pak pramení Qutbova nekompromisnost: „Propast mezi islámem a džáhilíjí je obrovská a most porozumění přes ni se nebude stavět tak, že lidé na obou stranách se setkají uprostřed cesty, nýbrž tak, že lidé žijící v džáhilíjí, přejdou na stranu islámu.“

Jaký je tedy obsah díla vznikajícího za těchto dramatických podmínek, které po svém vydání posloužilo jako důkaz v soudním procesu, na jehož konci stál rozsudek smrti a poprava autora? Jakých myšlenek se dodnes tolik obávají

sekulární diktatury i monarchie islámského světa? Měl by se strachovat též Západ? Pokud erudovaný Qutb kritizuje materialistickou kulturu či agresivní zahraniční politiku Západu, dobře ví, o čem mluví. Navíc nejde o kritiku jednostrannou. Qutb vyzdvihuje evropskou exaktní vědu; studiem přírodních zákonitostí vesmíru člověk lépe poznává Boží stvoření a tím se také přibližuje Bohu. Bádání je mu tedy formou zbožnosti. Naopak však varuje před evropskou filosofií a humanitními vědami. Ty se podle něj zformovaly v konfliktu s církví, proto jsou nepřátelské k jakémukoliv náboženství. Qutb podobně uznává západní vyspělost v technologii a materiální produkci, přičemž na ní nevidí nic špatného. Koneckonců také efektivní hospodaření na zemi, kterou člověk dostal do užívání od Boha a je též Jeho výtvořem, není ničím jiným než formou zbožnosti. Jednostranný materialismus Západu však potřebuje vybalancovat duchovními hodnotami islámu, jinak hrozí, že se člověk zredukuje na podněty reagující organismus.

Po pravdě řečeno ale Qutba jinak Západ příliš nevzrušuje. Největší starost mu dělá diagnóza kritického stavu světa islámu a hledání receptů, jak upadající muslimské společnosti obrodit skrze návrat k „opravdovému“ náboženství. Když moralizuje o stavu všech současných společností, přirovnává je novátorsky k *džáhiljí*, tedy k barbarství předislámských Arabů.

Džáhilja není ničím menším než vzpourou proti jedinému Bohu. Jedni lidé si podmaňují jiné, kteří je pak uctívají. Namísto aby velebili pouze Boha, dochází ke zbožštění některých privilegovaných jedinců či skupin (kmenových, rasových, třídních, národnostních). Lidé si poté sami píší zákony a s úctou se jim podřizují, namísto aby se podřizovali pouze Božím zákonům. Lidé se také stávají závislí na hodnotách a mínění jiných lidí a touží po prestiži či uznání, namísto aby se strachovali jen a pouze o názor Boha. A konečně, ve víře nezakotvení lidé se nechávají vláčet nízkými pudy a materiálními potřebami, touhou po zisku, luxusu, pohodlí či tělesných rozkoších, což je vzdaluje od Boha a sráží na úroveň zvířat, namísto toho, aby se povznesli a jejich jedinou žádostí bylo se stalo uspokojování Boha. Výsledkem je nakonec vždy smrt svobody a vytěšnění spravedlnosti.

Islámská společnost je pak vytouženým protipólem *džáhilje*. Jejím největším handicapem je ale skutečnost, že se v současnosti nikde nevy-skytuje. Ideální pravzor je proto zapotřebí hledat v prvotní muslimské obci Proroka a rekonstruovat ji skrze koránské verše: „(...) shodněme se, že nebudeme sloužit nikomu leč Bohu a nebudeme k Němu nic přidružovat a že si nebudeme brát jeden druhého za pána místo Boha!“ Islám podle Qutba nemá být jen věc soukromé víry či salónních polemik, ale má se mu podřítit i veškeré každodenní jednání, morálka, zákonodárství, organizace společnosti a výkonu politické moci: „On je ten, kdo je Bohem na nebesích i Bohem na zemi.“ Islámská společnost je nekonečně nadřazená všem ostatním, společenství víry je založené na rovnosti, přičemž ignoruje rasové, etnické nebo kmenové rozdíly. Představuje „tavící kotlík“ různých tříd a kultur, což potenciálně představuje zdroj její síly a kreativity. Qutba přitom zjevně iritují námítky kritiků poukazující na mlhavost či abstraktnost programu ideální islámské společnosti. Stejně jako v případě prvotní Prorokovy obce se doktrína rozvíjela dialekticky ruku v ruce s rozvojem muslimského společenství. Teorie státoprávního či společenského uspořádání tak bude krok za krokem krystalizovat spolu s rozvojem obrodného hnutí. Obrisy nového řádu se budou postupně vyjasňovat prostřednictvím řešení každodenních nových problémů. Zároveň také skrze konflikt s *džáhiljí*, který posílí víru i soudržnost komunity. Jinými slovy, teprve praxe, nikoliv kavárenské či akademické teoretizování, může konkretizovat podobu ideálu.

Náboženství tak Qutbovi slouží jako zidealizovaný etalon, kterým kriticky poměruje nedokonalou pozemskou společnost: „Lidská realita – včera, dnes i zítra – je konfrontována s tímto náboženstvím, jakožto všeobecnou deklarací osvobození člověka na zemi od vší moci, vyjma té Boží.“ Výsledkem je napětí mezi ideálem a skutečností. Z takové konfrontace s představou idealizované islámské společnosti totiž *džáhilja* nevychází nikdy dobře. S *džáhiljí* přitom nelze uzavírat kompromisy: nelze žít zároveň v pravdě i ve lži, ve víře i nevíře, svobodně i nesvobodně, podle zákonů Boha i zákonů lidí.

Qutbovi z toho vychází, že povinností muslimů je vést *džihád* za svržení *džáhilje*, ve které

nelze žít plnohodnotný život věřícího. A to formou přesvědčování i násilného boje. Trpělivé a dlouhodobé přesvědčování má nejprve bloudící muslimy pozvat zpět k islámu, vždyť Prorok v Mekce prvních třináct let také pouze kázal a násilí odmítal: „Naším cílem je nejprve změnit sama sebe, abychom nakonec mohli změnit celou společnost.“ Již v této fázi je ale klíčová izolace revolučního předvoje (*talia*) od bezbožné a zkažené většiny. Opět se tak musí replikovat vzorec Prorokem vedené obce, která se dokázala zformovat jen díky distanci – a skrze konflikt – s *džáhiljí*. Teprve poté se násilí obrátí proti mocným, protože ti se nikdy nevzdávají jen pod tíhou argumentů. Qutb přitom tento pozemský střet považuje za součást dlouhodobého konfliktu situovaného do širší metafyzické či kosmické dimenze: „Bitevní pole je, co do rozsahu prostoru a času, hodnot a měřítek, velmi široké.“ Aktivisty pak chápe jako nikoho menšího než „námezdní dělníky Boha“, které si Pán vybral jako nástroj uskutečnění svého plánu a jako reprezentanty své moci: „A tak se život lidstva propojil s životem vznešené družiny andělů a život na tomto světě se propojil s životem na Onom světě, takže bitevní pole mezi dobrem a zlem, pravdou a bludem, vírou a tyranii se již neodehrává jen na zemi. Konečné rozhodnutí, ani chvíle rozlišení dobra a zla, se neuskuteční na tomto světě.“

Qutbův revoluční akční program lze rozdělit na sekvenci základních fází inspirovaných první muslimskou generací. Nejprve je zapotřebí správně pochopit čistý Korán a zbavit islám všech pozdějších znečišťujících lidských nánosů. Tedy zjistit, jaké nás Bůh chce mít. Poté je zapotřebí si tuto víru nejen hluboce osvojit, ale také ji převést do jednání v každodenním životě. Obě tyto fáze nelze úspěchat, mohou trvat řadu let a bez jejich zvládnutí nemá cenu pokračovat dále. Snaha o radikální transformaci společnosti bez předchozí hluboké transformace jednotlivců by se totiž zvrtila jen v jinou formu tyranie. Ve třetím kroku je nutná izolace od zkažené *džáhiljí*, nekompromisní spálení mostů za dosavadními životy a případně i rodinami či přáteli. Teprve poté se přistoupí k přesvědčování i závěrečnému ozbrojenému boji s těmi, kdo kladou překážky šíření

víry. Musí být smeteny politické systémy, které brání, aby se jeho poselství dostalo k uším lidí.

Qutbův mobilizující spis obsahuje tři neustále se prolínající roviny: diagnózu neradostného stavu muslimských společností (*džáhiljí*), alternativu v podobě nekonečně dobré islámské společnosti a vlády (*hákimíja*) a konečně akční cestu (*taríqa*) opatřenou milníky, jak se k tomuto ideálu propracovat a přitom nezbloudit. Orientalista Miloš Mendel přitom ukazuje, jak se Qutb, přimlouvající se jinak za očistu islámu od lidských nánosů, sám nekonzistentně pouští do tvorby pojmových inovací v Koránu absen-tujících (*talia*), případně dává zcela nový obsah klasickým pojmům (*džáhiljí*) nebo popularizuje pojmy užívané daleko za hranicemi přijatelné islámské ortodoxie (*taríqa*). Při četbě knihy si však nelze nevšimnout, že pro Qutba není charakteristická zdaleka jen selektivní, subjektivní a pro-revoluční interpretace islámu. Snad ještě důležitější je interpretace pozemské politické a sociální reality, ve které si Qutb čte stejně vášnivě jako v Koránu samém. A to s pomocí svých oblíbených koránských veršů a imaginace věřícího zabředávajícího do stále hlubší konfrontace s mocí.

Bratrstvo se později od tezí Qutba oficiálně distancovalo prostřednictvím vlivného spisu *Kazatelé, nikoliv soudci* (1969), přisuzovanému novému vůdci Hassanu Hudaybi. Posuzování toho, kdo je pravověrný muslim či naopak trest zasluhující odpadlík, se mělo napříště přenechat Bohu, který to má jediný „v popisu práce“ a nemělo by se mu do toho diletantsky zasahovat.

Díky vydání *Milníků na cestách* český čtenář získává přístup ke klíčovému spisu moderního politického islámu. Přitom jde o překlad mimořádný, z něhož je jasné, že Mendel mnohokrát vážil každé slovo a poctivě zkoumal znění každé věty. Mendelova péče o čtenáře se odráží rovněž v devětadevadesáti vysvětlujících poznámkách pod čarou, představujících milníky, které čtenáře nenechají zabloudit v mnohdy složité, ale fascinující a stále aktuální problematice.

Karel Černý

Miroslav Paulíček: *Nikdo se neodvází říci, že je to nudné: Sociologie vysokého a nízkého umění*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012, 132 str.

Tematicky lze recenzovanou knihu autora Miroslava Paulíčka zařadit do „škatulky“ sociologie umění, což není zrovna nejfrekventovanější téma české sociologie. Publikace věnované tomuto tématu lze téměř doslova spočítat na prstech jedné ruky. Uveďme si zde například příspěvek *K sociologii umění* od Jaroslava Šímy (1937), *Sociologii literatury* Karla Krejčího (1940), Úvod do sociologie umění Jana Cigánka (1972) či *Sociologii a literaturu* Miloslava Petruska (1990); z novějších pak připomeňme útlou knížku Pavla Zahradky *Vysoké versus populární umění* (2009). K sociologii umění lze pak také zařadit některé práce významného českého strukturalisty Jana Mukařovského i přesto, že se jeho díla zmocnili především literární vědci.

Svěže a poučeně napsaná kniha si klade za cíl prozkoumat a obhájit dichotomii vysokého a nízkého umění z hlediska sociologie. Obhajobou existence vysokého umění se ale autor vymezuje proti současným převládajícím postmoderním přístupům k umění, které většinou nepracují s tak jasně vyhraněnými kategoriemi. K tomu je ovšem nutné dodat, že něco jako „ostře“ hranice (například mezi žánry) neexistují ani v samotné oblasti umění. Kategorie vysoké a nízké umění autor nechápe jako vzájemně soupeřící hodnotově protikladné kategorie, ale jako „skupiny, jejichž poměrování nemá valný smysl. (...) Nelze je srovnávat, protože každé umění má jiný účel, jinou funkci“ (s. 19). Ze sociologického hlediska ovšem obě kategorie smysl dávají, protože je lze využít pro popis sociální reality spojené s využíváním uměleckých děl tím spíše, že obě mají z hlediska tzv. estetického hierarchismu v podstatě dva hlavní rozměry: estetický, popisující fakt, že určité umění je v určité době a v určité společnosti považováno za „významnější“ a sociální, vyjadřující, jakou roli hraje ta či ona kategorie pro nějakou skupinu ve společnosti. Tradičně je vysoké umění tím, co obdivují elity a nízké tím, čím se baví vrstvy nižší, a to již podle autora dává dobrý základ pro sociologická zkoumání.

Na tomto místě je třeba připomenout, že pojmy vysoké a nízké umění jsou vcelku moderní povahy. Po většinu kulturních dějin našeho civilizačního okruhu plnilo umění primárně jiné funkce než estetické (pojem Mukařovského), a to náboženskou (Kristus či Svatá trojice), vzdělávací (výklad evangelií) či praktickou (portrét jako dokument rodinné historie). Teprve s rozvojem reprodukčních technik, počínaje Gutenbergovým knihtiskem a růstem všeobecné vzdělanosti začíná u výtvarného umění převládat funkce estetická. To první zvyšuje „ekonomiku“ tvorby a rozšiřování znalosti či povědomí o umění (nejprve v původním slova smyslu „umět“) – úspěšná díla jsou formou reprodukcí masově šířena, což navíc podněcuje nápodobu, vedoucí ke zrodu nových talentů. S rozvojem knihtisku stoupá také obecná vzdělanost a zmíněná možnost reprodukce uměleckých děl umožňuje zprostředkování uměleckých děl široké vrstvě veřejnosti.

Po obecnějším uvedení do problematiky sociologie umění a stručného přehledu dějin vysokého a nízkého umění se pak autor ve druhé stěžejní části, „v níž vysoké a nízké umění pátrají po své podobě“ (s. 39), věnuje některým vybraným tématům sociologie umění. Začíná výkladem kánonu, aby se pak přes výklad Shakespeara dostal od důležité otázky autorství, vztahu národa a umění či vztahu plynutí času a tradice až ke kýči. Značnou pozornost pochopitelně věnuje roli sociálního a kulturního kapitálu jako důležitých sociálních determinantů procesu percepce umění. Všimá si také zajímavé role, kterou při „osvojení si“ umění hrají komika a ironie. Východiskem k tomu jsou mu především teorie Pierra Bourdieua a kanonické texty sociologie umění stejně jako odkazy ke klasikům typu Immanuela Kanta, Thorsteina Veblena či Theodora Adorna.

Již ze stručného přehledu témat a prostoru, kterým se jim v publikaci dostává, je vidět značně široký autorův záběr. Ten je ovšem spíše trochu na škodu. Především se tak téměř vytrácí původní záměr zkoumat dichotomii vysokého a nízkého umění, a to tím spíše, že autor bohužel k této problematice neformuluje žádná zřetelná stanoviska a teze. Z hlediska metodologického je škoda, že *Actor-Network Theory* (dále ANT) Bruno Latoura a dalších posloužila autorovi jen

jako organizační princip. „Následující texty jsou sledováním aktérů, klouzáním sítě vysokého umění na pozadí sítě umění nízkého,“ říká autor doslova (s. 37). To, že nepokrytě „fandí“ vysokému umění, které by jako jen jednoho z aktérů sítě rozhodně z hlediska teorie neměl povyšovat vůči ostatním, což naopak činí, je zcela v pořádku a sympaticky jdoucí proti soudobým trendům sociologie umění. Plné využití potenciálu ANT, a tím spíše s ohledem na autorovo „fandění“ existenci vysokého umění, by ale mohlo přispět k hlubšímu pochopení zkoumané dichotomie a k objasnění jejího, dnes často zpochybňovaného významu a práva na existenci. Zde ještě poznamenejme, že jediným (bohužel!) vodítkem, jak je ona ANT síť konstruována, jsou pojmy (respektive jim odpovídající aktéři) použité pro názvy kapitol ve druhé části. Jde například o kánon, autora, kýč, vzdělání či majetek etc.

Co však je knize třeba opravdu vytknout, je absence pokusu o hlubší vysvětlení problematiky tvorby nových aktuálních uměleckých kánonů a rekonstrukce těch starších v soudobé globální společnosti. Jak sám autor upozorňuje, právě kánony hrají významnou roli nejen při sociálním konstruování vysokého umění. (Slovo nejen je zde dodáno proto, že stejně jako autor i recenzent věří v existenci vysokého umění, ovšem ne nutně konstruovaného jako umění, oblíbené elitami). V této souvislosti je třeba poznamenat, že autor, a to nejen v této části, neformuluje žádná zřetelná stanoviska a teze. A bohužel, zřetelné vyjádření autorových poznatků chybí také v závěru práce. Opravdového vysvětlení, jak to tedy dnes s dichotomií vysokého a nízkého umění a s jejím právem na existenci opravdu je, se tedy ve své podstatě nedočkáme. Na druhou stranu ale autor seznamuje čtenáře se současnými přístupy, výsledky a perspektivami sociologického zkoumání této dichotomie. Navíc pak procházka všemi tématy (tedy ATN sítě), evokující spíše celou řadu otázek, než aby poskytla úplné vysvětlení, sympaticky nutí čtenáře k dalšímu studiu. K tomu dobře napomáhá i extenzivní seznam odborné literatury, v němž jsou obsažena (téměř) všechna významná díla, týkající se nejen řešení problematiky ale i sociologie umění jako celku.

V tomto smyslu je tedy recenzovaná publikace spíše velmi dobrým a čtivým úvodem do

témat, kterými se zabývá sociologie umění, než vysvětlením existence a smyslu dělení umění na vysoké a nízké. Na závěr jen dovětek: publikaci jako takovou lze čtenáři vřele doporučit.

Michal Kotík

Ivan Pfaff: *Francie a Čechy v Evropě národních států. Francouzská politika F. L. Riegra 1867–1878. Praha: Euroslavica, 2013, 260 str.*

Recenzovaná kniha Ivana Pfaffa se věnuje otázkám česko-francouzských vztahů v druhé polovině 19. století. Autor práce podrobuje pečlivému rozboru dosud neprozkoumanou vrstvu dlouho nepřístupných soukromých rukopisných pramenů, především soukromou korespondenci a osobní záznamy. Koriguje tak dosavadní představu o vnitřních poměrech českého politického jeviště sledovaného období v pokračujícím procesu emancipace českého etnika.

Konkrétně se Ivan Pfaff zaměřuje na politickou činnost Františka Ladislava Riegra, kterou tento politik samostatně rozvíjel ve věci prosazení českých zájmů ve Francii Napoleona III. Rozebírá zde zejména jedenáctileté období Riegrových francouzských politických aspirací během let 1867 až 1878.

Výchozí situací, jež způsobila revizi dosavadního politického programu a současně hledání nových cest prosazování české otázky, bylo dubnové vítězství rakousko-uherského vyrovnání, které zásadním způsobem znevýhodnilo postavení nevládnoucího českého etnika v Habsburské říši. Kromě změn v politickém programu se během tohoto období zpochybňoval i smysl setrávání na dosavadních pozicích austroslavismu. Z Riegrových iniciativ se proto začaly hledat nové cesty prosazování české otázky, a to především na mezinárodní evropské úrovni, zvláště pak v napoleonské Francii. Možnou úspěšnost tohoto směřování zaručovala rovněž celková mezinárodní situace. Francii totiž ohrožovalo Bismarckovo úsilí o mocenskou hegemonii v Evropě, což dávalo jistý společný základ pro možné spojení českých politických aspirací a francouzských zájmů.

Dále Ivan Pfaff zmiňuje fakt, že čeští politici, hledající francouzskou podporu proti Vidni, byli nevýhodně tím, že nevládli žádným vlastním propagačním a tiskovým aparátem (jenž například tradičně měli polští emigranti v Paříži). Do francouzského veřejného a politického diskurzu bylo třeba teprve pronikat a „překonávat tam nepochopení, předsudky a falešné informace“ (s. 21).

Zajímavě taktéž vyznívá Pfaffova interpretace cesty českých politiků (Palackého a Riegra) do Ruska v roce 1867. V návaznosti na historika Otto Urbana interpretuje Pfaff návštěvu Moskvy jako „první zřetelný článek v celém řetězu samostatných zahraničněpolitických aktivit české liberální buržoazie“ (s. 36) nikoliv tak, že by čeští politici „zradili“ prozápadní evropské zájmy či se od nich odvrátili. Podle Pfaffa šlo totiž o dva samostatné směry české politiky ve věci mezinárodního prosazování české otázky, jakkoliv rozporné tyto oba směry byly. Ohlasy těchto událostí sleduje Pfaff v rozboru dobového francouzského tisku a osobní korespondence aktérů. Ostatně analýza dobového diskurzu hraje v knize velkou roli. Na základě rozboru zahraničního a českého domácího tisku (především Národních listů, Řípu a dalších tiskovin) nacházíme mnohá svědectví odrážející dobovou vnitřní a mezinárodní politickou situaci.

Kromě toho autor v bádání věnuje velkou pozornost pečlivému rozboru soukromé korespondence a detailní rekonstrukci řetězce jednotlivých událostí. V oblasti autorova zájmu se zároveň ocitají osobní konexe a postupně navazování kontaktů Riegra s představiteli francouzských mocenských a politických elit, jež výrazně ovlivňovali dobové dění nejen ve Francii.

Jak poznamenává autor, francouzské cesty Františka Ladislava Riegra zpětně ovlivňovaly vnitřní politiku a dodávaly jí značné sebevědomí. Svědčí o tom i Riegreem sestavené memorandum Napoleonovi III. (*Mémoire sur la question Bohême*), jež lze považovat za logickou bilanci jeho první pařížské cesty v březnu roku 1869. Podle Pfaffa lze Riegrovo memorandum považovat za první dokument české moderní diplomacie a zahraniční politiky, mimo jiné proto, že na základě vyvážené státoprávní a jiné argumentace

vyděljuje český stát z habsburské říše a prezentuje ho jako nezávislý neutrální stát po boku Francie.

Navzdory tomu, že byly často pokusy o uznání českých snah slabé a selhávaly, zanechávaly v mezinárodní a domácí politice nesmazatelné stopy. Kromě *Mémoire sur la question Bohême* šlo především o memorandum českých zemských poslanců ze dne 8. prosince 1870, dovolávající se práva svobodného národního sebeurčení. Ačkoliv v době svého sepsání se memorandum netěšilo velkému ohlasu a dokonce upadlo v mezinárodních česko-francouzských vztazích v zapomnění, sehrálo velice důležitou roli mnohem později, a to při „znovuobjevení“ české protestní nóty ve Francii po téměř padesáti letech, kdy v roce 1915 posloužilo jako revoluční odkaz pro československý zahraniční odboj. Dále pak ve státoprávním roce 1918 „připadla protestu významná úloha v rozhodném stadiu československého zápasu o první spojenecké uznání československé státnosti“ (s. 163).

Dále zde zaznívá ohlas francouzské politiky v Riegrově konceptu výzvy prezidiu říšské rady z listopadu 1877. Šlo zde především o posílení české samostatné politické reprezentace navenek a rovněž o proměny působení vnitřní české politické scény. Kromě toho, jak uvádí Pfaff, „francouzské podněty intenzivně formovaly politické vědomí české občanské společnosti, její sociální a kulturní identitu“ (s. 222).

Četné pařížské cesty hodnotí Ivan Pfaff současně jako důležité pro českou reprezentaci mezi zahraničními politiky a diplomaty, s nimiž se František Ladislav Rieger v Paříži setkával (zejména u příležitosti cesty na podzim roku 1875). Na druhou stranu se z knihy dozvídáme, že Francie – přinejmenším někteří její politici – hodlala použít spojení s Čechy (stejně jako s ostatními slovanskými národy) jako páku proti „německému obroví“ (s. 199).

V závěrečné části knihy Ivan Pfaff rozebírá důvody neúspěšnosti Riegrovy politiky. Radí mezi ně politická řešení Berlínského kongresu z roku 1878, který konzervoval dosavadní evropskou mocenskou rovnováhu, osamělost a ojedinelost Riegrových – jakkoliv často vizi onářských – iniciativ. V neposlední řadě sehrál velkou roli nezáměr o podporu i té době slabého českého spojence ze strany samotné Francie, jež

po mnoha krizích znovu vstupovala na jeviště vysoké evropské politiky a preferovala spojení jiné.

Nicméně Riegrova politika byla podle Pfaffa nejen počátkem celé české moderní zahraniční politiky, na níž posléze navazoval T. G. Masaryk, ale především byla „směrodatnou komponentou českého evropanství a českým hledáním cesty k Evropě“ (s. 200), která natrvalo ovlivnila české národní hnutí a proces novodobého českého politického formování.

Výklad knihy však nesetrvává pouze v rovině Riegrovy politické činnosti. Na svou dobu ojedinele Riegrovy politické a diplomatické iniciativy zařazuje Pfaff do širších celoevropských souvislostí, zejména sleduje rozvoj Bismarckovy politiky a částečně výkyvy proruských zájmů. Výklad tak probíhá ve třech rovinách: politické a diplomatické cesty F. L. Riegra, dobový ohlas jeho činnosti ve veřejném zahraničním a domácím diskurzu, a to vše na pozadí širších společenských a politických změn na mezinárodním jevišti evropské politiky.

Většinou se však vyprávění pohybuje v relativně úzkém časovém a tematickém rámci. Tato zvláštnost je současně přínosem knihy. Dokonale podrobné vylíčení francouzské činnosti Františka Ladislava Riegra a její zařazení do širších kauzálních souvislostí pomáhá pochopit a dokreslit celkový obraz rodící se emancipace českého národa na prahu jeho politického formování.

Alena Marková

Hana Hašková (ed.): *Fenomén bezdětnosti v sociologické a demografické perspektivě*. Praha: SOÚ AV ČR, 2006, 166 str.

Recenzovaná publikace editorky Hany Haškové, pojednávající o dobrovolné i nedobrovolné bezdětnosti, si kladla za cíl zasadit fenomén bezdětnosti v české společnosti „do širšího rámce odborné a mediální reflexe“ sociodemografických jevů nárůstu bezdětnosti, poklesu plodnosti a odkládání rodičovství do pozdějšího věku, „do kontextu relevantních mezinárodních demografických dat a postojů aktivních občanských a lobbystických skupin v této oblasti“ (str. 8).

Ačkoliv je bezdětnost v poslední době hojně diskutovaným fenoménem, bohužel nebyla doposud dostatečně sociologicky uchopena. Třebaže vyšlo mnoho publikací týkajících se neplodnosti z pohledu lékařské vědy, z oblasti sociálních věd je toto téma takřka nedotčené, a proto si sborník kladl za cíl vytvořit teoretický rámec pro studium bezdětnosti, poklesu porodnosti a odkládání rodičovství v soudobé české společnosti.

Úvodní kapitola Hany Haškové o diverzitě bezdětnosti se věnuje jejím dvěma hlavním dimenzím – bezdětnosti dobrovolné (tj. jako volby) a bezdětnosti nedobrovolné (tj. jako problému), a upozorňuje na to, že mezi nimi existuje velmi tenká hranice. Taktéž rozebírá bezdětnost dočasnou, bezdětnost konečnou, neplodnost, sterilitu nebo bezdětnost z důvodů kulturních či sociálních. Všechny dimenze pak analyzuje ve třech rovinách, a to v rovině sociálního fenoménu, vědeckého zkoumání a společenské reflexe. Poukazuje na důležitost reflexe přímých nebo zprostředkovaných dopadů takto zaměřených výzkumů ve společnosti, u vědeckého zkoumání pak poukazuje na její normativní, mediální a politický rozměr.

Ve druhé kapitole zkoumá Hašková bezdětnost v souvislosti se sociodemografickými jevy v české společnosti v kontextu zemí střední a východní Evropy. Výklad poklesu plodnosti se zaměřuje na dva faktory – na demografickou tranzici české společnosti po roce 1989 a na nárůst strukturálních překážek rodičovství, které pramení z „demografického šoku“, tedy radikální politické a socioekonomické transformace. Následuje výčet obecnějších teorií, které jsou využívány ve výzkumech bezdětnosti – teorie individualizace a kulturní změny, teorie racionální volby, teorie sociální anomie, teorie sociálních sítí a teorie genderové rovnosti. Dosud provedené výzkumy bezdětnosti trpěly podle Haškové nedostatečným propojením kvalitativního a kvantitativního výzkumu, absencí longitudinálního výzkumu a výhradním zaměřením na studii žen a mladší generace. Výše uvedené nedostatky by měl vyřešit výzkumný projekt autorky, jež představuje na závěr kapitoly.

Třetí kapitola Petry Šalamounové se zaměřuje na demografické ukazatele časování mateřství a bezdětnosti žen v evropských zemích.

V přehledných tabulkách a grafech dokumentuje signifikantní změny reprodukčního chování, které se projeví ve všech státech Evropy v časovém horizontu od roku 1960 do roku 2001. Konkrétně srovnává „v transverzálním pohledu základní charakteristiky prvorodiček, míry plodnosti dětí prvního pořadí, strukturu narozených dětí podle pořadí a míry úhrnné plodnosti“ (str. 146). V generačním pohledu provádí komparaci mezi evropskými zeměmi podílů neprovdaných žen a konečnou plodnost žen narozených v roce 1965. Závěr je věnován prognóze vývoje podílu bezdětných v populaci v jednotlivých evropských zemích.

Hana Víznerová, autorka čtvrté kapitoly, analyzuje výsledky celosvětové internetové diskuse „Childfree zone“, platformy pro jedince, kteří sami sebe definují jako dobrovolně bezdětné. Po rozboru hlavních témat diskusního fóra následuje rozdělení osob přispívajících do diskuse do tří kategorií podle postoje k životu bez dětí: bezdětní z důvodu negativního vztahu k dětem, tzv. bojovní, bezdětní z ideologických důvodů, tzv. aktivisté a bezdětní, kteří v budoucnu nevykládají eventuální rodičovství. Víznerová následně komentuje nejednoznačné výsledky provedené analýzy – na jedné straně jsou bezdětní z důvodu zachování vlastního pohodlí a prostoru pro seberealizaci, na straně druhé jsou bezdětní, kteří se zaštiťují zodpovědnou volbou jako důkazem sebereflexe.

Pátá část se pak věnuje mediální reflexi bezdětnosti v české společnosti v letech 1994–2004. Autorka Lenka Zamykalová na základě analýzy článků denního tisku a časopisů detekuje dvě hlavní linky, jež jsou vzájemně izolovány: neplodnost a snižující se porodnost (bezdětnost biologická a bezdětnost sociální). Mediálně se téma neplodnosti kryje s tématem léčby neplodnosti. Diskurz tvořen výhradně odborníky se postupně měnil z pouhého popisu zásahu do přírodních procesů až do jeho současné podoby, tedy snahy vyhovět přirozené touze člověka po dítěti. Zamykalová se dále zaměřuje na rozdílný obraz mužské a ženské

neplodnosti – zatímco u mužů je příčina vnější a nezávislá na věku, u žen je zdůrazňována vlastní míra zodpovědnosti za reprodukční zdraví v souvislosti s odkládáním těhotenství do stále vyššího věku. Vědecký diskurz se neomezuje jen na oblast medicíny, ale vstupují do něj i sociální vědci s tématy dělby práce mezi ženou a mužem, prenatalní politikou státu, ekonomickými podmínkami pro založení rodiny nebo vymíráním české společnosti. Neopomenutelný je fakt, že většina příspěvků je namířena směrem k ženské populaci, neboť nízká porodnost je vnímána především jako čistě ženský problém.

Sborník jako teoretické ukotvení plánovaného výzkumu bezdětnosti v České republice bezpochyby splnil svůj hlavní účel. Přináší celistvý popis bezdětnosti a proměny reprodukčního chování ve střední a východní Evropě v posledních desetiletích. Jednotlivé kapitoly však díky odlišné rétorice autorek působí spíše jako samostatné jednotky než součásti kompaktního celku. Hlavní slabinou sborníku je fakt, že nárůst bezdětnosti v podání autorek splývá s jinými demografickými jevy, například snižující se plodností. Poslední část sborníku trpí především nepřesným vymezením pojmů. Vymezit neplodnost a snižující se porodnost jako bezdětnost biologickou a bezdětnost sociální je přinejmenším zavádějící. Co do obsahu vnímám jako nedostatečnou část věnující se neplodnosti – bezdětnosti nedobrovolné, ač je její stále zvyšující se podíl na rostoucí bezdětnosti nepřehlédnutelný. Neplodnost je věnována velká část v reflexi bezdětnosti v českém tisku v kapitole Lenky Zamykalové, ale bohužel neplodnost jako fenomén soudobý již není akcentován v kapitolách předchozích, s výjimkou pojmového vymezení ihned v úvodu.

Knihu v každém případě doporučuji ke čtení, ať již těm, zabývajícím se demografickým vývojem v České republice, tak i ostatním, kteří se chtějí seznámit s jedním z neaktuálnějších témat posledních několika let.

Hana Kostecká

Vzpomínka na profesora Roberta Alana Dahla

Robert Alan Dahl se narodil 17. prosince 1915 v Inwoodu (stát Iowa) a zemřel 5. února 2014 v americkém Hamdenu (Connecticut). Patřil mezi nejvýznamnější světové politology, ve své profesi byl považován za nejuznávanějšího odborníka na otázky demokratické vlády.

Profesor Dahl vyučoval čtyřicet let politologii na Yaleově univerzitě v New Havenu. Během svého dlouhého života napsal řadu knih a stovky článků o klíčových tématech politologie, především o zrodu demokracie jak v různých dobách, tak přechodných obdobích či odlišných částech světa. Ve svých studiích se soustředil na dějiny demokracie a její rozvoj v rámci evropského kontinentu, zejména v oblasti Středozevního moře (klasické Řecko, různé části Itálie), severní Evropy (Norsko, Dánsko, Švédsko) či oblasti Nizozemí a Flander.

Jako zajímavost ze svého života sám uváděl, že jeho děd z otcovy strany emigroval z Norska, z oblasti nedaleko Trondheimu, dosud známé jako Dahl Vestre (Západní Dahl). Podle dosavadních výzkumů se zde od roku 600 n. l. do 1. tis. n. l. pravidelně scházeli vikingští svobodní občané, aby se účastnili rozhodčích shromáždění. On sám toto magické místo spojené se jménem své rodiny několikrát navštívil.

V roce 1989 vyšel jako ucelená publikace soubor Dahlových přednášek z jeho slavných seminářů na Yaleově univerzitě roku 1979 s názvem *Demokracie a její kritici* [Praha, 1995], jež je hodnocena jako nejlepší kniha o demokracii vůbec. Profesor Dahl v ní zkoumá základní předpoklady teorie demokracie, testuje je v protikladu k otázkám vznášeným jejími kritiky a přetavuje teorii demokracie do nového, konzistentního a srozumitelného celku. Celou knihu uzavírá diskusí o směrech, jimiž se demokracie musí ubírat, pokud vyspělé demokratické státy chtějí existovat také v budoucnosti.

Robert Dahl byl nejen odborníkem na teorii demokracie, ale rovněž i kritikem té stávající. V jedné ze svých knih *A Preface to Democratic Theory* [1956] doslova napsal: „Zhruba řečeno, esenci všech konkurenceschopných politiků je podplácení voličů.“ Zároveň se tázal, jak se

rozlišuje mezi hlasem sovětského rolníka nebo podpláceného farmáře, který podporuje kandidáta vyměnou za vysoké subvence, byznysmena, jenž zase podporuje advokáta propagujícího nízké korporátní daně, nebo spotřebitele, který volí kandidáty bojující proti dani z prodeje.

Dahlovo pozorování z doby před půl stoletím se jeví ještě aktuálnějším dnes, kdy jsou volby dosti často manipulovány skupinami zainteresovanými ziskem, kdy je zájem privilegovaných skupin hájen ve jménu demokracie vůči zájmům neprivilegovaných skupin jako důsledek toho, že lidé postupně ztratili zájem účastnit se voleb, například jak do Evropské unie, tak i národních voleb do parlamentu. Podiváme-li se, kdo platí daně pravidelně v závislosti na zákonech státu, zjistíme, že to jsou především zaměstnanci, kteří dostávají výplatu nebo mzdu, z níž se automaticky ze zákona odvádějí daně. Zatímco u podnikatelských skupin, jako jsou například nadnárodní korporace nebo národní podnikatelské kruhy, žádná taková zákonem daná podmínka neexistuje. Mohou podnikat kdekoliv chtějí a přesunovat svůj nezdaněný zisk do lokalit v zahraničí. Dnes existuje řada knih a článků předních ekonomů, sociologů a politologů o tom, jak se bohatství ve světě hromadí v rukou několika málo příslušníků „nadtřídy“.

Kupříkladu David Rothkopf, bývalý náměstek tajemníka pro mezinárodní obchod v americké vládě Billa Clintona, objasnil, jak několik bohatých lidí zruinovalo náš společný svět. Podle jeho závěru se stalo skutečností, že kombinovaný čistý zisk přibližně tisícovky nejbohatších lidí světa je téměř dvojnásobný v porovnání s 2,5 miliardou těch nejchudších. Dále podle Rothkopfa existuje na naší planetě šest tisíc miliardářů ze šesti miliard obyvatel, tedy každý z nich je jedním z milionu osob. Rothkopf vysvětlil, kdo jsou členové této „nadtřídy“, která řídí naše vlády, největší korporace, mocenská sídla mezinárodních financí, sdělovací prostředky, světová náboženství, ze stínu nejnebezpečnější světové zločinecké a teroristické organizace. V rámci této „nadtřídy“ identifikuje Rothkopf nejmocnější jádro těmito slovy: „Nikdo ze světové ‚nadtřídy‘ – nejmocnějších z mocných tohoto světa – nevystoupil výše než finanční elita. Žádná skupina se neregulovala tak rychle nebo nesehrála

větší roli v podpoře globalizace. Žádná skupina se neintegrovala efektivněji za hranice národních regulačních systémů a nevzkvétala v neprozkoumaných a neprozkoumatelných oblastech nad a mimo hranice.“ Potvrzuje to, co Robert Dahl, přední teoretik demokracie, napsal již v roce 1956, tj. že voliči byli zmanipulováni nejrůznějšími druhy podplácení. Dále Rothkopf objasnil, že „(...) pomáhali vytvářet obrovská bohatství mezi sebou samými a byznysem, jemuž sloužili. Od jejich pracovních stolů se vedlo ve skutečnosti referendum o národní politice ovlivňující osud politických vůdců, což kdysi mohli udělat pouze voliči nebo armády“.

Jedna z analytických studií neziskové organizace Oxfam, publikovaná v listopadu 2013 v rámci Světového ekonomického fóra v Davosu ve Švýcarsku, rozebírá, jak rychle vzrůstá ekonomická nerovnost ve většině zemí světa. Bohatství světa je rozděleno na dvě části: téměř celá jeho polovina směřuje do rukou jednoho procenta těch nejbohatších; druhá polovina patří těm zbývajícím 99 procentům. Světové ekonomické fórum zjistilo, že také tento fakt nejvíce ohrožuje lidský pokrok. Extrémní ekonomická nerovnost a politické kořistění jsou dvě nezávislé věci a varuje před takovouto nerovností. Zůstanou-li nekontrolovány, politické instituce budou podkopány a vlády budou převážně sloužit zájmům ekonomických elit s cílem škodit obyčejným lidem. Extrémní nerovnost není nevyhnutelná, a může a musí být co nejrychleji odvrácena. Podle zmíněné analýzy 85 nejbohatších lidí planety disponuje majetkem ve výši 1,7 bilionu dolarů, což představuje stejně peněz, jaké má dohromady chudší polovina světa.

Vraťme se ale k Robertu Dahlovi, jenžrazil v teorii demokracie termín polyarchie, aby tak rozlišil ideální formu demokracie od aktuálně existujících vlád, které se nazývají demokratickými. Polyarchii definoval jako „reprezentativní demokracii tak, jako ji známe z praxe“, tj. systémy se širokou základnou voličů, rozsáhlými příležitostmi, kdy se mohou postavit proti vládě a porazit ji ve volbách, konkurenční politické strany mírumilovně odstraňující úředníky poražené v čestně vedených volbách atd. V roce 1953 zavedl do praxe termín polyarchie jako protiváhu termínů monarchie, oligarchie nebo aristokracie.

Jedno z témat jeho studie pojednávalo o klíčové koncepci politiky, o teorie moci. Nejprve publikoval článek [1957] s titulem *The Concept of Power*, v němž vymezil moc následujícím způsobem: „A“ má moc nad „B“ do té míry, že může přimět „B“ udělat něco, co by jinak neudělal. Tato definice vyvolala po jejím uveřejnění řadu diskusí, zejména kritiku ze strany amerického sociologa Stevena Lukese.

Ovšem Robert Dahl byl nejvíce znám díky své knize *Who Governs: Democracy and Power in American City* [1961]. Jednalo se o politologickou studii New Havenu, pobřežního města s přibližně 160 000 obyvateli. Publikace byla též odpovědí na všechny otázky, jež podle jeho předpokladů v šedesátých letech znepokojovaly sociální vědy. Vyvracela tak tvrzení například Floyda Huntera z roku 1953, že jen relativně malá hrstka podnikatelů ovládala Atlantu ve státě Georgia a co je ještě důležitější nabídla analogii s národní politikou, kterou několik málo jiných měst mohlo uskutečňovat, a to díky vysoce konkurenčnímu systému dvou stran. Dahlova publikace byla v roce svého vydání označena za nejlepší knihu v oblasti politických věd a v následujících dvaceti letech se stala nejcitovanější knihou sociálních věd vůbec. Podle Dahlova pohledu na New Haven padesátých let nebyla místní horní vrstva založena na podnikatelské komunitě, jež byla pasivní a nepřilíš vlivná. Kontroverzní obsah publikace přitahoval řadu badatelů, hodnotících správnost Dahlových závěrů.

Tak například profesor sociologie na University of California G. William Domhoff provedl vlastně opakovaný empirický výzkum New Havenu a mimo jiné uvedl: „Spomocí dokumentárních záznamů, spolu s mými rozhovory s podnikatelskými lidry a plánovači a s Dahlovými obsažnými rozhovory s pány Leem (R. Lee byl v letech 1953–59 starostou New Havenu – pozn. A. K.) a Loguem (Leeův kolega) mohu uzavřít, že První národní banka v New Havenu a Yaleova univerzita ovládaly New Haven, ale též Lee a Logue mu vládli.“ Domhoff argumentoval, že závěr Dahlovy knihy je tedy mylný, a to ze tří následujících důvodů. Dahl údajně neměl přístup k písemným záznamům, nevedl rozhovory v dostatečné šíři a zcela přijal tvrzení uváděná v rozhovorech se starostou Leem a jeho pomocníky.

Za zmínku stojí, že Robert Dahl nebyl pouze předním teoretikem demokracie, ale v určitém životním období také manuálním pracovníkem. Vyrůstal totiž v malém městečku v jihovýchodní části Aljašky. V létě pracoval, aby zčásti mohl uhradit své studium na škole, přičemž začal pracovat již ve dvanácti letech. Podle jeho vlastních slov měla na něj tato zkušenost zásadní vliv. V rozhovoru s Margaretou Levi z roku 2009 doslova sdělil: „(...) zde jsem ovšem přišel do kontaktu s místními obyvateli, které jsem již znal, ale také s lidmi v docích, jež jsem neznal, s pracujícími lidmi, a to mi poskytlo pohled na život, na který jsem nikdy nezapomněl.“ Fakt, že vyrůstal na malém městě, že měl blízký kontakt s pracujícími lidmi, utvářel jeho budoucí dílo. Robert Dahl taktéž prohlásil: „Moje vojenská služba a to, že jsem vyrůstal na malém městě, mi dalo velice hluboký a trvalý respekt – jak se často říká – k obyčejným lidem. Nemám ten termín v oblibě. Ale mám rád právě prosté obyčejné lidské bytosti. Respektuji je, protože kromě jiného mají zdravý selský rozum, a ten ne vždy nalezneme u našich kolegů a jiných intelektuálů.“

Závěrem lze konstatovat, že nedávno zemřelý Robert Dahl byl podle shora uvedeného kritika Domhoffa velmi slušný a mravný člověk. Jeho bývalí studenti vzpomínají na jeho klidný úsměv a na jeho opravdovou radost, s níž diskutoval a reagoval na protiargumenty nebo přímou kritiku.

Alemayehu Kumsa

Jaroslav Krejčí, 1916–2014

Jaroslav Krejčí, emeritní profesor univerzity v Lancasteru, zemřel 18. února 2014, krátce po svých 98. narozeninách. Od roku 1968 žil v cizině, v Lancasteru působil od roku 1969 a větší část svého společenskovedního díla napsal anglicky. Lze však odůvodněně tvrdit, že československé pozadí poznamenalo celou jeho intelektuální dráhu, a nešlo jen o životní osudy, které vedly k jeho uvěznění, pak k izolaci od domácího akademického prostředí a posléze k exilu. Podstatná je nadto souvislost Krejčího klíčových myšlenek československou – v první řadě českou – dějinnou

zkušeností, k jejímž teoretickým reflexím je třeba řadit jeho historicko-sociologický projekt. Stěžejní význam má v tomto ohledu esej o únorovém převratu, otištěný spolu s jinými krátkými Krejčího pracemi ve sborníku *České křižovatky* [Praha 2001]. Jde tu o pochopení událostí bezesporu zlomových, ale obtížně definovatelných. Komunistické převzetí moci v Československu se vymykal jako přijatým představám o sociální revoluci, tak i výkladovému modelu puče, převzatému z jiných historických kontextů. Pro Krejčího byla civilizační dimenze poválečných mocenských posunů a střetů prvořadě důležitá, a komunistická alternativa k Západu měla podle něho povahu civilizační výzvy. Tento pohled také zvýraznil paradox, kterého si všimli i jiní pozorovatelé: ideologie založená na dogmaticky materialistickém pojetí dějin a společnosti sama v praxi předvedla, jak masívně mohou do společenského života zasáhnout ideje opřené o mocenské nástroje. Adekvátní interpretace této performativní kontradikce je, jak to viděl Krejčí, možná jen když vezmeme v úvahu civilizační rozměr dotyčných idejí.

Zdá se tedy, že volba civilizační perspektivy byla v případě Krejčího přímo podminěna politickým děním, v němž byl sám angažován na straně poražených. Způsob, jakým svůj přístup artikuloval, byl samozřejmě ovlivněn autory a směry, od nichž čerpal podněty nebo se kterými se musel po zahájení systematické historicko-sociologické práce v sedmdesátých letech vyrovnat. Jak sám opětovně zdůraznil, dva autoři měli pro něho největší význam: Arnold Toynbee a Max Weber. Toynbeeho četl v šedesátých letech, po propuštění z vězení (půjčil mu ho „pod pultem“ jeho známý z Orientálního ústavu); četl ho ovšem jinak než Jan Patočka, jehož kritická recepcí Toynbeeho je doložena známým esejem o nadcivilizaci, ale toto dvojí čtení – v obou případech izolované od širších diskusí – patří nesporně k nejzajímavějším reakcím na Toynbeeho dílo. Webera znal Krejčí ovšem už dříve, ale zdá se, že teprve četba Toynbeeho ho dovedla k závěru, že Weberův koncept historické sociologie logicky vyústil do studia civilizací. Nešel přitom v propojení civilizační problematiky s ostatními Weberovými tématy tak dlouho, jako šel v přibližně stejné době Benjamin Nelson. S Nelsonovými

pracemi se Krejčí seznámil až mnohem později, a nezdá se, že by na něho měly podstatný vliv.

Klíč k definici a klasifikaci civilizačních formací našel Krejčí v paradigmatech lidského údělu. Pro dnešní civilizacionisty (včetně autora těchto řádků) neodpovídá tento pojem tak, jak ho najdeme v Krejčího pracích, nárokům srovnávací historické analýzy. Není těžké souhlasit s tím, že v různých civilizacích je lidská situace ve světě různě definována, ale představa jednoho trvale dominantního výkladu lidského údělu jako směřodatného principu celé civilizace se jeví příliš zjednodušená – ať už se jedná o čínský kratocentrismus, řecký antropocentrismus nebo proměny teocentrismu od Mezopotámie až po islám. Stojí však za úvahu, zda Krejčího konstrukce paradigmat není výrazem snah a záměrů, na které by se dalo na obecnější úrovni navázat. Můžeme přitom vyjít od dvou nejobsažnějších výkladů paradigmatické plurality, obsírné diskuse v knize *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář* [Praha 1996] a stručnějšího, ale v některých bodech doplněného podání v první části poslední Krejčího větší práce, *Postižitelné proudy dějin* [Praha 2002].

Na první pohled je patrné, že celková koncepce představuje odpověď na otázky, vzešlé ze čtení Toynbeeho a Webera, a z pokusu najít mezi nimi styčné body. Důraz na paradigmat lidského údělu dává vyniknout kulturním profilům civilizací, jimž byla u Toynbeeho věnována menší pozornost než repetitivním strukturám a sekvencím makrosociálního rázu. Ve vztahu k Weberovi jde o korekturu, kterou Krejčí sice explicitně neprovedl, ale vyplývá ze srovnání s jinými interpretacemi Weberova díla. Pojem ekonomické etiky (*Wirtschaftsethik*) hraje u Webera prominentní roli, a je spojen s jeho studií o protestantské etice, po níž pak následovala širší komparativní analýza podobné problematiky v různých kulturních světech; kritičtí čtenáři (v neposlední řadě Shmuel Eisenstadt) poukázali na to, že komparativní studie překračují původní rámec vztahů mezi náboženstvím a ekonomikou, a že je třeba výslovněji klást otázku politické etiky, jejíž různé směry pak odpovídají praktické logice různých náboženství. Ke každému paradigmatu lidského údělu patří specifická etická problematika, a tento model můžeme tudíž považovat za zobecnění

perspektivy, která je u Webera nejdříve zaostřena na ekonomické jednání, pak postupně a implicitně rozšířena ve světle srovnávacích studií.

Tím se otvírá cesta, u Krejčího jen částečně využitá, ke komplexnější analýze celospolečenských dopadů idejí, tj. především těch světonázorově směřodatných, na jednání. A historicky vzato patří takové ideje – jak pro Webera, tak i pro Krejčího – z valné části do náboženské sféry. Další implikace se týkají témat, která vystoupila spíše do popředí v neo- nebo postweberianské fázi civilizační analýzy. Krejčí samozřejmě znal Eisenstadtovu teorii kulturně artikulovaných ontologických vizí, promítnutých do institucionálních vzorců; a je nasnadě závěr, že soustředění na výklady lidské situace, jejích mezí a jejích možností, mělo sloužit k relativizaci striktně ontologických předpokladů. Dalo by se namítnout, že žádná koncepce lidského údělu se neobejde bez více nebo méně explicitního ontologického rámce. Na druhé straně jsou myslitelné a do jisté míry doloženy konstelace, pro něž je charakteristické vyhraněné pojetí lidských věcí při emfatickém nezájmu o širší kosmické či mimosvětské souvislosti (patří k nim, jak se zdá, řecká sofistika, nebo aspoň jedna její větev, a raný konfucianismus). Úhrnem vzato máme tedy co dělat s proměnlivým kulturním kontextem sociálně historického dění, kde relativní váha distinktivních a ucelených výkladů, jako jsou Krejčího paradigmat, se liší případ od případu, Krejčího výhrady proti koncepci kulturní ontologie mají však ještě další aspekt. I když se touto problematikou nikdy přímo nezabýval, dá se z celkového zaměření jeho konkrétních analýz usoudit, že se chtěl vyhnout pojmům a přístupům, které by nahrávaly představám o civilizacích jako navzájem uzavřených světech. Jeho paradigmat lidského údělu jsou variace na společné téma, a proto také přístupná vzájemným vlivům, adaptacím a kombinacím. Při líčení historických trajektorií, do nichž se promítá logika paradigmat, se klade důraz na setkání a míšení; v tom ohledu je Krejčího pojetí civilizačních dějin, navzdory rozdílnému názvosloví, spřízněné s Nelsonovým.

Je třeba ještě zmínit jeden důvod pro Krejčího zájem o odlišné interpretace lidského údělu, tentokrát historický spíše než teoretický. Krejčí se domníval, že markantní rozdíly tohoto druhu

se najdou už u archaických civilizací, a jmenovitě mezi Egyptem a Mezopotámií. Nebyl první, kdo poukázal na kontrasty mezi představami o člověku a jeho osudu v těchto dvou raných kulturních světech, ale pokusil se o širší kontextualizaci, než bylo u egyptologů nebo asyriologů zvykem. Jeho snaha zachytit duchovní profily dvou nejstarších civilizací je spojena s osobitou tezí o začátcích velké divergence mezi Východem a Západem: viděl vývoj egyptských vizí posmrtného života, a hlavně rostoucí důraz na různé možnosti člověka ovlivnit svůj osud na onom světě, jako první náznak specificky západní cesty. Budiž poznamenáno na okraj, že tento názor není zcela cizí dnešním badatelům, kteří poukazují na význam starověkého Egypta pro kulturní paměť Západu, nepoměrně větší než v případě Mezopotámie (viz například práce Jana Assmanna). Pokud se dá už u archaických civilizací mluvit o radikálním a dlouhodobě významotvorném rozcestí, mění se *ipso facto* pohled na pozdější transformace, jejichž dosah byl často jednostranně přeceněn, a to na základě neudržitelných představ o homogenní povaze a ztrnulém tradicionalismu archaických kultur.

Krejčího skepsi vůči vlivným interpretacím axiálního věku, které vypracovali Karl Jaspers a Shmuel Eisenstadt, je třeba pochopit v této souvislosti. Nechtěl sice úplně popřít význam této epochy, ale viděl ho spíše v krocích na cestě k odmytizované racionalitě než v nějakém fundamentálně novém pojetí člověka a světa. Další relativizace axiálního věku pak vyplývá ze zohlednění jiné transformace, tentokrát pozdější: Krejčí se domníval, že proces „religionizace“, který se odehrál v eurasijských civilizačních centrech (od římského Středomoří až po Čínu) od 2. do 7. století našeho letopočtu, nebyl doposud adekvátně tematizován v komparativních studiích. Do tohoto kontextu patří nejen vzestup křesťanství a vznik Islámu, nýbrž i formování mahajánského buddhismu v Indii a jeho průlomové úspěchy v Číně, a také krystalizace taoismu jako specifického náboženství.

Jakkoliv klíčová, paradigma lidského údělu nejsou v Krejčího díle všudypřítomná, a i když civilizacionistika byla pro něho nezbytným rámcem, nevyčerpala celou tematiku historické sociologie. O šíři jeho zájmu a znalosti nejlépe

svědčí zmíněné dílo o postižitelných proudech dějin. S odstupem dvanácti let se tato kniha sice jeví jako nedokončená syntéza více projektů; ale totéž se dá nezdídko říci o souhrnných pracích jiných autorů, aniž by se tím bral v potaz jejich význam. Tady nemohu všem tematickým sekcím knihy věnovat stejnou pozornost jako teorii paradigmat, ale zmíním aspoň tři problémové okruhy, které by si rozhodně zasloužily aktivnější zájem, než se jim doposud dostalo.

Za prvé je namístě podtrhnout, že civilizace nejsou jediné makroformace, jimiž se civilizační analýza v Krejčího podání zabývá. Jde také o struktury vyskytující se v různých historických kontextech a kulturních prostředích. Prominentními příklady jsou impéria a „městské polyarchie“ („city-state cultures“, jak se jim dnes říká v anglofonní komparativní historii, tj. geopolitické režimy zahrnující větší počet městských států). Krejčího termín „sociální formace“ sice připomíná marxistickou tradici, ale obsahově je jeho přístup jednoznačně v duchu Maxe Webera, což vyplývá už z důrazu na mnohorozměrnost dotyčných formací a jejich mocenskou povahu; a z takového zorného úhlu patří do této kategorie i kapitalismus v rozmanitých podobách.

Za druhé se Krejčí už od začátku své historicko-sociologické badatelské dráhy velmi zajímal o srovnávací studium revolucí, a tato tematika zaujímá i v poslední větší práci významné místo. Srovnání historicky významných revolucí se dotýká celého komplexu transformačních procesů včetně některých civilizačních aspektů. Distinkce mezi dvěma typy revolucí, definovanými jako transformace nadnárodního dosahu (Francie, Rusko, Čína) anebo lokální povahy (Japonsko, Mexiko, Turecko, Írán) nemůže však být víc než provizorní schéma, a dá se snadno relativizovat. Pokus o konstrukci čínského (maoistického) modelu, schopného konkurovat sovětskému vzoru, se notoricky nezdařil, ale globální váha čínské transformace byla tak velká, že sotva můžeme mluvit o lokálních procesech, a čínská verze postkomunismu se teď jeví jako inovace světodějinného dosahu. Kubánská revoluce, kterou se Krejčí nezabýval, byla po výtce lokální explozí, záhy však byla mytologizována takovým způsobem, že nabyla globálnějšího významu.

Krátkou a závěrečnou poznámku si zasluhuje i Krejčího koncepce národotvorných procesů. Tady jde, ještě víc než v případě revolucí, o výzkumný program, k jehož detailní realizaci už nedošlo. O specifické a slibné orientaci svědčí přitom několik aspektů. Krejčí chtěl národotvorné procesy analyzovat v úzké, avšak proměnlivé souvislosti s náboženstvím i státem; souhra těchto dvou faktorů představovala pro něho širší civilizační kontext. Odmítl dichotomii etnického nebo politické národa a mluvil místo toho o etnopolitických útvarech různého složení. Takto situované národotvorné procesy viděl jako globálně historický, avšak regionálně diferencovaný komplex „postižitelných proudů“, přičemž prvním typologickým krokem byla demarkace dvou makroregionů. Jeden tvořily „kontinenty na ose Atlantiku“, tj. Evropa, Afrika a obě Ameriky; z toho vyplývá silný důraz na souvislosti všešle z evropské zámořské expanze od konce středověku, jakož i z jejího zpětného vlivu na evropskou geopolitickou konstelaci. Druhým makroregionem je

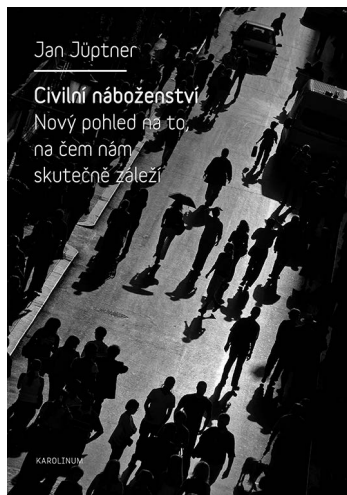
Asie (Oceánie je oproti tomu spíše regionální sférou), která se v první instanci nevyznačuje ani přirozenými hranicemi, ani vnitřní jednotou jakéhokoliv druhu, nýbrž mimořádnou komplexitou historických konfigurací. Přispívala k tomu pestrost kulturních tradic, interakce impérií a světových náboženství, v pozdější fázi pak vzájemné působení západních vlivů (někdy prostřednictvím koloniálního panství, někdy méně násilnou cestou) a domácích transformačních snah.

Tyto selektivní odkazy na *Postižitelné proudy dějin* snad postačí, aby aspoň naznačily dimenze a problematiku Krejčího díla. Torzovitý stav rozhodně není důvod, abychom se jím nezabývali; dal by se spíše považovat za příznak mimořádných ambic a syntetizujícího úsilí. Krejčí dnes není v české společenskovední diskusi tak přítomný, jak by si zasloužil, ale patří k autorům, kteří se mohou i po dlouhé absenci dočkat návratu.

Jóhann Páll Árnason

Jan Jüptner: Civilní náboženství

Praha, Karolinum 2014, brožovaná, 246 str., 1. vydání, cena: 270 Kč



Vysvětlujeme-li své politické názory, nakonec se vždy dobereme ke slovu nebo představě, za nimiž nezbývá než mlčet. Tyto „poslední věci“ zakládají náš veřejný prostor a kniha Jana Jüptnera v nich spatřuje civilní náboženství: české, evropské nebo západní. Autor mapuje civilně náboženské úvahy vedoucí od antiky až k systémové teorii 20. století (Varro, Vico, Rousseau, Bellah, Luhmann). Civilní náboženství vzniká z jeho pohledu tehdy, když si společnost promítá do své rozlehlé reality to, co pokládá za skutečně podstatné, aby si od ní nechala vyprávět o tom, jak začala, jak skončí a jaký má smysl. Kniha šetří krizový diskurz v USA po 11. září, v české kapitole pak bilancuje tzv. českou otázku a předkládá původní studie o kázáních J. S. Trojana a „pravdě a lásce“ v médiích.

ISBN 978-80-246-2443-5

František Koukolík: Metuzalém

Praha, Karolinum 2014, brožovaná, 228 str., 1. vydání, cena: 260 Kč



Vyprávění o stáří je vyprávěním o čase, biologii a medicíně, ale také o smrti, lásce, tvořivosti, štěstí a moudrosti. Metuzalém byl název šestnáctidílného pořadu o stárnutí a stáří vysílaného Českou televizí v roce 2012. Při psaní literárního scénáře bylo nejtěžší určit a sestavit skutečnosti a souvislosti tak, aby se vešly do patnácti minut jednoho televizního dílu. Poznávání světa totiž připomíná několikarozměrnou časoprostorovou síť. Ke scénářům převedeným do knižní podoby a v textu značeným kurzivou jsou připojeny úvahy, vzpomínky, asociace i reflexe, které mně šly hlavou při psaní, natáčení, rozmluvách se členy štábu, v průběhu projekce i povídání s diváky a kritiky. Také v nich je o fyzice a biologii, ale i o lidech, které jsem v životě potkal; o strachu, vězení a psychiatrických zařízeních jako o spojitych nádobách; o Johanu von Guddenovi a jeho královském pacientu, o včelím mozku a Čingischánovi; o americkém prezidentu Jeffersonovi a míšence Sally Hemmingsové i dětech, které spolu měli; o sebevraždách i práci s vědeckými informacemi, o Sigmundu Freudovi v r. 2012 a také o zombie science...

ISBN 978-80-246-2464-8