HISTORICKÁ SOCIOLOGIE

1/2016

ČASOPIS PRO HISTORICKÉ SOCIÁLNÍ VĚDY

HISTORICAL SOCIOLOGY

Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
2016

Obsah

■ EDITORIAL

Vytvořit disruptivní spektrum
Bohuslav Šalanda 5–9

■ STUDIE

Collective Memory and Collective Identity of Hlučín Region Inhabitants in the 20th Century
Helena Kubátová 11–32

Pluralita identit v autobiografickém vyprávění československých Židů žijících v zahraničí
Jakub Mlynář 33–51

K Adornově konceptualizaci sociální podstaty moderny
Martin Nový 53–70

Aplikace konfiskačního zemědělského dekretu prezidenta republiky na příkladu konfiskace velkostatku Velhartice
Nina Zemanová 71–93

Autismus jako společenskovědní téma
Michal Geisler 95–110

Malcolm X: Rasismus, islám, politika a násilí
Karel Černý 111–137

■ RECENZNÍ ESEJ

Koncepty, které by měly zajímat historickou sociologii
Jiří Šubrt 139–151

■ RECENZE

Miloš Havelka: *Ideje – dějiny – společnost: Studie k historické sociologii vědění*
(Jiří Šubrt) 153–155

David Coady: *What to believe now? Applying epistemology to contemporary issues*
(Kateřina Soukalová) 155–158

Břetislav Tureček: *Nesvatá válka o Svatou zemi*
(Karel Černý) 158–162

Florian Mildenberger – Jennifer Evans – Rüdiger Lautmann – Jakob Pastötter (eds.): *Was ist Homosexualität? Forschungsgeschichte, gesellschaftliche Entwicklungen und Perspektiven*
(Martin Klement) 163–168

Miloslav Petrusek: *Marx, marxismus a sociologie. Texty z pozůstalosti 1*
(Miroslav Paulíček) 168–169

Vytvořit disruptivní spektrum

V současnosti se ve všech sférách našeho veřejného i soukromého života potýkáme s obrovskými změnami, takže je stále obtížnější držet krok s dobou. Hyperpropojený svět neúměrně zvyšuje svoje už tak nemalé nároky a ve vzduchu visí mimo jiné otázka, jak bude vypadat vědecké poznání v nejbližší budoucnosti. Bylo by ovšem pošetilé propadat zoufalství a beznaději, jakkoliv člověku může být někdy opravdu úzko z toho, v jaké to překotné éře vlastně žijeme.

Běh světa zkrátka na povel nepřevrátíme, ledaže bychom se začali soustavně připravovat na produktivní inovace, které někdy mohou nabývat povahy vědeckých obratů, průlomů, popřípadě narušení nebo přímo rozvracení. Pro tuto strategii či spíše jen dílčí taktiku se dnes razí termín disrupce, s nímž poprvé soustavněji pracoval Clayton M. Christensen [*1997*], úspěšný ekonom z prestižní Harvard Business School v Bostonu. Vede zde mimo jiné populární kurz o tom, čeho by se měli vysoce postavení manažeři a byznysmeni vyvarovat, aby po všech stránkách uspěli. Ale do širokého povědomí vstoupila výrazně především jeho publikace z roku 1997 *The Innovator's Dilemma*, v níž vysvětluje disrupci jako něco, co nečekaně narušuje a překonává stávající technologie, ale i dosavadní prosazování ekonomického růstu. V každém případě jde v souladu s původním slovníkovým významem o radikální změnu, rozlomení, doslova prasknutí. Tím ovšem synonymické možnosti anglického výrazu „disrupt" zdaleka nekončí, jedná se o pojmenování skutečně štěpné. Můžeme se tudíž uchýlit k překladu ve smyslu rozvratu, narušení, přelomu atd. Domnívám se také, že značnou afinitu neboli příbuznost k tomuto výrazu vykazuje slovo „break". V této souvislosti si připomeňme, že v sociálních a humanitních vědách někdy zaznívá sousloví „bod obratu" čili „turning point". Tak například v sociologii se v poslední době objevuje obrat k pragmatice, nebo dokonce k materialitě, a to hlavně v souvislosti se studiem každodennosti.

Existuje množství disruptivních inovací, které například zlepšují produkty nebo artefakty na stávajícím trhu. Mohou též nečekanými aplikacemi vytvářet nové hodnoty, narušovat nebo bez nadsázky rozvracet stávající způsoby podnikání, marketingu a celkově vzato modus každodennosti. Uveďme si pro větší názornost pár příkladů. Ještě před půl stoletím byl největším hitem kufříkový nebo elektrický psací stroj, který se ale v dosti krátké době stal nepotřebným. Na logiku psacího stroje navázala klávesnice komputeru, sofistikovaný textový editor a následně vlastní tiskárna. Hodí se dodat, že původně byl psací stroj vyvinut jako pomůcka pro zrakově postižené, aby vzápětí způsobil revoluci v produkci textů a měl zásadní vliv na dělbu práce, zvláště na vytvoření nové profese sekretářky. Právě o těchto procesech inspirativně pojednal norský sociální antropolog Thomas Hylland Eriksen [*2005: 30–32*] v kontextu nástupu informačního věku. Pokusil se totiž komplexně objasnit, jak informační technologie podstatně změnily společnost, každodenní život, „časování" člověka apod.

Dalším příkladem může být logaritmické pravítko, které se jako mechanická pomůcka používalo zhruba do sedmdesátých let 20. století pro přibližné výpočty zvláště v technických oborech. Tzv. „logáro" bylo ovšem nakonec nemilosrdně vytlačeno jednoduchou kalkulačkou, dnes uloženou coby aplikace také v běžném i „chytrém" mobilním telefonu.

Taktika sdílení a internetové sítě, které tento a podobné procesy umožňují, disruptují stále více oblastí každodenního života. V oblasti dopravy poskytuje kupříkladu mobilní aplikace Uber spotřebitelům s chytrým telefonem možnost objednávat jízdu u řidiče této transportní sítě. Existuje i další „mobilová" aplikace pro sdílení auta, svým způsobem lze hovořit o jakémsi digitálním autostopu. Není pochyb o tom, že podobné vymoženosti vážně ohrožují dlouhodobě zavedené formy taxislužby. Webová služba Airbnb zase zprostředkovává pronájem bydlení, takže tradiční hotely se mohou dostat na druhou kolej a stát se pouze jednou z mnoha nabídek ubytování. Vedle internetového projektu Couchsurfing, který nabízí bezplatné ubytování, tento internetový produkt zároveň vytváří globální síť pro turisty a příznivce cestování. Co je to ale všechno proti prknům s elektrickým pohonem, tzv. hoverboardům, disruptujícím prostor. Rovnováhu na dvou kolech udržují gyroskopy, v zásadě na podobném principu, jako je tomu u známějšího segwaye. Na pracovní nebo milostnou schůzku se můžeme originálně dostavit též na jednokolce, stejně jako princezna Koloběžka v pohádce Jana Wericha, která ke svému královskému nápadníkovi přijede–nepřijede oblečená–neoblečená.

Připojuji ještě drobnou, trochu štiplavou poznámku: kde je Alexander Graham Bell se svým vynálezem telefonu? Tenhle kdysi epochální vynález se nám jeví jako hluboká minulost, společně s „drátovou telegrafií" Samuela Morsea, ale i bezdrátovými přenosy zpráv Guihelma Marconiho přes Atlantik. Dnes zcela běžný e-mail tak lze považovat za disruptivní inovaci poštovních dopisů a jak jinak – mobilní telefony představují disruptivní inovaci telegrafů. Také nahrávací průmysl se jeví v digitálním věku jako anachronismus nebo přímo archaismus.

A co si počít s „papírovými" encyklopediemi, biografickými příručkami a dalšími souhrnnými informačními zdroji? Některé jsou velmi rozsáhlé, mnohasvazkové a navíc doplňky k nim vznikají se zpožděním třeba i jednoho roku. Vzhledem k velikosti a hmotnosti jednotlivých svazků nelze tato lexikografická díla jednoduše vzít do batůžku nebo do kabely. Takové konvoluty musí být uloženy ve veřejných knihovnách, jen opravdoví knihomilové a knihomolové je ještě mají ve své domácí bibliotéce. Mimochodem, za zmínku stojí, že českou nakladatelskou produkci zdobí Ottův slovník naučný, jehož osmadvacet svazků bylo vydáno v letech 1888–1909 ve snaze ukázat národní vzestup a pokročilost české vědy. Sedmidílné Dodatky k Ottově naučnému slovníku za redakce významného biologa Bohumila Němce ale nebyly dokončeny, zastavily se u hesla „Užok". Jako pozoruhodná se jeví aktualita z knižního trhu, totiž že fotoreprint původního Ottova slovníku, vydaný nakladatelstvím Paseka ve spolupráci s Argem roku 2003, je již definitivně vyprodán.

Tradičně editované encyklopedie v čele se starobylým lexikografickým skvostem Encyklopedia Britannica byly odsunuty do pozadí nebo až na druhé místo digitální Wikipedií. Právě zmíněná „papírová" encyklopedie, patřící dnes chicagské univerzitě, ukončila svou éru roku 2012. Nepomohlo ani to, že byl značně rozšířen rejstřík služeb poskytovaných nad rámec vlastní publikace. Jednalo se třebas o ročenky „Book of the Year" a audiovizuální i jiné doplňky.

Webová encyklopedie Wikipedie, založená v roce 2001 Jimmy Walesem, velmi rychle a razantně vstoupila mezi globální média. Stala se prostorem pro generování tzv. kolektivní inteligence, má otevřený software, jinými slovy pracuje s obsahy vytvářenými samotnými uživateli. Vyznačuje se neziskovým statusem, což by nemuselo být tak docela milé jejímu zakladateli, když by se začal srovnávat s jinými borci, miliardáři v oblasti sociálních médií. Mezi podstatnější a mnohem relevantnější otázky náleží problém hodnověrnosti tohoto on-line počinu. Ale Wikipedie by měla především fungovat jako prostředek rychlé orientace a východisko pro další hledání obsáhlejších pramenů, zdrojů nebo materiálů.

Zabývat se podrobněji Wikipedií by vydalo minimálně na celou studii a nadto psanou z mé strany pouze amatérským způsobem. Poučeněji by bezpochyby k tomuto tématu přistoupil aktivní přispěvatel Wikipedie filozof Jan Sokol. Popřípadě z perspektivy historické sociologie vědění či jinak řečeno sociálních dějin poznání a vědění by se lexikografických děl zmocnil nám dobře známý Peter Burke [*2013*]. Tento proslulý kulturní historik a sociolog ve své zásadní publikaci počítá rovněž se ztrátou vědomostí, s překonanými poznatky a jejich likvidací, tedy s odpadem ve sféře vědění.

Raději ale s tímto exkurzem skončím, neboť už slyším některé čtenáře, jak namítají, že právě teď začínám vidět tak trochu za roh. Proto se bystře vraťme k našemu médiu. Obrazně řečeno, periodikum *Historická sociologie* má již všeobecně přijatelný amplion. A co že to vlastně znamená? Jde o potěšitelnou skutečnost, že náš časopis má potřebný ohlas v mezinárodním rámci, který je zajištěn i tím, jak se pokoušíme vkládat do jeho sestavy kromě samozřejmých abstraktů taktéž anglicky psané úvodní stati. V neposlední řadě se *Historická sociologie* definitivně stala rovněž žádoucím digitálním médiem dosažitelným v on-line verzi.

Pokračujeme v rozšiřování mediálních atributů a indexů, přičemž samozřejmě nezáleží jen na nás, v jaké mezinárodní databázi se naše periodikum umístí, ale hlavně na náročných kritériích, která příslušná grémia sledují a vyžadují. V tomto směru lze podotknout, že mezi indexy nečiníme rozdíly, žádný nepovyšujeme ani nesnižujeme. V jednom editorialu jsme již poznamenali, že nás dost vysoko hodnotí databáze *recensio.net*, v níž jsme zasazeni zároveň s významnými českými periodiky, konkrétně *Českým časopisem historickým* a *Soudobými dějinami*. Uvedená databáze přitom reprezentuje společný projekt *Bayerische StatsBibliothek* a *Universität zu Köln* a v současné době nabízí přehled více než dvaceti evropských historických časopisů. Naše periodikum se tu mimo jiné nachází patrně proto, že upozorňuje na svůj širší záběr podtitulem *Časopis pro historické sociální vědy*.

Ovšem pomyslná laťka hodnocení vědeckých výkonů je neviditelnými rozhodčími posazována stále výše. Přitom vládne speciální aritmetika, která někdy neblaze poznamenává osudy intelektuálních aktérů, když se započítávají body spíše z jiných indexů. Tak od roku 2015 oborový časopis *Historická sociologie* vyhovuje platformě *European Reference Index for the Humanities* (ERIH Plus), fungující pod záštitou *European Science Foundation*. V tomto roce bylo naše periodikum přijato také do prestižní databáze *Scopus*, provozované nakladatelstvím Elsevier (Amsterdam). *Scopus* představuje jednu z nejdůležitějších citačních, bibliografických a refenčních databází, která umožňuje vyznat se ve světových vědeckých trendech, teoriích a výzkumech.

Považujeme za vhodné doplnit ještě informaci o dalším indexu: *Historická sociologie* je od roku 2015 sledována v databázi *Emerging Sources Indicators* (ESCI), náležející pod *Web of Science Core Collection*. Takovým časopisům se nepočítá impakt faktor, nejsou zařazené

do *Journal Citation Report* (JCR) ani *Essential Science Indicators* (ESI). V každém případě ale takto umístěné časopisy posílá firma Thompson-Reuters do dalšího kola. Nechme se překvapit, co se v dohledné době na tomto poli zajímavého přihodí.

Už teď se samozřejmě pro mezinárodní i oborový přesah snažíme dělat, co se jen dá učinit a na co naše síly stačí. Druhé číslo *Historické sociologie* roku 2015 se podařilo celé vydat v angličtině, takže oprávněně odpadají obavy, že by se mu nedostalo pozornosti mezinárodní odborné veřejnosti kvůli jazykové bariéře. Navíc se tu objevila jména renomovaných badatelů, z nichž připomeňme Bo Strâtha [*2015: 9–26*] a Petera Wagnera [*2015: 27–44*] nebo profesorku z proslulé Yaleovy univerzity v New Havenu Marci Shore [*2015: 61–81*]. Editory tohoto čísla a autory zasvěcené vstupní úvahy k situování historické sociologie byli Johann Pál Árnason a Nicolas Maslowski [*2015: 5–8*]. Pro úplnost dodávám, že se rýsuje možnost vydat v angličtině opět celé druhé číslo *Historické sociologie* roku 2017. Zahraniční člen redakční rady našeho periodika David Inglis zároveň navrhl, aby vznikl monotematický svazek zabývající se teoriemi revolucí. K němu se posléze připojil jako spolueditor Johann Pál Árnason, což zvyšuje naši naději, že se tento záměr podaří uskutečnit.

Zdá se, že by nikdo nic nenamítal ani proti opakování úrovně „jedničky" *Historické sociologie* z roku 2015, kde se jako obvykle hned na začátku objevil zásadní článek v anglickém jazyce. Tehdy se Jiří Šubrt [*2015: 9–23*] zamýšlel nad tím, jak vyřešit dilema individualismu a holismu v historické sociologii. Jako určitá hříčka v tomto čísle *Historické sociologie* byl pak míněn český překlad anglické studie Davida Inglise [*2015: 25–46*].

Jen stručně uveďme, že obvyklými redakčními procedurami a nutnou rutinou prošlo také přítomné číslo *Historické sociologie* roku 2016. Určitě se vyplácí, že příspěvky procházejí oponenturou členů redakční rady, ale především externích recenzentů. Autoři textů mají tím pádem nastaveno to správné zrcadlo a jejich výkon se ještě zvýší, navíc hlavně kvůli stylistickému sjednocení procházejí texty rovněž důslednou jazykovou kontrolou. Pro tentokrát je třeba z užšího redakčního kruhu ocenit činnost výkonné redaktorky Kateřiny Soukalové a jazykové redaktorky Terezy Tomáškové. Domnívám se naopak, že netřeba zvlášť prezentovat a komentovat jednotlivé příspěvky. Potenciální čtenáři nechť sami posoudí, zda vůbec stojí za to se těmito texty zabývat.

Na závěr budiž řečeno: bylo by pro nás velkou útěchou, kdyby přimknutí k oboru historická sociologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy a také k jeho periodiku pomohlo minimálně po nějaký čas si zachovat duševní rovnováhu, když disruptivní inovace zahrozí. Pak už jen hlavně neztratit glanc, kdyby nás disrupce náhodou převálcovala. Aspoň si dodatečně zdůvodníme „proč a jak", nicméně doufám, že buď k ničemu takovému nedojde, nebo že budeme na náraz připraveni. Vůbec by přece neuškodilo, kdyby se vítr jenom trochu opřel do plachet a vytvořil spektrum disruptivních inovací také v příslušné vědecké oblasti.

Bohuslav Šalanda

Literatura

Arnason, Johann Pal – Maslowski, Nicolas [2015]. Introduction: Situating historical sociology. *Historická sociologie. Časopis pro historické sociální vědy* 2/2015: 5–8.

Burke, Peter [2013]. *Společnost vědění II. Od Encyklopedie k Wikipedii*. Praha: Karolinum.

Christensen, Clayton M. [1997]. *The Innovator's Dilemma*. Boston, Massachusetts: Harvard Business School Press.

Inglis, David [2015]. Co stojí v dnešní sociologii za ochranu? Prezentismus, historické vize a použití sociologie. *Historická sociologie. Časopis pro historické sociální vědy* 1/2015: 25–46.

Eriksen, Thomas Hylland [2015]. *Tyranie okamžiku*. Brno: Doplněk.

Shore, Marci [2015]. Jews and Cosmopolitanism. An Arc of European Thought. *Historická sociologie. Časopis pro historické sociální vědy* 2/2015: 61–81.

Stråth, Bo [2015]. The Nineteenth Century Revised: Towards a New Narrative on Europe's Past. *Historická sociologie. Časopis pro historické sociální vědy* 2/2015: 9–26.

Šubrt, Jiří [2015]. The Society of Individuals: How to Solve the Dilemma of Individualism and Holism in Historical Sociology. *Historická sociologie. Časopis pro historické sociální vědy* 1/2015: 9–23.

Wagner, Peter [2015]. From Domination to Autonomy: Two Areas of Progress in World-sociological Perspective. *Historická sociologie. Časopis pro historické sociální vědy* 2/2015: 27–44.

Collective Memory and Collective Identity of Hlučín Region Inhabitants in the 20th Century*

HELENA KUBÁTOVÁ**

Kolektivní paměť a kolektivní identita obyvatel Hlučínska ve 20. století

Abstract: The Hlučín Region is a small border area in the Moravia-Silesia Region. Its history is specific. Over 25 years in the 20th century, its border shifted three times and its inhabitants' nationality also changed three times. The region was annexed by the German Reich in 1938 and its inhabitants gained the rights of citizens of the Reich, with the obligation to enlist in the Wehrmacht, the armed forces of Germany. These historical turning points and their consequences after the Second World War are part of the cultural and communicative memory of most of the local people. The purpose of the article is to show the communicative memory of Hlučín Region inhabitants and the common knowledge of 20th century historical events to be one of the important integral parts of regional identity, which is a source of regional consciousness. Hlučín Region inhabitants identify themselves strongly with their region and society. This identification results from specific culture finding its expression in shared values, faith and traditions, and from the awareness of their own specificity. As a consequence of the predominant regional endogamy, this culture is handed down from one generation to another. Strong regional consciousness based on this identification, has a positive influence on the rich communal life and possibilities of stabilization and further development of the region.

Keywords: regional consciousness; communicative memory; border; Hlučín Region; history; community

DOI: 10.14712/23363525.2016.1

Introduction

This article aims to highlight one of the major sources of building and maintaining regional identity of Hlučín Region inhabitants, which is the collective and communicative memory and shared knowledge of the historical events of the 20th century. As Assmann says, building and maintaining collective identity is based on shared memory and knowledge. The knowledge of past events and the interpretations of such events are a major source of the identity of a particular group [*Assmann 2001*]. Šubrt and Pfeiferová maintain that collective memory means an inner skeleton of identity, while forgetting means its loss [*Šubrt – Pfeiferová 2010*]. The article also focuses on how the strong regional identity is manifested in social conduct, i.e. in the rich communal and public life.

Collective identity and collective memory were not originally subjects of our qualitative research into changes in the way of life in the Hlučín Region. This issue only surfaced

* This article is supported by a GAČR 13-23870S/P404 grant.

** PhDr. Helena Kubátová, Ph.D., Department of Sociology, Andragogy and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, Palacký University, tř. Svobody 26, 779 00 Olomouc, Czech Republic. E-mail: helena.kubatova@upol.cz.

© 2016 Charles University in Prague. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

in the course of the research. In the first year of collecting data by means of conducting unstructured interviews conducted in the field, we thought that the respondents talked about the history of their region because historians had been in the area before us and had "taught" the local people to talk about history. Only after several stays in the region did we realise that the respondents talked about the history contained in their communicative memory because they wanted to explain and justify why they had done or had not done certain things, or because they wanted to point out the source of their uniqueness (of which they were justly proud). That is why we had to include regional identity and communicative memory of Hlučín region inhabitants in our research in retrospect.[1]

Regional identity of Hlučín Region inhabitants is considered as the regional consciousness of Hlučín Region inhabitants consisting in their identification with the region as a unique entity and with the regional society. Besides unified culture and mentality, the specific history of the Hlučín Region is one of the important sources of their identification. Regional consciousness of Hlučín Region inhabitants perceived as belonging to the region is one of the two dimensions of regional culture. The other dimension is regional identity, which we take, in keeping with Passi, for the image of the region in the eyes of the regional society [*Passi 1986*]. According to Nikischer, regional identity is also a source and product of people's consciousness and vice versa. This mutual relationship is reflected in processes of institutionalization of the region [*Nikischer 2015*]. Passi distinguishes four phases of regional institutionalization: spatial shape of the region, symbolic shape, characteried mainly by its name/title, but also by cultural and/or historical specificity, institutional shape, containing both the formal and informal institutions, and the formal status [*Passi 1986*].

The Hlučín Region has a history that is distinctive in comparison with the Czech Republic. In the Czech Republic, there is no other border region whose border moved three times over 25 years, which was annexed to the German Reich in 1938 (and therefore was not part of the Sudetenland), and whose residents had the rights of the Reich citizens with the obligation to enlist in the German armed forces, the Wehrmacht.

The Hlučín Region covers a relatively small area of approximately 316 km^2. It lies between the Rivers Oder and Opava and is defined by the borders of eastern Opava and western Ostrava; it borders with Poland in the north. At present, the region's population is about 70,000 [according to the *Database of demographic data for the Czech municipalities*]. It is neither a region from which residents would migrate in large numbers, nor a region to which many people would move from other regions. The majority of the Hlučín Region population still comprises the native inhabitants.

The Hlučín Region was a separate district with Hlučín as its district town until 1960, when it was annexed to the Opava District; therefore, it does not constitute a separate administrative unit. That is why we define the region according to the historical territory of the Hlučín Region; this is a territory that fell to Prussia in 1742 after the Austro-Prussian War and that was annexed to Czechoslovakia in 1920. Today, the territory corresponds to 27 municipalities which are grouped in the *Association of Municipalities of the Hlučín*

[1] Communicative memory of Hlučín Region inhabitants as a source of regional consciousness of Hlučín Region inhabitants have been dealt with in our monographis based on several years' qualitative research into intergenerational changes of the way of life, only marginally [*Kubátová et al. 2015*].

Region. Two thirds of the municipalities have less than 2,000 inhabitants. It is therefore a predominantly rural region.

The residents of the Hlučín Region are often called the "Preußens". This term is derived from the German name for Prussia – Preußen – and it is an expression of a deeply rooted memory of the time when the territory was part of Prussia. Some residents consider the term "Preußen" to be offensive; however, most of them call themselves "Preußens" and are proud of the name.

The regional identity of Hlučín Region inhabitants had been studied already in the past. Towards the end of the 90s of the 20th century, it was studied by Premusová who compared permanent autochtonous Hlučín Region as against the Osoblažsko region of settlers. Based on this comparison Premusová finds out that the main identifying element for Hlučín Region inhabitants is their relationship to land [*Premusová 1999*]. In 2013, a diploma work was defended at the Science Faculty UP, where electoral participation analysis of the results of the local election was used to study the regional identity of Hlučín region inhabitants. In comparison with the Czech Republic, participation in the election to local government of Hlučín Region inhabitants was found by 11% higher. This may be suggestive of strong regional consciousness of Hlučín Region inhabitants [*Petříková 2013*]. Discursive formation of social identities in the Hlučín Region was studied at the beginning of the 21st century by Marcel Mečiar. He considered social identity as a type of identity formed by discourse which typifies an individual as an element of a certain collective identity. The regional identity of Hlučín Region inhabitants he then took for a source of social identity. He claimed that though the community of Hlučín Region inhabitants is changing, their regional identity is still meaningful [*Mečiar 2008*]. Our study is specific in that it specifically focuses on the relationship between the content of communicative memory of Hlučín Region inhabitants and their regional consciousness.

In addition to the introduction and conclusion, the article consists of three parts. The first part is devoted to the methodology of the research on the basis of which the information for this paper was obtained. The second part is devoted to the reconstruction of the content of the of the communicative memory of Hlučín Region inhabitants with regard to the shifting border during the first half of the 20th century and to the destiny of the Hlučín region after the Second World War. The third part deals with the identity of the inhabitans of the Hlučín Region and with its community life.

Research Methodology

We collected data over the period between 2011 and 2014. We based the data collection on a qualitative research strategy which combined open narrative interviews with semi-structured interviews. Our respondents were members of two generations of residents of Hlučín. The first generation consisted of people born just before, during, or immediately after the Second World War; the second generation consisted of their children, i.e. people born in the 1960s and 1970s. In line with the objective of the research (to study the relationship of the communicative memory and regional identity of Hlučín Region inhabitants) we chose our respondents in all 27 municipalities of the region from among the natives, i.e. people who lived in the same municipality in which their mothers lived at the time of their birth. There are a lot of such people in the Hlučín region. The

overwhelming majority of the population of the Hlučín Region can be defined as "Hlučín natives", i.e. people who were born in the Hlučín Region and still have their permanent place of residence in the Hlučín Region. Given the theoretical/methodology of selection of the sample, we are aware of the fact that our conclusions concerning the identity of Hlučín Region inhabitants are not valid of all people living in the Hlučín Region at present, but only the natives.[2]

We started collecting data by piloting the field, with the aim of gaining a theoretical sensitivity that would allow us to understand the field [*Glaser 1978*] and obtaining contact information on potential respondents. On the basis of the piloting, we found that the region was largely autochthonous, or in other words, that it was a region with prevalent regional endogamy. The people know each other, are often related, and entire extended families live in the region. That is why we chose the quasi-snowball method as an additional method of gathering respondents. As similar people are generally packed on the snowball, there is a risk of the homogenisation of the sample. In order to prevent this, we established several independent snowballs.

The interview usually took place in the respondent's home, so the interviewer could see the environment and make contact with other family members, as multi-generational housing prevails in the region. After an informed consent had been obtained from the respondent, the interview was recorded and then transcribed word for word. Nevertheless, the transcripts were stylistically edited (omission of redundant words, modification of sentence structures), since we focused on the content, not on an analysis of the conversation. Furthermore, we removed dialectal expressions to facilitate the translation of the published excerpts into English.

When analysing the data, we followed the grounded theory method. Its advantage is flexibility; it can be modified according to the needs and subject of research, which is recommended by the authors of this method themselves [*Strauss – Corbin 1999*]. The data analysis was carried out simultaneously with the data collection process. We assumed that data in a qualitative research study was produced throughout the research process. On the basis of the analysis and interpretation of the data during the data collection process, we decided on the future direction of the research, other relevant topics, and other potential research methods [cf. e.g. *Hammersley – Atkinson 1995*; *Ezzy 2002*; *Charmaz 2003*]. The interpreted data therefore served to provide orientation for our work in the field.

In order to be able to analyse the data simultaneously with its collection, or to achieve a situation in which the data would help us to direct the research further, we divided the fieldwork into several stages. In each stage, we began the data analysis with a careful and repeated reading of the interview transcripts. This was followed by data encoding, through which we created terms that were then grouped into individual categories. On the basis of the encoding and categorisation, we modified further research procedures and decided on the future direction of creating a sample of respondents.

In the following parts of the article, we will include excerpts from the interviews. What role do they play? The basic unit with which we worked when analysing qualitative data does not lie in the data; it lies in the concepts with which we described the phenomena

[2] Within the framework of the representative quantitative questionnaire research in the Hlučín Region, carried out in 2014, it has been found out that 76% of Hlučín Region inhabitants were natives.

(events, activities, evaluation) about which the respondents spoke. Therefore, the excerpts are in fact empirical indicators of the concepts. Each indicator is saturated with many excerpts that were identified in the same way, only we could not publish them all. The published excerpts are examples of typical repeated statements on the basis of which the content of each concept was created. At the end of each excerpt, there is basic information about the respondent in parentheses: gender, education, and year of birth; the last symbol in the parentheses is an anonymous designation of the respondent. The questions of the interviewer are marked in italics.

The data collection was completed when we achieved theoretical saturation, i.e. when we ceased to discover new categories despite the fact that further cases were added to the sample. At that moment, we considered the categories to be full with regard to the possibilities of the empirical material. In total, we conducted 98 interviews with members of the two generations defined by us.[3]

We validated the results of our analyses and interpretations of the qualitative data in two workshops held in the field with the participation of Hlučín Region inhabitants in 2013 and 2014. Several dozen people attended the workshops and very actively discussed our findings that had been presented to them to verify the accuracy of the findings. The second workshop in November 2014 was solely focused on the issue of collective memory and the locations of memory so that we could observe the communicative memory of the "in action". The atmosphere of the workshop clearly showed that the past was still alive for Hlučín Region inhabitants and that they shared not only common knowledge about their past but also the majority of interpretations and evaluations of key historical events.

The Shifting Border between 1920 and 1945 in the Communicative Memory of Hlučín Region Inhabitants and the Post-war Destiny of the Region

The earliest historical events that are of importance to the Hlučín region inhabitants were conveyed even to the oldest respondents through their parents and grandparent's narratives; they did not experience these events themselves. Still, the narratives represent living experience handed down from one generation to another in the process of socialization. Jan Assmann uses the concept of communicative memory for memories of this type; communicative memory is part of everyday interaction and its task is to create and maintain shared meanings, and thus a sense of continuity in a certain community or society. Via communicative memory, the community's identity is created and maintained, because communicative memory fosters the sense of continuity and of shared meaning. Another type of collective memory is cultural memory. While communicative memory builds up from down upwards, including memories of 3 to 4 consecutive generations and is handed down from one generation to another through communication, cultural memory is built from above downwards by force, with the past unchanging and recorded, and transformed into symbolic figures [*Assmann 2001*; *Assmann 2008*].

We are currently witnessing the transformation of communicative memory into cultural memory. The Museum of the Hlučín region in Hlučín has organised an exhibition entitled "Who Are the People in the Hlučín region?" with the assistance of the residents

[3] For the results of qualitative data analyses as related to different lifestyle aspects see [*Kubátová et. al 2015*].

themselves, who have provided the Museum with family photos, memories, and various objects related to the past of the region. It can be seen from the example of the Hlučín Region that cultural memory may also be formed in a bottom-up manner, through communicative memory.

We reconstructed the content of the communicative memory of Hlučín region inhabitants pertaining to the shifts of border between 1920 and 1945 by combining texts on key historical events and the results of the analysis of the interviews with members of the first and second generations.

1920 – The first shift of the border

The year 1920 plays an important role in the communicative memory of the residents of the Hlučín region, both of the first and of the second generation. Until that year, the Hlučín Region was part of Germany, or Prussia, from as early as 1742, when the Austrian Empress Maria Theresa lost most of Silesia in the Austro-Prussian Wars. In 1920, one of the key events in the history of the Hlučín Region took place, namely the annexation of the region to Czechoslovakia, which was established in 1918 as one of the consequences of the First World War. The state border on the River Opava, which, until then, had separated Austria (from 1918 Czechoslovakia) and Germany, of which the Hlučín Region was part, *shifted for the first time*, to the north (see the picture: border A shifted to the line labelled B). While until then the Hlučín Region was the border area of southern Germany, suddenly it became the northern border area of Czechoslovakia.

Plaček says that the political argument for the region having become part of Czechoslovakia was the fact that the inhabitants were of Slavic origin and that the region had belonged to the Lands of the Bohemian Crown until 1742 [*Plaček 2007*].

The people in the region were not particularly happy about the annexation to Czechoslovakia; in their opinion, Germany, unlike Austria/Czechoslovakia, had a good social policy; what was also noticeable was the criticism of the low level of religiousness on the Austrian/Czechoslovak side. According to the treaty with Germany, the people who had lived in the Hlučín Region prior to the annexation could decide whether to keep their German nationality by the end of 1922. In the end, 13% of the population opted for Germany. The relatively high percentage of those who chose Germany was due, among other things, to pressure from the Czech authorities (e.g. school instruction only in Czech). However, those who opted for German nationality had to move to Germany within 12 months. This significantly reduced the proportion of Germans in the Hlučín Region [*Plaček 2000*].

Divided families

By opting for Germany and moving there and through the division of Silesia by the shifting of the border to the north, many families in the Hlučín Region were split.

In 1920, when Silesia (or Preußen) was divided, we as a family fell to Czechoslovakia, but the siblings of my father and mother remained on the German side. (Male, apprenticed, 1967, 6/713)

In 1920, politicians simply took a ruler, drew a line, and thus cut a barn in half if they had to; they did not respect anything. As we say here: a barn in Czechoslovakia, a goat in Germany. (Male, apprenticed, 1959, 42/713)

Members of both generations are aware that the people who live on the other side of the border today are similar both in their mentality and way of life, as they all lived together in the German district of Racibórz until 1920.

The villages that are on the Polish side were once German … when I talk to those old natives working in the field, I find that we have the same views. – With those Poles there? – Yes, but only with the natives; there are also Poles there who moved from the interior of Poland, and those are different. Nevertheless, the natives share with us the same or similar values, views on life, and so on. (Male, apprenticed, 1959, 42/713)

These Poles who are our neighbours are like us. In fact, they are also Preußens, so they are like us. (Female, secondary education, 1961, 7/713)

Breaking the economic ties with Germany

The annexation of the Hlučín Region to Czechoslovakia broke many economic ties; many inhabitants of the region had worked as peddlers and seasonal workers in Germany, which they could not do so easily after the annexation. Nevertheless, they went to work in Germany even then, especially to the industrial areas of the Rhineland. According to the communicative memory of our respondents, the reason was that the residents of the Hlučín Region had difficulty in obtaining employment in Czechoslovakia; they were stigmatised because of their former German nationality.

We were put aside, nobody gave us employment in Ostrava at times of crisis because they said we were Germans; we worked mainly in Germany because there were those German roots, the German language, and the Preußen drill and thoroughness; that was why they accepted us in Germany. (Male, secondary education, 1941, 23/713)

Before 1920, we belonged to Germany, to Prussia, then to Czechoslovakia; after all, the people did have ties to Germany, so they worked there. (Male, apprenticed, 1959, 42/713)

The people here worked as peddlers. My grandmother also worked as a peddler; she started at the age of 14 when she finished school. She went with her grandfather to Pomerania. They stayed there all summer; they left in the spring and only came back home in the autumn. (Female, secondary education, 1948, 6/0711)

There were hard-working people here, mostly masons; there were masons who had travelled across Europe even in the century before last; they had built Vienna and Berlin, those people were used to working hard. (Female, secondary education, 1950, 6/0711)

Language

According to Plaček, another argument for annexing the Hlučín region to Czechoslovakia was the fact that its inhabitants spoke Moravian [*Plaček 2007*]. According to Šrámek, Moravian was a Czech dialect that was spoken at home in the Hlučín Region in the period when the region belonged to Prussia/Germany; however, there was no written (standard) form. The official language was German; the mass and school instructions were in German. The people spoke Moravian but could only write in German. The continuity of a conscious relationship between the dialect and the naturally superior written form of Czech was completely disintegrated. After the Hlučín region was annexed to Czechoslovakia, the residents saw Czech as a foreign language that had to be laboriously learned [*Šrámek 1997*].

German was suppressed and Czech was preferred by schools, which was resented. According to Šrámek, it was so difficult to establish Czech education and administration

in the Hlučín Region because there was no sense of belonging to the Czech nation. However, there was no sense of belonging to the German nation either: many people continued to call themselves Moravians and spoke Moravian. The Moravian dialect became the basis for teaching Czech in schools; the children who left school in the late 1920s were the first generation of residents of the Hlučín Region who mastered the modern standard Czech language [*Šrámek 1997*].

However, language issues persisted in the HlučínrRegion in the period between the two world wars with regard to the older generations, whose members could only speak German and Moravian. The language education of adults was not very successful.

After the First World War, approximately in 1920, the great powers decided that this region would be annexed to Czechoslovakia. And the problem was that nobody ensured that the people who lived here learned Czech. This means that the spoken language was still German. The authorities were Czech, but the people … could not speak Czech. And Czech officials were installed here to ensure that the nation became Czech. (Male, elementary education, 1937, 30/713)

1938 – The second shift of the border

This situation lasted until 1938, when there was the second key historical event: the state border *shifted for the second time*, this time to the south, and returned to the River Opava, to the place where it had been until 1920: As a result of the acceptance of the Munich Dictate by the Czechoslovak government, the Hlučín region became part of the German Reich (see the picture: border B shifted to the line labelled A). According to Plaček, the situation of the residents of the Hlučín region was addressed in the treaty between Czechoslovakia and Germany on issues of citizenship and options dated 20 November 1938. The treaty stipulated that people who had been born in the Hlučín region before 1910 and had had permanent residence there until 10 October 1938 would automatically gain German nationality with the rights of citizens of the Reich under Act No. 300. This also applied to their children and grandchildren [*Plaček 2000*]. The German language returned to schools and offices, while the use of Czech was suppressed and severely punished during the Second World War.

In this period, the oldest members of the first generation of residents of the Hlučín Region who were monitored were born; their lives were significantly affected by the Second World War and the post-war events.

Conflicting interpretations of the annexation

According to Plaček, the people in the Hlučín Region largely welcomed the German occupation, as they expected the return of the economic prosperity that had existed before the First World War [*Plaček 2000*]. However, there are conflicting interpretations of this event in the collective memory of the residents. Most of our respondents see the annexation as positive; in particular, they emphasise the good social policy in the German Reich:

I can say that old people reminisce about Germany in a good way, about how Hitler maintained the economy. … But I cannot say this aloud because they would say I support fascism. Old people do not want to hear anything bad about Germany; it is true that the economy was good. (Female, secondary education, 1952, 7/0712)

And then there was the precision of the German nation. That pedantry is rooted in me as well, which is a consequence of Germanness; it had nothing to do with the Austrians. And the disorder! It was the Germans who introduced order! It was Hitler who introduced the first ever social contributions, nobody else! (Male, apprenticed, 79 years old, 1934, 19/713)

Other respondents view the annexation to the German Reich in a different way:

Do you think that Hitler invaded the Hlučín Region? – Of course he did. I never heard anything else at home. – It is said that Hitler wanted the Hlučín Region back and that it was the right thing. – No, no. The only thing I ever heard at home was that Hitler was … the worst swine in the world. Hitler was our arch-enemy … (Male, secondary education, 1951, 11/713)

These contradictory interpretations of the re-annexation to Germany have persisted in the communicative memory of the population of the Hlučín region to this day. Many people there tend towards Germany and remember the positive features of having belonged to Germany, while others remind us of the disaster of the Second World War that followed soon after the annexation and that adversely affected the lives of all Hlučín region inhabitants. The interpretation apparently depends on whether due to re-annexation to Germany the given family suffered or gained. An important role played also the fact what the respondets' demobilized fathers spoke about and also the way they spoke about it.

The first flight to the interior – the fear of war

The re-annexation to Germany brought about the reunion of families that had been split in 1920, which is positively evaluated in the communicative memory of the population of the Hlučín region. On the other hand, panic spread across the Hlučín Region because of fear of a possible war, so many people, especially women and children, fled into the German interior.

In 1938, at the time of the conclusion of the Munich Agreement, I was one year and four months old. Everybody was worried about the future, that there would be a war … My uncle advised my mother to go to my father, who worked in Germany. So we fled to Germany. (Male, apprenticed, 1937, 46/713)

And this is a picture from 1938, when it seemed that there would be a war; many women and children were fleeing to the Baltic Sea, and this is a picture of them. It was horrible. (Female, secondary education, 1948, 6/0711)

The Second World War

The fact that the residents of the Hlučín region acquired the rights of citizens of the Reich later meant that the men were obliged to enlist in the Wehrmacht. According to Binar, a total of 11,500 men were enlisted, which was approximately 22% of the then population of the region [*Binar 2014*]. About a quarter of the soldiers from the Hlučín Region never returned home and approximately 5,000 of them were maimed or wounded. At the end of the war, many soldiers ended up in captivity and it took several years before they could return home.

My father entered the forces in Norway and was there during the war and then he was captured in France as they were fleeing from Norway. He was in captivity for two years before he could come home. (Male, 1955, 11/713)

My father spent virtually the entire war in Russia. So he experienced all the difficulties there … those terrible years and winters … And he said that many had died there, especially

in the winter … they had frozen to death. At the end of the war … my father was captured by the Americans in Pilsen. He was taken to Germany. He was there until Christmas. At Christmas, my sister went there for him so at least he was able to get back. (Male, university education, 1955, 28/713)

Did a lot of people from the Hlučín Region die? – Many; in my family alone, my mother's brother and two brothers of my father fell. My father was in Wrocław at the end of the Second World War, and as a prisoner he was lucky that he was not sent to Russia. We had no idea what had happened to him; we thought he was dead. He only returned in 1946. When I had last seen him, I was three years old; when he came back, I was eight. (Male, university education, 1937, 9/0711)

The war split families again; only women, children, and old men generally remained at home. The oldest respondents remember that a labour force was assigned to each farm to secure food supplies.

This was during the war. Back then, each family without a father had a maid-servant … the maid-servant had to take care of us children, work in the field, and so on. They were not from here … they were Poles. (Male, apprenticed, 1934, 19/713)

The second flight to the interior – evacuation because of the approaching front line

Before the end of the Second World War, the front line was approaching the Hlučín Region, and the German authorities thus decided to evacuate the residents. Some members of the first generation remember the evacuation, others learned about it later from their parents or grandparents.

… controlled evacuation, everybody had to go. Women, children. We went on trucks all the way to a village near Munich; my sister was two months old at that time. The local farmers had to take us in. Of course, they were not happy about it. … After the war, we went back. Mothers were always telling their children that they had to be quiet. It was unthinkable to talk aloud in German. We arrived in Pilsen; someone said something in German and they immediately said: these are Germans, send them back. No one would believe what those women went through. And then we came here; my grandfather was already waiting for us and asked us: Why have you come back? It is awful here. The Czech people are in charge here. (Female, secondary education, 1941, 6/0712)

The return home meant a significant risk, which was why many people never went back to the Hlučín region; this caused further family divisions:

The people fled before the front line because they had been told: You have to leave, it will be terrible here. Therefore, many people went to Germany, while some of them came back later and some of them did not. My grandfather stayed behind; he sent my mother and her brother back to take care of our property in the Hlučín Region. Unfortunately, they returned and found out that the house had gone. It had been bombed, so they had nowhere to live … They found shelter with their relatives … But my grandfather never returned from Germany. (Female, secondary education, 1947, 16/713)

1945 – The third shift of the border

In 1945, after the end of the Second World War, the *state border shifted for the third time*, this time to the north, back to the place where it had been formed in 1920 (see

the picture: border A shifted to the line labelled B). The border exists today as the state border with Poland (see the picture: border C shifted to the line labelled D in 1945). The Hlučín region again became part of Czechoslovakia and today forms the northern border area of the Czech Republic, which was established after the split of Czechoslovakia in 1993.

This border shift is also a significant moment in the communicative memory of the Hlučín region, as its consequences were often tragic. For example, the situation of the war veterans was very complicated because, as Wehrmacht soldiers and citizens of the Reich, they were considered Germans by Czechoslovak authorities. Many of them thus ended up in prison after their return from captivity.

All those soldiers who had been in the German army and had returned home were locked up in labour camps. Those who were set free were later locked up again and sent to coal shafts or uranium mines … after they had served at least three or four years in prison. (Male, apprenticed, 1940, 13/0712)

The people in the Hlučín Region were affected by the principle of the collective guilt of the German nation for having started the Second World War. According to Arburg and Staněk, the category of "unreliable population" was established (Government Regulation No. 4/1945 Coll.). The people were affected by Great Retribution Decree No. 16/1945 Coll., on the punishment of Nazi criminals and their accomplices, Decree No. 17/1945 on the National Court and on the ways to prosecute prominent traitors and collaborators from the Czech ranks, and the so-called Small Decree No. 138/1945 on the punishment for certain offences against the honour of the nation. According to these decrees, the character of the individual offences was not specified, and thus there was fierce retribution; at the same time, the deportations were delayed and relief was granted for economic reasons [*Arburg – Staněk 2010*].

Deportations in the Hlučín Region

Nevertheless, the rate of deportations and property confiscation was relatively low in the Hlučín Region. Approximately 4,000 inhabitants were deported (out of the then total number of 47 thousand). If all of the above post-war standards had been applied in the Hlučín Region, virtually the entire population would have had to be deported. However, it was difficult to determine the nationality and citizenship of the residents of the Hlučín Region. The deportation criteria were never objectively established and the issue was called the "Hlučín Region Problem" until the end of the 1950s. The deportations resulted in major disputes and the issue is still alive for members of the oldest generation in the Hlučín Region.

It was like this: the first ones who had obtained German citizenship had to go as early as the harvest season in 1945. We were never told that we could not be deported, as mixed couples were not allowed to be deported. They told us: Get ready, you will have to go. So we prepared. Our neighbours were also waiting outside; a truck came for us, loaded our things and then a man came and said: You are not coming, go back inside, you are coming in the second transport. So we went back. Then there was the third wave of deportations. I do not know why but nobody came for us. – But your relatives were deported, were they not? – They were; the family of my father's sister went in the second transport. They went to Bavaria. (Male, elementary education, 1937, 30/713)

People walked about with the letter "N" on their backs, marking them as Germans (translator's note: "N" stands for "Němec", which means a German in Czech)*, and waited for deportation … the so-called People's Commissars, who organised this, unfortunately included local people. – In the end, the scale of the deportations was not that massive. – It was not, it was only about 2,000 people, but you have to realise that those were people who had nothing to do with anything. My husband always said that they had deported people who had had some property. I remember the family of such a commissar, I knew them well and had been in their house. All the furniture they owned had been taken from the Germans. They walked on three or four layers of plush carpets. Toys, dishes, paintings, everything, but that did not bring happiness to the family. The commissar ended up in jail anyway. Those were the people who fled when Hitler came. And then they returned with the Russians, like great Czechs.* (Female, secondary education, 1941, 6/0712)

Why were so few people deported? – Who would otherwise have worked in Ostrava? That was the reason. – Do you think so? – I know so! Most of the people were to be deported but Ostrava was experiencing a great development of industry – mines and smelting plants were being opened, everything was destroyed after the war. It was close and the Hlučín Region practically served as the "dormitory" for Ostrava; everyone from here worked in the Vítkovice Mines. (Female, secondary education, 1952, 7/0712)

The post-war period is a period already remembered by members of the first generation. The following events are thus not only included in the communicative memory of the Hlučín Region inhabitants, but they are also personal memories of people who are still alive today.

After the end of the Second World War, the shifting border settled at the place where it lies today. However, the consequences of the border shifting continued to be manifested in the Hlučín Region.

My husband's father stayed in Germany after the war and never returned, and his mother was left alone with the children – my husband and his sister. They lived together with my husband's grandparents. The grandparents helped the mother to raise the children. It was difficult for them, as their father never came back and they were considered Germans, so they received fewer ration stamps and so on; they actually survived thanks to the grandparents. (Female, secondary education, 1947, 16/713)

Given that the front line had passed through the Hlučín region, many houses had been destroyed; the post-war restoration of the Hlučín Region began. The people built their houses themselves, and families and neighbours helped each other. The post-war construction of the Hlučín Region affected the lives of members of the first generation, who had to take part in the restoration.

After the war … we had nowhere to live, everything was destroyed, so a farmer took us in … and then we started building a new house. I had already submitted my school applications, but my mother told me: "My girl, you cannot go. You have to go to work; we need to build the house and who is going to help us?" So I completed a typing and shorthand course and went to work in the local factory. My father lost his arm in the war … and my brother had a lung disease and could not work either, so I had to. "Go to work, my girl, you cannot go to school." (Female, elementary education, 1939, C/513)

In 1948, the Communists seized power in Czechoslovakia, which further worsened the situation in the Hlučín region. It should be emphasised that the events that followed, especially

nationalisation and collectivisation, affected not only the people in the Hlučín region but all the citizens of Czechoslovakia. However, the truth is that the stigmatisation, marginalisation, and discrimination by the Czechoslovak authorities launched in 1945 naturally continued after 1948, and that many of the pre-war and post-war grievances felt by the residents of the Hlučín Region were deepened and rooted in their communicative memory.

In 1948, after I finished elementary school, I enrolled in a one-year course … I was very thin, I weighed only 45 kg, I was malnourished, as you can imagine … I knew nothing but work. Here is my leaving certificate from elementary school. – Straight A's. – With these results, I left school. Then I went to Opava to start the one-year course, where we had Czech teachers. They saw us as Preußens, German children, and did not want to let us continue in our studies. (Male, apprenticed, 1934, 19/713)

The language issue was a major problem in itself. As has already been mentioned, German was the official language in the Hlučín region until 1920, and people used the Moravian dialect at home. After 1920, Czech became the official language, despite the fact that most adults did not speak it. In 1938, the use of the Czech language was forbidden and German again became the official language. In 1945, after the war, German was forbidden and Czech became the official language. In the course of these events, children were born and were growing up in the Hlučín Region; while their parents learned everything at school in Czech (and could also speak German from before the annexation to Czechoslovakia in 1920), the children learned everything in German at first and after the war had to go to Czech schools. Children who were born after the war were virtually isolated from German, and these people mostly cannot speak German at all.

My mother was born in 1907 and she went to Czech and Moravian schools … so she could speak both German and Czech. My brother was born in 1937 and started attending a German school. My brother and I could only speak German. Now imagine that suddenly there were national administrators here and we could speak no language but German. Our mother never took us with her when she went shopping and so on because she was scared … nobody was allowed to talk aloud in German. In 1948, I had to go to a Czech school. (Male, secondary education, 1942, 23/713)

I kept asking my mother, "Why didn't you teach us German?" And she always replied, "It was not that easy after the war … whenever we wanted to talk to each other in German at home, we had to look outside first to make sure that no one was listening." They were scared because there was the risk of deportation. … The deportation of the residents of the Hlučín Region was a constant topic. (Male, secondary education, 1947, 32/713)

Both the authorities and the population of Czechoslovakia considered the Hlučín region people suspicious. This was because of their German associations during the war and because of their contacts with their relatives who were deported after the war and who lived in Germany (even though such contacts were infrequent and were monitored).

Another important circumstance was the fact that the survivors of fallen residents started receiving war pensions from Germany in the 1960s. Therefore, the Hlučín Region was relatively rich, when compared to the rest of the country, which raised suspicion among people outside the region and among the Czechoslovak authorities. The inhabitants of the Hlučín Region were stigmatised, marginalised, and discriminated against, when, for example, they applied for secondary schools and universities, jobs, etc. In addition to the above-mentioned historical circumstances, a negative role was also played by the high

level of religiousness of the people, which has been maintained to this day; according to the census in 2001 (when the answer to the question about religious belief was still compulsory), the percentage of religious people was double (80%) that in the Czech Republic as a whole (40%).

Well, when we were leaving school and they wrote testimonials for us, they said that our fathers had served in the German army, you know? But what else were our fathers supposed to have done? They would have got shot if they had not enlisted. Nobody joined the army voluntarily. (Female, secondary education, 1948, 6/0711)

Do you believe that your daughter was not admitted to secondary school because of religion? – Yes, it was because of religion; we got the application back with a note that she had attended religion classes for xx years. And it was underlined in red. (Female, elementary education, 1939, C/513)

The 1989 Revolution and the subsequent economic and political transformation of Czechoslovakia brought significant changes to the lives of the inhabitants of the Hlučín Region. In addition to the changes that affected the entire society (democratisation, privatisation, and restitution), there were two facts that played a major role for the population of the Hlučín Region. In 1990, the then Czechoslovak President Václav Havel apologised for the post-war deportation of the Germans. It was a nice gesture of the new regime aimed at all those who saw the deportations as a great injustice. The apology of the Czech Prime Minister Nečas for the wrongs committed after the war, made in the Landtag of Bavaria in 2013, had a similar effect.

Another important factor was the possibility of working in Germany after 1989. This depended on the recognition of the German nationality of the residents of the Hlučín Region by the Administrative Court in Cologne. On the basis of a positive decision, a German passport was issued to the respective applicant, who was then able to apply for a job in Germany as a German citizen. Many people in the Hlučín Region met the conditions for the recognition of German nationality, and many took this opportunity. The main reasons mentioned by the residents were practical and pragmatic reasons, not that they felt themselves to be German. After 1989, with the acquisition of German passports, the people automatically became citizens of the European Union, with the right to work without any administrative delays not only in Germany but also anywhere else in the EU long before the Czech Republic joined the EU and thus the Schengen Area (2004, implemented in 2007).

Organisations that were unacceptable under the Communist regime were established in the new democratic environment of the post-revolutionary Hlučín Region. These included the Silesian German Union, based in Bolatice and founded in 1992, and the Association of Silesia and Germany in Hlučín, founded in 1995. In 2008, a German radio station, Halloradio Hultschin, started broadcasting from Hlučín in German; it was founded as an organisation under the Association of Silesia and Germany in the Hlučín region.

The Identity and Community of Hlučín Region Inhabitants

The specific and complicated historical development of the Hlučín Region, stored in the regional communicative and cultural memory, has a considerable influence on the

formation and consolidation of the regional collective identity. Whereas the ethnic/national[4] identity of the members of the two generations that were monitored is indifferent[5], the regional identity of Hlučín Region inhabitants is very strong.

Imagine this: my brother was born as a true-born Czech in 1938. I was born as a true-born German in 1941, and my other brother was born as a true-born Czech again in 1947. So where is any national identity? National identity does not concern us; we have just always wanted to earn a living, have a roof over our heads, raise our children, and secure their future. The only kind of identity which makes any difference to us is regional identity. (Male, secondary education, 1941, field notes of November 2013)

… but everyone wants to feel that they belong somewhere, right? And when I was a child … the identity issue troubled me greatly; I cried and kept asking my dad what we actually were: Czechs, Germans, Poles or what? And he told me not to worry, that we were Moravians. This issue troubled many families … (Female, university education, 1941, 8/0711)

Regional identity of the inhabitants is shaped by a strong identification with Hlučín Region and community, stemming from common history of people living in the Hlučín region, stored in their communicative memory. Its other sources are uniform culture and mentality, which result, to a certain extent, from strong social ties in terms of above-standard familial and neighbourly relations [cf. e.g. *Zich 2003*; *Paasi 2001*; *Passi 2013*; *Chromý 2003*]. Regional identity of the inhabitants arises from human coexistence and reflects the degree of common consciousness, a sense of belonging, a certain mutual consensus, and the degree of solidarity. The identity of the Hlučín Region inhabitants is strengthened by the fact that residents have lived in one place for generations and that almost all the people they encounter in everyday life and at festivities are people like them, with similar pasts and habits, lived and perceived belonging to a unique, clearly outlined group (a feeling of belonging together). According to Brubaker and Cooper, the concept of identity is a regional consciousness of a group living in the same territory. Various types of ties (connectedness) exist between the members of the group, e.g. familial, neighbourly, legal or economical, and some common attributes (commonalities) characterizing them can be found [*Brubaker – Cooper 2010*].

The regional identity of Hlučín Region inhabitants is manifested in shared values and behaviour patterns. In relation to the community, the regional consciousness of Hlučín Region inhabitants performs the functions of integration and social control in order to monitor the degree of loyalty of individuals towards the group through widely accepted values and standards.[6]

---

[4] Many experts on identity point to the fact that there is no clear boundary between the concepts of ethnicity and nation [cf. e.g. *Hirt 2005*; *Lozoviuk 2005a*; *Schlee 2006*].

[5] For instance, Lozoviuk sees the residents of the Hlučín Region as a population that spoke Czech dialects but that did not identify with the Czech nation in terms of ethnicity [*Lozoviuk 2005b: 185*]; Pavelčíková believes that the residents of the Hlučín Region remained ethnically neutral for a long time and that they made up for their lack of national consciousness with regional sentiments [*Pavelčíková 1999: 57*]. The situation may be somewhat confusing because the vast majority of the inhabitants state their nationality as Czech in population censuses. However, the results of the qualitative research indicate that this is a mere declaration in many cases, as the people's national identity remains uncertain.

[6] For example, according to Kohn, collective identity is expressed as a sense of belonging between an individual and the relevant group, which is created, maintained, and strengthened by upbringing. An individual who identifies with the group and group thinking is bound to such group thinking by his/her loyalty [*Kohn 2012*].

The identity of the Hlučín Region is manifested in particular in the common sense of uniqueness and exclusivity. One of the aspects of the identity of the region is the way in which the residents view themselves. Members of the first and second generations believe that the spirit of Prussia – the Prussian national disposition manifested in typical characteristics such as diligence, frugality, wisdom, obedience, discipline, and tidiness – still endures in them. Being a native of the Hlučín Region also means praying and going to church, respecting one's parents, providing for one's family, observing law and order, and keeping one's word. When asked to list the typical features of the regional society, both generations mentioned the appreciation of land, the ability to deal with any situation, and the uncommonness of relying on outside help – the people do things themselves, help each other, and do not open their hearts to strangers.

The inhabitants of the Hlučín Region are known to be very hard-working but also very careful with regard to money. What they earn they invest in their houses. (Male, university education, 1937, 9/0711)

What would you say makes you special as a Preußen? – I would say that at least the members of the older generations have always been sociable and hard-working, and respected their parents when they were young … and mostly there were experts here. (Male, secondary education, 1943, 9/713)

In this area, everyone is emotionally tied to their land, house, and family. To everything, basically … (Male, secondary education, 1961, 38/713)

The inevitable presupposition of the origin and strengthening of the common regional consciousness is the distinction between "us" and "them". This typical way of distinguishing the locals from other people has been based on the distinction between Preußens and non-Preußens ever since the annexation of the Hlučín region to Prussia in 1742; the so-called non-Preußens are all people who "live beyond the water", i.e. beyond the Rivers Opava and Oder, which have defined the borders of the Hlučín Region for centuries. Members of the first and second generations working in Ostrava or Opava often met with open exclusion, stigmatisation, and discrimination from non-Preußens.

Preußens were not allowed to hold any directorial posts until 1989; the highest achievable level was a master or foreman. Fear also played its part, in addition to the ban itself: what with the constant changes, people did not want to become too involved. Their experience had taught them to be cautious. (Field notes, visiting contemporaries, April 2014)

When you hear the term "Preußen" … – I have experienced a lot with that, I can tell you. It was when I worked in Ostrava-Fifejdy; as soon as they learned that I was a Preußen, there was pandemonium. – Were they not rather making fun of you? – No, they were really mean. Not all of them, but many were: they wanted to hang me on every tree. That was cruel … Some of them perhaps did not realise what they were saying, but it was cruel. (Female, elementary education, 1946, 4/1113)

When asked what tied them to the region, the respondents mostly answered that they had their roots, families, and homes there, and that they liked the local community, solidarity, and order.

If fate had forced me, I might have lived somewhere else because it is not as if I would not have been able to move. On the other hand … I feel good here and I wish to live here until I die … I feel that … whatever the case, a certain order still exists here. (Male, secondary education, 1947, 32/713)

The ties and links to a particular environment are strengthened by the sense of the intergenerational continuity of life in a particular place. The vast majority of the population of the Hlučín region comprises natives and actually also relatives, as the region is dominated by regional endogamy. As follows from the analysis of the interviews, members of both generations consciously preferred partners from the same municipality or region without having been forced to do so. It seems that local and regional endogamy is also popular because it offers many advantages: the partners are alike (they inhabit the same environment), they do not need to redefine their world or values [cf. e.g. *Berger – Kellner 1993*], and the families of the future partners already know each other. Moreover, the regional endogamy causes reproduction of the whole region as such, or, respectively, an increase in the extent of its institutionalization.

To this day, people are reluctant to leave the region, and if they do leave, they generally come back.

A lot of guys and families who live here used to work in America. They earned money there and built or reconstructed their houses here. That means they are coming back. (Male, secondary education, 1947, 32/713)

Hlučinian natives are intimately linked with their region and community. They consider the Hlučín Region as their home. Spacial vicinity, regional social bonds, awareness of common history stored in the communicative memory create a strong sense of belonging to the Hlučín community. The strong regional consciousness of Hlučín Region inhabitants points to the fact that to a certain extent, people are able to resist the modernisation processes of individualisation and social atomisation.

The strong regional consciousness of Hlučín Region inhabitants is expressed in social behaviour, particularly in communal life, such as club activities, participation in cultural and social regional events, etc. On the basis of the analysis of qualitative interviews, we defined the regional public life by various activities, such as social activities, balls, festivities, and other similar events which we consider unifying, since organising or participating in such events indicates the existence of similar or common interests of the members of Hlučinian community, as well as the intensity and degree of interaction within the framework of the region. They are in fact no local activities (within individual municipalities), but activities within the framework of the whole region. Even when it is a local event organized by one municipality, it is very often attended by inhabitants of other municipalities of the region. Undoubtedly, this is due to rich network of social ties, both between the members of the family and friends. As mentioned above one of the peculiarities of the Hlučín Region lies in the fact that the local social ties are largely shaped by blood relationships within the framework of the whole region. This situation is due to the fact that regional endogamy and a sense of belonging prevail in the region.

The regional social ties are manifested also in mutual assistance. People in the Hlučín Region generally help each other a lot; they never pay for such help, but rather "help back". The practice of "helping back" has its roots in the past, when there were rational reasons for it. Many members of the first generation believe, either on the basis of personal experience or on the basis of experience mediated by family socialisation, that the Hlučín Region was politically and economically marginalised both at the time when it belonged to Germany and at the time when it belonged to Czechoslovakia. Therefore, the local people got used to the fact that they had to rely on themselves. Whether this idea is based on reality or not,

what matters is that this feeling has persisted in the consciousness of the inhabitants of the Hlučín Region and has social implications.

It is also true that the mutual help and participation in regional social and other kinds of events is up to a certain extent a norm. Suppposing that regional consciousness is manifested in uniform culture, consisting not only of traditions, but also of shared values and behaviour patterns, then regional consciousness fulfils also the role of social control. Social control was very strong in the Hlučín Region once (as indeed in all rural populations); in intergenerational terms, however, its influence is gradually waning.

The Hlučín Region community was relatively immune to external influences until the early 1990s, which was mainly due to a certain degree of stigmatisation of the population arising from the specific history of the region as described above, and also due to the fact that not many people moved to the region; this might have resulted from the fact that most people migrated from the countryside to cities in the second half of the 20th century. The result was that the citizens of the Hlučín Region managed without outside help and lived secluded lives; even though many of them worked and studied in the neighbouring cities and brought back innovations, the region remained relatively isolated. In contrast to this isolation in relation to the outside world, there was an internal openness and the people used to meet in the streets or sit and chat on benches in front of their houses in the evenings.

There used to be a bench in front of every house and people used to gather at the benches after work every evening. There were no televisions or any such things, you know. And this lasted until the 1980s … neighbours were sitting there, others joined them … many times when I was walking with my husband and children, I said that we would cross the tracks there because all the old women were calling "where were you, where are you going" … it was very familial, sometimes too much so … well, our young generation was a bit differen … (Female, secondary education, 1948, 6/0711)

Since the 1990s, the development of the local community has seen a change, characterised by openness towards the outside world and a contrasting internal isolation. The benches have gone, most people have cars and no longer walk or use public transport, and they have planted white cedars along their fences. This shift from an internally open to a rather closed community has been caused by the process of social differentiation and individualisation and the increasing degree of completed education, among other things. Better education has resulted in the fact that more and more people work away from their places of residence, which means that most villages are quite deserted during the week and that the inhabitants return from work late in the afternoon and want to have their privacy.

Nevertheless, the community of the Hlučín Region is still alive and real. The people meet at various events, participate in the development of the municipality and the region, help each other, and stick together. Naturally, contemporary communal life is no longer as traditional as the life remembered by contemporaries of the first and partially the second generation. The modernisation processes associated with improving education, especially the growing social differentiation leading to the heterogeneity of the originally homogeneous population, have resulted in an individual way of spending free time. On the other hand, this trend toward social differentiation and individualisation is mitigated by the fact that the primary values of the local population still consist of kinship, a sense of belonging, local and regional endogamy, and a relatively low number of newcomers, who are not

rooted in the region. This results in a widespread strong identification with the region and the Hlučín community.

Max Weber assumed that community may be established and exist in any place where the social actors become involved and thus create a common interest [*Weber 1978: 41*]. According to Váně, it is common interest that defines the intensity, permanency, and form of a community [*Váně 2013*]. The people of the Hlučín Region, regardless of their generation, are interested in taking care of their municipality and region, contributing to their development, socialising, and helping each other.

The strong regional identity of inhabitants, largely stemming from the communicative memory of the Hlučín region, forms the basis for a positive climate for communal life, cooperation and readiness to share in the development of the region.

Conclusion

On the basis of the identified content of the communicative memory of Hlučín Region inhabitants, it can be said that to have lived in the Hlučín Region in the first half of the 20th century meant to be on the run, to have to decide whether to return or not, live in divided families, have a childhood without a father, fear for one's life, and suffer both materially and emotionally. These are the consequences of the world wars, shifting borders, and changing nationality. The shifting border that affected even those generations of the population of the Hlučín Region which did not experience these events is still a living memory in the region. Many of our respondents do remember the period after the Second World War; they remember the fear of deportation, language problems, and bullying at school, and later at work. Bullying and discrimination are remembered by the second generation as well.

The participation of the local men in the war and the fact that they fought in the Wehrmacht and were often killed, maimed, or captured considerably affected the history of the Hlučín Region, even though such things were never mentioned in front of the children before 1989.

The fear was considerable; the people in the Hlučín region were scared to admit what they were because they were seen as traitors, Hitler's accomplices, and so on. They thus did not tell such things to their children because they were scared … they themselves were not very proud of having been part of Hitler's army. – But what else could they have done? – Of course, the children were told that their fathers had had no other choice. But the explanations ended there. This topic became taboo. (Male, university education, 1937, 9/0711)

In many cases, this taboo led to a disruption of the multi-generational family memory. This began to change after 1989, when people were finally free to express their views and political and religious beliefs. In many families in the Hlučín region, the memory was revitalised and, consequently, the hitherto tabooed parts of the communicative memory were again passed on to the younger generations.

Even so, the influence of the historical context on the youngest generations is waning. While the first and second generations consider the historical context to have been an important part of their lives and something which considerably affected not only their communicative memory but also the way they grew up, studied, and sought employment, today's young adults in the Hlučín Region are not really interested in the historical context

any longer. Their way of life has gradually been individualised, which might be due to modernisation offering a wide range of possible ways of living and self-fulfilment [*Bauman 1999*; *Bauman 2000*; *Beck 1992*; *Giddens 1991*; *Kubátová 2013*].

Nevertheless, the influence of the historical context should not be underestimated. Until the early 1990s, one of the major stabilising factors influencing the way of life of the families and the identity and community of the Hlučín region was a common enemy, whether that enemy took the form of the Czechs between the world wars or the Communists. Only the process of democratisation after 1989 brought about a plurality of options and thus a greater potential for change.

One of the consequences of the memories of the tragic events of the first half of the 20th century and the post-war years of Communist oppression is the deeply rooted regional consciousness of Hlučín Region inhabitants and the orientation to the wider family and neighbourly ties. The Hlučín Region has maintained a united wide family, helpful community, and religious faith. The region has been successful in modifying these traditional characteristics so that they can be applied in the highly unstable conditions of modern society. The residents of the region are still able to adapt to changing conditions, which is possibly a result of the complicated history of the shifting border. Over more than two and a half centuries of life in a "buffer" zone, with ever-changing cultural and political influences, borders, regimes, and official languages, generation after generation learned to effectively adapt to change and passed this social skill on to their descendants.

The collective memory of Hlučín Region inhabitants is considered by us one of the most important sources of their regional identity. In our opinion, it is meaningful that our respondents started talking about the history of the Hlučín Region and their regional consciousness and community of the Hlučín Region spontaneously, as it is almost certain that the phenomena that were investigated exist not only in the minds of the researchers but also in the real world of the inhabitants of the Hlučín Region.

The specific identity of the Hlučín region and the strong regional consciousness of its inhabitants affects positively the possibilities of further development of the region. It also forms a migration barrier [*Raagmaa 2002*], preventing thus depopulation of the region and ensuring the stability of its inhabitants. It also contributes to the formation and development of the region's potential to help itself. As mentioned above, the strong regional consciousness is based on regional social ties (familial, economical, legat, etc.) They are real and potential factors of the development of cooperation between individual and collective actors in the Hlučín Region, and thus the development of the entire region from bottom up.

Bibliography

Arburg, Adrian – Staněk, Tomáš [2011]. *Vysídlení Němců*. Díl II. Svazek 1. Středokluky: Zdeněk Susa.

Assmann, Jan [2001]. *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Prague: Prostor.

Assmann, Jan [2008]. Communicative and Cultural Memory. In. Erll, Astrid – Nünning, Ansgar (eds.). *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary hand-book*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, pp. 109–118.

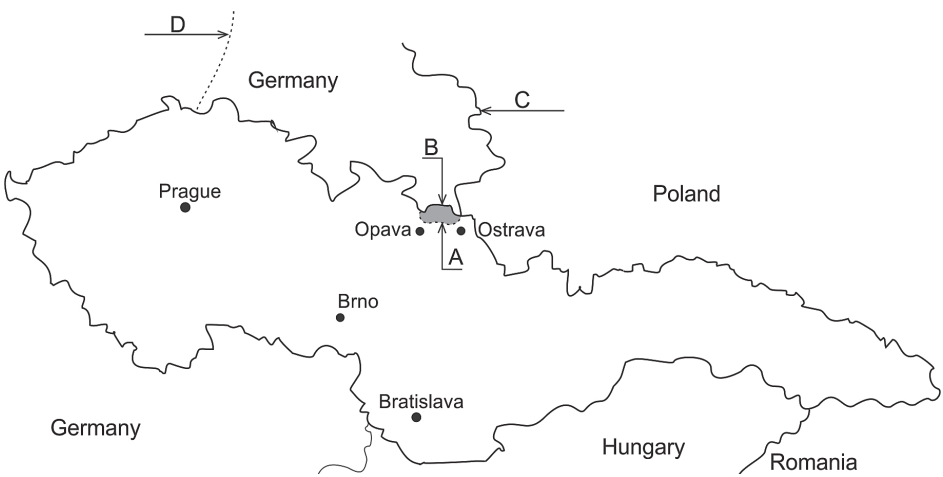
Bauman, Zygmunt [1999]. *Liquid Modernity*. Oxford: Polity Press.

Bauman, Zygmunt [2000]. *Individualized Society*. Oxford: Polity Press.
Beck, Ulrich [1992]. *Risk Society. Towards a New Modernity.* London: Sage Publications.
Berger, Peter, L. – Kellner, Hansfried [1993]. Marriage and the Construction of Reality. In. Byers, Bryan (ed.). *Readings in Social Psychology. Perspective and Method*. Boston: Allyn & Bacon, pp. 220–229.
Binar, Aleš [2014]. *Hospodářský a sociální vývoj Hlučínska v letech 1945–1989*. Opava: Slezská univerzita v Opavě.
Brubaker, Rogers – Cooper, Frederik [2000]. Beyond "identity". *Theory and Society* 29 (1): 1–47.
Database of demographic data for the Czech municipalities [online]. Available from: http://www.czso.cz/cz/obce_d/index.htm [retrieved 2013-10-12].
Ezzy, Douglas [2002]. *Qualitative Analysis. Practice and Innovation*. London: Routledge.
Giddens, Anthony [1991]. *Modernity and Self-Indentity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Glaser, Barney, G. [1978]. *Theoretical Sensitivity. Advances in the Methodology of Grounded Theory*. San Francisco: University of California.
Hammersley, Martin – Atkinson, Paul [1995]. *Ethnography. Principles and practice*. London: Routledge.
Hirt, Tomáš [2005]. Svět podle multikulturalismu. In. Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.). *Spory o multikulturalismus a politiku identit (antropologická perspektiva).* Plzeň: Aleš Čeněk, pp. 9–76.
Charmaz, Kathy [2003]. Grounded Theory. Objectivist and Constructivist Methods. In. Denzin, Norman K. – Lincoln, Yvonna S. (eds.). *Strategies of Qualitative Inquiry*. London: Sage, pp. 249–291.
Chromý, Pavel [2003]. Formování regionální identity: nezbytná součást geografických výzkumů. In. Jančák, Vít – Chromý, Pavel – Marada, Miroslav (eds.). *Geografie na cestách poznání*. Prague: Univerzita Karlova, pp. 163–178.
Kohn, Hans [2012]. Podstata nacionalismu. In. Lozoviuk, Petr (ed.). *Etnicita a nacionalismus v diskurzu 20. století. Příspěvek intelektuálů z českých zemí ke studiu kolektivních identit*. Brno: CDK, pp. 119–136.
Kubátová, Helena [2013]. The Ways of Life in Late Modernity. In. Kubátová, Helena, et al. *The Ways of Life in the Late Modernity.* Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, pp. 9–31.
Kubátová, Helena, et al. [2015]. *Mezigenerační proměny způsobu života na Hlučínsku*. Prague: Sociologické nakladatelství (SLON).
Lozoviuk, Petr [2005a]. *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*. Pardubice: Univerzita Pardubice.
Lozoviuk, Petr [2005b]. Etnická identita a její reflexe v etnologii. In. Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.). *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit (antropologická perspektiva)*. Plzeň: Aleš Čeněk, pp. 162–197.
Mečiar, Marcel [2008]. *Hlučínsko: sociální identity a generace*. Ostrava: Pedagogická fakulta Ostravské univerzity, Katedra společenských věd.
Nikischer, Richard [2015]. Teritoriální identita obyvatel střední Evropy: komparativní analýza zemí Visegrádské čtyřky. In. Vlachová, Klára (ed.). *Národní identity a identifikace. Česká republika – Visegrádská čtyřka – Evropská unie*. Prague: Sociologické nakladatelství (SLON), pp. 50–74.
Paasi, Anssi [1986]. The institutionalization of regions: a theoretical framework for understanding the emergence of regions and the constitution of regional identity. *Fennia* 164 (1): 105–146.
Paasi, Anssi [2001]. Europe as a social proces and discourse. Considerations of place, boundaries and identity. *European Urban and Regional Studies* 8 (1): 7–28.
Paasi, Anssi [2013]. Regional Planning and the Mobilization of "Regional Identity": From Bounded Spaces to Relational Complexity. *Regional Studies* 47 (8): 1206–1219.
Pavelčíková, Nina [1999]. Fenomén Hlučínska jako příhraniční oblasti z historického hlediska. In. Petrucijová, Jelena (red.). *Hranice a pohraničí jako geopolitický, ekonomický, historický, sociokulturní a filosofický fenomén*. Ostrava: Pedagogická fakulta Ostravské univerzity a Vysoká škola báňská, pp. 57–61.
Petříková, Barbora [2013]. *Regionální identita Hlučínska*. Olomouc: Přírodovědecká fakulta UP. Diplomová práce.
Plaček, Vilém [2000]. *Prajzáci aneb k osudům Hlučínska 1742–1960*. Hlučín: Kulturní dům; Kravaře: Kulturní středisko zámek Kravaře.
Plaček, Vilém [2007]. *Prajzáci II aneb Hlučínsko ve staronové vlasti 1920–1938.* Háj ve Slezsku.
Premusová, Jarmila [1999]. *Sociologický a prostorový výzkum vybraných regionů na česko-polské hranici*. Ostrava: Ostravská univerzita, Pedagogická fakulta, katedra občanské výchovy.

Raagmaa, Garri [2002]. Regional Identity in Regional Development and Planning. *European Planning Studies* 10 (1): 56–76.
Schlee, Günter [2006]. *Wie Feindbilder entstehen: Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*. Munich: Verlag C. H. Beck.
Strauss, Anselm – Corbinová, Juliet [1999]. *Základy kvalitativního výzkumu*. Boskovice: Albert.
Šrámek, Rudolf [1997]. Slezsko a severovýchodní Morava z hlediska jazykového. In. Slezsko a severovýchodní Morava jako specifický region. Sborník prací FF Ostravské univerzity 170/1997. *Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Ostraviensis*, pp. 39–68.
Šubrt, Jiří – Pfeiferová, Štěpánka [2010]. Kolektivní paměť jako předmět historicko-sociologického bádání. *Historická sociologie* 1/2010, pp. 9–30.
Váně, Jan [2013]. Late Modernity and the Transformations of Ways of Life: Rethinking Community. In. Kubátová, Helena, et al. *Ways of Life in the Late Modernity*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, pp. 55–82.
Weber, Max [1978]. *Economy and Society. Part one: Conceptual Exposition*. University of California Press.
Zich, František [2003]. *Regionální identita obyvatel v pohraničí*. Prague: Sociologický ústav AV ČR.

Helena Kubátová teaches sociological theories, methodology of sociology and sociology of lifestyle at the Faculty of Arts of Palacký University in Olomouc. She has published a scientific monograph focusing on the possibilities of linking phenomenology and social stratification. She contributes to monographs concerning sociological theory. She also focuses on the transformations of the Czech society after 1989.

Appendix



Changing annexation of the region to state formations between 1920–1945
Source: The author's sketch

Legend:
A: The boundaries of the Hlučín region after The Munich Agreement in 1938
B: The boundaries of the Hlučín region before The Munich Agreement in 1938
C: The boundaries of Poland and Germany before The II. World War
D: The boundaries of Poland and Germany after The II. World War

Pluralita identit v autobiografickém vyprávění československých Židů žijících v zahraničí*

JAKUB MLYNÁŘ**

Plurality of Identities in the Autobiographical Narratives of Czechoslovak Jews Living Abroad

Abstract: This article explores selected aspects of narrative expression of identification with social entities in Holocaust survivors' oral history testimonies, including the related conflicts of identities. In its empirical dimension, the study is based on secondary analysis of archived interviews with people born in Czechoslovakia and labelled as Jews by the Nürnberg laws, who had left Czechoslovakia and remained abroad. Oral history interview is conceived as a social and linguistic interaction of interviewer and interviewee, aiming towards collaborative production of a comprehensible account of the past. The results show how the religious, ethnical, political and national identity of narrators is expressed in the interview as a part of the life-story plot. Second explored topic is the spoken tongue as an attribute of national identity during the pre-war, war and post-war period. Considering the characteristics of the analysed interview-sample it is precisely the (absence of) language knowledge, which is reflected in the interviews as an obstacle that had to be overcome by the narrators, often quite soon after the traumatic events of the wartime.

Keywords: holocaust; Jews; migration; oral history; collective identity; language; narrative

DOI: 10.14712/23363525.2016.2

V proměnách a nejasnostech spjatých s židovskou identitou se zračí vývoj, kterým během 20. století prošel samotný koncept identity. Pro předběžné pochopení tohoto pojmu a různých sporů, které s ním souvisí, je užitečné nahlédnout dva jeho základní významy, jež se realizují v rámci tzv. *esencialistického* a *konstruktivistického* pojetí identity. V prvním případě je identita chápána jako objektivní danost, nedílná součást jedince (nebo společenství), určitou identitu můžeme „mít", aniž bychom to věděli či chtěli a můžeme ji hledat, objevovat i odmítat. Ve druhém případě je identita chápána jako konstrukt, výdobytek či výtvor, jedinci (nebo společenství) jej vlastním úsilím, někdy vědomě a záměrně, dosahují v sociálních interakcích, během nichž je stvrzována, přijímána či odmítána, a nikdy není jen tak „prostě dána".

Platnost či relevanci ale nelze připsat jednomu *nebo* druhému přístupu. Jde spíše o dvě hlediska, která podstatu problému vystihují komplementárně. Člověk si svou identitu do jisté míry volí a utváří, ale hranice možností jsou (stále znovu) rýsovány kulturními zvyklostmi, společenskými normami a institucemi. „Žida ze mě udělali," řekl jednou spisovatel Primo Levi [*Belpoliti 2003*: *215*]. Právě napětí mezi identitou „subjektivně" a dobrovolně

* Článek vznikl za podpory Grantové agentury Univerzity Karlovy v Praze jako výstup projektu GAUK č. 851413 s názvem *Pluralita identit československých Židů v zahraničí a její narativní vyjádření*, řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze v letech 2013–2015.

** Mgr. Jakub Mlynář, Katedra sociologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, Celetná 20, 116 42 Praha 1. Kontakt: jakub.mlynar@seznam.cz.

© 2016 Charles University in Prague. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

zvolenou a identitou jako „objektivně" připsanou *daností* je tak samým kořenem násilné byrokratické kategorizace a označení Židů,[1] které předcházely „kategoriálnímu vraždění" (jak holocaust označil Bauman [*2010*: *8*]).

Samotný holocaust je ve veřejném diskursu výrazněji reflektován až od počátku 60. let, kdy proběhl soudní proces s Adolfem Eichmannem. Reflexe holocaustu však v poválečných letech mnohdy chybí i na úrovni sociální mikroreality, řada příslušníků tzv. „druhé generace" vzpomíná na absenci tohoto tématu během dospívání [*Heitlingerová 2007*: *90*]. Mnozí přeživší, členové tzv. „první generace", začali o svých zkušenostech otevřeněji hovořit až v pokročilém věku. Určitou roli může hrát absence sdíleného narativního rámce, neboť každá genocida uniká vyjádření v jazyce: chybějí analogie, přirovnání, odpovídající slova a pojmy [*Riessman 1993*: *3–4*; *Langer 2006*]. S tím souvisí předpoklad nesdělitelnosti zkušeností koncentračních táborů, deportací a nacistické perzekuce. Annette Wieviorka [*2006*] soudí, že sociální identita *přeživší/ho holocaust* (*holocaust survivor*) se utváří právě až počátkem 60. let, a teprve prostřednictvím této nově ustanovené sociální (resp. kolektivní) identity se individuální vyprávění *svědčící* o zkušenosti holocaustu (*witness testimony*) mohou začít smysluplně začleňovat do veřejného a politického diskursu [viz také *Alexander 2002*: *258–259*].

Sociologové se k holocaustu vyjadřují poměrně zřídka a obezřetně [*Fine – Turner 2001*; *Gerson – Wolf 2007*; *Bauman 2010*]. Jednou z prvních historicko-sociologických prací o této problematice je sborník editovaný Chalkem a Jonassohnem [*1990*]. Holocaust je podle těchto dvou autorů třeba nahlížet v kontextu ostatních genocid, ale v jistých ohledech je bezprecedentní a výjimečný – specifické rysy lze nalézt jak v průběhu události jako takové, tak v rovině jejích sociálních důsledků. Holocaust je v každém případě odlišně interpretován v různých rovinách „kolektivní paměti"; jinak na úrovni individuální, na úrovni skupinové, na úrovni veřejného diskurzu i vědeckého bádání. Narůstající zájem o téma holocaustu od konce 70. let a snad i zvolna sedimentující narativní rámce pro uchopení traumatických zkušeností působí jako motivace pro pořizování orálněhistorických svědectví.

Orální historii lze vymezit jako „sběr historicky signifikantních vzpomínek a osobních komentářů prostřednictvím zaznamenávaných interview" [*Ritchie 2015*: *1*]. Za jejího zakladatele je považován americký historik a žurnalista Allan Nevins, který v roce 1948 založil na Kolumbijské univerzitě první institucionalizovaný orálněhistorický program. Sám Nevins později ke svým zásluhám skromně uvedl, že „[orální historie] založila sama sebe. Stala se zjevnou nezbytností a byla by vypučela k životu na tuctu různých míst za jakýchkoliv okolností" [*Nevins 1996*: *33*]. Orálněhistorické aktivity se v této době díky technologickému pokroku začaly rozvíjet i mimo Kolumbijskou univerzitu, zmiňme práci amerického psychologa Davida P. Bodera, který roku 1946 v Evropě natočil více než sto rozhovorů s tzv. vysídlenými osobami (*displaced persons*), jejichž značnou část tvořili lidé, které bychom dnes označili jako „přeživší holocaust" [*Boder 1949*; *Rosen 2011*].[2] Rozvoj orální historie úzce souvisí i se snahou o systematické zachycení průběhu holocaustu, narůstající od poloviny 60. let v souvislosti s emancipačními a sociálně angažovanými

[1] Psaní prvního písmene slova žid/Žid je v češtině nesnadné. Ač se nabízejí různá řešení, v tomto textu konzistentně používám variantu s velkým počátečním písmenem.

[2] Podrobnosti a nahrávky dostupné z: <http://voices.iit.edu/> [cit. 14. ledna 2015].

aktivitami druhé generace orálních historiků [*Dunaway – Baum 1996*]. Tak jako v případě dalších genocid či jiných forem násilí vůči určitým skupinám populace i ve výzkumu holocaustu mohou být tradiční historické prameny nedostačující. Průběh událostí a jejich detaily jsou „zachovány" výhradně ve vzpomínkách přeživších.[3] Bezprecedentní možnosti archivace a sdílení vedou k tomu, že se obraz minulosti zachycené ve vzpomínkách a vyprávění pamětníků stává důležitým zdrojem našeho (laického i odborného) vědění o této minulosti [srov. *Šubrt – Pfeiferová 2010*].

Cílem tohoto článku je prozkoumat, jak je v rozhovorech s lidmi přeživšími holocaust – jakožto svědectvích o minulosti vznikajících z interakce narátora a tazatele – narativně vyjadřována a vyjednávána identifikace s většími sociálními útvary (národem, státem, náboženskou komunitou aj.), a zjistit, jak se mluví o pluralitě těchto různých kolektivních identit. Zajímá mě, jak lidé ve specifické interakční situaci, kterou je orálněhistorický rozhovor, využívají jazykových prostředků nejen k charakteristice sebe sama v „retrospektivním" kontextu historických dějů a událostí, o kterých se referuje a vypráví, ale i v interakci teď-a-tady mezi tazatelem a respondentem, zachycené na digitalizované archivní videonahrávce.

Identita mezi pamětí a vyprávěním

Soudobá situace na poli teorií identity je ve společenských a humanitních vědách poměrně komplikovaná [srov. *Cerulo 1997*; *Mlynář 2014*]. Brubaker a Cooper [*2000*] nabízejí ve svém vlivném článku několik způsobů, jak problematický a nejasný koncept „identity" překonat a rozvinout. Jedním z nich je zaměření na dynamické procesy *identifikace* a *kategorizace*, kam by bylo možno přiřadit i mou vlastní perspektivu. Zároveň podtrhuji, že zde není mým cílem zkoumání „opravdových", „autentických" či „niterných" identit lidí, kteří se rozhodli vyprávět své životní příběhy. Zajímá mě, jak tito lidé v konkrétním orálněhistorickém rozhovoru a probíhajícím dialogu s reálným posluchačem (tazatelem) i imaginárním publikem (budoucími recipienty) hovoří, vyprávějí a diskutují o mezilidských (ne)sounáležitostech. Pro tyto účely se obecný koncept identity hodí i přes kontroverze, které s sebou může nést v rozmanitých společenskovědních a politických diskursech. Podrobnějšímu terminologickému vyjasnění věnuji následující řádky.

Identita je reflexivním obrazem sebe sama, který vyvstává z uvědomění *podobnosti* a *odlišnosti* [srov. *Jenkins 2008*: *16–27*] a vzájemného napětí mezi podobností a odlišností, jež může být založeno synchronně (např. já/ty/on) nebo diachronně (např. já-tehdy / já-teď). Osobní narativní identitu lze z diachronního hlediska nahlédnout jako „historické sebe-vědomí", plynoucí z uplatnění dějinnosti na sebe sama a formulaci vlastního životního příběhu. „Příznačně ‚prchavý' charakter sebe-identity plyne ze zřídkakdy rozpoznané skutečnosti, že (narativní) subjekt mých zkušeností není částí tohoto světa, ale narativního univerza," upozornil historik F. Ankersmit [*1983*: *169*]. Právě v příbězích, které sami (o) sobě vyprávíme při „autobiografických příležitostech" [*Zussman 2006*], se

[3] První kroky k zachycení a dokumentaci šoa byly zahájeny již v průběhu druhé světové války a brzy po jejím skončení [*Jockusch 2012*]. V československém kontextu jde zejména o *Dokumentační akci* při pražské židovské obci, během níž byly v letech 1945–1946 získány (stručné) písemné výpovědi přeživších, dokumenty a umělecká díla. Orálněhistorický výzkum zahájilo Židovské muzeum v Praze už na sklonku 80. let a rozhovory pořizuje dosud.

prolíná minulost a přítomnost, paměť a identita, vzpomínky jsou předkládány v kontextu probíhající situace a jazykové interakce. Slovy Z. Baumana, „minulost nezasahuje do přítomnosti přímo – veškeré zásahy zprostředkovává příběh" [*2010*: *21*].

V úvahách o tom, jak lidé v průběhu sociálního jednání nakládají s identitami, je třeba zohlednit, že člověk sice má určité mínění o sobě samém, ale to nemusí být vždy v souladu s míněním, které o nich mají druzí. Pro zachycení tohoto aspektu identity budu používat adjektiv *vlastní* a *nevlastní*. V prvním případě (identita vlastní) mám na mysli identitu jednotlivce či společenství, kterou disponuje sám tento jednotlivec nebo členové daného společenství – je to tedy reflexivní a „subjektivní" *sebe*-pojetí či mínění o sobě samé/m. Ve druhém případě (identita nevlastní) jde o identitu připsanou „zvenčí" ostatními lidmi určitému jednotlivci nebo společenství (tzn. souhrnně osobám považovaným za příslušníky daného sociálního útvaru) na základě atributů, rysů a vlastností chápaných jako „objektivně" směrodatné.

Identita je reprezentací společnosti ve vědomí a jednání jedince a může vycházet z různých aspektů sociální reality. Burke a Stets vymezují identitu jako „soubor významů, které definují, kým někdo je, a to jako nositel určité role ve společnosti, jako člen určité skupiny, nebo protože disponuje určitými rysy, které jej či ji identifikují jako jedinečnou osobu" [*Burke – Stets 2009*: *3*]. S podobným rozlišením se setkáme i v dalších pojednáních tématu [*Owens – Robinson – Smith-Lovin 2010*]. Identita tedy může být odvozena z individuálního jáství (self), sociálních pozic a rolí nebo skupinové příslušnosti. Pro označení těchto tří dimenzí budu používat termíny *osobní identita*, *sociální identita* a *kolektivní identita*. Osobní identita je soubor významů či určitý obraz konkrétní lidské bytosti založený na jejích jedinečných charakteristikách, které ji podstatným způsobem odlišují od všech ostatních lidských bytostí (např. místo a datum narození). Sociální identita je soubor významů či určitý obraz konkrétní lidské bytosti založený na jejích sociálních rolích a souvisejících pozicích v sociální struktuře společenství (např. profesní identita). Kolektivní identita je soubor významů či určitý obraz konkrétní lidské bytosti založený na její sounáležitosti s dalšími lidmi, tedy příslušnosti k sociálnímu útvaru, společenství, (pomyslné) komunitě, skupině či organizaci.

V tomto článku se důsledně držím metodologického individualismu. Všechny tři dimenze identity – osobní, sociální i kolektivní identita – se váží k jednotlivci a jsou různými aspekty jeho *individuální identity*. Kolektivní identita zde není chápána holisticky ve smyslu kolektivního vědomí, ale jako „jedincem reflektovaná skupinová příslušnost" [*Assmann 2001*: *118*]. Zdůrazňuji také, že výše uvedené rozlišení je čistě analytické. Hranice mezi jednotlivými dimenzemi identity mohou být v samotné sociální realitě a autobiografickém vyprávění o minulosti často mlhavé a nejednoznačné.

Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation a východiska analýzy

Základ *Archivu vizuální historie USC Shoah Foundation* (dále VHA) tvoří téměř 52 000 audiovizuálních nahrávek interview se svědky a přeživšími holocaustu, která jsou výsledkem natáčení realizovaného mezi lety 1994 a 2000 ve více než 50 státech a 30 jazycích.[4]

[4] Kromě nahrávek týkajících se holocaustu, resp. druhé světové války, dnes VHA obsahuje i rozhovory s přeživšími dalších genocid a masového vraždění (genocida Arménů a Tutsiů, masakr v Nankingu).

Plný přístup k VHA je možný pouze z oficiálních přístupových míst. V České republice mohou badatelé s nahrávkami pracovat v Centru vizuální historie Malach při Matematicko-fyzikální fakultě Univerzity Karlovy[5] a v referenčním centru Židovského muzea v Praze.

Naprostá většina rozhovorů byla pořízena s osobami považovanými v době platnosti norimberských zákonů za Židy (a zařazenými ve VHA do kategorie „Jewish Survivor"). Rozhovory jsou metodologicky na pomezí tematického interview a „životního příběhu" [srov. *Vaněk – Mücke 2011: 120–121*], jde o životní příběhy s tematickým důrazem na zkušenost holocaustu a nacistické perzekuce za druhé světové války. Všechna interview mají srovnatelnou strukturu, jelikož jsou tazateli udržována v chronologické posloupnosti (což do jisté míry odporuje běžným způsobům konstrukce vyprávění i utváření zápletky). Tazatelům bylo doporučeno, aby zhruba 20 % délky rozhovoru věnovali předválečnému období, 60 % trvání rozhovoru mluvili s narátory o době druhé světové války a ve zbývajících 20 % se zaměřili na poválečné období. Nahrávky jsou zpřístupněny v původní nesestříhané podobě a průměrný rozhovor má 135 minut. V databázi lze vyhledávat podle řady kritérií (data a místa narození, jména osob či tematických klíčových slov; podrobněji [*Mlynář 2011*]) i díky tomu, že před natáčením byl vyplněn rozsáhlý dotazník.

Životní příběhy, které jsou zachyceny v orálněhistorickém interview, vznikají jako výsledek dialogu narátora a tazatele. Leavy a Hesse-Biber píší o orální historii jako o „autobiografii utvářené ve spolupráci", která umožňuje „kolaborativní vytváření vědění mezi výzkumníkem a účastníkem výzkumu" [*2006*: *151*]. Charakter situace má vliv na obsah i formu řečeného, výpověď vzniká na základě vyjednávání relevance jednotlivých témat a hledisek, narativních postupů, očekávání spjatých s předpokládaným publikem [*Elliott 2005*: *50–51*; *Hájek – Havlík – Nekvapil 2014*].[6]

Jakýkoli rozhovor tedy odráží okamžik natáčení, jeho sociohistorické i situační okolnosti. Interview byla pořízena v jasně daném tematickém rámci, což přispívá k ustanovení relevance jednotlivých témat a epizod životního příběhu. Organizace, která sběr prováděla, se tehdy nazývala *Survivors of the Shoah Visual History Foundation* (Nadace vizuální historie přeživších šoa) a pamětníci vystupují jako „(židovští) přeživší holocaustu", což mohlo vést k záměrnému i bezděčnému rétorickému a narativnímu zdůraznění kulturních, etnických či náboženských aspektů vlastní židovské identity a různým dalším podobám explicitního vymezení *vzhledem k* – nebo *vůči* – vlastnímu židovství.

Z celkového počtu 4545 rozhovorů s lidmi narozenými na území bývalé ČSR bylo pro zpracování a následnou analýzu vybráno 14 rozhovorů ve švédštině, 4 rozhovory v dánštině a 18 rozhovorů v angličtině.[7] V prvních dvou uvedených jazycích šlo o všechny dostupné rozhovory s „československými Židy", z angličtiny pak byly přeloženy jen rozhovory natočené jinde než v Austrálii, USA a Velké Británii. Kritéria byla vedena pouze kvantitativními ohledy a neodráží žádné demografické, historické či jiné systematické souvislosti

[5] Viz <http://www.malach-centrum.cz> [cit. 30. ledna 2015].

[6] Někdy je toto vyjednávání „cílové skupiny" v interview přímo vyjádřeno, jako např. v rozhovoru P. Krause s W. B., kdy tazatel v jednu chvíli své dotazy objasňuje vysvětlením: „Dobře, já to vím, ale nevědí to ti, co budou na to koukat…" (Int. s W. B., ID 19189).

[7] Průměrný věk narátorek a narátorů v roce 1939 byl 13 let (nejmladší se narodil roku 1940, nejstarší 1918). Šlo o vyprávění 14 mužů a 22 žen; průměrná délka analyzovaného rozhovoru činila necelých 134 minut. Jedenáct lidí pocházelo z území dnešní ČR, ostatní se narodili na území Slovenska nebo Podkarpatské Rusi.

dotyčných států a nahrávek. Protože interview jsou ve VHA dostupná pouze v audiovizuální podobě a v původním jazyce, bylo nutné je pro další analýzu ručně přepsat a přeložit do češtiny.[8] Přepisy byly kódovány s ohledem na kategorizaci sebe sama a druhých ve vyprávění pomocí různých skupinových označení („Žid", „Čech", „sionista" apod.), zájmen („my", „oni"), ale též ve vztahu k zaujímání účastnických rolí, pozic a vyjednávání identit během interview.[9]

Několik poznámek k retrospektivní časovosti interview

Rozhovory z VHA se striktně drží chronologického průběhu událostí, což je důsledkem použité výzkumné metodologie. Životní příběhy jsou proto během dialogu samozřejmě a přirozeně strukturovány podle historických období. Zcela klíčovou událostí, kolem které je každý narativ vystavěn, je druhá světová válka. V různých oblastech bývalé ČSR však měly zakoušený „příchoď" a „vypuknutí" války, stejně jako související změny v sociální realitě dosti odlišnou podobu. Totéž platí i pro druhý výrazný mezník: konec války či osvobození. To, jestli jsou ve vyprávění jednotlivých narátorů určující obecně uváděné roky 1939 a 1945, souvisí se specifickými rysy jejich životních osudů. Druhá světová válka mohla pro jednotlivé pamětnice a pamětníky „ve skutečnosti" začít i skončit o něco dříve nebo později, než jak hranice této historické události vymezuje politická historiografie. Obecně lze však říci, že životní příběhy jsou konstruovány na pozadí tří hrubě vymezených období: *předválečného*, *válečného* a *poválečného*. Toto jednoduché a srozumitelné schéma je v interview užíváno jako sdílený podklad, na němž jsou osudy vykreslovány ve své jedinečnosti.

Předválečné období je zpravidla v narativní struktuře životního příběhu zakončeno reflexí „změny", jež přináší narušení neproblematické samozřejmosti starého světa – často světa dětství a nepochybování. O změně na sklonku 30. let hovoří většina vypravěčů a téměř všichni tazatelé se na ni ptají. Konec války je oproti tomu mnohem různorodější, neboť měl pro jednotlivé pamětníky různé rysy, odvozené především od okolností, do nichž je válečné události zanesly. Ve své analýze interview jsem se proto rozhodl uvedená „etno-historiografická" období zachovat a jednotlivá témata sledovat v době *předválečné*, *válečné* a *poválečné*, třebaže se konkrétní dny, měsíce a roky, vymezující jejich hranice, mohly v jednotlivých případech lišit.

Pluralita moderních židovských identit

Vyprávění pamětníků, jejichž citace budou následovat, je vhodné stručně zasadit do širšího rámce proměn evropských židovských identit v době předcházející druhé světové válce [*Pojar – Soukupová – Zahradníková 2004*; *Čapková 2005*; *Hamar 2010: 69–86*; *Kieval 2011* aj.]. Proces moderní individualizace se projevuje v přechodu od esencialistických koncepcí identity k novějším konstruktivistickým koncepcím identity. Moderní pojetí

[8] Velice děkuji Janu-Marku Ondřeji Šikovi, Kateřině Navrátilové, Radce Sloukové, Janě Michalíkové a Daniele Vrbové, bez jejichž práce na přepisu a překladu ze švédštiny, dánštiny a angličtiny by výzkum nemohl proběhnout. Přepisy a překlady jsou přístupné registrovaným badatelům v CVH Malach.

[9] Podrobnější prozkoumání interakční dynamiky rozhovorů nebylo v tomto výzkumném projektu možné, tvoří však součást mé disertační práce.

židovské identity je výsledkem souběžného působení řady vlivů: emancipace, asimilace, sekularizace, diferenciace, zrodu nacionalismu i nástupu kapitalismu a industrialismu (podrobněji [*Hamar 2010: 69–115*]). Náboženská sekularizace spolu s procesem židovského osvícenství (*haskala*), nástupem politického liberalismu a emancipace židovských komunit [*Katz 1998*] ovlivňuje způsoby, jimiž o sobě sami Židé uvažují, stejně jako se proměňují i politické a společenské okolnosti [srov. *Shore 2015*].

Židovství (ve smyslu „bytí Židem") získává nejpozději od počátku 20. století rozmanité podoby, které jsou diferencovány nejen geograficky, ale i sociálně, kulturně, psychologicky. Vznikají nové organizace a skupiny, s nimiž se lidé mohou identifikovat. Židovská identita je tak utvářena a vyjadřována v řadě dimenzí: může být identitou politickou (sionismus), náboženskou (judaismus), národní (židovský národ) či státní (Palestina a Izrael). Existují ovšem i subtilnější formy židovské identity, ať už z hlediska jejich individuálního zakoušení nebo „hloubky" identifikace. Moderní židovské identity jsou multiplicitní a ambivalentní [*Hamar 2010: 69*], či ještě jinak – slovy A. Heitlingerové (ve výčtu, který je spíše ilustrační než analytický) – „židovská identita může být hutná nebo tenká, slabá nebo silná, virtuální, symbolická, založená na osudu, založená na vlastní definici, vnucená zvenčí, sekulární, náboženská, hybridní, v pohybu, vázaná na několik národů nebo označená jako emigrantská, československá, česká nebo slovenská" [*2007: 203*].

Varianty a vztahy kolektivních identit ve vyprávění

Výše jsem uvedl, že individuální identitu jedince chápu jako průsečík osobních, sociálních a kolektivních identit. Představa člověka o sobě samém je tedy do jisté míry odvozena i z reflektované příslušnosti k (reálným či imaginárním) sociálním útvarům. Z analyzovaných rozhovorů výrazněji vyvstávají čtyři základní dimenze kolektivních identit, kterým se budu v této části podrobněji věnovat: jde o identitu *náboženskou*, *etnickou*, *politickou* a *národní*.[10]

Operacionalizaci narativního vyjádření kolektivních identifikací lze založit na poznatcích etnometodologické konverzační analýzy [*Sacks 1992*; *ten Have 2007*], konkrétně tzv. *analýzy členské kategorizace* (dále MCA; nejnověji [*Housley – Fitzgerald 2015*]). Ústředním pojmem MCA jsou „nástroje členské kategorizace" (*membership categorization devices*, MCD). Ty jsou tvořeny dvěma základními složkami: (1) soubory kategorií, jež „patří k sobě" (např. *rodina* – matka, otec, dcera atd.; *národnost* – Čech, Němec, Slovák atd.); (2) pravidly aplikace (tj. pravidlo *koherence* a *úspornosti*). S každou kategorií jsou spjaté určité *atributy* (zejm. činnosti), které mohou členství v kategorii naznačovat či zakládat [*Schegloff 2007: 469–470*]. V jazykové interakci mohou být kategorie implicitně vyjádřeny právě prostřednictvím svých atributů (predikátů) neboli činností spjatých s kategorií: např. „chození do synagogy" může implikovat kategorii „Žid". Jak zdůrazňuje Schegloff a jak uvidíme dále (viz např. poznámka 12), lidé mezi kategoriemi a predikáty v praxi smysluplně rozlišují. Ani v sociologické analýze by tedy neměly být chápány jako prvky provázané prostým kauzálním vztahem [*Schegloff 2007: 481*].

[10] V rozhovorech figurují i další kolektivní identity – zmiňme identitu *genderovou*, *profesní*, *generační* nebo *regionální*. V tomto článku pro jejich pojednání není prostoru.

Přístup MCA umožňuje uchopit problematiku identit s důrazem na otázku, „jak a proč je identita důležitá pro reálné jedince v jejich společném jednání" [*Williams 2000: 145*]. Cílem etnometodologické konverzační analýzy není vybudovat vědeckou teorii identity, ale prozkoumat „sociální identitu jako členský fenomén. (…) Zájem je čistě deskriptivní, tedy identifikovat a popsat, jak členové společnosti *používají* sociální identitu ve své řeči a jednání" [*Hester – Housley 2002: 4*]. S ohledem na inherentně jazykovou a interakční povahu zkoumaného materiálu považuji tuto perspektivu za užitečné analytické východisko, nebudu se však postupů MCA držet zcela rigorózně.

Podívejme se, jak pamětníci hovoří o své kolektivní identitě ve smyslu náboženství, etnicity, politické orientace a národnosti. Vzhledem k povaze dat není mým cílem předložení (obecných ani partikulárních) historických poznatků, ale identifikace narativních a lingvistických vzorců, které se v rozhovorech uplatňují.

O náboženské dimenzi předválečného rodinného prostředí se hovoří ve všech interview, což je dáno již metodologicky – otázka po rodinných náboženských zvyklostech totiž patřila k několika dotazům, které měli tazatelé doporučeno během rozhovoru položit. Vztah k náboženství je narativně pojednáván prostřednictvím souvisejících atributů, mezi nimiž mají prominentní místo návštěvy synagogy neboli *schulu*. Četnost návštěv se ve zkoumaných rozhovorech různí (od „nikdy" po „dvakrát denně"). Návštěvy synagogy často souvisí s oslavami svátků (jako je *šabat*, který bývá alespoň symbolicky dodržován i v jinak sekularizovaných rodinách), zejména pak tzv. velkých svátků (*jom kipur*, *seder* a *chanuka*) či životních a přechodových rituálů (svatby či *bar micva*). Svátky a významné události jsou také popisovány jako příležitost k setkání širší rodiny. Třetím často zmiňovaným atributem náboženské identity jsou specificky židovská pravidla *košer* stravování, jež mohou někdy být i tím posledním, co z náboženské příslušnosti v každodenní praxi zbývá.

Na otázku po předválečném náboženství narátorky a narátoři neodpovídají čistě deskriptivně, ale jejich výpovědi mají i evaluativní rozměr. Zhodnocení se často týká míry „pobožnosti" primárního rodinného prostředí, která často bývá označována slovy jako „přiměřeně", „moderní", „nic zvláštního", a to i lidmi z poměrně ortodoxních rodin:[11]

> T: „Byla vaše rodina praktikující?"
> N: „No… naše rodina nebyla praktikující, v tom smyslu, že jsme náboženství chápali moderně, nebyli jsme… žádní fanatici, tak nějak jsme to měli." (Int. s A. F., ID 49255, přel. z dán.)

> T: „Chodili jste jinak do synagogy pravidelně?"
> N: „Rozhodně. Nebyli jsme nijak přehnaně náboženští, ale… dodržovali jsme všechny tradice a jedli jsme košer, to jsme samozřejmě přísně dodržovali, a každou sobotu a pátek večer do synagogy. A taky modlitby, ranní modlitba… […] Bylo to… tradice jsme pečlivě dodržovali, ale nebylo to přehnané, fanatické náboženství." (Int. s E. R., ID 27134, přel. ze švéd.)

> „Žádní ultra, pěkně příjemně zvladatelně ortodoxně nábožensky založení. Všechny svátky jsme si užívali a… všechny dodržovali." (Int. s O. F., ID 4486, přel. z angl.)

[11] „T" uvozuje promluvy tazatele či tazatelky, „N" uvozuje promluvy narátorky či narátora. Neuvozené citáty jsou vždy promluvami narátorů nebo narátorek. Slova zdůrazněná mluvčím jsou kurzívou; hezitační zvuky odděleny lomítkem; případné komentáře přepisovatelů ve složených závorkách. ID číslo je unikátním identifikátorem interview v databázi VHA. Ačkoliv citační úzus VHA umožňuje používání plných jmen osob, z etických a bezpečnostních důvodů zde dávám přednost částečně anonymizovanému zápisu pomocí iniciál.

T: „Udržovaly se u vás židovské náboženské tradice, nevíte?“
N: „To je dobrá otázka. Snažím se z matky na toto téma něco vydolovat. […] [M]ám pocit, že ne, nějak moc Židé jsme asi nebyli. Nemyslím, že jsme… slavili nějaké svátky nebo víte jak. A určitě nic jidiš nebo tak. Ne, jen jsme věděli, že jsme Židé, ale tím to jakoby končilo. Nic speciálního, nic zvláštního jsme neslavili, nenosili jsme jarmulky nebo tak, ne. Prostě jsme je nenosili. Tam ne.“ (Int. s E. W., ID 25537, přel. ze švéd.)

T: „Mohla byste povyprávět, jak vypadal váš domov z náboženského úhlu pohledu?“
N: „No, byli jsme religiózní. Ale ne přehnaně. Můj táta byl, slavili jsme šabat a všechny svátky a tehdy chodíval táta do synagogy a moje máma byla… vždy nosívala na hlavě klobouk nebo šátek, taky paruku.“ (Int. s G. D., ID 34732, přel. ze švéd.)

Vliv má v této souvislosti i širší sociální prostředí, zvláště venkovské a maloměstské, kde náboženské aktivity byly samozřejmou součástí života a jako takové podléhaly mechanismům sociální kontroly:

T: „Slavili jste svátky?“
N: „Ano, svátky jsme slavili všechny, to ani nešlo… je neslavit, byla to tradice, kterou když člověk nedodržoval, tak ho lidi mohli… zavrhnout, slavili všichni, ale někteří byli fanatici a někteří byli normální moderní lidé, kteří v moderní společnosti existují.“ (Int. s A. F., ID 49255, přel. z dán.)

T: „Jak byste popsala, jakou roli hrálo ve vaší rodině náboženství?“
N: „Byli jsme velmi věřící. Velmi. Jinak to nešlo, byla to malá vesnice, všichni se navzájem hlídali.“ (Int. s F. Z., ID 29598, přel. ze švéd.)

Podobnou povahu mají i snahy o (částečné) začlenění do okolní, tradičně křesťanské společnosti, k nimž však zřejmě častěji docházelo v Čechách [srov. *Mlynář 2013*]:

T: „Z jakého druhu židovského domu pocházíte? Byli jste věřící, nebo…“
N: „Řekl bych… považoval bych to za liberální, protože právě proto, že ve městě nebyl tak velký židovský život, nebylo tam tolik lidí a moje matka… bylo to, řekněme, přizpůsobili jsme se tomu životu, který jsme tam měli, mezi těmi ostatními Nežidy, ale kromě toho, tak příležitostně se konaly, to mi vyprávěl otec, tak jsme se samozřejmě zúčastnili všech svátků, co jsme mohli, a to se samozřejmě dělo, když církevní obec mohla získat rabína nebo kantora…“ (Int. s J. S., ID 26377, přel. z dán.)

Dodržování náboženských tradic, ačkoli je s více než padesátiletým odstupem zpětně nahlíženo převážně pozitivně a nezřídka s jistou sentimentální nostalgií, se nicméně u dětí nesetkávalo vždy jen s pochopením:

„[J]ak už jsem řekl, nebyl jsem nijak zvlášť věřící, a flákal jsem to, ranní modlitbu, a táta na to přišel, udělal to zvláštním způsobem, zeptal se mě, jestli se ráno modlím, zeptal se jednou jedinkrát, a já jsem odpověděl: ‚Jasně že jo‘, a on otevřel modlitební knížku a tam ležela desetikoruna, a on řekl: ‚Leží tu už tři měsíce.‘ Ne, nebyl jsem nijak zvlášť věřící, ale jestli se pamatuju dobře, tak jsem věřil v Boha, víra v Boha ve mně byla jako vrytá.“ (Int. s E. R., ID 27134, přel. ze švéd.)
„[Otec] trval přísně na tom, abych se zároveň účastnil náboženských částí života, například každodenní návštěva synagogy, ta byla důležitá a… přirozeně doma košer, to nebylo žádným způsobem zpochybňováno.“
T: „Vy jste chodili do synagogy každý den?“

N: „Ano, můj otec chodil každý den ráno a večer a já musel chodit s ním. /eh/ Ráno to možná bylo pro mě trochu těžší, když jsem chodil do školy, ale večer, to nebylo zpochybňováno, to jsem jít musel, s ním. A… byla to samozřejmost. Bylo to… normální, byli jsme na stejné lodi…“ (Int. s A. F., ID 35943, přel. ze švéd.)

Z posledních dvou úryvků je patrné, což je třeba podtrhnout, že pro naprostou většinu narátorů je předválečný svět součástí vzpomínek na dětství. Jako takový nabývá zvláštních a nezaměnitelných obrysů; nadto ještě ve světle tragických událostí, které měly následovat. Žitý svět předválečné doby bývá ve vyprávění vykreslen jako svět neproblematické samozřejmosti a přijímaných daností:

„V takové malé obci toho moc nebylo. Nebylo to jako dnes. Ani jsme tolik nemysleli.“ (Int. s R. N., ID 33042, přel. ze švéd.)

„[Ž]ili jsme takový… svým způsobem zastíněný život, ale i tak jsme se naučili určité věci.“ (Int. s E. M., ID 26702, přel. ze švéd.)

„Protože, jak bych to řekla, když bylo něco v Bibli, tak o tom člověk nesměl diskutovat, tak to prostě bylo. Tak to bylo a nebyla žádná proč.“ (Int. s F. Z., ID 29598, přel. ze švéd.)

Tento „samozřejmý“ postoj se týká i etnické identity, která má někdy jen povahu vágního *povědomí* o vlastním židovství. Nerodí se však pouze z rodinných zvyklostí nebo aktivního náboženského života, o nichž jsem psal výše. Odvrácenou stranou vlastní etnické identity, jejím zrcadlovým protějškem, je nevraživost ze strany nežidovského obyvatelstva, vyrůstající hlavně z kořenů náboženských a ekonomických [srov. *Brustein 2003*]. Lidový antisemitismus v meziválečné době – je-li vůbec tematizován – bývá popisován jako jakési nutné zlo a součást toho starého světa, kde věci *prostě takhle jsou* a otázky se nekladou:

„[K]dyž jsem přijela do Švédska, byla jsem, nikdy by mě nenapadlo, že, byli jsme, byli jsme indoktrinováni pocitem, že jsme, že jsme Židé a že se musíme držet… sami pro sebe, takže… jsem brzy neměla ani…“

T: „Prostě jste měli ten pocit ‚my a oni‘ v sobě.“

N: „Ano, ale nevytvořili jsme jej jen my, nýbrž také oni tomu napomohli. Během celého svého dospívání jsem jen… cítila jsem se jen pronásledována a antisemitismus tam byl tak rozšířený a… No, nikdy jsem si nemyslela, že- že být Žid se dá použít, že slovo ‚Žid‘ se dá, že se dá použít také v pozitivním slova smyslu. To- to bylo moje dospívání. […] [A]tmosféra byla taková a ve škole taky a my, židovské děti, jsme musely v pátek večer chodit dřív domů a to po nás házeli knihy, po nás tašky. Bylo to, prostě to tak bylo.“

T: „Bylo to tedy násilí.“

N: „A nemohli jsme ani… nevím, byla jsem přece dítě, nechápala jsem, že se proti tomu eventuálně dá něco dělat, ale nebylo o čem debatovat, žádné noviny se nepsaly… /eh/ nikdo nezpochybňoval a… co to bylo a proč. Prostě to tak bylo, bylo to pro nás samozřejmé, takže… bylo to přesně, jako když jsme došli do tábora, nikdo se neodvažoval protestovat nebo se proti tomu postavit. Byli jsme celou dobu poddaní.“ (Int. s E. M., ID 26702, přel. ze švéd.)

T: „Kdy jste v Chusti poprvé pocítili antisemitismus?“

N: „No, je to… řekl bych, že katolická církev proti Židům poštvávala neustále. A bylo běžné, že […] bylo Židům řečeno, aby se drželi z dohledu, když vycházeli z kostela, protože budou opilí a budou napadat Židy. Toto jsme za antisemitismus nepovažovali, brali jsme to jako danost. […]

Pro Žida bylo to, že jej zbil Rus, opilí Rusové, to nebylo považováno za antisemitismus." (Int. s C. D., ID 26323, přel. z angl.)

T: „Dvě otázky k tomuhle tématu. Setkal jste se někdy s antisemitismem ze strany učitelů?"
N: „Ano."
T: „A ta druhá, mluvili jste o tom doma? Později?"
N: „Jestli jsme o tom mluvili… tohle tam bylo tak přirozené, že jsme o tom mluvit nepotřebovali." (Int. s E. R., ID 27134, přel. ze švéd.)

T: „Všimla jste si, když jste byla dívka, známek antisemitismu?"
N: „Nevím, jestli jsem si jich všimla, v tom případě jsem nechápala, o co se jedná. Víte, když je člověku čtrnáct patnáct, i míň, co ví o antisemitismu? Když na mě volali: ‚Hnusnej Žide!', nemyslela jsem na to. A antisemitismus, nevím, jestli se to dá nazvat antisemitismus nebo jestli je to jen dětinské a tak, dokázala bych si představit, že takové to je." (Int. s A. K., ID 32560, přel. ze švéd.)

Nutno podotknout, že právě zmíněné zkušenosti jsou podle všeho do značné míry dány regionem, z něhož narátor/ka pocházel/a, a soužití židovských a nežidovských obyvatel mělo v různých částech ČSR odlišné podoby. Řada pamětníků na otázku po předválečném antisemitismu odpovídá jednoznačně negativně, soužití popisují jako harmonické a první projevy protižidovské nenávisti spojují až se začátkem války. Jako takový slouží v naraci meziválečný lidový antisemitismus (či naopak jeho nepřítomnost) jako kontrast hrozivých událostí, jež přinesla druhá světová válka:

„Oficiální antisemitismus pro nás začal, když se do našeho města nastěhovalo Maďarsko. Bylo to v březnu 1939. Na ten den si vzpomínám velice živě… Německo napadlo Polsko, ten den, prvního… prvního dne války, druhé… Měli jsme se, všichni, komu bylo víc než čtrnáct let, se musel přihlásit na vojnu. Přišli Židé, ale ty neposlali na vojnu, ale na práce a nosili žluté pásky nebo žluté hvězdy Davidovy. […] [T]o, že jsme nosili žlutou pásku a že jsme coby Židé byli diskriminováni v den náboru, to byl oficiální antisemitský akt a tak jsme jej taky vnímali. […] [N]eměli jsme žádné příhody, které bychom chápali jako antisemitismus, dokud… jak jsem říkal tu historku se žlutou páskou." (Int. s C. D., ID 26323, přel. z angl.)

T: […] „Co pro vás a vaši rodinu znamenalo, když v roce 1939 vypukla válka, co se změnilo?"
N: „Okamžitě toho tolik vidět nebylo, ale postupně, tedy jen za týdny a měsíce začínalo být vidět, že… lidé se stahovali, byli velice, všechno se změnilo, protože to všechno… jak to mám říct, síly jako antisemitismus byly za Čechů trochu potlačené, ale teď, když všechno bylo maďarské, tak to pomalu začalo, všichni obchodníci začali žárlit na židovské obchody, zkoušeli jim vzít obchody, aniž by jim něco zaplatili…" (Int. s F. G., ID 36437, přel. ze švéd.)

Vlastní židovská identita počátkem 20. století nabývala i politických kontur, což se ve zkoumaných rozhovorech pojí zejména se sionismem. Ten nebyl v rurálních oblastech východního Československa tak rozšířený jako na západě státu a často se dostával do konfliktu s tradičním nábožensky založeným židovstvím, což mělo v zásadě dvě podoby – rozpory mezigenerační a rozpory různých náboženských skupin:

„[B]yla to malá vesnice, všichni se navzájem hlídali. Takže když jsme chtěli něco dělat, tak jsme to museli dělat tajně."
T: „A co jste dělali?"

N: „Jo, patřili jsme mezi sionisty, Betar. Založil ho jeden z vesnice, ale všechno jsme museli dělat tajně, aby na to nepřišli sousedi nebo rodiče."

T: „Rodiče s tím nesouhlasili?"

N: „Ne. Oni čekali na Mesiáše." (Int. s F. Z., ID 29598, přel. ze švéd.)

„Jako hodně ortodoxních Židů nevěřil [otec – pozn. JM] v sionismus. Nechtěl, abychom se ani my věnovali sionistickým organizacím. Ale… v kruhu mých přátel tvořil důležitou část života, sám jsem se postupně zařadil do sionistické skupiny… […]

[B]yl jsem angažovaný v sionistickém hnutí, mládežnickém hnutí… /eh/ Moji přátelé byli velice… pro sionistickou věc. […] [N]áš ideál byl emigrovat do Palestiny. […] Otec byl proti, ale čím více začínal být cítit antisemitismus, tak to přece jen trochu vzdával…" (Int. s A. F., ID 35943, přel. ze švéd.)

„[S]amozřejmě byly… spory mezi… nimi, víte, jeden byl pobožnější než druhý, a neshodli se, ať už… Satmarští, ti… Židé, a pak byli… /eh/ Belzerští Židé, a byli… další nějací… jiní a… ti byli částečně také proti sionismu. Hlavně ti… Satmaři. Neměli nás rádi, protože jsme byli sionisti." (Int. s W. U., ID 44840, přel. z angl.)

Mimo sionistické kruhy ovšem židovství obvykle nebylo nahlíženo jako svébytná národnost, což bylo dáno i úředními pravidly a zvyklostmi v meziválečné ČSR. Rodiny židovského náboženského vyznání se s národnostními celky a menšinami identifikovaly především na základě jazyka, na což se podrobněji zaměřím v další části článku.

Jazykové aspekty identity a jazyk jako téma vyprávění

Výše jsem identitu pracovně vymezil jako reflexivní obraz sebe sama, který vyvstává z uvědomění podobnosti a odlišnosti, jež mohou mít synchronní nebo diachronní rozměr. Takto pojatá identita obsahuje i podstatný jazykový aspekt. Kromě nepříliš objevného (třebaže neopomenutelného) konstatování, že identita osoby je ve své praktické rovině mj. *slovem* – ať už máme na mysli osobní jména, skupinová označení, nebo zájmena – jde též o mluvený jazyk jako významný atribut kolektivní identity (zejména identity národní a etnické). Znalost konkrétního jazyka je atributem příslušnosti k nějaké skupině.[12] Jinými slovy, řeč je narativně využívána jako příznak kolektivní kategorizace a identifikace osob, o nichž je vyprávěno. V jednotlivých obdobích životního příběhu (předválečném, válečném a poválečném) je ovšem jazyk tematizován odlišně.

V předválečném období je často zdůrazňována jazyková pluralita, která je vnímána jako samozřejmý rys tehdejší společnosti. Význačnou roli hraje odlišení prostředí na základě protikladu soukromého a veřejného – jinak se mluvilo *doma* („s rodiči") a jinak *venku* („na ulici" nebo „ve škole"):

[12] Někdy i pozoruhodně netriviálním způsobem, např. formou nepřímé sebe-kategorizace: „já, který jsem pocházel z německy mluvící oblasti, přestože jsem byl bilingvní, jsem už nemohl pokračovat na obchodní škole", kdy narátor H. H. namísto použití zjednodušující národnostní kategorie „Němec" uvádí svou příslušnost k „německy mluvící oblasti". Tazatel jeho volbu respektuje a citlivě na ni přistupuje, když se ve své následující promluvě ptá: „Takže to nebylo proto, že jste byl Žid? Ale proto, že jste byl německy mluvící?" Načež H. H. odpovídá: „Ne, kritérium bylo dané ze sčítání obyvatelstva v Československu v roce 1932 nebo '33." (Int. s H. H., ID 31304, přel. z dán.)

T: „Jakým jazykem jste mluvili, v jakém jazyce bylo vyučování ve škole?“
N: „V češtině. A venku jsme mluvili ukrajinsky. Nebo rusky. S ostatními dětmi. Doma jsme mluvili jidiš.“ (Int. s F. Z., ID 29598, přel. ze švéd.)

T: „Jakými jazyky jste doma mluvili?“
N: „Doma jsme mluvili hebrejsky. Na ulici jsme mluvili maďarsky a rumunsky.“
T: „Mluvila jste ještě dalšími jazyky?“
N: „Ne.“ (Int. s A. E., ID 14096, přel. z angl.)

T: „Jaké jazyky jste se tenkrát učil?“
N: „Doma /eh/… doma jsem se učil to stejné, česky, protože jsme patřili k Československu, takže člověk musel umět číst, psát a mluvit česky. Maďarsky jsme museli umět taky, protože s Maďarskem jsme měli hodně co do činění, a rusínsky, to jsme taky museli, abychom rozuměli lidem, s kterýma jsme tam žili. Jidiš byla běžná, protože tu se učila většina lidí, ale taky tam byli nějací Švábové a ještě různí další lidé, s kterými se dalo mluvit. Takže jsme měli… takže to vlastně bylo přirozené, že jsme ty jazyky uměli. Rumunsky stačilo umět několik slov, protože rumunské hranice už byly přece jenom trochu daleko a nebylo to nutné /eh/, takže většina z nás mluvila tak čtyřmi, pěti jazyky.“ (Int. s A. F., ID 49255, přel. z dán.)

T: „Jaký jazyk jste používali?“
N: „Aha, jazyk, no… Jo… doma jsme mluvili… řekněme německy a maďarsky. Německy pravděpodobně proto, že… no, moje matka tedy chodila do německé školy a němčina byla… jazykem občanů, tedy měšťanů. Maďarština byla prestižní jazyk, mluvily jí vyšší stavy, takže jsme se samozřejmě snažili mluvit maďarsky, abychom byli trochu výše. Ale okolní sedláci, ti rozuměli jen slovenštině. Takže jsme byli vlastně trojjazyční. […] [N]ebylo zas tak zvláštní, že jsme mluvili třemi jazyky, nebyli jsme tím zas tak zvláštní. Tři jazyky tam byly docela normální.“ (Int. s E. W., ID 25537, přel. ze švéd.)

T: „Jakým jste doma mluvili jazykem?“
N: „Jazyk byl rozdělený, matka mluvila maďarsky, narodila se přeci v Maďarsku před světovou válkou, otec mluvil ponejvíc německy, trochu slovensky. Ale my děti jsme mluvily hlavně maďarsky, otec taky mluvil trochu maďarsky. Já sám jsem chodil do české školy, tak jsem byl trojjazyčný, dalo by se říct, když jsem byl dítě. Doma se mluvilo dokonce jidiš. /eh/ Ale mezi kamarády a v kolektivu jsme mluvili hlavně maďarsky.“ (Int. s A. F., ID 35943, přel. ze švéd.)

„V té době Bratislava, a to mluvím o *raných* třicátých letech, měla… bylo to slovenské město s výraznou přítomností Čechů a menšinou Němců a Maďarů. A jako děti jsme si hrávaly společně. A děti se učí jazyky velmi velmi rychle. Víte, člověk je prostě *musel* umět. A tak jsem ty jazyky pochytil a pak… Já, například dejme tomu, nějaké maďarské dítě mi přineslo knížku v maďarštině. […] Víte, musel jsem to… zkusit se to naučit. Přečíst si to. Je to samozřejmě jinak psáno, no a češtinu a slovenštinu jsem uměl prostě přirozeně, moje chůva byla Češka, a /eh/ oficiálním jazykem byla samozřejmě slovenština, takže jsem to v podstatě měl dost lehké. A učil jsem se opravdu snadno.“ (Int. s W. S., ID 38485, přel. z angl.)

Znalosti jazyka bylo v některých případech díky značné pluralitě a jejím generačním odlišnostem v kontextu rodinného prostředí záměrně využíváno i jako prostředku k vymezení hranic porozumění:

T: „Říkala jste, že… rodiče doma mluvili jidiš.“
N: „Ano, spolu mluvili vždy jidiš, ale s námi dětmi…“
T: „Rozuměly jste tomu?“

N: „Ano, části ano, ne moc, nenaučili nás to. […] Brali jsme jako danost, že když nechtějí, abychom rozuměli, co říkají, mluvili spolu jidiš, tak to prostě bylo. Ale dnes bych jim rozuměla velmi dobře." (Int. s F. G., ID 36437, přel. ze švéd.)

T: „Jakým jazykem jste mluvili doma?"
N: „Doma jsme mluvili jidiš. I když moji rodiče někdy mluvili maďarsky, abychom jim nerozuměli, a myslím, že to možná pomohlo, když přišli Maďaři, že jsme se to naučili rychle, ale rodiče mluvili, doma jsme mluvili jidiš, oni mluvili maďarsky, Nežidé tam byli dost namíchaní." (Int. s R. A., ID 16631, přel. z angl.)

Začátek války a uplatňování rasových zákonů přinesly nové situace, v nichž nabyl i mluvený jazyk nových konotací. Ve chvíli, kdy se nevlastní židovská identita stává pro narátor(k)y a jejich rodinné příslušníky nedobrovolnou daností – zejména v průběhu deportace a věznění v koncentračních táborech – přestává být znalost určitého jazyka atributem zakládajícím specifickou etnickou identitu, ale naopak prostředkem diferenciace společenství osob sdílejících tentýž osud. K této diferenciaci dochází již na úrovni osobní identity:

„Potom přišla vedoucí bloku a zeptala se, jestli někdo umí česky, a já jsem uměla. Pak mě vedla, říkala mi, sem smíš a sem nesmíš, protože tam byli pokusní králíci, tam mě neposílala." (Int. s F. Z., ID číslo 29598, přel. ze švéd.)

„Pak tam byli ruští váleční zajatci. Ženy. A všimly si, že umím rusky. Takže mi vždycky dávaly jídlo." (Int. s F. Z., ID číslo 29598, přel. ze švéd.)

„Ona mluvila jidiš a německy, proto mohla pracovat jako blockälteste." (Int. s F. G., ID číslo 36437, přel. ze švéd.)

„Protože my byli ti Maďaři, kteří mluví hebrejsky, tak na nás byl velice milý." (Int. s C. D., ID číslo 26323, přel. z angl.)

Jazyk je ale také interpretativně užíván jako atribut identifikující příslušníky jednotlivých skupin Židů, které byly do táborů deportovány z různých oblastí Evropy. Na základě jazykového atributu je etnická židovská identita diferencována a opatřena přívlastkem (např. „*maďarští* Židé jidiš neuměli" [Int. s L. M., ID 33027, přel. ze švéd.]); ještě častěji se však kategorie „Žid" ani nezmiňuje, jelikož je z hlediska kategorizace v daném kontextu vyprávění nepodstatná.[13] Vězňové koncentračních táborů, rasistickými zákony shodně označeni za Židy, jsou si navzájem Slováky, Rumuny, Čechy, Řeky nebo Maďary[14] a tato

[13] V jednom z rozhovorů je popsána i situace, kdy je tohoto členského vědění (jazyk jako atribut národní příslušnosti) v době krátce po osvobození záměrně „zneužito": „[D]ostali jsme se do Jugoslávie a měli jsme falešné papíry. Že jsme Řekové a vracíme se po osvobození. Bylo štěstí, že jugoslávským partyzánům zeměpis moc nešel, takže se neptali, proč jdeme do Řecka tudy. Ale všichni jsme samozřejmě uměli řecky a to byla strašná legrace, dal bych za to nevím co, abych měl nahrávku toho, jak jsme mluvili /předstírá, že mluví ‚řecky'/, tak nějak to vypadalo. (…) Takže jsme všichni mluvili plynně řecky, všichni jsme měli doklady od Červeného kříže, takže jsme mířili do Řecka." (Interview s E. R., ID 27134, přel. ze švéd.)

[14] Což je zcela v souladu s *pravidlem úspornosti*, které ve vztahu ke členské kategorizaci formuloval už v 60. letech zakladatel konverzační analýzy H. Sacks: jedna kategorie v principu postačuje k charakterizování nějakého jedince pro dané praktické účely. Jinými slovy, pokud není v zájmu jednoznačnosti potřeba použít více kategorií naráz (např. „mladý slovenský Žid", což jsou tři kategorie), účastníci rozhovoru to zpravidla nedělají.

jejich národnostní příslušnost bývá odvozována právě z jazyka, kterým hovoří: „když promluvili, hned jsme poznali, co je to za jazyk“ (Int. s R. N., ID 33042, přel. ze švéd.).

Poválečné období je vzhledem k povaze analyzovaného vzorku interview pro narátor(k)y mnohdy dobou, kdy se kromě řady jiných obtíží musejí vypořádat i s neznalostí jazyka v zemi, kam je válečné události zavály, popř. kam se později po válce dobrovolně rozhodli emigrovat. Vyprávění se v těchto fázích nezřídka dotýká obtíží, které neznalost jazyka zpočátku způsobovala:

T: „Kdy jste přijeli do Dánska?“
N: „Přijeli jsme do Dánska v roce 1960. A já jsem měl… samozřejmě jsem neuměl dánsky. Takže jsem měl opět začít od začátku. Začínal jsem od začátku v Argentině, protože jsem neuměl španělsky a znovu, ještě jednou, protože jsem se učil dánsky.“ (Int. s J. S., ID číslo 26377, přel. z dán.)

T: „Jak vás ve Švédsku přijali?“
N: „Moc dobře, jenom to bylo v Älvseredu opravdu těžké, protože všichni mluvili jenom švédsky…“ (Int. s F. Z., ID číslo 29598, přel. ze švéd.)

„[B]yla jsem, bylo to hrozné, neuměla jsem švédsky a už vůbec ne skånsky a bylo to náročné.“ (Int. s A. K., ID číslo 32560, přel. ze švéd.)

„A tam jsem byla pár měsíců a… byla jsem tam sama, neměla jsem u sebe nikoho, byla jsem hrozně nešťastná. Neuměla jsem jazyk, byli na mě hrozně milí, ale já byla smutná, nevěděla jsem, proč tam mám být sama, a oni se pak pokusili zkontaktovat obec [židovskou – pozn. JM]…“ (Int. s E. M., ID číslo 26702, přel. ze švéd.)

T: „Jak jste se domluvili se Švédy, nebo jak jste to dělali…?“
N: „Ne, neuměli jsme, Švédové, přinejmenším v těch místech, kde jsme… V Osby uměly německy lotty, ale ve Smålandu, kde jsme byli, tam ne, mluvili jen švédsky. Občas jsme zachytili nějaké to slovo, rukama nohama… nás nějak pochopili.“ (Int. s F. G., ID číslo 36437, přel. ze švéd.)

„Bylo to… Byli jsme s našimi přáteli, kteří nám poslali to povolení k pobytu, vůbec jsem neuměla anglicky, pamatuju si, že mě George na lodi naučil p- p- pár slov… […] No, život byl ze začátku… nějakým způsobem těžký, i když jsme měli ubytování a kamarády, protože jsem nerozuměla… ani slovo anglicky a pamatuju si že jednou moji přátelé pozvali nějaké Novozélanďany, kteří se později stali našimi moc moc dobrými přáteli, a vyprávěli si vtipy, *všichni se smáli*, a já vůbec nevěděla, *o čem se baví*!“ (Int. s H. P., ID číslo 38929, přel. z angl.)

Židovská etnická identita v kontaktu s obyvatelstvem nové země ustupuje stranou a stává se v podstatě irelevantní. Narátorky a narátoři se po válce stávají „uprchlíky“, „uprchlíci“ a „přistěhovalci“. Ostatní lidé k nim tak přistupují, což zahrnuje i predikáty, které jsou s členstvím v dané kategorii spojeny (třeba právě neznalost jazyka). Zřídkavé situace, kdy tento předpoklad není naplněn, jsou aktéry vyprávění vnímány jako překvapivé:

T: „A potom jste v roce ’68 přijela do Švédska… a co jste tu pak od té doby dělala?“
N: „Od té doby… nejdříve jsem si měla jít vyzvednout takzvané… startovací peníze […] Tak jsem mu [imigračnímu úředníkovi – pozn. JM] řekla: ‚No, poslyšte, německy mluvím docela dobře, ale nemohla bych mluvit švédsky?‘ A on se na mě podíval: ‚*Co*, vy umíte švédsky?‘ – ‚Ano,‘ řekla jsem. – ‚Ale jak to, jste uprchlík?‘ – ‚To ano, ale už jsem tu ve Švédsku před mnoha mnoha lety byla.‘ – ‚Ale pane bože!‘ A pak říká: ‚Počkejte, počkejte chvilku!‘ A vyběhl ven a běžel za svým

> šéfem a vrátili se pak oba a povídá mi: ‚Takže vy mluvíte švédsky!' – ‚Ano, ale proč…?' – ‚*Ale my potřebujeme tlumočníka!*' Já na to: ‚Ráda,' řekla jsem, ‚ale nemůžu vám za tlumočení platit.' – ‚Ale ve Švédsku se nepracuje zadarmo, ani se za to neplatí,' řekl, ‚potřebujeme tlumočníka, kterému budeme platit!' Víte, myslela jsem si, že budu vděčná, že si můžu procvičit švédštinu […] a pak jsem najednou zčistajasna byla zaměstnaná!" (Int. s L. M., ID 33027, přel. ze švéd.)

Souhrnně lze říci, že v jednotlivých fázích vyprávění nabývá mluvený jazyk i jeho reflexe odlišných podob. V předválečném i poválečném období je znalost jazyka (vlastní i nevlastní) na jedné straně nutnou podmínkou začlenění do společnosti, na druhé straně atributem odlišnosti a specifika židovské či národní identity. Ve válečném období v prostředí transportů a koncentračních táborů je jazyk prostředkem diferenciace obecné kategorie „(židovských) vězňů" do národnostně vymezených podkategorií, jejichž kontakty i vzájemné vztahy jsou sdílenou znalostí jazyka významným způsobem ovlivňovány.

Závěr

V článku jsem se pokusil prozkoumat některé aspekty toho, jak je v orálněhistorických rozhovorech s přeživšími holocaust narativně vyjadřována a vyjednávána identifikace s většími sociálními útvary a jak je reflektována pluralita těchto kolektivních identit, včetně případných rozporů či konfliktů. Jako empirický materiál jsem využil existující rozhovory z Archivu vizuální historie USC Shoah Foundation, odkud jsem vybral interview s lidmi narozenými v někdejším Československu, kteří se během svého života dostali do zahraničí a rozhovor poskytli v anglickém, švédském či dánském jazyce. Od dalších domácích i zahraničních studií zaměřených na židovskou identitu či paměť šoa a holocaustu se tento text odlišuje ve dvou ohledech: (1) ve svém empirickém rozměru je založen (výhradně) na sekundární analýze archivních interview; (2) orálněhistorické interview je nahlíženo (především) jako sociální a jazyková interakce. Zaměřil jsem se na lingvistické a narativní aspekty rozhovoru, inspirován nejen vývojem v samotném oboru orální historie, ale i etnometodologickou konverzační analýzou a tzv. narativním obratem v sociologii. Předmětem zájmu, jenž orientoval teoretická východiska i rozbor rozhovorů, byly kolektivní identity, identifikace a kategorizace, s důrazem na jejich narativní uplatnění.

Ukazuje se, že náboženská identita je v interview pojednána nejen deskriptivně (i prostřednictvím specifických činností), ale také evaluativně (zhodnocením „míry pobožnosti"). Nevlastní etnická identita je diskutována v souvislosti s otázkami antisemitismu ve společnosti předválečné ČSR. Politická identita má podobu sionismu, který je často nahlížen v rozporu s tradiční náboženskou identitou československých Židů, a to z hlediska diachronního (generační konflikt) i synchronního (neshody mezi různými proudy judaismu). Národní identitu zakládají narátoři a narátorky především na jazykovém atributu, což má – jak jsem ukázal – odlišné podoby ve vyprávění o době předválečné, válečné a poválečné. Předmětem výzkumu byly rozhovory s lidmi, kteří se narodili na území bývalé ČSR, ale během svého života se (vlastním přičiněním či shodou okolností) dostali do zahraničí, kde se usadili natrvalo. Také (ne)znalost jazyka je tedy v životních příbězích uváděna jako překážka, s níž se – často záhy po velmi traumatických válečných událostech – museli vyrovnat.

Analyzovaný materiál nebyl článkem zdaleka vyčerpán. Zcela stranou jsem musel ponechat pozoruhodné téma proměn osobní identity narátora či narátorky během je(jí) ho vlastního života a postupné formování sociální identity „přeživšího holocaust", která má své specifické atributy. Odhlédl jsem také od interakčních aspektů interview a různých způsobů vyjednávání relevance mezi tazatelem a přeživší(m). Součin těchto analytických rozhodnutí vede k tomu, že pohnuté životní osudy jsou v této studii do jisté míry odosobněny a citáty z interview mají čistě exemplifikační ráz, což je dáno povahou výzkumných otázek. Orientace tohoto textu nicméně může posloužit jako východisko pro další bádání, které již citlivěji zohlední životní příběhy jednotlivých lidí. Stranou zůstal i fenomén kulturních a regionálních vlivů na narativ, například ve formě zvolených přirovnání (k aktuálním filmům, politickým událostem nebo společenským poměrům v zemi, kde rozhovor probíhá). Pozornost by šlo obrátit také k samotné problematice migrace: jejímu zvažování, příčinám, průběhu a hodnocení. Věřím, že některé z těchto aspektů interview rozvinu ve svých dalších textech, a možná se naznačenými směry vypraví i další badatelé.

Literatura

Alexander, Jeffrey C. [2002]. On the Social Construction of Moral Universals: The „Holocaust" from War Crime to Trauma Drama. *European Journal of Social Theory* 5 (1): 5–85.

Ankersmit, Frank R. [1983]. *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff.

Assmann, Jan [2001]. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.

Bauman, Zygmunt [2010]. *Modernita a holocaust.* 2. vyd. Praha: SLON.

Belpoliti, Marco [2003]. *Hovory s Primo Levim (1963–1987)*. Praha, Litomyšl: Paseka.

Boder, David P. [1949]. *I Did Not Interview the Dead*. Urbana: University of Illinois Press.

Brubaker, Rogers – Cooper, Frederick [2000]. Beyond „identity". *Theory & Society* 29 (1): 1–47.

Brustein, William I. [2003]. *Roots of Hate: Anti-Semitism in Europe Before the Holocaust.* Cambridge: Cambridge University Press.

Burke, Peter L. – Stets, Jan E. [2009]. *Identity Theory.* Oxford: Oxford University Press.

Cerulo, Karen A. [1997]. Identity Construction: New Issues, New Directions. *Annual Review of Sociology* 23: 385–409.

Čapková, Kateřina [2005]. *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách: 1918–1938.* Praha: Paseka.

Dunaway, David K. – Baum, Willa K. [1996]. *Oral History: An Interdisciplinary Anthology.* 2. vyd. Walnut Creek: AltaMira Press.

Elliott, Jane [2005]. *Using Narrative in Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches*. London: Sage.

Fine, Robert – Turner, Charles [2001]. Introduction. In. Fine, Robert – Turner, Charles (eds.). *Social Theory after the Holocaust*. Liverpool: Liverpool University Press.

Fitzgerald, Richard – Housley, William (eds.) [2015]. *Advances in Membership Categorization Analysis*. London: Sage.

Gerson, Judith M. – Wolf, Diane L. (eds.) [2007]. *Sociology Confronts the Holocaust: Memories and Identities in Jewish Diasporas.* Durham: Duke University Press.

Hamar, Eleonóra [2010]. *Vyprávěná židovství: O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit.* Praha: SLON.

Hájek, Martin – Havlík, Martin – Nekvapil, Jiří [2014]. Problém relevance v tematicky orientovaném biografickém interview: případ orálněhistorických životopisných rozhovorů. *Sociologický časopis* 50 (1): 29–56.

Heitlingerová, Alena [2007]. *Ve stínu holocaustu a komunismu: Čeští a slovenští židé po roce 1945.* Praha: G plus G.

Hester, Stephen – Housley, William [2002]. *Language, Interaction and National Identity.* Aldershot: Ashgate.
Chalk, Frank – Jonassohn, Kurt (eds.) [1990]. *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies.* New Haven, London: Yale University Press.
Jockusch, Laura [2012]. „*Collect and Record!*": *Jewish Holocaust Documentation in Early Postwar Europe*. Oxford: Oxford University Press.
Katz, Jacob [1998]. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870*. New York: Syracuse University Press.
Kieval, Hillel J. [2011]. *Formování českého židovstva: Národnostní konflikt a židovská společnost v Čechách 1870–1918.* Praha, Litomyšl: Paseka.
Langer, Lawrence L. [2006]. Hearing the Holocaust. *Poetics Today* 27 (2): 297–309.
Leavy, Patricia – Hesse-Biber, Sharlene N. [2006]. *The Practice of Qualitative Research.* London: Sage.
Mlynář, Jakub [2011]. Archiv vizuální historie Institutu USC Shoah Foundation a možnosti jeho využití. [online]. *InForum 2011.* 17. ročník konference o profesionálních informačních zdrojích konané 24.–26. května 2011 v Praze. Dostupné z: <http://www.inforum.cz/pdf/2011/mlynar-jakub.pdf> [cit. 8. ledna 2015].
Mlynář, Jakub [2013]. Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation a československé židovské identity. *Historie – Otázky – Problémy* 2013 (1): 173–183.
Mlynář, Jakub [2014]. Vztah paměti a identity v soudobé sociologii. In. Maslowski, Nicolas – Šubrt, Jiří, a kol. *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, s. 257–276.
Nevins, Allan [1996]. Oral history: how and why it was born. In. Dunaway, David K. – Baum, Willa K. (eds.). *Oral History: An Interdisciplinary Anthology.* 2. vyd. Walnut Creek: AltaMira Press.
Owens, Timothy J. – Robinson, Dawn T. – Smith-Lovin, Lynn [2010]. Three Faces of Identity. *Annual Review of Sociology* 36: 477–499.
Pojar, Miloš – Soukupová, Blanka – Zahradníková, Marie [2004]. *Židovská menšina v Československu ve 30. letech.* Praha: Židovské muzeum v Praze.
Riessmann, Catherine K. [1993]. *Narrative Analysis*. London: Sage.
Ritchie, Donald A. [2015]. *Doing Oral History: A practical guide.* 3. vyd. Oxford: Oxford University Press.
Rosen, Alan [2011]. „We know very little in America": David Boder and un-belated testimony. In. Cesarini, David – Sundquist, Eric J. (eds.). *After the Holocaust: Challenging the Myth of Silence*. London: Routledge, s. 115–126.
Sacks, Harvey [1992]. *Lectures on Conversation I–II*. Oxford: Blackwell.
Shore, Marci [2015]. Jews and Cosmopolitanism: An Arc of European Thought. *Historická sociologie* 2/2015: 61–81.
Schegloff, Emmanuel A. [2007]. A tutorial on membership categorization. *Journal of Pragmatics* 39: 462–482.
Šubrt, Jiří – Pfeiferová, Štěpánka [2010]. Kolektivní paměť jako předmět historicko-sociologického bádání. *Historická sociologie* 1/2010: 9–30.
ten Have, Paul [2007]. *Doing Conversation Analysis: A Practical Guide.* 2. vyd. London: Sage.
Vaněk, Miroslav – Mücke, Pavel [2011]. *Třetí strana trojúhelníku: Teorie a praxe orální historie*. Praha: Fakulta humanitních studií.
Wieviorka, Annette [2006]. The Witness in History. *Poetics Today* 27 (2): 385–397.
Williams, Robin [2000]. *Making Identity Matter: Identity, Society and Social Interaction*. Durham: Routledge–Cavendish.
Zussman, Robert [2006]. Picturing the Self: My Mother's Photo Albums. *Contexts* 5 (4): 28–34.

Citovaná interview

Všechny citované orálněhistorické rozhovory pocházejí z Archivu vizuální historie USC Shoah Foundation, zpřístupněného v Centru vizuální historie Malach při Univerzitě Karlově v Praze (http://www.malach-centrum.cz) za podpory projektu LINDAT/CLARIN financovaného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy ČR (projekt LM2015071).

Jakub Mlynář dokončuje doktorské studium sociologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a na téže univerzitě pracuje jako koordinátor Centra vizuální historie Malach. Od roku 2015 se podílí na výzkumném projektu Homo Sociologicus Revisited, který je řešen na Fakultě humanitních studií UK. Zajímá jej problematika narativity, identity a paměťových studií, teorie a dějiny sociologie, etnometodologie a konverzační analýza.

K Adornově konceptualizaci sociální podstaty moderny

MARTIN NOVÝ*

On Adorno's Conceptualisation of Social Essence in Modernity

Abstract: This study explores the fundamental traits of Adorno's conceptual understanding of modernity. In Czech sociology, there has not been a serious discussion of Adorno's seminal *œuvre*, this article aims to fill that gap. The aim is to reconstruct the very basis of Adorno's sociological method: firstly, the essay turns its attention to the historically specific mode of subsumption of human action to the conceptual totality of class domination. In this process, an individual adopts a positive identity within which its suppressed, ontologically negative complement – its dynamic non-identity, persists. Secondly, the study deals with Adorno's derivation of the concept of social essence. In this respect, he draws on Marx's *Capital*, but Adorno's critical reading introduces an important conceptual innovation: under the conditions of Keynesianism, Adorno challenges the validity of Marx's theorization of law-like objectivity of value and replaces it with the concept of exchange as the universal model of social activity. However, the study argues that Adorno's reconstruction of Marx's critique of political economy has reified Keynesian management of the capitalist economy.

Keywords: Adorno; modernity; exchange; capitalism; dialectics; critical theory

DOI: 10.14712/23363525.2016.3

Úvod

… blázni ti, kdož se domnívají, že se rozložená substance skládá z částí neboli těl skutečně od sebe rozdílných.[1]

Interpretace Adornova díla bývá pro sociologii nelehkým problémem. Zatímco se sociologické teoretizování obvykle snaží prokázat svou platnost odkazem k empirické skutečnosti, Adorno rozvíjí svou sociální teorii jako systematickou kritiku fenomenologické zkušenosti. Zatímco se tradiční sociologie snaží přistupovat ke svému předmětu pokud možno bez nánosu metafyzických koncepcí, klade Adorno na vědu o společnosti nárok na pochopení sociálního jevu jako momentu sociální totality, jejíž konceptuálně určitý obsah není odvoditelný z jednotlivých sociologických výzkumů, nýbrž jeho vědecké poznání je doménou dialektické spekulace. Zatímco je sociologie esenciálně moderní vědou, která historicky vznikla jako produkt úsilí o nápravu specificky moderních sociálních problémů, Adorno žádná pozitivní řešení nepředkládá a moderní společnost nekritizuje v jejích partikulárních rysech a projevech, ale v její nejhlubší podstatě. A zatímco sociologie opouští

* Mgr. Martin Nový, Katedra sociologie, Fakulta sociálních studií, Masarykova univerzita, Joštova 10, 602 00 Brno. E-mail: 216683@mail.muni.cz. Za podnětné připomínky k textu děkuji prof. Jaroslavu Stříteckému a dvěma anonymním recenzentům.

1 Tak píše Spinoza [*1932: 171*] v dopise adresovaném Lodewijku Meyerovi.

© 2016 Charles University in Prague. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

„velké" a „závazné" pojmy, jako jsou esence, dějiny, subjekt, objekt, určitá negace či subsumpce, Adorno je nadále používá jako validní nástroje sociologické analýzy.

V českém prostředí se Adornovo dílo v poslední době dočkalo systematičtější reflexe díky práci filozofa Hausera [viz např. *2005*, *2013a*, *2013b*]. Ten se ovšem Adornovou sociologií explicitně zabývá pouze v jednom kratším textu [*Hauser 2007*]. Adornovo sociologické dílo je u nás dnes recipováno zejména v souvislosti s problémy, jež řeší sociologie umění: Kreuzzieger [*2013: 119–126, 132–135*] uvažuje o Adornově zodpovězení otázky vztahu uměleckého díla ke společenské skutečnosti a Krochmalný a Siostrzonek [*2013: 626–641*] srovnávali Adornovo pojetí sociálně kritické funkce tvorby se surrealistickým přístupem Effenbergerovým. Další odkazy na český kontext kritické teorie a domácí autory, kteří recipovali různé aspekty Adornova díla, lze nalézt v pracích Siostrzonka [*2007*] a Kreuzziegera [*2013*]. Do blízkosti metodologické tematiky, o níž pojednává tato stať, se dostala Reifová [*1999*], která se věnovala Adornovu sporu s Lazarsfeldem. Jakkoli se ve svém příspěvku dotkla obecnější koncepce Adornovy sociologie, o hlubokou reflexi Adornových pozic nešlo. A tak i přesto, že je dnes Adorno považován za klasika vědní disciplíny, je u nás seriózní sociologická reflexe jeho díla vlastně stále ještě na samém začátku.

Percepce různých aspektů Adornova díla v zahraničí je podrobná a mnohostranná. Zatímco v německém prostředí je osou adornovských diskuzí téma racionality, v anglofonním světě se ústředním motivem debat stává Adornova koncepce neidentity. V Německu přichází po Adornově smrti Habermas s novou verzí kritické teorie, která opouští problémové pole kapitalistické sociální objektivity a její imanentní iracionality ve prospěch analýzy diskurzivně dosahované racionality pozdně kapitalistických společností. Nejvýznamnějším Habermasovým [*1995a*, *1995b*] dílem, v němž se realizuje „intersubjektivní obrat" [*Hrubec 2003: 613*] v kritické teorii, je jeho dvousvazková *Teorie komunikativního jednání*. Vzhledem k tomu, že je pojem racionality pro Habermase svázán s jejími ustavenými kapitalistickými formami, nikoli s perspektivou jejich subverze, odmítá Habermas [*2005*] Adornovu negativní dialektiku jako slepou vývojovou linii kritické teorie. Na Habermase navazuje v projektu reformulace kritické teorie a kritické recepce Adornovy sociologické metody Honneth [*2011: 79–126*]. Jeho posouzení Adornovy negativně dialektické metody je ještě odmítavější než hodnocení Habermasovo. Zcela opačný přístup reprezentují v německém prostředí autoři tzv. nového čtení Marxe (*neue Marx-Lektüre*). Ti naopak z Adornovy negativní dialektiky systematicky vycházejí a využívají jejích předností k prohloubení dialektické interpretace Marxova díla [viz *Reichelt 2008; Backhaus 2011; Braunstein 2011*]. Ke způsobu, jakým Habermas a Honneth nakládají s dědictvím první generace kritické teorie, jsou představitelé nového čtení Marxe velmi kritičtí – základním problémem Habermasova přístupu je jeho nekritická „neoklasická konceptualizace ekonomiky", píše Reichelt [*2008: 447*]. Jeho kritiku Habermase lze *mutatis mutandis* uplatnit také na Honnetha.

V anglosaském prostředí probíhá recepce Adorna pod silným vlivem poststrukturalismu. Afinitu k Derridově dekonstrukci zakládá zejména přítomnost nietzscheovských motivů, jejichž „explozivně kritickou energii" Adorno ve svém díle často oceňoval [*Jay 1984: 22*]. Poměr Adorna k poststrukturalismu blíže diskutoval Dews, podle nějž není interpretace Adorna jakožto přímého předchůdce poststrukturalismu zcela adekvátní. Přes podobnost dílčích vhledů do společnosti je Adornova *Negativní dialektika* s to konceptualizovat ne-jazykový a ne-diskurzivní zdroj „tenze v srdci samotné subjektivity, kterou

poststrukturalismus (…) není schopen rozpoznat" [*Dews 1994: 62*]. Podobně lze v Adornových analýzách donucující povahy administrovaného světa pozdního kapitalismu nalézat paralely s prací Foucaultovou, která se věnuje tématu disciplinace v moderní společnosti [*Cook 2013*]. Převládající poststrukturalistickou a dekonstruktivistickou recepci Adorna v anglosaském světě v poslední době podle mého názoru správně problematizuje Bonefeld [*2009*, *2012*, *2014*], jenž vychází z nového čtení Marxe a Adornovu metodu interpretuje jako negativní kritiku abstraktních a neintencionálních, apriorních předpokladů reprodukce kapitalistické společnosti.

Tato studie zaměřuje svou pozornost na úhelný kámen Adornovy sociologie, na jeho pojetí moderny. V první části nejprve explikuje Adornovo metodologické východisko, aby v druhém oddílu přešla ke konceptuálnímu jádru Adornovy sociologie, k jeho koncepci směny coby sociální esence. Zde stať diskutuje Adornovo rozvinutí marxismu a z takřka padesátiletého odstupu zvažuje platnost konceptuálních inovací, o něž své pochopení pozdního kapitalismu Adorno v 60. letech 20. století opíral. Předkládaný text tak Adornovým prostřednictvím diskutuje problémy rekonstrukce marxistické vědecké metody v sociologii, otázky jejího nedogmatického rozvíjení v pozměněných dějinných podmínkách – což je látka, jíž se na sklonku svého života věnoval v jiném kontextu i Petrusek [*2013*], jehož příspěvek k tématu *Historická sociologie* nedávno publikovala. V jistém smyslu tak tento text na Petruskův počin reaguje.

Metodologické principy Adornovy konceptualizace moderní společnosti

Omnis determinatio est negatio.[2]

Adornovo uchopení pojmu společnosti vychází na nejobecnější úrovni z jeho koncepce vzájemného prostředkování mezi přírodní stránkou člověka a její kulturní objektivizací. Příroda a kultura jsou od zrození civilizace svými vzájemnými předpoklady; analýza jednoho z prvků tohoto nerozpojitelného svazku, jenž kvalitativně odlišuje lidská společenství od zvířecích, coby nezávislého na prvku druhém nedává v Adornově sociologii valného smyslu. Přírodní moment lidské existence se tedy nerozehrává proti společenskému zprostředkování či na jeho úkor, nýbrž se usiluje o pochopení jejich vzájemného sepětí [*Adorno 1990h: 222*]. To Adorno [*1990g: 392*] nalézá v kategorii *potřeby*, která je „společenskou kategorií", v níž je vnitřní i vnější příroda, instinktivní puzení k naplnění nároků těla a omezenost této žádostivosti vnějšími fyzickými podmínkami vždy již obsažena. Konkrétní potřeba v sobě sklenuje přírodní a kulturní momenty lidské existence; o specifické potřebě (jako např. o potřebě nosit společensky akceptovaný oděv a nechránit se před sluncem, chladem, deštěm či sněhem pomocí kůží a hadrů) pak lze uvažovat jako o společensky vyprodukované přírodě. Adornův pojem potřeby tím otevírá cestu k pochopení základního konceptu jeho sociologie, jímž je *mediace* – společenská produkce potřeb je určitým zprostředkováním, jímž se člověk se skutečností své fyzické existence, s vnější i vnitřní přírodou, vyrovnává. Koncept potřeby tak překlenuje propast, která se při teoretizaci procesu společenské produkce a reprodukce v sociálních vědách často rozevírá mezi

[2] „Určitost je negací kladenou ve svém potvrzení, to je Spinozova věta: *Omnis determinatio est negatio*" [*Hegel 1975a: 100*].

„biologickým" a „kulturním", aby jejich oddělení následně vyústilo ve vyzvednutí jednoho aspektu „potřeby" a marginalizaci druhého či vedlo k jejich pochopení jako na sobě nezávislých sil, jež jistou měrou ovlivňují lidské jednání.

Společnost uvádí člověka do takové interakce s přírodou, v níž se odpověď na základní lidskou starost, řešení „problému přežití", nehledá *ad hoc*, ale má v zásadě systematickou povahu [*Adorno 2000: 14*]. Individuální lidská aktivita se pak stvrzuje coby součást sociálního celku jako činnost spjatá s některou z jeho funkcí. „Aby zachoval svou existenci, musí na sebe každý jednotlivec obecně vzít nějakou funkci a naučit se za ni děkovat, dokud ji má" [*Adorno 1990c: 10*]. Na individuální úrovni se pak ona skloubenost jednotlivcova jednání s funkčními požadavky společnosti projevuje ve hraní sociálních rolí, jejichž konkrétní náplně svým obsahem věcně odpovídají existenci sociálně objektivizujících principů. Takto dosažená společenská funkčnost individuálního jednání, a tedy i zlepšení jednotlivcových vyhlídek na přežití je tím přívětivějším rysem civilizačního vývoje. Odvrácenou stranou tohoto procesu jsou četná zranění, která si lidský subjekt na nekonečné cestě za svou socializací působí. Protože se člověk v zájmu zachování a prodloužení svého života snaží vyvléci z toho, aby se vystavil napospas přírodním živlům a svým pudovým hnutím, opouští řád zakoušení světa coby bezprostřední mnohosti a zároveň kvalitativně nediferencované jednoty – v nejmladším období své existence ještě nemá k dispozici reflexivní nástroj, jímž by byl s to oddělit jednu kvalitu od druhé.

Základní formou, v níž se tento zlom uvnitř lidské aktivity rozvíjí, je jazyková objektivizace vnějšího světa. Skutečnost se štěpí podél linií subjektu a objektu; tato pozvolna se vyvíjející separace uvnitř lidské existence tak začíná konstituovat společnost. V pojmech prajazyka se fixuje kvalitativní různorodost dosud pouze bezprostředně zakoušených přírodních fenoménů. Tím, že jazyk označuje určitou skupinu jevů určitým pojmem, připisuje partikulárním entitám jisté společné určení, a tak utváří charakter sociální reality tím, že partikulární objektivizuje. Jazyk tedy usiluje o přiřazení faktické mnohosti a ne-identity k obecnému pojmu, čímž je to, co bylo až dosud „rozličné", společensky produkováno jako „identické". „Pojem, který je s oblibou definován jako jednotné označení všeho toho, co se jím pojímá, byl od počátku spíše produktem dialektického myšlení, v němž je každá věc tím, čím je, vždy jen tím, že se stává tím, čím není" [*Adorno – Horkheimer 2009: 28*].

Adornova teorie společnosti však na této nejobecnější úrovni reflexe, jež odkazuje k jisté sociální mediaci při uspokojování potřeb a k sociálně objektivizující povaze jazyka, dlouho nesetrvává. Aby se bylo lze propracovat k analýze substanciálních vztahů přírody a kultury čili ke konkrétním podobám jejich oboustranného prostoupení v konkrétních společensky produkovaných potřebách, je třeba opustit dějinně nediferencovanou rovinu úvahy a obrátit pozornost k historické určitosti, v níž se příroda s kulturou proplétají. Historie jejich zauzlení je historií panství. To přestává mít na úsvitu dějin podobu fyzické převahy jedné skupiny lidí nad druhou a začíná se replikovat ze subsumpce partikulárního k obecnému, ze začlenění jednotlivce do společnosti, jejíž povahu definuje objektivita abstrakcí, které člověk svou prací vztyčuje nad sebou samým. Ony abstrakce, jež vůči jednotlivcům vystupují svou donucující silou, ovšem nelze chápat *tout court* coby produkty pojmové práce jazyka, jako pouhé výsledky praxe připisování identity dosud neidentickým jevům. Takové porozumění by pro své pohroužení do „kultury" zcela ztratilo ze zřetele přírodní moment společenské existence člověka. Lidé ovšem nezačínají vytvářet abstrakce, podle nichž začnou jednat a před nimiž se dříve či později budou klanět, ze zcela

nahodilých pohnutek, ale proto, že jsou situováni v jistých časoprostorových souřadnicích svého zápasu s přírodou – „stejně jako první kategorie reprezentovaly organizovaný kmen a jeho moc nad jednotlivcem, tak se i veškerý logický řád, závislost, řetězení, spojování a shrnování pojmů zakládá na odpovídajících poměrech sociální skutečnosti, na dělbě práce" [*tamtéž: 28*]. Určitý charakter sociální objektivity je vždy tak či onak *adekvátní* způsobu, jímž člověk zabezpečuje svou fyzickou reprodukci, a proto je třeba nahlížet oba tyto rysy procesu společenské produkce jako dvě strany jedné mince – v jejich interní souvislosti, tedy jako součásti téhož sociálního celku, jedním slovem totalizovaně. Z tohoto metodologického postulátu ostatně vychází i kritická analýza historické geneze buržoazního panství v *Dialektice osvícenství*. Látkou, na níž Adorno s Horkheimerem demonstrují osudové spolčení panství a civilizace, je mýtus o Odysseově návratu z Tróje na Ithaku.

Odysseus podstupuje bludnou pouť, během níž se střetává s množstvím trpkých událostí, což z něj učiní identický subjekt. Na své cestě zakouší Odysseus brutální nadvládu přírody a práva silnějšího, kterou reprezentuje např. setkání a boj s Kyklopem Polyfémem, při němž je zabita značná část jeho společníků. Adornova a Horkheimerova interpretace se však soustředí zejména na Odysseovu snahu o racionální podmanění přírody. Způsob, jímž se hlavní hrdina *Odyssey* snaží o ovládnutí přírodních sil, zachycuje v charakteristické podobě dvanáctý zpěv eposu, který popisuje plavbu kolem Sirén. Ty se pokouší svým slastným zpěvem nalákat Acháje do pasti. Námořníci si však jsou vědomi smrtelného nebezpečí, jež jim hrozí, a proto jim Odysseus zalepí uši voskem, aby píseň Sirén neslyšeli. Sám se však neohluší, ale nechá se přivázat ke stěžni, aby načerpal ze zpěvu Sirén nejvyšší dostupnou rozkoš, aniž by hrozilo, že padne do jejich léčky a změní bezpečný směr plavby. Nakonec však stejně Sirénám podléhá a prosí své společníky, aby jej rozvázali. To však Odysseovi druhové odmítnou – „sami neslyší, vědí jen o nebezpečnosti tohoto zpěvu, nikoli o jeho kráse a nechají jej u stěžně, aby zachránili jeho i sebe. Reprodukují život utlačovatele spolu se svým vlastním, a utlačovatel už není schopen vystoupit ze své společenské role" [*tamtéž: 45*].

Adornova a Horkheimerova interpretace homérského mýtu takto nasvěcuje společnost z odlišné perspektivy, která již do pochopení sociálního světa zahrnuje základní požadavek kritické teorie na konceptualizaci sociálně objektivizujících abstrakcí *v jejich historicitě*. Sociální realita nyní již vystupuje vůči lidskému subjektu coby externí, na jeho vůli nezávislá mocnost. Nově se ukazuje, že to, co v bezprostředním empirickém zjevu rolového chování vyhlíží jako identita společnosti a jednotlivců odehrávajících jisté sociální role, se v reflexi historické geneze společnosti odhaluje jako usazenina překročení absolutní převahy přírody nad člověkem. Proces, v němž se lidé do určité míry vymaňují ze všemocné přírodní nadvlády, však ústí v jinou formu jejich poroby. Přírodní identitu zvířecího člověka – kulturně neopracovaný, vůči reflexi existujícího stavu slepý, ale o to smyslově plnější život – nahrazují abstrakce, jež mají umožnit snazší zvládání vnějšího nebezpečí, čímž však zároveň omezují bezprostřední prožitek tělesnosti. Lidský subjekt proto zakouší „zjinačení" vlastního úsilí o usměrnění přírodní souvislosti své existence bolestně; abstraktní panství klade na své tvůrce nároky, před nimiž mohou obstát jen s největšími obtížemi [srov. *Freud 1990*]. V civilizačním procesu vzniká uvnitř společensky vyprodukovaných, aktuálně platných podob identity jejich potlačený protějšek, jejich neidentita. Tím, co v Adornově sociologii reálně existující, ustavené podoby identity rozkládá, je právě toto negativní saldo sociální konstituce: princip praktické *neuskutečnitelnosti totální subsumpce lidského jednání pod abstraktní pojmový systém panství*. Společnost se snaží prostřednictvím konkrétních

potřeb člověka objektivizovat „beze zbytku", čemuž se jednotlivec snaží uniknout. Lidská aktivita tak sociální objektivitu podrývá a tím ji zároveň přetváří.

Baudelairovská cesta, po níž se ubírají kroky subjektu neidenticky srůstajícího se sociální realitou, je prosycena černou vůní květů zla. Ustavování společnosti je vždy konfliktním procesem, ať už se neidentita člověka a abstraktního panství, k němuž se sociální jednání přivtěluje, projevuje ve formě střetu zaměstnanců s manažery [*Adorno 1990c*], či ve výsměchu a agresivním vybití sociálně produkované frustrace na slabším člověku, který často patří k některé ze sociálně diskriminovaných skupin [*Adorno 1990a*]. Koncept sociálního konfliktu proto nelze redukovat na empiricky pozorovatelné střety mezi jednotlivci či sociálními skupinami, omezit jej na poznání společných rysů vzniku, průběhu a výsledku srážek tak, jak před sociologem či sociložkou krystalizují. Takovýto způsob teoretizace konfliktů se soustředí pouze na jevovou formu sociálního fenoménu, přičemž ignoruje jeho vnitřní souvislost s pojmovým systémem panství, které se skrze konkrétní kolizní situace manifestuje a reprodukuje. *Camera obscura* tradiční sociologické teorie konfliktu převrací pochopení reálného společenského procesu vzhůru nohama: namísto konstitutivního antagonismu panství a lidské aktivity nakonec rozpoznává pouze jejich domnělou identitu. Coserovo [*1964*] dílo – a před ním ve značné míře i klasická práce Simmelova [*1964*] – příznačně upírá svou pozornost ponejvíce na *pozitivně existující jednotu*, která znesvářené strany konfliktu přesahuje. Konstitutivní rozpory sociálních forem, jejich imanentní neidentitu, tato procedura dovedně zahlazuje a regres sociologické teorie se dovršuje ve funkcionalistické interpretaci konfliktu jako jevu, jenž má v západní verzi modernity nakonec přece jen integrující dopad. Historicky specifický pramen sociálního konfliktu, tedy skutečnost, že se v partikulárních konfliktech prostředkuje univerzální forma panství, tak tradičnímu sociologickému myšlení uniká. Konflikt proto není teoretizován důsledně coby sociální skutečnost, ale spíše jako přírodní danost, což vede k naturalizaci jeho sociálně určitého charakteru. Věda o společnosti příliš ochotně oddiskutovává konflikt jako přirozenou, transhistorickou složku společenského života, pročež tradiční sociologie zanedbává reflexi kvalitativní různosti jeho dějinných podob. *Konflikt* je přitom nutným potlačeným protějškem abstraktního panství – je *negativní „sociální dynamikou"*, která *je imanentní* pozitivní, již ustavené existenci dané společenské formy, *„sociální statice"*. Pojímání sociálního konfliktu jako věčného návratu téhož mu odpírá potenciál produkovat novou sociální kvalitu. Schematismus koncepce sociální změny jako výslednice vzájemného působení odděleně myšlených, a proto i separovaně konceptualizovaných sociálních sil (autonomních – či ve zjemnělé, dnes tak oblíbené podobě relativně autonomních – činitelů), pak představuje daň, již tradiční sociologie platí za svůj latentní metodologický ahistorismus [*Adorno 1990h*].

Fantasma absolutního požadavku panství se však sociální teorii nejjasněji odhaluje tehdy, když se na chvíli přestane zabývat určitým časově ohraničeným obdobím procesu společenské produkce a uchopí je jako jeden z momentů celé dosavadní lidské historie. Panství tak ve vlastních dějinách samo nejlépe odkrývá absurditu neomezených nároků svých specifických podob.[3] V tom, co se v časově omezeném období, v němž je možné realizovat empirický výzkum, může jevit jako více či méně integrovaná funkční jednota

[3] Realizaci děsivého snu o dovršení identity člověka a panství nachází Adorno [*1990d: 355*] v Osvětimi, kde na sebe sociální integrace bere absolutní formu genocidy: „filosofém čisté identity" se zde plně uskutečňuje „jako smrt".

prvků sociálního systému, nalézá kritická teorie, jež důsledně teoretizuje určitý moment dějin jako výsledek vznikání a zanikání sociálních forem v průběhu celé dosavadní historie, neidentitu obecného a jednotlivého. Do iluzorního obrazu sociálního smíru zasahují, řečeno s Gadamerem [*2010: 264*], „působící dějiny". Na rozdíl od Gadamera však Adornova kritická sociální teorie neusiluje o teoretickou „harmonizaci" současné chvíle a splynutí jejího horizontu rozumění s horizonty rozumění předchozích epoch, nýbrž dává zaznít disonanci našeho věku. Historie je prozatím daleka toho, aby ve své evoluci odstranila antagonické třecí plochy mezi společností a jednotlivcem.

Ze zorného úhlu západoněmecké společnosti 60. let minulého století nahrazuje Adorno [*1990d: Dritter Teil*] v *Negativní dialektice* Hegelovu teleologickou představu o usmíření antagonismů a uskutečnění absolutního ducha ve státu značně méně útěšnou kontemplací o negativní teleologii panství. Přestože se Adorno [*1990f*] nalézá ve shodě s převážnou částí Marxova pojmového aparátu i s materialistickým založením jeho sociologické analýzy, která uchopuje reprodukci moderny jako proces společenské produkce na konstitutivním podkladě ekonomických abstrakcí, zaujímá k jeho prognóze o revolučním vystoupení z historie panství skeptické stanovisko. Zásadní rozdíl oproti druhé polovině 19. století spatřuje ve skutečnosti, že s technologickým rozvojem kapitalismu zašlo na úbytě staré dělnické hnutí, které se v pozdním kapitalismu proměnilo v masu integrovaných konzumentů, pročež přestalo být potencionálním subjektem radikální sociální změny, jež měla kapitalistické panství zrušit.

Logickým důsledkem Adornovy kritiky těch podob sociologie, jež se snaží poznat a teoretizovat jen bezprostředně existující stav jistého sociálního fenoménu, je nárok na pochopení panství v jeho dějinné konkrétnosti. Adorno [*1990h: 233*] se v tomto ohledu shoduje s marxistickou dialektikou, rekonstruuje ji v pozměněných dějinných podmínkách a dále rozvíjí její pochopení moderního panství jako „negativní ontologie antagonicky se vyvíjející společnosti". Takto naplňuje Adorno nárok, který na sociologii obecně klade – skutečně vědecké porozumění sociálnímu jevu se nemůže omezit pouze na aktuálně dostupnou podobu jeho existence, nýbrž musí tuto nejblíže dosažitelnou skutečnost usouvztažnit s esenciálními zákonitostmi sociálního pohybu.[4] Adornova sociologická metoda je důsledně dialektická, Adorno staví svou teoretickou metodu na Hegelově [*1975b: 122*] učení o tom, že „jev je (…) v první řadě existující esencí". Jednotlivý sociální jev je výsledkem mnoha různých determinací, ale tím, co z něj činí jev specificky společenský, je právě jeho interní souvislost s chodem sociálního celku. Partikulární identita jednotlivé sociální entity nebo jevu se proto v adekvátní sociologické konceptualizaci neodděluje od reálného společenského procesu, ale uchopuje se jako jeden z jeho momentů. Tato metodologická procedura rozrušuje domnělou totožnost sociálních entit a fenoménů se sebou samými; odhaluje, že jejich pozitivní identita je jevovou formou hlubšího sociohistorického obsahu, jejž charakterizuje třídní antagonismus.[5] Adornův nárok na pojímání sociálních jevů

[4] Ostatně základním definujícím principem společnosti jsou pro Adorna [*1990c: 9*] právě „její zákony pohybu".

[5] Proto neomezuje kritická teorie pojem pozitivismu na snahu o aplikaci metod přírodních věd ve vědách sociálních ani jej neztotožňuje s novopozitivismem Vídeňského kruhu. Adornova [*2000: 19*] kritická teorie chápe pozitivismus jako prostou afirmaci sociální identity bez její další reflexe – jde tedy o obecnější metodologickou *tendenci* v sociálních vědách, která „odmítá otázku po esenciálním". V metodologii sociálních věd pak představují pozitivismus comtovského či durkheimovského střihu, Carnapova nauka o protokolárních větách i Popperův kritický racionalismus různé projevy tohoto širšího trendu [viz *Adorno 1967*, *1990i*; *Horkheimer 1988*; *Marcuse 2009*].

v jejich historicitě se naplňuje konkrétním pojmovým obsahem. V moderní společnosti totiž zprostředkovává sociální aktivitu jednotlivců, a tak produkuje jejich společenskou identitu a v ní i specifickou podobu její neidentity, směnný princip.

Sociální esence

> *Směnný princip, redukce lidské práce na abstraktní všeobecný koncept průměrné pracovní doby, je fundamentálně spřízněn* (urverwandt) *s principem identifikace.*[6]

„Zákon, podle něhož se odvíjí fatalita lidstva, je zákonem směny" [*Adorno 1967: 30*] – v aktu směny se totiž v sociální realitě *uskutečňuje* subsumpce individuálního jednání pod objektivizující abstrakce panství. Zvláštní se skrze směnu stává obecným, ať už je subjektivní interpretace tržních interakcí u individuálních aktérů jakákoli, jednotlivci svým jednáním reprodukují objektivní konceptuální determinaci historicky zvláštní sociální formy, kterou sociologie nazývá modernou a marxismus kapitalismem. Křesťané, židé, muslimové či ateisté, lidé barvy černé, bílé i žluté, představitelé nejrůznějších genderových identit, dobří občané i kverulanti, staří i mladí, zapřísáhlí konzervativci, stejně jako nekompromisní anarchisté, ti všichni v moderní společnosti typicky hledají a nacházejí uspokojení svých potřeb na trhu. Už tím, že se tržních interakcí účastní, prokazují fundamentální skloubenost svého jednání, jeho apriorní funkční shodu s esenciálními zákony, jimiž se směna v moderních společnostech řídí. Na trhu nakupují jako zboží věci a služby, jež ke své společenské reprodukci potřebují, výměnou za peníze, tedy za jistý, všem zbožím společný, abstraktní, univerzálně přijímaný ekvivalent. Směnný princip se zakládá na konceptuální redukci rozličných kvalit jednotlivých druhů zboží na pojmový obsah ekvivalentu, jenž je jejich společnou měrou. Převedením věcí a služeb na trhu nabízených a poptávaných na jejich abstraktní ekvivalent tak lze *kvantitativně* jednoduše vyjádřit směnné poměry jednotlivých zboží. Skutečné obtíže však nastávají tehdy, má-li se vyjasnit *kvalitativní* obsah oné abstraktní ekvivalence, což zároveň představuje řešení tajenky sociální esence. Adorno se i díky četbě Hegelovy [*1960: 75*] *Fenomenologie ducha* naučil pojímat společenskou kvantitu důsledně vždy jako stránku určité kvality: matematické vyjádření poměrů, v nichž se zboží směňují na ekvivalentním základě, totiž „postupuje po linii *rovnosti*", a proto „nedospívá k rozdílům bytnosti, jelikož se samo nepohybuje, nedospívá k bytostnému protikladu či nerovnosti, tudíž ani k přechodu protikladu v protiklad, kvalitativnímu, imanentnímu pohybu, k svéhybnosti".

Adornova analýza kvalitativní povahy abstraktního ekvivalentu, jenž směnu konceptuálně definuje, téměř kopíruje argument prvního dílu *Kapitálu*.[7] Marx [*1978*] v úvodních kapitolách diskutuje sociohistoricky určitý, „kapitalisticky specifický", *dvojaký charakter* jedné a té samé práce angažované ve zbožní výrobě. (Až v kapitalistickém výrobním způsobu se stává nákup a prodej zboží na trhu obecnou, *primární formou* uspokojování lidských potřeb.) Definujícím momentem této práce je skutečnost, že vyrábí zboží. U této činnosti Marx konceptualizuje její konkrétní, empiricky hmatatelný aspekt (např. stavění

[6] Formule z Adornovy [*1990d: 149*] *Negativní dialektiky*.

[7] Vzhledem k povaze tohoto textu následuje poněkud zjednodušená expozice Adornovy reformulace základních pojmů Marxovy kritické analýzy kapitalismu. V odlišném kontextu rozebírám tento problém i jinde [*Nový 2015*].

domu z cihel u práce zedníka či stříhání vlasů u práce kadeřnice), který nazývá *konkrétní prací*. Jejím – poměrně zjevným – obsahem je to, že její produkt, zboží, uspokojuje jisté potřeby, a proto Marx konstatuje, že konkrétní práce vytváří jeho *užitnou hodnotu.* Dále si na práci, jež vyrábí zboží, všímá té vlastnosti, že její výrobky jsou určeny nikoli pro přímou spotřebu, ale pro prodej na trhu. Jde tedy o ten aspekt kapitalistické práce, který odkazuje ke vzájemné směnitelnosti jejích produktů. Aby bylo možné zboží na trhu prodat, musí mít jistou *směnnou hodnotu*. V pojmu *abstraktní práce* proto Marx zachycuje skutečnost, že práce produkující zboží není jen činností, která uspokojuje lidské potřeby, ale že stejná činnost rovněž přidává svému výrobku jisté množství ekvivalentní kvality, která jej činí kvantitativně souměřitelným se zbožím odlišných druhů. Abstraktní stránka práce tedy vytváří *směnnou hodnotu* zboží. To se děje v jistém čase, a proto lze množství hodnoty zpředmětněné v jednotlivém výrobku porovnávat se *společensky nutnou pracovní dobou*, což je celospolečensky zprůměrovaná doba, za niž producent vyrobí dané zboží při vykonávání své činnosti „společensky obvyklým stupněm intenzity“[8] [*tamtéž: 202*]. Různí výrobci vyprodukují během pracovního dne různá množství zboží, a tedy i různá množství hodnoty, ale tyto individuální rozdíly se neprojeví na ceně, za kterou se jejich výrobek na trhu prodává, neboť ta se formuje nikoli v individuálním, ale v celospolečenském produkčním procesu. A jelikož nevyrábí pro přímou spotřebu, ale pro trh, je ekonomická aktivita jednotlivého výrobce *ipso facto* prostředkována sociální abstrakcí společensky nutné pracovní doby. Na trhu se pak v konkurenci jiných zboží téhož druhu reálně rozhoduje o tom, zda výrobek najde svého kupce, a tak zároveň i o tom, jestli se individuální práce v něm zpředmětněná skutečně prokáže jako práce vnitřně skloubená, funkčně integrovaná s abstrakcí společensky nutné pracovní doby. Tržní směna tak *post festum* funguje jako *nástroj sociální validace* individuálně vykonávané ekonomické činnosti.

Rozbor dvojaké povahy zboží produkující práce, její konkrétní a abstraktní stránky, sice prozrazuje ledasco o konceptuálně určitém charakteru kapitalistické práce, ale neposkytuje odpověď na otázku, za jakým účelem se tento způsob konstituce lidského metabolismu s přírodou odehrává.[9] Marx i Adorno jsou zajedno v tom, že posledním účelem *objektivizace lidské práce v hodnotové formě*, skutečnosti naveskrz sociohistoricky (kapitalisticky) zvláštní, je tvorba zisku. Marx [*tamtéž: 163*] zachycuje tuto specifickou konceptuální determinaci kapitalistické ekonomiky „všeobecným vzorcem kapitálu“ P-Z-P, který postihuje nejobecnější pojmovou podstatu kapitalismu: peníze (P) se investují do výroby zboží (Z) proto, aby kapitalista, který své finanční prostředky do produkce investuje, po prodeji zboží na trhu získal prostřednictvím této transakce větší množství peněz (P’). Lze tedy říci, že výsledkem realizace obecné determinace kapitalistické výroby (P-Z-P’) je kvantitativní nárůst peněžních prostředků, které se budou reprodukovat jako kapitál tím, že budou následně znovu vloženy do procesu výroby zboží za účelem svého zhodnocení – peníze

[8] Zatímco materialita konkrétní práce není přímo vázána na určitou historickou sociální formu, abstraktní práce je jako práce vyrábějící hodnotu u Marxe kategorií kapitalistickou, a proto i historicky přechodnou. Více k interpretaci tohoto konceptu a sporům, jež se o něj v poslední době vedly, viz [*Nový 2014b*].

[9] Marxovo chápání práce se neomezuje na její kapitalistickou sociální formu. Obecně – bez toho, abychom práci pojímali v jisté sociohistoricky *již objektivizované* podobě – lze říci, že jde o „proces (…) probíhající mezi člověkem a přírodou, proces, v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou. Člověk (…) uvádí do pohybu přírodní síly, které patří k jeho tělu, paže i nohy, hlavu i ruce. *Tím, že tímto pohybem působí na vnější přírodu a mění ji, mění zároveň svou vlastní přirozenost*“ [*Marx 1978: 184*; zvýraznění MN].

sehrávají úlohu abstraktního ekvivalentu, který činí jednotlivá zboží souměřitelnými tak, že je převádí na jednotnou kvalitu. Co je však v kapitalismu podstatou peněz? Co z nich činí základní formu redukce specifických kvalit různých zboží na určitý společný sociální obsah, který je penězům vlastní? *Peníze jsou všeobecnou ekvivalentní formou hodnoty*, tedy určité abstrakce, skrze niž se lidská práce v kapitalismu ustavuje.

Hodnota je tedy „společenskou substancí", specifickým sociálním vztahem, skrze nějž se v kapitalistickém výrobním způsobu zpředmětňuje lidská práce, a proto lze na jejím základě – pomocí společensky nutné pracovní doby – na trhu srovnávat směnné hodnoty různých zboží [*tamtéž: 54*]. A nejen to, *telos* existence hodnoty je její *kvantitativní expanze*, která na jednu stranu skrze nutnost investovat kapitál do výroby kvantitativně proměňuje společenský produkční proces v jeho konkrétnosti, na druhou nechává nejobecnější kvalitativní konceptuální determinaci společenského výrobního procesu nedotčenou. Marxův pojem hodnoty proto nelze chápat pouze jako příspěvek do dobové ekonomické diskuse o tržní tvorbě cen, ale především jako „hodnotu, která se sama zhodnocuje (…) oduševnělou nestvůru, která začíná ‚pracovat', jako by byla láskou posedlá" [*tamtéž: 201*]. Tento sociální vztah, o němž Marx emfaticky píše jako o „upírovi" [*tamtéž: 236*] či jako o „vlkodlačí chtivosti nadpráce" [*tamtéž: 246*], se vyživuje z nadhodnoty, kterou kapitál, do nekonečna expandující hodnota, z pracujících lidí extrahuje. Pod pekelná křídla tohoto konceptuálního netvora (či mrtvou práci) se subsumuje živá práce, která vstupuje do výrobního procesu.

Jak Marx ono upíří vysátí živého člověka teoretizuje? Jak se pojmově zmocňuje kapitalistického vykořisťování? Tržní interakce se na obecné úrovni, která odhlíží od partikulárních odchylek v jednotlivých aktech směny, neboť právě *skrze* tyto výkyvy se společenský průměr ustavuje, definuje jako směna ekvivalentních množství hodnoty – a nákup a prodej zboží „pracovní síla" jsou též akty tržní směny. I přesto se však na jednom pólu tohoto vztahu hodnota akumuluje, kdežto na pólu druhém je výsledkem výrobního procesu nutnost znovu nabízet a prodávat svou pracovní sílu na trhu práce. Tato skutečnost indikuje, že pracovní síla je sice zbožím, ale že jde zároveň o zboží se specifickými vlastnostmi. Její prodejce, dělník, prodává kapitalistovi svou schopnost pracovat čili vytvářet užitnou hodnotu. Za to dostává jistou mzdu. Avšak hodnota finančních prostředků, které dělník za svou konkrétní práci dostane, je nižší než hodnota, kterou jeho konkrétní práce za pracovní den vyprodukuje. Pracovní síla je tak obecně jediným zbožím, jehož nákupem lze získat více hodnoty, než kolik za ni jako svou mzdu dostane její prodejce. Marxova vědecká, totalizovaná expozice kapitalistického ustavování práce ve formě pracovní síly, jež na rozdíl od představitelů politické ekonomie neulpívá na jevové formě sociální skutečnosti, na „*fictio iuris* [pracovní] smlouvy", tak odhaluje v systematickém charakteru reprodukce vztahu práce a kapitálu reprodukci *třídního vztahu* vykořisťování [*Marx 1978: 559*]. „Kapitalistický výrobní proces v celkové souvislosti čili jako proces reprodukce vyrábí tedy nejen zboží, nejen nadhodnotu, ale vyrábí a reprodukuje sám kapitalistický vztah – na jedné straně kapitalistu, na druhé straně námezdního dělníka" [*tamtéž: 563*].

Jak již tato stať předeslala, Adorno přejímá Marxův argument *cum grano salis*. Stejně jako Marx nalézá i Adorno v existenci kapitalistických abstrakcí, skrze něž člověk historicky a sociálně specificky realizuje svůj metabolismus s přírodou, obecnou pojmovou matrici produkce a reprodukce moderní společnosti. Během subsumpce lidské práce pod specifické abstrakce kapitálu získává jednotlivec určitou identitu. Výsledná podoba tohoto sociálního prostředkování lidské subjektivity pak závisí na konkrétním způsobu,

jímž jednotlivec do kapitalistického konceptuálního univerza vchází (např. je odlišná podle toho, jestli jednotlivec vstupuje na trh práce jako dělník nebo jako kapitalista). Tržní směna v tomto sociálním procesu funguje *qua* nástroj sociální validace individuální ekonomické aktivity. Směnný princip je proto univerzálním modelem společenské produkce partikulárních identit. „Ve směně (…) se neidentičtí jednotlivci a činnosti stávají souměřitelnými, identickými. Rozšíření tohoto principu přidružuje celý svět k identickému, k totalitě" [*Adorno 1990d: 149*]. V aktech tržní směny se tedy prakticky stvrzuje sociohistoricky zvláštní *pojmový systém moderního panství*, který není jen pomocnou myšlenkovou konstrukcí kritické teorie, nýbrž jako takový *reálně existuje jako určitá povaha sociální mediace* jednotlivého: jde o specifickou povahu kapitalistické konceptuality. Kritická reflexe tržní empirie se tak propracovává za kulisy jejích jevových forem, čímž proniká k její esenci. Na rozdíl od tradiční, více či méně pozitivistické sociologie proto kritická teorie nepracuje s „konceptem" jako s nástrojem, jejž výzkumník používá k tomu, aby si usnadnil orientaci v esenciálně chaotické sociální realitě – kvalitativně založená analýza konceptuální determinace sociálního světa *v jeho sociohistorické určitosti* disponuje kritickou teorii k tomu, aby traktovala *pojmy*, k nimž v průběhu analýzy sociální reality dospívá, *jako reálné momenty jejího poznání*. Všeprostupující společenský éter má povahu sociálně objektivizující ideje. Sekularizovaný Duch kapitálu, jenž se zahalil do pláště neviditelnosti – pročež se analýze jevových forem sociální reality, čistě empiricky založenému rozboru, který setrvává u fenomenologické bezprostřednosti sociálních fenoménů, nedaří tohoto fantoma vypátrat – pevně zakořenil v sociální materii: jde o „objektivitu konceptu inherentní předmětu samému"[10] [*Adorno 2000: 32*].

Adorno tedy v pozměněných historických podmínkách rozvíjí Marxův projekt sociální vědy coby kritického rozboru empirických forem, v nichž se kapitalistická společnost jeví. Nástrojem jejich kritické analýzy je usouvztažnění kapitalistické empirie a esenciální pojmové determinace kapitalistické sociální reprodukce. Tato kritická expozice (*Darstellung*) dává vyniknout mystifikovanosti jevových forem moderní společnosti: realita sociohistoricky zvláštní, *sociální vztah prostředkování* partikulárních společenských entit univerzální kapitalistickou konceptualitou, *se v kapitalismu jeví* jako skutečnost sociálně

[10] Adornovo neortodoxní pochopení logiky, s níž Marx rozvíjí v *Kapitálu* svou *Kritiku politické ekonomie*, navazuje na dílo Sohna-Rethela, s nímž byl Adorno od druhé poloviny 30. let 20. století v písemném kontaktu. Ve své patrně nejznámější knize *Duševní a tělesná práce* provádí Sohn-Rethel [*1972: 56*] důslednou analýzu ontologického rozštěpení mezi objektivním sociálním procesem kladení „reálné abstrakce" (*Realabstraktion*) v aktech směny a subjektivním ne-vědomím této reálné abstrakce, jež její sociální ustavování produkuje. Pro tuto stať je podstatné, že *Adorno od Sohna-Rethela přebírá koncepci směnného procesu jako reálné abstrakce*. Sohnem-Rethelem je ovlivněna i Adornova [*1990d: 184–187*] formulace primátu objektu před subjektem (*Vorrang des Objekts*) jako stěžejního momentu v průběhu kritické interpretace ustavených sociálních forem. Není ovšem náhodou, že se čtení Marxova *Kapitálu* jako kritické expozice (*Darstellung*) reálně existujících abstrakcí kapitalistické konceptuality, pod něž se subsumuje lidská práce, rodí v Německu, kde se poctivě studuje Hegelovo dílo. Sohn-Rethel a po něm i Adorno rekonstruují v Marxově metodě zásadní vliv Hegelova nároku na totalizované pochopení sociální reality, jež odhaluje *vnitřní souvislosti* duchovní skutečnosti, které zůstávají vědomí abstrahujícímu pouze na empirickém základě ukryté. Výsledkem jejich důsledně dialektické recepce *Kapitálu* je tematizace *konceptu kapitálu* čili zhodnocující se hodnoty jako *reálné abstrakce* kapitalistického sociálního procesu. (Sociologický čtenář, který nemá dostatek času či vůle k procházení temných zákoutí *Fenomenologie ducha* či *Velké logiky*, si může hrubou představu o tom, co znamená *dialekticky* vhlížet do sociální skutečnosti skrze její *Realabstraktion*, vytvořit z článku *Kdo myslí abstraktně?* a ze Sobotkova [*1990*] poučeného komentáře k němu. Hegelův [*1990*] text má pro sociology a sociložky i tu nespornou výhodu, že na jeho poměry jde o text neobyčejně přístupný.)

nezprostředkovaná, a tedy i jako realita v zásadě *nekonceptuální*. Nepravé zdání je však stejně iluzorní jako představa o totálním splynutí lidského subjektu se sociálně objektivizujícími principy kapitalistické společnosti. Pramen jejich „metodologického" omylu vyvěrá u obou těchto vědeckých přeludů z toho, že ulpívají na staticky pojaté bezprostřednosti, v níž hledají pravdu – ať už toto dnes tak závazně znějící slovo používají, nebo se jej v zájmu pozitivistické cudnosti dávno zřekly – o společnosti. Kritická teorie tak odhalením neadekvátnosti pozitivistických koncepcí sociální objektivity, jež redukují sociální jev na jeho bezprostřednost, ve vztahu k povaze zkoumaného objektu, jímž je kapitalistická společnost, důsledně narušuje „přírodovědnou" představu o úplné identitě sociálních forem se sebou samými. Pro Marxe, stejně jako pro Adorna leží *telos* subsumpce lidské práce pod kapitalistické sociální formy v reprodukci třídního panství. Jejich kritické, materialisticky vystavěné analýzy společností založených na zbožní výrobě tak odhalují za individualistickou fasádou tržních interakcí reprodukci sociálního vztahu třídní nadvlády, jeho esenciálně antagonický charakter. Ten se v sociální realitě projevuje jako konflikt, který tak či onak sype písek do hladkého chodu soukolí kapitalistické sociální reprodukce. Průvodním jevem dosahování moderní identity je však i společenská produkce dynamického prvku „negativní neidentity" *uvnitř pozitivně ustavené existence* kapitalistických sociálních forem.

Kapitalismu je proto imanentní třídní boj, který je z pohledu, jenž implicitně nahlíží kapitalistickou sociální reprodukci optikou subsumpce lidského jednání pod její určitou konceptualitu, jakýmsi nevítaným hostem, problematickým nezamýšleným důsledkem její existence. To je však nepřiznaná (a často i neuvědomělá) normativní perspektiva těch, kteří se s touto sebe-mystifikující, perverzní sebe-produkcí lidství v kapitalismu ztotožňují.[11] Kritická teorie stojí na pozici poznání pravdy uvnitř historického procesu, což ústí ve formulaci nároku na transparentní produkci sociálního světa. Právě proto vznáší kritická teorie požadavek na praktické zrušení oné mystifikující, vůči člověku nepřátelské konceptuální totality kapitalistických abstrakcí, v nichž, skrze něž a proti nimž se lidské jednání sociálně ustavuje. Kritická teorie tak píše svou *Prolegomenu k realizaci pravdy* – a to tak, že objektivitu sociálního světa vztahuje nazpět k člověku: požadavek kritického osvícení vyjadřuje formule „reductio ad hominem", jež se v daných společenských podmínkách realizuje jako kritika kapitalismu [*Adorno 1990i: 565*].

V jednom podstatném ohledu se však Adornovo pochopení vnitřní skladby kapitalistických abstrakcí od Marxe přece jen odlišuje. Během Adornova života prochází kapitalismus významnými změnami, jež se vyznačují úsilím o vymýcení tržní anarchie a uzpůsobení ekonomického procesu různým politickým cílům. Společným rysem meziválečné transformace kapitalistické ekonomiky je v reakci na Velkou hospodářskou krizi snaha

[11] Tato studie však ani náznakem netvrdí, že existuje nějaký subjektivity zbavený, nenormativně objektivní vědecký pohled: pojímáme-li kapitalismus (ale v zásadě i jakoukoli jinou třídní společnost) *v jeho konceptuální určitosti*, jsme ihned konfrontováni s určitými *normativními nároky*, jež moderní sociální objektivita na člověka klade: tato sociohistoricky zvláštní určitost, která reprodukuje buržoazní panství, je normativní už jen tím, že se konstituuje jako (mocenská) ontologie třídní nadvlády. Tyto normativní požadavky pak u různých jednotlivců a skupin generují jisté politické pozice – tato partikulární ideologická recepce sociální objektivity se však sama replikuje z falešného a implicitně normativního sociálního substrátu. Sám Adorno odmítá ve slavném *Sporu o pozitivismus* Weberovu koncepci sociologie jako hodnotově neutrální vědy, kterou se Popper ochotně zaštiťuje. Podle Adorna [*1990i: 560*] jde ostatně o metodologické východisko pomýlené, neboť „oddělení hodnotového a hodnotově neutrálního jednání je falešné, dokud jsou hodnota a hodnotová neutralita zvěcněním".

o eliminaci náhlých výkyvů, jež tržní hospodářství produkuje, zavedením jistých korektivních mechanismů. Mezi autory frankfurtské školy se věnoval analýze povahy „keynesiánské" transformace kapitalismu Friedrich Pollock [*1982*], který publikoval roku 1941 esej *Státní kapitalismus: jeho možnosti a omezení*. Pollock zde z marxistické perspektivy diskutuje historicky novou skutečnost: intervence do ekonomiky se snaží omezit dosud všemocnou nadvládu neviditelné ruky trhu zavedením určité míry státního plánování hospodářství – ať už je jeho podobou smíšená ekonomika Nového údělu nebo cíleně militaristická orientace výroby v třetí říši. Stát se ovšem snaží regulovat ekonomiku nejen tím, že orientuje své kapacity na jistá výrobní odvětví, ale začíná významněji promlouvat do tržní tvorby mezd a cen, zasahuje i do míry dosahovaných zisků. Vycházeje z Pollockových analýz, Adorno [*1990e: 385, 388*] začíná již v roce 1942 přemítat o „mimoekonomické stabilizaci" interní negativity ekonomického procesu: státní intervence do ekonomiky dělníkům namísto dalšího zbídačování přinášejí „mimoekonomické zlepšení jejich životních standardů". I proto se později silně orientuje na kritickou analýzu masové kultury a s ní souvisejících fenoménů (jako např. film, rádio či televize).[12] Po této ose dochází k rekonstrukci pojmové stavby Marxovy kritiky politické ekonomie. Zatímco roku 1942 uvažuje o důsledcích státních zásahů do ekonomiky pro kritickou teorii, v roce 1968 jde mnohem dál: politický a ekonomický proces se v rozvinutých západních společnostech po druhé světové válce slil v amorfní totalitu. V Adornově [*1990f*: *369*] diagnóze dané dějinné chvíle pohlcuje ekonomická logika všechny sféry sociálního života: „Všechno je jedno." Fúze ekonomiky, politiky a kultury jen prohloubila existující iracionalitu kapitalistické společnosti, a to dokonce do té míry, že zpochybnila základní principy, na nichž za Marxových časů stála sociální reprodukce. Poválečná rekonfigurace kapitalismu tak podryla samotný pilíř Marxova systému: teorii o zpředmětňování lidské práce v hodnotové formě. Pojem hodnoty v sobě totiž obsahuje mediaci zbožní výroby společensky nutnou pracovní dobou – podle Adorna však evoluce kapitalismu směrem k fordismu či keynesiánství vyústila ve zhroucení tohoto základního konceptuálního sloupu Marxovy kritické teorie moderny. Tento vývoj vedl jednak ke zmizení dělnické třídy coby dějinného subjektu ze scény, na níž se mělo vykročit ven z dosavadní historie nadvlády panství nad člověkem, a jednak ke vzniku nových teoretických otázek, na něž nelze podat uspokojivou odpověď. Konceptuálním motorem kapitalismu sice nadále zůstává produkce kvůli dosažení zisku, tu však již bez objektivní teorie hodnoty nelze adekvátně pojmově rozložit. Kapitalismus zkrátka ztratil i svou vlastní „racionalitu", která se jevila ve fetišových formách, jejichž fenomenologickou „objektivitu" kritická teorie demystifikovala jako odcizenou subjektivitu kreativního potenciálu lidské práce. Obraz společenských důsledků keynesiánského řízení ekonomiky, který Adorno ve své teoretizaci pozdního kapitalismu črtá, se v tomto ohledu nápadně podobá Debordově [*2007*] vizi ve *Společnosti spektáklu*.

Dějiny na sklonku 60. let 20. století možná opustily cestu sebeafirmativního směřování, jehož největšími teoretiky byli Hegel a Marx, ale rozhodně si i nadále zachovaly svůj ironický humor. Roku 1969, tedy jen rok poté, co proslovil své úvahy o konceptuální neproniknutelnosti pozdního kapitalismu, Adorno umírá. A jen dva roky po jeho skonu se uvnitř oné myšlením neproniknutelné, absurdně eklektické sociální konfigurace, jež snad měla modernu jednou provždy zbavit přízraku *ratia*, začíná opět *viditelně projevovat* imanentní

[12] Tento Adornův zájem mocně podnítila jeho osobní zkušenost z emigrace v USA.

neidentita uvnitř její aktuálně existující podoby. Co víc, negativním proudem, jenž začal rozkládat keynesiánskou formu kapitalismu, se nestalo nic jiného než překážky, které začalo samo keynesiánství klást procesu akumulace kapitálu. Keynesiánství stimulovalo poptávku jejím deficitním financováním ze státních rozpočtů, což se v období po druhé světové válce, kdy byla ve válkou zničeném světě velká poptávka po pracovní síle, prokázalo jako funkční nástroj kapitalistické produkce a reprodukce. Míra zisku, kterou byla tato správa kapitálu spolu se sociálním smírem s to generovat, však začala koncem 60. let v západních zemích povážlivě klesat a americké hospodářství, jehož vývoj je v poválečném období určující pro všechny západní země, se postupně dostává do stagnace. Kapitál proto roku 1971 prokázal svou konceptuální determinaci nikoli změnou diskurzu, nýbrž skutky. Nixonova administrativa odpoutala dolar od zlatého standardu. Tím došlo k demontáži poválečného ekonomického uspořádání, tzv. brettonwoodského systému, který omezoval vzájemnou konkurenci mezi jednotlivými státy. O dva roky později je tento krok následován ukončením fixní návaznosti směnných kurzů ostatních měn na dolar, což otevřelo prostor pro zhodnocování hodnoty na finančních trzích. Problémy zhodnocování kapitálu v procesu zbožní výroby (obecná formule P-Z-P') tak má vyřešit spekulace s plovoucími kurzy jednotlivých měn (obecná formule P…P', tedy akumulace kapitálu, která se obejde bez výroby zboží, je typická např. pro zhodnocování obchodního kapitálu či pro lichvu) [*Bonefeld 1996*; *Holloway 1996*]. Tento vývoj posléze vede k celosvětové financializaci kapitálu, která jej vyvazuje z hranic národních států. Ekonomická globalizace dláždí cestu spekulativním investicím kapitálu v očekávání budoucího zisku i tam, kde se jeho dosažení brzy ukáže neuskutečnitelným. Motorem evoluce globální ekonomiky od 70. let až dodnes je snaha o obnovení či alespoň o přiblížení se k poválečné míře zisku. Krize kapitalistické ekonomiky jsou stále krizemi zhodnocování hodnoty [*Kliman 2012*]. Zákon hodnoty se v historickém vývoji ukázal jako validní explanační nástroj, který je nadále s to v základních rysech objasňovat nutnost permanentní rekompozice globálního kapitalismu.

Zákon hodnoty stále ovládá fatalitu lidstva – a ironií osudu je skutečnost, že se začal otevřeně manifestovat v konkrétních empirických jevech takřka ihned poté, co Adorno věštil jeho ústup. Adornův omyl má však pro tuto metodologicky založenou studii značný heuristický význam – a ze všeho nejméně přínosný je nález, že se studovaný autor ve své prognóze dalšího vývoje kapitalismu zmýlil. Pro orientaci dalšího adornovského bádání je mnohem důležitější poznatek, že se Adorno na sklonku svého života *bona fide* dopustil stejného metodologického pochybení, za něž kárál tradiční sociologii modernity. Adorno *reifikoval* jistou sociohistoricky podmíněnou sociální formu, keynesiánskou správu kapitalismu. Teoretizoval ji nedialekticky, jako *plně konstituovanou identitu se sebou samou*. Jelikož ve své konceptualizaci keynesiánské konfigurace kapitalismu potlačil její ontickou imanentní negativitu, jevil se mu horizont jejího zániku „*ad Calendas Graecas*", čímž její existenci absolutizoval – podobně jako „zvěčnil" Hegel počátkem 19. století pruskou státní formu [*Adorno 1990f: 355*]. I proto se analýzy vývoje kapitalismu v rámci některých přístupů uvnitř kritické teorie, konkrétně jde o proudy nového čtení Marxe v Německu a otevřeného marxismu v anglosaském prostředí, spíše než k Adornovi seriózně navracejí k Marxovu dílu [viz *Nový 2013*; *Nový 2014b: 67–70*].

Závěr

Není správného života ve špatném.[13]

Tato historickosociologická studie pojednala o Adornově pochopení určité povahy moderní společnosti. Adornův příspěvek do diskuze o modernitě uchopila ze stránky metodologické, obrátila proto svou pozornost na *konceptuálně určité* předpoklady existence partikulárních společenských jevů. Moderní společnost je podle Adorna založena na principu subsumpce partikulárního jednání pod určité socializující abstrakce. V tomto procesu si jednotlivci osvojují své pozitivní identity, společenské role, které jsou funkčními prvky sociálně objektivizující totality určitých abstrakcí. Základní charakteristikou společnosti je proto určité univerzální sociální zprostředkování jednotlivého, existence sociální reality se proto u Adorna projevuje jako *sociální mediace*. Získávání pozitivní identity je však v moderní společnosti bolestnou zkušeností, během níž živého člověka konfrontuje násilí pojmového systému panství. Uvnitř identity tak vzniká neidentita, která je nutným dynamickým protějškem sociální statiky. Neidentita člověka a panství ustavené sociální formy destabilizuje, a uvádí je tak do pohybu. Adornova ontologie moderny je proto v jádru negativní. Adorno uchopuje sociální změnu jako skutečnost imanentní společenské reprodukci; jak sociální změna, tak i reprodukce pramení z existence týchž určitých abstrakcí. Důležitým úkolem se mu proto stává vyjasnění charakteru těchto abstrakcí – zejména pak pojmu sociální esence.

Společenskou podstatou je směnný princip, jenž převádí partikulární kvality lidské práce, reálné tvorby společenského světa v boji o přežití s přírodou, na jednotnou, univerzální metriku sociálních abstrakcí. Adorno odvozuje pojem směny jako sociální esence z Marxova *Kapitálu*, avšak s jednou důležitou odchylkou. Adorno zpochybňuje validitu Marxova zákona hodnoty v keynesiánské formě kapitalismu. V důsledku mimoekonomických zásahů do hospodářství se západní společnost po druhé světové válce stala natolik iracionální totalitou, že zpochybnila dokonce i svou vlastní „racionalitu", kterou Marx teoretizoval jako zpředmětňování lidské práce v hodnotové formě a jako tržní mediaci individuální produkční činnosti abstraktní prací. Ironií dějin a osudu však je, že se keynesiánská správa kapitálu, jíž Adorno prorokoval předlouhou budoucnost, začala rozkládat prakticky vzápětí po jeho smrti. Proces restrukturalizace kapitalismu, který probíhá od počátku 70. let až dodnes, je veden snahou o restauraci míry zisku, jež bude dostačovat k tomu, aby kapitál byl s to se nadále zhodnocovat. Adornova teze o irelevanci zákona hodnoty v keynesiánství se tedy ve světle historického vývoje ukázala jako teoretická reifikace panujících podmínek, před níž jinak Adorno důsledně varoval.

Autor stati považuje za největší substanciální přínos Adornovy konceptualizace moderny kritickou analýzu třídního panství, jehož *modem vivendi* je určitost sociálně objektivizujících abstrakcí a mechanismů. Adorno v tomto ohledu navazuje na ty části Marxova díla, jež marxistická ortodoxie systematicky vytěsňovala. Adorno [*1967: 28*] je s to nahlédnout existenci ustavených třídních identit jako fundamentálně falešné, špatné sociální skutečnosti, když poněkud enigmaticky píše o „pojmu ‚charakterové masky'", který nejlépe zachytil onu hořkou, vůči člověku nepřátelskou stránku moderního života, že

[13] Věta z Adornova [*1980: 43*] díla *Minima Moralia*.

„individuum, slepě podrobené obecnému, je právě v individualistické společnosti diskvalifikováno". Ač to v právě citovaném eseji *Sociologie a empirický výzkum* neuvádí, navazuje Adorno na Marxovu teoretizaci ustavené třídní identity jako na výsledek subsumpce lidské produktivní činnosti k sociální objektivitě.[14] To Adorna disponuje k interpretaci fetišismu jako objektivního sociálního procesu produkce falešného individuálního vědomí. Konkrétní mystifikované obsahy lidského vědomí je pak třeba analyzovat v rámci jejich vnitřní společenské souvislosti. Mystifikované vědomí reálných sociálních podmínek je imanentní všem entitám v těchto podmínkách vyprodukovaným – dělníkovi, stejně jako kapitalistovi. Dělník i kapitalista vstupují do výrobního procesu na určité pozici, která jim odhaluje pouze jeho část, jde tedy o dvě rozdílná hlediska – obě však charakterizuje pouze parciální pochopení sociální totality, obě ulpívají na bezprostřednosti toho, co se jim z jejich pozice jeví. Ani jedno hledisko proto není pravdivé, obě jsou falešná, neboť afirmují bezprostřední empirii své parciální zkušenosti. Z tohoto hlediska pak vede Adorno [*1977, 1990b*] polemiku proti Mannheimově (novo)kantovské kritice marxistického pojmu ideologie a (což považuje autor studie za důležitější) inspiruje teoretiky druhé a třetí generace kritické teorie k prohloubení kritického pochopení třídy [*Nový 2014a*].

Adorno konceptualizuje modernu jako sociální formu historickou, a proto i přechodnou. Její existenci charakterizuje totalita určitých abstrakcí, do níž se člověk kontradiktorně socializuje. Kapitalistická konceptuální určitost moderní společnosti je vposledku nadvládou pojmů třídního panství, kterou kritická teorie denuncuje jeho redukcí *ad hominem*. Imanentní negativitou moderny je třídní boj.

Literatura

Adorno, Theodor W. [1967]. Sociologie a empirický výzkum. In. Adorno, Theodor W. – Habermas, Jürgen – von Friedeburg, Ludwig. *Dialektika a sociologie.* Praha: Svoboda, s. 19–35.

Adorno, Theodor W. [1977]. Das Bewußtsein der Wissenssoziologie. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 10.1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 31–45.

Adorno, Theodor W. [1980]. Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 4.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 11–300.

Adorno, Theodor W. [1990a]. Anmerkungen über sozialen Konflikt heute. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 177–195.

Adorno, Theodor W. [1990b]. Beitrag zur Ideologienlehre. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 457–477.

Adorno, Theodor W. [1990c]. Gesellschaft. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 9–19.

Adorno, Theodor W. [1990d]. Negative Dialektik. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 6.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 7–412.

Adorno, Theodor W. [1990e]. Reflexionen zur Klassentheorie. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 373–391.

Adorno, Theodor W. [1990f]. Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 354-370.

[14] Marx [*1978: 98*] píše v prvním dílu *Kapitálu* o tom, že „charakterové ekonomické masky osob jsou jen personifikací ekonomických vztahů, jejichž nositelé jako tyto osoby vůči sobě vystupují". V kapitole *Trojjediná formule* druhé části třetího dílu *Kapitálu* pak Marx [*1980: kap. 48*] pojednává tato zosobnění v jejich konkrétních podobách, aby empiricky uchopitelné, v realitě ustavené třídy nadále kritizoval jako produkt mystifikované, sociohistoricky určité sebeprodukce člověka, tedy jako fetišismus kapitálu.

Adorno, Theodor W. [1990g]. Thesen über Bedürfnis. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 392–396.
Adorno, Theodor W. [1990h]. Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 217–237.
Adorno, Theodor W. [1990i]. Zur Logik der Sozialwissenschaften. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 547–565.
Adorno, Theodor W. [2000]. *Introduction to sociology.* Cambridge: Polity Press.
Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max [2009]. *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty.* Praha: OIKOYMENH.
Backhaus, Hans-Georg [2011]. *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg: Ça ira.
Bonefeld, Werner [1996]. Monetarism and Crisis. In. Bonefeld, Werner – Holloway, John (eds.). *Global Capital, National State and the Politics of Money*. Basingstoke: Macmillan Press & New York: St. Martin's Press, s. 35–68.
Bonefeld, Werner [2009]. Emancipatory Praxis and Conceptuality in Adorno. In. Holloway, John – Matamoros, Fernando – Tischler, Sergio (eds.). *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism.* London: Pluto Press, s. 122–147.
Bonefeld, Werner [2012]. Negative Dialectics in Miserable Times: Notes on Adorno and Social Praxis. *Journal of Classical Sociology* 12 (1): 122–134.
Bonefeld, Werner [2014]. *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversion and Negative Reason.* New Delhi, London, Los Angeles, New York: Bloomsbury Academic.
Braunstein, Dirk [2011]. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld: Transcript Verlag.
Cook, Deborah [2013]. Adorno, Foucault and Critique. *Philosophy and Social Criticism* 39 (10): 965–981.
Coser, Lewis A. [1964]. *The Functions of Social Conflict*. New York: Free Press.
Debord, Guy [2007]. *Společnost spektáklu*. Praha: INTU.
Dews, Peter [1994]. Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity. In. Žižek, Slavoj (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, s. 46–65.
Freud, Sigmund [1990]. Nespokojenost v kultuře. In. Freud, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, s. 316–380.
Gadamer, Hans-Georg [2010]. *Pravda a metoda I: Nárys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda.
Habermas, Jürgen [1995a]. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Habermas, Jürgen [1995b]. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Habermas, Jürgen [2005]. Modernity – An Incomplete Project. In. Hier, Sean P. (ed.). *Contemporary Sociological Thought: Themes and Theories*. Toronto: Canadian Scholars' Press, s. 163–174.
Hauser, Michael [2005]. *Adorno: Moderna a negativita*. Praha: Filosofia.
Hauser, Michael [2007]. Adornova mimetická teorie společnosti. In. Hauser, Michael. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Praha: Filosofia, s. 81–98.
Hauser, Michael [2013a]. Adornův katalog exteriority. *Filozofia* 68 (1): 175–186.
Hauser, Michael [2013b]. Instrumentální rozum. In. Hrubec, Marek, a kol. (eds.). *Kritická teorie společnosti: Český kontext*. Praha: Filosofia, s. 497–548.
Hegel, Georg W. F. [1960]. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství ČSAV.
Hegel, Georg W. F. [1975a]. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*. Berlin: Akademie Verlag.
Hegel, Georg W. F. [1975b]. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*. Berlin: Akademie Verlag.
Hegel, Georg W. F. [1990]. Kdo myslí abstraktně? *Filosofický časopis* 38 (1–2): 177–181.
Holloway, John [1996]. The Abyss Opens: The Rise and Fall of Keynesianism. In. Bonefeld, Werner – Holloway, John (eds.). *Global Capital, National State and the Politics of Money*. Basingstoke, New York: Macmillan Press, St. Martin's Press, s. 7–34.
Horkheimer, Max [1988]. Traditionelle und kritische Theorie. In. Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936 – 1941*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, s. 162–216.
Honneth, Axel [2011]. *Patologie rozumu: Dějiny a současnost kritické teorie*. Praha: Filosofia.
Hrubec, Marek [2003]. Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie. *Filosofický časopis* 51 (4): 593–616.

Jay, Martin [1984]. *Adorno*. Cambridge: Harvard University Press.
Kliman, Andrew [2012]. *The Failure of Capitalist Production*. London: Pluto Press.
Kreuzzieger, Milan [2013]. Mezi kulturním a transkulturním obratem. In. Hrubec, Marek, a kol. (eds.). *Kritická teorie společnosti: Český kontext*. Praha: Filosofia, s. 115–159.
Krochmalný, Ondřej – Siostrzonek, Pavel [2013]. Surrealistické myšlení. In. Hrubec, Marek, a kol. (eds.). *Kritická teorie společnosti: Český kontext*. Praha: Filosofia, s. 575–643.
Marcuse, Herbert [2009]. The Concept of Essence. In. Marcuse, Herbert. *Negations*. London: MayFly Books, s. 31–64.
Marx, Karel [1978]. *Kapitál: Kritika politické ekonomie. Díl první*. Praha: Svoboda.
Marx, Karel [1980]. *Kapitál: Kritika politické ekonomie. Díl třetí, část druhá*. Praha: Svoboda.
Nový, Martin [2013]. K rekonstrukci „kapitalismu" u autorů otevřeného marxismu. *Sociologický časopis* 49 (4): 603–623.
Nový, Martin [2014a]. Nástin kritického konceptu třídy. *Sociológia* 46 (5): 554–578.
Nový, Martin [2014b]. Spor o abstraktní práci: Ke konceptuálnímu založení kritiky politické ekonomie. *Sociální studia* 1/2014, s. 61–79.
Nový, Martin [2015]. Realita konceptu a iluze reality: Ke kritickému založení Adornovy sociologie. In. Gerbery, Daniel – Hofreiter, Roman (eds.). *Ekonomika a spoločnosť: sociologické perspektívy*. Bratislava: Stimul, s. 108–127.
Petrusek, Miloslav [2013]. Stalinova verze marxismu jako jeho „ortodoxní" model. Dějiny VKS(b) po pětasedmdesáti letech: kapitola z historické sociologie. *Historická sociologie* 1/2013, s. 33–54.
Pollock, Friedrich [1982]. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In. Arato, Andrew – Gebhardt, Eike (eds.). *The Essential Frankfurt School Reader.* New York: Continuum, s. 71–94.
Reichelt, Helmut [2008]. *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik der sozialwissenschaftlicher Logik*. Hamburg: VSA-Verlag.
Reifová, Irena [1999]. Adorno a Lazarsfeld: setkání skeptika a těšitele. *Sociologický časopis* 35 (2): 181–191.
Simmel, Georg [1964]. *Conflict & The Web of Group-Affiliations.* New York: Free Press.
Siostrzonek, Pavel [2007]. Česká recepce frankfurtské školy: Ohlédnutí za třicátými, šedesátými a sedmdesátými léty. *Filosofický časopis* 55 (5): 691–707.
Sobotka, Milan [1990]. Hegelův článek: Kdo myslí abstraktně? *Filosofický časopis* 38 (1–2): 182–187.
Sohn-Rethel, Alfred [1972]. *Geistige und körperliche Arbeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
Spinoza, Benedikt [1932]. *Spisy filosofické II*. Praha: Česká akademie věd a umění.

Martin Nový (1986) je doktorandem na katedře sociologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně, kde absolvoval i magisterské studium. V ohnisku jeho odborného zájmu se dlouhodobě nalézá kritická a marxistická sociální teorie. V současné době pracuje na dizertaci, jejímž tématem je Adornova sociologická metoda.*

Aplikace konfiskačního zemědělského dekretu prezidenta republiky na příkladu konfiskace velkostatku Velhartice

NINA ZEMANOVÁ*

Application of Confiscatory Agricultural Presidential Decree No. 12/1945 through Example of Confiscation of Manor Farm Estate Velhartice

Abstract: The following study deals with the practical application of confiscatory agricultural Decree No. 12/1945. It deals in particular with the confiscation of aristocrat Josef Windischgrätz' manor farm estate Velhartice. Several factors combined to work against his attempts to recover the estate – firstly, his natural use of the German language, which figured as the major reason for his inclusion in the mass deportation of Germans. Furthemore he had extensive contacts with other German-speaking noblemen (sometimes even NSDAP party members), he was also related to the family of the infamous general Alfred Windischgrätz and worked for a German company in Hamburg. Using the direct method of archive document research, mostly documents of an administrative character, this study reconstructs the entire process of confiscation, beginning with the issue of the confiscatory ordinance, continuing with the appeals to the district National Committee and the provincial National Committee, concluding with the negative verdict of the Supreme Administrative Court in Prague and his subsequent forced expulsion from Czechoslovakia. All this in a historical context – primarily in the context of a Czechoslovakia which was heading from one form of totalitarianism to another.

Keywords: confiscatory agricultural Decree No. 12/1945; aristocratic manor farm estate confiscation; Velhratice; Windischgrätz; the Supreme Administrative Court

DOI: 10.14712/23363525.2016.4

Následující práce je případovou studií mapující dopad dekretu prezidenta republiky *o konfiskaci a urychleném rozdělení zemědělského majetku Němců, Maďarů, jakož i zrádců a nepřátel českého a slovenského národa* (jednoho z tzv. „Benešových dekretů", jak bývají někdy laicky souhrnně označovány) na jeden konkrétní případ šlechtického velkostatku. Jedná se o konfiskaci majetku prince Josefa Windischgrätze, tedy člověka, který byl jednak řazen mezi Němce, protože mluvil zejména německy, ačkoliv se sám tomuto zařazení vehementně bránil, a jednak byl členem šlechtického rodu, který není v české historii zapsán nijak pozitivně, neboť pradědeček Josefa Windischgrätze, generál Alfred Windischgrätz, nechal v červnu 1848 při tzv. svatodušních bouřích rozehnat povstání v Praze.[1]

Josef Windischgrätz měl trvalé bydliště v Československu na samém sklonku druhé světové války i v letech po ní. Jinými slovy, pobýval v Československu v době, která se velmi ostře stavěla proti německému obyvatelstvu, případně proti německy mluvícímu

* Mgr. Nina Zemanová, Pracoviště historické sociologie, Fakulta humanitních studií UK v Praze, U Kříže 8, 158 00 Praha 5. E-mail: nina.zeman@mybox.cz.

1 Ottův slovník naučný [*1908: 252*] v této souvislosti uvádí, že Alfred Windischgrätz bombardoval Prahu.

© 2016 Charles University in Prague. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

obyvatelstvu kvůli prožitým hrůzám právě skončené druhé světové války. Navíc Československo v té době sice skoncovalo s jednou totalitou, nicméně nebylo zemí zcela demokratickou. Právě tyto problematické aspekty dané doby se v případu konfiskace velkostatku Velhartice zrcadlí.

Ačkoliv Josef Windischgrätz patřil nepochybně do slavného knížecího rodu, existují o jeho životě pouze kusé informace, přičemž drtivá většina z nich je úřední povahy. Nicméně můžeme s jistotou konstatovat, že Josef Windischgrätz se narodil 29. ledna 1895 v Klatovech Františku Windischgrätzovi a jeho ženě Margaretě, rozené Harrachové.[2] Josef Windischgrätz i jeho sourozenci získali vzdělání na prestižní jezuitské škole Stella Matutina ve Feldkirchu ve Vorarlbersku, na níž studovali i potomci dalších slavných šlechtických rodů – např. Schönburg-Hartensteinů[3] či Schönbornů[4]. Tato škola byla proslavená svým důrazem na disciplínu a řád.[5] Ihned po maturitě musel Josef Windischgrätz narukovat do rakouské armády a zapojil se tak v jejích řadách do bojů první světové války.[6] Po válce studoval mladý Windischgrätz právo a mezinárodní obchod ve Vídni.[7] Po skončení studií působil nejprve v rakouské firmě Österreichisch-Alpine Montangesellschaft[8], avšak patrně kvůli špatné ekonomické situaci v Rakousku přesídlil později do Hamburku, kde pracoval od roku 1924 pro různé společnosti a firmy, až nakonec přijal roku 1934 nabídku od hamburské farmaceutické firmy Sosinski.[9] Ačkoliv to bylo poměrně špatně placené povolání, Windischgrätz z něj byl zpočátku nadšen, jenže toto nadšení záhy vyprchalo a nic na tom nemohl změnit ani fakt, že díky tomuto zaměstnání mohl jezdit na pracovní cesty, které vždy spojoval s návštěvami svých blízkých.[10] Neexistují jasné důkazy, že by Windischgrätz jezdil ve 30. letech do Československa, nicméně jeho návštěvy jsou velmi pravděpodobné. Doklady o nich se objevují až od roku 1939, kdy s jistotou víme, že navštěvoval například svého přítele Klementa Kerssenbrocka v Klatovech[11] a Georga Schreinera v Nemilkově.[12]

Rok před začátkem druhé světové války se Josef Windischgrätz dozvěděl, že zemřela jeho teta Anna Henneberg-Spiegelová, která mu (resp. jemu a jeho pěti sourozencům) odkázala druhou polovinu velkostatku Velhartice.[13] První polovinu vlastnil Windischgrätz se svými pěti sourozenci (Františkem, Janem, Marií, Matyldou a Antoinettou) od roku 1934, od smrti svého strýce Bohumila Henneberg-Spiegela.[14] Jan (rodina jej však

[2] [*Pouzar – Lobkowicz – Mašek – Pokorný 2001: 455*].
[3] [*Vašáková 2012: 56*].
[4] [*Nozar 2011: 265*].
[5] [*Stekl – Wakounig 1992: 48*].
[6] [*Tamtéž: 292*].
[7] [*Tamtéž: 57*].
[8] [*Tamtéž: 217*].
[9] [*Tamtéž: 217*].
[10] [*Tamtéž: 217*].
[11] Návštěvní kniha Klementa Kerssenbrocka z let 1910–2014. Za nahlédnutí do této knihy děkuji paní Marii Sternbergové, vnučce Klementa Kerssenbrocka.
[12] Státní oblastní archiv Plzeň (dále jen SOA Plzeň), pracoviště Nepomuk, fond (dále jen f.) Velkostatek Nemilkov (Rd Schreiner), kniha hostů 1931–1945, inventární číslo (dále jen i. č.) 2.
[13] Národní archiv (dále jen NA), fond Ministerstva zemědělství II (dále jen f. MZ II), IX. odbor, složka Windischgrätz (nezpracováno) – opis žádosti Josefa Windischgrätze adresovaný Národnímu pozemkovému fondu ohledně vydání svršků z Velhartic ze dne 29. listopadu 1949.
[14] Státní oblastní archiv (dále jen SOA) Plzeň, pracoviště Nepomuk, f. RA Spiegel, signatura (dále jen sign.) GOTTLIEB EMANUEL MAJETEK, složka Pozůstalostní řízení po G. E. Henneberg-Spiegelovi (nezpracováno) – opis protokolu z projednávání pozůstalosti po Bohumilu Emanuelu Henneberg-Spiegelovi z 12. září 1934.

spíše oslovovala Hans) svému bratru radil, aby Velhartice společně prodali a za utržené peníze začali podnikat v Rakousku.[15] Pro toto rozhodnutí měl Jan patrně několik hlavních důvodů: kromě osobních, které se už zřejmě zjistit nepodaří, se mohlo jednat o důvody zcela racionální – je nutné si uvědomit, že vzhledem k tomu, že mluvíme o rodu Windischgrätzů, jejichž pozemkové vlastnictví dosahovalo několika desítek tisíc hektarů,[16] velhartický velkostatek byl proti tomu zoufale malý, měl něco málo přes 300 hektarů.[17] Velhartice navíc neslibovaly příliš pohodlné bydlení. Velhartický velkostatek byl tvořen hospodářskými staveními, hradem a zámeckou vestavbou, ani zámek nebyl v takovém stavu, aby se v něm dalo kvalitně bydlet. Ačkoliv předcházející majitel Bohumil Henneberg-Spiegel provedl na velhartickém hradě jakési základní zabezpečovací práce, neměl dostatek financí, aby dovedl celou rekonstrukci k uspokojivému závěru, a tudíž provedl jen ty nejnutnější opravy.

K tomu všemu si navíc musíme připočíst fakt, že Josef Windischgrätz, ač šlechtic, nebyl nijak zámožný,[18] alespoň ne natolik, aby mohl na vlastní náklady zrekonstruovat hrad a zámek. Životní rozhodnutí učinil poté, co jej tehdejší fořt (lesník) Prokop provedl po velhartickém okolí a ukázal mu taktéž hrad a zámek. Po této procházce byl prý Windischgrätz natolik ohromen, že se rozhodl si nově nabytý velkostatek ponechat a na vlastní náklady jej spolu se svými pěti sourozenci opravit.[19] Nicméně ani jeden z jeho sourozenců nenavštěvoval Velhartice příliš často – Marie a Matylda se ve 30. letech 20. století odstěhovaly do Británie,[20] František údajně narukoval do války v uniformě německého wehrmachtu,[21] Jan se stal součástí rakouského protinacistického hnutí[22] a Antoinetta se už roku 1935 provdala do Maďarska, kde si vzala za muže Ladislava Batthyany-Strattmanna, a dále o ní nemáme žádné další zprávy. Fakticky tudíž Velhartice mohl ze všech sourozenců Josefa Windischgrätze navštěvovat během okupace občas pouze František.[23] Co se týče finanční podpory od sourozenců, o té nemáme žádné zprávy. Velhartice sice byly *de iure* majetkem šesti sourozenců, samotná rekonstrukce však byla de facto projektem samotného Josefa Windischgrätze, na něhož se v této práci zaměříme.

Jak už však bylo řečeno, Josef Windischgrätz rozhodně neměl tolik finančních prostředků na to, aby mohl opravit velkostatek (tedy hrad, zámek a přiléhající hospodářské budovy) bez jakékoliv finanční pomoci sám. Proto v roce 1941 požádal tehdejší Ministerstvo školství a kultury (*Ministerium für Schulwesen und Volkskultur*) o finanční dotaci

[15] Vzpomínky Hanse-Martina Windischgrätze. E-mailová korespondence, archiv autorky.
[16] [*Vaculík 2004: 108*].
[17] Přesnější údaje se od sebe liší, nicméně vždy oscilují mezi 300 a 400 hektary.
[18] [*Stekl – Wakounig 1992: 217*].
[19] Vzpomínky Hanse-Martina Windischgrätze. E-mailová korespondence, archiv autorky.
[20] NA, f. Nejvyšší správní soud (dále jen NSS), karton (dále jen k.) 535, sign. 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.
[21] NA, f. MZ II, IX. odbor, složka Windischgrätz (nezpracováno) – dopis z Místního národního výboru (dále jen MNV) ve Velharticích adresovaný ministerstvu zemědělství ve věci Marie a Matildy Windischgrätzových a jejich podílu na velkostatku Velhartice ze dne 24. srpna 1945.
[22] NA, f. Zemský úřad – Zemský národní výbor (dále jen ZÚ – ZNV), k. 638 XIII-1, spis 5867/48 – osvědčení vydané v Kössenu 4. listopadu 1945, že Jan Windischgrätz byl součástí odbojového hnutí – toto osvědčení bylo odesláno jako příloha dopisu Zemskému národnímu výboru 23. února 1946.
[23] SOA Plzeň, pracoviště Nepomuk, f. VS Nemilkov (Rd Schreiner), kniha hostů 1931–1945, i. č. 2 – zápisy návštěv Františka Windischgrätze u Schreinerů jsou konkrétně datovány mezi lety 1940 a 1942.

na renovaci zámku,[24] přičemž celkovou opravu zámeckých prostor vyčíslil architekt Karel Houra na 686 931,75 korun.[25] Zámek byl skutečně v dezolátním stavu, neboť jak zmiňuje architekt Houra, na zámku byly shnilé trámy, nestabilní schody, zničená podlaha, propadající se krovy, zpuchřelé omítky apod. Ani gotický hrad, přináležející k zámku, nebyl v dobrém stavu, už ve 20. letech 20. století se část zdi tohoto hradu utrhla a zřítila se na cestu vedoucí k zámku, v němž v té době sídlil poštovní úřad.[26] Kvůli chatrnému stavu gotického hradu se v té době mluvilo a psalo o Velharticích spíše jako o „zřícenině" či „ruině", nikoliv jako o „hradu". Rekonstrukce, které prováděl Josef Windischgrätz na Velharticích, se sice týkaly jen zámecké vestavby,[27] avšak je velmi pravděpodobné, že Windischgrätz plánoval i opravu hradního křídla. K tomuto kroku se však už nikdy nedostal.

Stát uznal Windischgrätzovy nároky a nakonec mu přislíbil finanční pomoc ve výši 40 000 korun, ale pouze pod podmínkou, že veškeré práce budou prováděny pod dozorem Ministerstva školství a kultury, přičemž byl příjemce této částky rovněž upozorněn, že se jedná o částku konečnou, která v budoucnu již nebude nikdy navyšována.[28] Windischgrätz se nyní mohl pustit do renovací pod odborným dozorem sušického architekta Karla Houry a Karla Pecánka z Památkového úřadu v Praze.[29] O opravách jako takových se žádné bližší informace nezachovaly. Víme jen, že postupovaly velmi pomalu a často musely být na nějakou dobu pozastaveny z důvodu nedostatku stavebního materiálu, který často směřoval spíše na vedení války než na opravy chátrající kulturní památky kdesi v Protektorátu. Josef Windischgrätz také později tvrdil, že lidé, kteří zámek renovovali, byli původně lidé určení na nucené práce do Říše, ovšem prací ve Velharticích byli před nasazením ve Třetí říši zachráněni.[30]

Opravy zámku však zasáhly i do života samotné obce. Vzhledem k tomu, že si zámecký majitel nechal svůj nový domov elektrifikovat, musel nejprve v elektrárně pod hradem nechat nainstalovat nové dynamo, které získávalo energii z říčky Ostružné. Kvůli tomu přestaly vypadávat dodávky elektrické energie do velhartických domácností.[31] Do chodu obce zasáhl Windischgrätz ještě minimálně jednou, a to tím, že se zasadil o záchranu zvonů velhartického kostela. Ty měly být totiž za války roztaveny a zničeny v důsledku rekvírování.[32] Do třetice chtěl zámecký majitel zasáhnout také do podoby velhartického hřbitova

[24] NA, f. Státní památkové péče v Praze (dále SPP), k. 581, sign. hrad Velhartice – žádost Josefa Windischgrätze o finanční pomoc při opravě zámku ve Velharticích adresovaná Ministerstvu školství a kultury v Praze ze dne 28. července 1941.

[25] NA, f. SPP, k. 581, sign. hrad Velhartice – rozpočet týkající se oprav zámku ve Velharticích od architekta Karla Houry ze dne 25. července 1941.

[26] NA, f. SPP, k. 581, signatura hrad Velhartice – dopis Kajetána Turka, konservátora ministerstva školství a národní osvěty pro okres Sušický, Státnímu památkovému úřadu v Praze týkající se stavebního stavu Velhartic ze dne 6. ledna 1922.

[27] [*Štoncner 2006: 57*].

[28] NA, f. Státní památkové péče v Praze, k. 581, sign. hrad Velhartice – dopis Ministerstva školství a kultury adresovaný Státnímu památkovému úřadu v Praze ohledně výše dotace na renovaci zámku ve Velharticích ze dne 26. září 1941.

[29] [*Štoncner 2006: 57*; *Lenz 1942: 42*].

[30] NA, fond NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.

[31] Rozhovor s Tomášem Šperlem, archiv autorky.

[32] Rozhovor s Tomášem Šperlem, archiv autorky; Vzpomínky Hanse-Martina Windischgrätze, e-mailová korespondence, archiv autorky.

u kostela svaté Máří Magdalény, u něhož chtěl nechat zbudovat hrobku windischgrätzského rodu. O tomto záměru informoval i tehdejší hlavu rodu, Ludvíka Aladára, který tento plán odsouhlasil, avšak k jeho naplnění nikdy nedošlo, neboť jeho realizaci zhatil vývoj po druhé světové válce.[33]

Nicméně vraťme se ještě do doby nacistické okupace. Poté, co byl zámek obyvatelný, přepsal si Josef Windischgrätz 20. června 1944 své trvalé bydliště z Hamburku do Velhartic[34] a skutečně se do nich i přestěhoval. Vzal s sebou svou manželku Gertrudu, rodačku z tehdy německé Vratislavi, s níž se oženil v Hamburku 22. května 1943. Josef a Gertruda Windischgrätzovi byli po přestěhování na Velhartice německy mluvícími obyvateli v převážně česky mluvící obci v Protektorátu, a tak se oba snažili mluvit česky. Ačkoliv ve Windischgrätzově češtině bylo velmi zřetelně rozpoznatelné německé „r" a čeština Windischgrätzových byla obecně řečeno poměrně lámaná, velhartičtí obyvatelé jejich snahu oceňovali a podle sdělení pamětníků měli velhartičtí s Windischgrätzovými bezproblémové vztahy.[35] Pamětníci si nadto Windischgrätze pochvalovali a nezávisle na sobě přitakávali, že Windischgrätz byl nekonfliktní a milý člověk.[36] Tyto informace se však ne zcela shodují se závěry vyšetřování Okresního oddělení ministerstva vnitra v Sušici z let 1956–1957 v rámci akce R, kde se sice zmiňuje, že Josef Windischgrätz skutečně konflikty nevyhledával a že byl ke svým zaměstnancům zdvořilý, nicméně zpráva dále uvádí, že Windischgrätzova manželka oblíbena nebyla, a lidem dokonce několikrát vyhrožovala gestapem. Dle zprávy tyto spory nakonec urovnával právě její manžel.[37]

Zpráva také uvádí, že Windischgrätz na svém zámku nehostil žádné návštěvy a stýkal se prý jen s jedním lékařem z Klatov, jehož jméno se však nepodařilo vypátrat,[38] patrně se však jedná o MUDr. Engelberta Melana z Dobrovského ulice č. p. 87/II z Klatov,[39] u něhož si po roce 1945 Josef Windischgrätz uschoval některé své věci[40] a v jehož domě se také údajně narodil. Jenže Josef Windischgrätz a případně i jeho žena Gertruda se nestýkali jen s doktorem Melanem, jejich kontaktů bylo mnohem více. V Klatovech tak Windischgrätz poměrně často navštěvoval také hraběte Klementa Kerssenbrocka,[41] což byl jeden ze signatářů Prohlášení příslušníků historické šlechty ze září 1939.[42] Právě ve vile tohoto hraběte strávil Josef Windischgrätz několik let po okupaci, před svým odjezdem do Rakouska.[43]

---

33 [*Stekl – Wakounig 1992: 263–264*].

34 Státní okresní archiv (dále jen SOkA) Klatovy, f. ONV Sušice, opis policejní přihlášky cizinců ze 17. června 1944, kdy si Josef Windischgrätz zapisoval trvalé bydliště do Velhartic.

35 Rozhovor s Jaroslavem Prunnerem, archiv autorky; Rozhovor s Tomášem Šperlem, archiv autorky.

36 Rozhovor s Věrou Fexovou, archiv autorky; Rozhovor s Vladimírou Kasíkovou, archiv autorky; Rozhovor s Jaroslavem Prunnerem, archiv autorky; Rozhovor s Tomášem Šperlem, archiv autorky.

37 Archiv bezpečnostních složek (dále jen ABS), složka Ministerstva vnitra (dále jen MV) č. 551-13-5 – zpráva Okresního oddělení ministerstva vnitra v Sušici adresovaná Krajské správě ministerstva vnitra v rámci akce „R" ze dne 14. ledna 1957.

38 ABS, složka MV č. 551-13-5 – zpráva Okresního oddělení ministerstva vnitra v Sušici adresovaná Krajské správě ministerstva vnitra v rámci akce „R" ze dne 14. ledna 1957.

39 [*Rubáš 2008: 16*].

40 NA, f. Státní památkové péče, k. 581, sign. hrad Velhartice – protokol o vydání některých svršků Josefu Windischgrätzovi k repatriaci do Rakouska z inventáře hradu Velhartice ze dne 26. dubna 1950.

41 Kniha hostů Klementa Kerssenbrocka z let 1910–2014.

42 [*Schwarzenberg 1997: 169*].

43 Kniha hostů Klementa Kerssenbrocka z let 1910–2014 – zápis z 3. prosince 1950.

Protože však návštěvy mezi šlechtici jsou velmi časté a zcela běžné, navštěvoval Josef Windischgrätz i jiné šlechtice žijící ve velhartickém okolí. Později mu některé tyto kontakty budou předkládány jako důkaz kolaborace s nacisty. Jedním z Windischgrätzových přátel byl totiž i rytíř Emilián Skramlík von Cronreuth, nacistický hejtman okresu Sušice, který v této funkci působil od září 1939 do června 1942.[44] Skramlík se s Windischgrätzem znal poměrně důvěrně – sám jej v soukromém dopise nazval svým přítelem: „*Mein Freund Josef Windisch Grätz*“[45] – a pomáhal mu vyjednat státní podporu na opravu stropů a střechy velhartického zámku.[46] Skramlík byl v roce 1945 zatčen a souzen Mimořádným lidovým soudem v Praze s nejasným výsledkem.[47]

Jiná zpráva zase hovoří o Windischgrätzových stycích se čtveřicí místních šlechticů – Georgem Heintschelem z Jiřičné, Georgem Schreinerem z Nemilkova, Rudolfem Lumbem z Malonic a Otomarem Pelikánem z Hlavňovic. Tito šlechtici se měli přibližně dvakrát měsíčně scházet na velhartickém zámku a debatovat o vysoké německé politice, postupu bojujících armád a způsobu, jak zacházet s lidmi nepohodlnými nacistickému režimu.[48] Témata hovorů těchto mužů už dnes lze těžko zrekonstruovat, mj. i kvůli tomu, že se o těchto šlechtických velkostatkářích zatím poměrně málo ví – jediná osoba, která byla podrobena hlubšímu historickému zkoumání, je Georg Heintschel, který byl obávaným nacistickým předákem na Sušicku.[49] Po okupaci byl zatčen a souzen u Mimořádného lidového soudu v Klatovech, při kterém byl odsouzen za pokus o násilné odtržení republiky, členství v SA, členství v NSDAP, propagaci nacismu, vydírání, těžké ublížení těle, ztrátu svobody jiných a udavačství. Seznam poškozených čítal celkem 25 osob a institucí. Za tyto činy byl Georg Heintschel odsouzen k trestu smrti pověšením a následně i popraven.[50] O Rudolfu Lumbem, Georgu Schreinerovi a Otomaru Pelikánovi víme pouze tolik, že byli členy nacistické NSDAP.[51] Všichni tři byli patrně po válce zatčeni. Schreiner byl po konci soudního řízení, které proti němu bylo vedeno, odsunut z Československa a stejně skončil i Pelikán, jemuž posílali lidé dobrozdání, v nichž popisovali, jak jim Pelikán za války pomohl, jak je např. ochránil před gestapem a nasazením na nucených pracích v Třetí říši. Pelikán byl nakonec vyšetřován na svobodě, mezitím jej v červnu 1946 zařadili s jeho ženou do odsunu do Německa. Tím byl případ Pelikán de facto uzavřen.[52]

Po válce bydlel Josef Windischgrätz v Klatovech u již zmiňovaného Klementa Kerssenbrocka. Zde se Windischgrätz setkával nejen s doktorem Melanem, ale i s bývalým ministrem národní obrany Františkem Machníkem[53] a také s Jindřichem Schlickem, který v té

[44] [*Holá 1978: příloha 1*].
[45] SOkA Klatovy, f. Okresní úřad (dále jen OÚ) Sušice, presidiální spisy 1939–1945, k. 8, sign. I S/9 – Skramlíkův dopis adresovaný neznámé hraběnce ze dne 22. března 1941.
[46] SOkA Klatovy, f. OÚ Sušice, presidiální spisy 1939–1945, k. 8, sign. I S/9 – seznam záležitostí, které řešil okresní hejtman Emilián Skramlík, sepsaný patrně 15. srpna 1941.
[47] Státní oblastní archiv (dále jen SOA) Praha, f. Mimořádný lidový soud (dále jen MLS) Praha, k. 197, sign. Emilián Skramlík Ls 676/46.
[48] NA, f. MZ II, IX. odbor, složka Windischgrätz (nezpracováno) – zpráva SNB Velhartice ze dne 8. prosince 1947 ohledně šetření ve věci Josefa Windischgrätze zaslaná v rámci dopisu Okresního národního výboru v Sušici pro ministerstvo zemědělství dne 5. ledna 1948.
[49] [*Mendl 1947: 54*].
[50] [*Jiřík 2004: 193*].
[51] SOA Plzeň, f. Mimořádný lidový soud (dále jen MLS), Ls 15/45.
[52] SOA Plzeň, f. Krajský soud Klatovy, k. 219 Krajský soud Klatovy, číslo spisu Tk 311/46.
[53] [*Kopecký 2014: 46*].

době působil u klatovských dragounů jako armádní důstojník[54] a za druhé světové války spolupracoval s partyzány.[55]

Z těchto informací vyplývá, že kontakty Josefa Windischgrätze byly velice pestré a některé z nich byly pro Windischgrätze po konci nacistické okupace velkou přítěží – kontakty s nacistickými předáky byly považovány za jakýsi důkaz kolaborace. Nicméně šlechtické kontakty nelze považovat za důkaz kolaborace. Šlechtici totiž mezi sebou udržovali často vřelé vztahy bez ohledu na to, jaké politické názory měli. Příkladem takovéhoto typu kontaktů mezi šlechtici budiž šlechtické návštěvy u říšského protektora, svobodného pána Konstantina von Neuratha, kterého navštěvovali i ti šlechtici, kteří podepsali deklarace věrnosti republice a na jejichž statky byla později nacisty uvalena nucená správa.[56] Ale ani kontakty s „nenacistickými" šlechtici však Windischgrätzovi nepřinesly kladné body. Nenávist proti šlechtě byla už od poloviny 19. století velmi silná.[57] Naplno propukla v průběhu první pozemkové reformy ve 20. letech 20. století, kde byla snaha o odčinění Bílé hory,[58] a nakonec vyvrcholila po roce 1945.[59] To samozřejmě platilo i naopak – ani kontakty s Windischgrätzem nebyly nikomu ku prospěchu, příkladem budiž sledování ministra národní obrany Františka Machníka, kterému byly styky s bývalými šlechtici (Windischgrätzem a Schlickem) vyčítány.[60]

Josef Windischgrätz tedy postupně renovoval zámek ve Velharticích, čas od času navštěvoval své známé a od června roku 1944 na Velharticích též trvale bydlel. Nicméně neprožíval příliš klidné období, a to i přesto, že Velhartice stály stranou od hlavního dění v Protektorátu. Vrásky na čele mu přidávaly obavy nad tím, jak udržet na svém velkostatku některé české zaměstnance i přes neustálý odpor nacistických úřadů, které často v duchu germanizačních snah tlačily na velkostatkáře, aby zaměstnávali Němce.[61] Podle údajů samotného Windischgrätze nacistickým úředníkům nevyhovoval český hajný a český pachtýř (nájemce). Hajného musel Windischgrätz v době nacistické okupace údajně dvakrát měnit, nicméně vždy si vybral Čecha.[62] Pamětníci v té souvislosti mluví o hajném Prančlovi,[63] oficiální dokumenty z doby po nacistické okupaci zmiňují další jména, vždy jde o Čechy.[64]

Stejně jako hajný i velhartický pachtýř byl českého původu – byl jím Karel Šos. Problémy s nacistickými úřady v souvislosti s Karlem Šosem začaly už v roce 1939, kdy byla pachtovní smlouva mezi Karlem Šosem a Josefem Windischgrätzem prohlášena Němci za neplatnou, nicméně Josefu Windischgrätzovi se podařilo vyjednat v Praze u doktora

[54] [*Votýpka 1995: 141*].
[55] [*Vaculík 2004: 31*].
[56] [*Hořejš 2014: 33*].
[57] [*Glassheim 2012: 54*].
[58] [*Tamtéž: 61*].
[59] [*Tamtéž: 221–223*].
[60] [*srov. Kopecký 2014*].
[61] [*Jelínková 2011: 45*].
[62] NA, fond NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.
[63] Rozhovor s Josefem Hosnedlem, archiv autorky; Rozhovor s Tomášem Šperlem, archiv autorky.
[64] NA, f. Ústřední ředitelství státních lesů a statků (dále jen ÚŘSLS), k. 885, sign. 941, i. č. Ž1610, složka Velhartice 1946–48 – zápisy z 16. ledna 1946, kdy někteří zaměstnanci bývalého velkostatku Velhartice žádají o přechod do služeb Státních lesů a statků.

Helbiga[65] její prodloužení. Tento krok neudělal doktor Helbig poprvé, později měl být za toto své jednání dokonce odsouzen a vězněn. V roce 1942 byl však Karel Šos zatčen pro zatajení obilí a všechen jeho majetek propadl. Znovu v této věci zakročil Josef Windischgrätz, který se opět s doktorem Helbigem a advokátem Magersteinem zasadil u německého pozemkového úřadu v Praze o navrácení majetku Karlu Šosovi a zmírnění jeho trestu.[66] Karel Šos ovšem v sušické věznici strávil celkem dva roky.[67] Německé úřady byly vytrvalé a Karlu Šosovi vytýkaly, že má příliš málo dobytka, proto Josef Windischgrätz koupil svému pachtýři dva tažné voly a dvaadvacet krav, aby mohl Šos uklidnit německé úřady.[68] Německé úřady v souvislosti s Karlem Šosem ozvaly ještě jednou – v roce 1944 dostal Josef Windischgrätz nařízeno, že má velkostatek ve Velharticích převzít zcela do své režie, tedy nezaměstnávat pachtýře. Oficiálně sice uposlechl, nicméně nechal vše při starém. Tato situace však Karlu Šosovi nevyhovovala a na jeho naléhání Josef Windischgrätz pachtovní smlouvu se Šosem o rok prodloužil, a to i přes odpor německých úřadů.[69]

S končící válkou se objevil nový problém – němečtí vojáci ustupovali před sovětskou armádou a snažili se dostat do oblasti, kterou osvobodí americká armáda. Takovým místem byly také Velhartice. Ustupující němečtí vojáci se do Velhartic dostali 22. dubna 1945, o několik dní později byli do Velhartic transportováni i jejich zajatci. Všichni tito lidé byli ubytováni na zámku a případně též na statku pod hradem. Nevíme sice přesně, kolik Němců se v zámku ubytovalo, ale zajatců bylo podle velhartické kroniky dvě stě padesát devět. Jednalo se zejména o Angličany a Rusy. Všichni zajatci byli v naprosto žalostném stavu,[70] proto jim nosili lidé z Velhartic jídlo[71] a patrně jim vařila i Gertruda Windischgrätzová.[72] Tento stav trval až do 6. května 1945, kdy byly Velhartice osvobozeny americkými vojáky. Ti se přibližně okolo třetí hodiny odpolední dostali až k velhartickému hradu, a jakmile z jižního paláce vyšel Josef Windischgrätz, byl zajat. Stejný osud čekal i jeho ženu, jak naznačuje zápis ve velhartické kronice: „Nemilkovský statkář Schreiner zatčen. Malonický statkář Lumbe zatčen a zdejší princ Windischgrätz s manželkou zajištěni.“[73]

[65] Patrně se jedná o ThDr. JUDr. Bruna Helbig-Neupauera (1884–1963), který pracoval od roku 1924 ve Svazu německých velkovlastníků půdy v Čechách [*Hamelika 2006: 136*]. 8. června 1943 byl zvláštním soudem odsouzen k trestu odnětí svobody na jeden rok na základě udání, že se mezi svými známými vyjadřoval hanlivě o Vůdci a NSDAP [*NA, f. Německé státní ministerstvo pro Čechy a Moravu (AMV 110), i. č. 766, sign. 110-5/56*].

[66] NA, fond NSS, karton 535, signatura 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.

[67] Rozhovor s Vladimírou Kasíkovou, archiv autorky.

[68] NA, fond NSS, karton 535, signatura 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.

[69] NA, fond NSS, karton 535, signatura 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.

[70] Fond AM Velhartice 962, kronika obce Velhartice (roky 1914–1956), zápis z 22. dubna 1945, str. 161 [online]. Dostupné z: <http://www.portafontium.cz/iipimage/30460246/soap-kt_00962_mesto-velhartice-1914-1956_0840> [cit. 15. května 2013].

[71] Rozhovor s Věrou Fexovou, archiv autorky; Rozhovor s Tomášem Šperlem, archiv autorky.

[72] Rozhovor s Josefem Hosnedlem, archiv autorky.

[73] Fond AM Velhartice 962, kronika obce Velhartice (roky 1914–1956), zápis ze 7. května 1945, str. 165 [online]. Dostupné z: <http://www.portafontium.cz/iipimage/30460246/soap-kt_00962_mesto-velhartice-1914-1956_0860> [cit. 15. října 2013].

Tento zápis nepřímo naznačuje, že Josef Windischgrätz a jeho žena měli jiný osud než Schreiner, Lumbe a například Pelikán (všichni tito tři muži byli členy NSDAP). Josef Windischgrätz nikdy nebyl souzen mimořádným lidovým soudem,[74] takže je otázka, co se vlastně v době zajištění s Windischgrätzem dělo, jak toto zajištění probíhalo apod. Je možné, že byli vyslýcháni a dotazováni na své chování za doby okupace, protože máme zprávy o tom, že manželé Windischgrätzovi byli považováni po válce za Němce a na tomto základě byli také navrženi Místním národním výborem ve Velharticích k odsunu – Josefu Windischgrätzovi se však podařilo předložit úřadům jakési dokumenty, díky nimž byl z odsunu vyňat.[75] Přestože nikde není uvedeno, jaké dokumenty Windischgrätz předložil, patrně se jednalo o potvrzení o rakouském státním občanství.[76]

Každopádně kvůli tomu, že byli velhartičtí majitelé (majitelem byl Josef Windischgrätz a jeho pět sourozenců) podle názoru úřadů německé národnosti, byl na velhartický velkostatek vydán konfiskační výměr podle dekretu prezidenta republiky z 21. června 1945 č. 12/1945 Sb., *o konfiskaci a urychleném rozdělení zemědělského majetku Němců, Maďarů, jakož i zrádců a nepřátel českého a slovenského národa*.

Vzniká však otázka, podle čeho úřady vlastně posuzovaly národnost velhartického velkostatkáře. Podle zemědělského konfiskačního dekretu se měl konfiskovat majetek, který byl ve vlastnictví osob německé či maďarské národnosti (nehledě na jejich státní příslušnost), dále se konfiskoval majetek osob, které mezi lety 1937 a 1945 projevily nepřátelství vůči Československu, a do třetice se konfiskoval majetek podniků, jejichž správa sloužila nacistům k vedení války. Josef Windischgrätz se svými sourozenci patřil podle úsudku úřadů do první skupiny. Konfiskační zemědělský dekret prezidenta tyto osoby německé i maďarské národnosti definuje jako ty, kteří se při kterémkoliv sčítání lidu po roce 1929 přihlásili k německé nebo maďarské národnosti nebo byli členy národních skupin, útvarů, politických stran, které sdružovaly osoby německé a maďarské národnosti.[77] Druhou z možností můžeme vyloučit, protože Josef Windischgrätz nebyl členem žádných takovýchto skupin, což dokazují lustrace z 50. let 20. století provedené v rámci akce „R".[78] To znamená, že na německou národnost Josefa Windischgrätze lze usuzovat pouze na základě první možnosti, tedy že se Windischgrätz k německé národnosti přihlásil v rámci některých sčítání lidu po roce 1929. V Československu probíhalo po roce 1929 pouze jedno sčítání lidu – v roce 1930. Další sčítání lidu bylo naplánováno na rok 1940, nicméně v tomto roce se neprovádělo, protože v nacisty okleštěné republice byla snaha nedat okupační moci přesná data o obyvatelích bývalého Československa.[79] Nicméně Josef Windischgrätz získal trvalé bydliště v Československu (resp. v Protektorátu) až v roce 1944, neúčastnil se tedy žádných sčítání lidu, která by byla pro zemědělský konfiskační dekret relevantní.

[74] SOA Plzeň, f. MLS Klatovy.

[75] NA, fond MZ II, IX. odbor, složka Windischgrätz (nezpracováno) – zpráva SNB Velhartice ze dne 8. prosince 1947 ohledně šetření ve věci Josefa Windischgrätze zaslaná v rámci dopisu Okresního národního výboru v Sušici pro ministerstvo zemědělství dne 5. ledna 1948.

[76] NA, fond MZ II, IX. odbor, složka Windischgrätz (nezpracováno) – příloha dopisu Okresního národního výboru v Sušici pro ministerstvo zemědělství dne 5. ledna 1948.

[77] http://www.psp.cz/docs/laws/dek/121945.html [cit. 9. ledna 2015].

[78] Jednalo se o akci, během níž se ministerstvo vnitra snažilo shromáždit informace, na jejichž základě by mohly být vyvráceny majetkové nároky rakouských státních příslušníků, kteří žádali o navrácení majetku, který jim byl po roce 1945 zkonfiskován nebo znárodněn; ABS, složka MV č. 551-13-5 – výsledek lustrace některých členů Windischgrätzova rodu provedené ministerstvem vnitra dne 16. dubna 1957.

[79] [*Český statistický úřad 2006: 19*].

Judikatura v tomto případě měla dovozovat národnost podle způsobu života, chování, vystupování a vnitřního cítění člověka ohledně toho, ke kterému národu se hlásí.[80]

Otázka tedy zní, na jakém základě úřady rozhodly, že je Josef Windischgrätz německé národnosti. Asi nejdůležitějším faktem, podle něhož se úřady při svém rozhodování pravděpodobně orientovaly, byl Windischgrätzův dorozumívací jazyk neboli tzv. obcovací jazyk, jímž v jeho případě byla němčina. Na druhou stranu však německy nemluvili pouze Němci, nýbrž i Rakušané či Švýcaři, stejně tak leckdy též Židé. Později se na tento fakt odvolával samotný Windischgrätz, když o sobě tvrdil, že je rakouský státní příslušník, ačkoliv nijak nezmiňoval svou národnost,[81] což ale nemusel nutně dělat, protože u Rakušanů se předpokládá, že budou mluvit německy, tudíž že u nich nelze rozeznávat národnost podle jejich obcovacího jazyka. Tehdejší ministerstvo vnitra vydalo 17. září 1945 výnos č. j. Z-17827/1945, v němž stanovuje, že se na rakouské státní příslušníky nevztahují předpisy vydané pro osoby německé národnosti, pokud se tyto osoby neprovinily proti Československu či jeho spojencům.[82] Tento výnos se pod hlavičkou „Důvěrné" dostal také na Místní národní výbor ve Velharticích.[83] Ministerstvo vnitra vydalo podobný výnos už v srpnu 1945, ten se však týkal švýcarských státních příslušníků.[84] Ačkoliv bylo mnohokráte provedeno šetření ve věci Windischgrätzova chování za okupace a jeho národnosti, nic nebylo změněno na faktu, že byl považován za osobu s rakouskou státní příslušností, ale s německou národností, na kterou se vztahuje konfiskační zemědělský dekret prezidenta republiky. Konfiskační řízení tak pokračovalo dál.

Prvním krokem ke konfiskaci po vydání konfiskačního dekretu bylo vyvěšení konfiskační vyhlášky na úřední tabuli okresního národního výboru a národních výborů těch obcí, pod které konfiskát spadal.[85] Konfiskační vyhláška však měla pouze deklaratorní povahu, konfiskace byla právně závazná už od vydání konfiskačního zemědělského dekretu, protože ten nabýval účinnosti dnem vyhlášení,[86] tedy prakticky okamžitě po jeho podpisu prezidentem Edvardem Benešem a některými členy vlády, což bylo v případě dekretu č. 12/1945 Sb. 23. června 1945.[87]

Popud k vydání konfiskační vyhlášky dal v případě velkostatku Josefa Windischgrätze Místní národní výbor ve Velharticích spolu s Místní rolnickou komisí ve Velharticích. Ti zažádali 7. srpna 1945 o vydání konfiskační vyhlášky na majetky obyvatel německé národnosti bydlících v katastru obce Velhartice. Na seznamu německých obyvatel, kterým měl být majetek konfiskován, je jako první uvedeno jméno Windischgrätzovo, druhým pak byl Rudolf Lumbe z Malonic, třetím Jiří Schreiner z Nemilkova a čtvrtými byli Josef a Anna Kalabovi, jimž měl být konfiskován pouze shořelý domek ve Velharticích.[88] Kalabovi byli

[80] [*Horák 2013: 277*].
[81] NA, fond NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.
[82] [*Horák 2013: 280*].
[83] SOkA Klatovy, fond Místní národní výbor (dále jen MNV) Velhartice – k. Dodatky 1 – důvěrná zpráva z ONV v Sušici pro MNV Velhartice o zacházení s rakouskými státními příslušníky ze dne 24. října 1945.
[84] [*Horčička 2011: 283*].
[85] [*Horák 2013: 277*].
[86] http://www.psp.cz/docs/laws/dek/121945.html [cit. 9. ledna 2015].
[87] [*Horák 2013: 276*].
[88] SOkA Klatovy, f. MNV Velhartice – k. Dodatky 1 – dopis Místního národního výboru ve Velharticích

nakonec z konfiskační vyhlášky vyjmuti, ale naopak mezi německé osoby přibyli v rámci konfiskační vyhlášky ještě sourozenci Josefa Windischgrätze, kteří spolu s ním Velhartice vlastnili.[89] Konfiskační vyhláška byla Okresním národním výborem v Sušici sepsána 11. září 1945[90] a vydána 21. září 1945.

Nicméně vyvlastňovací řízení začalo už dříve, proto 3. července 1945 Josef Windischgrätz zažádal o zrušení tohoto řízení, protože on i jeho sourozenci jsou cizími státními příslušníky – rakouskými a britskými.[91] Přesto však byla 21. září 1945 vydána konfiskační vyhláška vztahující se na windischgrätzský majetek. Paradoxní je, že Josef Windischgrätz nezmínil, že jedním ze spolumajitelů Velhartic je i maďarská státní příslušnice Antoinetta Batthyany-Strattmannová, jeho sestra, jež se vdala do Maďarska. Nicméně existují zprávy, že po válce získala Antoinetta zpátky svou rakouskou státní příslušnost.[92]

Všichni spolumajitelé Velhartic měli podle této vyhlášky patnáct dní na to, aby se případně od konfiskace osvobodili, což mohli provést jedině tak, že doloží, že nejsou Němci, nebo předloží důkaz svého aktivního zapojení do boje o celistvost Československa. To byla jediná výjimka, kterou konfiskační zemědělský dekret prezidenta republiky umožňoval. Samotný dekret konfiskoval bez náhrady majetek všech osob německé a maďarské národnosti, nicméně nelze hovořit o kolektivní vině, protože nekonfiskoval majetek osobám německé a maďarské národnosti, „které se aktivně zúčastnily boje za zachování celistvosti a osvobození Československé republiky".[93] Klíčové však (nejen) ve Windischgrätzově případě bude, jakým způsobem bude konfiskační dekret interpretován a jak bude interpretována ona výše uvedená výjimka z dekretu.

Josef Windischgrätz využil patnáctidenní lhůtu a odvolal se k orgánu zodpovědnému za konfiskaci v prvním stupni řízení, tedy k Okresnímu národnímu výboru v Sušici. 29. září 1945 na ONV Sušice zaslal dopis upozorňující, že se vyhláška nemá vztahovat na něj, jeho bratry Jana a Františka a sestry Marii a Matyldu, protože ti jsou rakouské, resp. anglické státní příslušnosti, přičemž poukazoval na svůj přípis ze dne 3. července 1945, o jehož vyřízení prosil.[94] Okresní národní výbor se v této věci obrátil na Zemský národní výbor v Praze,[95] který se svým dobrozdáním měl obrátit na ministerstvo zemědělství, které mělo rozhodnout po dohodě s ministrem vnitra.[96]

Josef Windischgrätz se však nespokojil jen s jedním dopisem – obohatil svůj protest proti konfiskaci o nové dokumenty a zaslal jej 8. října 1945 jednak na ONV v Sušici

směřovaný Okresnímu národnímu výboru v Sušici ze dne 7. srpna 1945, kde spěšně Místní národní výbor a Místní rolnická komise ve Velharticích žádají vydání konfiskační vyhlášky.

89 NA, f. MZ II, IX. odbor, složka Windischgrätz (nezpracováno) – opis konfiskační vyhlášky ze dne 11. září 1945 zaslaný v rámci dopisu Okresního národního výboru v Sušici pro ministerstvo zemědělství dne 5. ledna 1948.

90 Tamtéž.

91 NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – průběh veřejného líčení u Nejvyššího správního soudu v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 3. prosince 1948.

92 ABS, složka MV č. 551-13-5 – výsledek šetření ministerstva vnitra ve věci konfiskace Velhartic ze dne 7. října 1947.

93 http://www.psp.cz/docs/laws/dek/121945.html [10. ledna 2015].

94 NA, f. ZÚ – ZNV, k. 638 XIII-1, spis 5867/48 – příloha dopisu ze 4. ledna 1946, kde Josef Windischgrätz žádá prostřednictvím svého právního zástupce JUDr. Adolfa Boháčka o zastavení konfiskace velkostatku a parcelace půdy.

95 NA, fond MZ II, IX. odbor, složka Windischgrätz (nezpracováno) – vylíčení skutkové podstaty v záležitosti konfiskace statku Velhartice s právním posudkem ze dne 14. května 1946.

96 http://www.psp.cz/docs/laws/dek/51945.html [9. ledna 2015].

a jednak také na zemědělské oddělení Zemského národního výboru v Praze.[97] Konfiskační řízení stížnostmi ani protesty zastaveno nebylo. Samotný průběh konfiskačního řízení je v dekretu prezidenta č. 12/1945 Sb. v porovnání s ostatními popsán nedostatečně.[98] V dekretu je psáno, že zemědělský majetek, tedy zemědělská a lesní půda a k ní patřící budovy a zařízení sloužící k zemědělskému a lesnímu hospodářství spolu s movitým příslušenstvím (živým i mrtvým inventářem), přechází pod ministerstvo zemědělství, konkrétně pod Národní pozemkový fond, který se dekretem č. 12/1945 Sb. zřizuje.[99] Konfiskací samozřejmě ztrácí původní majitel jakákoliv práva ke svému majetku a nemůže s ním dále nakládat. Toto ustanovení způsobilo, že byl Josef Windischgrätz údajně nějakou dobu odkázán na dobročinnost velhartických obyvatel.

Na konfiskovaný majetek byl vždy dosazen národní správce, který se měl postarat o konfiskát do té doby, než bude rozdělen přídělcům (např. v případě půdy) nebo přejde na nového majitele.[100] U zemědělských a lesních majetků nad padesát hektarů měl národní správu zavádět příslušný okresní národní výbor.[101] Také na Velhartice byl dosazen národní správce, ovšem datum jeho přesného dosazení se dozvídáme pouze zprostředkovaně – z doby, kdy Okresní národní výbor v Sušici oznamuje 26. února 1946 Zemskému národnímu výboru v Praze, že přídělové řízení na velkostatku Velhartice skončilo a že už není národní správce potřeba. Právě v tomto dopise je uvedeno, že o národním správci Janu Ryjáčkovi rozhodl Okresní národní výbor v Sušici 15. května 1945.[102] Jan Ryjáček byl původně lesním hospodářem na velhartickém velkostatku.[103] Informace o působení národního správce Ryjáčka na velkostatku Velhartice a Hrádek, na které byl přidělen, však tímto končí, o národní správě nejsou nikde žádné další podrobnosti.

Josef Windischgrätz upozorňoval 4. ledna 1946 prostřednictvím svého právního zástupce JUDr. Adolfa Boháčka Zemský národní výbor v Praze na fakt, že velhartický národní správce Jan Ryjáček není informován o tom, co se na velkostatku Velhartice děje, a také Windischgrätz žádal pozastavení parcelace půdy a celé konfiskace, protože záležitosti okolo konfiskace ještě nejsou zcela dořešeny.[104] Místní národní výbor totiž začal velmi rychle rozprodávat dobytek z velkostatku a rozdělovat půdu přídělcům. Konfiskovaný majetek totiž neměl být v Národním pozemkovém fondu nastálo, měl být rozdělen mezi drobné a státně spolehlivé přídělce, čímž konfiskační zemědělský dekret plnil úlohu vykonavatele pozemkové reformy.[105] Každopádně se Zemský národní výbor rozhodl Windischgrätzovou stížností zabývat a vyslal svého zástupce Ing. Jana Rejhu na Okresní

[97] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – průběh veřejného líčení u Nejvyššího správního soudu v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 3. prosince 1948.
[98] [*Horák 2013: 277*].
[99] http://www.psp.cz/docs/laws/dek/121945.html [cit. 10. ledna 2015].
[100] [*Wagner 2011: 43*].
[101] http://www.psp.cz/docs/laws/dek/51945.html [cit. 9. ledna 2015].
[102] SOkA Klatovy, f. ONV Sušice, i. č. 553, kniha N150, X/7 Zemědělská půda – Zemědělské usedlosti nad 50 ha, likvidace usedlostí a předání Ch–Ž, složka Velhartice – dopis ONV Sušice z 26. února 1946 adresovaný ZNV Praha ve věci národní správy na velkostatcích Velhartice a Hrádek.
[103] NA, f. ÚŘSLS, k. 885, sign. 941, i. č. Ž1610, složka Velhartice 1946–48 – seznam zaměstnanců žádajících o přechod do státní služby.
[104] NA, f. ZÚ – ZNV, k. 638 XIII-1, spis 5867/48 – příloha dopisu ze 4. ledna 1946, kde Josef Windischgrätz žádá prostřednictvím svého právního zástupce JUDr. Adolfa Boháčka o zastavení konfiskace velkostatku a parcelace půdy.
[105] [*Kuklík 2011: 10*].

národní výbor do Sušice. Úřední záznam z této cesty mohl pouze konstatovat, že parcelace půdy z velkostatku už proběhla, proto vlastně není co zastavovat. To samé platí i o rozprodeji dobytka – i ten už byl rozprodán, a nelze ho tudíž vzít zpátky. Zpráva Ing. Rejhy je pak zakončena konstatováním, že Okresní rolnická komise v Sušici už zamítla Windischgrätzovy námitky, nicméně nedopatřením došlo k formální chybě během řízení – rolnická komise totiž toto zamítavé stanovisko nesdělila stěžovateli.[106]

Zemský národní výbor na popud Windischgrätzovy stížnosti provedl ve věci konfiskace Velhartic šetření (dle Windischgrätzova mínění vadné) zakončené 23. února 1946 závěrem, že majitelé Velhartic jsou skutečně německé národnosti, a tudíž je konfiskace zcela v pořádku.[107] Po tomto zamítavém rozhodnutí podal Josef Windischgrätz svým jménem a jménem svých sourozenců 10. května 1946 stížnost k Nejvyššímu správnímu soudu prostřednictvím svého advokáta JUDr. Adolfa Boháčka, v níž si bývalí majitelé Velhartic stěžují na dva z jejich pohledu problematické aspekty celého konfiskačního řízení – jednak na jeho vadnost a jednak na jeho nezákonnost.[108]

Ohledně výtky týkající se vadnosti konfiskačního řízení Adolf Boháček upozorňuje, že dekret prezidenta republiky č. 12/1945 Sb. neobsahuje žádné bližší instrukce, jak v průběhu konfiskace postupovat.[109] Konfiskační zemědělský dekret je v tomto směru skutečně poměrně strohý v porovnání např. s konfiskačním dekretem č. 108/1945 Sb., který konfiskoval nezemědělský majetek.[110] Dekrety byly leckdy znatelně sepsány v rychlosti, bez návaznosti na stávající platné právo a bez návaznosti na jiné dekrety, které navíc často řešily velmi podobné problémy odlišně, což bylo už v době jejich vzniku kritizováno.[111] Adolf Boháček z toho vyvozuje, že by tedy konfiskační řízení mělo zachovávat všeobecné zásady správního řízení, podle nichž např. mělo být rozhodnutí o konfiskaci doručeno písemně všem dotčeným stranám, tedy všem velhartickým windischgrätzským majitelům. To se však v případě Velhartic nestalo. Jediný z majitelů, který o konfiskační vyhlášce věděl, byl Josef Windischgrätz, jenž na ni adekvátně reagoval odesláním protestu na Okresní národní výbor v Sušici. Nicméně kvůli nedoručení konfiskační vyhlášky nenabylo rozhodnutí o konfiskaci účinnosti, a tudíž je neplatné. Josef Windischgrätz údajně považoval vyhlášku pouze za informaci, která předchází skutečnému konfiskačnímu řízení, proto se omezil pouze na krátký protest ze dne 29. září 1945.[112] Otázku, zda písemně doručovat, či nedoručovat rozhodnutí o konfiskaci, si kladlo též ministerstvo zemědělství a s ním i Zemský národní výbor v Praze a v Brně. Ministerstvo zemědělství (na rozdíl od obou zemských národních výborů) v říjnu 1946 zastávalo názor, že konfiskace vyplývá přímo

[106] NA, f. ZÚ – ZNV, k. 638 XIII-1, spis 5867/48 – úřední záznam z 18. ledna 1946 z cesty Ing. Jana Rejhy ze Zemského národního výboru v Praze na Okresní národní výbor v Sušici ohledně stížnosti Josefa Windischgrätze na konfiskaci a parcelaci půdy.

[107] NA, f. MZ II, IX. odbor, složka Windischgrätz (nezpracováno) – text nálezu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace Velhartic ze dne 23. února 1946.

[108] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.

[109] Tamtéž.

[110] [*Horák 2013: 277*].

[111] [*Tamtéž: 276*].

[112] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.

ze zákona, a odůvodňovalo to zejména tím, že se snaží předejít situaci, kdy by byl Nejvyšší správní soud zavalen stížnostmi na nedoručení konfiskační vyhlášky.[113] Zemský národní výbor poté patrně změnil své stanovisko, protože v odvodním spise z 5. listopadu 1946 u Nejvyššího správního soudu v Praze zmiňuje, že konfiskační vyhláška je pouze evidenční správní akt a samotná právní skutečnost vyplývá již ze samotného konfiskačního dekretu.[114] Jinými slovy, patnáctidenní odvolací lhůta platí ode dne vyhlášení dekretu, nikoliv od vyvěšení konfiskační vyhlášky, jak tento fakt Josef Windischgrätz mylně interpretoval. Windischgrätz měl tedy protest na Okresní národní výbor podat dříve.

Adolf Boháček dále v rámci stížnosti napadá samou podstatu konfiskační vyhlášky, když tvrdí, že neproběhlo žádné řízení ve věci národnosti velhartických majitelů, kvůli čemuž nebyl Windischgrätzům poskytnut prostor pro vyjádření vlastního stanoviska. Adolf Boháček dále podotýká, že nejenže nemohou být windischgrätzovští majitelé Velhartic považováni za osoby německé národnosti, ale navíc pro ně platí výjimka z konfiskačního zemědělského dekretu v tom smyslu, že se aktivně zapojili do boje o celistvost Československa. Adolf Boháček v této souvislosti připomíná českého pachtýře, českou správu velkostatku, využívání dělníků k opravě zámku namísto jejich nasazení do Třetí říše, za což měl Josefu Windischgrätzovi dopisem poděkovat mj. Místní národní výbor ve Velharticích a architekt Karel Houra.[115] Bohužel žádné dopisy tohoto druhu se nedochovaly. Stejně tak se nedochoval další dopis, o němž hovoří Adolf Boháček, tedy čestné prohlášení anglického poddůstojníka S. Reedera, děkujícího za péči, kterou manželé Windischgrätzovi na Velharticích věnovali anglickým zajatcům na sklonku války. Boháček připomíná, že se Zemský národní výbor vůbec těmito Windischgrätzovými námitkami nezabýval a že si měl zažádat o předložení dalších důkazů, pokud nepovažoval tyto za dostačující.[116]

Co se týče nezákonnosti rozhodnutí o konfiskaci Velhartic, zde Adolf Boháček uvádí, že Zemský národní výbor v Praze nemůže dokazovat německou národnost Josefa Windischgrätze na základě jeho obcovacího německého jazyka, jeho dřívějšího zaměstnání v německém Hamburku nebo na základě tvrzení, že pradědeček Josefa Windischgrätze bombardoval v roce 1848 Prahu a snažil se potlačit povstání Čechů. Hlavní důvod dle Boháčka tkví v tom, že každý zásah do soukromého práva je potřeba vykládat restriktivně, nikoliv extenzivně.[117] Paradoxní je, že patrně s touto poslední větou, parafrázující stanovisko Adolfa Boháčka, by Zemský národní výbor všeobecně souhlasil,[118] přesto případ Josefa Windischgrätze posuzoval spíše extenzivně.

Adolf Boháček poté „z opatrnosti" upozorňuje, že národnost jakékoliv osoby se musí odvíjet od subjektivního zařazení, nikoliv od objektivních znaků, jako je mateřský či

[113] [*Horčička 2011: 284*].

[114] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text odvodního spisu Zemského národního výboru v Praze adresového Nejvyššímu správnímu soudu ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 5. listopadu 1946.

[115] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.

[116] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.

[117] [*Tamtéž*].

[118] [*Horčička 2011: 284*].

obcovací jazyk. Jinými slovy, velhartické majitele nelze považovat za osoby německé národnosti ani na základě charakteristik z konfiskačního zemědělského dekretu, ani na základě obcovacího jazyka. Majitele Velhartic lze dle Adolfa Boháčka posuzovat pouze podle činů, z nichž vyplývá, že se nikdy za Němce neprohlašovali.[119]

Stran historických reminiscencí Adolf Boháček zmiňuje, že pradědeček Josefa Windischgrätze chtěl „pouze" zachovat pořádek, navíc Boháček připomíná další Windischgrätzovy předky, kteří naopak stáli na straně českého obyvatelstva.[120] Tato debata o předcích by mohla být téměř nekonečná vzhledem k tomu, že rodokmen Josefa Windischgrätze po mužské windischgrätzovské linii lze vysledovat přibližně do období 11.–13. století.[121]

Adolf Boháček takto postupuje ve stížnosti na konfiskační řízení dále a dostává se až ke kritice samotného konfiskačního dekretu, v níž zmiňuje, že by mělo být mezinárodní právo nadřazeno národní judikatuře, a tudíž by neměl být cizím státním příslušníkům zabírán majetek zcela bez náhrady.[122]

Ve fondu Ministerstvo zemědělství v Národním archivu v Praze se dnes nachází právní posudek týkající se konfiskace Velhartic a národnosti Josefa Windischgrätze. U tohoto dokumentu není specifikován jeho původce ani není uvedeno, kdo si jej objednal. Je zde uvedeno pouze datum 14. května 1946 (tedy čtyři dny poté, co Nejvyšší správní soud v Praze obdržel od JUDr. Adolfa Boháčka stížnost na vadnost konfiskace) a místo sepsání Praha. Ačkoliv více informací tento dokument neposkytuje, setkáváme se zde s velmi podobnou argumentací, jakou uváděl Adolf Boháček ve své stížnosti.[123] Je možné, že se jedná o právní rozbor, který si ministerstvo zemědělství nechalo externě zpracovat, ale je teoreticky možné i to, že na vznik tohoto dokumentu měl vliv samotný Adolf Boháček, protože rozdíly mezi jím sepsanou stížností a právním posudkem z ministerstva zemědělství jsou poměrně malé a liší se pouze v detailech a v tom, že právní posudek z ministerstva je ve své argumentaci přímější. Ať už byl posudek sepsán kýmkoliv, na komunisty ovládaném ministerstvu zemědělství, které tehdy vedl ministr Július Ďuriš, se jím samozřejmě nikdo neřídil.

Ke stížnosti u Nejvyššího správního soudu podal 5. listopadu 1946 Zemský národní výbor v Praze jakožto žalovaný úřad odvodní spis. V něm popírá nařčení, že by jeho šetření bylo vadné. Zemský národní výbor tvrdil, že se Windischgrätzovými stížnostmi zabýval, poté dal stěžovateli Josefu Windischgrätzovi a jeho právnímu zástupci možnost nahlédnout do spisů a vyjádřit se k nim a teprve poté stížnosti zamítl.[124]

Zemský národní výbor v Praze také v zemědělském konfiskačním dekretu zdůraznil formulace „jednou pro vždy" a „vzíti českou a slovenskou půdu z rukou cizáckých německých a maďarských statkářů", které podle něj připouští výklad přesně takový, jaký právě Zemský národní výbor v Praze použil. Své rozhodnutí ještě podložil tvrzením, že se otec

[119] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.

[120] [*Tamtéž*].

[121] [*Županič – Stellner 2001: 294*].

[122] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text stížnosti Josefa Windischgrätze a dalších pěti spoluvlastníků Velhartic (zastupovaných advokátem Adolfem Boháčkem) proti postupu Zemského národního výboru v Praze ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 10. května 1946.

[123] NA, f. MZ II, IX. odbor, složka Windischgrätz (nezpracováno) – vylíčení skutkové podstaty v záležitosti konfiskace statku Velhartice s právním posudkem ze dne 14. května 1946.

[124] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text odvodního spisu Zemského národního výboru v Praze adresového Nejvyššímu správnímu soudu ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 5. listopadu 1946.

Josefa Windischgrätze přihlásil k německé národnosti, takže ačkoliv jeho děti získali rakouskou státní příslušnost, zůstali národností Němci. Navíc zemědělský konfiskační dekret se dle Zemského národního výboru v Praze snažil zbavit Československo rakousko-uherských feudálních pozůstatků neboli snažil se provádět další pozemkovou reformu.[125] Je tomu skutečně tak, protože v konečném důsledku plnil konfiskační zemědělský dekret mnoho funkcí, byl spojen s pozemkovou reformou, válečnými reparacemi, rekonstrukcí válkou zničené československé ekonomiky a odsunem německého obyvatelstva.[126]

Zemský národní výbor navíc připomněl, že Josef Windischgrätz pracoval v chemickém průmyslu v Německu, což jej také řadí mezi osoby s německou národností. Nakonec uzavírá, že si Josef Windischgrätz ve stížnosti u Nejvyššího správního soudu stěžuje na skutečnosti, na něž ve své stížnosti původně neupozorňoval. Jedná se zejména o vadnost šetření Zemského národního výboru a námitky, že konfiskační zemědělský dekret je v rozporu s mezinárodním právem. Stejně tak se Josef Windischgrätz nikdy nedomáhal výjimky z konfiskačního zemědělského dekretu.[127]

Na závěr Zemský národní výbor v Praze souhlasí s Windischgrätzem, že neprovedl žádné šetření ve věci jeho národnosti, přesto tvrdí, že z toho důvodu, že tato skutečnost je všeobecně známa a nepotřebuje být podle (tehdy) platných zákonů dokazována.[128] Toto tvrzení původně zastával pouze brněnský národní výbor; Zemský národní výbor v Praze zastával spíše restriktivní výklad dekretu, byl více nakloněn původním vlastníkům velkostatků, a tudíž i snaze důkladně prošetřovat národnost velkostatkářů.[129] V případě velhartického velkostatku však Zemský národní výbor došel k závěru, že by měla být stížnost majitelů Velhartic zamítnuta jako bezdůvodná, a přiklonil se tedy na stranu ministerstva zemědělství.[130] Pod odvodním spisem Zemského národního výboru je podepsán referent pro pozemkovou reformu, Ing. Rillich, což byl tentýž muž, který např. oddaloval zrušení národní správy na velkostatku Tochovice Arnošta Schwarzenberga, ačkoliv Okresní národní výbor v Blatné už před tím samotnou konfiskaci zrušil a čekalo se jen na zrušení národní správy, a tudíž na souhlas Ing. Rillicha.[131]

K soudnímu líčení v případu konfiskace velkostatku Velhartice byl ještě přizván Národní pozemkový fond v Praze jako strana zúčastněná. Ten ihned v úvodu svého odvodního spisu konstatuje, že má zájem na tom, aby mu svěřený velkostatek nebyl odebrán z péče: „Národní pozemkový fond jako orgán povolaný ke správě konfiskovaného majetku zemědělského má zájem na tom, aby tento majetek nebyl odnímán zákonem určenému účelu, t. j. provedením nové pozemkové reformy. Usiluje proto, aby ani rozhodnutí v daném případě napadené nebylo tímto soudem zrušeno.“[132] Dále Národní pozemkový fond uvádí, že v rámci svých šetření přizve dotčenou stranu (windischgrätzské majitele velkostatku

[125] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text odvodního spisu Zemského národního výboru v Praze adresového Nejvyššímu správnímu soudu ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 5. listopadu 1946.
[126] [*Kuklík 2011: 9*].
[127] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text odvodního spisu Zemského národního výboru v Praze adresového Nejvyššímu správnímu soudu ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 5. listopadu 1946.
[128] [*Tamtéž*].
[129] [*Horčička 2011: 284*].
[130] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text odvodního spisu Zemského národního výboru v Praze adresového Nejvyššímu správnímu soudu ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 5. listopadu 1946.
[131] [*Juhaňáková 2013: 140*].
[132] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text odvodního spisu Národního pozemkového fondu v Praze adresového Nejvyššímu správnímu soudu ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 9. listopadu 1946.

Velhartice) pouze tehdy, když to bude považovat za účelné, nebo v případě, kdy to pomůže zjištění objektivní pravdy. Národní pozemkový fond poté zmiňuje velmi podobné důvody pro nespornost německé národnosti Windischgrätzů jako Zemský národní výbor v Praze a nepřiznává Windischgrätzům ani výjimku z konfiskace, protože aktivní boj za „zachování celistvosti a osvobození Československé republiky"[133] chápe Národní pozemkový fond v Praze jako boj se zbraní v ruce. Neobstojí u něj tedy tvrzení, že Josef Windischgrätz zaměstnával Čechy i přes odpor německých úřadů, protože to nepředstavuje aktivní boj se zbraní.[134] Ministerstvo zemědělství, pod které Národní pozemkový fond spadal, chápalo pojem „*aktivní boj*" restriktivně, což je paradoxní vzhledem k tomu, že v případě obecného konfiskačního dekretu č. 108/1945 Sb., jenž konfiskoval nezemědělský majetek, byla umožněna výjimka z konfiskace i na základě doložení toho, že původní majitel trpěl pod nacistickým či fašistickým terorem. Byla zde snaha, aby co nejméně zemědělské půdy zbylo v německých rukou, a bylo co nejvíce půdy zařazeno do vykonání pozemkové reformy.[135] Na základě výše uvedených faktů doporučil Národní pozemkový fond Nejvyššímu správnímu soudu zamítnout stížnost bývalých velhartických majitelů jako bezdůvodnou.[136]

Názory, zda vysvětlovat zemědělský konfiskační dekret spíše extenzivně či restriktivně, se (jak je zřejmé ze stížnosti Josefa Windischgrätze a odvodních spisů) značně lišily. Majitelé velkostatků samozřejmě upřednostňovali restriktivní výklad, který interpretoval dekret prezidenta republiky č. 12/1945 Sb. úžeji, tudíž nezasahoval tolik do soukromého práva a u sporných případů, jako byl např. právě ten Windischgrätzův, se přikláněl na stranu majitele velkostatku. Naopak Národní pozemkový fond, jenž přímo podléhal ministerstvu zemědělství, ovládanému komunisty, upřednostňoval výklad extenzivní, který naopak u nejednoznačných případů hovořil v neprospěch majitelů. Zemský národní výbor v Praze je leckdy považován za úřad, který se po konci okupace v roce 1945 snažil dostát svým úředním povinnostem a rozhodovat spravedlivě a nezaujatě,[137] avšak jak dokládá Windischgrätzův případ, záleželo na tom, kdo byl oním úředníkem, který o stížnosti rozhodoval. Ing. Rillich uváděl v odvodním spise k Nejvyššímu správnímu soudu, že by neměl být velkostatek Velhartice odnímán Zemskému národnímu výboru, aby mohla být lépe provedena pozemková reforma. Důraz na pozemkovou reformu kladlo po roce 1945 zejména ministerstvo zemědělství.[138]

Když byl soudní spis kompletní, vypracoval Nejvyšší správní soud v Praze první návrh rozsudku. Ten bohužel není přesně datován, obsahuje pouze zčásti nečitelný podpis zodpovědné osoby a rok, kdy byl sepsán, tj. rok 1947. Nicméně úvodní věta dokumentu konstatuje, že se naříkané rozhodnutí ruší neboli že se ruší rozhodnutí o konfiskaci Velhartic. Ačkoliv přiznává, že Josef Windischgrätz si až v rámci stížnosti k Nejvyššímu správnímu soudu stěžoval na nedoručení konfiskační vyhlášky poštou, tudíž o této části stížnosti nebude Nejvyšší správní soud dále rozhodovat, protože k tomuto faktu se původně nemohl

[133] http://www.psp.cz/docs/laws/dek/121945.html [cit. 10. února 2015].
[134] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text odvodního spisu Národního pozemkového fondu v Praze adresového Nejvyššímu správnímu soudu ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 9. listopadu 1946.
[135] [*Wagner 2011: 47*].
[136] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text odvodního spisu Národního pozemkového fondu v Praze adresového Nejvyššímu správnímu soudu ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 9. listopadu 1946.
[137] [*Dufek 2011: 337*].
[138] [*Lukeš – Šebestík 1946: 15*].

vyjádřit ani žalovaný Zemský národní výbor v Praze, upozornil, že pokud Zemský národní výbor v Praze nedostal plné moci všech spolumajitelů, a rozhodoval tudíž jen o Josefu Windischgrätzovi (tedy pouze o jedné šestině velhartického velkostatku), tak se v tomto případě jedná o pochybení na straně Zemského národního výboru, protože ten měl dát Josefu Windischgrätzovi nejprve lhůtu na to, aby plné moci zbývajících spolumajitelů dodal. Tím, že Zemský národní výbor v Praze to neučinil, stal se protest Windischgrätzových sourozenců neplatným a *de facto* nepodaným. Tímto jednáním tak vznikla Windischgrätzům újma, a proto je nutné toto rozhodnutí Zemského národního výboru v Praze zrušit. Co se týče národnosti majitelů Velhartic, tak u Windischgrätzů nejsou dle soudu naplněny objektivní znaky osob německé národnosti podle konfiskačního zemědělského dekretu. Posuzování německé národnosti podle jiných znaků, např. mateřského nebo obcovacího jazyka, činnosti v německém průmyslu za války či podle předků nebo rodiny, je právně mylné, protože neodpovídá definici osoby německé národnosti uvedené v zemědělském konfiskačním dekretu.[139]

Pokud by byl soudní verdikt vynesen ihned po sepsání tohoto prvního návrhu posudku, patrně by skutečně došlo ke zrušení konfiskace. Veřejné líčení se však konalo „až" 3. prosince 1948 a soudní verdikt byl vynesen „až" 23. dubna 1949, tedy po Únoru 1948. Tento rozsudek uznal, že Zemský národní výbor v Praze měl dát pěti velhartickým spolumajitelům lhůtu na dodání plných mocí, a pokud tak neučinil, vznikla těmto osobám újma, a je tudíž záhodno rozhodnutí ve věci konfiskace majetku Františka, Jana, Marie a Matyldy Windischgrätzových a Antoinetty Batthyany-Strattmannové zrušit. Nicméně co se týče šestého majitele Velhartic, Josefa Windischgrätze, tak v jeho případě se konfiskace jeho jedné šestiny velkostatku neruší.[140] Nejvyšší správní soud v Praze v tomto případě konstatoval (zcela odlišně od svého prvního návrhu rozsudku), že Windischgrätz je německé národnosti a jeho chování k Čechům za doby okupace je z hlediska posuzování Windischgrätzovy národnosti zcela irelevantní, protože zemědělský konfiskační dekret chce postihnout všechny Němce bez rozdílu, tedy také ty, kteří se proti Československu a Čechoslovákům nijak neprovinili. Soud tak fakticky souhlasí s argumenty Zemského národního výboru v Praze, a to proto, že rodina Windischgrätzova je rodina německá už od „prapočátku", že měl Windischgrätz důležité místo v chemickém průmyslu nacistického Německa a že se na Windischgrätze žádné výjimky z dekretu nevztahují atd. Stížnost Josefa Windischgrätze byla na tomto základě zamítnuta pro bezdůvodnost. Pod rozsudkem jsou podepsáni senátní rada Dr. Janovský a sekretář Dr. Novotný.[141]

Nicméně Windischgrätz nebyl jediný šlechtic-velkostatkář, kterému Únor 1948 změnil případný rozsudek u Nejvyššího správního soudu v Praze. Podobnou stížnost, jakou podal k tomuto soudu Windischgrätz, podala také knížata z Lichtenštejnu, jejichž stížnost zkoumal referent Dr. Pilík, jeden ze senátních radů v případu konfiskace Velhartic, který přibližně v roce 1946 doporučoval konfiskaci zrušit, nicméně rozhodnutí soudu přišlo

[139] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text návrhu nálezu Nejvyššího správního soudu ve věci konfiskace velkostatku Velhartice datovaného rokem 1947.
[140] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – text rozsudku ve věci konfiskace velkostatku Velhartice ze dne 23. dubna 1949.
[141] [*Tamtéž*].

v roce 1951. Dr. Pilík své výtky proti konfiskaci stáhl a během porady bylo rozhodnuto stížnost Lichtenštejnů zamítnout.[142]

Paradoxní je, že rozsudek ve věci konfiskace velkostatku Velhartice nese datum 23. dubna 1949, ale než byl o tomto rozsudku vyrozuměn Windischgrätz, zabralo to ještě několik měsíců. Nakonec se rozsudek dostal k právnímu zástupci bývalých velhartických majitelů, ovšem až na konci července 1949.[143] Proto také mohl Josef Windischgrätz ještě 14. července 1949 psát Místnímu národnímu výboru ve Velharticích v poměrně otevřeném osobním dopise o tom, že Nejvyšší správní soud v Praze ještě nerozhodl. Tento zmiňovaný dopis dokazuje, že Josef Windischgrätz už tušil, že se asi navrácení celého velkostatku nedomůže, ale doufal, že získá alespoň zámek nebo jeho část, protože do jeho renovace investoval nemalé částky peněz. Navíc také tímto dopisem poodkrývá své původní záměry a svůj vztah k hradu samotnému: „Těšil jsem se na to, že z městečka bude krásné výletní, zahradní město s upravenými cestami, vysázenými stromy, kterému by dominoval starobylý hrad spolu s překrásným kostelem a památným hřbitůvkem. (…) Nemohu se tudíž, při nejlepší vůli zříci svého a svých sourozenců majetku, poněvadž jej mám nesmírně rád.“[144] V době psaní dopisu ještě Josef Windischgrätz netušil, že Velhartice už mu definitivně nepatří. Byly přiděleny Klubu českých turistů, který byl v roce 1948 nuceně spojen s Československou obcí sokolskou.[145]

Josef Windischgrätz po tomto zamítavém rozsudku pochopil, že Velhartice mu vráceny nebudou, přesto v Československu zůstal, ovšem ne na dlouho, neboť mu v polovině roku 1949 nebyl prodloužen pobyt.[146] Windischgrätz si nakonec svůj pobyt v Československu s posvěcením úřadů prodloužil, aby mohl získat zpět do svého vlastnictví alespoň některé osobní věci ze zámku, a nakonec opouštěl Československo až na sklonku roku 1950. Hrabě Klement Kerssenbrock, u něhož Josef Windischgrätz po okupaci bydlel, si vedl knihu hostů, v níž je zaznamenáno, že Windischgrätz u něj pobýval od 29. prosince 1946 až do 3. prosince 1950. Když Josef Windischgrätz odjížděl, napsal do této knihy svému hostiteli poděkování: „Tausend Dank für die liebe Gastfreundschaft und für die stille Zeit, die wir trotz allem zusammen verbracht haben!“[147]

Konfiskace Velhartic však nebyla ještě definitivně u konce – jednalo se o protestu zbývajících pěti velhartických majitelů (teď už bez Josefa Windischgrätze) proti konfiskaci, právě na konfiskaci už tato šetření nic nezměnila. Windischgrätzové nakonec ale nepřišli zcela o všechno, protože v rámci mezinárodních smluv jim byla vyplacena za velhartický velkostatek finanční náhrada. Nároky Marie a Matildy Windischgrätzových (tedy britských státních příslušnic) byly vyřešeny díky dohodě o globálním vyřešení náhrad za britský majetek ze dne 28. září 1949.[148] Nároky maďarské státní příslušnice Antoinetty

[142] [*Horčička 2011: 285–286*].

[143] NA, f. NSS, k. 535, sign. 252/46 Windischgratz – zpáteční lístek Nejvyššího správního soudu v Praze od Adolfa Boháčka ze dne 28. července 1949.

[144] NA, f. Klub československých turistů, k. 136, sign. Velhartice 1948–1949 – dopis Josefa Windischgrätze adresovaný MNV Velhartice ze 14. července 1949 ohledně opravných prací na velhartickém hradě.

[145] Archiv Pozemkového úřadu v Klatovech – karton Velhartice – protokol o odevzdání zámeckých nemovitostí.

[146] SOkA Klatovy, f. MNV Velhartice – k. Dodatky 3 – úřední list odeslaný z Okresního velitelství národní bezpečnosti v Klatovech adresovaný Okresnímu velitelství národní bezpečnosti v Sušici ze dne 1. srpna 1949.

[147] Volně přeloženo: „Tisíceré díky za vlídnou pohostinnost a za klidný čas, který jsme spolu navzdory všemu strávili.“ Návštěvní kniha Klementa Kerssenbrocka z let 1910–2014.

[148] [*Kuklík 2007: 395*].

Batthyany-Stratmannové vyřešil Štrbský protokol, sepsaný 25. července 1949 mezi Československem a Maďarskem.[149] Zbývající majitelé (Rakušané) byli odškodněni až v 70. letech 20. století smlouvou o československo-rakouském vyrovnání – té se však Josef Windischgrätz nedožil, zemřel 20. října 1970, tedy nedlouho před tím, než byla Windischgrätzům žijícím v Rakousku tato finanční náhrada vyplacena.

Jak je vidno, Josef Windischgrätz se velmi dlouho snažil Velhartice nebo později alespoň jejich část získat zpět. Kvůli tomu byla velhartická konfiskace z pozdějšího (tendenčního) pohledu považována za příliš se vlekoucí: „Dlouhé jednání bylo vedeno o pozemcích Windischgrätzových ve Velharticích."[150] Snaha o znovunabytí velkostatku, přetrvávající až do konce 40. let, je u Windischgrätze až obdivuhodná, vezmeme-li v úvahu, že většina jeho přátel v té době byla buď odsunuta (např. Otomar Pelikán, Georg Schreiner a další), nebo byla nějakým způsobem perzekvována (např. Klement Kerssenbrock, František Machník, Jindřich Schlick aj.). K tomu všemu si můžeme ještě připočíst další smutné události, které Windischgrätze v době po konci okupace potkávaly – 11. února 1946 mu v klatovské nemocnici zemřela jeho žena Gertruda na tuberkulózu,[151] o rok později (konkrétně 13. října 1947[152]) jeho otec. Windischgrätz přesto v Československu zůstával, okolnostem navzdory.

Windischgrätzův případ ukazuje, jakým způsobem byl do praxe aplikován konfiskační zemědělský dekret prezidenta republiky, a dokládá, že často byl interpretován mnoha různými způsoby v závislosti na tom, kdo jej interpretoval a také kdy tomu tak bylo. Z hlediska interpretace konfiskačního zemědělského dekretu se samozřejmě jako nejvýraznější předěl jeví Únor 1948, zejména kvůli tomu, že právě únorové události roku 1948 zcela zvrátily výrok Nejvyššího správního soudu v Praze. Nicméně problém netkví jen v době, kdy se konfiskace řešila, ale i v samotném konfiskačním zemědělském dekretu, který, jak už bylo zmíněno výše, je formulován poměrně vágně, což je v době omezené demokracie a v době, kdy v Československu stoupala moc komunistů, velmi nešťastná souhra okolností.

Josef Windischgrätz navíc mluvil pouze německy, což mu samozřejmě po druhé světové válce, kdy mnoho lidí mělo zcela logicky negativní postoj vůči německému obyvatelstvu, nepřinášelo kladné body, a právě na základě Windischgrätzova obcovacího jazyka jej úřady řadily mezi Němce. Windischgrätzovu pozici před úřady zhoršoval i fakt, že přišel do Velhartic z německého Hamburku, v němž pracoval pro německou firmu Sosinski. V neposlední řadě je potřeba zmínit Windischgrätzův šlechtický původ, který jej opět stavěl do velice nevýhodné pozice při jednání s úřady, které tím samozřejmě získaly další „důkaz" o Windischgrätzově nenávisti k Čechům. Stejně tak nelze nezmínit Windischgrätzovy kontakty s dalšími šlechtici, rovněž zejména německy mluvícími, navíc často členy nacistické NSDAP. Kombinace všech těchto faktorů stavěla Windischgrätze do velmi nevýhodné pozice, kterou dokázaly některé československé úřady velmi dobře využít.

[149] NA, fond MZ II, IX. odbor, složka Windischgrätz (nezpracováno) – dopis ministerstva zemědělství Krajskému národnímu výboru v Plzni ze 4. prosince 1949 ohledně dalšího postupu ve věci stížnosti majitelů Velhartic na konfiskaci.

[150] [*Hájek 1971: 27*; *Šatra 1980:* 51].

[151] SOkA Klatovy, MNV Velhartice – k. Dodatky 2 – hlášení o propuštění Gertrudy Windischgrätzové z nemocnice ze dne 11. února 1946.

[152] Rodokmen rodu Windischgrätzů [online]. Dostupné z: <http://genealogy.euweb.cz/windisch/windisch4.html> [cit. 21. února 2013].

Prameny

Archivní prameny

Archiv bezpečnostních složek, složka Ministerstva vnitra č. 551-13-5.

Archiv Pozemkového úřadu v Klatovech – karton Velhartice – protokol o odevzdání zámeckých nemovitostí.

Národní archiv, fond Klub československých turistů, karton 136, signatura Velhartice 1948–1949.

Národní archiv, fond Ministerstva zemědělství II, IX. odbor, složka Windischgrätz.

Národní archiv, fond Nejvyšší správní soud, karton 535, signatura 252/46 Windischgratz.

Národní archiv, fond Německé státní ministerstvo pro Čechy a Moravu (AMV 110), karton 55, inventární číslo 766, signatura 110-5/56.

Národní archiv, fond Státní památkové péče v Praze, karton 581, signatura hrad Velhartice.

Národní archiv, fond Ústřední ředitelství státních lesů a statků, karton 885, signatura 941, identifikační číslo Ž1610, složka Velhartice 1946–48.

Národní archiv, fond Zemský úřad – Zemský národní výbor, karton 638 XIII-1, spis 5867/48.

Státní oblastní archiv Plzeň, fond Krajský soud Klatovy, karton 219 Krajský soud Klatovy, číslo spisu Tk 311/46.

Státní oblastní archiv Plzeň, fond Mimořádný lidový soud, Ls 15/45.

Státní oblastní archiv Plzeň, pracoviště Nepomuk, fond RA Spiegel, signatura GOTTLIEB EMANUEL MAJETEK, složka Pozůstalostní řízení po G. E. Henneberg-Spiegelovi.

Státní oblastní archiv Plzeň, pracoviště Nepomuk, fond Velkostatek Nemilkov (Rd Schreiner), kniha hostů 1931–1945, inventární číslo 2.

Státní oblastní archiv Plzeň, pracoviště Nepomuk, fond VS Nemilkov (Rd Schreiner), kniha hostů 1931–1945, i. č. 2.

Státní oblastní archiv Praha, fond Mimořádný lidový soud Praha, karton 197, signatura Emilián Skramlík Ls 676/46.

Státní okresní archiv Klatovy, fond AM Velhartice 962, kronika obce Velhartice (roky 1914–1956).

Státní okresní archiv Klatovy, fond Místní národní výbor Velhartice – karton Dodatky 1, Dodatky 2, Dodatky 3.

Státní okresní archiv Klatovy, fond Okresní národní výbor Sušice.

Státní okresní archiv Klatovy, fond Okresní úřad Sušice, presidiální spisy 1939–1945, karton 8, signatura I S/9.

Prameny osobní povahy

Kniha hostů Klementa Kerssenbrocka z let 1910–2014. Osobní archiv Marie Sternbergové. (Za nahlédnutí do této knihy děkuji paní Marii Sternbergové, vnučce Klementa Kerssenbrocka.)

Rozhovory s pamětníky

Hans-Martin Windischgrätz (* 27. 1. 1953) – synovec Josefa Windischgrätze. E-mailová korespondence, archiv autorky.

Tomáš Šperl (* 10. 6. 1927) – prožíval dětství na Velharticích v době, kdy zde pobýval Josef Windischgrätz. Osobní rozhovor, archiv autorky.

Jaroslav Prunner (* 25. 1. 1928) – prožíval dětství na Velharticích v době, kdy zde pobýval Josef Windischgrätz. Osobní rozhovor, archiv autorky.

Věra Fexová (* 3. 5. 1929) – prožívala dětství na Velharticích v době, kdy zde pobýval Josef Windischgrätz. Osobní rozhovor, archiv autorky.

Vladimíra Kasíková (* 17. 12. 1937) – dcera Windischgrätzova pachtýře Karla Šose. Osobní rozhovor, archiv autorky.

Josef Hosnedl (* 14. 11. 1929) – prožíval dětství na Velharticích v době, kdy zde pobýval Josef Windischgrätz. Osobní rozhovor, archiv autorky.

Ostatní zdroje

Parlament České republiky, Poslanecká sněmovna [nedatováno]. *Dekrety prezidenta republiky Edvarda Beneše (Benešovy dekrety)* [online]. Dostupné z: <http://www.psp.cz/docs/laws/dek/121945.html> [cit. 9. ledna 2015].

Parlament České republiky, Poslanecká sněmovna [nedatováno]. *Dekrety prezidenta republiky Edvarda Beneše (Benešovy dekrety)* [online]. Dostupné z: <http://www.psp.cz/docs/laws/dek/51945.html> [cit. 9. ledna 2015].

Marek, Miroslav [2013]. Windisch-Graetz 4 [online]. Dostupné z: <http://genealogy.euweb.cz/windisch/windisch4.html> [cit. 21. února 2015].

Literatura

Český statistický úřad [2006]. *Statistika od historie po současnost*. Praha.

Dufek, Pavel [2011]. Restituce šlechtických velkostatků v Čechách po druhé světové válce. In. Hazdra, Zdeněk – Horčička, Václav – Županič, Jan (eds.). *Šlechta střední Evropy v konfrontaci s totalitními režimy 20. století*. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, s. 323–337.

Glassheim, Eagle [2012]. *Urození nacionalisté: česká šlechta a národnostní otázka v 1. pol. 20. století*. Praha: Garamond.

Hájek, František (ed.) [1971]. *Vývoj socializace zemědělství na Klatovsku.* Plzeň: Západočeské nakladatelství.

Holá, Věra [1978]. *Okresní úřad Sušice – presidiální spisy, část 2. 1918–1938, část 3. 1939–1945*. Sušice: Okresní úřad Sušice.

Horák, Ondřej [2013]. Konfiskační dekrety prezidenta republiky. Spor o jejich interpretaci jako výraz kontinuity a diskontinuity. *Časopis pro právní vědu a praxi* 21 (3): 275–282 [online]. Dostupné z: <http://www.law.muni.cz/dokumenty/24392> [cit. 18. ledna 2015].

Horčička, Václav [2011]. Konfiskace majetku knížat z Lichtenštejna v ČSR po druhé světové válce. Pohled československých úřadů. In. Hazdra, Zdeněk – Horčička, Václav – Županič, Jan (eds.). *Šlechta střední Evropy v konfrontaci s totalitními režimy 20. století*. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, s. 281–286.

Hořejš, Miloš [2014]. Rudolf a Humprecht Czerninové z Chudenic. *Paměť a dějiny* 8 (4): 31–42.

Jelínková, Dita [2011]. Příběh rodiny Huga Salm-Reifferscheidta. Příspěvek ke konfrontaci šlechty s totalitními režimy. *Securitas Imperii* 18 (1): 42–68.

Jiřík, Václav [2004]. *Klatovské oprátky*. Plzeň: Fraus.

Juhaňáková, Veronika [2013]. *Arnošt Schwarzenberg – život šlechtice ve 20. století.* Diplomová práce. Praha: FF UK.

Hamelika [2006]. Kdo je kdo aneb Osoby a obsazení [online]. Dostupné z: <http://hamelika.webz.cz/h06-07.pdf> [cit. 18. ledna 2015].

Kopecký, Lukáš [2014]. „Tito důstojníci jsou dodnes zavázáni mu vděčností…": Sledování bývalého ministra Františka Machníka a jeho přátel agenty OBZ za třetí republiky. *Paměť a dějiny* 8 (4): 43–51.

Kuklík, Jan [2011]. Předmluva. In. Kuklík, Jan (ed.). *Konfiskace, pozemkové reformy a vyvlastnění v československých dějinách 20. století*. Praha: Auditorium, s. 7–14.

Kuklík, Jan [2007]. *Do poslední pence: československo-britská jednání o majetkoprávních a finančních otázkách 1938–1982*. Praha: Karolinum.

Lenz, Josef [1942]. Velhartice v minulosti a přítomnosti. *Časopis turistů* 54 (10): 42–43.

Lukeš, Zdeněk – Šebestík, Josef (eds.) [1946]. *Přehled předpisů o Němcích a osobách považovaných za Němce.* Praha: Ministerstvo vnitra. II. odbor.

Mendl, Petr [1947]. Pošta v době nesvobody. In. Halla, Václav (ed.). *Sušicko za okupace 1939–1945*. Sušice: Spořitelna města Sušice, s. 43–55.

Nozar, Lukáš [2011]. JUDr. František hrabě Schönborn (1899–1964), úředník, voják a agent zpravodajské služby. In. Hazdra, Zdeněk – Horčička, Václav – Županič, Jan (eds.). *Šlechta střední Evropy v konfrontaci s totalitními režimy 20. století*. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, s. 265–279.

Ottův slovník naučný [1908]. Praha: J. Otto.

Pouzar, Vladimír – Lobkowicz, František – Mašek, Petr – Pokorný, Pavel R. (eds.) [1999]. *Almanach českých šlechtických rodů*. Brandýs nad Labem: Martin.

Rubáš, Iwan [2008]. *Klatovy kdysi a dnes: netradiční pohled do historie města*. Klatovy: I. Rubáš.
Schwarzenberg, Karel [1997]. *Knížecí život: rozhovor s Karlem Hvížďalou*. Praha: Mladá fronta.
Stekl, Hannes – Wakounig, Marija [1992]. *Windisch-Graetz: ein Fürstenhaus im 19. und 20. Jahrhundert*. Wien: Böhlau.
Šatra, Josef (ed.) [1980]. *I na Klatovsku strana zvítězila.* Klatovy: Okr. výbor KSČ.
Štoncner, Petr [2006]. Příspěvek k dějinám památkové péče v Československé republice v letech 1918–1938. Část 5. – Státní subvence na opravy památek. *Zprávy památkové péče* 66 (1).
Vaculík, Pavel [2004]. *Komunistická perzekuce šlechty*. Praha: Baset.
Vašáková, Zuzana [2012]. *Vývoj výchovy v rakouských šlechtických rodinách od počátku 19. století do 1. poloviny 20. století*. Rigorózní práce. Praha: FF UK.
Votýpka, Vladimír [2002]. *Návraty české šlechty*. Praha: Paseka.
Votýpka, Vladimír [1995]. *Příběhy české šlechty*. Praha: Mladá fronta.
Wagner, Martin [2011]. Konfiskace nepřátelského majetku podle dekretu prezidenta republiky č. 108/1945 Sb. In. Kuklík, Jan (ed.). *Konfiskace, pozemkové reformy a vyvlastnění v československých dějinách 20. století*. Praha: Auditorium, s. 41–68.
Županič, Jan – Stellner, František [2001]. *Encyklopedie knížecích rodů zemí Koruny české*. Praha: Aleš Skřivan ml.

Nina Zemanová (1989) absolvovala historickou sociologii na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, kde v současné době studuje v doktorském programu tentýž obor. Zabývá se osudem šlechty za druhé světové války a krátce po ní, zejména konfiskacemi šlechtických velkostatků v době po druhé světové válce.*

Autismus jako společenskovědní téma*

MICHAL GEISLER**

Autism as a Social Science Theme

Abstract: Knowledge on autism has undergone a rapid development over the past few decades, as well as autism spectrum disorder (ASD) diagnosis rates increasing dramatically. These changes emphasize the need for increased services and wider specialised support for people with ASD and their families. Autism is not only a medical, psychological or special pedagogical topic it is also a social issue. There have been several sociological studies on the topic conducted abroad, however the Czech case is specific in several aspects due to the political-cultural context of the country. Apart from a few exceptions, the topic has not been reflected in Czech social science. The present paper will introduce five approaches to autism based on research which has been conducted abroad and will also discuss to which extent they are applicable in the Czech Republic. The ideas presented are a multidisciplinary combination of sociology of knowledge, historical sociology, sociology of health and illness, cultural anthropology and disability studies. The subtopics discussed include: the social construction of autism, the development of knowledge on autism, social movements related to autism, autism across cultures and lastly, causes of the increasing prevalence of autism.

Keywords: autism and social science; development of knowledge on autism; autism across cultures; social constructivism; autismus in the Czech Republic

DOI: 10.14712/23363525.2016.5

Úvod

Podle odborných poznatků a názorů, jež v současnosti v České republice dominují, má nějakou formu poruch autistického spektra (dále též PAS) až 1 % populace a lidé s PAS potřebují rozmanitou specializovanou odbornou podporu (lékařskou, speciálně pedagogickou, psychologickou, podporu v oblasti sociálních služeb)[1]. Přitom ještě před několika málo lety byl „autismus" považován za vzácný jev a před dvěma či třemi desítkami let zde byl tento pojem téměř neznámý a rodiče dětí, které se „nezařaditelným způsobem" lišily od těch dětí, jež znali ze svého okolí či jež popisovaly rodičovské příručky, se nemohli dopátrat, co je příčinou těchto odlišností a jak s nimi pracovat. Nedostávalo se jim specializované

* Přehledová studie vznikla v roce 2014 jako úvodní text v rámci výzkumného projektu „Historická sociologie autismu v českých zemích", podpořeného Grantovou agenturou UK (v. s. 259375).

** Mgr. Michal Geisler, Pracoviště historické sociologie, Fakulta humanitních studií UK v Praze, U Kříže 8, 158 00 Praha 5. E-mail: michalgeisler87@gmail.com.

1 V České republice nebyla dosud provedena studie zjišťující prevalenci PAS. Řada lidí s PAS není diagnostikována, nelze tedy vycházet pouze z počtu stanovených diagnóz. Při odhadech výskytu PAS v populaci odborníci vychází z údajů ze zahraničí. Těch existuje mnoho a často se výrazně různí. Například podle Světové zdravotnické organizace je průměrný výskyt PAS na světě cca 0,8 % [*WHO 2013*], podle státní americké zdravotnické instituce *Centre for Disease Control and Prevention* má nějakou formu PAS dokonce 1 dítě z 68, u chlapců je to dokonce 1 ze 42, u dívek 1 ze 189 [*CDC 2014*]. Odhady odborníků v České republice se také různí, nejčastěji se pohybují mezi 0,6–1 %.

© 2016 Charles University in Prague. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

podpory, naopak se u odborníků (lékařů, pedagogických pracovníků ve školách a školkách apod.) často setkávali s nepochopením, necitlivým chováním, ba dokonce s obviňováním, že něco zanedbali. Tyto jevy bohužel zcela nevymizely, ovšem v současnosti je v České republice dostupná celá řada informací o autismu, obecné povědomí o tématu se zvyšuje a existují specializované služby pro lidi s autismem a jejich rodiny. Nabídka služeb však stále nestačí pokrýt poptávku, dostupnost služeb se liší v jednotlivých krajích, poskytovatelé mají potíže s financováním, lidé s autismem a jejich rodiny se potýkají s řadou nástrah jak v soukromém, tak ve společenském životě.

Ačkoliv výzkum autismu probíhá především v různých odvětvích medicíny (např. neurologie a psychiatrie), v oblasti vývojové, kognitivní a behaviorální psychologie, genetiky a speciální pedagogiky[2], nejedná se pouze o téma těchto disciplín. Autismus je také tématem společenským. Přímo se týká značného počtu lidí – těch, jimž byla stanovena diagnóza patřící do PAS, či těch, kteří diagnózu nemají, ale jejich projevy její současná kritéria splňují, jejich rodin a přátel, odborníků z různých profesí či například žáků ze tříd s dětmi s autismem. Životy těchto lidí výrazně ovlivňuje to, jaké pojetí autismu ve společnosti, v níž žijí, dominuje. To se pochopitelně v čase vyvíjí. Kromě toho autismus představuje nové výzvy například pro oblasti vzdělávání, sociální a psychiatrické péče, medicíny, veřejného financování sociálních služeb, zaměstnávání lidí s postižením. Otvírá prostor k zamyšlení nad tím, jak jsou v naší současné společnosti definovány a chápány koncepty, jako je normalita, postižení či například rodičovství, jak věda a odborné instituce ovlivňují lidský život či utváření osobní identity. Tato témata lze prozkoumat a přiblížit pomocí společenských věd.

V zahraničí již řada sociologických či antropologických prací o autismu vznikla.[3] Přestože je pro ně často typický interdisciplinární přístup, lze je rozčlenit do několika hlavních disciplín: sociologie zdraví, sociologie postižení či mezioborová kategorie označovaná jako disability studies, sociologie vědění, antropologie či etnologie[4] a kulturologie[5]. V České republice společenskovědní reflexe autismu téměř chybí, výjimku tvoří článek Filipa Ćwierze a Denisy Sedláčkové analyzující reprezentace autismu [*Ćwierz – Sedláčková 2010*] či článek Jitky Nelb Sinecké v časopisu *Sociální práce* o deinstitucionalizaci péče o lidi s autismem [*Sinecká 2013*]. Kateřina Kolářová do svého sborníku textů z oboru disability studies [*Kolářová 2013*] zařadila překlad textu Stuarta Murrayho *Autistická přítomnost a sentimentalizace rodiny* [*Murray in Kolářová 2012*]. Vývoj poznání o PAS, vytváření specializovaných služeb a organizací, dostupnost informací, přístup státu a v neposlední řadě situace lidí s autismem a jejich rodin se zde v mnohém liší od situace v zahraničí.

[2] [*Baron-Cohen 2008*; *Baron-Cohen – Tager-Flusberg – Lombardo 2013*; *Bazalová 2011, 2012*; *Čadilová – Jůn – Thorová 2007*; *Frith 1989*; *Farrugia 2009*; *Ošlejšková 2008*; *Wing 1996*].

[3] O tematickou kategorizaci existujících společenskovědních prací o autismu se v roce 2008 pokusila Chloe Silverman [*2008*] v článku *Fieldwork on Another Planet: Social Science Perspectives on the Autism Spectrum*. Mezi hlavní kategorie řadí „pojetí autismu jako specifické kultury, role autismu v různých kulturních kontextech, léčebné postupy a terapie jako výchozí body pro teorie o příčinách a mechanismech autismu, autismus jako nástroj ke zkoumání rozdílných forem subjektivity, sociologické a antropologické studie výzkumu a výzkumníků věnujících se autismu, společenská hnutí spojená s autismem a skupiny tzv. sebeobhájců" [*Silverman 2008: 326*].

[4] Za pozornost stojí např. speciální, autismu věnované číslo časopisu *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology* 3/2010 [*Bagatell – Solomon 2010*].

[5] V případě kulturologických prací se často jedná o témata reprezentace autismu v popkultuře či médiích, viz např. [*Murray 2008*; *Osteen 2007*].

Výraznější společenskovědní analýza autismu specificky v České republice by proto mohla obohatit zdejší interdisciplinární debatu o tématu, uvést jej do české sociologie a zároveň přispět do mezinárodní diskuze o autismu jako společenském fenoménu.

Zahraniční studie mohou být v řadě ohledů inspirativní i při uvažování o tomto tématu v českém kontextu. Cílem tohoto textu je představit několik společenskovědních náhledů na autismus a okomentovat možnosti aplikace jejich východisek a nálezů na české prostředí. Podrobněji bude diskutováno pět vybraných studií, při komentování situace v České republice se vedle informací z literatury text opírá i o poznatky ze zúčastněného pozorování a rozhovorů.[6]

* * *

Úvodem je třeba poznamenat, že PAS jsou velice širokou a variabilní kategorií. Zahrnují několik diagnóz. Napříč těmito diagnózami se používá také rozlišení na tzv. vysokofunkční a nízkofunkční autismus (nejedná se o diagnostické kategorie). S vysokofunkčním autismem jsou spojováni lidé, kteří jsou v řadě oblastí samostatní, nemají inteligenční deficit, naopak mohou být nadprůměrně inteligentní. Nízkofunkční autismus se často pojí s mentálním postižením, případně i s dalšími duševními a tělesnými hendikepy, lidé s těmito formami PAS často nemluví či neumí řeč funkčně používat a potřebují nepřetržitou a rozsáhlou míru podpory. Při uvažování o autismu je nutné mít na paměti tuto variabilitu, ovšem definování „funkčnosti" je do jisté míry spekulativní pomůckou pro diferenciaci složitě vymezitelné kategorie. Především je nutné zdůraznit fakt, že každý člověk s autismem je jedinečný, má rozdílné osobnostní rysy, projevy a potřeby. Odborné termíny a stejně tak i metody diagnostiky se v čase mění, liší se i v různých regionech. Při teoretickém uvažování o autismu a za používání abstraktního jazyka může snadno docházet k upozadění faktu, že hovoříme o konkrétních lidech, jež nelze unifikovat a redukovat na příslušníky určité diagnostické kategorie. Pojmy jako „autismus", „autistický", „PAS", „nízkofunkční autismus" aj. jsou tedy v současné době etablovanými odbornými termíny. Při sociologickém pojednání je lze považovat i za ideální typy ve weberovském slova smyslu – za nástroje, jež umožňují teoretické uchopení problému.

Historicko-sociologická analýza vývoje vědění o autismu a nárůstu prevalence PAS

Gil Eyal z Kolumbijské univerzity nahlíží na autismus z perspektivy sociologie vědění a historické sociologie. Svůj přístup shrnuje především v knize *The Autism Matrix: The Social Origins of the Autism Epidemic* [*Eyal 2010a*] či v textu *For a Sociology of Expertise: The Social Origins of the Autism Epidemic* [*Eyal 2013*]. Eyal a jeho kolegové zkoumali příčiny rapidního nárůstu prevalence PAS a její značné variability v různých zemích a v jednotlivých státech USA. V tomto vývoji definují dva hlavní faktory: a) *proces deinstitucionalizace psychiatrické péče*, jenž umožnil vznik a rozvoj nových institucionálních systémů (komunitní péče, speciální pedagogiky, programů rané intervence), které nahradily ústavní péči; b) *vznik specifické sítě odbornosti týkající se autismu*, jež se v těchto nových institucionálních podmínkách vyvinula za výrazného přispění rodičů lidí s autismem [*Eyal 2010b*].

[6] Výzkumný projekt *Historická sociologie autismu v českých zemích*, podpořený Grantovou agenturou UK (GAUK v. s. 259375).

Pro historii autismu je podle Eyala charakteristický „systém smyčkování" („looping system" či „looping effect"), o němž hovoří kanadský filozof Ian Hacking [*tamtéž*][7]. Podle této koncepce způsob, jakým je diagnóza definována, vykládána a přidělována, ovlivňuje sebepojetí a jednání lidí, jimž je stanovena. Zároveň působí i na jejich rodinu, odborníky a další aktéry. Následným působením všech těchto aktérů se vyvíjí a proměňuje příslušná institucionální síť, diskurz a vědění s diagnózou související. Důsledkem takto vzniklého posunu je, že původní diagnóza již není adekvátní a dochází k její modifikaci. Tento proces se ve smyčkách opakuje.

Podle Eyala je současný stav, kdy se např. v USA hovoří o epidemii autismu, zatím poslední úrovní tohoto spirálovitého procesu *smyčkování*. První smyčka se začala utvářet po *pojmenování autismu* Leo Kannerem v roce 1943. Druhou smyčku představoval proces *deinstitucionalizace psychiatrické péče*, který v USA započal na začátku 70. let 20. století (ještě dříve začal probíhat ve Skandinávii). Docházelo k rušení velkých ústavů určených pro mentálně postižené a psychicky nemocné lidi a péče se přesouvala ideálně do rodinného prostředí či menších zařízení komunitního typu, důraz byl kladen na ranou intervenci a péči, rozvíjely se různé terapeutické přístupy a do popředí se dostával cíl sociální integrace a inkluze. Deinstitucionalizace jednak ústila ve větší potřebu detailnějšího rozlišení diagnóz duševních nemocí a poruch duševního vývoje, tedy i autismu (v zájmu organizování následné péče, financování a legislativy), jednak se začínala vyvíjet, řečeno s Eyalem, matice autismu – síť expertů, služeb, rodičovských skupin a organizací, rozvíjel se nový přístup speciální pedagogiky, sociální práce, mediální reprezentace autismu atd. Větší důraz na péči v rodinách také posílil význam rodičů při utváření odborného vědění o autismu. Podíleli se na vzniku a podobě služeb, terapií, legislativy a podobně [*Eyal 2010a*].

Třetí smyčku představovalo *etablování „sebeobhájců" mezi lidmi s autismem*. To umožnil vznik široké diagnostické kategorie *poruchy autistického spektra* v 80. letech, kdy vznikly nové formy osobní identity – lidé s *vysokofunkčním autismem* a s *Aspergerovým syndromem*. Tito lidé byli schopni artikulovat své vlastní potřeby, organizovat se do skupin a hájit svá práva. Také v tomto procesu byly důležité aktivity rodičovských organizací, ale též nárůst veřejného povědomí o autismu (např. díky populárnímu filmu Rain Man nebo činnostem aktivistky Temple Grandin s diagnózou autismu). Za čtvrtou smyčku Eyal označuje *diagnostický přechod od mentální retardace k autismu*, kdy od 90. let stále více lidí, kteří by dříve byli označováni jako „mentálně retardovaní", bylo diagnostikováno PAS. Postupně vznikl epistemologický a institucionální prostor mezi „duševními nemocemi" a „mentální retardací", který začínala zaplňovat právě stále komplexnější matice autismu. Současný vysoký výskyt autismu Eyal přičítá tomuto intenzivnímu a mnohovrstevnatému

[7] Hacking uvažuje o medicínských diagnózách jako o typu kategorizace lidí [*Hacking 1999a*, *1999b*, *2007*]. Na téma nahlíží ze sociálně konstruktivistické perspektivy, kterou současně problematizuje. Řazení lidí do různých kategorií, „druhů", včetně toho na základě diagnóz, označuje za „vytváření lidí" („making up people"), při němž dochází k produkci nových rámců identity a bytí. Na několika konkrétních příkladech popisuje, jak k tomu dochází. Zároveň nabízí obecné schéma, podle něhož jsou existence a definice jednotlivých kategorií garantovány a legitimizovány odborníky a specializovanými institucemi. Ke každé kategorii se váže soubor významů, charakteristik a vlastností. Lidé s přidělenou diagnózou tento soubor významů a atributů reflektují a specifickým způsobem si je osvojují, což modifikuje jejich sebepojetí i jednání. Současně se vyvíjí příslušné instituce, přístupy odborníků a soubory významů, jež jsou s kategorií spojovány. Původní vymezení kategorie přestává být adekvátní, modifikuje se tak její definice i diagnóza samotná. Tento proces se ve smyčkách opakuje („looping effect"). Lidi, kteří jsou diagnózou označováni, Hacking nazývá „pohyblivými terči" („moving targets") [*Hacking 1999a*, *1999b*, *2007*].

vývoji posledních sedmi desetiletí, nejedná se tedy podle něho o epidemii [*Eyal 2010a*; *Eyal 2010b*].

* * *

Aplikace tohoto přístupu na české prostředí jednak poodhalí, jak výrazně je Eyalova analýza ukotvena v kontextu západní kultury (zejména v USA), jednak poukáže na řadu specifik vývoje poznání i praxe autismu v České republice. Ohlas prvotního pojmenování autismu se v československém odborném prostředí po dlouhá desetiletí šířil jen velice omezeně – jednalo se pouze o několik odborníků (lékařů, psychiatrů, pediatrů), kteří o autismu věděli a více se o něj zajímali[8]. Lidé, již by dnes splňovali kritéria tzv. nízkofunkčních forem autismu (pozn.: nejedná se o diagnostickou kategorii), byli považováni za „mentálně retardované" či za schizofreniky [*Hrdlička – Komárek 2004*]. Lidé s vysofunkčními formami autismu většinou nebyli nijak diagnostikováni, nedostalo se jim ani jejich rodinám specializované péče či podpory. Mezi rodiče veškeré informace o autismu pronikaly jen velmi komplikovanými cestami.

Proces deinstitucionalizace byl v České republice stanoven jako oficiální strategie Ministerstva práce a sociálních věcí až v roce 2007[9] (tzv. transformace sociálních služeb), její realizace je ovšem stále v začátcích a systém sociální péče o osoby s vážnějším postižením stále do značné míry spočívá na zařízeních ústavního typu.

Eyalovu třetí smyčku – etablování sebeobhájců a vznik identity lidí s Aspergerovým syndromem a vysokofunkčním autismem (v USA od 80. let) – lze v České republice situovat do současnosti. Diagnostikování těchto forem autismu se zde rozšířilo teprve nedávno a až v posledních pár letech se utvářejí první skupiny a aktivity lidí s PAS (např. v rámci APLA Praha či projekt Adventor). Rovněž se zvyšuje veřejné povědomí o tomto tématu – větší mediální pokrytí, konání veřejných akcí, informace na internetu, přenášení reprezentací autismu ze zahraniční popkultury (např. film Rain Man, seriál Teorie velkého třesku, film Temple Grandin, kniha Podivný případ se psem, jež se v České republice dočkala několika divadelních adaptací atd.).

Čtvrtá smyčka – diagnostický přechod od mentální retardace k autismu – u nás na rozdíl od Eyalových závěrů týkajících se USA předcházela té třetí. Obecně lze říci, že utváření odborného vědění o autismu v České republice bylo zejména v 90. letech výrazně ovlivněno čerpáním informací o autismu ze zahraničí. K tomu nejdříve docházelo mezi rodiči lidí s autismem a několika odborníky, až později se toto povědomí rozšířilo a usadilo mezi oficiálními odbornými strukturami, veřejností, státními institucemi či mezi lidmi s vysokofunkčním autismem a Aspergerovým syndromem. Způsob transferu informací ze zahraničí by zasloužil výraznější analýzu, jelikož sehrál důležitou roli při ustavování dominujících trendů v pojetí autismu v České republice.

---

[8] Jednou z těchto výjimek byla Růžena Nesnídalová, jež v roce 1973 vydala publikaci *Extrémní osamělost* [*Nesnídalová 1973*], v níž popisuje konkrétní případy dětí s autismem. Tato kniha zůstala po dalších 20 let jedinou knihou o autismu v českém jazyce. Další výjimku představovala například dětská lékařka Jasna Macháčková, jež navzdory limitovanému přístupu k informacím pomáhala rodičům dětí s autismem. Později se stala odbornou konzultantkou sdružení *Autistik*.

[9] Na základě usnesení vlády č. 127 z 21. 2. 2007 o *Koncepci podpory transformace pobytových sociálních služeb v jiné typy sociálních služeb, poskytovaných v přirozené komunitě uživatele a podporující sociální začlenění uživatele do společnosti* [*MPSV 2007*].

Sociální dějiny autismu; odborné vědění vs. „láska“

Americká socioložka Chloe Silverman v knize *Understanding Autism: Parents, Doctors and the History of a Disorder* představuje originální analýzu sociálních dějin autismu. Podobně jako v případě Gila Eyala i tuto práci lze zařadit do disciplíny sociologie vědění. Autorka sleduje vývoj diagnostických metod a kategorií autismu a způsob, jak jim lidé rozumí v různém čase, místě a v kontextu různých vědeckých disciplín či profesí. Od čtyřicátých let dvacátého století, kdy byl autismus poprvé definován, vznikla celá řada výkladů o příčinách autismu a způsobů, jak k lidem s autismem přistupovat. Tyto přístupy se vyvíjejí, v různých obdobích a místech se střídají ve své dominanci a postupně vznikají nové. Podle autorky se bude také dohledná budoucnost nést ve znamení sporů a vyjednávání o faktech o autismu a přístupu k němu. Lidé s autismem a jejich rodiče budou i nadále čelit rozhodování o tom, komu věřit a pro jaká opatření se rozhodovat [*Silverman 2012*].

Ústředním prvkem, který autorka sleduje, je role citových vztahů a lásky v poznání o autismu a v přístupu k lidem s autismem. Je při utváření vědění o autismu legitimní, přínosné a směrodatné pouze expertní vědění, založené na vědeckých metodách? Silverman poukazuje na vliv a důležitost zkušenosti a přístupu rodičů lidí s PAS ve vývoji vědění o autismu a přístupu k lidem s touto poruchou. Upozorňuje na to, že poznání založené na citovém zainteresování a blízkém osobním vztahu je dalším významným typem vědění. Nemělo by být považováno za méněcenné ve srovnání s poznáním odborným.

Autorka lásku nechápe jako něco, co se vylučuje s rozumem, ale jako druh poznání, formu úsilí/práce a způsob uplatňování péče, který vyžaduje jak citové zainteresování, tak techniku a dovednosti. Vztah mezi dětmi s autismem a jejich rodiči je užitečným „analytickým nástrojem“, jenž rodičům umožnuje vyhodnotit a následně aplikovat přístup prospěšný pro vývoj dítěte. Vedle objektivisticky vědeckého pojetí výzkumu, který je silně determinován stavem poznání a aktuálními ústředními tématy a nástroji dané disciplíny, představují citový vztah, silné odhodlání, dokonalá znalost dítěte, snaha mu být ku prospěchu a další aspekty rodičovského vztahu důležité zdroje poznání o projevech, potřebách a potížích lidí s autismem. Rodičovské vědění v historii i současnosti poznání o autismu hrálo a stále hraje významnou roli [*Silverman 2012*].

Autorka zároveň odborné a rodičovské poznání nestaví proti sobě ani jedno neupřednostňuje před druhým, naopak poukazuje na prospěšnost jejich kombinace. Lásku a emoce navíc považuje za relevantní kategorie i pro „čistě“ odborné prostředí, ba dokonce přímo tvrdí, že „výzkum autismu je na lásce závislý“ [*tamtéž: 230*]. Díky intenzivnímu prolínání, ale i střetávání odborné práce s iniciativami rodičů v průběhu historie předpokládají současné diagnostické metody u odborníků detailní znalost pacienta a pozorný, obezřetný přístup k němu, vycházející z přístupu rodičů a pečovatelů založeného na citové vazbě. Autorka reflektuje i vlastní pozici během dlouhodobého zkoumání autismu, jež zahrnovalo také etnografickou práci v terénu, budování vazeb s participanty, utváření vlastního názoru a zainteresování se v tématu. Přiznává, že kromě faktografických poznatků a vlivu vlastního odborného ukotvení její vnímání a výklad tématu ovlivňovaly faktory jako emoce, zvažování etických aspektů, vlastní vnímání toho, co je pro lidi s autismem a jejich rodiny prospěšné či škodlivé, pocit závazku ke zkoumané komunitě a podobně.

* * *

O zásadní roli rodičů lidí s autismem ve vývoji poznání o autismu hovoří i Eyal [*Eyal 2010a*; *Eyal 2010b*; *Eyal 2013*]. Níže v textu je diskutována kniha Majii Nadesan [*Nadesan 2005*], jež mezi motivace ke svému odbornému zájmu o autismus řadí vlastní zkušenosti z pozice matky dítěte s autismem. Další ze zde představených textů – *Unstrange Minds: Remapping the World of Autism* od R. R. Grinkera [*Grinker 2007*] – je přímo otevřenou kombinací antropologického vědění a perspektivy rodiče dítěte s autismem. Toto propojení nabízí specifický vhled do problematiky a odkrývá mnoho jejích aspektů, jež by čistě akademickému pohledu zřejmě unikly.

V České republice rodičovské iniciativy sehrály a stále sehrávají velice důležitou úlohu ve vývoji podmínek pro lidi s autismem. *Autistik* – první tuzemská organizace věnující se autismu – je sdružením rodičů, kteří se neoficiálně scházeli a vzájemně podporovali již od 80. let. Postupně se odštěpili od *Sdružení pro pomoc mentálně postiženým*. V roce 1994[10] sdružení začalo fungovat oficiálně[11] a mezi jeho činnosti od té doby mimo jiné patřilo překládání a vydávání zahraniční literatury o autismu, pořádání konferencí, hájení práv a zájmů osob lidí s PAS atd. *Autistik* je součástí mezinárodních sítí *Autism-Europe* a *World Autism Organisation* (jež též vznikly z iniciativy rodičů lidí s autismem). Zakladatelka *Autistiku* Miroslava Jelínková vedla kurzy o autismu, jež byly důležitým zdrojem poznatků jak pro rodiče, tak pro profesionály. Z rodičovských iniciativ vznikla a stále vzniká celá řada dalších organizací.[12] Častým podnětem k jejich založení je nedostatek služeb, podpory či informací pro lidi s autismem a jejich rodiče v daném regionu. Rodiče s výrazným osobním zájmem a s nedostatkem dostupné odborné podpory organizují pomoc vlastní, kterou poskytují i ostatním lidem v podobné situaci. Častým modelem je, že služby, jež tyto organizace poskytují, odrážejí konkrétní problémy, s nimiž se jejich zakladatelé a jejich děti/rodiny osobně setkávají, a na základě toho se i poskytované služby časem vyvíjejí (např. od původního poskytování rané péče či vzdělávání přes poradenství a odlehčovací služby až po pobytová zařízení pro dospělé klienty). Rodiče také hrají důležitou roli při vytváření tlaku na změnu legislativních podmínek.

Sociální konstrukce autismu

Majia Holmer Nadesan z Arizonské státní univerzity ve své knize *Constructing Autism: Unravelling the Truth and Understanding the Social* z roku 2005 [*Nadesan 2005*] analyzovala společenské aspekty autismu, přesněji řečeno způsob, jakým byl a je autismus společensky konstruován. Při sledování tohoto cíle se dotýká témat, jako je historie přístupu k duševním nemocem a postižením, vývoj a diskurz psychiatrie, psychologie a genetiky, změny v přístupu k dětství aj.

[10] Hovoříme-li o prvních oficiálně provozovaných službách pro lidi s autismem, už v roce 1992 byla při škole v Rooseveltově ulici v Praze založena první specializovaná třída pro děti s autismem.

[11] V řadě zemí oficiální organizace věnující se autismu začaly působit podstatně dříve. Např. ve Velké Británii *National Autistic Society* v roce 1962, v Irsku *Irish Society for Autism* v roce 1963, v USA *Autism Society for America* v roce 1965, v Dánsku *Danish National Autism Society* roku 1962 a mezinárodní organizace *Autism-Europe* až roku 1983.

[12] Např. *ADAM* (Autistické děti a my) v Havířově; *Alenka* v Teplicích; *Autisté jihu* v Českých Budějovicích; *JAN* (Jdeme autistům naproti) v Olomouci; *Naděje pro autismus*; *ProCit* v Plzni; *Rain-Man – sdružení rodičů a přátel dětí s autismem* v Ostravě, *Vítej* v Hřebči u Kladna; *Volno* v Kolíně.

Nadesan nepřehlíží ani nezpochybňuje biologické aspekty autismu, upozorňuje však, že to, jak o něm uvažujeme, je formováno společenskými praktikami, institucemi, stavem vědění v medicíně a dalších oblastech (psychologie, psychiatrie, sociální práce, speciální pedagogika), způsoby mediální prezentace tématu a také politickým, ekonomickým a historickým kontextem. Tato výsledná spletitá společenská konstrukce ovlivňuje a do značné míry určuje život lidí s autismem a jejich rodin. Podle autorky takovýto náhled na téma autismu přispívá k širšímu pochopení toho, „jak instituce, např. medicína, psychologie, psychiatrie, a dokonce i masmédia, v určitém politicko-ekonomickém kontextu zakládají a utvářejí naše pojetí normality a vnímání odlišností. Při takovémto zkoumání nenahlížíme pouze na ‚autismus' jako na zřetelnou poruchu, ale máme co dočinění i s nástroji, na jejichž základě konstruujeme naši každodennost a sociální instituce, včetně procesů, které budou hrát klíčovou roli při definování ‚statusu osoby' (personhood)[13] na počátku 21. století" [*Nadesan 2005: 12*].

Nadesan označuje autismus jako postižení raného 20. století, jelikož právě v tomto období se podle ní dotvářely podmínky pro to, aby autismus mohl být identifikován, popsán a „léčen". Takovýto typ postižení zkrátka dříve nebyl „myslitelný", a to z důvodu dobového stavu medicíny a dalších relevantních odborných disciplín, pojetí normality, osobnosti, osobní identity či např. dětství a rodičovství. Navíc první polovina 20. století představovala důležité období pro etablování, profesionalizaci a rozvoj psychiatrie, psychologie, sociální práce a speciální pedagogiky. „Vysokofunkční" formy autismu (např. Aspergerův syndrom) však začaly být „myslitelné" až v závěru 20. století. V této době vedle vývoje v ostatních odborných disciplínách došlo k významnému rozvoji neurovědy a genetiky, což mělo na vědecké zkoumání a vykládání autismu značný vliv [*Nadesan 2005*].

Na sklonku 20. století podle Nadesan začal při výzkumu autismu dominovat biogenetický výklad, který formoval i společenský diskurz. Ačkoliv netvrdí, že by genetický výzkum nedosáhl některých zajímavých výsledků, poměrně kriticky upozorňuje na jeho úskalí a nebezpečí. Rozsáhlý genetický výzkum autismu je spojený se snahou o zjištění nervových „abnormalit" v mozcích a/nebo v genech lidí s autismem, což před nás klade hrozbu nové eugeniky. V kontextu moderních „rizikových" společností, jež usilují o omezení ekonomických a společenských škod modernizace [*Beck et al. 1994*], autismus a další vývojové poruchy představují riziko, které si žádá řízení. Způsoby řízení příznačné pro rizikovou společnost upřednostňují autoritu vědeckého myšlení. Toto platí dvojnásob v případě nové genetiky [*Nadesan 2005: 224*].

Kriticky se staví též k některým aspektům kognitivní psychologie, konkrétně pak k připodobňování mysli k počítačům (pozn.: tzv. komputační teorie mysli). „V tomto pojetí Aspergerův syndrom představuje hrozivé zjevení – kyborga – a slouží jako příklad jakési umělé inteligence vtělené do člověka. Lidé s autismem, kteří nevykáží určité kognitivní schopnosti, jsou prostě konstruováni jako lidé s kognitivními a sociálními ‚deficity'" [*tamtéž: 225*]. Takovýto výklad podle autorky poskytuje vědeckou oporu frekventovanému mediálnímu diskurzu autismu, pro nějž je příznačná fascinace geniálními projevy některých lidí s autismem – ti jsou pak vykreslováni jako jacísi geniální roboti či mimozemšťani.

[13] V anglickém originále „personhood" označuje způsob, jak je v dané společnosti definována osoba, jinými slovy, co znamená v dané společnosti býti osobou.

Nadesan v neposlední řadě hovoří o různých terapeutických směrech a technikách užívaných při práci s lidmi s autismem a jejich rodinami. Ukazuje, že jednotlivé terapeutické modely zahrnují vlastní vysvětlení povahy autismu a na základě toho určují, jaká opatření je potřeba podniknout. Tato opatření pak mohou aplikovat pouze profesionálové školení v dané praxi a metodách. Terapeutický směr, respektive jeho školení praktikanti, tak disponují mocí vyplývající ze statusu instituce, jež problému (nemoci, postižení) rozumí a umí s ním zacházet. Nadesan upozorňuje na nutnost kontroly a dohledu nad těmito institucemi, tak aby nedocházelo ke zneužívání jejich moci. Hlavním kritériem pak musí být zjevný prospěch pro osobu, která terapii podstupuje.

Podle Nadesan mezi příznačné rysy vědeckého zájmu o autismus patří zarputilé hledání „pravdy" o této poruše a ambice zaručeného odhalení příčin PAS. Vůči tomuto přístupu se vymezuje. Podle ní kvůli fascinaci tímto cílem často ustupuje do pozadí snaha řešit reálné problémy, se kterými se lidé s autismem a jejich rodiny potýkají. Zdůrazňuje své přesvědčení, že žádné jasné biologické či psychologické vysvětlení autismu nemusí být nikdy objeveno a že tyto tendence nutně vedou k redukcionismu. Důraz by měl být kladen na výzkum možností zlepšení životních podmínek pro lidi s autismem a jejich rodiny.

Autismus představuje podle této autorky především společenský problém. „Autismus" je termín, který označuje velmi rozmanitou skupinu lidí, kteří „nezapadají" do společenského prostředí, ve kterém žijí [*tamtéž: 229*]. Mezi opatření, která mohou tuto nepříznivou situaci zmírnit, řadí včasnou diagnostiku a intenzivní ranou péči pro velmi malé děti, jimž byl diagnostikován autismus (připouští, že to nevyhnutelně obnáší zvýšení míry společenského dohledu již nad malými dětmi). Dostupná musí být i následná péče. Pozornost se často upíná na děti s autismem, dospívající a dospělí s autismem často nemají dostatečnou podporu. S koncem dětství však obtíže spjaté s autismem nemizí, naopak objevují se i některé nové – mizí podpora vzdělávacího systému, od určitého věku již nemohou pomoc poskytovat rodiče, vyvstává problém najít bydlení a podobně. Dále je podle autorky nutný rovný přístup ke zdravotní péči, jelikož se ukazuje, že faktory jako sociální status a etnicita lidí s autismem ovlivňují věk, kdy byli diagnostikování, rozsah zdravotní péče a další podpory.

* * *

Hovoří-li Nadesan o připravenosti společnosti a jejích institucí na přijetí konceptu „autismu" jako o postižení 1. poloviny 20. století, v prostředí České republiky by odpovídajícím časovým úsekem byla 90. léta 20. století. Opatření, jež Nadesan navrhuje k řešení autismu jako společenského problému, jsou potřebná i v českém prostředí a místní organizace se o jejich uskutečňování pokoušejí. K otázce nerovnosti v dostupnosti péče a podpory pro lidi s autismem v závislosti na společenském statusu a etnicitě v českém prostředí neexistují potřebná data. Rozdílnost v dostupnosti služeb pro lidi s autismem a jejich rodiny se však liší v jednotlivých krajích. Služby nejsou koordinovány státními organizacemi, často závisí na iniciativách rodičů lidí s autismem v daném místě, na nevládních neziskových organizacích a na poučenosti tamních odborníků (lékařů, pedagogů atd.), kteří mohou sehrát důležitou roli při prvních podezřeních na PAS a při informování rodičů, jak mohou dále postupovat. Faktory jako sociální status, vzdělání a materiální zabezpečení rodiny mohou též ovlivňovat míru a formu podpory, ale i to, v jakém věku je dítěti stanovena diagnóza a dojde k zahájení péče. Rozpoznání potíží a volby následných

postupů v péči o dítě s autismem závisí do značné míry na rodičích. Například rodiny ze sociálně vyloučených oblastí mohou být méně informované o existenci poruch, jako je autismus. Tito lidé mají menší přístup k informacím (k internetu apod.) a mohou se hůře orientovat v možnostech státní či odborné podpory a v komunikaci s příslušnými institucemi. Navíc péče o dítě s autismem může být velice nákladná. Rodiče řadu služeb musí sami hradit (například respitní služby, asistence atd.), jelikož příspěvky na péči mnohdy na jejich plné pokrytí nedostačují. Kvůli nutnosti konstantní péče často alespoň jeden z rodičů nemůže chodit do zaměstnání. Podrobná analýza tématu rovnosti v dostupnosti služeb a podpory pro lidi s autismem a jejich rodiny by v České republice byla žádoucí.

Autismus v rozdílných kulturních kontextech

Americký kulturní antropolog Roy Richard Grinker v roce 2007 publikoval knihu *Unstrange Minds: Remapping the World of Autism* [*Grinker 2007*]. Deklarovaným cílem knihy je snaha nabídnout příběh autismu z rozdílných kulturních prostředí. V první části knihy autor popisuje historii vědění o autismu. V druhé části na konkrétních případech a s dokreslením širšího kulturního kontextu popisuje situaci lidí s autismem v Jihoafrické republice, Jižní Koreji a Indii. Grinker ukazuje, jak se v různých státech a kulturách liší oficiální či převládající náhled na autismus, definování jeho příčin, forma a rozsah podpory pro lidi s autismem a jejich rodiny, míra a forma stigmatizace vážící se k autismu. Mezi hlavní příčiny odlišností řadí rozdílný politicko-kulturní vývoj, stav veřejné politiky, pojetí dětství, rodičovství, postižení a vzdělání, stav medicíny, psychiatrie a jiných odborných disciplín, náboženství, kulturní tradice a zvyky. Důležitý je i styl života v dané oblasti. Projevy lidí s autismem v různých částech světa Grinker na základě svých pozorování hodnotí jako srovnatelné. Ke změnám může docházet v průběhu života jedince, a to i v závislosti na prostředí, míře podpory a přístupu okolí. Některé formy či projevy autismu v určitých kulturních prostředích nejsou vnímány jako abnormální, případně se s nimi daná společenství umí vyrovnat lépe než například západní městské společnosti. Navíc podotýká, že autismus může být zakoušen odlišně i v rámci jedné kultury, což ilustruje na příkladu matek dětí s autismem. Jejich odlišná zkušenost je podle něho často utvářena následujícími faktory: „druh společenství (komunity), do kterého daná žena patří, její původ, způsob, jakým jsou v její rodině uplatňovány genderové role typické pro danou společnost, míra tolerance dané kultury k odlišnostem a rozmanitostem, osobnost ženy a její ochota pečovat o dítě i navzdory silné kritice ze strany nejbližšího okolí“ [*Grinker 2007: 243*]. Po osobní konfrontaci s příběhy lidí z různých částí světa a s vědomím variability celého tématu Grinker dospěl k názoru, že se lidé s autismem a jejich rodiny v různých částech světa setkávají s podobnými nástrahami a výzvami. Rozdíly existují v možnostech a způsobech jejich překonávání.

Stejně jako ostatní zde pojednávaní autoři i Grinker akcentuje společenskou podmíněnost autismu. Také tento autor je toho názoru, že prudký nárůst počtu lidí s autismem souvisí především s tím, že společnost/kultura až v určitém bodu dospěla ke stavu, kdy autismus umí pojmenovat, definovat, nějak vykládat a snaží se s ním určitým způsobem pracovat. Došlo k rozšíření diagnostických kritérií, k nárůstu povědomí mezi rodiči, v médiích, mezi lékaři a učiteli, navíc je autismus relativně novou diagnostickou kategorií.

Grinker se pomocí této argumentace přímo snaží rozptýlit obavy z epidemie autismu, o níž se především ve Spojených státech hovoří [*Grinker 2007*].

Grinker upozorňuje na to, že většina vědeckých poznatků o autismu se zakládá na výzkumech z USA, případně Velké Británie. Informace o stavu a historii tématu v jiných oblastech by podle něho mohly přispět k poznání, zda některá kulturní prostředí či konkrétní kulturní prvky pomáhají lidem s autismem lépe rozvíjet jejich schopnosti učit se, komunikovat a podílet se na společenském a ekonomickém životě [*Grinker 2007: 24*]. Grinkerova kniha představuje zatím nejrozsáhlejší pokus o kulturně pluralitní náhled na autismus a díky nemalé pozornosti, kterou vzbudila jak v rámci antropologie, tak v oblasti literatury o autismu obecně, může být inspirací pro další práce tohoto typu. Americká perspektiva je však i u Grinkera bytostně přítomná. Ke skutečnému navýšení variability a plurality výkladů o autismu by přispěly výzkumy z různých kulturních prostředí prováděné a prezentované tamními badateli.

Sociální hnutí soustředěná kolem autismu – francouzský kontext

Náhled do francouzského prostředí ve svých studiích nabízí Brigitte Chamak [*Chamak 2008*, *2010*; *Chamak – Bonniau 2013*]. V článku *Autism and social movements: French parents' organizations and iternational autistic individuals' organizations* [*Chamak 2008*] pomocí perspektivy teorií sociálních hnutí sleduje vývoj organizací rodičů lidí s autismem ve Francii a zkoumá jejich úlohu v proměně pojetí autismu ve Francii. Dále se věnuje utvářejícímu se hnutí sebeobhájců z řad lidí s autismem.

Podle Chamak se v pozdních 80. letech v USA utvořil *nový americký model autismu*, který znamenal výrazné rozšíření definice autismu a důraz na ranou diagnostiku a implikoval intervence založené na intenzivním vzdělávání a na behaviorálních terapiích. Tento model podnítil velkou mezinárodní vlnu aktivit – zejména ze strany rodičovských hnutí a později i sebeobhájců z řad lidí s autismem – bojujících mimo jiného za změny v definici autismu a metodách intervence. Pro rodičovské organizace tento nový model znamenal alternativu ke stávajícímu modelu, který vedl ke stigmatizaci rodičů a vytváření pocitu viny. Nový model jim poskytoval nástroje ke vzdělávání jejich dětí a více odpovídal jejich očekáváním, znamenal pro ně posun od odevzdaného a submisivního postavení ve vztahu k odborníkům (psychiatrům, lékařům aj.) k aktivní pozici boje za přehodnocení vnímání autismu z psychiatrického onemocnění na hendikep, který může být kompenzován rozsáhlým speciálním vzděláváním a behaviorálními terapiemi [*Chamak 2008: 77*]. Lidem s autismem (s takovou formou, která jim neznemožňuje sdílení vlastní reflexe své situace s ostatními) *nový americký model* umožňoval vzdor proti stigmatizaci jejich projevů a usilování o to, aby společnost jejich odlišnosti uznala a respektovala. V případě obou skupin představovaly tyto změny posun od obviňování a sebeobviňování obětí k obviňování systému, establishmentu [*Chamak 2008*].

Chamak zkoumala, jak se *nový americký model* prosazoval ve Francii. Tam se podle ní střetával s majoritním přístupem psychiatrie, jíž v 90. letech stále dominovalo psychoanalytické pojetí, které implikovalo odlišný přístup k autismu. Ve Francii ve srovnání s USA dlouho převládala odlišná diagnostická a klasifikační kritéria, podle nichž byl autismus velmi vzácnou poruchou, a kupříkladu Aspergerův syndrom zde začal být diagnostikován až v roce 2000. Francouzští psychiatři často odmítali autismus diagnostikovat, lidé

s autismem byli v důsledku diagnostikováni ve vyšším věku, než je běžné v současnosti, nedostávalo se jim rané péče a rodiče pociťovali nedostatek podpory [*Chamak 2008*; *Chamak 2010*; *Chamak – Bonniau 2013*].

Iniciativy rodičů lidí s PAS se ve Francii rozvíjely od 60. let 20. století. Nejprve fungovaly v souladu s francouzským psychiatrickým diskurzem. Od 90. let se však pod vlivem informací ze zahraničí emancipovaly a vytvářely tlak na proměnu přístupu k autismu v zemi. Navíc začaly vznikat i skupiny sebeobhájců z řad lidí s PAS. Autorka upozorňuje, že důležitou roli v tomto emancipačním procesu sehrál a sehrává internet a rozvoj nových médií. Role internetu je však podle ní ambivalentní, jelikož na jedné straně umožnil velmi snadné šíření informací, navazování kontaktů, organizaci aktivit a narušení nadřazeného mocenského postavení odborníků (zejména lékařů a psychiatrů), avšak na straně druhé představuje prostor pro různé konspirace a v pluralitě informací může vznikat chaos a zmatení (např. o příčině autismu, terapiích atd.). Je náročné rozlišit relevantní informace od reklam [*Chamak 2008*].

Chamak ve francouzském prostředí identifikuje několik verzí společenské konstrukce autismu:

1) V oblasti vědy a medicíny:
   a) klasické pojetí autismu jako závažné nemoci či poruchy,
   b) autismus jako odlišný režim fungování.
2) Na poli spolků a občanských iniciativ:
   a) konstrukce prosazované rodičovskými organizacemi založenými před rokem 1990, jež úzce spolupracovaly s představiteli státních institucí a se zdravotnickými institucemi,
   b) aktivity rodičovských organizací založených po roce 1990, které chápaly autismus v souladu s *americkým modelem* – jako záležitost vzdělání a intervence na základě behaviorálních přístupů, tedy bez potřeby psychiatrie,
   c) sdružení lidí s autismem prosazující upuštění od vnímání autismu jako nemoci či postižení; autismus jako jeden ze způsobů myšlení a života.[14]

Podle Chamak došlo a dochází k posunu od pojetí autismu (a postižení obecně) charakterizovaného polaritou *normalita–deviace* k pojetí založenému na *variabilitě*.[15] Chamak uvádí, že hnutí lidí s postižením jsou považována za nejnovější vlnu sociálních hnutí. Podle jejího názoru jsou hnutí lidí s autismem nejnovější vlnou v jejich rámci [*Chamak 2008*].

[14] Někteří vlivní odborníci z oblasti kognitivní vědy věnující se vysokofunkčnímu autismu a Aspergerovu syndromu tento model taktéž prosazují [*Chamak 2008: 92*].

[15] Mezi takováto pojetí lze zařadit myšlenkový koncept *neurodiverzity*, na jehož základě se utvořilo mezinárodní hnutí, tzv. *neurodiversity movement*, v němž právě lidé s autismem a jejich zastánci hrají významnou roli. Podle tohoto konceptu/hnutí je přirozené, že existuje široká škála funkčnosti mozku. Nabourává tradiční představu, podle níž jsou veškeré odchylky od funkčnosti mozku, která je označena za normální, považovány za deviace. „Stejně jako používáme pojmy ‚kulturní diverzita' nebo ‚biodiverzita' k označení společenské rozmanitosti a rozmanitosti přírodního života, potřebujeme termín, který postihne bohatství rozdílných podob mozku" [*Armstrong 2010: viii*]. Koncept neurodiverzity, jak jej popisuje například Armstrong, nesouhlasí s primárně negativistickým definováním lidí s autismem, ADHD, dyslexií, schizofrenií aj., podle něhož je na tyto lidi nahlíženo jako na jedince s „vadnými" mozky, s dysfunkcemi atd. Neurodiverzní teorie naopak nabádá k primárnímu vnímání kladných aspektů, které je třeba dále rozvíjet.

* * *

Studie Brigitte Chamak vedle představených závěrů obsahují celou řadu informací o vývoji poznání a praxe autismu v zemi, kde rozvoj oborů souvisejících s autismem a nedostatek informací pro lidi s PAS a jejich rodiče nebyl spoluurčován nesvobodnými politicko-společenskými poměry jako v Československu, přesto se lišil od anglosaského prostředí, které vývoji v této oblasti udává směr. V Československu a následně v České republice byla dynamika vývoje poznání a praxe autismu ve srovnání s Francií v řadě aspektů odlišná. Nicméně stejně jako ve Francii i zde hlavním hybatelem změn byli rodiče lidí s autismem, kteří byli nespojeni s podmínkami pro jejich děti a zároveň měli informace o tom, že v zahraničí existují podmínky, jež více odpovídají jejich představám. Rovněž zkušenosti francouzských rodičů s necitlivým přístupem psychiatrů a lékařů odmítajících diagnostikování autismu a poskytnutí podpory v devadesátých letech jsou velmi podobné těm, o kterých hovoří rodiče v ČR. V obou zemích došlo poměrně nedávno k rozšíření povědomí o autismu mezi profesionály i veřejností, k rozšíření diagnostických kritérií a ke snížení průměrného věku stanovení diagnózy PAS. Design a metody empirického výzkumu, jenž Chamak vedla, mohou být užitečné a inspirativní rovněž pro sociologické výzkumy autismu v ČR a v jiných zemích [*Chamak 2008*; *Chamak et al. 2011*; *Chamak – Bonniau 2013*].

Závěr

Práce zde představených autorů jsou v mnohém relevantní a přínosné také pro uvažování o autismu v kontextu České republiky. Ten je ovšem v řadě aspektů specifický, proto nelze nálezy ze zahraničí na české prostředí pouze přenést. Ještě na začátku devadesátých let zde byl autismus téměř neznámým pojmem, případně byl považován za vzácnost. Po změně politicko-společenských podmínek po roce 1989 docházelo k transferu informací ze zahraničí, ke změnám ve vývoji disciplín, jež s autismem souvisejí (sociální práce, psychologie, psychiatrie, speciální pedagogika aj.) a k etablování odborníků na autismus. Postupně vznikala řada občanských sdružení věnujících se autismu. Téma prostřednictvím médií a zvyšujícího se začleňování lidí s PAS do společnosti pomalu proniká do povědomí širší veřejnosti. V současnosti je tedy situace naprosto jiná než před dvaceti lety – lidí s PAS jsou podle odhadů renomovaných odborníků desetitisíce, a ačkoliv došlo k velkému rozvoji služeb a podpory, instituce (státní i nestátní) nestačí na tento rapidní nárůst adekvátně reagovat. Existující diagnostická centra jsou přeplněná, čekací doba na diagnostické vyšetření nezřídka přesahuje jeden rok, poptávce nedostačuje ani stávající nabídka speciálněpedagogických center rané péče, odlehčovacích a pobytových sociálních služeb. Základní školy si mnohdy neví rady, jak pracovat s narůstajícím počtem žáků s autismem. Rodiče dětí s autismem se i nadále setkávají s nesystémovou podporou, s nepoučeností lékařů, učitelů a jiných profesionálů, se stigmatizací na veřejnosti, při jednání s úřady, v osobním či rodinném životě. Rozvoj sítě podpory často brzdí nedostatek financí. Navíc v podmínkách pro lidi s PAS existují značné rozdíly mezi jednotlivými regiony České republiky.

Společenskovědní výzkum těchto a dalších témat může přispět k definování hlavních problémů týkajících se autismu v České republice, k pochopení jejich příčin a širších souvislostí a může být užitečný i při hledání východisek. Uvažování o autismu jako

o „sociálním konstruktu", které nabízí Nadesan[16], lze uplatnit při zkoumání toho, jak se v české společnosti vytvářely a vytvářejí podmínky pro přijetí „diagnózy/konceptu autismu", co se zde pod pojmem „autismus" chápe, jak se o něm pojednává, jaká opatření jsou pokládána za žádoucí či patřičná a jací aktéři při tom hrají klíčovou roli. Práce R. R. Grinkera ukazuje na užitečnost hledání a analyzování odlišností i společných rysů v přístupu k autismu v různých kulturních prostředích. To lze aplikovat jak při srovnávání situace mezi jednotlivými zeměmi, tak například i mezi různými menšinami či společenskými třídami. Přístup Gila Eyala je příkladem systematické historicko-sociologické analýzy, pomocí níž je možné detekovat transformační tendence ve vývoji vědění o autismu, a to jak v souvislosti s širšími společenskými procesy, tak s citlivostí k aktivitám konkrétních aktérů či skupin. Za zvláštní pozornost stojí Eyalovo sledování vlivu deinstitucionalizace ústavní péče v Severní Americe a ve Skandinávii v 70. letech 20. století na změnu v přístupu k lidem s autismem, jelikož v České republice proces transformace ústavů sociální péče na zařízení komunitního či rodinného typu právě probíhá. Je třeba mít na paměti, že kontext je dosti odlišný, přesto se však širší proces české deinstitucionalizace významně týká i určité části lidí s autismem a jejich rodin.

Také Chloe Silverman nabízí podrobnou analýzu vývoje vědění o autismu a přístupu k lidem s autismem. Navíc originálním způsobem sleduje úlohu rodičů v tomto procesu. Stejně jako ostatní zde představení autoři i ona upozorňuje na to, že rodiče lidí s autismem sehráli a sehrávají zásadní úlohu ve vývoji toho, co o autismu víme, ve vývoji služeb pro lidi s autismem a v jejich vnímání a postavení ve společnosti. Silverman však přímo zdůrazňuje, že na poznání vycházející z citového vztahu (např. rodičovského) nelze nahlížet jako na poznání méněcenné a podřízené tomu přísně vědeckému. Rodiče v České republice rovněž sehráli a sehrávají důležitou roli jednak v rozšiřování povědomí o autismu a jednak ve vytváření tlaku na změny podmínek pro lidi s autismem. Mezi časté podněty k jejich iniciativě patří nedostupnost služeb nebo nedostatek podpory ze strany profesionálů či státu. Tyto aktivity „zespodu" poháněné osobní zainteresovaností a nespokojeností se stávajícím stavem lze označit za jednu z hlavních tendencí ve zdejším „příběhu" autismu. Brigitte Chamak prostřednictvím perspektivy sociologie sociálních hnutí popisuje emancipaci rodičů lidí s autismem z podřízeného postavení vůči psychiatrii ve Francii a sleduje též rozvoj mezinárodního hnutí lidí s autismem (tzv. sebeobhájců). Metody její práce mohou být inspirací pro podobný výzkum v České republice.

Kromě zmíněných témat existuje celá řada dalších oblastí, pro které by byla vhodná společenskovědní analýza: autismus a rodina, otázka stigmatizace, životní styl a trávení volného času lidí s autismem a jejich rodin, zaměstnávání lidí s autismem, zaměstnanost rodičů lidí s autismem, mediální diskurz autismu apod. Cílem tohoto textu nebyla analýza společenských aspektů autismu v prostředí České republiky. Poznámky o zdejší situaci slouží spíše jako úvod do společenskovědního uvažování o tématu a měřítko přenositelnosti představených zahraničních teorií. Hlubší analýzu některých výše diskutovaných témat v České republice si nicméně klade za cíl výzkum, v jehož rámci text vznikl.

[16] Nejedná se o popírání reálné existence a biologické podstaty poruch autistického spektra, ale o sledování společenských faktorů, které hrají hlavní roli při identifikaci, reprezentaci, interpretaci a sanaci jejich projevů.

Literatura

Armstrong, Thomas [2010]. *Neurodiversity: Discovering the Extraordinary Gifts of Autism, ADHD, Dyslexia, and other Brain Differences*. Cambridge: 1st Da Capo Press.

Bagatell, Nancy – Solomon, Olga (eds.) [2010]. Special Issue: Rethinking Autism, Rethinking Anthropology. *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology* 38 (1).

Baron-Cohen, Simon [2008]. *Autism and Asperger Syndrome: The Facts*. Oxford: Oxford University Press.

Bazalová, Barbora [2011]. *Poruchy autistického spektra: teorie, výzkum, zahraniční zkušenosti*. Brno: Masarykova univerzita.

Bazalová, Barbora [2012]. *Poruchy autistického spektra v kontextu české psychopedie*. Brno: Masarykova univerzita.

Beck, Ulrich – Giddens, Anthony – Lash, Scott (eds.) [1994]. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press.

Centers for Disease Control and Prevention (CDC) [2014]. Prevalence of Autism Spectrum Disorder Among Children Aged 8 Years – Autism and Developmental Disabilities Monitoring Network, 11 Sites, United States, 2010. *Surveillance Summaries* 63 (SS02). Atlanta: Centers for Disease Control and Prevention.

Eyal, Gil, et al. [2010a]. *The Autism Matrix: The Social Origins of the Autism Epidemic*. Cambridge: Polity Press.

Eyal, Gil [2010b]. The Autism Matrix: The Social Origins of the Autism Epidemic. *Conference Papers – American Sociological Association* [online], s. 1344–1344 [cit. 24. srpna 2014].

Eyal, Gil [2013]. For a sociology of expertise: The social origins of the autism epidemic. *American Journal of Sociology* 118 (4): 863–907.

Grinker, Roy R. [2007]. *Unstrange Minds: Remapping the World of Autism*. New York: Basic Books.

Hacking, Ian [1999a]. *The Social Construction of What?* Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Hacking, Ian [1999b]. Making up People. In. Biagioli, Mario (ed.). *The Science Studies Reader*. New York: Routledge, s. 161–171.

Hacking, Ian [2007]. Kinds of People: Moving Targets. *Proceedings of the British Academy* 151: 285–318.

Hrdlička, Michal – Komárek, Vladimír (eds.) [2004]. *Dětský autismus*. Praha: Portál.

Chamak, Brigitte [2008]. Autism and Social Movements: French Parents' Associations and International Autistic Individuals' Organizations. *Sociology of Health & Illness* 30 (1): 76–96.

Chamak, Brigitte – Bonniau, Beatrice – Oudaya, Lila – Ehrenberg, Alain [2011]. The Autism Diagnostic Experiences of French Parents. *Autism: The International Journal Of Research & Practice* 15 (1): 83–97.

Chamak, Brigitte – Bonniau, Beatrice [2013]. Changes in the Diagnosis of Autism: How Parents and Professionals Act and React in France. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 37 (3): 405–426.

Kolářová, Kateřina (ed.) [2012]. *Jinakost – postižení – kritika: společenské konstrukty nezpůsobilosti a hendikepu: antologie textů z oboru disability studies*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Matson, Johnny L. – Sturmey, Peter (eds.) [2011]. *International Handbook of Autism and Pervasive Developmental Disorders*. New York: Springer.

Ministerstvo práce a sociálních věcí [2007]. *Koncepce podpory transformace pobytových sociálních služeb v jiné typy sociálních služeb, poskytovaných v přirozené komunitě uživatele a podporující sociální začlenění uživatele do společnosti*. Praha: Ministerstvo práce a sociálních věcí.

Murray, Stuart [2008]. *Representing Autism: Culture, Narrative, Fascination*. Liverpool: Liverpool University Press.

Murray, Stuart [2012]. Autistická přítomnost a sentimentalizace rodiny. In. Kolářová, Kateřina (ed.). *Jinakost – postižení – kritika: společenské konstrukty nezpůsobilosti a hendikepu: antologie textů z oboru disability studies*. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 250–301.

Nadesan, Majia H. [2005]. *Constructing Autism: Unravelling the „Truth" and Understanding the Social*. New York: Routledge.

Nesnídalová, Růžena [1973]. *Extrémní osamělost: autistické projevy u dětí a „pseudoautismus" dospělých*. Praha: Avicenum.

Osteen, Mark (ed.) [2007]. *Autism and Representation*. London: Routledge.

Ošlejšková, Hana [2008]. Poruchy autistického spektra: poruchy vyvíjejícího se mozku. *Pediatrie pro praxi* 9 (2): 80–84.
Silverman, Chloe [2008]. Fieldwork on Another Planet: Social Science Perspectives on the Autism Spectrum. *Biosocieties* 3 (3): 325–341.
Silverman, Chloe [2012]. *Understanding Autism: Parents, Doctors, and the History of a Disorder*. Princeton: Princeton University Press.
Sinecká, Jitka N. [2013]. Nahlédnutí za zeď: Deinstitucionalizace lidí s autismem. *Sociální práce* 13 (1): 38–47.
Thorová, Kateřina [2006]. *Poruchy autistického spektra.* Praha: Portál.
Waltz, Mitzi [2013]. *Autism: A Social and Medical History*. London: Palgrave Macmillan.
Wolfensberger, Wolf [1972]. *The Principle of Normalization in Human Services*. Toronto: National Institute on Mental Retardation.
World Health Organization [2013]. *Autism Spectrum Disorders & Other Developmental Disorders: From Raising Awareness to Building Capacity*. Geneva: World Health Organization.

Michal Geisler (1987) je doktorandem Pracoviště historické sociologie FHS UK v Praze. Ve svém aktuálním výzkumném projektu se zabývá společenskými aspekty autismu v České republice, zejména pak sleduje vývoj vědění o autismu, vytváření příslušné institucionální sítě a důsledky, jež tento vývoj má pro lidi s autismem a jejich rodiny. Vedle teoretického zájmu o tuto problematiku má rovněž pracovní zkušenosti ze sociálních služeb orientovaných na lidi s autismem v České republice a ve Velké Británii.*

Malcolm X: Rasismus, islám, politika a násilí*

KAREL ČERNÝ**

Malcolm X: Racism, Islam, Politics and Violence

Abstract: The paper discusses ever changing life, attitudes, rhetorics and identities of one of the most influential and controversial Afro-American leaders of the second half of the 20th century, Malxolm X. It claims that the most important, however not single, determinant of his life experience had been American racism, namely segregation in the South and especially discrimination in the North. The paper than focuses on changing adaptation strategies toward the racism, especially in terms of attitudes toward religion, politics and violence. It uses R. K. Merton theory of adaptation (anomie) to contrast the various life stages of Malcolm X that are characteristic with radical discontinuities and as such create very flexible, however dramatic, life course of Malcolm X that is in this respect significantly different from the other Afro-American leaders of the 20th century.

Keywords: Malcolm X; racism; islam; politics and violence

DOI: 10.14712/23363525.2016.6

Jsem extremista. Černoši v Americe žijí v extrémně tvrdých podmínkách. A kdo v těchto podmínkách není extremista, potřebuje psychiatra.
Malcolm X

Zde leží žlutý muž, zabitý černým mužem, bojujícím ve válce bílého muže, který předtím pozabíjel všechny rudé muže.
Malcolm X[1]

Malcolm Little. Homeboy. Detroid Red. Big Red. Satan. Malcolm X. A nakonec El Hajj Malik El-Shabazz. Náboženské i politické postoje Malcolma X (1925–1965) je obtížné zachytit a fixovat. Byly v neustálém pohybu: co jeden den řekl, druhý den popřel. Jeho život představuje sérii zrychlující se sebereflexe a radikálních redefinic identity – odrážejících se i ve změnách jména. Má proto mnoho tváří. Ani konverze k islámu a jeho promýšlení nevedly ke stabilizaci či myšlenkové rigiditě. Naopak dynamizovaly intelektuální vývoj. Malcolm X se obracel k rozdílným publikům, jimž se argumentačně přizpůsoboval: zločincům chudinských čtvrtí, bílým liberálům univerzit, aktivistům hnutí za občanská práva, vůdcům třetího světa, ale i k establishmentu a policii. Reagoval také na rychlý vývoj konfliktů doma i ve studenoválečném světě, v nichž se angažoval. Proměňoval se tak i jeho pohled na rasu, islám, politiku a násilí.

* Článek vznikl v rámci řešení projektu GAČR č. 13-35717P *Strukturální příčiny arabských revolucí a nástupu politického islámu*. Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií.

** Mgr. Karel Černý, Ph.D., Pracoviště historické sociologie, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova v Praze, U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice. E-mail: karlos.cernoch@post.cz.

1 Podle Haley [*1965: 389, 394*].

© 2016 Charles University in Prague. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Hlavním cílem této studie je českému čtenáři představit dynamický život Malcolma X a přitom zdůraznit silnou dynamiku jeho politických a náboženských postojů. Přesto, že jde spolu s M. L. Kingem o nejvlivnějšího Afroameričana druhé poloviny 20. století, v českém prostředí není dostatečně znám. V závěru studie text nabídne hypotézu o tom, že dynamiku života a postojů, která z Malcolma X činí jednoho z nejvíce fascinujících afroamerických vůdců, zapříčinila výjimečně pestrá životní dráha. Daná zkušeností se všemi myslitelnými způsoby adaptace na sociální vylučování amerického černocha: s ritualismem a konformitou školního premianta, inovací kriminálníka podsvětí, drogovým eskapismem i nábožensko-politickou rebelií Národa islámu. A s opětovným příklonem k balancování mezi politickou inovací (volání po kulkách a druhé americké revoluci) a konformismem (volání po volebních urnách, jednotné afroamerické koalici a lobby, mezirasovém a mezináboženském dialogu) na konci života. Tato mimořádnost bude dále zvýrazněna diferenčně orientovaným srovnáním s životní dráhou a politickým krédem dalšího z dobových afroamerických názorových vůdců Alexem Haleyem. Proměnlivost životní dráhy a postojů Malcolma X se dodnes promítá do jeho posmrtného odkazu, k němuž se často hlásí naprosto protichůdně orientovaní jedinci a skupiny, což bude naznačeno v závěru. Nejprve však bude českému čtenáři stručně nastíněn širší kontext života Malcolma X, jenž patrně nejsilněji determinoval jeho život i postoje. V jeho rámci byl zásadní především rasismus, rasová diskriminace a rasová segregace.

Kontext života Malcolma X: Historicko-sociologická skica dobového rasismu

První sociologický výzkum černošské otázky v USA s názvem *The Philadelphia Negro* [*1903 (1996)*] podnikl v letech 1896–1898 afroamerický badatel William Edward Burghardt Du Bois. Afroameričané podle zjištění netvořili homogenní masu. Sociální struktura ghetta byla vnitřně členěná, včetně vyšší vrstvy. Páteří sociální organizace černošské čtvrti byly černošské církve. Každá část slumu měla silnou vazbu na svůj kostel. Kostel byl v první řadě společenskou institucí, až ve druhé řadě institucí náboženskou. Církve převzaly a doplnily funkce rodinného života. Zajišťovaly koordinaci aktivit komunity a organizovaly její společenský život. Byly zdrojem autority; stanovovaly morálku a vyžadovaly její dodržování. Zajišťovaly také funkce, které ve městě obvykle plní policie nebo milice. Církve dále nahrazovaly noviny, protože své kongregace informovaly o všem důležitém. Vybíraly daně, organizovaly charitu, iniciovaly sociální reformy. Skrze kongregace do komunity vstupovali a začleňovali se noví migranti z farmářského Jihu. Černošský slum ještě nebyl dezorganizovanou komunitou, jak černošské čtvrti později popíše chicagská škola. Základním mechanismem reprodukce rasové nerovnosti byl bělošský rasismus vedoucí k diskriminaci černochů. Diskriminaci Du Bois podrobně popsal na mnoha dílčích úrovních [*Jeřábek 2013: 59–65*].

Další klíčové výzkumy amerických rasových vztahů nabídla až chicagská škola. Klasická je zde práce A. Davise *Deep South* [*1941*]. Zaměřuje se na proměny sociální stratifikace Jihu po zrušení otrokářství (1865). Otrokářský Jih znal dvě oddělené kasty. Přitom kasta bílá byla nadřazená a jedině ona byla vnitřně třídně diferencována, zatímco černošskou kastu tvořila relativně homogenní masa otroků. Po zrušení otroctví se „barevná linie" mírně zvedla, protože vznikla třídní stratifikace také uvnitř černošské kasty, kde se zrodila úzká černošská elita. Nadále však „rasovou linii" nebylo možné překračovat. Cirkulace,

vzestupná či sestupná sociální mobilita a sdružování lidí byly možné jen uvnitř příslušné kasty. Každá kasta odděleně rozvíjela svou kulturu a instituce. To bylo doprovázeno také prostorovou segregací. Pro většinu bývalých otroků se tedy po zrušení otroctví mnoho nemění. Kromě migrace do průmyslových měst Severu nemají příliš možností volby. Nejčastěji proto zůstávají na plantáži bývalého pána a dělají svou dosavadní práci – buď jako námezdní pracovní síla, nebo jako nájemci půdy. Reálně se tím mění jen forma vykořisťování, nikoliv jeho rozsah.

Větší afroamerické komunity mezitím díky migraci z Jihu vznikly ve velkoměstech Severu. Hotovou sociologickou laboratoří se přitom stalo Chicago [*Drake – Cayton 1945*]. Nabízelo možnost srovnávat *adaptaci* různých etnických skupin v nové společnosti. Obecným modelem adaptace se stala metafora velkoměsta jako tavícího kotlíku (*melting pot*). Jedinou skupinou, která vybočovala ze vzorce postupné etnické asimilace, byli černoši. Naprostá většina potomků černošských migrantů z Jihu žila i ve třetí generaci v černošských ghettech. Segregace se přitom nejviditelněji projevovala v bydlení a na pracovním trhu. Černošská ghetta proto ve srovnání s ostatními etnickými čtvrtěmi trpěla dlouhodobou a prohlubující se *sociální dezorganizací*. Lidé v ghettu již na rozdíl od doby, kterou mapovala starší studie Du Boise, necítili vzájemnou solidaritu. Černošská střední vrstva navíc uvnitř ghetta vytvářela jakési „kapsy" prosperity, které sociální dezorganizací netrpěly. Afroameričtí lékaři, právníci, učitelé, obchodníci a pojišťovací agenti s převážně černošskou klientelou vedli vlastní uzavřené kluby a farnosti. V jejich rámci naopak vzájemná solidarita a podpora fungovala. S ghettem se nadále neidentifikovali, spíše se od něj snažili distancovat. Jejich referenční skupinou totiž byla bělošská buržoazie [*Drake – Cayton 1945*].

Idea tavícího kotlíku však byla v sociologii dále zpochybněna ještě na sklonku života Malcolma X. Glazer a Moynihan [*1963*; *1970*] si všimli, že asimilace není nikdy stoprocentní ani u ostatních etnických skupin. Identity přistěhovalců zůstávají *hybridní*. Zatímco se například američtí Židé odlišují sdílenou pamětí holocaustu, zdroje afroamerické identity vycházejí ze sdílené zkušenosti exkluze z většinové společnosti. Problémem afroamerických městských komunit se stalo jejich rozštěpení na dezorganizovanou a demoralizovanou nižší vrstvu a vrstvu střední. Ta se postupně vydělovala z černošských chudinských komunit a stěhovala se pryč z ghetta. V nižší afroamerické vrstvě mezitím docházelo k *erozi rodin*. Mnoho dětí se rodilo jako nemanželských. Ještě více vyrůstalo v neúplné rodině z důvodů vysoké rozvodovosti. V obou případech otcové při výchově absentovali. Děti vychovávaly svobodné matky převážně závislé na sociálních dávkách. Celá afroamerická generace tak vyrostla v rozvrácených rodinách, nedostala adekvátní výchovu a vzdělání. To ji dále znevýhodnilo oproti vrstevníkům bílé majority, jimž se většinově věnovali oba rodiče.

Empirická zjištění i teoretická východiska chicagské školy dále revidoval také William Julius Wilson [*1987*]. Podle něj byla černošská ghetta soudržná přinejmenším do 30. let 20. století. Podobně jako Du Bois zdůrazňuje, že byla organizována díky společně sdílenému pocitu jednotné komunity. Výsledkem byla vysoká míra solidarity rezidentů. Sociální vazby a identifikace s pospolitostí se tak realizovaly napříč jejich socioekonomickým postavením. Střední vrstva i chudina se vzájemně podporovaly tváří v tvář společnému údělu v podobě exkluze z majoritně bělošské společnosti. Zlom přišel až během 60. let. Teprve tehdy se černošští kvalifikovaní dělníci a střední vrstva začali stěhovat na rasově

smíšená předměstí. Černošskou chudinu přitom ponechali napospas ghettu. Bez finanční podpory, vedení a organizačních schopností černošské elity se rychle zhroutila solidarita a vzájemná výpomoc zbývajících obyvatel ghetta. Wilson ukazuje, že interpretovat příběh elitních afroamerických rodin, jimž se podařilo vybřednout ze sociální exkluze a zažít americký sen, nelze jednoznačně pozitivně. Rubem sociální mobility černošské elity, personifikované Barackem Obamou, je hluboké třídní rozštěpení afroamerických komunit a cena v podobě prohloubení sociální dezorganizace a sociálního sestupu většiny afroamerické chudiny, jež uvízla v ghettu.

Životní zkušenost Malcolma X a dnešních afroamerických generací je proto v mnoha ohledech totožná. To je jeden z důvodů, proč dochází k renesanci zájmu o Malcolma X a proč jeho odkaz rezonuje v sociálně vyloučených černošských komunitách i mezi afroamerickými intelektuály i po více než půl století [srov. např. *State of the Dream 2004*].

Rasismus a dráha premianta, zločince a rebela

Klesl jsem na nejhlubší dno společnosti bílého muže, abych ve vězení objevil Alláha a islámské náboženství, což naprosto změnilo můj život.
Malcolm X

Čtyři sta let potu a krve investovaných v Americe a přeci černoch musí stále žebrat o to, co každý bílý emigrant pokládá za samozřejmost v momentě, kdy vkročí na molo.
Malcolm X

Pánové, mám jen osm tříd základní školy ze zapadákova v Michiganu. Mojí střední bylo černošské ghetto v Roxbury. Maturitu jsem dělal na ulici v Harlemu a magistra za mřížemi. Ale nebojím se intelektu obhájců zločinů bílých páchaných na barevných.
Malcolm X [2]

Segregace černochů na jihu a diskriminace na severu USA představují hlavní determinanty veřejného života Malcolma X. Reakcí na bílý rasismus je hledání politické a náboženské identity, která by této zkušenosti nejlépe odpovídala: poskytla pozitivní identitu pro současnost a nadějeplnou vizi lepší společnosti pro budoucnost.

Knižní autobiografie i život ještě nenarozeného Malcolma začínají příznačně. Jezdci Ku Klux Klanu (KKK) s kápěmi na hlavách a pochodněmi o půlnoci přicválají k domu. Otec má vyjít ven, vyhrožují mu smrtí. Není ale přítomen, slovně proto napadají těhotnou matku (Omaha, Nebraska). Následují další střetnutí s rasismem. Vlekoucí se soudní spor o to, zda si mohou černoši pořídit dům v bílé čtvrti (Lansing, Michigan), končí „mimosoudním" žhářským útokem KKK. Hasiči nepřijedou. Žhářství je časté, leč policie nedopadne pachatele. Namísto toho je otec vyšetřován kvůli pojišťovacímu podvodu a nelegálnímu držení zbraně, se kterou vystřelil do noci. Otci, křesťanskému pastorovi a aktivistovi, je vyhrožováno smrtí. Proto se stále stěhují. Nakonec stejně jako všichni strýcové i otec Malcolma zemře násilně, lynčování je běžné. Pravděpodobně je zavražděn a pohozen na silnici, kde ho přejede auto [*Marable 2012: 15–38*]. Smrt není objasněna, bílý úředník

[2] Malcolm X [*1965: 150, 179, 282*].

pojišťovny poté matce samoživitelce, pečující o osm dětí, odmítá vyplatit manželovu druhou pojistku. Bílé sociální pracovnice namísto toho, aby ženě pomohli, ji ponižují, rodinu rozdělí a matka končí v ústavu pro duševně choré. Černé děti se ocitají v područí bílého kurátora, což Malcolm interpretuje jako nejnovější vydání do otroctví [*Malcolm X 1965*].

Jestliže KKK vznikl po občanské válce, renesanci zažívá po první světové válce, kdy dochází k masové migraci černochů ze zemědělského Jihu do měst na severu USA. Kromě toho je reakcí na kulturní šok bílé majority z masového přílivu židovských, katolických a asijských imigrantů do Spojených států. Nejde již o tajnou organizaci, spíše o mainstream s 2 až 3 miliony členů, lidmi v Republikánské i Demokratické straně a chlapeckými i dívčími sekcemi. Hlásá bílou nadřazenost, odmítá mezirasové styky a sňatky. Cílem je úplná rasová segregace. Malcolmův otec pak reprezentuje úhlavního nepřítele KKK, ačkoliv cíle mají totožné. Jako příznivce Marcuse Garveyho (1887–1940) káže diskriminovaným a dezorientovaným černochům po kostelech a bytech program hnutí *Universal Negro Improvement Association* s jedním milionem členů a malého Malcolma, fascinovaného rétorikou a spontánností publika, bere s sebou, což ho celoživotně ovlivní. Hlásá panafrickou jednotu bývalých otroků jižní a severní Ameriky s Afrikou. Jedině tam budou v budoucnu moci žít Afroameričané svobodně a bez diskriminace (viz hnutí „Back to Africa"). Prvním krokem však má být kulturní a ekonomická revoluce v USA. Černoši mají být hrdí na svou rasu, nikoliv se za ni stydět. Jelikož podle dosavadní zkušenosti nelze segregaci rychle a snadno zrušit, nejlepší bude stávajícího stavu využít a od bělochů se důsledně separovat založením paralelní společnosti. Černoši tak od roku 1918 provozují nejprve v Harlemu a poté i jinde restaurace, školy, kongregace, obchody, noviny, a dokonce i lodní dopravu (*Black Star Line*). Mezi zásadní aspekty etiky patří pracovitost, zodpovědnost, samostatnost, nezávislost a sebezlepšování [*Marable 2012*]. Malcolmův otec proto postavil rodině dům. Na zahradě pěstovali vlastní ovoce a zeleninu, chovali zvířata. Každý ze sourozenců měl zodpovědnost za vlastní záhon [*Malcolm X 1965*], čehož malý Malcolm nebyl velkým příznivcem [*Malcolm X: Make It Plain 1992*].

Autobiografie dále vrší příklady každodenního rasismu, s nímž je konfrontováno černé dítě. Například dvojí metr bílých rodičů: když kradou jablka bílé děti, omluví se to tím, že to odkoukaly od černých; nebo oblíbený příběh o tom, jak Malcolm celý den na slunci trhal jahody a vydělané peníze mu poté cestou do města sebral bílý chlapec [*Malcolm X 1965*]. Malcolm se však od dětství profiluje jako vůdce. Dětských her se účastní spolu s bílými dětmi, rozhoduje ale vždy o tom, na co si budou hrát (nejlépe na Robina Hooda) a kdo dostane jakou roli (Malcolm je vždy Robinem Hoodem). Později Malcolm exceluje ve škole. Na *Mason's junior high school* je jediným černochem ve třídě, nicméně oblíbeným mezi spolužáky, spolužačkami i učiteli. Je zvolen předsedou třídy, má nejlepší známky, je chválen a dáván ostatním za vzor. Reprezentuje v basketbalovém týmu, je zván na mimoškolní akce [*Marable 2012*]. Životní zlom přichází v osmém ročníku při rozhodování o profesní dráze. Malcolm s mimořádnou hořkostí líčí okamžik, kdy se ho učitel ptá, čím chce být. Když bez předchozí úvahy spontánně odpoví, že právníkem, učitel reaguje tím, že to pro „negra" není „realistické", a radí, aby se dal na tesařinu. Bílí spolužáci s daleko horšími známkami jsou naopak povzbuzováni ke studiu na univerzitě. Ve škole se již necítí dobře, učitelé mu při volbě předmětů dávají najevo, že je černoch. Špatně se učí a nakonec je vyloučen. Malcolm se tedy na škole snažil maximálně integrovat, více již toho udělat nemohl. Přesto nebyl uznán jeho rovnocenný, integrace mu nebyla umožněna. Zde Malcolm nabízí

metaforu karetní hry vystihující postavení bělochů a černochů v americké společnosti. Když při hře někdo stále vyhrává a drží všechny trumfy, zatímco druhý neustále prohrává, je to důkaz, že hra není fér, že jedna strana švindluje. Jediná cesta, jak prý může černoch zbohatnout, je „napakovat se" na mase chudých černochů [*Malcolm X 1965*].

Kromě života a ambicí bílé majority Malcolm díky nevlastní sestře Elle poznává také život velkoměstského Bostonu a životní styl „černé buržoazie". Poté již není nikdy spokojen s maloměstem Středozápadu a přesouvá se do celoživotního působiště, newyorského Harlemu. Dostupné pracovní příležitosti mu ale nevyhovují, ačkoliv se díky odchodu bílých mužů do druhé světové války, ukončení recese a nedostatku pracovní síly nabízí ženám i černochům pozice, které by předtím nedostali [*Marable 2012*]. Malcolm ke zlepšení situace na trhu práce svým typicky provokativním způsobem říká: „Znáte nějakého bělocha, který pro černocha vykonal cokoliv dobrého? Já znám dva. Hitlera a Stalina. Černoch nemohl dostat v americké továrně slušné místo, dokud Hitler bílého muže nepřitlačil ke zdi. A Stalin ten tlak pak udržoval" [*Malcolm X 1965: 243*]. Malcolm však kvůli své fyzické konstituci nezvládá manuální práci. Ve službách zase nesnáší posluhování druhým, nikde proto nevydrží. Fascinuje ho noční život, tanec, drogy. Dává se na dráhu zločince [*Marable 2012*]. Jako vrcholný příklad rasismu pak udává odsouzení na deset let za vloupání. Za to samé by prý běloch dostal nejvýše dva roky [*Malcolm X 1965*].

Malcolm reflektuje hluboce zvnitřnělý bílý rasismus mezi samotnými černochy, kteří pak pasivně akceptují podřízené postavení a neváží si sami sebe. Když například Malcolm chodí s bílou ženou, pokládá to za prestižní. Sociální status mezi černochy podvědomě zvyšuje také světlejší odstín pleti. Malcolm byl ze všech sourozenců nejsvětlejší. Otec s ním pak vždy zacházel nejlépe, ačkoliv byl sám černošským aktivistou ostře se vymezujícím proti bílému útlaku [*Malcolm X 1965*]. V subkultuře městské nižší vrstvy bylo módou odbarvovat si a rovnat kudrnaté vlasy, aby se podobaly vlasům bělochů [*Malcolm X: Make It Plain 1992*]. Oproti tomu „střední vrstva" černé „buržoazie" se snaží vymezit vůči nižší vrstvě a maximálně se od ní distancovat odchodem z ghett a přejímáním statusových symbolů bílé Ameriky. Vedle auta a rodinného domu na předměstí je to především jazyk napodobující přízvuk a afektovanou intonaci středostavovských bělochů. Rádi tak hovoří o tom, jak pracují v „bankovnictví", což v praxi znamená otevírat klientům dveře či sedět u přepážky [*Malcolm X 1965*], nebo o tom, že dělají „vedoucí kopírovací stanice", což je reálně obsluha xeroxu [*Daulatzoi 2012*].

V souvislosti s kariérou zločince však Malcolm X usiluje o vytvoření legendy. Zdůrazňuje, jak mu nebylo nic svaté. Všechno, co dělal, bylo dokonalou antitezí později nalezeného islámu: „Klesl jsem na nejhlubší dno společnosti bílého muže, abych ve vězení objevil Alláha a islámské náboženství, což naprosto proměnilo můj další život" [*Malcolm X 1965: 150*]. Denně prý spotřeboval čtyři krabičky cigaret, kouří marihuanu, bere kokain, pije. Tvrdí, že je stále „high", pod vlivem omamných látek. Nevnímá tak negativní a bezperspektivní realitu ghetta. Je permanentně ozbrojen třemi pistolemi, což je i na Harlem výjimečné. Prodává drogy, bydlí v nevěstinci, má vztah s vdanou běloškou. Dělá pro sázkaře, je obávaný a uniká policii. Nakonec zakládá gang lupičů a dostává se do vězení. Také zde „vyniká" a získává přezdívku Satan, který je více než ateistou [srov. *Malcolm X: Make It Plain 1992*].

Avšak Malcolm nepatřil k elitě podsvětí, své soupeře nevyšachoval ani nezastrašil. Byl spíše drobný a neúspěšný zločinec [*Marable 2012: 39–69*][3]. Umělou legendou vytvářel kontrastní pozadí, na němž měla vyniknout jeho pozdější proměna po konverzi. Chtěl tak demonstrovat svůj vděk vůdci *Nation of Islam* (NOI), s nímž měl v době psaní autobiografie napjaté vztahy. Kniha ho měla usmířit, proto mu měla být i věnována: „Věnuji knihu H. E. Muhammadovi, který mě zde v Americe našel ležet v bahně a na dně nejnemocnější civilizace na světě, postavil mě na nohy, očistil mě a udělal ze mě člověka, kterým jsem dnes" [*Haley 1965: 387*]. Také především zamýšlel demonstrovat pozitivní potenciál islámu, který dokáže lidské trosky pozvednout mezi důstojné bytosti. Čím hlubší byl pád a čím strmější následný vzestup, tím zřejmější měla být zázračná síla islámu [*Marable 2012*].

Náboženství a kamenitá cesta od *Nation of Islam* k ortodoxii

Bílý muž je ďábel. To je echo životní zkušenosti černého trestance.
Malcolm X[4]

Káva se smetanou. To jediné mám rád integrované.
Malcolm X[5]

Afroameričané mají islám ve svých srdcích. Je to kultura, která nám byla odebrána spolu s jazykem a náboženstvím. Islám nám byl ukraden otrokářstvím.
současná konvertitka[6]

Jedl jsem ze stejného talíře, pil ze stejné sklenice, spal na stejné rohoži a modlil se ke stejnému Bohu s bratry muslimy, jejichž kůže byla z nejbělejších a oči z nejmodřejších. Poprvé v životě jsem je nevnímal jako bělochy.
Malcolm X[7]

Na tabuli v chrámech (*temple*) NOI bývala nakreslena americká vlajka spolu s křesťanským křížem a nápisem: „Otroctví, utrpení, smrt." Protikladem byl muslimský půlměsíc a heslo: „Svoboda, spravedlnost, rovnost." A nakonec naléhavá otázka: „Kdo přežije bitvu Armagedonu?" [*Malcolm X 1965: 195*]. Není jasné, zda šlo primárně o radikální sekulární politické hnutí s celonárodní agendou, které se chytře schovávalo za svobodu náboženství garantovaného ústavou a pro zvýšení své atraktivity využívalo exotickou islámskou symboliku. Nebo šlo o sociální hnutí ozdravující zločinem a drogami zasažené černošské komunity či se jednalo primárně o hnutí náboženské, blízké negramotné chudině [*Hlaváčová 2008*].

[3] Nakonec doplatil na začátečnickou chybu. Část lupu, kterou neprodali, si dělili mezi sebe a užívali. Malcolm byl tak zatčen, když si šel vyzvednout opravené hodinky ke zlatníkovi. Stejně tak v autobiografii zamlčuje, že komplice okamžitě udal výměnou za slib nižšího trestu (ten policie nedodržela). Mlčí i o homosexuálních stycích za peníze nebo o krádeži kožichu sestře Elle, jež ho vždy podporovala [*Marable 2012*].
[4] Malcolm X [*1965: 183*].
[5] Podle Haley [*1965: 386*].
[6] Podle Smith [*2010: 79*].
[7] Podle Marable [*2012: 329*].

Podobně se liší vysvětlení příčin vzniku NOI v Detroitu (1930). Podle některých se jedná o reakci na *rasový konflikt*, každodenní diskriminaci a časté věznění, provázenou snahou vyvázat se ze stigmatizujícího dědictví otrokářství a pocitu méněcennosti vůči bělochům. Křesťanská a bílá Amerika není domovem, hledá se alternativa. Ale mohlo jít i o reakci na *ekonomickou krizi*, chudobu a sociální problémy černošských čtvrtí. O produkt marginalizované skupiny žijící v nesnesitelných podmínkách, který nabízí smysl života, naději do budoucna a zdroj pozitivního sebehodnocení. Jiní však upozorňují, že do hnutí vstupovali i středostavovští černoši vyzdvihující *bratrství*. Další interpretace vidí NOI jako součást širšího proudu *náboženského oživení* a bujení módních synkrezí, týkajícího se černochů i bělochů. Podobných sekt v amerických velkoměstech počátku 20. století vznikaly desítky, NOI však přetrvala. NOI také může být jedním z mnoha výhonků probouzejícího se *panafrikanismu*. Perspektivní alternativou ke křesťanské a bílé Americe se zde jeví znovunavázání na africké kořeny a sebepojetí jako součást progresivního globálního společenství, které se právě zvedá z područí bílého kolonialismu a patří mu budoucnost [*Leonard 2003*]. Roli hrálo i *organizační vakuum* vzniklé po rozpadu hnutí Marcuse Garveyho či *Moorish Science Temple*. NOI ho zaplnil a oslovil „osiřelé" členy [*Marable 2012*]. Geneiva Abdo [2006] pak pokládá za primární faktor velkou meziválečnou *migraci* bývalých otroků z Jihu USA, kde jsou po občanské válce stále segregováni a terorizováni. Bývalí venkované míří, plni očekávání, do rostoucích průmyslových velkoměst Severu, nabízejících příslib práce (ocelárny, jatka) a sociálního vzestupu[8]. V novém, cizím a nepřátelském prostředí jsou však vykořeněni. Hledají novou orientaci, identitu a sociální začlenění. Zdejší křesťanské církve jim ho neposkytují, navíc odpuzují segregací. Poptávku tak uspokojí nová hnutí jako *Moorish Temple* (1913) nebo NOI, jejichž vůdci si též prošli znejisťující zkušeností migrace[9].

Světonázor NOI načrtl zakladatel Wallace D. Fard (nar. 1893) ve dvou knihách: *The Secret Ritual of the Nation of Islam* a v numerologicky pojaté *Teaching for the Lost-Found NOI in a Mathematical Way* [*Marable 2012*]. Vykrystalizoval pak v podání následníka, Eliji Muhammada (1897–1975)[10]. Učení shrnul v hlavním textu *Message to the Black Man in America* (1965), přičemž oblibu si získalo také podání v písni ministra Louise Farrakhana *A White's Man Heaven is a Black Man's Hell* (1960). Fard původně vystupoval jako Boží posel z Mekky přinášející dobré zprávy exkluzivně americkým černochům. Později je ale za *posla* označen Elija. Poselství je mu jako v případě proroka Muhammada sesíláno postupně, většinu jeho života tak bylo neúplné. Fard namísto toho i díky svému záhadnému zmizení (1934) „povýší" a získá *božský status*. Mluví se o něm jako o mahdím, jenž na zemi sestoupí krátce před posledním soudem, nebo jako o černém Kristu [*Smith 2010*].

[8] Nedostatek nekvalifikované pracovní síly v průmyslových centrech Severu je dán i přijetím restriktivních imigračních zákonů, vedoucích k náhlému omezení přílivu migrantů ze zahraničí [*Abdo 2006*].

[9] Malcolm X [1965] uvádí, že nejefektivnější strategií získávání nových členů bylo čekat po nedělní mši před kostely, kam docházeli starší černoši z jihu, čerstvě přesídlení na sever. Často se stávalo, že k NOI přešla celá kongregace i s pastorem, ze kterého se pak v NOI stal ministr. Kromě toho se prý dobře „lovilo" (*fishing*) též na akcích jiných organizací černého nacionalismu, které přitahovaly podobně smýšlející.

[10] Ustavil jasnou organizační strukturu a hierarchii. Ministrovi vedoucímu chrám podléhají *supreme captains*, *captains* a *lieutenants*. Pro muže jsou určeny milice *Fruits of Islam* (FOI), pro ženy *Muslim Girls Training* (MGT), zaměřené na vaření, vedení domácnosti a výchovu dětí. Jsou nabízeny přednášky *General Civilization Class*. Pohled hnutí popularizuje i nejčtenější černošský týdeník *Muhammad Speaks*, založený Malcolmem (1960); v 70. letech dosahoval nákladu až 900 tisíc výtisků. Pro děti fungují školy *Sister Clara Muhammad School* s přísnou disciplínou a náročnými osnovami, protože NOI klade důraz na vzdělávání.

Třetí ingrediencí je *rasové učení o černé nadřazenosti*. Černoši jsou Bohem vyvolený národ, potomci „ztraceného a znovu nalezeného islámského národa v severoamerické pustině". Ve skutečnosti nejsou „neschopnými negry", méněcennými potomky otroků, jak jim sugeruje bílý muž. Patří ke slavné civilizaci a starobylému kmeni Shabazz, který založil Mekku, objevil Nil a poté se ztratil, přičemž dnes se musí napojit na své privilegované kořeny a zorganizovat [*Smith 2010*]. Právě „X" u jmen nových členů symbolizuje ztrátu historické paměti, nejen pravého afrického jména, které bylo nahrazeno jménem otrokáře. Symbolizuje násilné odtržení od původního jazyka, kmene, vyspělé kultury, bohaté historie, náboženství a pokročilého vědění. Právě kvůli tomuto kulturnímu vykleštění a zatajení pravé identity, kdy neznají vlastní slavnou minulost a nadřazený původ, je může bílý muž ovládat tvrzením, že jsou „nuly" [*Malcolm X 1965*]. Konverze od jména zděděného po otrokáři přes „X" („neznámý") až po přijetí nového muslimského jména je aktem přihlášení se ke znovuobjeveným kořenům. Jde o odmítnutí podřadné sebedefinice vnucené majoritou a o její nahrazení kladným sebepojetím; o konverzi od věci-otroka k plnohodnotné a sebevědomé lidské bytosti. O vzpouru proti roli pasivní oběti, která nedokáže být subjektem dějin a aktivním tvůrcem vlastní budoucnosti. O radikální redefinici individuální identity skrze radikální redefinici historie. Proměna vědomí je pak chápána jako předpoklad proměny jednání [*Daulatzoi 2012: 19*].

Nadřazenost silných a dobrých černochů kontrastuje s podřadnými, mravně degenerovanými a agresivními bělochy. Ti jsou potomky i ztělesněním ďábla [*Smith 2010: 84*]. Jde tak o zrcadlové převrácení dominantního bílého rasismu a jeho rozšíření o sakrální dimenzi. Legenda praví [*Malcolm X 1965: 183*], že vědec Jáqub, vypovězený z Mekky, po staletí křížil z původních ušlechtilých černých lidí lidi hnědé, poté rudé a žluté, až nakonec vyšlechtil nejvíce zdegenerované bělochy[11]. Ty poté vypustil, aby zotročili černou civilizaci v době, kdy běloch žil v jeskyních a chodil po čtyřech. Následuje dlouhá historie zotročování, terorizování a vykořisťování černých bílými: „Říci černochovi, že je bílý muž ďábel, znamená dotknout se jeho citlivého nervu. Možná nebude reagovat otevřeně. Když ale bude přemýšlet o svém vlastním životě, uvědomí si, kdy se vůči němu osobně běloch jako ďábel zachoval." Zakládající příběh NOI [*Abdo 2006*] je pro vykořeněné, dezorientované a diskriminované černochy z ghetta atraktivní. Rezonuje s jejich každodenní zkušeností. Srozumitelně vysvětluje jejich podřadnou pozici, dává však i naději lepší budoucnosti. Dvojnásob pak rezonuje se zkušeností trestanců, kteří pak často konvertují. Kromě toho ale odpovídá i zkušenosti historické. Malcolm se ve vězení stává vášnivým čtenářem. Dějiny otrokářství a evropského kolonialismu potvrzují správnost náboženského učení a stávají se jeho celoživotní rétorickou výbavou: „Zkuste se rozpomenout, co vám kdy udělal bílý muž dobrého? Uvědomíte si, že to není člověk, je to ďábel." Velmi často začíná proslov právě tím, že obecenstvo šokuje činy bělochů-ďáblů: „Těhotné ženy a nemocní byli bez milosti házeni přes palubu. Žraloci se tak rychle naučili plavat za otrokářskými loděmi. A byli opravdu hodně tlustí." Nebo oblíbená řečnická figura: „Rozhlédněte se kolem sebe. Skoro nikdo z nás není úplně černý, máme různé odstíny. Ano, proudí v nás bílá krev. Díky staletému znásilňování černošských žen" [*Malcolm X 1965*].

Čtvrtým prvkem věrouky jsou představy o blížící se *apokalypse*. Rasový konflikt se celosvětově stupňuje, srážka ras je nevyhnutelná. Bílá Amerika se tak brzy zhroutí, hříšníci

[11] Zde je implicitně obsažena i rasová hierarchie.

zahynou a přežijí jen muslimové. Vláda bílých bude nahrazena vládou černochů [*Smith 2010*]. Jak řekl Malcolm [*Marable 2012: 271*] ve své řeči *God's Judgment of White America* krátce po zavraždění JFK: „Muslimský svět nevznikne, dokud Bůh sám nezničí tento ďábelský západní svět. Bílý svět, hříšný svět, svět ovládaný ďábelskou rasou, která vzývá zlo a špatnost, přičemž sází na nemorálnost." Za páté je třeba mezitím odmítat integraci. Jak donekonečna opakoval Malcolm X: „Káva se smetanou. To jediné mám rád integrované" [dle *Haley 1965: 386*]. Cílem bylo se naopak separovat budováním vlastních vzdělávacích, ekonomických a paramilitárních institucí, jež směřují k vytvoření nezávislého státu. Bezprostředním cílem má být ekonomická nezávislost: „Dokud nezískáme ekonomickou moc, nebudeme v bezpečí." Navazuje se na učení Noble Drewa Aliho a jeho *Moorish Science Temple*, jehož byli oba otcové zakladatelé v mládí nejspíše členy: „myslet černošsky, investovat černošsky, nakupovat černošsky" [*Smith 2010*]. NOI tedy nabízí separatistický pohled na svět jako Garvey. Jeho revoluční pohled však byl sekulární. NOI přidává náboženský náboj, pozemský konflikt rámuje do metafyzických kategorií boje dobra a zla. Rasový střet je tak i střetem náboženským [srov. *Marable 2012*].

Pro NOI je typická přísná *etika*, „černošský puritanismus": „Věděl jsem, že naše přísná morálka a disciplína konvertity odrazuje nejvíce. (…) Ale bílý muž chce, abychom zůstali nemorální, nečistí, nevědomí. Dokud zůstaneme v tomto stavu, budeme u něj jen žebrat a on nás bude dále snadno kontrolovat. Nikdy si nevybojujeme svobodu, spravedlnost a rovnost, dokud neuděláme něco sami se sebou" [*Malcolm X 1965: 221*]. Černoch se tedy má postavit na nohy a pomoci si sám. Přísně se tak zapovídá vepřové, alkohol, cigarety, drogy, gamblerství. Ale také kino nebo tančírny. Stačit má jedno jídlo denně, stejně jako minimum spánku a krátké dovolené. Důraz je kladen na přísný denní řád a osobní disciplínu, pracovitost, askezi a spořivost. Zakazují se znečišťující mezirasové sňatky, předmanželské i mimomanželské vztahy. Rodina s dominantním mužem je klíčovou hodnotou, odrazuje se od rodinných rozepří [*Smith 2010*].

Co se týče rituálu, jedinou výpůjčkou z islámu je modlitba pětkrát denně. Nemodlí se ale směrem k Mekce, nýbrž Chicagu, kde žije Elija Muhammad. Hlavní kázání pak není v pátek, ale v neděli jako u křesťanů. Přitom se nesedí na zemi, ale v lavicích a zpívá se jako v kostele. Ani svatostánku se původně neříká mešita, ale chrám (*temple*). Také půst ramadánu se drží o křesťanském adventu [*Leonard 2003*]. Každý pak hnutí dává desátek z příjmu, vydávaný za muslimský *zakát* [*Marable 2012*]. Ten však v ortodoxii představuje 2,5 % z majetku [srov. *Kropáček 2006*]. Také eklektická věrouka kombinující prvky řady náboženství nevychází z islámu, ke kterému se hlásí, a je s ním dokonce v ostrém rozporu. Označit Farda za božskou bytost totiž znamená narušit přísný monoteismus a jedinost Alláha (tzv. přidružování k Bohu, *širk*) a prohlásit Eliju za proroka znamená popřít islámské učení o Muhammadovi jako „pečeti proroků", jíž se série proroctví navždy uzavírá. Běloši také mohou být jen těžko méněcenní a černoši naopak Bohem vyvolení. Lidé jsou si totiž před Bohem rovni [*Smith 2010*]. Konečně, NOI nevěří ani v posmrtné peklo a ráj. Černoši již mají své peklo na zemi, v USA. Zatímco běloši si mezitím užívají ráj [*Marable 2012*].

NOI sice neměl s islámem mnoho společného[12], ale přesto ho ve Spojených státech až do druhé poloviny 20. století pro stále vystrašenější veřejnost reprezentoval. Měl i monopol

[12] Marable [*2012: 118–119*] nabízí paralely s šíismem. Vůdce se též rekrutuje z rodiny a potomků proroka Eliji. Elija je zároveň po vzoru imámů neomylným prostředníkem mezi lidmi a zmizelým W. D. Fardem.

na výklad islámu mezi černochy. V Americe totiž o islámu téměř nikdo nic neví, neumí arabsky, nedokáže si přečíst Korán. Islámský svět se ještě zdá být daleko. Výraznější imigrace z muslimských zemí začíná až po roce 1965. Pomýlené věrouce tak nemá kdo čelit, výraznější opozice může přijít jen zevnitř [*Abdo 2006*]. Konverze Malcolma k ortodoxii [*1964*] a odmítnutí rasismu byla způsobena přátelstvím se synem Eliji, Wallacem Muhammadem[13]. Ten umí jako jeden z mála arabsky, studuje Korán. Roli snad sehrálo i hnutí ahmadíja [*Smith 2010*], zahraniční cesty, styky s profesorem Shawarbim nebo arabští studenti [*Malcolm X 1965*]. Zásadní však bylo prohlubující se zklamání z Eliji (aféra nemanželských dětí) a spor s vedením NOI, zainteresovaným na zisku a moci [*Marable 2012*].

Pouť do Mekky, vydávaná Malcolmem za zlom, přišla až po odchodu z NOI (8. březen 1964) a jeho představu o ortodoxii spíše jen konkretizovala [*Marable 2012*]. Malcolm z *hadže* kritizuje rituál i teologii NOI a propaguje sunnitský islám. Zdůrazňuje stud; jako bývalý ministr NOI se nedokáže omýt a pomodlit, nerozumí slovu arabsky. Především ale vyzdvihuje potenciál islámu napravit pokřivené mezilidské vztahy doma ve Spojených státech. Nabádá totiž k všelidskému bratrství. Bůh je tvůrcem nás všech, existence každého je výsledkem téhož Boha, lidstvo je jednotné [*Malcolm X 1965: 338*]. Islám prý vede k třídní solidaritě: „Islám přivádí k jednotě lidi různých ras a tříd." Podobně také v tomto výroku: „Každý sdílí to, co má. Ti, kdo mají, sdílí s těmi, kdo nemají. Ti, co vědí, učí ty, co nevědí" [z diáře, dle *Marable 2012: 309*]. Pro Malcolma ale byla klíčová rasa: „Největším zlem na zemi je pro mě rasismus. Neschopnost Božích stvoření žít ve vzájemné jednotě, zvláště na Západě." V „dopisech z Mekky" píše: „Barvoslepost muslimské náboženské společnosti a barvoslepost muslimské lidské společnosti. Tyto dva vlivy každým dnem stále více narušovaly můj dosavadní způsob myšlení." Typické jsou pak různé obměny vyjádření: „Byly tam desetitisíce poutníků z celého světa. Byly všech barev, od modrookých blonďáků po černé Afričany. Ale všichni jsme se účastnili téhož rituálu. Ukazujíce tak ducha jednoty a bratrství, o němž jsem se díky svým zkušenostem z Ameriky domníval, že mezi bílými a barevnými není možný" [*Malcolm X 1965: 339, 340*].

Politika: Od separatismu a „islamizace zdola" k integraci a internacionalizaci

Všichni negři v Americe jsou naštvaní. A já jsem ten nejnaštvanější.
Malcolm X[14]

Bílý muž neví, co vlastně chce. Když naši předci-otroci hovořili o integraci, za trest je věšeli. Když dnes mluvíme o separaci, tak z nás dělají „učitele nenávisti" a „fašisty".
Malcolm X[15]

Islám uznává všechny za součást jedné lidské rodiny. Malcolm proto propaguje konverzi bílých Američanů jako řešení rasismu Spojených států [*Marable 2012*]. Jak píše v dopise z Mekky: „Amerika potřebuje porozumět islámu, protože jde o náboženství, které ze

A tato komunikace v čase trvá. NOI je pronásledovanou menšinou, přesvědčenou o zkorumpovanosti autorit majority.

[13] Po otcově smrti v roce 1975 hnutí radikálně zreformuje směrem k ortodoxii.

[14] Podle Haley [*1965: 386*].

[15] Malcolm X [*1965: 241*].

společností vymazává rasový problém. (…) Bílý postoj byl islámem odstraněn z mysli bělochů." A dále: „Kdyby bílí Američané uznali jednotu Boha, potom by snad uznali i jednotu lidstva. A přestali by konečně soudit a ubližovat druhým kvůli jejich odlišné barvě." Islám se mu ke konci života zdá být univerzálním řešením pozemských problémů, přičemž jeho argumenty a formulace poněkud připomínají rétoriku Muslimského bratrstva: „Jediné opravdové řešení pro svět je dnes vláda vedená pravým náboženstvím" [*Malcolm X 1965: 340–341, 369*]. Na Alabamské univerzitě (3. 2. 1965) pak prohlásil: „Elija věří, že Bůh přijde a věci urovná. Já ale nehodlám sedět a čekat na příchod Boha. Věřím v náboženství, které obsahuje návod k politickému, ekonomickému a sociálnímu jednání s cílem vytvořit pozemský ráj, kde budeme čekat na ráj posmrtný." Nakonec se Malcolm snaží překlenout veškeré bariéry rozdělující hnutí proti rasismu. Nejen rasa či národnost, daná příslušností k národním státům, ale ani náboženství nesmí rozdělovat: všichni se modlíme k témuž Bohu, přičemž islám uznává židovské i křesťanské proroky [*Marable 2012: 410–411*].

Tento univerzalismus kontrastuje s náboženským i politickým postojem NOI. Dlouhodobá kritičnost Malcolma X, vedoucí k odchodu z NOI, měla náboženské i politické důvody. Tomu odpovídá založení dvou samostatných, a dokonce dosti rozkmotřených organizací: náboženské a politické. Malcolm v Harlemu zakládá *Muslim Mosque, Incorporation* (březen 1964) z bývalých věřících NOI z nižší vrstvy. Napojuje ji na světový islám, kde získává uznání (Al-Azhar, Muslim World League). Plánuje vytvořit celonárodní síť mešit, šířit ortodoxii a konkurovat dominujícímu pojetí NOI, který proti němu vyhlásí „džihád". Poté zakládá panafrikanismem inspirované, sekulární a politické hnutí *Organization of Afro-American Unity* (OAAU; květen 1964). Tam zve spektrum středostavovských aktivistů a hodlá spolupracovat též s bělochy či křesťany [*Marable 2012*].

Malcolma totiž zarážely v NOI nekonzistence, ze kterých hledal cestu ven. NOI byl pohlcován vnitřními aférami, obracel se dovnitř, vedení se bálo zapojit do černošského hnutí a zajímalo se hlavně o byznys. Ale Malcolm se obracel k vnějšímu světu, stále více se zajímal o pozemské problémy. Stával se celebritou, mluvil do médií, řečnil v kostelech a na univerzitách. Zapojoval se do hnutí za občanská práva, seznamoval se s jeho vůdci (poprvé pozván roku 1961 do *Working Committee of Unity for Action*). NOI čekal, že rasový problém vyřeší apokalypsa a Bůh. Malcolm chtěl akci tady a teď [*Marable 2012*]. Stále více se i podle svých slov posouval od náboženského kazatele k sociálnímu a politickému aktivistovi za práva černochů, který se k víře téměř nevyjadřuje [*Malcolm X 1965*]. Logické rozpory se týkaly snah o mezináboženský dialog a spolupráci s křesťanskými kongregacemi a naopak přetrvávající rétorikou nesnášenlivosti v duchu „křesťanství je ďábelské, Amerika je ďábelská". Balancování mezi občasným přitakáním integraci (sílící názor) a naopak řečmi o segregaci (NOI). Rostoucím aktivismem jeho Mešity č. 7 a apolitičností NOI, který aktivismus a spolupráci s lidskoprávním hnutím zakazuje. Nebo velikášských proslovů o obraně černochů před bílým ďáblem a neschopností se byť jen slovně ohradit proti policejní brutalitě v Los Angeles, jež vedla k smrti sedmi členů NOI (1962). Nebo ostudnou spoluprací NOI s KKK i *American Nazi Party*, kteří na Jihu lynčují, zatímco si s nimi Malcolm potřásá rukama [*Marable 2012*].

Celé 20. století v afroamerické politice vystupují dva protichůdné tábory reagující na segregaci a diskriminaci. *Separatisté* chtějí stávající segregace využít a maximálně se od bílé společnosti oddělit vytvořením vlastních institucí (např. Marcus Garvey, Moorish Temple, NOI), v radikální podobě i vyhlášením nezávislého státu (USA, Afrika). Liberální

reformátoři naopak věří v *integraci*. Oba tábory však usilují o rovnoprávnost, o důstojnost, o pozvednutí afroamerických komunit [*Marable 2012*]. Sympatie černochů se mezi tábory přelévají podle toho, nakolik realisticky se za stávající situace jeví jejich programy. Pokud se integrace daří, separatisté oslabují [*Hlaváčová 2008*; *Daulatzai 2012*][16] a naopak. Expanze členů NOI mezi lety 1953 (1200 členů) a 1961 (50–75 tisíc), kdy se přidávají i kvalifikovaní černí dělníci a střední vrstva, je reakcí na sílící bílý jižanský konzervatismus blokující integraci. Ta je opět viděna jako iluzorní sen. Politika USA není důvěryhodná, ztrácí legitimitu: nic se nezlepšilo a nic se ani nezlepší, NOI má pravdu, řešením je separace [*Marable 2012*][17].

Malcolm byl v NOI zpočátku separatista. Postupně se ale vyvíjel a po odchodu z NOI se hlásil k integraci. Původně ji však pokládal za eufemismus pro vykořisťování černých mužů a míchání krve znásilňováním černých žen. Za odstrašující příklad pomýlených snah o integraci pokládal osud německých Židů. Ačkoliv představovaly úspěšnou a asimilovanou elitu Německa, antisemitismus je stejně dohonil a skončili v plynových komorách. Malcolm naopak založení státu Izrael s vlastní armádou a ekonomikou pokládal za inspirativní reakci na diskriminaci. Dosavadní iluzorní snahy integrovat se do bílé Ameriky totiž přinesly jen degeneraci. Malcolm se zde vymezuje vůči *křesťanství*[18]. Černoch je sice nejzbožnější Američan, nedává mu to ale důstojnost. Kostely jsou segregované, do bílých nesmí. Křesťanství odvrací pozornost od utrpení tohoto světa a zaměřuje ji na onen svět. Nabádá trpělivě snášet krutosti bělochů, milovat nepřítele a odpouštět. Slibuje Ráj, na který se má čekat, zatímco běloch si Ráje užívá již nyní. Má poslouchat bílé autority, mluvit pravdu, ochotně se jim vyzpovídat. Křesťanství je tak nástroj rasové dominance, nikoliv integrace. Ke kariéře pomohlo jen černým pastorům, kolaborantům bílé Ameriky. Sdílejí stejné zájmy a jsou to oni, kdo masu černochů kontrolují a uklidňují [*Malcolm X 1965: 277*, *313*].

Optikou separatismu tak Malcolm X černochy rozděloval na „field negro" a „house negro". Ty s oblibou tituloval „Uncle Tom" a deklasoval je tvrzením, že nechali mozek v Africe. Slepě jako ovce se ztotožňují s bílou Amerikou; mluví o „naší vládě", „našem námořnictvu", „našich kosmonautech". Jsou to nástupci „ochočených" otroků, kteří žili v pánově domě, nosili jeho obnošené šaty, dojídali zbytky jeho jídla a strachovali se o jeho zdraví, když trochu zakašlal. Dnes jde o zrádce z černé buržoazie zasazující se o integraci (například M. L. King nebo A. Haley) a o propagaci nenásilí: „Hlavně trpět nenásilně." Bílý muž je rozdělil, aby je ovládl: nechává je vzájemně soupeřit o svou přízeň. Jsou na něm závislí, udělají proto cokoliv. Nechali se proto kooptovat, udělat ze sebe „mluvčí" černochů. Výměnou za privilegia pomáhají uklidňovat a kontrolovat masu „field negros", namísto

[16] NOI [*Marable 2012: 216*] reagoval opožděně na růst černošských sympatií k hnutí za občanská práva. Snažil se adaptovat na novou situaci vydáním manifestu *What the Muslims Want* (1962). Kromě náboženské svobody, konce policejní brutality a propuštění věřících z věznic nově požaduje také dočasnou integraci: „Dokud nám nebude umožněno založit vlastní stát, požadujeme nejen rovnost před zákonem v souladu s americkými zákony, ale také rovné pracovní příležitosti. A to hned teď!"

[17] Podobným mechanismem na individuální úrovni vysvětluje Malcolm X [*1965*] konverze vzdělaných černochů ze střední vrstvy. Díky profesi jsou nejvíce integrovaní, v největším kontaktu s majoritou. Zakouší pak ale i nejčastěji ponižování a diskriminaci, ačkoliv se nejvíce snaží „zapadnout". Dojde jim trpělivost, jsou frustrovaní, vidí, že tudy cesta nevede. A důstojnost hledají jinde. Pokud jde o statistiky, počet členů se prý po jeho příchodu zvýšil ze 400 na 40 000. Vydává to primárně za výsledek misijní práce NOI pod jeho vedením.

[18] Křesťanství se mezi otroky šířilo velmi rychle po založení *Society for the Propagation of the Gospel* (1701). Církve byly přísně segregované a ospravedlňovaly otrokářství [*Hlaváčová 2008*].

aby se revolučně postavili do jejich čela (podle Malcolm X: The House Negro and the Field Negro 1963). Malcolm je proto již ve svém prvním velkém projevu na univerzitní půdě (Howard University, 1961) přirovnal k domorodé elitě kolaborující s evropskou koloniální správou v Africe, čímž anticipoval postkoloniální autory jako Frantz Fanon [*Marable 2012: 187*].

Protějškem je pak rozdělení na „lišky" a „vlky" mezi bílými Američany. Liškami jsou liberálové ze Severu verbálně slibující integraci, žádající však čas a trpělivost. Uchlácholený černoch pak nevyvíjí tlak. Malcolm má radši vlky. Konzervativci z Jihu nesnáší černochy úplně stejně jako liberálové, svůj rasismus však netají a integraci odmítají otevřeně [*Malcolm X 1965*]. Lišky jsou nebezpečnější: „Rozdíl je jen v tom, že liška se na vás bude předtím, než vás sežere, hezky usmívat" [*Marable 2012: 280*]. Prizmatem této logiky ochočený „domácí černoch" a bílé „lišky" spolupracují. Avšak Malcolm jako „field negro" [*Marable 2012: 150, 199–202*] ostudně spolupracoval s „vlky": KKK (1961) a *American Nazi Party* (od 1961). S těmi sdílel cíl v podobě totální rasové segregace. S KKK jedná NOI tajně v Atlantě. KKK má pomoci s nákupem pozemků na jihu USA, kde by založili separovanou domovinu. S nacisty spolupracuje veřejně, jsou hosty na sjezdech NOI, kde jejich šéf George Lincoln Rockwell pronáší zdravice (1962): „Víte, že vás nazýváme negry. Ale není lepší čestný bílý muž, který vám to říká do očí, než ti, co to říkají za vašimi zády? (…) Elija Muhammad je černý suprematista, já jsem bílý suprematista: to ale nutně neznamená, že se musíme vzájemně pozabíjet. (…) Má pravdu – separace, nebo smrt!"

Kromě křesťanství, líčeného v intencích Marxova „opia lidstva", je podle Malcolma druhým způsobem, jak běloch udržuje černocha v podřízeném postavení (*brainwashing*), zahnání do závislostí poskytujících dočasný únik před realitou. Což rezonuje s Marxovým „lumpenproletariátem". Alkohol, drogy a hazardní hry umožní zapomenout. Úlevná „narkóza" se financuje z kriminality a prostituce. Výsledkem jsou nemoci a dezorganizace komunit neschopných pochopit svou třídní situaci. Malcolm se vymezuje vůči zločincům, k nimž sám kdysi patřil. Kazí mládež. Představují atraktivní vzory, kvůli kterým se opouští školy i práce. Rodiče se celý život bezúspěšně pachtili. Nebo to vzdali a jsou neinspirativní trosky. Kriminálníci oproti tomu mají peníze, zajímavé oblečení, neuznávají autority ani vnitřní zábrany [*Malcolm X 1965*]. NOI se komunity naopak snaží pozvednout skrze islám. Jde tak o „islamizaci zdola" [*Hlaváčová 2008*]. NOI sem přináší morálku, disciplínu a kladné sebepojetí [*Hasan 2002*]. Nabízí několikastupňovou terapii. Nejprve si dotyčný musí uvědomit svou závislost. Poté musí pochopit skutečný důvod své závislosti: útlak bílého muže, jenž ho srazil na společenské dno. Musí pochopit, že nebojuje jen s osobní závislostí. Jde o víc, svádí i bitvu s bílou dominancí. Bratři z organizace při tom pomáhají, nosí jídlo a povzbuzují. Poněvadž se jedná vesměs o bývalé narkomany a recidivisty, dokáží se do situace vcítit. Navíc je jejich povzbuzování důvěryhodné. Jsou vzorem ukazujícím, že se závislosti lze zbavit, začít tak nový život a získat sebeúctu. Poté NOI poskytne každodenní řád, aktivismus a vzdělávání zabere volný čas [*Malcolm X 1965*]. Hnutí také pomáhá hledat práci i partnera. Recidivě brání i přísná pravidla vylučující chybující členy; temnější stránkou je hrozba násilí ze strany paramilicí FOI [*Marable 2012*].

Podobně je NOI úspěšný při resocializaci vězňů. Zakladatelé hnutí i Malcolm X prostředí znají, byli také vězněni. Vězňům rozumí. Ti je zase pokládají za důvěryhodné. Trestanci jsou izolováni od gangu, bývalé rodiny i svodů komunity. Mají čas číst a studovat. O samotě zpytují svědomí, prochází životní krizí a trpí depresí. Zároveň jsou zranitelní

bílými dozorci, jako diskriminaci chápou i samotné odsouzení. Hledají tak novou identitu, touží začít nový život. Misijní činnost NOI se proto vždy obracela na vězně. Pouhá skutečnost, že vězni někdo zvnějšku věnuje Korán nebo modlitební kobereček, představuje psychickou a morální podporu. Je vzkazem, že o mě má stále někdo zájem, že na mě společnost nezanevřela. Vězni-muslimové pak také vybočují příkladným chováním, což ostatním imponuje. A vede k zájmu o jejich víru. Po propuštění na svobodu navíc NOI radí, aby se nevraceli do původních čtvrtí, ke starým přátelům. A pomáhá s přípravou na pracovní pohovor nebo daruje vhodné oblečení [*Hasan 2002*]. Islám má v podání NOI potenciál reformovat jednotlivce i komunity. Mezi černochy se popularizuje jako věc osobního pokroku i vzestupu černošských čtvrtí [*Smith 2010*].

Násilí: Volební urny, nebo kulky

Bílí Američané by měli být rádi, že černochy mobilizuje Martin Luther King. Protože daleko radikálnější síly čekají, že převezmou iniciativu, pokud King neuspěje.
Malcolm[19]

Rasistická společnost nemůže jinak než vést rasistické války. Předpoklady řídící chování doma jsou stejnými předpoklady, kterými se řídí i chování v zahraničí. To ví každý americký negr, protože to byl on, kdo se po americkém indiánovi stal prvním „vietkongem". Nás bombardovali jako první. Jak pak mohu věřit jedinému vašemu slovu? A co vám dává právo žádat mě, abych pro vás šel na smrt?
James Baldwin[20]

Bílá majorita však NOI sledovala s rostoucími obavami a spojovala ho především s násilím. Policie Malcolma vyhodnotila jako „bezpečnostní hrozbu" již ve vězení a od konverze k islámu ho sledovala. Média po jeho smrti zdůrazňovala tezi: „kázal násilí, skončil násilně." Jak shrnul Time: „Byl pasák, feťák a zloděj. Nestydatý demagog. Jeho evangeliem byla nenávist" [*Marable 2012: 455*]. Od Malcolma se kvůli pověsti militanta často distancovali také aktivisté z hnutí za občanská práva. Jak zdůraznil Haley: „Pro umírněné černošské organizace byl příliš militantní. A pro ty skutečně militantní zase příliš umírněný. To ho dostávalo do izolace" [*1965: 427*]. Malcolm se násilí jako prostředku dosahování politických cílů nikdy nezřekl. Jakkoli se neustále a zásadně vyvíjely jeho náboženské i politické vize, násilí bylo konstantou. Vystupovalo jako zdůrazňovaná eventualita, pokud selžou ostatní metody. Avšak vždy zůstávalo na rovině rétoriky. Ve formě efektních verbálních výhrůžek, kterými vytvářel a udržoval tlak. Zároveň vystupoval proti násilí páchanému Spojenými státy ve světě v éře stupňující se studené války (Vietnam, Kuba, podpora diktatur).

Malcolm X skutečně nejprve získal renomé lokálního vůdce schopného rozpoutat protest černochů Harlemu a jediného, kdo je schopen ho zase rozpustit. Zorganizoval totiž úspěšný protest poté, co newyorská policie (NYPD) zranila člena NOI a krvácejícího ho nechávala bez lékařské péče (tzv. Hinton Beating, 1957). Na spekulace o své autoritě poté Malcolm X rád odpovídal, že ještě neví, zda je toho prvního opravdu schopen. A zda by pak

[19] Podle Haley [*1965: 427*].
[20] Podle Daulatzai [*2012: 1*].

vůbec chtěl to druhé [*Marable 2012*]. Celonárodně se záhy uvedl v televizním dokumentu *The Hate That Hate Produced* (1959). V tomto příběhu černoši prošli staletími otroctví a následné rasové diskriminace. Vyvinuli si pak vlastní verzi rasové nenávisti v podání NOI. Amerika byla zděšená. Mluvilo se o „černé nadřazenosti", „černém fašismu", „učitelích nenávisti", „protikřesťanských sektářích". Malcolm X se ale domníval, že jen řekl, co si většina černochů – uvyklá na taktiku přetvářky – stejně myslí: „Bílý muž se má natolik rád, že je upřímně zděšen, když zjistí, že ho jeho oběti zase tak nezbožňují. A nesdílejí jeho sebeoslavný obraz" [*Malcolm X 1965: 239*][21].

Malcolm vždy rámoval boj amerických černochů jako součást celosvětového odporu utlačovaných národů třetího světa proti rasismu, zotročování a bílé dominanci. Jde o vzpouru proti témuž politickému útlaku bílé elity, témuž ekonomickému koloniálnímu vykořisťování, témuž rasismu, jímž je ospravedlňován, a témuž imperialismu používajícímu brutální násilí, kterým je udržován v chodu. Také američtí černoši si musí nejprve vybojovat lidská práva. Teprve poté, co budou uznáni za lidské bytosti, má smysl bojovat za práva občanská a uznání za rovnocenné občany. Boj o lidská práva umožňuje poskytnutí pomoci od jiných států, jejichž tlak v boji za občanská práva by byl vměšováním do vnitřních záležitostí USA. Přitom postupně opustil pojetí NOI a nabídl vlastní sekulární verzi apokalypsy bližší Marxovi: „Věřím, že dojde ke střetu Východu a Západu. Věřím, že se nakonec střetnou utlačovaní a utlačovatelé. Věřím, že dojde ke střetu těch, kdo si přejí svobodu, spravedlnost a rovnost pro všechny, s těmi, kdo chtějí pokračování systému vykořisťování. Ale nebude to střet založený na barvě kůže, jak káže Elija" [*Toronto TV, 19. 1. 1965, dle Marable 2012: 407*].

Malcolm se vztahoval k Bandungské konferenci (1955). Hnutí nezúčastněných zemí – z poloviny muslimských – odmítalo vnucovanou volbu mezi USA a SSSR. Hledalo nezávislost a odmítalo bílou nadřazenost. Spojené státy byly kritizované, že pod rouškou antikomunismu podporují evropský kolonialismus. Mluví o svobodě, ale budují impérium ve světě a doma utlačují černochy. Třetí svět se probouzel, sílil, dekolonizoval. Jeho optimismus a euforie byla pro americké černochy vzpruhou a inspirací. Malcolm propagoval panafrikanismus i panislamismus. Afroameričané měli patřit k budoucím vítězům. Napojení na progresivní Kubu, Egypt či Afriku přinášelo sebevědomí. V této optice již nebyli slabou lokální minoritou (v USA), ale součástí silné globální majority na vzestupu.

Spojitost rasového boje v USA s protikoloniálním bojem ve světě však původně viděly všechny hlavní afroamerické organizace, nešlo o nic originálního. *National Association for the Advancement of Colored People*, *The National Council of Negro Women*, *The March on Washington Movement*, *The National Urban League* i *National Negro Congress* zdůrazňovaly, že sdílí stejný rasový útlak i tentýž odpor. S vyostřováním studené války se však hlavní proud přikloní k podpoře americké zahraniční politiky. Americká vláda potřebuje k vítězství klid doma a také potřebuje získat „srdce a mysl" obyvatel třetího světa zdůrazněním, že rasový problém je vyřešen – a Spojené státy jsou tedy férovou zemí hodnou následování. Malcolm naopak spolu s levicí zdůrazňoval globální pohled, hnutí tak bylo rozděleno [*Daulatzai 2012*].

Malcolm X americkým černochům převyprávěl jejich konflikt se zasazením do globálního kontextu: s ostatními národy Afriky, Asie a Latinské Ameriky sdílí společnou historii

[21] Analogií je 11. září 2001 a údiv: „Proč nás tak nenávidí?"

zotročování, identitu obětí, nepřítele, boj a konečně i společnou taktiku vedení boje, a to včetně násilí. Protikoloniální boj bez násilí vesměs nešlo vybojovat: „Francouzské Alžírsko bylo policejní stát. Jakékoliv okupované území je policejním státem – a tím je i Harlem. Harlem je policejním státem, policie v Harlemu se chová jako okupační armáda. Podmínky okupace přinutily Alžířany uchýlit se k taktice terorismu, bez něhož by opici ze zad nesetřásli. Úplně stejné podmínky ale dnes převažují v každé afroamerické komunitě." Americký imperialismus, zotročující národy ve světě, je jen výhonkem bílého amerického rasismu po staletí namířeného proti černochům doma. Jeden boj pak nelze vyhrát bez úspěšného vybojování toho druhého. Boj proti segregaci a diskriminaci černochů v USA je tak zároveň bojem proti americkému militarismu a imperialismu ve světě [*Daulatzai 2012: 43*]. To Malcolm X zdůraznil v přelomové řeči *Message to the Grassroots* (10. 11. 1963), ve které již neodkazuje na náboženský střet bílých křesťanů a černých muslimů v podání NOI, ale ostře se vymezuje i vůči nenásilí M. L. Kinga („I have a dream") a pochodu na Washington. Namísto separace či integrace požaduje revoluci: „Lidé pochopili, že sdílí jednoho a téhož nepřítele – ten samý, co je utlačuje v Keni, je vykořisťuje v Kongu, v Pákistánu, v Indii nebo Jihoafrické republice. Je to ten samý, co nás utlačuje v Detroitu, New Yorku nebo Kalifornii." Černoši jsou vyzýváni k násilnému boji za svobodu a demokracii proti Japoncům, Němcům, Korejcům, Vietnamcům. Násilný boj za vlastní svobodu je jim ale zakazován. Jenže jak říká: „V naší knize, Koránu, není nic o tom, že máme trpět mírumilovně. Naše náboženství nás učí by inteligentní. Učí mírumilovnosti, zdvořilosti, poslušnosti zákonům, respektu k druhým lidem. Ale pokud na vás někdo vztáhne ruku, pošlete ho na hřbitov. Je to dobré náboženství." Stejně jako Velká francouzská revoluce, americká revoluce či africké revoluce za nezávislost násilná bude i ta v tehdejších USA: „Revoluce nejsou nikdy mírumilovné, láskyplné, nenásilné. Nesnesou kompromisy. Jsou zničující a krvavé." Revolučnost [*Marable 2012*] netkvěla jen v požadavku násilí, ale i přerozdělení moci a majetku v USA (reparace za otroctví).

Malcolm X donekonečna opakuje, že policie v Harlemu se chová jako okupační armáda ve své kolonii, kde tyranizuje domorodce: „Amerika se pro 20 milionů černochů stala policejním státem." Rasistický NYPD je prý „nacistickým gestapem". Segregovaní černoši v USA jsou na tom podobně jako černoši v apartheidu Jihoafrické republiky: „Černoši jsou v Americe jako ve vězení." Odtud také oblíbená figura proslovů: „Když jsem byl ve vězení… vlastně jsem stále ve vězení, již čtyři sta let." Afroamerická elita prý není nic jiného než parta kolaborantů s okupantem. Tato interpretace reality Spojených států, nikoliv interpretace náboženství pak ospravedlňuje násilí. Vyloží ho jako sebeobranu utlačovaných, kteří mají právo se bránit: „Je zločin učit člověka, aby se nebránil, pokud je permanentně obětí brutálních útoků. Je legální vlastnit pistoli či pušku. A pokud vás kouše pes, je vaším právem psa zastřelit" [cit. dle *Marable 2012: 298*].

Když Malcolm nárokuje právo černochů legitimně se uchýlit k násilí, upozorňuje také na „dvojí metr" a logické rozpory týkající se dominantního amerického postoje. Vlastně tvrdí, že nechce nic jiného, než je v americké kultuře, zákonech i politice akceptované. Jeho požadavky jsou tak hluboce „americké". Jestliže [*Malcolm X 1965*] mají běloši doma spoustu zbraní, je to v nejlepším pořádku. Ústava jim dává právo držet zbraně a bránit své domovy i životy. Ale pokud američtí černoši začnou jen mluvit o tom, že si na svou ochranu také pořídí zbraně a založí střelecké kluby po vzoru bílých, je to skandál. Malcolm poukazuje také na tento oblíbený rozpor (New York, 1963): „Pokud není násilí v pořádku

v Americe, pak není v pořádku ani v zahraničí. Pokud není v pořádku užít násilí k obraně černých žen, černých dětí a černých mužů, potom není ani v pořádku povolat nás do armády k tomu, abychom násilí páchali v zahraničí při obraně Ameriky. A pokud by naopak bylo v pořádku povolat nás do armády a cvičit nás v násilí pro obranu Ameriky, potom musí být také v pořádku, pokud vy nebo já uděláme cokoliv, co bude potřebné, pro obranu svých lidí zde v této zemi" [*www.malcolmx.com*]. Malcolm tak byl sice odsuzován za snahy legitimizovat násilí, jako například (1962): „Smrt je cena za svobodu. Pokud nejste ochotni za svobodu zemřít, vypusťte toto slovo ze svého slovníku." Jenže vrcholní američtí politici hovořili naprosto stejně. Třeba republikánský prezidentský kandidát Barry Goldwater (1964): „Extremismus při obraně svobody není neřestí. A mírnost při usilování o spravedlnost není ctností" [*Marable 2012: 213*].

Vše byla ale vždy jen rétorika[22]. Většinu času Malcolm věnuje nenásilným způsobům vedení konfliktu. Snaží se konflikt internacionalizovat, vytvořit mezinárodní tlak na Spojené státy. Chce využít spojenectví s nově nezávislými státy a jejich vůdci k tomu, aby rasovou segregaci a diskriminaci v USA předložili do OSN, tam projednali a odsoudili. Podobně jako v případě apartheidu JAR. Proto podniká rozsáhlé zahraniční cesty (1959, dvakrát v r. 1964), s vůdci třetího světa se setkává také ve Spojených státech, často při příležitosti jednání OSN v New Yorku. Je akreditován například na konferenci Organizace africké jednoty (OAU) v Káhiře (1964), která přijímá rezoluci uznávající snahy USA zajistit základní práva černochů schválením *Civil Rights Act*, nicméně zároveň konstatuje „hluboké znepokojení pokračujícími projevy rasové bigotnosti a útlaku černých občanů ve Spojených státech" [dle *Daulatzai 2012: 40*]. Podobnou mezinárodní ostudou bylo, když Malcolm přesvědčil keňský parlament schválit rezoluci podporující boj Afroameričanů za svá práva [*Marable 2012*].

Malcolm nikdy nezřizoval milice. Naopak zakládá OAAU, která se hlásí k Prohlášení nezávislosti a Ústavě Spojených států. Principy USA jsou ideálem, jenž se musí uvést do praxe. Malcolm chce pro černochy rovnoprávnost, jakou si svého času vydobyly jiné diskriminované skupiny (Irové, Italové, židé). Požaduje zastoupení na všech úrovních politiky i ekonomiky USA. Nikoliv separaci. Stále existuje jistá šance vybojovat si práva a pozice nenásilně. Tedy v rámci pravidel ústavního systému [*Marable 2012*]. Cílem tak má být integrace, v žádném případě však asimilace: „Fyzicky můžeme jakožto Afroameričané zůstat v Americe a bojovat zde za naše ústavní práva. Ale filozoficky a kulturně se jakožto Afroameričané zoufale potřebujeme ‚vrátit' do Afriky – a rozvinout spolupráci v rámci panafrikanismu" [*Malcolm X 1965: 350*].

Balancování mezi násilnými a nenásilnými taktikami vystihuje klíčová řeč *The Ballot or the Bullet* (3. dubna 1964). Revoluční násilí již prý není nevyhnutelné, jakkoliv je stále dosti pravděpodobné. Náboženské rozdíly mezi černochy mají ustoupit do pozadí, důležitá je jednota. Vláda musí černochům garantovat volební právo, umožnit jim registraci. Černoši se pak mají sjednotit do voličského bloku. O ten by se obě politické strany ucházely jako o rozhodující jazýček na vahách, protože bílý elektorát je též rozdělen. Strany by poté byly

[22] Výraznou výjimkou je násilí černochů namířené proti jiným černochům. Malcolm X přehlížel násilí FOI vůči členům, kteří se odchýlili od pravidel nebo byli vyloučeni. Podobně brutálně později soupeří FOI a příznivci Malcolma X. Navzdory rétorice si netroufnou na bílou policii či rasisty, konflikt je válkou znepřátelených frakcí.

nuceny začít brát zájmy a problémy afroamerických komunit vážně. Druhým nenásilným kanálem má být vznik vlivné a jednotné černošské lobby. Farmáři či lékaři mají organizace hájící jejich zájmy. Vláda pak zřizuje specializované resorty řešící jejich problémy. Jedinou zájmovou skupinou bez vlastní lobby jsou dosud černoši. Alternativou je ale skutečně exploze násilí: „Tento měsíc to budou molotovy, příští měsíc ruční granáty a nakonec ještě něco daleko horšího." Afroameričané jsou totiž frustrovaní. Vysoká očekávání vkládaná do hnutí za občanská práva plodí hlubokou deziluzi. Integrace a rovnoprávnost stále nepřichází, slíbené zákony Kongres blokuje kvůli jižanským poslancům. Sílí přesvědčení, že by je prezident Johnson stejně nepodepsal nebo by bylo sabotováno jejich naplňování v praxi. Nenásilně to nejde, černoši začínají akceptovat násilí jako řešení v duchu americké revoluce: Svoboda, nebo smrt! Malcolm tak před násilím spíše neustále varuje. Alternativou nenásilného konfliktu a volebních uren jsou kulky a eskalace násilí. Umírnění černošští vůdci prý mohou ztratit vliv na radikalizované masy. Až propukne násilí, kontrolu ztratí zcela a nedokáží ho zastavit.

Kromě rasové diskriminace ale spatřuje kořeny extremismu také v třídním postavení: „Není zapotřebí nikoho, aby podněcoval sociologický dynamit, který se napájí z nezaměstnanosti, špatného bydlení a chabého vzdělání převládajícího v ghettech. Tyto explozivní kriminální podmínky jsou přítomné již dlouho. Explodují samy od sebe, nepotřebují pobízet" [*Malcolm X 1965: 366*]. K radikalizaci však patrně výrazně napomohly i státní represe, zejména brutalita rasistické bílé policie. Kritika vlády byla v éře stupňující se studené války jednoduše odmítána jako „komunistická" [*Daulatzai 2012*]. Například *California Senate Fact-Finding Committee on Un-American Activities* (1961) konstatuje, že NOI se podobá komunistům, se kterými má mít styky. Prý usiluje o destabilizaci a násilné svržení vlády. Napětí vrcholí, když policie v Los Angeles vtrhne do mešity a zastřelí sedm neozbrojených členů NOI. Také NYPD na druhé straně USA pokládá celé hnutí za občanská práva za partu podezřelých komunistů a provádí masivní sledovací operace včetně nasazení špiónů a odposlechů. Policista Gerry Fulcher měl přiděleného právě Malcolma X. Bílý rasista z Harlemu bral svou práci nejprve vážně. Díky špehování ale rychle vystřízlivěl, je zklamán a od policie nakonec odchází: „Co je protizákonného na tom, že chce někdo práci, lepší vzdělání, hlas v politice a konec rasismu?" Také FBI nejspíše přecenila nenávist a radikalitu NOI, spočívající v nekompromisní teologii, ne činech. Kromě dohledu usiluje o využití vnitřního napětí k rozkladu hnutí. Malcolm X poté stále opakuje věty jako: „KKK jen vyměnil svá bílá prostěradla za policejní uniformy." Což v komunitě pod tlakem represivních složek rezonuje [dle *Marable 2012: 357*]. Policejní represe a sledování jsou kontraproduktivní. Pro aktivisty je důkazem, že bílý muž je opravdu ďábel, že konflikt nelze vést nenásilně [*Smith 2010: 87*]. Celkově si Malcolm X uvědomoval svůj extremismus. Ale obhajoval ho interpretací světa, ve kterém žil. Nikoliv radikální interpretací islámu. Jen radikalita může vyřešit extrémně mizerné životní podmínky černochů v rasistické Americe: „Jsem extremista. Černoši v Americe žijí v extrémně tvrdých podmínkách. A kdo v těchto podmínkách není extremista, potřebuje psychiatra" [dle *Haley 1965: 394*].

Kontrapunkt: Alex Haley

Právě došli. Náklad prvotřídních otroků byl přivezen
a bude se rozprodávat za hotovost či platné směnky.
inzerát v Gazette o trhu s Kuntou, 1767

Podle toho, co viděl, většina černochů nevěděla,
ani kde jsou, natož kdo jsou.
Kunta[23]

Osobnost Malcolma X je nejčastěji stavěna do kontrastu k M. L. Kingovi. Zjednodušeně, ztělesňují krajní proudy černošského hnutí (jakkoliv se oba vyvíjeli, přičemž konvergovali): separaci proti integraci, afroamerickou identitu proti identitě občanské, noční můru proti snu o rasovém soužití, internacionalismus a panafrikanismus proti americkému patriotismu studené války, násilí proti nenásilí doma, nenásilí proti akceptaci násilí ve světě [*Daulatzai 2012*]. Jednoznačnějším protipólem je však Alex Haley, spoluautor The Autobiography of Malcolm X. Jako vysloužilý člen Pobřežní stráže Spojených států se živí psaním (Playboy, Reader's Digest), disponuje vlivnými přímluvci z majority. Reprezentuje tak nepočetnou černošskou střední vrstvu. Vyznává liberalismus a integraci, neidentifikuje se s afroamerickou chudinou. Od Malcolma se jako „domácí negr" distancuje. V dopise vydavatelství ho popisuje jako „demagoga" a brání se být uveden za spoluautora díla (1963): „Spoluautorství by evokovalo sdílení stejných názorů, zatímco moje názory jsou téměř naprostým protikladem těch jeho" [dle *Marable 2012: 248*].

Alex Haley sepsal svůj manifest pod názvem Kořeny [*1976*, česky *1981*]. Kniha se stala okamžitě bestsellerem, nejprodávanějším titulem roku a předlohou úspěšné televizní adaptace. Jde o rodinnou ságu bývalých otroků, kteří přes veškeré útrapy a příkoří nakonec zažijí svůj americký sen. Jde o příběh ambiciózních „field negros", kteří se postupně propracují mezi „domácí negry" akceptující americké hodnoty. Druhou ingrediencí příběhu úspěchu je postupná převaha bílých liberálů-lišek, nabízejících pomocnou ruku, nad rasisty-vlky, srážejícími černochy naopak na dno. Během sedmi generací se díky tvrdé práci, inteligenci, důrazu na vzdělání, trpělivosti i ochotě riskovat (Kohoutí Georg a kohoutí zápasy či rozhodnutí založit nové město) postupně propracují ze společenského dna mezi úspěšné středostavovské Američany. Cesta vzhůru vede přes praktikování dominantní protestantské etiky a upnutí se k principu individuální svobody ležícímu v jádru americké demokracie. Jednotlivé generace otroků uvažují v dlouhodobých horizontech. Také díky asketickému odříkání se jim daří po pětnících šetřit, aby se v budoucnu vykoupili, a získali tak svobodu. Ačkoliv ji nakonec získají spíše díky občanské válce. Kohoutí Georg z třetí generace se díky píli, kreativitě a zkušenostem nabytým pozorováním přírody prosadí mezi nejlepší chovatele zápasnických kohoutů a je první, kdo si vydobude svobodu. Kovář-otrok Tom ze čtvrtého pokolení získá respekt bílých díky svému řemeslu. Svobodný Will Palmer z pátého se z popudu bílých sousedů stává z pouhého správce truhlárny jejím vlastníkem. V šesté generaci Berta studuje vysokou školu. Manžel Simon dokonce získá doktorát a za světové války se stává poddůstojníkem ověnčeným metály.

[23] Podle Haley [*1981: 612, 295*].

Naopak násilí černochů vede vždy do slepé uličky. Kunta Kinte na otrokářské lodi zažije neúspěšnou vzpouru, výsledkem je jen více krve a brutality. Podobně končí i pokusy o útěk či vzpoury na plantážích. Dcera Kizzy je prodána na jinou plantáž, kde ji nový pán Tom Lea znásilňuje, aniž by se bránila. Ani kovář Tom se nenechá vyprovokovat v jižanském táboře ke konfrontaci. Nikdo z rodiny se neúčastní občanské války. Odehrává se na pozadí románu, průmyslové válčení a zabíjení je vzdálené. Informace o něm jsou mlhavé a z druhé ruky. Podobně ustupuje do pozadí také násilí americké revoluce [*tamtéž: 238*]: „Poudaj, že jednou večer se ňáký lidi v Bostonu tak rozčílili kvůlivá těm královskejm daním, že pochodovali proti královejm vojákům. Vojáci začali střílet a první, koho zabili, byl nějakej negr Crispus Attucks. Říkaj tomu Bostonskej masakr!" Haley přichází s románem, v němž je zakódováno „velké vyprávění" o historickém pokroku. Postavení jednotlivých generací černochů se zlepšuje. Příběh Ameriky je tak příběhem schopnosti sebekorekce, příběhem boje za svobodu s happy endem. Oproti tomu podle Malcolma X dějiny nesměřují po vzestupné přímce od bídné minulosti po šťastnou současnost a ještě šťastnější budoucnost. Staré formy otrokářství, vykořisťování, dominance a rasismu jsou nahrazovány formami novými, rafinovanějšími. Historie se spíše opakuje.

Shodují se však v pohledu na éru otrokářství. Alex Haley ji ale prezentuje jako odstrašující protipól současné civilizovanosti a odklonu od barbarství, který s dneškem nemá nic společného. Zvýrazněním otrokářství a jeho stavěním do kontrastu ke svobodné současnosti ukazuje, jakou cestu již Spojené státy ušly od doby pradědečka Kunty. Román je tedy stejně jako autobiografie Malcolma X založen na vyhroceném kontrastu. Na příběhu heroického výstupu z propasti barbarství do výšin civilizace. V případě autobiografie se týká „padlého" jedince objevivšího islám. V případě Kořenů celé americké společnosti v posledních sedmi generacích následujících americký sen a vyznávajících americké hodnoty. Jde o oslavu Ameriky a její výjimečnosti.

Proto Haley například dopodrobna líčí odpudivé jižanské zákonodárství z přelomu 18. a 19. století rozhlašované v kostelech. Černocha na útěku lze zabít (Kunta byl po pokusu o útěk zmrzačen). Nesmí nosit pušku ani hůl, ani vlastnit psa. Nesmí se učit číst a psát, nesmí vlastnit knihy. Rovněž nesmí obchodovat ani nic prodávat bez souhlasu pána. Ani hrát na buben či jiné africké nástroje. Nesmí se konat pohřeb, pokud existuje obava, že by se proměnil v nebezpečné shromáždění. Káže-li černoch, musí ho poslouchat a kontrolovat nějaký běloch. Pod hrozbou deseti ran bičem se nesmí podívat bělochovi do očí, dvacet ran je trestem za chození bez propustky mimo plantáž, třicet za pozvednutí ruky proti pánovi, useknutí ucha za lež. Výprask za zabití jiného otroka, ale oprátka za zabití bělocha, proti kterému však nesmí svědčit. Avšak stejně jako zákonodárství se změnil i přístup křesťanských církví. Jako z jiného světa má působit parodování stylu dobového kázání v podání Kohoutího George [*tamtéž: 397*]: „Hej negři! Poslouchejte svého pána a bojte se Boha. Esli si myslíte, že Strejc Pompey ukradl pánovi prase, řekněte to pánovi! Esli uvidíte, jak Slečna Malizy bere paní mouku, řekněte to paní! Poňáč dyž budete všichni takoví hodný negři a budete dobře sloužit svýmu hodnýmu pánovi a paničce, pak se všichni můžete dostat do nebeský kuchyně, až umřete!" Podobně Haley reflektuje rasismus před občanskou válkou. Například George varuje před přistěhovalci z Evropy takto [*tamtéž: 552*]: „Každej negr byl naštvanej jako sršáň kvulivá těm bílejm přistěhovalcům, co jsou všade, kam se člověk podívá. Sou to hlavně Irové a člověk nerozumí tomu, co poudaj. A spousta jinejch podivnejch

lidí, co ani neuměj anglicky. Vylezou z lodí a první slovo, který se naučej, je ‚negr'. A hned potom začnou tvrdit, že jim negři zabíraj jejich místa!"

Haley jde dokonce tak daleko, že předrevoluční Ameriku popisuje jako barbarskou a nacházející se na nižším civilizačním stupni než Afrika. Kunta totiž zažívá kulturní šok. Nad bělochy se cítí nadřazeně, když vše srovnává se svou spořádanou gambijskou vesnicí Juffure: lidé žili v zemljankách, pili alkohol, jedli vepřové, nepomáhali si, milovali násilí a lačnili jen po penězích. A pro špínu zapáchali [*tamtéž: 173*]: „Poté, co viděl, jak hladově tubobové na velké kánoi lačnili po černých ženách, ho překvapilo, že mají ženy vlastní. Ale když se podíval na tento exemplář, dokázal pochopit, proč dávají přednost Afričankám." Na tomto místě hraje důležitou roli i islám, líčený jako nástroj civilizace. Otroci mají v africké muslimské vesnici lepší postavení a dostává se jim humánnějšího zacházení než na druhém břehu oceánu. Otrokem se zde člověk může stát tím, že se narodí matkám-otrokyním. Nebo tím, že v sousední vesnici poprosí, aby se mohl stát otrokem výměnou za jídlo v období sucha. Konečně, může padnout do zajetí ve válce nebo tak být potrestán za vraždu či těžký zločin. Kunta ale dlouho vůbec netuší, že kolem něj ve vesnici žije spousta otroků: „Pak se Kunta najednou zeptal: Fa, co jsou to otroci? Omoro nejdřív nic neříkal, jen něco zabručel. Není vždy snadné rozlišit otroky od těch, kdo nejsou otroci. Ale člověk by nikdy neměl mluvit o otrocích v jejich přítomnosti, řekl Omoro s velmi přísným výrazem" [*tamtéž: 56*]. Otroci tedy nejsou v každodennosti segregováni. Jsou s empatií respektovaní jako lidské bytosti. A navíc mají svá práva. Pán jim musí poskytnout jídlo, ošacení, přístřeší i manželku. Oproti Americe nesmějí být bez svého souhlasu prodáni jinam. Mají nárok na polovinu úrody z pole, o které se starají, takže se mohou zase vykoupit. Stejně tak se mohou přiženit do rodiny pána. A někteří si dokonce sami pořídí vlastní otroky, daří se jim lépe než jejich pánům a nakonec se proslaví jako třeba legendární generál kmene Mandingů Sundjata, o němž vypráví potulní grioti. Haley tak staví do kontrastu čerstvě islamizovanou západní Afriku a tehdejší Západ: „Babička Nyo Botová je také otrokyně, řekl Omoro. A Kunta skoro spolkl všechno ovoce v ústech najednou. Tohle nedokázal pochopit. Hlavou mu probíhaly obrázky milované staré Nyo Botové, jak sedí na bobku přede dveřmi své chýše, stará se o dvanáct nebo patnáct nemluvňat z vesnice, plete košíky a strefuje se svým ostrým jazykem do každého kolemjdoucího dospělého – třeba i do starších, když má chuť. Ta přece nikomu neotročí, pomyslel si" [*tamtéž: 58*].

Vzniká tak druhý kontrast: mezi dětskýma očima viděnou idylickou každodenností soudržné muslimské komunity v Juffure, žijící v harmonickém vztahu s přírodou i svými předky, a naopak krutým a materialistickým otrokářským Jihem USA: „Ten večer, když moro odešel, ležel Kunta ve své chýši a přemýšlel, kolik věcí – vlastně všechno, co se naučil – spolu souvisí. Minulost s přítomností a přítomnost s budoucností; mrtvé s živým i s ještě nenarozeným; on se svou rodinou, kamarády, vesnicí, kmenem, Afrikou; svět lidí se světem zvířat a rostlin – a všichni žijí s Alláhem. Kunta si připadal nesmírně malý, ale zároveň nesmírně velký. Snad právě tohle znamená stát se mužem, pomyslel si." Život tak byl orientován jasnou etikou: „Nebyl již chlapec a naučil se jednat se všemi Alláhovými stvořeními tak, jak chtěl, aby se jednalo s ním – s úctou" [*tamtéž: 100, 136*]. Čerstvě dospělý Kunta sní o pouti do malijského Timbuktu. Centra obchodu, řemesel, islámu, vzdělání, učenosti a kulturnosti, ke kterému se vesničané vztahují, protože právě tam tuší své kořeny. Namísto toho je ale Kunta unesen otrokáři a násilím odvlečen přes Atlantik.

Oproti Africe jsou černoši v Americe vykořeněni: „Kunta skoro každou noc, než usnul, ležel s otevřenýma očima a hořel vzteky nad bídou svého lidu. Ale zdálo se, že oni ani nevědí, že jejich životy jsou bídné." Rychle ztrácí identitu a kulturu, která by jinak mohla být zdrojem hrdosti a sebevědomí: „Podle toho, co mohl vidět, většina černochů doslova nevěděla, ani kde jsou, natož kdo jsou" [*tamtéž: 222, 295*]. Namísto toho je jim vnucované falešné vědomí a identita méněcennosti vůči bílým otrokářům, jejichž pohled na sebe sama si osvojují: „Každý, kdo chce úspěšně zvládat otroky, si nejdřív ze všeho musí uvědomit, že vzhledem ke své africké minulosti a životu v džunglích se zvířaty si s sebou nesou přirozené dědictví hlouposti, lenosti a nečistých zvyků a že křesťanskou povinností těch, kterým dal Bůh moc, je učit je úctě k práci" [*tamtéž: 311*].

Postavy Alexe Haleyho se ale brání snahám otrokářů zpřetrhat kořeny s Afrikou a nechat si vnutit historii „přetřenou na bílo": „Bílí ti povědí, že jeden z nich, co se menoval Kolumbus, tohle místo objevil. Ale dyž tu našel Indiány, tak ho neobjevil, ne? Bílí si myslej, že dyž byl ňákej před nima, tak se to nepočítá. Říkaj jim divoši." Ve druhé rovině knihy se tedy Haley přibližuje Malcolmovi X. Hledá africké kořeny, chápané jako zdroj pozitivní afroamerické identity. Rehabilituje islám vyzdvižením jeho kladných stránek. Nebo zdůrazňuje solidaritu barevného obyvatelstva, řečeno s Šumařem: „Vy Afričani jste udělali tu samou chybu co Indiáni – pustili ste bílý dál. Nabídnete jim jídlo a nocleh, a než se nadějete, vykopnou vás ven, nebo vás zamknou vevnitř! (…) Některý Indiáni nemaj negry rádi a některý jo. Indiáni maj největší problémy s bílejma kvůli půdě a kvůli negrům. Bílí chtěj všecku indiánskou půdu a nenávidí Indiány, co schovávaj negry!" [*tamtéž: 237, 238*]. Avšak pro Haleyho je hrdost na africké kořeny kompatibilní s přitakáním integraci v multikulturních Spojených státech. Integrace s vědomím význačnosti vlastní africké identity je totiž něco jiného než kulturní asimilace. Zdůrazněním krutostí bílého otrokářství pak Haley vytváří morální dividendu použitelnou v politickém boji za rasovou desegregaci na Jihu a za odmítnutí diskriminace na Severu USA.

Závěr: Sociální adaptace a násilí

Malcolmův současník, americký sociolog Robert K. Merton (1910–2003), v roce 1938 navrhl typologii životních strategií prosazujících se v rasově a třídně hluboce rozdělené společnosti, které však dominuje sjednocující vyprávění o „americkém snu". Všechny vrstvy a skupiny se tak vztahují k jednomu společnému příběhu zdůrazňujícímu materiální úspěch a bohatství, jehož údajně může dosáhnout úplně každý. Daleko menší důraz je však v kultuře kladen na normy a způsoby, jimiž je tohoto cíle dosahováno. Třídy a skupiny, které jsou znevýhodněné již na startovní čáře a nemají dostatečné předpoklady k vzestupu, poté pociťují napětí mezi osvojenými ambicemi amerického snu a nedostupností legitimních prostředků, pomocí nichž by ho mohly dosáhnout [*Merton 2000*].

Model byl primárně použit k analýze adaptace velkých sociálních skupin se specifickou pozicí v sociální struktuře, nikoliv biografií jednotlivců. Navíc původně uplatňoval statický pohled – síla struktur jako by nepřipouštěla možnost výrazného pohybu mezi různými typy adaptace. Spíše vede ke stabilnímu příklonu k určité strategii (například bílá nižší střední vrstva tenduje k ritualismu, mladí američtí černoši ke kriminálním inovacím či eskapismu, bílá střední vrstva ke konformitě). Domnívám se však, že model lze použít

i při analýze biografií a uchopit s ním nejen statické tendence, nýbrž i dramatickou životní dráhu popsanou jako diskontinuitní přecházení mezi jednotlivými strategiemi adaptace.

Typologie adaptace podle Roberta K. Mertona [*1938*, česky *2000*]

Způsoby adaptace	Postoj ke kulturně dominantním cílům („americký sen“)	Postoj k legitimním prostředkům jejich dosahování
Konformita	+	+
Inovace	+	–
Ritualismus	–	+
Únik	–	–
Rebelie	–/+	–/+

Malcolm nejprve jako školní premiant dodržuje pravidla a řád prostě proto, že to dělají i ostatní. V situaci izolace od rodiny mu to zajišťuje přijetí spolužáky a učiteli, se kterými se cítí dobře (ritualismus). Postupně kromě úspěšného imitování pravidel a norem chování bílé majority přebírá i její americký sen. Ambice stran materiálního úspěchu a profesního vzestupu vrcholí přáním studovat práva. Pro dosažení tohoto snu je ochoten tvrdě pracovat a studovat, což jsou společensky plně legitimní cesty k dosažení kulturně dominantních cílů (konformita). Poté, co jsou mu společensky akceptovatelné cesty vzestupu skrze vzdělávací systém uzavřeny, hledá naopak nelegální způsoby, jak se dostat snadno a rychle k penězům, a to včetně kriminality a násilí – aby si mohl koupit drahé oblečení a účastnit se vyhlášeného nočního života Harlemu, který ve své době vyhledávala jak bílá středostavovská majorita, tak i turisté, zdaleka ne pouze černoši. Tato anomie se vyznačuje právě rozporem mezi akceptací kulturně dominantních cílů materiální spotřeby a bohatství, avšak společensky neakceptovatelnými způsoby jejich dosahování (inovace). Stále neutěšenější existence a život ze dne na den vede k pádu do alkoholové a drogové závislosti s cílem alespoň na chvíli zapomenout. Malcolm tak odmítá nejen legitimní normy, ale rezignuje již i na kulturně dominantní životní cíle (eskapismus). Po konverzi k islámu a vstupu do NOI se naopak snaží nahradit to, co odmítl, protože ho to vždy zavedlo do slepé uličky, radikální alternativou. Namísto úsilí o individuální materiální blahobyt si vytyčuje alternativní cíl v podobě spravedlivější a rovnější společnosti – konkrétně černý nacionalismus a separatismus zpochybňující územní celistvost USA. Přičemž rétorické způsoby dosažení alternativního snu jsou také na hraně či za hranou společensky akceptované normy, zejména pokud jde o násilí a rasismus obrácený proti bílé majoritě (rebelie). Po odchodu z NOI naopak osciluje mezi dramatickými výzvami k násilným, nebo naopak nenásilným metodám vedení konfliktu, přičemž se zdá, že stále více hledá a zdůrazňuje ty nenásilné. Avšak násilné nikdy definitivně nezavrhuje, ponechává je jako otevřenou možnost, jako „plán B“. Cíle rovněž nejsou neměnné, přesouvají se od revoluční redistribuce moci a bohatství v USA navržené v řeči *Message to the Grassroots* (varianta rebelie) k integraci černochů v rámci stávajících institucí a práv garantovaných ústavou. Jde tak o inovaci v případě „kulek“ a druhého kola americké revoluce a o konformitu v případě nenásilné kooptace do systému cestou lobby a hlasovacích lístků.

Oproti tomu Alex Haley je celoživotně důsledně konformní; akceptuje dominantní cíle americké kultury a legitimní prostředky jejich dosahování. Vzhledem ke své životní zkušenosti i postavení si to může dovolit. Není nucen hledat alternativy vůči dominantní kultuře a institucím ani zvažovat násilné způsoby jejich dosahování. Podle Mertona je právě konformita nejpravděpodobnějším způsobem středostavovské adaptace. To ale neznamená, že se nemůže účastnit politického boje za občanská práva: jeho cíle i metody boje jsou však přísně „vykolíkovány" americkou ústavou, zákony a kulturními normami.

Tendence ke kriminálnímu a poté i politickému násilí u Malcolma X způsobilo rasistické vylučování z přerozdělování vzdělanosti. A tím i vylučování z přerozdělování profesních pozic, prestiže a bohatství. Znamenalo to vyloučení z naděje a podílu na americkém optimismu upínajícím se k americkému snu. Druhou příčinou bylo vylučování z plné participace na demokracii a konzumaci lidských a občanských práv. Konformní, legální a nenásilné kanály sociálního vzestupu nebyly k dispozici. Nebo se alespoň zdály nedosažitelné či neefektivní. Podobně nebyly k dispozici konformní, legální a nenásilné metody vedení politického konfliktu. Nebo se alespoň jevily jako neúčinné, nedostatečné a nerealistické. Byly totiž opakovaně prověřované a „přezkušované", vždy ale selhaly.

Násilí coby alternativnímu prostředku dosahování životních a později i politických cílů proto byla vždy ponechána pootevřená zadní vrátka. Část afroamerické komunity se k násilí stejně jako Malcolm X vždy obracela, ať již ve formě kriminální inovace či politické rebelie. U Malcolma X nešlo o důsledek radikální interpretace islámu. Spíše o důsledek radikální interpretace reality, na kterou se bylo obtížné adaptovat – tedy nespravedlivého světa, ve kterém žil, na jehož rasová omezení narážel a ve kterém si četl stejně vášnivě jako v náboženských či historických knihách. Příklon k islámu byl naopak provázen postupnou sekularizací rétoriky, politiky i pohledu na konflikt: od kosmické války sil dobra a zla, táhnoucí se dějinami, v podání NOI k pozemskému politickému střetu umožňujícímu kompromisy, nenásilná řešení a formování koalic napříč rasovými i náboženskými skupinami. Byl posunem od netolerance k otevřenosti a mezináboženskému dialogu. Od myšlenkové rigidity NOI k intelektuální a politické flexibilitě. A konečně, od specifické separatistické verze politického islámu NOI k sekularismu akceptujícímu demokratické hodnoty ústavy USA. Islámská víra tedy Malcolma X neomezovala, nedeterminovala. Ve zrychlujícím se tempu umožňovala přecházet mezi širokou škálou politických postojů, často značně rozdílných, až protichůdných. Jakkoliv kritici i příznivci Malcolma X vesměs nedokázali tyto proměny reflektovat a držet s nimi krok – slovy Eliji: „Žádný opravdový vůdce svým následovníkům nenaloží více, než mohou unést, a nepůjde rychleji, než by mu byli schopni stačit" [*Malcolm X 1965: 227*]. Stejně tak vidíme, že islám nepředstavoval překážku integrace do moderní demokratické americké společnosti. Primární byla rasová segregace a diskriminace. Následnou reakcí bylo šíření nesnášenlivé doktríny NOI, která v sektářském duchu dále odcizovala černochy od většinové společnosti a jejích institucí. Prosadila se ale i snaha léčit neduhy rasismu univerzalismem odvozeným z islámské ortodoxie.

Proměnlivost životní dráhy a postojů Malcolma X, zdůrazňovaná touto studií, se dodnes promítá také do jeho posmrtného odkazu. K tomu se totiž hlásí často naprosto protichůdně orientovaní politici, intelektuálové, aktivisté, hudebníci i věřící: od revoluční levice až po pravicové konzervativce, od militantních černošských nacionalistů až po bílé liberály, od věřících v netolerantní rasovou a synkretickou doktrínu Národa islámu až po ortodoxní sunnitské muslimy schopné mezináboženského dialogu. Nejde tedy zdaleka jen

o to, že by se z Malcolma X stal vyprázdněný symbol, který může kde kdo naplnit libovolným obsahem dle vlastních preferencí. Dědictví Malcolma X je totiž díky rychlému ideologickému vývoji v posledních letech života vysoce heterogenní. Američtí černošští konzervativci se tak Malcolmem mohou zaštiťovat, protože vybrané části jeho dědictví zapracovali do svého intelektuálního kánonu. V ideologii Malcolma X lze nalézt konzervativní aspekty, inspirované jeho členstvím v NOI (1948–1964) a také učením kazatele Marcuse Garveyho s jeho *Universal Negro Improvement Association*, k níž inklinoval jeho otec. Stejně tak lze v jeho pozdějším životě nasbírat řadu inspirací levicově socialistických, revolučních či internacionálních [*Dillard 2010*]. Podobně Malcolmovo heterogenní dědictví dodnes žije v afroamerickém rapu a hip hopu. Někteří umělci se inspirují náboženským učením NOI, jiní islámskou ortodoxií. Někteří mají stále blízko k chudinským ghettům, jiní se vypracovali mezi milionáře. Všem je společný odpor k bílému rasismu, ztělesňovanému převážně bílou policií, a snaha hledat pozitivní a autentickou afroamerickou identitu [*Turner 2010*]. Konečně, mnohoznačný odkaz Malcolma X se týká i genderu. Část následovníků se přimkla k jeho patriarchalismu a mužské dominanci, kterou načerpal v řadách NOI. Ale i na ulicích Harlemu či u svého dominantního otce. Jiní se snaží ukázat, že byl na konci života progresivní i ve věci genderu a uznal význam role žen v afroamerickém hnutí, přičemž se v návaznosti na Malcolma X snaží pozitivně a nedestruktivně redefinovat také afroamerickou maskulinitu [*Radford-Hill 2010*; *Leak 2010*].

Literatura

Abdo, Geneive [2006]. *Mecca and Mainstreet*. New York: Oxford University Press.

Daulatzai, Sohail [2012]. *Black Star, Crescent Moon. The Muslim International and Black Freedom Beyond America*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Davise, Allison [1941]. *Deep South.* Chicago: University of Chicago Press.

Dillard, Angela [2010]. Malcolm X and African American Conservatism. In. Terrill, Robert E. (ed.). *The Cambridge Companion to Malcolm X*. New York: Cambridge University Press, s. 90–100.

Drake, Clair – Cayton, Horace [1945]. *Black Metropolis*. New York: Harcourt.

Du Bois, William Edward Burghardt [1996]. *The Philadelphia Negro*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Glazer, Nathan – Moynihan, Daniel Patrick [1970]. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge: MIT Press.

Haley, Alex [1965]. Epilog. In. Malcolm X: *The autobiography of Malcolm X*. New York: Grove Press, s. 383–456.

Haley, Alex [1981]. *Kořeny*. Praha: Mladá fronta.

Hasan, Asma Gull [2008]. *American Muslims. The New Generation*. New York: Continuum.

Hlaváčová, Simona [2008]. *Islám ve Spojených státech amerických.* Brno: Masarykova univerzita.

Jeřábek, Hynek [2013]. The Philadelphia Negro – zapomenutý počátek empirické sociologie ve Spojených státech amerických. *Historická sociologie* 1/2013: 55–73.

Kropáček, Luboš [2006]. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad.

Leak, Jeffrey [2010]. Malcolm X and Black Masculinity in Process. In. Terrill, Robert E. (ed.). *The Cambridge Companion to Malcolm X*. New York: Cambridge University Press, s. 51–62.

Leonard, Karen [2003]. *Muslims in the United States*. New York: Russel Sage Foundation.

Marable, Manning [2012]. *Malcolm X. A Life of Reinvention*. London: Penguin Books.

Malcolm, X [1965]. *The autobiography of Malcolm X. With the assistance of Alex Haley*. New York: Grove Press.

Merton, Robert King [2000]. *Studie ze sociologické teorie*. Praha: SLON.

Radford-Hill, Sheila [2010]. Womanizing Malcolm X. In. Terrill, Robert E. (ed). *The Cambridge Companion to Malcolm X*. New York: Cambridge University Press, s. 63–77.

Smith, Jane [2010]. *Islam in America.* New York: Columbia University Press.
State of the Dream: Ending Disparities in Black and White [2004]. Boston.
Turner, Richard Brent [2010]. Malcolm X and Youth Culture. In. Terrill, Robert E. (ed.). *The Cambridge Companion to Malcolm X*. New York: Cambridge University Press, s. 101–112.
Wilson, William Julius [1987]. *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Internetové zdroje

Louis Farrakhan [1960]. A White Mans Heaven is a Black mans hell. Dostupné z: http://rap.gegggnius.com/Louis-farrakhan-a-white-mans-heaven-is-a-black-mans-hell-lyrics.
Malcolm X. Citáty z projevů. Dostupné z: www.malcolmx.com [cit. 30. května 2013].
Malcolm X [1963]. The House Negro and the Field Negro. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=7kf7fujM4ag [cit. 30. května 2013].
Malcolm X [1963] Message to the Grass Roots, Detroit, 10. 11. 1963. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=Ku2JzolPt50 [cit. 30. května 2013].
Malcolm X [1964]. The Ballot or the Bullet, 3. 4. 1964. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=D9BVEnEsn6Y [cit. 30. května 2013].

Karel Černý je sociolog zaměřený na vývoj Blízkého východu v komparativní perspektivě. Zabývá se také postavením muslimů na Západě. Jako stipendista Fulbrightovy nadace se na Kalifornské univerzitě v Santa Barbaře zabýval problematikou amerických muslimů (2012–2013). Je autorem knihy Svět politického islámu: Politické probuzení Blízkého východu *(2012) a editorem kolektivní monografie* Nad Evropou půlměsíc *(2015). Přednáší na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.*

Koncepty, které by měly zajímat historickou sociologii*

JIŘÍ ŠUBRT**

Concepts Which May Interest Historical Sociology

Kniha *Koncepty a dějiny: Proměny pojmů v současné historické vědě*, která vyšla v roce 2014 ve vydavatelství Scriptorium, je pozoruhodným dílem, jež zasluhuje pozornost, a to i z hlediska historické sociologie. Jako editorka tohoto více jak čtyřsetstránkového spisu je uvedena Lucie Storchová, z předmluvy nicméně vyplývá, že jeho koncepce byla vytvořena skupinou autorů, ke kterým patří vedle editorky také Jan Horský, Michal Pullmann, Jiří Růžička a Karel Šíma. Jedná se o tým spíše mladších autorů, mezi nimiž sehrává roli „seniora" a do značné míry i vůdčí osobnosti doc. Horský (jenž je ostatně v této publikaci uveden jako autor nebo spoluautor u jedné třetiny kapitol, resp. hesel) – a právě v kontextu Horského předchozích odborných snah a aktivit je po mém soudu nutno recenzovanou práci vidět a chápat.

V úvodní části knihy můžeme číst, že „vychází u příležitosti 30. výročí dosud nejvlivnějšího českého Úvodu do studia dějepisu". Lze celkem snadno dohledat, že onou zmiňovanou prací je dílo Miroslava Hrocha a kolektivu [*Hroch 1985*]. Horského lze označit za Hrochova žáka, i když východiska a ukotvení jeho historického myšlení jsou jiná než u jeho učitele. Co oba spojuje, je především hluboké přesvědčení, že historiografii nelze budovat jako antiteoretickou vědu, nýbrž je nutné ji rozvíjet na teoretickém základě. Hrochova i Horského pedagogická činnost formovala řadu mladých historiků, mezi nimiž najdeme i některé z těch, jež se spolupodíleli na recenzované práci.

Už v publikaci *Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení: Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*, kterou Horský editoval na konci devadesátých let, můžeme číst úvahu o historikovi, jenž vstupuje do prostoru, který je do značné míry „výsledkem jeho (třeba i jím samým nereflektované) konstrukce". Na objasnění této myšlenky autor dodává, že je možné v dějepisné práci rozlišit dvě úrovně. První z nich je charakterizována otázkou, co znamená určitý fakt, jev, výraz či motiv v rámci širšího kontextu, v němž se objevuje v pramenech či nálezech. Druhá je spojena s otázkou, jaký byl ve zkoumané době určitý sociální vztah, duchovní obsah apod. Podle Horského je to právě onen druhý případ, který ukazuje, že badatel „historickou skutečnost v jistém smyslu nestuduje, ale vytváří", i když „nikoli libovolně a svévolně" [*Horský 1999: 5*]. Autor ukazuje, že historikův přístup je spojen s určitými apriorními představami, které v sobě mnohdy nesou prvky převzaté ze sociologického, filozofického aj. myšlení.

* Vznik tohoto textu byl podpořen tříletým grantem (2015–2017) Grantové agentury České republiky (GAČR) „Homo sociologicus revisited" č. 15-14478S, který je řešen na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

** Doc. PhDr. Jiří Šubrt, CSc., Pracoviště historické sociologie, Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, U Kříže 8, 158 00 Praha 5. E-mail: jiri.subrt@fhs.cuni.cz.

Jednou ze základních a setrvalých motivací Horského badatelské práce je snaha porozumět právě tomu, jakým způsobem jsou tyto apriorní představy konstruovány, jaký je jejich původ, na základě jakých předpokladů byly utvořeny, jak a proč se v historické vědě uplatnily a rozšířily. Na pomoc při řešení těchto problémů si autor bere širokých okruh literatury, do něhož patří i řada klasických sociologických prací, čímž jeho přístup zasahuje na pole historické sociologie. Už ve zmiňovaném textu z roku 1999 se vedle odkazů na velké osobnosti historiografie objevují odvolávky na Maxe Webera, Émila Durkheima, Georga Simmela a Pierra Bourdieua. Cestu ke zkoumání otázky, na jakých předpokladech je historické bádání založeno, spojuje Horský od počátku se studiem „dějezpytného" pojmosloví [*tamtéž: 9–47*], tedy konceptuálního aparátu, který historikové ve své práci používají, o který se opírají a s jehož pomocí formulují své poznatky a závěry.

Další milník v tomto směru představovala kolektivní práce z roku 2007 *Conditio humana – konstanta (č)i historická proměnná?* s podtitulem *Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii* [*Storchová 2007*], do níž Horský napsal úvodní kapitolu s názvem „Místa (velkých) teorií v historických vědách v době narativistické kritiky a mikrohistorických bádání", ve které zdůrazňuje, že historická věda „se nekonstituuje svým předmětem ani drobnopisným vyprávěním o něm, nýbrž metodou, pojmoslovným aparátem a teorií" [*tamtéž: 11*]. Důraz na problematiku teorií a konceptů byl pak položen také v následující publikaci *Paralely, průsečíky, mimoběžníky: Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století* [*Storchová – Horský 2009*]. Orientace na teorii a metodu byla završena v Horského monografiích *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním* [*Horský 2009*] a *Teorie a narace* [*Horský 2015*]. Výklad dějin si podle autora může nárokovat vědecký status především tehdy, vychází-li z určité teorie a jejího konceptuálního aparátu (resp. základních analytických kategorií) a opírá-li se o určitou tomu odpovídající metodu. V souvislosti s tím dochází k závěru, že pojednání dějinného celku je možné pouze v holistickém dějepise, který má narativní povahu; výklad dějin, jenž chce aspirovat na označení historická věda, však musí podle Horského na takový cíl programově rezignovat [*Horský 2009*; *Petrusek 2011: 1022*].

Horského zájem o odborné koncepty nalézá své dosavadní vyvrcholení v recenzované knize *Koncepty a dějiny* [*Storchová 2014*]. Pohled na historickou vědu je u autorů této publikace do značné míry ovlivněn německým myšlením, v jehož rámci sehrálo nepochybně významnou inspirativní úlohu dílo Reinharta Kosellecka [*1972–1997*; *2006*]. Další důležitý kontext představuje to, co bývá v posledních desetiletích označováno jako jazykový a kulturní obrat. Mezi často citované zahraniční autory patří v recenzované knize zejména Benedict Anderson, Frank Ankersmit, Fernand Braudel, Peter Burke, Michel de Certeau, Richard van Dülmen, Michel Foucault, Clifford Geertz, Carlo Ginzburg, Roger Chartier, Gareth Stedman Jones, Jürgen Kocka, Reinhart Koselleck, Chris Lorenz, Jurij Lotman, Paul Ricoeur, Jörn Rüsen, Paul Veyne, Hans-Ulrich Wehler, Thomas Welskopp a Hayden White.

V úvodu knihy se opět setkáváme se zdůrazněním toho, že historická věda, stejně jako jiné vědy je založena na teoretických předpokladech a vyžaduje teoretickou reflexi, v jejímž kontextu sehrává významnou roli otázka konceptuálních předpokladů. „Historikové a historičky začínají s konceptualizací již ve chvíli, kdy z předpokládané nerozlišené historické reality vyzdvihují předmět svého bádání a vytyčují hranice vlastního výzkumu. Teorie přicházejí ke slovu v okamžiku, kdy se dále konkretizuje daná historická realita a hledají se nové zobecnitelné vztahy, procesy a jednání. Konceptualizace a teorie tudíž mají

v historické vědě vliv na to, jaké si klademe badatelské otázky a jak na ně odpovídáme, jak uchopujeme minulost a jaké pojmové nástroje při těchto úkonech používáme" [*Storchová 2014: 8*]. Za hlavní cíl knihy je vytčeno zmapování proměny konceptů a konceptualizací, k níž došlo v poválečné historiografii.

Připomeňme, že řada významných historiografických konceptů byla do jisté míry pojednána již v předchozích publikacích. V knize *Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení* [*Horský 1999*] to byly např. hodnoty, struktura, lid, společnost či náboženství; v *Conditio humana – konstanta (č)i historická proměnná?* [*Storchová 2007*] historická antropologie, světové dějiny, habitus, biomoc aj.; v díle *Paralely, průsečíky, mimoběžníky* [*Storchová – Horský 2009*] pak historický materialismus, duchovní dějiny, feminismus, gender, diktatura, konsenzus, společenská změna apod. Pojmy, které autoři vybrali a jimiž se zabývají v publikaci *Koncepty a dějiny* [*Storchová 2014*], rozdělili do tří (případně čtyř) skupin. První představují základní, rámcové a mnohdy neproblematizované historiografické kategorie, jakými jsou „pramen", „metoda", „událost", „čas", „prostor", „fakt", „pojem", „struktura", „proces", „diskurs", „narace", „historický aktér" nebo „historie". „Hesla v druhé části knihy jsou strukturována podle významných zlomů v konceptualizacích, nezřídka s hlavní zápletkou v jazykovém a kulturním obratu 90. let minulého století" [*tamtéž: 8*]. Tato hesla byla rozdělena do dvou oddílů; první obsahuje „tradiční pojmy" zavedené především v německojazyčném prostředí: „společnost", „politika", „kultura", „hospodářství"; druhý seznamuje s pojmy etablovanými v angloamerické literatuře: „třída", „gender", „etnicita", „rasa". Poslední, třetí a nejrozsáhlejší seskupení hesel je tvořeno pojmy reprezentujícími široce akceptované, možno říci „samozřejmé" předměty historického výzkumu, jako jsou „identita/alterita", „paměť", „modernizace", „věda/vědění", „diktatura a autoritářské režimy", „válka", „zbožnost", „město", „krajina". Kolem těchto konceptů se často soustřeďují komunity badatelů, jejichž práce vytváří určitou kontinuitu a mnohdy také vyvolává názorové polemiky. Celkově lze konstatovat, že autoři předkládají čtenářům rozsáhlé kompendium, které se snaží komplexním způsobem mapovat zásadní trendy moderní světové historiografie. Přestože má publikace podobu encyklopedického přehledu, její autoři doporučují, aby byla čtena nikoli selektivně, nýbrž systematicky.

Východiskovým konceptem celé práce je pojem „pramen" (tuto kapitolu, resp. heslo zpracoval Jan Horský a Karel Šíma). Pramen je – na rozdíl od syntetizujících přístupů, které se uplatňují v historické sociologii – pro historiky něčím zásadním a – vůči sekundární literatuře – primárním. Historická věda se typy pramenů začala systematicky zabývat od 19. století. Práce s prameny má kodifikovanou podobu; jejím prvním krokem je heuristika, shromažďování a třídění historických pramenů, druhým krokem je kritika pramenů, třetím krokem jejich interpretace. Otázky spojené s historickými prameny sehrály při formování moderní historické vědy významnou úlohu – kvalita pramenů se stávala základem pro hodnocení badatelského přínosu, avšak postmoderní přístupy tuto představu poněkud zrelativizovaly. Autoři hesla „pramen" věnovali mj. zvláštní pozornost Foucaultově rozlišení dokumentů a monumentů.

Pojednání o metodě (autorem je J. Horský) se zabývá specifiky historického bádání ve vztahu k jiným vědám. Podle Jörna Rüsena (1988) lze historickou metodu vymezit jako „sumu pravidel, podle nichž je zpřítomňována lidská minulost jako dějiny" [*tamtéž: 22*]. Vedle již zmíněné heuristiky, kritiky a interpretace pramenů a vedle podání (*Darstellung*) dějepisné látky je v této kapitole rozlišována kvantitativní metodologie, kvalitativní

metodologie a srovnávací postupy. Zmíněna je rovněž kontrapozice diachronních a synchronních (strukturalistických) přístupů. Horský se hlásí k relativizujícímu názoru Zdeňka Vašíčka, podle nějž „žádná metoda není nevinná" [*tamtéž: 25*], neboť každá je ve svých důsledcích selektivní.

Koncept události (opět J. Horský) reprezentuje pojem, který označuje nejkratší úsek historie, díky němuž se v dějinách objevuje něco nového. Jinak řečeno, je to jednotlivá, dílčí složka dějinného procesu (připomeňme, že Fernand Braudel spojuje události s první ze třech úrovní času, na kterých se historické bádání pohybuje, tj. s tzv. *court durée* v rámci *histoire événementielle*). Událost je nutné odlišit od faktu, který je tím, co se může k události vztahovat. S odkazem na M. Havelku Horský poukazuje na to, že v náhledu na tento koncept je nutné rozlišovat mezi událostí v ontickém smyslu (tj. reálně existujícím, probíhajícím dějem) a v epistemologickém, resp. noetickém smyslu (tedy tím, co lze jako událost popsat) [*tamtéž: 27*].

Mezi další rámcové koncepty zařadili editoři knihy kategorie času a prostoru. Pro autora kapitoly o času J. Horského se hlavní autoritou stává Reinhart Koselleck. Všímá si zejména nejednoznačnosti kategorie přítomnosti a jejího vztahu k výrazu nyní. Upozorňuje na to, že povahu skutečnosti nelze vystihnout pomocí jednoduchého odlišení „minulého", „nyní" a „budoucího", neboť v každém „nyní" se setkáváme s různými vrstvami „skutečnosti, které mají rozmanitou, navzájem odlišnou temporalitu" [*tamtéž: 33*]. Autor sice zmiňuje, že se v dějepisectví běžně mluví o „době", „času" či „epoše", ale nevěnuje této problematice příliš pozornosti. Z tohoto důvodu lze na tomto místě poznamenat, že jednou z důležitých otázek historiografie je přijetí či nepřijetí určitého typu dějinné periodizace. Připomeňme, že touto problematikou se ve čtyřicátých letech 20. století zabývala Jiřina Popelová, která se pokusila existující přístupy k dějinné periodizaci zobecnit do několika typů. Jedná se o (1) periodizace založené na ryze chronologickém základě (opírající se o číselné dělení na tisíciletí, staletí, desetiletí, roky atd.); (2) dělení na starověk, středověk a novověk (jde o periodizaci, v níž se spojují vnější a vnitřní hlediska); (3) dějinné periodizace založené na přírodních změnách, nebo dokonce kosmických vlivech (pracují s pojmy jako trias, jura, křída atd.); (4) periodizace vycházející z rozlišení civilizačních stadií (loveckého, pasteveckého, rolnického, stadia řemeslné výroby a průmyslové výroby); (5) periodizace na základě duchovním (reprezentované především koncepcemi Hegela a Comta); (6) periodizace, jejichž základem je nikoliv „duch", ale „duše doby", vyjádřená určitým postojem k životu (např. Spenglerova duše kultury); (7) periodizace podle význačných historických událostí. Popelová kromě toho hovoří také o členění uvnitř epoch, které je často založeno na přijetí představy koloběhu dětství, mládí, vyzrálého věku, stáří a umírání [*Popelová 1947: 239–246*]. Problematice dějinné periodizace se rovněž věnuje například Le Goffova práce *O hranicích dějinných období*, jejíž český překlad v loňském roce vydalo nakladatelství Karolinum, nebo také kniha *Historici a čas* Jeana Leduca, která vyšla v roce 2005 ve slovenském překladu.

Kategorií prostoru se zabývá Lenka Řezníková. Zaměřuje se jak na „hypotrofii" a tabuizaci prostoru po roce 1945 (jež byla reakcí na nacistickou ideologii tzv. *Lebensraum*), tak také zejména na pozdější *spatial turn*, o kterém se hovoří od konce 80. let (např. Edward Soja 1989 [srov. *Storchová 2014: 38*]) a dnes je označován jako nový historický narativ. Autorka předkládá dva modely prostoru ve společenských vědách, jež se „v konkrétních tematizacích vzájemně prostupují" – jedná se o „prostor ve smyslu teritoriálním (prostor

geografický, fyzický, politický) a prostor ve smyslu společenském (prostor sociální a kulturní)" [*tamtéž: 38 ff.*]. Řezníková věnuje pozornost badatelům jako Fernand Braudel, Henri Lefebvre, Emmanuel Le Roy Ladurie, Michel Foucault, David Harvey či Marc Augé; zmiňuje také koncepce tzv. „areálních studií" a kognitivních, resp. „mentálních" map. Konec dvacátého a počátek jednadvacátého století přinesl podle autorčina názoru podněty, které vedly k revizi některých představ o prostorových aspektech historických procesů. Dodejme, že mezi autory, kteří se v této době orientovali tímto směrem, patří také Immanuel Wallerstein, který ve své dnes již čtyřdílné práci o světovém systému (1974, 1980, 1989, 2011) označuje za základní charakteristiku kapitalismu to, že nevzniká a nevyvíjí se uvnitř jednotlivých států, ale od samého počátku se formuje jako globálně expandující síť tržních vztahů.

Čtveřici hesel „fakt", „pojem" „struktura" a „proces" zpracoval opět J. Horský. Fakt je s odkazem na Brendecka a Lorenze charakterizován jako určitá – za pravdu přijatá – výpověď o minulosti [např. *Brendecke 2002 in tamtéž: 46*]. „Fakta jsou to, co dělá pravdivé tvrzení pravdivým, neboť určité tvrzení je pravdivé pouze tehdy, pokud je v souladu s těmito fakty. Fakt je tedy předpokladem (postulátem) toho, že určité tvrzení může být pravdivé" [*Lorenz 1997 in tamtéž*]). Horský poznamenává, že v souladu s Weberem by měl být odlišován „historický fakt" od „empirické skutečnosti" [*tamtéž: 49*]. K tomu lze doplnit, že jak v historiografické, tak i v sociologické tradici je termín „fakt" spojen především s pozitivistickou orientací. V historiografii tuto orientaci zosobňuje německý historik Leopold von Ranke (1795–1886) se svým požadavkem *zu zeigen, wie es eigentlich gewesen*; v sociologii byl tento přístup kanonizován v Durkheimově spisu *Pravidla sociologické metody* (1895), v němž je sociologie charakterizována jako věda o sociálních faktech. Pro pozdější sociologický neopozitivismus je pak navíc charakteristické i to, že (paradoxně s odvoláním na antipozitivisticky orientovaného Maxe Webera) rozlišuje výroky o faktech a výroky hodnotící (hodnotící soudy). Ty první podle neopozitivismu do vědy patří, ty druhé (v duchu weberovské *wertfreie Wissenschaft*) v ní naopak nemají mít místo. Poznamenejme ještě, že antipozitivisticky, resp. hermeneuticky orientovaná sociální věda v opozici vůči pozitivismu zdůrazňuje – v duchu tzv. Thomasova teorému – myšlenku, že lidé v historických událostech nejednají podle toho, jaká je realita skutečně (tedy na základě faktů), nýbrž podle toho, jak ji vidí, jak ji subjektivně chápou a jak jí rozumějí.

V Horského výkladu termínu „pojem" lze identifikovat obecnou epistemologickou rovinu, v níž jsou pojmy chápány jako nástroje, ale i výsledky historického poznání, a specifickou historickou rovinu, v níž se dějiny jednotlivých pojmů (v duchu Koselleckových *Begriffsgeschichte*) stávají předmětem historické srovnávací analýzy, která může mít v některých případech blízko k sociologii vědění (viz např. práce Petera Burkea) a v současné době se začíná orientovat na texty reprezentující každodenní jazykovou praxi [*tamtéž: 59*]. V epistemologické rovině Horský rozlišuje u pojmů jejich intenzi (obsah) a extenzi (množinu entit, které pod pojem spadají). Můžeme dodat snad jen to, že v sociologickém diskurzu, který je více než historická věda zaměřen na rozpracování obecných teoretických přístupů, jsou pojmy chápány také jako základní stavební kameny potřebné při výstavbě teorie. V díle Jonathana H. Turnera *The Structure of Sociological Theory* se např. můžeme dočíst, že každá teorie je konstruována z několika základních prvků, jimiž jsou: (1) pojmy (*concepts*) a proměnné (*variables*), (2) soudy (*statements*) a (3) výkladové formy (*formats*) [*Turner 1986: 5*].

Termín struktura se podle Horského „běžně užívá již řadu desetiletí pro označení určité skladby či uspořádání" a lze jej definovat jako množinu relací, „jimiž jsou spjaty prvky určitého systému" [*Storchová 2014: 61*]. Vymezení, které Horský uvádí, je sice opravdu rozšířené a přepisované z jedné učebnice do druhé, avšak není zcela postačující, mámeli pochopit, čím jsou struktury v rámci strukturalismu, poststrukturalismu či bourdieuovského strukturalistického konstruktivismu. I když je struktura jedním z nejfrekventovanějších pojmů soudobých sociálních a humanitních věd, paradoxně je jí věnováno v nejrůznějších příručkách a slovnících méně pozornosti než jiným termínům. V české sociologii je pod vlivem marxismu a stratifikačního výzkumu – zejména mezi empiricky orientovanými badateli – rozšířena představa, podle níž je sociální struktura v té či oné míře ztotožňována se sociálně třídní, resp. stratifikační strukturou. Vedle ní se pak uvažuje i o některých jiných typech sociálních struktur, jaké představují demografické, geografické, odvětvové, institucionální nebo skupinové struktury. V teoretické tradici je ovšem přístup ke konceptu struktur poněkud jiný, i když také v žádném případě ne zcela jednoznačný. Zatímco ve strukturním funkcionalismu převažuje pojetí, které v zásadě odpovídá Horského vymezení, neboť chápe strukturu jako výraz označující způsob, jakým je celek sociálního systému složen z jeho jednotlivých částí (dílčích systémů), ve strukturalistické a poststrukturalistické tradici se jedná spíše o soubor skrytých (většinou neuvědomovaných) principů a pravidel, jimž se chod reálných událostí podřizuje (v klasickém strukturalismu jsou invariantní, dlouhodobě neměnné – viz např. Braudelovo pojetí *longue durée*). U představitelů sociologie konce 20. století, jakými jsou Giddens či Bourdieu, nalézáme myšlenku, podle které jsou struktury tvořeny pravidly a zdroji. V Bourdieuově koncepci sociálních polí jsou pravidla chápána analogicky k herním pravidlům, zatímco výraz zdroje je spojen s problémem distribuce jednotlivých typů kapitálů – kapitálu ekonomického, kulturního, sociálního, symbolického aj.

Proces charakterizuje Horský jako pojem, který je užíván mnohdy ve smyslu protiváhy struktur; je to termín používaný „mnohoznačně, někdy zčásti synonymicky s dalšími výrazy jako ‚vývoj', ‚evoluce', popř. i ‚pokrok'"[*tamtéž: 68*]. Autor se zabývá otázkami vztahu mezi celistvým dějinným procesem a parciálními procesy, ale také narativními aspekty procesuálního přístupu. Dodejme, že proces je jedním z klíčových pojmů historické sociologie, přičemž důraz na něj je položen zejména u Norberta Eliase. Eliasův zájem přitahují procesy kontinuálních, dlouhodobých změn; procesy, které probíhají nezáměrně a neplánovaně a přitom sledují – někdy po velmi dlouhou dobu – určitý směr. Jsou to procesy, které nemají ani absolutní počátek (bod nula), od něhož by se odvíjely, ani konec, k němuž by neodvratně směřovaly. To, že je historické bádání schopné odhalit v jejich průběhu určitý dlouhodobý trend, však podle Eliase nedává žádnou garanci v tom smyslu, že tyto procesy budou i nadále v daném směru probíhat. Pojem proces je možné v širším pohledu chápat jako jeden z konceptů, které se objevují v soudobých sociologických přístupech k problematice sociální změny; heslo „sociální změna" však recenzovaná kniha neobsahuje.

Jiří Růžička obohatil knihu o text věnovaný diskurzu [*tamtéž: 75 ff.*]. Autor připomíná historii tohoto pojmu, sahající do 16. a 17. století, zmiňuje jeho různé způsoby užití a vyzdvihuje přínos Michela Foucaulta pro aplikaci tohoto konceptu v historiografii a pro rozvoj diskurzivní analýzy. Foucaultovi tento pojem posloužil jako důležitý nástroj při objasňování komplikovaných vztahů mezi věděním a mocí. S tím pak souvisí další

foucaultovský pojem – dispozitiv, který je však v Růžičkově výkladu charakterizován vágně a mlhavě.

V případě konceptu narace se – jak autor příslušného hesla Karel Šíma naznačuje – jedná především o otázku, „zda je vyprávění pouze souhrnem formálních postupů výkladu, nebo zda zasahuje či utváří samotný obsah historikova sdělení, případně jestli nejde o jistou kombinaci obojího" [*tamtéž: 87*]. I když se pojem narace objevuje v historiografické reflexi už v 19. století, do centra teoretického zájmu se dostává až v druhé polovině 20. století. Šíma si ve svém textu všímá filozofických přístupů k problematice historického podání v oblasti analytické filozofie (Carl Hempel, Arthur C. Danto) a francouzského myšlení (Roland Barthes, Michel de Certeau, Paul Ricoeur, Paul Veyne). Zvláštní pozornost věnuje dílu *Metahistorie* amerického teoretika Haydena Whitea, které přineslo zásadní zpochybnění představ o předpokladech historického výkladu, jež byly až do té doby přijímány jako něco neproblematického. White – zjednodušeně řečeno – ukazuje, že za různými historickými výklady lze identifikovat čtyři základní archetypální formy příběhů, které odpovídají dramatickým kategoriím vymezeným Northropem Fryem; jsou to romance, tragédie, komedie a satira. Historik může ve svém výkladu mezi těmito formami volit, avšak nemůže jim podle Whitea uniknout [*tamtéž: 92*]. To, co patrně ještě mohlo být v kapitole o naracích zmíněno, je postmodernismus 80. let, přicházející s tezí o konci metanarací („velkých vyprávění"). Pro historickou sociologii a její přístupy má tato teze určité důsledky, v historiografii zřejmě výrazněji nerezonovala.

Jan Horský při zpracování hesla věnovaného historickému aktérovi sice vyšel z předpokladu, že tímto výrazem jsou označováni jak aktéři individuální, tak i kolektivní (třídy, sociální hnutí apod.), nicméně z jeho pojednání je zřejmé, že jeho badatelské orientaci odpovídá spíše weberovská, individualistická perspektiva. Autor – s odkazem na Friedricha Jaegera – konstatuje, že vývoj v oblasti sociálních a kulturních dějin směřoval od dvacátých do sedmdesátých let 20. století k vytvoření představy „depersonalizovaného" a „deindividualizovaného" kolektivního subjektu, avšak během 80. let přišla změna v podobě historické antropologie (Richard van Dülmen aj.), která se – nespokojená s konceptem kolektivních aktérů – obrátila k individuálnímu aktérovi z širších sociálních vrstev s heslem „návrat aktéra do dějin" [*tamtéž: 97–98*]. Problematika sociálního aktéra je, jak známo, široce diskutovaným tématem i v rámci soudobé sociologie (Talcott Parsons, Alain Touraine, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu aj.); v historické vědě však, zdá se, tyto diskuse odezvu nezaznamenávají. Tím, kdo propojil historii se sociologií orientací na problematiku kolektivních aktérů sociální změny, byl americký badatel Charles Tilly.

Celý první blok rámcových kategorií uzavírá heslo věnované historii, které zpracoval Jiří Růžička. Autor sleduje počátky tohoto pojmu až do 5. st. př. n. l.; zabývá se oddělováním historie od mýtu, diferenciací historie přírodní a lidské; ukazuje, že významnou úlohu v „krystalizaci" tohoto konceptu sehrála druhá polovina 18. století. Termínu historie, jak autor (s odvoláním na R. Kosellecka) tvrdí, můžeme rozumět dvěma způsoby: v prvém případě se jedná o určitou podobu psaní či pojednávání o minulosti, která je odlišná od jiných forem, jaké představuje mýtus, poesie či filozofie (německy *Historie*); v druhém případě jde už o povahu či koncepci minulosti samotné (německy *Geschichte*) [*tamtéž: 102*]. Růžička hovoří o proměnách, jimiž prošlo pojetí historie v 18., 19. a 20. století, vyjadřuje se k problematice historismu a historicismu, zmiňuje narativistickou a postkolonialistickou

perspektivu; pojednání uzavírá kritikou pojetí historie jako kumulativního pokroku a procesu ovládaného univerzálními zákony.

Následující část knihy označená římskou číslicí II. je zasvěcena konceptům „společnost", „politika", „kultura" a „hospodářství", které jsou významné nejen v historiografii, ale především také v sociálních vědách. V tomto kontextu určité zklamání přináší pojednání o společnosti z pera Michala Pullmanna [*tamtéž: 121–132*]. Při jeho čtení se nechce věřit, že tento renomovaný badatel kdysi studoval jako druhý obor sociologii. Ve zhruba dvanáctistránkovém textu se s konceptem společnosti setkáme jen ojediněle. Autor se od této problematiky odklání a píše nepříliš uspořádaný příspěvek k tématu sociálních dějin. V jeho výkladu chybí náležitý zřetel k problematice vztahu mezi společností, státem, národem, modernizací a globalizací.

Heslo věnované politice, které napsal Rudolf Kučera, je zpracováno koncepčněji než předchozí text. Autor se přitom musel vyrovnat se skutečností, že dnes existuje nepřehledné množství definic politiky i přístupů k jejímu zkoumání. Zmiňováni jsou badatelé jako Eric Hobsbawm, Werner Conze, Jürgen Kocka, Gareth Stedman Jones, Alf Lüdtke, James Vernon, či Dipesh Chakrabarty. Kučera konstatuje, že i když „klasické politické dějiny zaznamenaly po druhé světové válce ústup z pozice historiografického mainstreamu, kategorie politiky stále tvoří jednu ze základních os historického bádání a není důvod se domnívat, že by se tento stav měl změnit" [*tamtéž: 144*]. Zde je ovšem vhodné dodat, že jedním z témat soudobé historické sociologie je problematika formování evropských států, jež v recenzované knize prakticky absentuje. Příkladem v tomto směru může být nedávno vydaná práce Jana Kalendy, v níž její autor rozlišuje celkem čtyři přístupy, které lze v soudobé literatuře s tímto zaměřením identifikovat: (a) ekonomizující přístup (Perry Anderson, Immanuel Wallerstein, Paul Kennedy); (b) politizující přístup (Talcott Parsons, Norbert Elias, Gianfranco Poggi, Anthony Giddens, Martin van Creveld); (c) válečný přístup (Michael Mann, Charles Tilly, Thomas Ertman, Randall Collins) a (d) kulturalistický přístup (Philip Gorski) [*Kalenda 2014*].

Kapitola o kultuře, zpracovaná Janem Horským, je napsána dosti úsporným způsobem. Autor přistupuje k velmi komplexní tematice poněkud redukcionisticky a všímá si především pojetí kultury v oblasti antropologie a historických věd [*Storchová 2014: 145–154*]. Zaznamenává projevy tzv. kulturního obratu, které demonstruje na jedné jediné práci, a to knize Roberta Darntona *The Great Cat Massacre* (1984). Stojí snad za poznámku, že Horský, známý svým příklonem k metodologii Maxe Webera, možná poněkud neprávem přehlíží práci Alfreda Webera, která byla s názvem *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* vydána v polovině 30. let 20. století.

Za velmi zdařilý lze označit text o hospodářství, zpracovaný Jiřím Růžičkou. Autor si všímá problematiky hospodářských cyklů, teorií růstu, institucionálního přístupu, koncepcí světového systému a antropologického obratu v hospodářských dějinách. Pozornost věnuje takovým osobnostem jako Witold Kula, Kenneth Pomeranz či Craig Muldrew. Konstatuje, že „po období vzestupu v 50. a 60. letech, kdy hospodářské dějiny spoluurčovaly zásadní témata a směřování celé historické vědy, zažily zhruba od poloviny 70. let postupný ústup ze slávy. Vnitřní vývoj samotné disciplíny se pak přibližně od této doby nesl v duchu kliometrie, resp. nových hospodářských dějin, jejichž charakteristickým znakem bylo hojné využívání analytických nástrojů moderní ekonomické vědy" [*tamtéž: 181*]. Obrat k antropologii, jak uvádí Růžička, dospěl do oblasti hospodářských dějin ve srovnání

s dějinami sociálními a kulturními s mnohaletým zpožděním, doposud však disponuje určitou inspirativní silou; jistý potenciál má také systémový přístup navazující na Immanuela Wallersteina a Fernanda Braudela; nové možnosti pro kriticky pojaté hospodářské dějiny otevřela hospodářská krize.

Další, třetí část publikace zahrnuje hesla věnovaná konceptu třídy, genderu, etnicity a rasy. V pojednání o třídách se jeho autor Michal Pullmann dopustil obdobné chyby jako předtím v hesle věnovaném společnosti, když zcela ignoroval to, co se o problematice dozvěděl jako student sociologie. Třídy a třídní struktura (resp. stratifikace) byly a dodnes jsou jedním z klíčových témat sociologické teorie i výzkumu. K této problematice se významným způsobem vyjadřovalo během dvacátého století velké množství sociologů, a to i takových, jejichž jména historikové znají; necháme-li stranou Maxe Webera, pak je to např. Pierre Bourdieu, o kterém kdysi Pullmann psal, nebo Barrington Moore, kterému se rovněž věnoval; ani o jednom z nich se čtenář tohoto textu bohužel nedozví. Zvláštní pozornost je v Pullmannově pojednání věnována Edwardu P. Thompsonovi a jeho knize *The Making of the English Working Class* (1963), Jürgenu Kockovi a Joan Scottové [*tamtéž: 187–189*].

Text o problematice genderu napsala Lucie Storchová. Autorka uvádí, že se pod pojmem genderu v historickém bádání „rozumí historicky a kulturně specifické, relační vědění o vnímaných pohlavních diferencích, které slouží jako důležitý prostředek, jak vyjadřovat mocenské vztahy a organizovat společnost" [*tamtéž: 194*]. Storchová soudí, že gender se coby „analytická a definiční kategorie" etabloval v historickém výzkumu „až pod vlivem jazykového obratu v druhé polovině 80. let minulého století", což znamená, že „gender history (…) v současném smyslu slova v období před jazykovým obratem vlastně neexistovala" – pro toto předcházející období proto užívá autorka výraz *women's history* [*tamtéž*]. K reprezentantkám daného směru patří podle Storchové Joan Kellyová, Natalie Zemon Davisová, Joan W. Scottová, Judith Butlerová, Andrea Griesebnerová aj. V textu chybí charakteristika feminismu (možná by bylo vhodné připomenout Simone de Beauvoirovou) a vymezení jeho vztahu k pojmu gender a gender studies, a to mj. i z toho důvodu, že autorka jiné genderové práce než ty, které jsou zaměřené na ženskou problematiku, nezmiňuje; tematiku mužských studií, LGBT a queer studií ignoruje.

Výklad týkající se etnicity předložil Karel Šíma. Autor s odvoláním na Anthonyho Smitha (1986) vymezuje etnicitu pomocí čtyř charakteristik, které vycházejí z antropologického bádání sahajícího do 60. let 20. století: „Za prvé jde o společenství, které se alespoň do jisté míry biologicky sebereprodukuje. Za druhé toto společenství sdílí společné kulturní hodnoty, přesvědčení a symboly, které jsou předávány společnými kulturními formami. Dále musí jít o společný prostor komunikace a sociální interakce a konečně členové takového společenství se s ním identifikují a současně jsou takto identifikováni zvenčí" (Smith 1986 [*tamtéž: 205*]). Šíma dodává, že etnická pospolitost se „vymezuje šesti společnými prvky: jménem, společným mytickým původem, sdílenou pamětí, společnými prvky kultury (náboženstvím, zvyky, jazykem apod.), vazbou na původní území a vnitroskupinovou solidaritou" [*tamtéž*]. V kapitole je krátce zmíněna problematika vztahu mezi etnicitou a rasou; její těžiště představuje problematika národů a nacionalismu, a to zejména v modernistickém pojetí. Pozornost je věnována badatelskému přínosu Anthony Smitha, Ernesta Gellnera, Miroslava Hrocha a Benedicta Andersona.

Koncept rasy přibližuje Markéta Křížová. Její výklad je více antropologického než historického charakteru. Křížová ukazuje, že zatímco v 19. století byl pojem rasy klíčový pro

ustavení antropologie, v druhé polovině 20. století byla relevance biologických rozdílů mezi populacemi zpochybněna a tento pojem začal být vnímán nikoli jako něco objektivně existujícího, nýbrž jako sociální konstrukt. Hlavním důvodem tohoto výrazného posunu byla skutečnost, že pojem „byl výrazně zdiskreditován tím, že jej pro vlastní účely využily politické režimy 19. a 20. století jako mocenský nástroj (americký Jih, jihoafrický apartheid, hitlerovské Německo). Snahy dokázat, že nemá vědeckou relevanci, jsou tak někdy motivovány spíše tlaky politickými a společenskými než výlučně vědeckými zájmy" [*tamtéž: 220*]. Radikální zpochybnění konceptu rasy vedlo v 60. a 70. letech ke snahám nahradit ho v odborném diskurzu sociálních a humanitních věd termíny populace, etnická skupina aj.

Poslední, čtvrtá část recenzovaného díla přináší hesla věnovaná těmto konceptům: identita/alterita, paměť, modernizace, věda/vědění, diktatura a autoritářské režimy, válka, zbožnost, město a krajina. Heslo týkající se identity a alterity zpracovala Lenka Řezníková na základě recepce různorodé literatury z oblasti filozofie, psychologie, antropologie, sociologie a také ovšem – i když v nepříliš rozsáhlé míře – historiografie. „Provázání pojmu identity s pojmem alterity odráží" podle autorky „konsenzuálně přijímanou představu, že vytváření vlastní identity je aktem vztahování se ke komplementárně konstruovanému ‚druhému'" [*tamtéž: 223*]. To, co mohlo být pro potřeby historických věd rozpracováno podrobněji, je problematika různých typů kolektivních identit (jazykové, kulturní, politické, náboženské aj.), neboť právě tato tematika má ve středoevropském prostoru svoji zvláštní relevanci a závažnost.

Výklad konceptu paměti, který podává Jan Tuček, je postaven na kritické reflexi standardně uváděných autorů a koncepcí, ke kterým patří teorie kolektivní paměti Maurice Halbwachse, pojetí míst paměti Pierra Nory a téma kulturní paměti u Jana Assmanna a Aleidy Assmannové [*tamtéž: 247–256*]. Patrně mohla být zmíněna i koncepce kulturního traumatu, jež je zajímavá tím, že představuje posun od paměti zachycující velké heroické činy k paměti zaznamenávající různé podoby lidského utrpení.

Pojetí modernizace nastínil ve své kapitole Miloš Havelka. Téma proměny předmoderních společností ve společnosti moderní je klíčové pro historickou sociologii. Havelka naskicoval vývoj přístupů k této tematice pouze v hrubých obrysech, přičemž odkázal zejména na myšlenky Maxe Webera, Hanse-Ulricha Wehlera, Jacquese Le Goffa, Shmuela N. Eisenstadta, Anthonyho Giddense a Ulricha Becka [*tamtéž: 261–267*]. Stranou přitom zůstala řada dalších důležitých jmen, jako např. Werner Sombart, Karl Polanyi, Fernand Braudel, Talcott Parsons, Raymond Aron, Daniel Bell, Herbert Marcuse, Barrington Moore, Michel Foucault, Ernest Gellner, Immanuel Wallerstein, Peter Wagner aj.

Text zabývající se vědou a věděním sepsali Lucie Storchová a Jiří Růžička. Oba autoři v úvodu textu konstatují, že „v pozitivistickém pojetí, které převažovalo v době po druhé světové válce, byla věda považována za autonomní soubor idejí, teorií a objevů nadaných specifickou vnitřní logikou a spojených s kumulací a pokrokem poznání (tzv. progresivistické pojetí). (…) Dějiny idejí definovaly od 60. let vědu jako dobově specifický, jedinečný soubor idejí a procesů jejich produkce (tzv. vědeckého myšlení) zapojených do intelektuálního kontextu či ‚myšlenkového světa' daného historického období. (…) V sociálně historickém pojetí byla od 70. let věda chápána jako soubor dobově specifických sociálních praxí, vztahů a institucí produkujících vědecké poznání. A konečně v rámci ‚kulturních dějin vědy', ovlivněných od počátku 90. let jazykovým obratem, se věda začala chápat jako

součást dobové produkce významů (včetně politických a společenských), která je ve vztahu k jiným dobovým diskursům, formám vědění a moci" [*tamtéž: 269*]. K osobnostem, jejichž myšlenky jsou v rámci tohoto hesla interpretovány a k nimž se odkazuje, patří Alexander Koyré, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Louis Althusser, Michel Foucault, Karl R. Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend, Steven Shapin, Londa Schiebingerová, Philipp Sarasin aj. To, co absentuje, je zmínka o sociologii vědění, založené ve 20. letech 20. století Maxem Schelerem a Karlem Mannheimem, k níž se v některých svých textech hlásí např. Alfred Weber, Norbert Elias, ale také Peter L. Berger a Thomas Luckmann.

Na zpracování kapitoly věnované problematice diktatury a autoritářských režimů se spolupodíleli čtyři autoři, Radek Buben, Michal Pullmann, Matěj Spurný a Jiří Růžička. Vytvořili tak jeden z nejkvalitnějších textů, které recenzovaná práce obsahuje. Diktatura, jak zmínění autoři uvádějí, „představuje jeden z nejvýznamnějších způsobů politického a společenského uspořádání v moderní době". Formy vlády s ní spojené „se ve 20. století jednak těšily neobyčejně vysoké oblibě, jednak nabývaly natolik různorodých podob, že podněcovaly reflexi ohledně významu diktatur pro vývoj moderních společností" [*tamtéž: 281*]. „Moderní bádání o diktaturách a autoritářských režimech se" podle autorů „odvíjí po několika liniích, z nichž lze" – dle jejich názoru – „zdůraznit zvláště dvě". Jednu z nich představují snahy v poválečném historickém bádání „o analýzu diktatur 20. století – stalinské, poststalinské, nacistické a dalších"; druhou je linie charakteristická pro společenské vědy, zejména politologii, „která se soustředila zejména na jejich detailní typologii, často se širokým záběrem jak geografickým, tak časovým" [*tamtéž*]. K diskutovaným osobnostem patří Hannah Arendtová, Carl Friedrich, Zbigniew Brzeziński, Giovanni Sartori, Juan Linz, Alfred Stepan, Detlev Peukert, Sheila Fitzpatricková, Wendy Goldmanová, Stephen Kotkin, Alexei Yurchak, Giorgio Agamben, Stanley Payne a mnozí další. Jednoho myslitele nicméně tento velkoryse koncipovaný přehled postrádá – je jím Raymond Aron.

Pojednání zaměřené na téma války vytvořila Lucie Storchová. Autorka konstatuje, že v hlavním proudu historického bádání padesátých a počátku šedesátých let 20. století se „udržovalo starší konzervativní pojetí, podle něhož byla válka chápána jako prostředek státní politiky, který je důsledkem rozhodnutí generalit a na jehož popis lze uplatnit univerzálně platné principy válečného umění". V pracích tohoto období „převládala více či méně podrobná líčení válečných konfliktů s důrazem na válečnickou obratnost panovníků a jejich generálů, průběh a výsledky válečných střetů pro politickou rovnováhu, či dokonce vznik a zánik státních útvarů" [*tamtéž: 308*]. Později v 70. letech došlo k posunu, jenž vedl k tomu, že válka byla nahlížena jako mechanismus „se sociálními podmínkami a důsledky, jenž je výsledkem specifického fungování společnosti, hospodářství a nejrůznějších institucí". Historický výzkum obrátil „svou pozornost k tomu, jak společenské a hospodářské procesy – vznik nových elit, napětí mezi společenskými skupinami, jejich hospodářské zájmy apod. – ovlivňovaly nebo přímo podmiňovaly vznik válečných konfliktů a jak se průběh těchto konfliktů zapsal do podoby společenských a hospodářských vztahů" [*tamtéž*]. Další změnu perspektivy přinesly na přelomu 80. a 90. let tzv. kulturní dějiny války, v nichž se „válka začala pojímat stále častěji také jako rámec jednání historických aktérů-vojáků" [*tamtéž*]. Storchová ve svém výkladu poukazuje na široký okruh badatelů, mezi nimiž mají dominantní postavení Liddell Hart, John Keegan, Christopher Browning

a Sabine Kienitzová. Čtenář orientovaný na historickou sociologii bude postrádat odkaz na Charlese Tillyho a Michaela Manna.

Konceptu zbožnosti se věnovala Veronika Čapská. Autorka konstatuje, že „vzestup odborného zájmu o vymezení a zkoumání zbožnosti v průběhu 20. století, a zejména v jeho druhé polovině byl spjat s pozvolna sílícím odklonem od staršího modelu tradičních, institucionálně pojímaných náboženských dějin, zaměřených především na ‚velké' osobnosti (biskupy, zakladatele řádů, reformátory apod.) a proměny oficiálního náboženského učení". Čapská dodává, že cílem jejího hesla je postihnout právě tento posun a z tohoto důvodu „rezignuje na mnohem širší oblast, již představují proměny konceptualizace náboženství v rámci historiografie" [*tamtéž: 319*]. Mezi představitele tohoto odborného zaměření jsou v daném kontextu zařazeni Anna Corethová, Keith Thomas, Natalie Zemon Davisová, Caroline Gritschkeová a Albrecht Diem. Z hlediska sociologie a antropologie chybí zmínka o Thomasi Luckmannovi a Peteru L. Bergerovi, event. o Fioně Bowieové.

Text o problematice města zpracoval Jaroslav Ira. Autor konstatuje, že ačkoli město patří k tradičním tématům dějepisectví, urbánní dějiny se jako samostatný obor zformovaly teprve v polovině 20. století. Urbánní dějiny „se soustředí na město a urbánní rozměr vývoje společnosti, přičemž od tradičních dějin měst – zvláště četných ‚biografií' individuálních měst – se odlišují zejména aspirací na postižení obecnějších souvislostí vývoje měst". Ira dodává, že hranice této disciplíny „byly v poválečném období přinejmenším nezřetelné. Urbánní dějiny se od počátku prolínaly s hospodářskými a sociálními dějinami a v novější době také s dějinami kulturními", nadto se rozvíjejí také jako obor interdisciplinární [*tamtéž: 338*]. V textu jsou zmíněny přístupy Henriho Lefebvrea, Davida Harveyho, Priscilly Fergusonové, Michela de Certeaua, Leifa Jerrama, Adelheid von Saldernové aj. Z perspektivy sociálních věd by bylo možné v tomto výčtu doplnit Manuela Castellse a Richarda Sennetta.

Posledním heslem je pojednání o konceptu krajiny od Karolíny Pauknerové, které celou knihu uzavírá. Autorka poukazuje na to, že i když je tento pojem běžnou součástí našeho slovníku, v rámci společenskovědního kontextu se začal významově specifikovat v druhé polovině 20. století. „Krajinu a její minulost zkoumají přírodovědci – geologové, pedologové a další, ale také společenští vědci – archeologové, historici, antropologové, sociologové, geografové aj." Pokud jde o historické přístupy, lze podle Pauknerové v současnosti „významové pole tohoto konceptu ohraničit dvěma extrémy: na jedné straně konceptem krajiny jako teoretického/sociálního konstruktu bez vazby na materiální prostředí, na straně druhé pak představou krajiny jako čistě materiálního prostředí, které má určitý jednotný ráz a řídí se ekologickými zákonitostmi" [*tamtéž: 356*]. Dominantní proud současného přístupu ke krajině leží, jak říká autorka, někde mezi těmito dvěma krajnostmi. K osobnostem, kterým je v tomto kontextu věnována pozornost, náleží především Fernand Braudel, William George Hoskins, Barbara Benderová a Simon Schama.

Celkově lze knihu *Koncepty a dějiny* označit za významný autorský a vydavatelský počin. I přes některé – spíše drobnější – nedostatky, na něž tato recenze poukázala, můžeme konstatovat, že dnes tato práce představuje nejobsáhlejší česky psané kompendium, z něhož lze čerpat informace a poznatky o teoretických a výzkumných orientacích soudobé historické vědy a zároveň čerpat inspiraci pro vlastní odbornou činnost v dané oblasti. Lze jistě diskutovat o koncepci spisu a výběru jednotlivých konceptů (možná mohlo být zařazeno např. heslo „každodennost", „rodina", „stát" aj.), ale to není nejdůležitější, protože

každý výběr je vždy nějak ovlivněn subjektivními hledisky a preferencemi svých tvůrců. Podstatné je, že vzniklo dílo, které má skutečně reprezentativní povahu a velmi kvalitně a zasvěceně představuje příslušnou oblast soudobé vědy. Bude zajímavé sledovat, zda tato kniha vyvolá odezvu mezi představiteli české historiografie, která je v převážné většině spíše antiteoretická, a jaký charakter tato odezva bude mít. V kontextu tuzemské historické sociologie je tato práce nepochybně přínosem a zároveň i jakousi pobídkou k dalšímu rozvoji. A to nejen proto, že velmi zdařilým způsobem zprostředkovává informace a vědění, které jsou pro tento obor relevantní, ale také z toho důvodu, že představuje oblast, v níž by mohlo dojít k navázání hlubší spolupráce mezi historií a sociologií, o niž historická sociologie programově usiluje.[1]

Literatura

Arnason, Johann Pal – Maslowski, Nicolas [2015]. Situating Historical Sociology. *Historická sociologie* 2/2015: 5–8.

Horký, Jan (ed.) [1999]. *Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení: Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem: Albis international.

Horský, Jan [2009]. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*. Praha: Argo.

Horský, Jan [2015]. *Teorie a narace: K noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*. Praha: Argo.

Hroch, Miroslav, a kol. [1985]. *Úvod do studia dějepisu*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

Inglis, David [2015]. Co je dnes v sociologii obhajitelné? Prezentismus, historická vize a proč je sociologie užitečná? *Historická sociologie* 1/2015: 25–46.

Kalenda, Jan [2014]. *Formování evropských států: Autoři, modely a teoretická syntéza*. Oloumouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

Koselleck, Reinhart – Bruner, Otto – Conze, Werner (ed.) [1972–1997]. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1–8. Stuttgart: Ernst Klett.

Koselleck, Reinhart [2006]. *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Petrusek, Miloslav [2011]. Návrat (sociologické) teorie do Čech? Východiska, stav a perspektivy. *Sociologický časopis* 47 (5): 1017–1033.

Popelová, Jiřina [1947]. *Tři studie z filosofie dějin: Příspěvek k problematice bytí a dění*. Praha: Dělnické nakladatelství.

Storchová, Lucie (ed.) [2007]. *Conditio humana – konstanta (č)i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Storchová, Lucie – Horský, Jan, a kol. [2009]. *Paralely, průsečíky, mimoběžníky: Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století*. Ústí nad Labem: Albis international.

Storchová, Lucie, a kol. [2014]. *Koncepty a dějiny: Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha: Scriptorium.

Turner, Jonathan H. [1986]. *The Structure of Sociological Theory*. 4. vyd. Chicago, Illinois: The Dorsey Press.

[1] Viz například stať „Co je dnes v sociologii obhajitelné?“ [*Inglis 2015: 25–40*], anebo text „Situating Historical Sociology“ [*Arnason – Maslowski 2015: 5–6*].

Miloš Havelka: *Ideje – dějiny – společnost: Studie k historické sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, 414 s.

Objemná, více jak čtyřsetstránková kniha Miloše Havelky *Ideje – dějiny – společnost*, s podtitulem *Studie k historické sociologii vědění* představuje v krátkých dějinách oboru historická sociologie v českém akademickém prostředí důležitý mezník, ke kterému je dobré se s určitým odstupem vracet. Autor knihy má v oblasti českých humanitních a sociálních věd prominentní postavení, které mj. dobře charakterizuje i medailon, jenž k autorovu jubileu napsal a zhruba před rokem publikoval Jan Horský ve druhém čísle časopisu *Historická sociologie* roku 2014. Miloš Havelka (nar. 1944) je dnes uznáván a respektován mnoha mladšími kolegy jako charismatický učitel a významná profesní autorita. Známe jej jako nepřehlédnutelného aktéra řady odborných diskusí, do nichž vždy dokáže vnést originální myšlenky a netriviální postřehy, jako diskutujícího, který své názory formuluje obvykle s razancí a téměř by se dalo říci i zarputilostí.

Havelka disponuje širokými znalostmi z oblasti filozofie, filozofie dějin, české novodobé historie a dějin sociologie. Je známý svými kontakty na německé prostředí a svou vynikající znalostí tamní odborné scény, má velkou zásluhu na šíření znalostí o německém myšlení mezi našimi studenty i odbornou veřejností, a přispěl také významně k rozvoji vzájemné badatelské spolupráce. Zcela jedinečný je jeho přínos s ohledem na myšlenkový odkaz Maxe Webera. Havelka věnoval tomuto německému mysliteli dlouhodobou pozornost, přeložil, vydal a komentoval jeho vybrané texty (*Metodologie, sociologie a politika*, 1998; *Sociologie náboženství*, 1998), psal o něm původní, velmi zasvěcené studie, seznámil s jeho teoretickými a metodologickými přístupy stovky studentů. Sám se s weberovskou badatelskou perspektivou do značné míry identifikoval a uplatňuje ji ve vlastních výzkumných projektech. Je vhodné připomenout, že Havelkovy názory sehrávaly důležitou roli také v diskusích v letech 2008 a 2009, ve kterých postupně krystalizovalo obsahové zaměření oboru historická sociologie, jenž se dnes už sedmým rokem vyučuje na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy.

Kniha *Ideje – dějiny – společnost: Studie k historické sociologii* je, řečeno s určitou nadsázkou, Havelkovo *opus magnum*. Rozsáhlé dílo představuje tohoto autora velmi důstojným a reprezentativním způsobem, a umožňuje čtenáři seznámit se s tím, co je v Havelkově badatelské orientaci dominantní, se všemi jeho „velkými tématy", k nimž patří mj. spor o smysl českých dějiny (k tématu publikoval v r. 1995 mnohasetstránkovou edici nejdůležitějších textů), diskuse o transformaci české společnosti po roce 1989, problematika skupinových mentalit, generací, symbolických center, anebo sociologie náboženství a sekularizace. Je možné jen litovat, že toto zásadní Havelkovo dílo nebylo editorsky pečlivěji zpracováno a že knize chybí seznam literatury (ta je odkazovaná pouze v poznámkách pod čarou, které nejsou vždy zpracovány úplně nejpečlivěji), a zrovna tak i jmenný a věcný rejstřík. Od prestižního vydavatelství CDK by se v tomto směru dala očekávat kvalitnější a pečlivější redakce.

Struktura publikace je rozčleněna do tří částí. První s názvem „Několik úvah a tezí o původu, stavu a možnostech historické sociologie" má podle autorových představ „sloužit jako svého druhu teoreticko-metodologický svorník jednotlivých studií" (s. 7), ze kterých se kniha skládá. Jejím úkolem je vymezit základní badatelskou perspektivu, přiblížit obsah díla i jeho celkový teoreticko-metodologický kontext. Havelka v této úvodní části představuje své názory na vývoj historické sociologie od předchůdců a prvopočátků až do současné doby. Autor věnuje pozornost takovým myslitelům, jako Charles-Louis de Montesquieu, Adam Ferguson, John Millar, Alexis de Tocqueville, Karel Marx, Auguste Comte, Hippolyte Taine, Fustel de Coulanges, Franz Oppenheimer, Karl Lamprecht, Wilhelm Dilthey, Carl Menger, Gustav von Schmoller, Max Weber, Otto Hintze, Karl Mannheim a Norbert Elias. Novější trendy a vlivy reprezentované soudobou komparativní historickou sociologií (R. Bendix, S. Lipset, B. Moore, I. Wallerstein, P. Anderson, S. Eisenstadt, E. Hobsbawm, Ch. Tilly, T. Skocpol, M. Mann),

školou Annales (M. Bloch, L. Febre, F. Braudell, Ph. Ariés, J. Le Goff, G. Duby), tzv. bielefeldskou školou (H. Wehler, J. Kocka, J. Osterhammel, H. G. Arndt, P. Nolte), či některými významnými solitéry (P. Burke, P. Veyne aj.) zmiňuje pouze okrajově, aniž by je šířeji komentoval.

Závěr první části knihy přináší pasáž, v níž Havelka charakterizuje, jakým způsobem chápe předmětné pole historické sociologie vědění. Říká: „I když se historická sociologie vědění zabývá stejnou látkou jako jiné oblasti dějin idejí a myšlení a i když do značné míry buduje na jejich výsledcích, liší se od nich zejména způsobem, jakým svou látku člení a strukturuje, jaké souvislosti myšlenek ji zajímají, z jakých dat nebo pramenů vychází a k čemu směřuje. Myšlenková díla, historické situace, konstelace ideových sil, názorů a představ, a dokonce ani kulturní celky historickou sociologii vědění nezajímají jen co do jejich individuálních zvláštností a také nikoli jen s ohledem na jejich původ, skladbu a uspořádání komponent, z nichž sestávají (a které jsou často heterogenní povahy), ale jako výraz doby, její reprezentace a s ohledem na jejich působení, na jejich výsledky, k nimž vedou, na sociální vazby, které je nesou, a na aktéry, kteří je uskutečňují" (s. 71). Jako příklad takového přístupu, ve kterém dochází k historicko-sociologické analýze v perspektivě logiky situací, nabízí Havelka svůj výklad průběhu prvních let československé transformace po roce 1989, který je založen na originálním modelovém pohledu na problematiku sociální změny, v němž jsou sledované problémy uvažovány a interpretovány z hlediska dvou základních konceptuálních dvojic: univerzalita–partikularita, diskontinuita–kontinuita (s. 72–81).

Druhá část Havelkovy knihy, označená jako „Motivy", se podle autorových slov „věnuje některým obecnějším problémům, které s pokusem o etablování historické sociologie vědění souvisejí" (s. 7). Autor zde hovoří o potřebě teorie v soudobé české sociologii, o filozofii dějin, o historických proměnách smyslu, paměti a identitě. V této části knihy má šanci čtenáře zaujmout především Havelkův pokus rozčlenit typologicky paradigmata filozofie dějin podle obecné koncepce filozofických paradigmat vypracované německými autory H. Schädelbachem a E. Martensem (s. 104–113). V Havelkově knize jsou tato paradigmata označena jako: a) ontologické (realistické); b) mentalistické (konstruktivistické) a c) lingvistické (komunikativní). Je otázkou širší diskuse, která by byla nad rámec této recenze, zde je možné typologii, jež byla původně vytvořena pro filozofické myšlení obecně, jednoduše transponovat na oblast filozofie dějin, eventuálně, zda lze její optiku případně nasadit i na historickou sociologii. Pokud jde o sociologickou teorii, autor této recenze považuje za adekvátnější typologické rozdělení přístupů, které představil v knize *Individualismus a holismus v sociologii* [2015].

Třetí část Havelkova díla je nadepsána jako „Případy". Právě tato část je podle recenzentova přesvědčení tím, co představuje těžiště celé práce a přináší to nejlepší, co Havelkova kniha nabízí. Případy, o kterých autor hovoří, mají povahu studií konkrétních historicko-sociologických problémů, pro něž je charakteristické, že v nich dochází k vzájemnému průniku specifických lidských představ a očekávání s určitými historickými konstelacemi a konkrétními podobami formování společnosti. Jednotlivé kapitoly této části se týkají: historických a systematických předpokladů tematizace problému mentalit v historické sociologii; střední Evropy jako konstrukce, iluze a reality; sekularizačního procesu v 19. a 20. století; sporu o smysl českých dějin; českého konzervatismu a konzervativních intelektuálů první poloviny 20. století; otázky, zda existovala v novějších českých dějinách epocha totalitarismu; pojetí „nepolitické politiky"; české kultury a politiky z hlediska rozdílných generačních zkušeností. Epilog k celé práci představuje závěrečná kapitola nazvaná „Max Weber jako politolog a sociolog politiky", v níž autor sumarizuje to, co z weberovské metodologie považuje za stále nosné a inspirativní intelektuální dědictví.

Z pohledu recenzenta se jako vrchol celé Havelkovy knihy jeví kapitola „Střední Evropa: konstrukce – iluze – reality, aneb o středoevropských pojetích střední Evropy" (s. 196–216), která je zpracována brilantním způsobem. V samotném jejím závěru autor konstatuje, že „to, co všechny středoevropské mentální mapy střední Evropy 20. století vzdor všem

odlišnostem konec konců spojovalo – polské historicky akcentované *intermarium*, maďarský spíše politologicky vnímaný *karpatský oblouk*, český mocenskopoliticky stále ohrožovaný *pás malých národů mezi Německem a Ruskem* a koneckonců také rakouskou *kulturně produktivní K. und K. monarchii* atd. –, byla před rokem 1989 nepochybně touha střední Evropu, vnímanou jako prostor hranic, zdí, zmařených šancí a konečných stanic, osvobodit především politicky a potom, až to bude možné, spojit s Evropou západní. Nicméně dnes se ve většině středoevropských zemí střední Evropa proměnila v pouhý ‚historický region', tj. vždy časově i prostorově velmi konkrétně definovaný předmět historického zájmu, v ideálně typicky konstruovanou badatelskou perspektivu, případně v prostředek transnacionálního kontextování a komparování historicky individuálních kulturních, politických a sociálních konstelací" (s. 216).

Výhrady či kritiku lze směřovat k těm pasážím (není jich však mnoho), které se týkají soudobé sociologické teorie. Havelkova přednost a síla spočívá především ve vynikající znalosti dějin českého myšlení a ve výborné obeznámenosti s německou filozofií, historiografií a sociologií 19. a první poloviny 20. století. Komentáře, jež jsou v jeho knize věnovány soudobé sociologické teorii, prozrazují, že v této oblasti se autor s takovou samozřejmostí a bravurou nepohybuje. Limitovanost jeho pohledu na soudobou sociologickou teorii si můžeme doložit např. tím, že porovnáme kapitolu „O potřebnosti teorie v soudobé české sociologii" (s. 85–94) se statí Miloslava Petruska „Návrat (sociologické) teorie do Čech? Východiska, stav a perspektivy" (*Sociologický časopis* 5/2011). Charakteristiky některých teoretiků (Bourdieu s. 178, Luhmann s. 226, Bell s. 230) jsou zjednodušující a poněkud zkreslující. To, co je většinou mimo diapazon Havelkovy badatelské perspektivy, jsou podněty, které přicházejí z francouzského a angloamerického myšlení. Litovat lze nakonec i toho, že autor nevěnoval větší pozornost vymezení a charakteristice vzájemného vztahu mezi historickou sociologií a sociologií vědění; připomeňme, že o ní napsal samostatnou monografii už před řádkou let Stanislav Hubík (*Sociologie vědění: Základní koncepce a paradigmata*, 1999).

I přes uvedené výhrady můžeme celkově označit Havelkovu práci za mimořádně zdařilou, kvalitní, informačně bohatou a inspirativní. Kniha má potenciál zaujmout velmi široké spektrum čtenářů, včetně filozofů, historiků, sociologů a politologů. Je nesporně přínosem i pro obor historické sociologie rozvíjený na FHS UK v Praze. Autor svým dílem potvrzuje svoji čelnou pozici v kontextu domácích humanitních a sociálních věd. Na stránkách knihy demonstruje vynikajícím způsobem svoji erudici, odborné znalosti i schopnost formulovat myšlenky velmi kultivovaným a precizním způsobem. Nezbývá proto, než si přát, abychom měli i v budoucnu možnost setkávat se s dalšími, novými texty Miloše Havelky.

Jiří Šubrt

David Coady: *What to believe now? Applying epistemology to contemporary issues.* Malden: Wiley-Blackwell, 2012, 202 s.

David Coady se ve své knize zabývá aplikací teorie poznání na vybraná současná společenská témata. Ve středu jeho zájmu stojí problematika vědění, přesvědčení a důvěry, kterou vkládáme do institucí, autorit či odborníků a jejich názorů, doporučení či výpovědí, a jež autor častokrát zpochybňuje, přičemž naopak ospravedlňuje různé druhy komunikace – fámy, konspirace, nezávislé blogy –, které mají u většinové společnosti a mainstreamových médií nevalnou pověst, jejíž podstata je spatřována především v jejich údajné nespolehlivosti, neověřitelnosti či dezinformovanosti.

Své pochybnosti vyjadřuje již v první kapitole *Experti a laici*. Ukazuje, že míra spoléhání se na experty se zvyšuje zejména proto, že lidské vědění jako takové se rapidně zvýšilo a s tím i jeho specializace. Tímto tak nejsme schopni odůvodnit většinu našich přesvědčení přímým pozorováním či vlastní zkušeností. Namísto toho se spoléháme na experty, jež máme za ty, kteří veškeré věci odborně posuzují či sami přímo zakoušejí. Jenže jak poznat experta? Expert

totiž není jen ten, kdo je díky své pověsti za experta považován, neboť považovat člověka za experta jen na základě jeho reputace není pro Coadyho dostačující. Autor experta vidí jako někoho, kdo je v určité oblasti lépe informovaný než ostatní (s. 29), z čehož lze vyvodit, že každý je ve své podstatě expertem na mnoho různých záležitostí, pokud uvedeme Coadyho konkrétní případ, třeba na to, co měl ke snídani.

To, že bychom se neměli spoléhat na výpovědi druhých, ale pouze na vlastní zkušenosti, je předmětem debat již od antických dob. Jenže je mnoho věcí, které víme a můžeme je vědět právě proto, že můžeme věřit výpovědi expertů. Spoléhání se na jejich výpovědi vyžaduje určitou míru obětování *intelektuální autonomie* (s. 36), tedy schopnosti spoléhat se na svůj vlastní rozum a dělat věci sám za sebe. Intelektuální autonomie je sociální funkce, kterou autor připodobňuje k *informační kaskádě* (s. 36), která slouží jako metafora toho, že lidé prezentují své názory a přesvědčení sekvenčně. To znamená, že jejich vlastní prvotní názor může být převážen dalším, cizím, a posléze pak raději než vlastní přesvědčení následují dav. Nebezpečí informační kaskády ukazuje na nutnost být obezřetnými vůči spoléhání se na ostatní. To ovšem není důvod, proč být *a priori* skeptičtí k výpovědi expertů. Intelektuální autonomie je důležitá zejména v otázkách etiky. Tímto Coady přistupuje k další kapitole *Epistemická demokracie* o demokracii, která po svých občanech požaduje, aby mysleli morálně a aby docházeli k morálním závěrům autonomní individuální cestou.

Je tedy důvod být skeptickými vůči názoru, že existují morální experti. Přestože ti v autorových očích neexistují, stále mohou být experti političtí, ovšem kdo je označuje? Má-li je někdo označit, jsou to meta-experti, ale kdo označuje a určuje je? (s. 59) Jednou z odpovědí je *Condorcetův teorém* o větší pravděpodobnosti skupinového identifikování pravdy, která bude vždy větší než pravděpodobnost identifikace pravdy pouze jedním ze skupiny. Navíc čím větší skupina, tím spíše a přesněji lze pravdu identifikovat. Condorcet ukazoval, že ne všechny případy racionálního rozhodování závisí na expertíze druhých, a tak je někdy dav daleko spolehlivějším zdrojem pravdy než jediný expert v davu. Tento Condorcetův teorém Coady aplikuje na hlasování v demokratických volbách.

Volby jsou jak prohlášením, vyjádřením preference, tak i prostředkem a silou, která dovoluje voličům sehrát roli v kolektivním rozhodování (s. 62). Každé jednotlivé hlasování je pak prohlášením o voliči, o jeho volební preferenci a o jeho zájmu. Hlasování v reprezentativní demokracii je prohlášením o tom, kdo se zdá být nejlepším kandidátem pro danou pozici, přičemž tato pozice je v principu definována jako se snahou prosazovat vyšší dobro (s. 72). Autor následně ukazuje, že je špatné volit na základě pouhého očekávání, že někdo konkrétní vyhraje. Pokud většina voličů ignoruje vlastní přesvědčení a pocity a slepě následuje dav v tom, koho volit, volby jsou méně spolehlivé a prakticky o ničem hodnotném nepovídají (s. 81). Na závěr kapitoly autor tvrdí, že demokracie je politickým ideálem, který je těžko dosažitelný. Nikdy totiž nebude existovat plně a dokonale volná a svobodná společnost, tedy ani dokonalá demokracie, což ovšem neznamená, že by její ideály měly být zavrženy jako nepraktické.

Epistemologickou aplikaci na aktuální problematické jevy lze zřetelně vidět v kapitole *Fámy a jejich šiřitelé*. Coady se zabývá fámami a v následující kapitole i konspiracemi z pozice teorie poznání, nikoliv z pozice morálky, a tento druh informací v tomto kontextu obhajuje. Tímto oponuje klasickému přístupu, který fámy vidí jako patologické a nespolehlivé výpovědi. Co je na této kapitole zajímavé, je to, že autor zde předkládá vlastní definici fámy a podmínky, za nichž může být komunikace takto označena: musí se šířit mezi velkým počtem lidí a nesmí být potvrzena institucí s oficiálním statusem (s. 99). Při analýze pozice fámy v současném světě logicky vychází z klasické práce Allporta s Postmanem a z jejich experimentů, které čte kriticky a jejichž přístup a závěry nesdílí. Kritizuje rovněž i přístupy, které vidí fámy jako *a priori* lživé a jejich šiřitele jako pouhé pasivní jedince předávající fámu bez rozmyslu dál.

Vznik a šíření fám má souvislost i s důvěrou v oficiální informační zdroje. Přestože jedinec věří oficiálním médiím, automaticky to neznamená důvod pro skeptický přístup

k fámám, poněvadž fámy se ve skutečnosti s oficiální komunikací nevylučují. Absence oficiálního ověření je v problematice fám klíčová, což ovšem neznamená odmítnutí či popření z oficiálních pozic, neboť častokráte to může být tak, že pokud by jimi byla popřena, bylo by to pouze kontraproduktivní.

Coady se také zabývá tím, proč má fáma tak špatnou pověst. Důvod spatřuje v tom, že je šířena především ústně, což implikuje určitou míru nespolehlivosti. Slabina tohoto argumentu tkví v tom, že existují i fámy šířené písemně (tiskem, sociálními sítěmi atd.). Navíc bychom s takovýmto přístupem museli všechno, co pochází z nespolehlivého zdroje, označit za fámu, což je ovšem naprosto neuspokojující, neboť pokud budeme fámu považovat za nespolehlivou, tak jak ji odlišíme od jiných nespolehlivých komunikací? Mnohem zajímavějším vysvětlením špatné pověsti fám je jejich hrozba pro demokracii. Fáma sama o sobě není žádnou hrozbou, hrozbou jsou ti, kteří chtějí být informačním monopolem (s. 103). Pokud by byla oficiální média otevřená a upřímná, šíření fám by bylo považováno za méně znepokojující a nemělo by tak špatnou reputaci (s. 106).

Podobnou obhajobu autor představuje v následující kapitole *Konspirační teorie a konspirační teoretici*, v níž překvapivě tvrdí, že v současnosti existuje mnohem méně konspiračních teorií a konspirací než v minulosti (s. 113). Moderní označení konspirační teorie a konspirační teoretik je to samé jako v minulosti heretik a hereze, neboť slouží ke kastizaci a zesměšnění těch, kteří odmítají či zpochybňují ortodoxní nebo oficiální zprávy (s. 123), a současné obviňování z konspiračních teorií je podle autora intelektuálním honem na čarodějnice (s. 111). Propagandistická povaha kampaní proti konspiračním teoriím a jejich teoretikům je stejná jako proti fámám. Coady navrhuje, aby se přestal výraz konspirační teorie a konspirační teoretik používat, neboť je sám o sobě něčím pejorativním, případně je nutné ho používat bez negativní konotace. Konspirační teoretik je prostě jen ten, který pro vysvětlení určitých událostí a jevů využívá teorii, v níž tyto jevy či události spojuje s určitými aktéry, vidí za nimi úmysl, nikoliv náhodu. Na tom ovšem není vůbec nic kontroverzního, neboť takto je pak každý z nás konspirační teoretik a co víc – z historie víme, že různé konspirace se skutečně udály, jsou běžnou formou jednání v celé historii a ve všech kulturách.

Poslední kapitola *Blogosféra a konvenční média* poukazuje na úbytek čtenářů tištěných konvenčních médií a nárůst médií internetových, zejména nezávislých blogů či jiných nekonvenčních zpravodajských stránek. Nárůst internetových médií a jejich čtenářů ovšem neznamená, že by lidé přestávali konvenčním médiím věřit. Autor se zabývá i profesionalitou novinářů, přičemž profesionalita podle něj znamená pouze to, že někdo je za práci placen. Rozdíl mezi novináři konvenčních médií a nezávislými blogery pak tkví ve faktu, že ti první jsou placeni, tím pádem chtějí posloužit svému zaměstnavateli, což ovšem pro blogery stěžejní není, jejich hlavním cílem je přitáhnout publikum. Oba by však měli získávat a šířit informace, které má veřejnost právo znát (s. 145). Autor popírá, že by konvenční média byla zárukou pravdy a bezchybnosti a že fakta jsou jimi lépe a více kontrolovaná a ověřovaná. Poukazuje na to, že v odborném diskurzu mají konvenční média lepší pozici a jsou považována za spolehlivá, což je ovšem mylné přesvědčení.

Nárůst četnosti blogosféry jako soupeře konvenčních médií připodobňuje autor k vzrůstu tištěných knih jako konkurenta rukopisů v 15. století. Pravda je, že přístup k většímu množství informací taktéž znamená přístup k většímu počtu dezinformací. Coady však oponuje názoru, že mají-li lidé přístup k většímu počtu cílených lží, o to větší je pak jejich důvěra v tyto lži. Naopak ukazuje na to, že pokud bychom chtěli zamezit falešným informacím, nesměli bychom pak informovat vůbec o ničem, a přestože se někdy objevují falešné informace, dává to větší hodnotu těm pravdivým.

V postskriptu o *Vládním dohledu a soukromí* se dotýká problematiky soukromí každého z nás v kontextu státního dohledu. Kritici státního dohledu tvrdí, že občané mají právo na vlastní soukromí a stát nemá právo se do jejich soukromí vměšovat, jenže Coady právo na soukromí nevidí jako základ adekvátní kritiky státního dohledu.

Celkově kniha Davida Coadyho o aplikaci teorie poznání na soudobá společenská témata přináší neotřelé a navýsost zajímavé názory, zahrnující pochybování o tom, zda existují (nejen) morální experti, podporování nezávislých blogů namísto konvenčních médií či obhajování fám a konspirací. Stěžejním tématem spojujícím veškeré kapitoly je vědění a důvěra v něj a také otázka, jak poznat čemu věřit a co naopak zamítnout. Knihu lze zajisté doporučit všem, kteří se zajímají o distribuci vědění či důvěru v jakékoliv informační zdroje v dnešní informační společnosti.

Kateřina Soukalová

Břetislav Tureček: *Nesvatá válka o Svatou zemi*. Praha: Knižní klub, 2011, 287 s.

Čtenářsky velmi úspěšná kniha *Nesvatá válka o Svatou zemi* (Praha: Knižní klub, 2011) z pera předního českého experta na islámský svět, pedagoga Metropolitní univerzity v Praze a dlouholetého zpravodaje Českého rozhlasu na Blízkém východě, Břetislava Turečka, je pozoruhodná z mnoha důvodů. Předně ukazuje, že je možné napsat skutečný bestseller, jenž se již dočkal mnoha dotisků, aniž by se autor musel uchýlit k vulgarizujícímu, stereotypnímu, povrchnímu a negativnímu referování o muslimském světě v souladu s osvědčenou šablonou tzv. harémové literatury. Tureček je naopak náročný vůči sobě i svým čtenářům, jejichž věrný okruh si postupně vychoval. Značka „Tureček" nesází na lacinou senzacechtivost a na nejnižšího společného jmenovatele. Stejně jako ve své úspěšné prvotině *Světla a stíny islámu* (Praha: Knižní klub, 2010) postupuje i zde spíše tak, že zpochybňuje a boří zažité stereotypy. Namísto jednoduchého a přehledného černobílého obrazu blízkovýchodních společností rozkrývá pestrou mozaiku a stránku za stránkou vyjevuje množství vzájemně odlišných slupek či odstínů na škále šedi. Vesměs s pomocí čtivých příběhů konkrétních jednotlivců reprezentujících určité obecnější jevy vykresluje překvapivou pestrost tam, kde čtenář očekává spíše jednolitost a uniformitu. Přitom ale Tureček klade důraz na detailní a věrný popis pozorované reality, generalizacemi šetří.

Konečně, pro Turečka typická je i na lékárnických vahách odměřená vyrovnanost a hodnotící neutralita, někdy působící až neautenticky či uměle. O vyváženost se novinařinou proškolený Tureček snaží i při psaní o tak citlivém a emocemi, hodnotami, vzájemnými křivdami i prolitou krví zatíženém tématu, jako je izraelsko-palestinský konflikt. Mnoho kontroverzních aktérů dostane hlas, Tureček však ke všem přistupuje empaticky a s respektem, nikoho nesnižuje. Čtenáři je brzy jasné, že ve sporu figuruje daleko více než pouhé dvě strany. Jestliže například Tureček hovoří o palestinském terorismu, nezapomene podrobně představit i terorismus židovský. Ukazuje-li sionistické uchvácení palestinského teritoria, připomene, že bez kolaborace, neschopnosti, vnitřních sporů či obyčejné zbabělosti Palestinců samých by sionisté nikdy neuspěli. Vylíčí-li mnohačetné diskriminace Palestinců ze strany Izraele, vždy představí i židovské lidskoprávní organizace do posledního dechu hájící jejich práva. Recenzent se zde s potenciálním čtenářem rád a bez obav vsadí, že po dočtení Turečkovy práce nedokáže říct, na čí straně autor vlastně stojí. Tento přístup dobře vystihuje ironický úvodní citát recenzované knihy, který pronesl svou funkcí znavený Ronald Storrs, britský guvernér Jeruzaléma (1918–1926): „Vzhledem k tomu, že nejsem ani Žid, ani Arab, nepodporuji jen jednu stranu, ale obě. Dvě hodiny arabských stížností mě zaženou do synagogy. A po intenzivním kurzu sionistické propagandy jsem pro změnu připraven přestoupit na islám." Tureček se k tomuto postoji po více než čtyřech letech strávených v Jeruzalémě – kdy záměrně a symptomaticky žije dva roky v arabské a dva roky v židovské čtvrti – též hlásí.

Při zpracovávání izraelsko-palestinského konfliktu se Tureček nemůže vyhnout četným exkurzům do historie, která ve Svaté zemi na obou stranách silně rezonuje, a ovlivňuje tak současnost. Přitom ale vzájemně konkurenční interpretace dějin stojí v samém jádru sporu. Jsou totiž využívány k ospravedlnění vlastních pozic, diskreditaci nároků soupeře a k mobilizaci příznivců. Tureček v této

souvislosti cituje povzdech izraelského archeologa Yonathana Mizrachiho, připomínajícího, že se obor zneužívá všude tam, kde dochází ke konfliktu: „Žijeme v oblasti nesmírně bohaté na historii i vykopávky. Leží tu na sobě několik vrstev, které dokládají sled civilizací a kultur, jež tu v minulosti byly. Bohužel jsme ale svědky toho, že někdo ze všech těch vrstev vybere jednu a z ní pak odvozuje i takové věci jako nároky na státní suverenitu." Izraelský historik Eitan Bronštejn zase ukazuje, že manipulace s historickou pamětí je součástí politiky izraelského státu, a to včetně ničení cedulek upozorňujících na místa, odkud byli vyhnáni Arabové: „Úřední místa se snaží jakoukoliv arabskou stopu v historii této země vymazávat. Středoškoláci jsou pak schopni tvrdit, že před Izraelci tady žili maximálně jen Angličané." Tureček v této souvislosti připomíná, že řadu násilných deportací a etnických čistek v arabských městech a vesnicích měli na svědomí pozdější vysoce postavení izraelští politici. Například deportace z Jaffa proběhla na příkaz pozdějšího premiéra Ben Guriona. Nejradikálnější Sternův gang, podnikající útoky jak na britskou mandátní správu, tak také Araby, zase vedl pozdější premiér Jicchak Šamir. Konečně, další předseda vlády, Menachem Begin, stál v čele teroristické organizace Irgun, podílející se na čistkách. Nepohodlná místa paměti jsou přitom dnes likvidována i za hranicemi Izraele. Exemplárním příkladem je podle Turečka věznice Chijám na jihu Libanonu, kterou izraelské letectvo rozbombardovalo roku 2006.

Spory o pohled na historii přiživilo otevření izraelských archivů a vznik tzv. nové historie, dnes pěstované i na izraelských univerzitách. Reprezentuje ji třeba renomovaný izraelský historik Tom Segev, Turečkem hojně citovaný. Jeho kniha nazvaná *1949* s pomocí archivních pramenů nasvítila tabuizovaná a dosud neprobádaná témata masakrů palestinských Arabů ještě před vyhlášením státu Izrael, vzájemných sporů mezi sionistickými vůdci nebo kritiky tolik adorované izraelské armády. Jelikož pohled izraelské nové historie v mnohém konvenuje i pohledu Palestinců, bez svolení autora vzápětí pořídili pirátský překlad a arabské vydání. Když je prý Segev upozornil, že mu ukradli knihu, dočkal se odzbrojující odpovědi, vyargumentované právě s pomocí historických dokladů z jeho vlastní knihy: „Máte pravdu, ukradli. Ale vy jste nám ukradli celou zemi!"

Konflikt Židů a Arabů je přitom v podání Turečka starý jako sionistická myšlenka: podle ní jsou židé specifickým národem a stejně jako ostatní národy mají aspirovat na život ve vlastním národním státě, přičemž taková domovina je spatřována právě v Palestině. Konflikt tedy není odvěký, ale relativně mladý, spjatý se sionismem inspirovanou migrací židů z diaspory do Palestiny. Úplně první migrační vlna (Židy zvaná *alija*) přišla na přelomu 19. a 20. století, kdy do Svaté země před pogromy prchali židé z carského Ruska (přicházeli i z Jemenu). Přitom židé v Palestině žili jako jedna z mnoha menšin již dlouho před migračními vlnami sionistů. Tureček však připomíná, že šlo vesměs o etnické Araby, kterým nebyli nově příchozí po chuti úplně stejně jako ostatním Palestincům, ať již křesťanského, nebo islámského vyznání. Nikoliv z náboženských důvodu, ale proto, že místním postupně začali zabírat půdu či zdroje vody. Dodnes jsou vitální ortodoxní židovské skupiny jako Eda Charedit, jež na počátku 20. století vznikla v reakci na sionismus a dostala se do násilných střetů s hlavní sionistickou milicí Haganou. Z náboženských pozic totiž tvrdě kritizují samotnou existenci židovského státu, příležitostně pálí izraelské vlajky, policistům nadávají, že jsou „nacisté", a ukazují tak, že antisionismus nelze ztotožňovat s antisemitismem. V dnešním Jeruzalémě proto vyvěšují plakáty s nápisem: „Židé nejsou sionisté, sionisté nejsou židé." Židovský stát podle nich nemohou založit lidé, pouze Mesiáš z boží vůle. Mluvit o židovském státě znamená znesvětit boží jméno. Izrael tak nemá legitimitu, svou nefér politikou přispívá k antisemitismu a nemá právo mluvit jménem všech židů – nejlepší by podle nich byla bývala vláda Osmanů, Britů či dnes Arabů. Výsledkem je, že státu odmítají platit pojištění a dlouho provozovali i paralelní společnost v podobě vlastní sítě škol, soudů či charity. Ještě větší mediální pozdvižení vzbuzuje malá ultraortodoxní organizace Naturej Karta. Ta se totiž kromě nenávisti k sekulárnímu Izraeli netají vyloženě propalestinskými a proíránskými postoji. Oproti tomu liberálnější směry

judaismu dnes daly vzniknout lidskoprávním organizacím typu Rabíni za lidská práva, kteří každoročně chrání Palestince napadané radikálními židovskými osadníky při sklizni oliv. Uznávají právo Izraele na existenci, stejně tak ale také práva Palestinců, jež jsou pošlapávána výstavbou židovských osad na okupovaných územích (zabírají 42 % Západního břehu) a znemožňují dosažení mírové dohody. Podle nich sice Tóra říká, že Palestina patří židům. Také však říká, že všichni, včetně Palestinců, mají svá práva, s každým se má zacházet slušně. Konečně, na konci spektra stojí židé, již se zasazují za práva Palestinců vyloženě ze sekulárních pozic, například levicový deník *Haarec* s žurnalistickým veteránem Gideonem Levym nebo vlivný intelektuál Noam Chomsky. Všichni mají společné, že si ze strany izraelské pravice vysloužili odsuzující nálepku „zrádců" a tzv. *SHIT* židů (*Self-Hating, Israel-Threatening*).

Shoda o tom, že kořenem izraelsko-palestinského sporu není rozdílné náboženství, nýbrž jedno teritorium nárokované dvěma stranami, přitom na stránkách knihy zaznívá i z velmi nečekaných úst. Například bývalý izraelský premiér David Ben Gurion prohlásil (1956): „Proč by vlastně měli Arabové přistoupit na mír? Já být arabským vůdcem, nikdy bych se s existencí Izraele nesmířil. Je to přirozené: Vzali jsme jim zemi. Vždyť oni vidí, že jsme přišli a ukradli jejich půdu. Proč by se s tím měli smiřovat?" Na druhé straně barikády se nechal podobně slyšet velitel marxistické militantní organizace Lidová fronta pro osvobození Palestiny Ahmad Džibríl (2002): „Naší vlastí je i území zabrané sionisty v roce 1948. Tedy to, co se dnes nazývá Izrael. Lidé, kteří tu žijí, tam byli svezeni z celého světa. Ještě po první světové válce tam žilo jen asi 50 tisíc židů. Ti nově příchozí židé teď žijí v našich domech, i ve vesnici, kde jsem se narodil já. Pokud tedy tito lidé hovoří o nějakém svědomí, měli by ho nejprve najít u sebe, odstěhovat se jinam a vrátit vše Palestincům." Stejně se vyjadřují i islamisté z Hamásu – například když jejich vůdce Abd al-Azíz Rantísí (2003) Tureckovi líčí svůj pohled na věc, aniž by se uchyloval k víře či starodávným dějinám: „Konflikt vznikl, když byl v roce 1948 v naší zemi vytvořen Izrael. Když židé z celého světa přišli a řekli: Toto je naše země. Zmasakrovali desítky tisíc Palestinců a statisíce jich vyhnali z jejich domovů a vesnic. Kdyby zloděj přišel do vašeho bytu a vyhodil vás na ulici, konec vaší tragédie by nastal, jakmile byste se vrátil domů. Izrael má právo na existenci, ale ne na úkor naší země a lidu. Copak byste přistoupili na to, aby teď Palestinci přišli do Česka a vybudovali si tam palestinský stát?" Teprve v posledních desetiletích je uplatňována náboženská optika a konflikt je na obou stranách čten fundamentalisticky. Generační posun ilustruje Palestinka Amál Našášíbíová: „Když moje máma v roce 1948 utíkala ze západního Jeruzaléma, schovala si šperky u židovských sousedů. Věřila, že se bude moci brzy vrátit. A hlavně věřila těm židům. Když pak Izrael zabral v roce 1967 i východní Jeruzalém, sešli se s ní a všechno jí poctivě předali. Takoví židé do Jeruzaléma patří. To, co se tu děje teď, to už ale není ten starý dobrý Jeruzalém. To je náboženská válka, usazují se tu stále radikálnější židovští extremisté."

Také palestinští křesťané v Turečkově vyprávění poukazují nejen na pestrost palestinské společnosti, ale opět i na to, že izraelsko-palestinský konflikt nelze zjednodušeně interpretovat jako náboženský střet židů a muslimů. Jestliže dnes křesťané představují jen 2 % palestinských Arabů, zaujímají stále kolem 10 % klíčových pozic v administrativě či hospodářství. Například zůstávají starosty měst s křesťanskou tradicí i tam, kde již žijí většinou muslimové. Toto disproporčně vysoké zastoupení v palestinské elitě naznačuje, že nejsou muslimskou většinou nijak diskriminováni. Jestliže počet křesťanů klesá odlivem do zahraničí, je to dáno spíše tím, že jsou obecně o něco vzdělanější a ambicióznější, a také tím, že sice emigrovat chtějí všichni, ale na Západě získají víza snáze křesťané než muslimové. Zajímavé je, že nemalá část křesťanů je dnes dokonce ochotna podpořit i islamisty z Hamásu. Jak se vyjádřil křesťanský intelektuál a politik Hanna Siniora: „Něco vám řeknu. Hamás v roce 2005 volila i moje křesťanská manželka. Sice nepodporuje islámský fundamentalismus, ale pobuřovala ji neschopnost a zkorumpovanost vlády sekulárního Fatahu." Tureček zde připomíná, že se arabští křesťané do násilného hnutí odporu proti sionismu zapojili

od samého začátku. Jak o počátcích odboje píše izraelský historik Robert Mazza v knize *Jeruzalem*: „Muslimští a křesťanští Arabové se shodovali, že společnou hrozbou je pro ně sionismus. Navzdory politickým rozporům a věroučným rozdílům mezi různými křesťanskými denominacemi se boj proti sionismu stal hlavní starostí. Vytváření muslimsko-křesťanských sdružení bylo součástí palestinského národního hnutí, které se tak začalo formovat již v poslední fázi osmanské nadvlády." Odboj křesťanských Arabů pak pokračoval i po vzniku státu Izrael. Asi nejradikálnějším projevem se stala dodnes aktivní marxistická Lidová fronta pro osvobození Palestiny, založená (1967) Georgem Habbášem. Ten vystudoval medicínu na Americké univerzitě v Bejrútu, vyrůstal v ortodoxní křesťanské rodině a v mládí ministroval při mších a zpíval v kostelním sboru. Formativním zážitkem se ale stala násilná deportace rodiny z rodného města Lyddy (dnes Lod), kdy při pochodu smrti zahynula jeho sestra (1948). Do povědomí se jeho organizace zapsala simultánním únosem pěti izraelských letadel do Jordánska (1970) nebo spoluprací s japonskými soudruhy, kteří na letišti v Tel Avivu československými samopaly, ukrytými ve futrálech na housle, postříleli 26 lidí. Podobně křesťan Nájif Havátma o něco později založil Demokratickou frontu pro osvobození Palestiny (1969), která podnikla masivní útok na město Ma'alot, kde zajala 30 rukojmí (1974).

Židovská migrace započala na sklonku Osmanské říše. Poté ji akceleroval sílící evropský antisemitismus, vrcholící holocaustem. A zejména tzv. Balfourova deklarace (1917). Velká Británie, mandátní správce (1918–1948), židům do budoucna slibuje vytvoření domoviny. Přitom však totéž teritorium tajně slibuje i Arabům (korespondence McMahona s mekským šarífem Husajnem, 1915–1916), čímž se nezakládá jen na konflikt mezi Araby a přicházejícími sionisty. Násilí obou se postupně obrací i proti Britům. Jsou pochopeni jako nedůvěryhodní partneři, stojící v cestě národních zájmů – a dokonce i holého přežití – Arabů i Židů. V tomto konfliktním trojúhelníku se ve 30. a 40. letech 20. století zrodil židovský terorismus, jemuž se Tureček podrobně věnuje. Vyvrcholením protibritského terorismu byl bombový atentát na Hotel King David v Jeruzalémě (1946). Zde sídlila jak britská mandátní správa, tak také velitelství. Bomby, ukryté v soudcích, do sklepení nastražila organizace Irgun po dohodě se zastřešujícím Hebrejským hnutím odporu. Výsledkem bylo 92 mrtvých, stovky zraněných a odhodlání zděšených Britů z Palestiny vycouvat.

Již před vznikem Izraele byli terčem židovského teroru také Palestinci. Kromě Irgunu, Sternova gangu či organizace Lechi se na etnickém čištění koridoru mezi Tel Avivem a Jeruzalémem podílela i hlavní guerillová organizace Hagana (s elitní jednotkou Palmach). Z té vznikla po roce 1948 oficiální izraelská armáda. Odhaduje se, že zhruba 390 tisíc palestinských uprchlíků z celkových 750 tisíc (registrovaných k roku 1948) bylo ze svých domovů vyhnáno ještě za britského mandátu, tedy před vznikem Izraele a následnou válkou (1948). Stejně jako mají Češi Lidice, Palestinci mají Dajr Jásín, kde Irgun povraždil přes sto vesničanů. Stal se symbolem systematických masakrů, které postihly přes 400 palestinských obcí, muslimských i křesťanských. Tureček pořídil rozhovor s pamětníkem Abú Tárikem: „Když máma uslyšela střelbu, hned zamkla dveře a nechtěla nás, malé děti, pustit ven. Otec tam ale byl, se starším bratrem šli bránit vesnici. A proto také viděli, jak židé zastřelili ženu s kojencem v náručí. Většina těch zabitých byli ženy, děti a starší lidé." Tureček připomíná, že čtyři dny poté rozezlení Palestinci pro změnu přepadli konvoj židovských lékařů a zdravotnického personálu směřujícího do Jeruzaléma. Neušetřili nikoho. Výsledkem bylo 77 mrtvých. Důležité je také to, že Židé i Palestinci z rozličných důvodů zveličovali počty obětí i utrpení. Palestinci zdůrazňováním svého utrpení zamýšleli vzbudit sympatie a podporu mezinárodního společenství, v jehož správě se Palestina nacházela, a také přivolat pomoc arabských států (Egypt, Sýrie, Jordánsko), od kterých se očekávalo, že Palestince ochrání a jejich boj za ně vybojují. Židé zase masakry nijak netajili a fámy o svých ukrutnostech ještě podněcovali, aby mezi Palestinci šířili strach. Ti poté ze svých vesnic prchali o to rychleji, čímž se etnické čištění zefektivnilo. Utíkali dokonce tak rychle, až to překvapovalo i samotné sionisty, kteří očekávali tvrdší odpor. Menachem Begin, vůdce Irgunu

a pozdější izraelský premiér, ověnčený Nobelovou cenou míru (!), ospravedlňoval zabíjení civilistů jako nechtěné oběti: „Civilisty jsme před každou bitvou varovali tlampačem. V arabštině jsme vyzývali k odchodu do bezpečí. Naši muži pak bojovali o každý dům. Použili při tom hodně granátů a to si vyžádalo mnoho obětí právě mezi civilisty, kteří nás neuposlechli. My jsme tehdy na rozdíl od Hamásu civilisty nezabíjeli záměrně." Stejně jako jsou ve veřejném prostoru adorováni palestinští teroristé, také v Izraeli nesou názvy ulic jména jako Begin, Irgun nebo Lechi.

Hlavním „hrdinou" soudobého židovského terorismu je osadnický aktivista a lékař Baruch Goldstein, jemuž se v Hebronu podařilo postřílet 29 modlících se Palestinců a dalších 125 zranit (1994). To vyprovokovalo první sebevražedné atentáty Palestinců. Při posledním velkém teroristickém útoku postřílel na severu Izraele Eden Natan-Zada v autobuse čtyři Araby a dvacet zranil (2005). Avšak násilí nižší intenzity páchané osadníky se stalo běžným, včetně vystřelování podomácku vyráběných raket na domy palestinských sousedů. Každoročním „rituálem" se stalo i napadání Palestinců při sklizni oliv, na nichž jsou životně závislí. Množí se ale i střety osadníků s izraelskou policií, armádou či lidskoprávními aktivisty. Velké pozdvižení pak vzbudil soud s osadníkem Cvi Strukem (2011), otcem tří dětí. U Nábulusu zbil do bezvědomí 15letého pasáčka, ukopal mu kůzle, vysvlékl ho, svázal, pomočil a pohodil v poli. Jestliže si osadníci s odkazy na starověké dějiny nárokují okupovaná palestinská území, své osady ospravedlňují i bezpečnostními ohledy: „Musíme tu obsadit každý kopec! Buď to budou místa pro mírumilovný život Židů, nebo arabské teroristické základny. Jestli se tady, v židovském státě, Palestincům nelíbí, ať si jdou jinam – mají 22 arabských zemí, my máme stát jen jeden" (Beny Kacover, 2003). Příkladem je jim vyklizení osad v Gaze (2005). Poté se zhroutila bezpečnost a k moci se dostal Hamás (2006). Princip výměny území za mír je prý naivním hazardem, který si Izrael v boji o přežití nemůže dovolit.

Tureček upozorňuje na dvojí metr Izraele. Bořením domů jsou postiženi pouze příbuzní palestinských teroristů, nikoliv židovských. Stejně tak jsou zatýkáni palestinští demonstranti. Pod policejní ochranou naopak ulicemi pochodují židovští radikálové, jako například při purimu v Jeruzalémě (2010): „Doktore Goldsteine, nikdo se ti nevyrovnal! Tys nabil svůj galil, vplížil ses do sálu, namířil na hlavy teroristů, zmáčkl spoušť a střílel a střílel. Dr. Goldsteine, každý tě miluje." Hlasy schvalující násilí nezaznívají jen z anonymního davu, ale i z úst duchovních a politiků. Například Ovadia Josef, vrchní sefardský rabín a šéf politické strany Šas, která bývá součástí izraelských vlád, veřejně prohlašuje věty typu (2010): „Abú Mázim a všichni tihle zlovolní lidé by měli zhynout. Bůh by na ně měl seslat mor. Na ně a na všechny tyhle Palestince. Je zapovězeno být k nim milosrdný. Pošlete na ně rakety a vyhubte je. Jsou prokleté zlo, Bůh je zničí a vykoření z tohoto světa." Protipólem židovského terorismu je Turečkem podrobně nasvícený terorismus Palestinců. Ospravedlňují ho jako odvety za izraelské útoky nebo faktem izraelské okupace a odporu vůči ní. Také skutečností, že každý Izraelec je příslušníkem armády, takže o útoky na civilisty nejde. Konečně, pragmaticky hovoří o efektivitě terorismu ve srovnání s diplomacií, která nikam nevedla a končívá ve slepé uličce: „Lidé jako prezident Mahmúd Abbás svými jednáními s Izraelem nedosáhli vůbec ničeho. Židé se z Gazy stáhli jen díky ozbrojenému odporu" (poslankyně Hamásu a matka dvou mučedníků Umm Nidál, 2005).

Tureček netvrdí, že zná východisko z kolobě hu násilí. Jeho hlas je však v české debatě – která stejně jako česká zahraniční politika dlouhodobě straní spíše Izraeli – důležitý, protože vyvažuje jednostranné a nepříliš informované referování. Kniha slouží jako čtivý vstup do problematiky. Rozsáhlý seznam české i zahraniční literatury pak zájemci nabízí cesty, po kterých se vydat.

Karel Černý

Florian Mildenberger – Jennifer Evans – Rüdiger Lautmann – Jakob Pastötter (eds.): *Was ist Homosexualität? Forschungsgeschichte, gesellschaftliche Entwicklungen und Perspektiven.* Hamburg: Männerschwarm Verlag, 2014, 576 s.

Cožpak snad někdo neví, co je homosexualita? Kdokoli by byl na ulici otázán, určitě by dlouho neotálel s odpovědí. Většina by homosexualitu zřejmě definovala jako protipól heterosexuality, jako sexuální úchylku čtyř procent lidské populace. Proč tedy musí mít recenzovaný německý sborník téměř šest set stran? Je takový sborník vůbec zapotřebí? Nebylo toho o homosexualitě už řečeno a napsáno dost?

O fenoménu stejnopohlavnosti se toho ve skutečnosti ví velmi málo. Názorně to doložila kupříkladu velkolepá a v mnoha ohledech průkopnická výstava Homosexualität_en, kterou v roce 2015 hostilo berlínské Muzeum homosexuálů (Schwules Museum) společně s Německým historickým muzeem (Deutsches Historisches Museum). Zřejmě nejoriginálnější oddíl expozice v Německém historickém muzeu nesl název Wildes Wissen. Místnost byla koncipována jako muzejní depozitář s abecedně řazenými a komentovanými exponáty, znázorňujícími kusé a chaotické povědomí o homosexualitě.

Tato fragmentárnost vědění má mnoho příčin. Kromě dřívějšího tabuizování a přezírání homosexuality tkví jeden z nejdůležitějších důvodů v mezioborovém charakteru zkoumaného jevu. K homosexualitě se příležitostně vyjadřují přírodní i humanitní vědy včetně genderových, gay a lesbických studií. Každou disciplínu přitom zajímá na homosexualitě něco jiného a jiné jsou také koncepty a metody, s nimiž je k tématu přistupováno. Neexistuje ani společná závazná nomenklatura. „Homosexualita", „transsexualita", „transgender", „queer", „genderqueer", „trans*" jsou jen některé různě definovatelné, a ne vždy bezproblémové pojmy vířící v akademickém prostředí. Právě proto, že se ne vždy daří jednotlivé obory přemostit vzájemnou spoluprací a porozuměním, zůstávají mnohačetné poznatky nepropojené a – slovy kurátorů výstavy v Německém historickém muzeu – „divoké".

Ve vydavatelích sborníku *Was ist Homosexualität?* tudíž už dlouhodobě zrálo přání „vnést trochu pořádku do tradic, významů, současnosti a budoucích perspektiv" (s. 8). Historik Florian Mildenberger od roku 2003 zvažoval vznik publikace „sestávající z biografií a tematických článků" (s. 9), ovšem teprve setkání se sociologem Rüdigerem Lautmannem v roce 2009 prý dalo impuls k „vágní myšlence čítanky, edice pramenů či sborníku" (srov. s. 9). Do organizování projektu se později zapojil také prezident organizace Deutsche Gesellschaft für Sozialwissenschaftliche Sexualforschung Jakob Pastötter a kanadská historička Jennifer Evans. Němečtí, nizozemští, američtí, australští a kanadští odborníci z rozličných oborů byli přizváni ke spolupráci a výsledek se dostavil v roce 2014 – hamburské nakladatelství Männerschwarm Verlag, orientující se výhradně na publikování literatury s gayovskými náměty, vydalo monumentální německo-anglickou příručku (Handbuch), která si přeje být prvním přehledovým interdisciplinárním dílem o homosexualitě a zdrojem inspirace nejen pro „studenty, kolegy, kolegyně, zájemce" (s. 8), nýbrž i pro sociální pracovníky, učitele nebo příslušníky církve.

Nemalému úsilí vydavatelů po utřídění dosavadních poznatků odpovídá již samotné řazení kapitol. Ačkoli je vydavatelé nečlenili do tematických oddílů, je evidentní, že prvních šest příspěvků se primárně zaměřuje jednak na historii bádání o homosexualitě, jednak na problematiku pojmosloví a jeho kulturní a dobovou podmíněnost. Franz X. Eder, Sylvia Mieszkowski, Heiko Stoff, Gert Hekma a Katie Sutton pojednávají o tom, jak byla stejnopohlavní sexualita v minulých dobách nazývána a nazírána, jak byl konstruován a naplňován pojem „homosexuality" a analogicky k němu pojem „heterosexuality" či jakým způsobem probíhalo ztotožňování s těmito novými identitami. Z úvah autorů vyplývá, že ani homosexualita, ani heterosexualita nejsou univerzálními jevy, nýbrž novověkými produkty evropského myšlení, jež byly v důsledku kolonizace vyváženy do ostatních částí světa. Velmi přesvědčivě vystihuje sukcesivní průnik okcidentálního vědění do kdysi sexuálně svobodomyslné Indie a islámských zemí orientalista Thomas K. Gugler.

Rozborem starých medicínských, filozofických a lyrických textů prokazuje, že v patriarchálních společnostech, kde muži platili za dokonalejší stvoření než ženy, bylo „pro mnohé muslimy obdivné nahlížení na krásu mladých mužů vyznáním k boží lásce" (srov. s. 151). Teprve v 19. století se s koloniálním systémem hodnot do těchto zemí vplížila i homofobie a s ní spjatá, „do té doby nevídaná" (s. 159) kriminalizace stejnopohlavních aktů.

Dvě stati o vztahu mezi homosexualitou, queer bádáním a genderovými studiemi od Volkera Woltersdorffa a Kirsten Lang vytváří plynulý přechod k dalšímu souboru příspěvků zabývajících se homosexualitou tentokrát z perspektivy vědeckých oborů jako kulturní teorie (Laurie Marhoefer), angloamerické historiografie (Jane Freedman), filozofie (Jacqueline Davies a Udo Schuklenk), přírodních věd (Heinz J. Voß), psychologie (Udo Rauchfleisch), sociologie (Thorsten Benkel), dějin umění (Wolfgang von Wangenheim) a hudební vědy (Eva Rieger). Spíše než málo smysluplné pátrání po tom, zda byli Platón, Franz Schubert a Richard Wagner homosexuálové, či ne, zajímají autory specifické metodologické nástroje jednotlivých věd, jimiž lze fenomén homosexuality analyzovat. Současně si lze při četbě příspěvků uvědomit, jak disciplíny se zájmem o homosexualitu absorbují nové teoretické koncepty, které je nutí měnit tradiční úhel pohledu na předmět jejich výzkumu. Vzniká pozoruhodný reciproční vztah – disciplíny pomáhají osvětlit fenomén homosexuality, homosexualita zase pomáhá rozšířit jejich teoreticko-metodologické horizonty. Jistou výjimku v tomto souboru statí představuje práce Lukase Engelmanna o homosexualitě a AIDS, neboť již v samotném titulu chybí přesné pojmenování oboru, jehož vztahem k homosexualitě by se chtěl autor zabývat. Engelmann však jako jediný nastiňuje možnosti zkoumání homosexuality v rámci hned několika progresivních subdisciplín. AIDS je mu přitom východiskem úvah. V důsledku tohoto zhoubného onemocnění se výrazně změnila identita členů homosexuální komunity v Americe a Německu. Komunitu zachvátil komplex negativních emocí a v „chápání homosexuality a homosexuální politiky" (srov. s. 272) nastal zásadní obrat. To vše se zásadním způsobem promítlo také do paměti homosexuálů. Ve studiích o identitách, emocích, diskursech a paměti lze tedy po Engelmannově vzoru nalézt nejeden podnět pro neotřelé přemýšlení o homosexualitě a pro uvedené vědecké oblasti je naopak homosexualita do budoucnosti velkou výzvou.

Poslední čtyři texty Manfreda Herzera, Dominica J. T. Frohna, Martina Lückeho a tandemu Peter Rehberg – Bradley Boovy uvádějí čtenáře do každodennosti stejnopohlavních jedinců. Zvláštní pozornost si zaslouží zejména Lückeho studie o sexuální pedagogice. Často se zapomíná, že intimní náklonnost k osobě stejného pohlaví je též věcí mládeže. Lücke představuje výsledky některých průzkumů, dle nichž se dítě s nonkonformními sexuálními vlohami nevyhnutelně řítí do konfliktu s heterosexuálním prostředím. Rodiče i spolužáci mu totiž často vnucují traumatizující pocit abnormality. V zájmu tolerance je nutné, aby se žáci ve škole seznámili s duhovou pestrostí světa a naučili se jistým sociálním kompetencím. Lücke v této souvislosti odkazuje například na internetový portál, jehož materiály umožňují „integrovat do výuky dějepisu historii sexuální mnohočetnosti" (srov. s. 523). Tento nesmírně důležitý pionýrský projekt má své opodstatnění, neboť zbylé studie se skličující naléhavostí předkládají důkazy, že problémy dětí odklánějících se od heterosexuální „normality" kontinuálně pokračují v pracovním prostředí. „Odlišní" jedinci musí nezřídka používat chameleonské strategie, aby na sebe ve společnosti neupozorňovali a nestali se terčem šikany. Pomocí vlastních médií se slučují do subkulturních společenství, čímž však diskriminující v 19. století zkonstruovanou bipolaritu „heterosexuální většina – homosexuální menšina" se všemi možnými stereotypy paradoxně ještě více upevňují.

I ze struktury většiny příspěvků plyne snaha respektovat ústřední cíl publikace. Po ohlédnutí do historie následuje rozbor současných tendencí a problémů, načež jsou pojmenovány vědecké dezideráty a naskicovány budoucí cesty vědy. Ke každé studii je navíc připojen úctyhodný seznam literatury a podobně jako Martin Lücke proložili i jiní autoři své texty internetovými odkazy na četné akce a organizace, takže kniha

ke své funkci sumy vědeckých výsledků připojuje ještě úlohu informačního rozcestníku.

Matthiasu Meitzlerovi z essenského Institutu kulturních věd (Kulturwissenschaftliches Institut Essen), který knihu recenzoval pro periodikum Zeitschrift für Sexualforschung, je třeba dát za pravdu v domněnce, že „svým rozsahem jedinečný sborník" má potenci stát se standardním a nepostradatelným dílem. Zkoumání o fenoménu homosexuality však postupuje kupředu překotným tempem, nehledě na to, že sexuální a genderové normy se na celém světě permanentně mění a vyvíjejí. Brzy bude nutné, aby vznikla nová příručka. *Was ist Homosexualität?* tudíž neprezentuje závazné a nezměnitelné argumenty, nýbrž jen dočasnou bilanci vědění. Pakliže se v budoucnu někdo zhostí práce na podobném projektu, bude se muset řídit vysokou vědeckou úrovní recenzovaného sborníku, zároveň by ale neměl opakovat jeho strukturální, formální, stylistické a obsahové nedostatky.

Jimi je totiž kniha prostoupena natolik, až se vnucuje otázka, zda autoři a vydavatelé byli mezi sebou vůbec v kontaktu a zda spolu diskutovali o homogenní podobě díla. Jelikož se jejich působiště nacházejí na třech kontinentech, k debatám tváří v tvář zřejmě příliš často nedocházelo. Za takové situace ovšem měli vydavatelé uchopit otěže celého podniku pevně do svých rukou a od začátku striktně dbát, aby se přispěvatelé drželi určitých pravidel, a to hlavně ve struktuře svých statí. U příručky s téměř lexikovým charakterem rozhodně nepůsobí patřičně, když Laurie Marhoefer shrnula abstrakt ke svému článku *Homosexuality and Theories of Culture* do čtyř málo vypovídajících řádků, zatímco abstrakt k příspěvku *Heterosexualität* Heika Stoffa zabral téměř celou stránku a autor jej následně ve svém úvodu ještě převyprávěl v německém jazyce.

Jako jsou svou délkou odlišné abstrakty, nepanuje ani v nejmenším shoda ve stránkovém rozsahu studií. Eva Rieger si pro vztah muzikologie a homosexuality vystačila s deseti stránkami a Jane Freeland na čtrnácti stranách brilantně pojednala o Homosexuality and the Science of History in Anglo-American Perspective. To Dominic J. T. Frohn a Thomas K. Gugler potřebovali pro své teze o homosexualitě v pracovním prostředí a v orientálních kulturách téměř čtyřnásobek prostoru, přičemž nelze tvrdit, že by to jejich témata bezvýhradně vyžadovala, zatímco jiná nikoli. Příručce by se mnohem více blížila publikace, v níž by mezi články i v tomto ohledu panovala jednota.

Zcela nejasné nakonec zůstává, jak vydavatelé mohli připustit, aby některé studie závěr neměly a některé zase ano, byť se tento závěr jednou jmenuje Final remarks, podruhé Conclusion, potřetí zase Fazit a byť se představy autorů o jeho smyslu – podobně jako o smyslu abstraktu – značně rozcházejí. Kdyby měla publikace vedle společného úvodu také společný závěr, byly by parciální závěry studií nadbytečné. Společný závěr však chybí a krátká charakteristika statí v úvodu knihy jej nemůže plnohodnotně substituovat. Bez jasně strukturovaného závěrečného shrnutí tak nejeden článek čtenáři znemožňuje získat rychlý přehled o centrálních úvahách a zjištěních, což je u tak zásadní příručky jako *Was ist Homosexualität?* obtížně akceptovatelné.

Kromě struktury studií poznamenala heterogenita rovněž formální podobu textů. Pečlivý čtenář si bude klást otázku, proč jsou citáty v některých článcích od zbylého textu viditelně odsazené, zatímco o několik stránek dále se změnou tématu přichází i změna formátování a citáty se náhle stávají součástí odstavců. Pro celou knihu byl zvolen harvardský systém citování, zřejmě aby širší veřejnost nebyla na každé stránce iritována poznámkami pod čarou. Přesto se někteří autoři bez opulentního poznámkového aparátu nedokázali obejít. Umístili do něj přitom údaje, jež by se buď daly bez problémů zařadit do hlavního textu, nebo jednoduše vypustit.

Příspěvky se od sebe navzájem diametrálně liší i svým stylem. Od autorů z různých zemí, oborů a věkových kategorií rozhodně nelze očekávat, že budou udržovat jednotný styl, nicméně kooperují-li na společném projektu, měli by některá svá individuální slohová specifika podřídit generálnímu zájmu, jímž v tomto případě bylo vytvoření přehledné, všeobecně srozumitelné příručky. Pro takovýto účel se mnohem více hodí syntetizující přístup propojený s nekomplikovaným a transparentním jazykem

například Franze X. Edera či Jane Freeland než dosti suchopárný statistický výčet z pera Dominica J. T. Frohna nebo esejistický, třebaže sám o sobě nesmírně zajímavý styl, který pro detailní analýzu čtyř kunsthistorických děl zvolil Wolfgang von Wangenheim.

Je udivující, že nebyla vyvinuta pražádná snaha po obsahové homogenizaci studií. Publikace budí dojem, jako kdyby organizátoři projektu rozdělili mezi autory témata prací a zaslané příspěvky pak opatřili knižní vazbou. Důsledná koordinace vzniku článků evidentně neprobíhala, jinak by jen těžko mohlo v jednotlivých textech docházet k neustálé recyklaci faktů a teorií. Že Karlu Mariu Benkertovi alias Kertbenymu přináleží prvenství v použití slova „homosexualita", zmiňují hned čtyři studie. A jen málokterý z autorů neopomíjí důkladně rozebrat názory právníka a „prvního homosexuála" Karla Heinricha Ulrichse, zakladatele berlínského Sexuologického ústavu (Institut für Sexualwissenschaft) Magnuse Hirschfelda, rakouského psychiatra Richarda von Krafft-Ebinga, amerického sexuologa Alfreda Kinseyho a dvou stěžejních postav genderových, gay a lesbických studií Michela Foucaulta a Judith Butler. Celý tento myšlenkový korpus by přitom stačilo postihnout v jednom úvodním příspěvku, na nějž by se ostatní studie mohly odvolávat, místo aby tytéž teorie znovu a znovu jinými slovy vysvětlovaly. Jenomže interferenčních odkazů je v knize méně jak poskrovnu, a vzájemné provázání článků je tudíž nulové. Pouze rejstřík v závěru knihy vytváří síť pojmů bez ohledu na hranice studií, ovšem zde je nutné se zase ptát, jestli pojmy „varle", „penis" a „vagína" také musely být bezpodmínečně zahrnuty do seznamu, neboť například pozice termínu „varle" (Hoden) mezi jmény lékaře Maxe Hodanna a prorektora lipské univerzity Thomase Hofsässe je minimálně úsměvná.

Omezení repetice týchž informací by před vydáním knihy bylo jedním přínosem obsahové homogenizace. Druhý přínos by spočíval ve sladění některých argumentů. Pokud hned první příspěvek sborníku předestírá diverzní modality homosexuality a navrhuje mluvit raději o „homosexualitách", nebylo by zbytečné, kdyby následující texty na tuto tezi navázaly či na ni alespoň reagovaly. Obdobně k jednotnému charakteru příručky nedopomáhá, pokoušejí-li se jedni autoři prezentovat „homosexualitu" jako vysloveně problematický konstrukt, zatímco druzí mnohovýznamovost pojmu a jeho pochybnou způsobilost pro funkci analytické kategorie reflektují mnohem méně.

Shrnou-li se veškeré jednotlivosti, jimiž jsou studie v knize *Was ist Homosexualität?* od sebe spíše oddalovány nežli přibližovány, vychází najevo, že namísto kompaktní příručky má čtenář k dispozici jakýsi „reader", volný soubor textů, jehož společným jmenovatelem zůstává všehovšudy otázka po tom, co je homosexualita. Díky chybějícímu užšímu propojení příspěvků ani není obtížné číst knihu od poslední studie po první, a to navzdory naznačenému dělení publikace do tří částí, týkajících se nomenklatury, interdisciplinarity a každodennosti. Některé články by totiž bez větší úhony mohly přináležet i k jinému oddílu. A tak z knihy prýští nespoutaný gejzír nápadů, přístupů a impulsů, které přímo vyzývají k dalšímu studiu, ovšem jakkoli tento gejzír svou pestrobarevností uhranuje, čtenář se nakonec cítí podobně jako na výstavě Homosexualität_en v místnosti Wildes Wissen, jež návštěvníkovi předestřela spoustu zajímavých informací bez zjevných souvztažností. Tentýž požitek, jenž při četbě sborníku *Was ist Homosexualität?* bude pociťovat akademik orientující se v zákrutech vědeckého diskursu, s největší pravděpodobností nebude sdílet většina ze sociálních pracovníků, učitelů a kleriků, tím spíše ne širší veřejnost.

Rozsah témat a perspektiv, snesený vydavateli do publikace, je vpravdě znamenitý, i když v žádném případě kompletní. Jestliže by měl být vydán ucelený přehled o výzkumu homosexuality, bylo by zapotřebí více času, většího týmu a nakonec i celé ediční řady, ne jen jedné jediné knihy. *Was ist Homosexualität?* byla evidentně zamýšlena jako hutný myšlenkový koncentrát, ale i tak měli vydavatelé v předpolí jejího vzniku zvážit, zda by určitý podíl z obsahu nebylo záhodnější vyhradit pro jiná témata, jež by bezpochyby dopomohla k lepšímu zodpovězení otázky v titulu publikace.

Předně není v úvodu ani slovem vytyčena perioda, kterou kniha hodlá zmapovat. Valná

část autorů se koncentruje na posledních 150 let, neboť přísně vzato byla homosexualita jako deviace, nemoc a identita „vynalezena" až v druhé polovině 19. století. Nicméně stejnopohlavní akty existovaly jinak nazývané a jinak chápané již od nepaměti a letmé exkurzy některých autorů do antiky, italské renesance, do dějin divadelní travestie či do excesivních názorů markýze de Sade jasně naznačují, že při přemýšlení nad moderním fenoménem nelze jisté dlouhodobé tendence v evropské společnosti ponechávat úplně mimo zřetel. Studie ozřejmující rozličné formy a interpretace „homosexuality" před zavedením této kategorie v 19. století by se na začátek recenzované knihy výborně hodila.

Neméně záhadné jako časové vymezení analyzovaného fenoménu zůstává i vymezení prostorové. Samotný původ autorů podle všeho předurčil, že největšího zájmu se dostalo Německu, Anglii a Severní Americe. S markýzem de Sade a Jacquesem-Luisem Davidem je krátce navštívena Francie, se souhvězdím Donatello – Masaccio – Alberti – Brunelleschi zase Itálie, jinak je ovšem Guglerova studie o podmanění orientálního prostředí západoevropskými sexuálními normami a kategoriemi jediným vhledem do nezápadního teritoria, a tím i bílou vránou celého sborníku. Východní Evropa, Asie, Afrika, Jižní Amerika, Austrálie a pacifická oblast se do zorného pole vydavatelů nedostaly, ačkoli nikdo nemůže tvrdit, že by ve jmenovaných oblastech neexistovaly ani různě interpretované stejnopohlavní akty, ani bádání o nich. S koncentrací na západní hemisféru se navíc v ohnisku pozornosti automaticky ocitl bílý, ve městě žijící gay střední sociální třídy. Homosexualita mezi obyvateli světa majícími jinou barvu pleti, homosexualita vně velkých měst a metropolí jako Berlín, Hamburg a San Francisco, homosexualita mezi ženami a homosexualita v různých vrstvách společnosti by si navzdory obtížné pramenné základně určitě zasloužily samostatné studie nebo alespoň více prostoru v rámci ostatních příspěvků.

Jak již bylo zmíněné na jiném místě, je v druhém oddíle knihy rozevřen vějíř disciplín a představen jejich způsob práce s tématem homosexuality. Leč výběr těchto disciplín není nikterak odůvodněn a zřejmě souvisel s možnostmi vydavatelů získat pro daný obor povolaného autora. Nejvíce zaráží skutečnost, že z oblasti kultury byla zohledněna pouze perspektiva dějin umění a hudební vědy, jako kdyby v knize, filmu a divadle homosexualita nikdy nebyla tematizována a nikdo o tom doposud nic nenapsal. Dále je třeba se tázat, kde při volbě disciplín zůstala sportovní věda. Vždyť právě sport přináleží k ústředním producentům našich zažitých představ týkajících se genderu, sexuality a homosexuality. Existuje řada studií a rovněž monografií odhalujících diskriminační charakter sportu vůči ženám a všem, kdo neodpovídají kánonu heterosexuality. Prostřednictvím všemožných médií sport každodenně vyzdvihuje domnělou biologickou nadřazenost mužů nad ženami a vnucuje přesvědčení, že všichni ideálně formovaní sportovci a sportovkyně jsou heterosexuální. Na příkladu sportu se navíc dá exemplárně dokumentovat proměna v pojímání „typicky homosexuálních" znaků. Stačí zalistovat v meziválečných ročnících periodika Deutsche Turnzeitung, jež jsou plné fotografií polonahých šlachovitých cvičenců při společném protahování, nebo nahlédnout do amerických magazínů z druhé poloviny 20. století, doporučujících pro trénink upnutou růžovou kombinézu. Homoerotická póza, v jaké by se dnes žádný sportovec vyfotit nenechal, a oblečení, které by si pro fotoshooting v životě neoblékl, svého času nikdo s homosexualitou neasocioval. Naopak množství turnerů z 20. a 30. let 20. století by pravděpodobně řadu současných sportovkyň považovalo za lesby, neboť krátce sestřižené vlasy tehdy platily za projev nebezpečné maskulinizace. Ideálem byla dlouhovlasá turnerkyně.

Možná že během přípravy dalšího přehledového díla o homosexualitě budou zmíněné postrádané aspekty svěřeny kvalifikovaným odborníkům ke zpracování. Než takový sborník vyjde, bude chvályhodný počin Floriana Mildenbergera, Jennifer Evans, Rüdigera Lautmanna a Jakoba Pastöttera nenahraditelnou součástí příruční knihovny každého, kdo má v úmyslu zabývat se na vysoké úrovni problematikou homosexuality. Exaktní odpovědi na otázku, co je homosexualita, ale zájemce v knize

díkybohu nedohledá. Ani po této stránce se publikace ostatně nikterak neodlišuje od výstavy Homosexualität_en.

Martin Klement

Miloslav Petrusek: *Marx, marxismus a sociologie. Texty z pozůstalosti 1*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2014, 116 s.

Když v roce 2010 psal poněkud specifický marxista Bohumír Pavelek v souvislosti s Miloslavem Petruskem o „závanu buržoazního puchu" (*Buržoazní společnost*, nakladatelství Grimmus), jistě netušil, že o čtyři roky později vyjde Petruskova kniha, která bude věnována výhradně Marxovi. A nadto kniha nikoli Marxe odmítající, nýbrž takřka dráždivě věcná. Petrusek zde přistupuje k Marxovi (a koneckonců vždy přistupoval), aniž by ho démonizoval nebo naopak bezmezně adoroval, přistupuje k němu jako k silně inspirativní osobnosti, jako k sociologickému klasikovi, ba přímo jednomu ze zakladatelů sociologie (byť by Marx o takovouto čest nepochybně nestál).

Kniha *Marx, marxismus a sociologie*, kterou dva roky po Petruskově smrti připravila k vydání Alena Miltová, se skládá ze tří textů, jež na sebe v řadě témat navazují, tvoříce tak zvláštní celek, v jehož středu stojí teze, že „marxismus nikdy nebyl jednobarevný, jakkoli rudá převládala" (s. 48).

V prvním textu je autorovým záměrem především systematický výklad Marxe a (nejen sociologických) pohledů na něj. Mnohobarevnost Marxova díla je zde ukázána jednak prostřednictvím jeho různých nedogmatických vykladačů (Robert Freedman, Jurij Davydov nebo čeští filosofové a sociologové poloviny 60. let), jednak na těch, kdo marxismus jako doktrínu učinili závaznou, určitým způsobem ji kanonizovali – těmi byli autoritativní Engels se svým proslulým spisem Anti-Dühring, v němž prohlásil dialektické zákony za univerzální, platné pro celý kosmos, dále Plechanov, z jehož verze marxismu se učil Lenin, a Marxe intelektuálně devastující Stalin, který „všechno, co se mu zdálo neužitečné nebo čemu snad nerozuměl, prostě ze svého systému vyloučil" (s. 29). Výsledkem rozmanitosti nahlížení na Marxe je Gouldnerovo konstatování, že marxismus už ve své podstatě obsahuje zásadní rozpor, který přímo určuje dva nesmiřitelné tábory (tedy k tomuto rozštěpení nedošlo až po Marxově smrti); spojuje se v něm totiž jednak verze marxismu kritického, který nahlíží člověka jako svobodného, jednak verze marxismu vědeckého, podle něhož jsme zcela determinováni. Pro sociologii to pak znamená, že Marxe je možné číst stejně tak pozitivisticky nebo strukturalisticky, jako interpretativisticky či konstruktivisticky.

Vnitřní dualismus marxismu pak Petrusek rozvíjí v textu druhém, přičemž vychází ze základního problému, do jaké míry můžeme vůbec mluvit o Comtovi a Marxovi jako o sociolozích, když ten první sociologii spíše předpověděl a spojil ji s fantasmagorickou vizí „lidské všenápravy" a druhý ji (onu její comtovskou verzi) hluboce odmítal. Pakliže je oba za sociology prohlásíme, má sociologie již od svého vzniku stejně dvojí povahu jako Marxovo dílo. Její comtovská i marxovská podoba (jakkoli jsou konkrétní rozdíly mezi Marxem a Comtem diskutabilní) je na jedné straně spojena s touhou racionálně konstruovat, na straně druhé má rovinu kritickou, která předpokládá svobodně jednající individuum. Nelze zkrátka spojovat sociologii pouze s racionálním konstruktivismem a sociálním inženýrstvím (což velmi kriticky činili například James Coleman nebo Friedrich von Hayek), a Petrusek to názorně ukazuje na osudech sociologie v totalitních režimech. Důvod, proč všechny totalitní systémy obecně považují sociologii za nepřítele, je právě její dvojí podoba. Ona racionálně konstruktivistická část samozřejmě totalitním režimům vyhovuje (sociologie byla ostatně od začátku spojována se socialismem) a je v souladu s jejich představou sociálního inženýrství, zatímco část druhá, kritická, je pro ně nepřípustná. Toto platí, jakkoli jsou totalitní systémy založeny na různých ideologiích, byť by byly založeny na heslech o svobodě, rovných právech a sociální spravedlnosti. Proto Petrusek píše, že „sociologie v plnohodnotném slova smyslu může vzniknout, existovat a rozvíjet se jen ve společnosti

demokratické nebo alespoň ‚demokratizující se', ve společnosti, která respektuje elementární práva svobody vědeckého bádání a projevu" (s. 62).

V nejdramatičtějším, třetím textu, nazvaném *Marxismus po pádu komunismu*, si pak Petrusek klade zásadní otázku, totiž nakolik je marxismus živý i v postmoderní době, z níž vymizel proletariát a ve které jsou – slovy Alaina Finkielkrauta – uvolnění „cool" lidé silně alergičtí na vše totalitární, ovšem zároveň nejsou schopni za žádné hodnoty bojovat, protože kritický rozměr marxismu zrelativizoval celou modernitu jako předpoklad totalitarismu. Petrusek se pak táže: „Znamená ale doklad praktické neživotnosti prakticky totéž co doklad aktuální i perspektivní teoretické impotence?" (s. 90) A odpovídá výsostně esejisticky; říká, že praktická neživotnost v žádném případě neznamená teoretickou impotenci – ba právě naopak. Z hlediska Karla Poppera a nutnosti falzifikace vědeckých teorií (nezbytné možnosti jejich vyvrácení) se tím marxismus skutečnou vědeckou teorií konečně stal. I bez dělnického hnutí Marx zůstal prototypem kritické teorie. Otázka ovšem je, jak s takovou kritickou teorií naložit v nových společenských podmínkách. „Postmodernisté sami jsou z Marxova dědictví (z něhož většina z nich ale vychází) poněkud zmateni" (s. 109), konstatuje Petrusek.

Kdo zažil jedinečné přednášky profesora Petruska, ví, že přinejmenším stejně cenné jako zprostředkování jejich hlavních témat byly odbočky mimo tato témata. Také v této knize najdeme dva exkursy do oblastí nikoli bezprostředně s Marxem spojených – jeden o osudech sociologie v nacistickém Německu (kde ani před nástupem nacismu neměla valnou prestiž ani posluchače, tudíž vlastně nebylo co likvidovat) a druhý o totalitarismu italském.

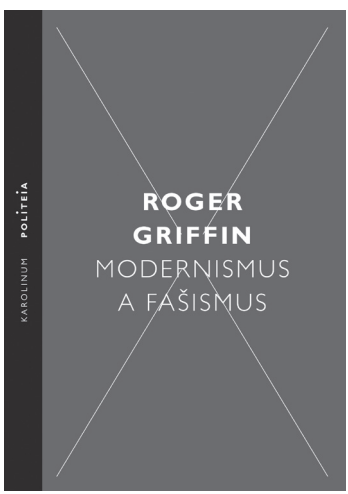
Nemá valný smysl hledat, co všechno marxistického v knize chybí (Derrida, Jameson, Žižek…), zvlášť když do výboru nebyl zahrnut obsáhlý text *Marx po Marxovi*, který editorka přislíbila zpřístupnit alespoň na internetu. Z hlediska petruskovského stylu psaní ovšem v knize nechybí nic; jakkoli celkově převažuje věcný a systematický výklad (včetně dvou z mnoha legendárních schémat), okořeněný nejrůznějšími souvislostmi, najdeme v ní (zvláště pod čarou) Miloslava Petruska s veškerou pro něj typickou ironií. V jedné z poznámek například píše: „V dělnickém hnutí byla populární píseň, v níž se zpívalo o tom, jak ‚přijdou ty krásné chvíle, jež popsal Marx ve svém díle'. Dělnická třída (…) však ani zdaleka netušila, že Marx nikdy žádné ‚krásné chvíle' nepopsal, snad kromě své idylické vize zrušené dělby práce" (s. 57). Některé poznámky stojí za hlubší zamyšlení, tak jako Petruskova formulace tzv. Herringova zákona (o jakého Herringa šlo, věděl snad jen autor sám), podle kterého „profesionálové většinou nedovedou používat své kompetence k vlastnímu užitku: psycholog nedovede tlumit vášnivé emoce, ekonom překračuje rozpočet, historik zapomíná na minulost a sociologové neumějí uspořádat sociální vazby mezi sebou" (s. 72).

Miroslav Paulíček

Niklas Luhmann: Náboženství společnosti
Praha, Karolinum 2015, brožovaná, 320 str., 1. vydání, cena: 320 Kč

V díle Niklase Luhmanna, myslitele funkcionální sociální teorie a dnes již sociologického klasika, který byl pro svůj široký záběr označován za „Hegela druhé poloviny 20. století", hraje analýza náboženství stěžejní roli. Ze série statí, které mu věnoval, vybíráme poslední, vydanou posmrtně. Představuje navíc reprezentativní sondu do vrcholného Luhmannova myšlení funkčních systémů, jakými jsou též politika, hospodářství, právo či věda. Cenný je zejména způsob kladení otázek, plynoucích z myšlenky „autopoiesis" sociálních systémů. V případě náboženství je navíc specifický napětím mezi ním a „domácí" teorií tohoto systému – teologií. Teorie, která sociální systémy považuje za tvořené komunikací (oproti např. Parsonsovu „jednání"), dovoluje zejména zvolit řadu odvážných přístupů nezávislých na konceptu „člověka". Pro tuto komplexní teorii je typická rovněž autorova orientace v mnoha disciplínách a časté analogie, takže text je interdisciplinární, mj. v této pozdní fázi již plně inspirovaný nejen biology Maturanou a Varelou, ale také teorií forem a kybernetikou. Celek tak představuje dobrý odrazový můstek pro kritické úvahy o roli náboženství v západní společnosti v 21. století, od úvahy o tradičních pojmech (Bůh) až po současnou podobu „světového náboženského systému".

ISBN 978-80-246-2882-0



Roger Griffin: Modernismus a fašismus. Pocit začátku za Mussoliniho a Hitlera
Praha, Karolinum 2016, brožovaná, 602 str., 1. vydání, cena: 460 Kč

Knihou *Modernismus a fašismus* vrcholí dlouholetý výzkum renomovaného britského historika Rogera Griffina, který se snaží vysledovat a prokázat podstatu generického fašismu a zároveň jej lokalizovat v kontextu mnoha hnutí modernismu. Griffin v první části odvážně interdisciplinární práce, provazující historii fašismu, historii a teorii literatury a kultury s filozofií a sociální antropologií, buduje přelomové, široké vymezení modernismu jako sociokulturního pohybu řešícího v nesčetných formách krizi modernity. Řešení je hledáno v novém začátku zčasovělé historie či člověkem režírovaného budoucího dění jako cesty z úpadku. Tato koncepce dovoluje Griffinovi v druhé části knihy postupně prokazovat realitu „fašistického modernismu" – tedy prosazovat pohled většinově dosud odmítaný. Soustřeďuje se přitom klíčově na dvě dějinné formy generického fašismu, režimy Mussoliniho a Hitlera. Sleduje je od ideologické geneze přes fázi politického hnutí získávajícího společenskou podporu až do podoby modernistického státu, krachujícího v projektu ničivé a sebezničující globální expanze.

ISBN 978-80-246-3231-5