1/2009

Antropowebzin

AntropoWEBZIN

Číslo 1/2009

ISSN 1801-8807

Vychází třikrát ročně.

V Plzni vydává AntropoWeb
při Katedře Antropologických a historických věd při FF, ZČU v Plzni

AntropoWebzin 1/2009 je dílčím výstupem specifického výzkumu
Katedry antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni pro rok 2009.

AntropoWeb, Katedra antropologických a historických věd
Sedláčkova 15
301 25 Plzeň
www.antropoweb.cz

E - mail: redakce@antropoweb.cz
p.vasat@antropoweb.cz

© AntropoWeb 2009

Publikováno pod Creative Commons 3.0 Unported License
http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.en_GB

/OBSAH

PŘEHLEDOVÁ STUDIE

(1) NARCISMUS: TEORIE, VÝZKUMY A MOŽNOSTI JEHO MĚŘENÍ
(NARCISSISM: THEORY, RESEARCH AND SCALES)
František BARTOŠ **1**

(2) „MĚSTSKÉ LEGENDY“ NA POMEZÍ OBORŮ: ANTROPOLOGICKÝ, FOLKLORISTICKÝ NEBO SOCIOLOGICKÝ DISKURS?
(„URBAN LEGENDS“ ON CONFINES BETWEEN SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES: ANTROPOLOGICAL, FOLKLORISTICAL OR SOCIOLOGICAL DISCOURSE?)
Petr JANEČEK **12**

ODBORNÁ STUDIE

(3) SOCIÁLNÍ KONSTRUKTIVISMUS VE ZKOUMÁNÍ VĚDY A JEJÍCH DĚJIN
(THE SOCIAL CONSTRUTIVISM IN THE INVESTIGATION OF SCIENCE AND ITS HISTORY)
Daniel ŠPELDA **20**

(4) KDO JSOU DNEŠNÍ AUSTRÁLCI? POJETÍ ŽENSTVÍ, RODINY A SPIRITUALITY
(WHO ARE TODAY´S AUSTRALIAN ABORIGINES? CONCEPT OF FEMALE, FAMILY, AND SPIRITUAL LIFE)
Jana KULHÁNKOVÁ **33**

NÁMĚT K DISKUZI

(5) VZDĚLÁNÍ JAKO KLÍČOVÁ OBLAST INTEGRACE ROMŮ V ČESKÉ REPUBLICE
David URBAN / Alena KAJANOVÁ **41**

RECENZE

(6) JAKOUBEK, M. 2008. *CIKÁNI A ETNICITA*
Petr VAŠÁT **47**

(7) WELLS, S. 2005. *ADAM A JEHO ROD: GENETICKÁ ODYSEA ČLOVĚKA*
Linda AMBROŽOVÁ **55**

(8) ERIKSEN, T. H. 2008. S*OCIÁLNÍ A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE. PŘÍBUZENSTVÍ, NÁRODNÍ PŘÍSLUŠNOST, RITUÁL*
Ondřej HEJNAL **59**

(9) VAŠÍČEK, Z. A MAYEROVÁ, Z. 2008. *MINULOST A SOUČASNOST, PAMĚŤ A DĚJINY*
Lucie GEBOUSKÁ **63**

NARCISMUS: TEORIE, VÝZKUMY A MOŽNOSTI JEHO MĚŘENÍ

NARCISSISM: THEORY, RESEARCH AND SCALES

PhDr. František BARTOŠ
Katedra filosofická, FF UK, Praha, e-mail: Lemmiel@seznam.cz

***Abstract**: The article focuses on psychological and sociological theories of narcissism. We draw on traditional authors like Freud, Kohut, Kernberg, Fromm and Horney, but we also focus on contemporary psychologists like J. Beck and Rhodewalt. Our main intention is to show narcissism not only as a psychological disorder, but primarily as a social phenomenon. Therefore, we mention authors of sociological theories of narcissism, such as Lash, Sennett, Lipovetsky and Giddens. Our text is also oriented to measuring narcissism as a cultural phenomenon. We analyse scores, results, limits and hypothesis of existing tests trying to summarize the most important findings in empirical research of social consequences of narcissism.*
***Keywords**: narcismus, sociální identita, kulturní fenomén*

Narcismus se začíná v odborné literatuře objevovat koncem 19. století, přičemž autory prvních koncepcí věnujících se tomuto jevu jsou lékaři a psychiatři. Právě oni činí velice významný krok vedoucí k přenesení tematiky narcismu ze světa beletristicko-mytického do světa vědy. Děje se tak počínaje rokem 1898, kdy Havelock Ellis používá tohoto termínu při popisu ztráty sexuálních emocí v důsledku jejich absorpce jedincovou sebeláskou (Raskin a Terry 1988:890). Ellisovy poznatky shrnuje Näcke (1899) a definuje tak narcismus jako sexuální perverzi člověka vnímajícího vlastní tělo coby objekt své sexuální touhy. Ellisovy a Näckeovy teze následně inspirují Sigmunda Freuda, který roku 1914 vydává studii *K uvedení narcismu* (Zur Einführung Des Narzissmus, Jahrbuch des Psychoanalysis). Autor zde již narcismus neinterpretuje více v perspektivě sexuologické, nýbrž zcela nově z pohledu psychologie. Zmíněný jev pak definuje jako sebelásku (Selbstliebe), a to ve smyslu vnímání sebe sama jako centra světa. Freud současně rozlišuje i dva typy narcismu: *primární* a *sekundární*. *Primární narcismus* je podle něj člověku zcela přirozený a každý z nás tak touto fází v dětství nutně prochází. Zmíněné období charakterizuje přesvědčení o vlastní všemocnosti, kterého se dítě vzdává v momentě, kdy si uvědomí, že své rodiče neovládá a je na nich naopak závislé. Dítě se tak nově začne emociálně orientovat na rodiče a nikoliv již na sebe. *Sekundárním narcismem* Freud označuje patologickou formu sledovaného jevu, při níž dítě své emoce směřuje i nadále pouze k sobě. Ke konstituci *sekundárního narcismu* dochází před třetím rokem a tento jev tak úzce souvisí s pre-oidipovskou fází dětství. Freud nicméně dochází k závěru, že i v případě, je-li vývoj člověka normální, zůstává do jisté míry jedinec narcistický po celý svůj život (Freud 1919:88-89).

Ve Freudových šlépějích pokračovali mimojiné i tři významní psychoanalytici: Heinz Kohut, Otto Kernberg a Karen Horneyová. Kohut a Kernberg se ve svých úvahách zaměřovali již na specifičtější problematiku, a to na konkrétní příčiny *sekundárního narcismu*. Horneyová zase dále rozvíjela teorii narcismu Sigmunda Freuda. Kohut a Kernberg spatřují příčiny narcismu především v rodinném zázemí a dospělého narcistu proto vnímají jako jedince poznamenaného neuspokojivými vztahy s ostatními. Konkrétně podle Kohuta dítě opouští *primární narcismus* v důsledku možnosti být ve svém jednání reflektováno rodiči, osvojujíc si tak mnohem realističtější sebeobranu. Objektem dětské idealizace se pak naopak stávají rodiče. Selžou-li však rodiče při zprostředkovávání dostatečných možností pro potomkovu sebereflexi a idealizaci jich samotných, zůstává dítě přesvědčeno o své velkoleposti a objevuje se u něj *sekundární narcismus*. Kernberg (1975) vnímá *sekundární narcismus* jako obranou reakci na chladného a neempatického rodiče (často matku). Emočně nenaplněný potomek se výrazně fixuje na vlastní schopnosti či dovednosti, jež jsou rodičem alespoň minimálně oceňované, a svou pozornost upíná především na sebe. U takovýchto jedinců se následně objevují veliké výkyvy mezi pocity velkoleposti, prázdnoty a bezcennosti.

Karen Horneyová narcismus původně vnímala jako nafoukanost zapříčiněnou odcizením, ztrátou Já a snížením sebedůvěry. Později narcistu definuje jako člověka, který „je svým idealizovaným já a zdá se, že ho obdivuje.“ (Horneyová 2000:172) Narcismus ve svých teoriích Horneyová zařazuje do stejné skupiny jako perfekcionismus a agresivně-mstivý typ. Společné mají tyto typy především hledání dominance, potřebu mít vše pod dokonalou kontrolou, všechno zvládat, se vším si umět poradit a být vždy připravený. Ve společnosti dokáží narcisté nepřetržitě mluvit o svých jedinečných vlastnostech, názorech a objevech a vlastní aktivity považují vždy za významné, jedinečné a nadprůměrně kvalitní. U narcistů tak dochází ke ztotožnění se se zbožštělým ideálem Já (Horneyová 2000:170). „Jeho schopnost přehlížet (vlastní) nedostatky nebo je měnit ve ctnosti, se zdá být neomezená.“ (Horneyová 2000:172) I přes zbožštění vlastní osoby však v narcistovi neustále zní potlačované tóny sebepohrdání a sebenenávisti, které v případě delších a opakovaných neúspěchů vedou ke sklíčenosti a pesimismu.

O svých kvalitách se narcisté ujišťují prostřednictvím obdivu a oddanosti druhých a jsou tak často obklopeni lidmi, kteří si jich otevřeně cení. Lidmi, kteří jejich idealizované sebepojetí nesdílejí, naopak opovrhují a myslí si, že jim nerozumějí anebo na ně žárlí. Jsou-li narcisté svým okolím kritizováni, zaměří se spíš na odvrácení kritiky protiargumenty či protiútokem, než aby zkoumali její oprávněnost. Kritiku vnímají jako všeobecně zraňující ponížení; vyvolává v nich odpor a vztek. Vztahy, v nichž jsou narcisté kritizováni (byť oprávněně), ukončují a odchází k jiným lidem, kteří jim lépe rozumějí (lichotí jim). Chce-li narcista vstoupit do vztahu s druhou osobou, tak jen proto, aby ji mohl „dobýt“ a dokázal si tím, že je ideální a neodolatelný milenec. Co je snadno k mání, ho nezajímá a jakmile něčeho docílí (někoho získá pro svou věc), jeho (její) zájem opadá.

Freudovu pojetí narcismu se věnuje i Erich Fromm, který nicméně na práci svého učitele navazuje ve zcela odlišném duchu než Kohut, Kernberg a Horneyová. Fromm rozlišuje narcismus ve dvou perspektivách, a to jednak na *individuální* a *skupinový* a jednak na *maligní* a *benigní* (Fromm 2000:82–90). Předmětem vášně individuálního narcisty se stává on sám, zatímco narcista skupinový svou posedlost směřuje na kolektiv (např. na klan, národ, náboženství, rasu, atd.). Ve své benigní formě, a to jak u narcismu individuálního, tak i skupinového se do středu zájmu dostává výsledek nějakého úsilí (např. obraz, vynález, prosperující firma atd.). Právě

proto, že je objektem benigního narcismu výtvor, nebo-li něco, co má nutně vztah ke skutečnosti, zůstává tento typ narcismu ve své prospěšné formě (kontakt s realitou udržuje narcismus v mezích). V případě zhoubného narcismu již jedincovým objektem není jeho individuální (případně skupinová) činnost, nýbrž něco „co má" (např. tělo, názory, zdraví, etnicita, historie atd.). Objekt narcistické obsese je pak považován za hodnotný nikoliv na základě objektivního hodnotového soudu, nýbrž proto, „že jsem to já nebo že je to mé" (Fromm 2000:82). Fromm, stejně jako Freud, tak sice narcismus vnímá jako cennou a nezbytnou orientaci, nicméně pouze potud, pokud nepřekročí určitou míru (nestane se zhoubným) (Fromm 2000:100).

Narcismus lze interpretovat i v perspektivě kognitivní psychologie. Příkladné je pojetí Judith S. Beckové. Becková vychází z přesvědčení, že jedinci, kteří byli v dětství vystaveni hlubokému traumatu nebo méně závažným, ale opakujícím se traumatickým situacím, si vytvořili silná negativní jádrová přesvědčení o sobě, o ostatních lidech a o světu. Získaná přesvědčení jsou obvykle nevědomá a do vědomí se dostává pouze jejich modifikace v podobě opaku – ten má za úkol kompenzovat obsah podvracející sebevědomí. Narcista se tak postupně naučí vnímat své okolí prostřednictvím defektních kognitivních schémat. Jádrové a nevědomé přesvědčení typu „Jsem méně než druzí" se proto navenek projevuje jako „Jsem lepší než druzí." Přestože se narcista chová suverénně a povýšeně, ve skutečnosti si myslí, že ostatní jsou lepší než on. Tato sžíravá představa v něm podporuje zvlášť silné zaměření na soutěživost, která mu následně umožňuje dokázat (si) svou nadřazenost. Jelikož narcista předpokládá, že je jedinečný, vyžaduje i speciální zacházení. Když k němu nedochází (lidé se k němu chovají jako ke všem ostatním), nabývá pocitu, že si o něm ostatní myslí, že je horší. Ve společnosti proto narcisté neustále zdůrazňují důležitost své osoby a očekávají, že se ostatní podle toho budou chovat.

Přístup Judith S. Beckové podporují i empirická zjištění Fredericka Rhodewalta (2007). Narcistické sebepojetí je podle výsledků jeho bádání vysoce závislé na aktuálních reakcích okolí. Narcisté, kteří byli v jeho experimentech ostatními členy skupiny veřejně negativně ohodnoceni, vnímali sami sebe hůř než nenarcisté. Příčinou tohoto jevu jsou podle něho problematické vztahy v dětství a dospívání, a Rhodewalt tak narcismus vysvětluje jako určitý mechanismus jejich kompenzace (Rhodewalt 2007:31). V dospělosti pak může kdokoliv svým negativním hodnocením v narcistovi nechtěně a automaticky spustit jeho zranitelné a citlivé sebepojetí a on se začne nevědomě bránit (agresí, zlobou, rozhořčením) (Rhodewalt 2007:31). V Rhodewaltově pojetí tak narcismus představuje regulačně-akční systém, který svým seberegulačním nastavením v podobě *intra-personálních* (interpretace situace) a *inter-personálních* strategií (manipulace, vyhledávání obdivovatelů) umožňuje chránit, případně pozvednout jedincovo sebepojetí (Rhodewalt 2007:32). Narcistovo interpersonální chování je tak především ve službách ochrany vlastního sebepojetí. K té dochází prostřednictvím úmyslného vyhledávání „pozitivních" interakcí (Rhodewalt 2007:33).

Současná psychiatrická obec jako celek se ve snaze o definici jedné hlavní příčiny vedoucí k narcismu jednoznačně neshoduje. Jedni jsou přesvědčeni, že problém je především emocionálního původu, zatímco druzí tvrdí, že narcismus je produktem kognitivní deformace. Někteří věří, že narcistovo Já je „prázdné", zatímco jiní prosazují pojetí „neuspořádaného" Já. Současně se jako aktuální jeví i teze o neschopnosti narcisty vytvořit si „reálné" sebepojetí.

Dosud jsme se v našem výkladu zaměřili především na výčet autorů hledajících původ narcismu v mikrosociálním prostředí. Narcismus však může mít také příčiny makrosociální. Není totiž náhodou, že se psychologové a psychiatři

začínají tematikou narcismu znovu výrazněji zabývat po druhé světové válce, kdy se problémy jejich klientů znatelně mění. Namísto pacientů trpících tenzí, neklidem, úzkostí a nutkáním je totiž nově navštěvují lidé s poruchami souvisejícími spíše se slabým pocitem sebe sama. Extrémně punitivní a nekompromisní svědomí vedoucí ke „klasickým" neurózám 19. století (hysterii, fobiím a obsesi) tak postupně nahrazuje slabě internalizovaný morální kodex, prázdnota vztahového života, povinnost úspěchu a dokonalosti a s tím spojená i vratká sebeúcta (Kohut 1971, 1978, Sennett 2002:323-324, Lasch 1979:88-89). Téma narcismu se tímto – počínaje 60. lety 20. století – stává velice aktuálním a někteří sociologové proto o narcismu začínají uvažovat jako o určitém historicko-sociálním typu osobnosti, charakterizujícím soudobé západní společnosti.

Prvenství v publicitě narcismu jako kulturního fenoménu nelze upřít Christopheru Laschovi. Lasch sledováním transformace kultury Spojených států amerických po druhé světové válce dochází k přesvědčení, že zde začíná dominovat osobnostní typ shodný s klinickou definicí patologického narcismu (Lasch 1979:74). Narcismus autor pojímá jako defenzivní strategii, která je vysoce adaptivní právě na uspořádání moderní společnosti. Rozmach narcismu pak konkrétně spojuje se ztrátou historické kontinuity, s úpadkem patriarchální rodiny a konzumním kapitalismem. Právě konzumní kapitalismus slibuje to, po čem narcista touží nejvíce – atraktivitu, krásu a osobní popularitu. Narcistickou společnost tak charakterizuje specifická motivace aktérů, vycházející z jejich hédonismu a snahy dosáhnout materiálních statků. Právě tyto dva jevy totiž ztělesňují hlavní ukazatele společenského postavení. Vysoce soutěživá, atomizovaná severoamerická společnost výrazně orientovaná na úspěch navíc vede jedince k osvojování si přemrštěných a nenaplnitelných ambicí. Právě v důsledku této skutečnosti lidé sami sebe spíše očerňují a pohrdají sebou, než aby se milovali (Lasch 1979:72). Lasch tak nejenže vnímá americkou společnost té doby jako narcistickou, ale posouvá navíc i pojetí tohoto termínu od sebelásky spíše k určité sebeposedlosti. Jeho přístup tak mnohem výstižněji charakterizuje dynamiku změn v narcistově sebepojetí – oscilujícím mezi sebeláskou a sebepohrdáním. Narcista je podle Lasche chronicky znuděný člověk neutuchající v hledání okamžité intimity – emočního polechtání bez angažovanosti a závislosti. Narcisté jsou promiskuitní a často pansexuální (Lasch 1979:85-86) a z emočních spojení chtějí získat co možná největší uspokojení.

Podobně jako Christopher Lasch dochází i Richard Sennett k přesvědčení, že narcismus ztělesňuje dominantní rys dnešní sekularizované kapitalistické společnosti. Právě kombinace kapitalismu a sekularizace vede člověka k pojetí sebe sama jako autora svého vlastního charakteru (Sennett 2002:338). K tématu narcismu se Sennett dostává prostřednictvím sledovaní konkrétní změny v orientaci společnosti, a to ze života veřejného na život intimní. Nezájem o věci veřejné, doprovázený expanzí posedlosti jedince jeho individuálními pocity pak mobilizuje právě kulturní narcismus (Sennett 2002:326). Narcismus poté autor vnímá jako nekončící touhu po vlastním uspokojení, přičemž paradoxně právě tato touha současně ono uspokojení znemožňuje (Sennett 2002:220) (konzumní trh neustále definuje nové cíle a potřeby a člověk tak nemůže být nikdy vnitřně dostatečně saturován).

Na dílo Christophera Lasche, stejně jako i na dílo Richarda Sennetta, navazuje francouzský myslitel Gilles Lipovetsky, jenž narcismus interpretuje jako nezbytnou strukturu tvořící postmoderní osobnost (Lipovetsky 2003:73). Příčinu narcismu vidí Lipovetsky v dezerci od *res publica*, v demokratizaci kultu spontánnosti a psychoanalytické kultury a v celkovém přesunu pozornosti směrem

k soukromé sféře. Ke všem těmto změnám podle Lipovetského dochází především během posledních padesáti let. Narcismus jakožto nový logický profil jedince vzniká „zkřížením hédonického individualistického trendu ve společnosti, podníceného světem předmětů a znaků, s trendem terapeutickým a psychologickým, vypracovaným na základě psychopatologického přístupu už v 19. století" (Lipovetsky 2003:74). Současná – výrazně psychologizovaná – kultura činí z Já střed veškerého zájmu a vybízí člověka, aby byl „víc" sám sebou a aby se zabýval především vlastní osobou. Narcista se chce především zalíbit, být slavným a úspěšným. Nenávidí stádo a všednost každodenního života; chce být jedinečný a má na sebe proto veliké nároky a z nich i vyplývající přemrštěné ambice. Realizace nadsazených cílů je však pro většinu lidí nemožná (ne každý může být například slavným hercem) a narcista tak často pociťuje úzkost, nejistotu, deprese, frustraci a nudu. Lipovetsky na základě těchto poznatků dochází k závěru, že narcisté se živí, spíše než-li obdivováním svého Já, jeho nenávistí.[1]

Ve druhé polovině 20. století se podle Lipovetského mění i podoba sociální kontroly a řízení. Ta nadále nepřichází především zvenčí (vyžadující být uznán bližními), nýbrž zevnitř (vyžadující uznání sebou samým). Narcista, plně zahleděný do sebe, se tak stává permanentním strážníkem *samospravujícím* vlastní existenci a závislost vlastního Já na ostatních (v rovině identity) se tím značně zmenšuje (Lipovetsky 2003:81). V mezilidských vztazích se narcista obklopuje podobně smýšlejícími lidmi, se společnými zájmy, problémy a zálibami a stává se tak především členem malých kolektivních sítí s miniaturními zájmy a s krátkodobým trváním (alkoholici, vdovci, homosexuální rodiče). Narcista však více než pocit sounáležitost se skupinou zdůrazňuje svou vlastní odlišnost. Jeho relace současně charakterizuje i rezignace na partnerské vztahy, a to i přesto, že po emocionálním vztahu sám velice touží. Narcista se přespříliš zabývá sám sebou a vlastním životem, než aby se dokázal naplno vcítit do někoho jiného. Absence schopnosti vcítit se do věcí a lidí a z ní plynoucí emoční *prázdno* se zdá vůbec být ústředním projevem *narcismu*, v němž tak Lipovetsky spatřuje určitou *strategii prázdnoty* (velice příznačnou pro postmoderní dobu) (Lipovetsky 2003:104).

Ani Anthony Giddens sledované téma neuchopuje příliš odlišně. Zdůrazňuje však především širší vztah sledovaného jevu k dalším společenským fenoménům, jimiž jsou například závazky a důvěra[2], a interpretuje tak narcismus v kontextu vlastního pojetí soudobé společnosti – společnosti reflexivní. Právě reflexivní „svět zrcadel", jak jej Giddens vnímá, umožňuje vidět naše Já dokonale zhodnocené a zbavené mnohých vad na kráse (Giddens 1991). Nikdy v minulosti nemělo lidské individuum k dispozici tolik zrcadel jako má dnes a atomizovaný jedinec se tak nutně stává autorem vlastní identity a biografie. Ve svých úvahách týkajících se sebepercepce vyzdvihuje Giddens především roli konzumentarismu.

Jak je z dosavadního textu patrné, počínaje druhou polovinou 20. století se téma narcismu stává v sociálních teoriích velice aktuální.

[1] Současný jedinec je tak velice nevyrovnaný a neustále kolísá mezi vzrušivostí a depresivitou.

[2] Původcem narcismus, jakožto deformace osobnosti, je podle Giddense selhání při dosahování základní důvěry (Giddens 1991:178).

V této době se objevují i empirické snahy o uchopení sledovaného tématu. Výzkumníci jako například Morf a Rhodewalt (2001) v důsledku vlastních empirických šetření pojímají narcismus coby „grandiózní, byť zranitelné sebepojetí" (Morf a Rhodewalt 2001:177). Přestože se jedná o poněkud útržkovitou definici, lze ji považovat za velice užitečnou a výstižnou, neboť zdůrazňuje paradoxní charakteristiku narcistů. Ti na jedné straně působí velice sebevědomě, zdůrazňujíc a vyzdvihujíc vlastní velkolepost, přičemž na straně druhé jsou současně i velice citliví na jakoukoliv kritiku vztahující se k jejich osobě. Narcistům jde totiž především o dosažení pozitivních společenských reakcí (např. Bushman, Baumeister, 1998, Kernis, Sun, 1994). O vytváření pozitivního dojmu se narcisté zasazují dokonce i programově (Morf a Rhodewalt, 2001, Rose Campbell, 2004), neboť pouze pozitivní reakce okolí podtrhují jejich přesvědčení o vlastní dokonalosti a výjimečnosti. *Nejdůležitější povinností, nikoliv primárně radostí, je být báječným* (Mikota 1992, parafráze podle: Tyl 2005).

Potřeba pozitivních reakcí a následné zkreslování reality do podoby umožňující vnímání sebe sama jako lepší(ho) (nadměrné sebeoceňování, fantazírování o sobě samé(m), atd.) tvoří dva ze čtyř rysů narcismu formulovaných Morfem a Rhodewaltem (2001). Třetí charakteristickou vlastností je pociťovaná úzkost. Ta se dostavuje v okamžiku, kdy jedincem zformovaná iluze vlastní úspěšnosti dlouhodobě naráží na realitu, která s vytvořenou představou nekoresponduje (Campbell et al. 2004, Robin a Beer 2001). Čtvrtá charakteristika zase vypovídá o ochotě narcistů obětovat kvalitní mezilidské vztahy (tzn. osobní dlouhodobé relace) vysokému společenskému statusu a ocenění [Campbell 2005: 1358]. Jiný z významných empiriků současnosti, věnující se problematice narcismu – Delroy Paulhus (2001) - zase narcisty popisuje jako „nesouhlasící extroverty". Vyzdvihuje tak především jejich konfliktní a sebestředné rysy umocňované potřebou být viděn a slyšen.

Je zřejmé, že definic popisovaného jevu se v současnosti vyskytuje mnoho. Ona nejrozšířenější a dosud obecně akceptovaná se však objevuje už v osmdesátých letech dvacátého století, a to v materiálech Americké psychiatrické asociace. Ta počínaje osmdesátými léty začíná narcismus vnímat jakožto poruchu osobnosti (DSM-III) a definitivně z něj činí diagnostickou kategorii.[3] Samotná definice narcismu se za posledních třicet let postupně rozšiřovala a v současné době je tvořena celkem devíti ukazateli (původně jich bylo sedm). Jde o *velikášské pocity vlastní důležitosti*; *fantazírování o sobě samém*; *pocit vlastní speciálnosti a privilegovanosti*; *pocit oprávněnosti*; *potřeba pozornosti*; *vykořisťovatelské chování*; *nedostatek empatie*; *povýšenecké chování*; *závistivost* [DSM-IV 2003:717].

Snaha formovat definici jakéhokoliv jevu často koresponduje s úsilím jej jednoduše rozpoznat a označit. Mnoho myslitelů jako například Grayden (1958), Harder (1979), Watson (1965), Hall (1979), Hedin a Cheek (*Assessing Hypersensitive Narcissism,* 1997) a další se proto již několik desetiletí snaží narcismus co nejlépe empiricky identifikovat a změřit. Počínaje druhou polovinou 20. století tak vzniklo mnoho nástrojů měřících narcistickou poruchu osobnosti: od polostrukturovaných rozhovorů (např. SIDP, DIN), přes projektivní techniky, až po standardizované testy.

[3] Narcismem, jakožto poruchou osobnosti, je postiženo necelé jedno procento populace [DSM-IV 2003:717].

Standardizovaných testů existuje velké množství, z nichž nejznámější jsou MMPI-2 (Minnesota Multiphasic Personality Inventory)[4], SNAP (Schedule for Nonadaptive and Adaptive Personality)[5], MCMI-III (Millon Clinical Multiaxial Inventory – III)[6], NPI (Narcissistic Personality Inventory)[7] atd. MCMI-III, MMPI-2 a SNAP ovšem dosahují nižšího koeficientu alfa (reliabilita), než jaké je optimum pro škály měřící jeden společný rys (Samuel 2008:370). Pouze poslední zmíněný – NPI, jehož autory jsou Robert Raskin a Howard Terry (1988), dosahuje akceptovatelné míry reliability (Samuel 2008: 370) a validity (Raskin a Terry 1988, Rhodewalt a Morf 1995) a v současnosti tak figuruje jako nečastěji používaný nástroj pro měření narcismu. NPI operacionalizuje definici narcismu formulovanou Americkou psychiatrickou asociací v osmdesátých letech (DSM-III)[8] a je určený pro neklinickou populaci. Ani jeden ze zmíněných čtyř testů nicméně neměří narcismus v perspektivě Morfa a Rhodewalta (2001), jakožto *zranitelné grandiozity* (Samuel 373). V optice nejnovějších definic se část zmíněných testů (NPI, MCMI-III) naopak podobá spíše pojetí Paulhusovu (2001), který narcistu vnímá jako „nesouhlasícího extroverta" (Samuel 2008:373).

Narcissistic Personality Inventory je od svého vzniku intenzivně používán, což napomohlo odhalení širších souvislostí neklinického narcismu. Tento jev podle mnoha výzkumníků spojuje personální rysy, jako jsou nedostatek empatie (Watson et al. 1984), individualismus a soutěživost (Emmons 1984, Morf et al. 2000, Watson et al. 1997-1998). Narcisté vnímají svůj život jako jakousi arénu, v níž se snaží především dosáhnout moci (Brunell 2008:11), vysokého statusu, úspěchu a obdivu, případně se lidem s vysokým statusem alespoň připodobnit (Cambel 1999). Vedeni potřebou vydobýt si pozornost (Buss a Chiodo 1991) se narcisté navíc i často chlubí (vlastními úspěchy, krásou atd.) a snaží se chovat extrovertně a zábavně (Paulhus, 1998). Každý z těchto jednotlivých cílů a současně i projevů narcismu slouží, podle zjištění soudobých autorů, k vytvoření pozitivního konceptu sebe sama. Narcisté se vnímají jako jedineční[9] a speciální (Campbell et al. 2004), věří, že v porovnání s ostatními jsou i chytřejší, atraktivnější a více kreativní. Určující je, že takové představy nevycházejí ze skutečného stavu věcí (Campbell et al. 2003, Gabriel et al. 1994), ale z jejich specifické interpretace. Stejně tak i jejich pocit nároku na zvláštní přízeň neodkazuje na reálné úspěchy, ale vychází přímo z velikášského pocitu vlastní důležitosti a jedinečnosti. V případě, že nějakého úspěchu narcista dosáhne, zdůrazňuje vlastní individuální přínos, v případě neúspěchu však obviňuje situační faktory (Farwell a Wohlwend-Lloyd 1998, Rhodewalt a Morf 1998).

Je nutné zdůraznit, že i přes mnohé podobné projevy nelze narcismus ztotožňovat se sebevědomostí (Campbell 2005:1366). To, co narcisty odlišuje od jedinců s vysokým sebevědomím, je skutečnost, že narcisté nevěří, že by v porovnání s ostatními byli více morální či pečující (Campbell et al. 2002). Podle výzkumů Campbellové nehraje sebevědomí roli zprostředkovatele (mediátora) mezi narcismem a vystupováním jeho nositele. Narcistické chování v první řadě určuje jeho orientace na soutěživost, případně nízká míra empatie (Campbell 2005:1366).

[4] Autoři: Butcher, Dahlstorm, Graham, Tellegen, Kaemmer, 1989, 31 položek.
[5] Autor Clark, 1993, 22 položek.
[6] Autoři: Millon, Davis, 1997, 24 položek.
[7] Autoři: Raskin, Hall, 1979, 40 položek.
[8] V té době byl narcismus charakterizován „pouze" sedmi rysy a Raskinův a Terryho test tak aktuální definici narcismu pokrývá pouze částečně.
[9] To může vést k vysokému stupni pocitu subjektivního práva.

V důsledku přemrštěné orientace na sebe sama se objevuje nedostatek zájmu o mezilidskou blízkost a intimitu (Morf a Rhodeealt 2001). Narcisté se tak více než o emoční blízkost k ostatním zajímají o svůj vlastní status a úspěch (Campbell 2005:1359). K ostatním lidem se chovají soutěživě a neinvestují mnoho energie do vytváření osobních či pečujících vztahů (Carroll 1987). Na první pohled by se mohlo zdát paradoxním zjištění, že sociální interakce (jak negativní, tak i pozitivní reakce okolí) mají významnější vliv na sebehodnocení narcisty než-li nenarcisty (Rhodewalt a Peterson 2007:35). Tuto skutečnost však nelze ztotožňovat s ochotou reálně reflektovat vlastní jednání. Negativní reakce mají totiž sice na narcistovo sebevědomí mnohem destruktivnější vliv než u nenarcistické populace, nicméně narcisté přítomnost takovýchto „zrcadel" zase dlouho netolerují. Jestliže jim jejich „blízcí" nepochlebují, nevěnují jim pozornost, kterou očekávají, případně dokonce narušují jimi prezentovaný obraz vlastní dokonalosti, opustí je a najdou si „přátele" jiné. Narcisté se tak během svého života stávají součástí většího počtu vztahů než nenarcisté. Jejich relace ovšem trvají kratší dobu a dosahují i nižší míry emoční intimity (např. Foster et al. 2006). Pro lepší pochopení sledovaného fenoménu je přínosné si přiblížit dojmy nenarcistů, jež nabývají při setkání s narcisty. Jejich vnímání se totiž v čase velice dynamicky vyvíjí. Z počátku nenarcisté vnímají narcisty jako zábavné a v jejich postojích oprávněné, nicméně po několika setkáních s nimi je začínají hodnotit naopak jako arogantní a nepřátelské (Paulhus 1998).

Studium narcismu je nepochybně velice důležité i pro sociální psychologii a sociologii vůbec. Jde totiž o charakteristiku, která má výrazně sociální rozměr. Klasická společenská dilemata proti sobě staví krátkodobé individuální zájmy a společné a dlouhodobé zájmy skupiny (Hardin 1968). V případě, že převládnou krátkodobá a sobecká rozhodnutí, bývá to pro širší komunitu často devastující. V experimentálním šetření (Campbell 2005:1366) věnujícímu se skupinovému chování bylo zjištěno, že dostanou-li se narcisté do rozhodovací funkce, prosazují jen své vlastní zájmy.[10] Narcistický charakter je totiž podle šetření Campbellové velice dobře stavěný na využívání druhých jakožto prostředků pro dosažení vlastních cílů (převážně krátkodobých). V momentě, jsou-li zájmy ostatních v rozporu se zájmy narcisty, neváhá je narcista (dostane-li k tomu příležitost) nekompromisně vyloučit (Campbell 2005:1359). V konkurenčních bojích navíc lidé s narcistickými rysy dosahovali téměř ve všech kolech experimentu pomyslného vítězství nad ostatními členy skupiny (ve smyšlené hře vydělali nejvíc atd.). Nenarcisté však jejich výhrou v popisovaném experimentu značně finančně utrpěli a vítězství narcistů mělo i devastující vliv na dlouhodobé, společné zájmy celé skupiny (včetně dlouhodobých zájmů narcistů) (Campbell 2005:1366).

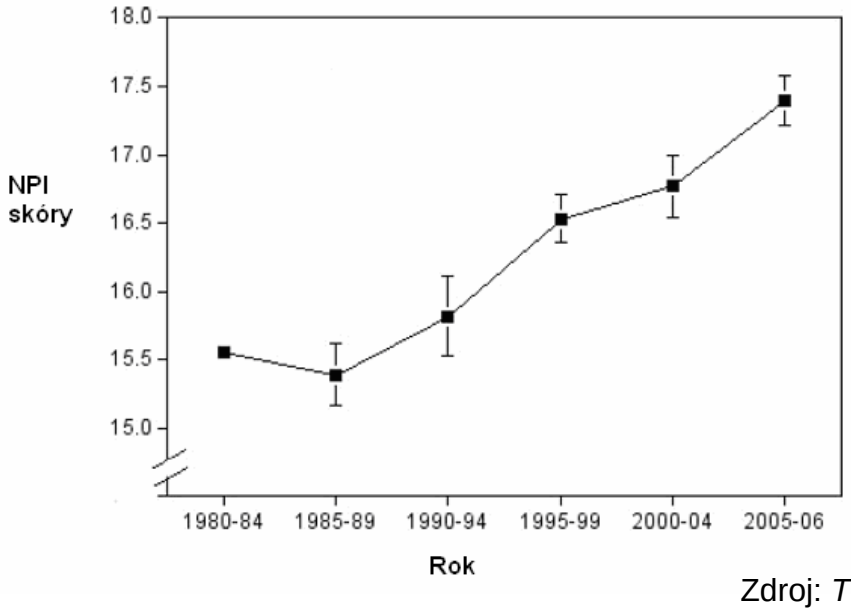
V problematice sociální ceny narcismu jdou některé zahraniční výzkumy ještě o krok dál a zabývají se vztahem tohoto fenoménu a kriminálního chování. Konkrétně potom vertikální individualismus (výrazně korelující s narcismem r=0,56 [Bartoš, 2008]) byl empiricky shledán jako klíčový faktor vysvětlující krádeže v obchodech (klasické kriminologické indikátory u tohoto fenoménu dosud selhávaly) (Sweeney 1999). Stejně tak se zjistila i souvislost mezi narcismem a kriminalitou bílých límečků (Blicke 2006).

[10] Výzkumy ukazují, že potřeba moci je pro narcisty velice charakteristická. Tento rys v kombinaci se soutěživostí narcistům současně umožňuje se i k moci často dostat. Jejich rozhodnutí bývají však často velice riskantní (Brunell 2008:12).

Neméně významný je pak i Michiganský výzkum (2002), při němž byl vězňům odsouzeným za spáchání vražd, ozbrojených loupeží, znásilnění a přepadení dán k vyplnění test NPI. Díky tomuto byla u vězňů objevena signifikantně vyšší míra narcismu v porovnání s výsledky zbylé populace (Bushman 2002).

V případě, že se jedná o takto sociálně problematickou charakteristiku, kterou navíc mnozí autoři vyzdvihují na úroveň rysu dominujícímu v současné západoevropské a severoamerické společnosti, bylo by velice žádoucí zaměřit se na její reálný rozsah a společenskou významnost. K tomuto účelu nám nejlépe poslouží opět data z USA. Ve Spojených státech amerických je totiž od svého vzniku test NPI hojně a velice intenzivně zkoušen na studentech vysokých škol. Jean M. Twenge a její kolegové (2007) za tímto účelem dohledali veškeré dosud naměřené skóry vysokoškolských studentů a sestavením časové řady pak došli k závažnému zjištění – narcismus se u sledované populace vyskytuje stále intenzivněji (viz graf č. 1). Takovéto zjištění nabádá k dalším otázkám: Jaký je celospolečenský rozsah tohoto jevu? Je tento jev charakteristický pouze pro studenty vysokých škol, nebo jde o obecnější trend? *Atd*. Na vyřčené otázky se dosud žádný sociologický výzkum bohužel nepokusil najít odpověď. Právě reprezentativní sociologické šetření by proto mohlo být dalším krokem osvětlujícím sledovanou problematiku.

Graf č. 1: NPI skóry studentů vysokých škol v USA



Zdroj: *Twenge 2007*

Použitá literatura

AMES, D., P. ROSE a C. ANDERSON 2005. The NPI-16 as a short measure of narcissism. *Journal of Research in Personality*. 40:440-450.

BARTOŠ, F. 2008. *Narcismus jako (a)sociální jev*. Trendy sociálně patologických jevů. Masarykova česká sociologická společnost.

BLICKE, G., A. SCHLEGEL, P. FASSEBENDER a U. KLEIN 2006. Some personality correlates of business white-collar crime. *Applied Psychology: An International Review*. 55:220-233.

BUSS, D. M. a L. M. CHIODO 1991. Narcistic acts in everyday life. *Journal of personality*. 59:179-215.

BUSHMAN, B. J. a R. F. Baumeister 1998. Threatened egoism, narcissism, self-esteem, and direkt and displaced aggression: Does self-love or self-hate lead to violence? *Journal of personality and Social Psychology*. 75:219-229.

BRUNELL, A. B. 2008. Leader Emergence: The Case of the Narcissistic Leader. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 34(12):1663-1676.

CAMPBELL, W. K. 1999. Narcissism and romantic attration. J*ournal of Personality and Social Psychology*. 77:1254-1270.

CAMPBELL, W. K., E. RUDICH a C. SEDIKIDES 2002. Narcissism, self-esteem, and the positivity of self-views: Two portraits of self-love. P*ersonality and Social Psychology Bulletin*. 28:358-368.

CAMPBELL, W. K., A. M. BONACCI, J. SHLETON, J.J. EXLINE a B. J. BUSMAN 2004. Psychological entitlement: Interpersonal consequences and validation of new self-report measure. *Journal of Personality Assessment*. 83:29-45.

CAMPBELL, W. K., A. S. GLORI a J. D. FOSTER 2004. Narcissism, overconfidence, and risk attitude. *Journal of Behavioral Decision Making*.17:297-311.

CAMPBELL, W. K., C. BUSH a A. BRUNELL. 2005. Understanding the Social Cista of Narcissism: The case of the Tragedy of the Commons. *PSPB*. 31:1358-1368.

CARROLL, L. 1987. A study of narcissism, affilation, intimacy, and power motives aminy students in business administration. *Psychological Reports*. 61:355-358.

EMMONS, R. A. 1984. *Factor analysis and construct validity of the narcisstic personality inventory*. *Journal of Personality Assessment*. 48:291-300.

FREUD, S. 1919. *Totem and Taboo*. New York: Modrat, Yard and company.

FOSTER, J. D., I. SHIRA a W. K. CAMPBELL 2006. Theoretical model sof narcissism, sexuality, and relationship commitment. *Journal of social and Personál Relationships*. 23:367-386.

FROMM, E. 2000. *Lidské srdce*. Praha: Simon and Simon Publisher.

GIDDENS, A. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity press.

GIDDENS, A. 2004. *La transformación de la intimidad*. Madrid: Ediciones Catedra S.A.

HARDIN, G. 1968. The tragedy of the commons. *Science*. 162:1243-1248.

HORNEYOVÁ, K. 2000. *Neuróza a lidský růst*. Praha: TRITON.

LASCH, Ch. 1979. *The culture of Narcissism*. New York: Warner Books.

LIPOVETSKY, G. 2003. *Éra prázdnoty*. Praha: Prostor.

LIPOVETSKY, G. 1999. *Soumrak povinnosti*. Praha: Prostor.

LIPOVETSKY, G. 2000. *Třetí žena*. Praha: Prostor.

MORF, C. C. a F. RHODEWALT 2001. Unraveling the paradoxe sof narcissism: A dynamic self-regulatory processing model. *Psychological Inquiry*. 12:177-196.

MORF, C. C., C. WEIR a M. DAVIDOV 2000. Narcissism and intrinsic motivation: The role of goal kongruence. *Journal of Experimental Social Psychology*. 15:424-438.

PAUTHUS, D. L. 1998. Interpersonal and intrapsychic adaptiveness of trait self-enhancement: A mixed blessing? *Journal of Personality and Social Psychology*. 15:424-438.

RASKIN, R a H. TERRY 1988. A principal-Components Analysis of Narcissistic Personality Inventory and Further Evidence of Its Construct Validity. *Journal of Personality and social Psychology*. 54(5):890-902.

SAMUEL, D. a T. WIDIGER 2008. Convergence of Narcissism Measures From the Perspective of General Personality Functioning. *Assessment*. 15(3):364374.

RHODEWALT, F. a B. PETERSON 2007. *The self and Social Behavior: The Fragile Self and Interpersonal Self-Regulation*. New York: Tailor and Francis.

SENNETT, R. 2002. *The fall of public man*. London: Penguin.

TYL, J. 2005. Metamorfóza Narcise: z mytologie do psychopatologie, z psychopatologie do dějin. *Revue Psychoanalytická psychoterapie*. 7(1):25-39.

TYL, J. 2005. Narcismus jako psychologie postmoderní kultury. *Institut aplikované psychoanalýzy*. Přístupné na: <http://www.iapsa.cz>, stáhnuto: 23. 4. 2008.

WATSON, P. J., S. O. GRISHAM, M. V. TROTTER a M. D. BIEDERMAN 1984. Narcissists and empathy: Validity evidence for narcissistic personality inventory. *Journal of Personality Assessment*. 45:159-162.

WATSON, P. J., R. J. MORFIA a L. MILLER. (1977-1988). Narcissism and the self as continuum: Correlations with assertivnesss and hypercompetitiveneess. *Imaginatoion, Cognition, and Personality*. 17:249-259.

„MĚSTSKÉ LEGENDY“ NA POMEZÍ OBORŮ: ANTROPOLOGICKÝ, FOLKLORISTICKÝ NEBO SOCIOLOGICKÝ DISKURS?

„URBAN LEGENDS“ ON CONFINES BETWEEN SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES: ANTROPOLOGICAL, FOLKLORISTICAL OR SOCIOLOGICAL DISCOURSE?

PhDr. Petr JANEČEK
Národopisné oddělení, Historické muzeum, NÁRODNÍ MUZEUM, Praha, e-mail: petr_janecek@nm.cz

***Abstract**: Theoretical approach to contemporary oral narratives such as „urban legends“, rumour or gossip has been always afflicted by artifical gaps between various academical fields, most notably between social sciences (social anthropology, sociology) and humanities (folkloristics, literary science). Presented article briefly sumarizes some of the most interesting main theories - but also defficiences - of contemporary folklore studies in fields of folkloristics, literary theory, social antropology and sociology, and calls for multidisciplinary analysis of this phenomenon.*
***Keywords:** contemporary oral narratives, verbal folklore, verbal art, urban legends, contemporary legends, rumour, gossip, multidisciplinary approach.*

Teoretické analýzy orálně šířených, kolektivně tradovaných a variujících prozaických narativů, tedy slovesného folkloru, byly v západním akademickém diskurzu, jak trefně poznamenává severoamerický folklorista Barre Toelken, v posledních sto letech většinou vedeny v značně omezujícím rámci zorných úhlů jednotlivých partikulárních vědeckých disciplín. Nejpříhodnější analogii toho, jak probíhají výzkumy folkloru, představuje slavný příběh o slepcích snažících se popsat, jak vypadá slon: Historik vidí ve folkloru pouhou lidovou interpretaci „velkých dějin“ popisovaných písemnými prameny; antropolog zase pouhou orální expresi sociálních systémů, kulturních významů a představ o posvátnu; literární vědec v něm hledá pouze žánry „ústní literatury“; psycholog zase univerzální všelidské archetypy; kunsthistorik pro změnu jen primitivní umění; lingvista pouhé lidové mody řeči…(Toelken 1979:3). Obtížná uchopitelnost tak efemérního fenoménu, jakým slovesný folklor bezesporu je, byla – vedle dlouhodobého ignorování orální tradice západní vědou a filozofií (Ong 2006, Salzmann 1997:159) – tím hlavním důvodem, proč teoretické koncepty zabývající se slovesným folklorem existovaly vždy uvnitř rigidních rámců jednotlivých vědních disciplín, bez větší snahy o multidisciplinární pohled. Problematičnost holistického uchopení slovesného folkloru také způsobila, že v hlavní disciplíně zabývající se výzkumem tohoto fenoménu, tedy slovesné folkloristice, postupně převládly snahy vymezit folklor pouze na základě teoretických konceptů převzatých z filologických věd; tento redukcionistický přístup způsobil i

© Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 301 25 Plzeň

poměrně razantní odklon folkloristických studií od sociální antropologie a religionistiky, s nimiž v rámci mytologických bádání plodně koexistovala po celé 19. století, a následnému příklonu slovesné folkloristiky k literární vědě a evropské etnologii (Bendix 1997, Dundes 1999).

S „objevem městských legend", fám, klepů a dalších příbuzných realistických narativů typických pro soudobou západní společnost, vyznačujících se tendencí k aktualizaci děje a transkulturálním šířením, ke kterému došlo v sociálních vědách v období od 60. do 80. let 20. století (Janeček 2007a:310-311), se ale možná objevila další možnost rehabilitace pokusů o multidisciplinární uchopení slovesného folkloru, ke kterému tyto typy vyprávění – vedle tradičních mýtů a pohádek – jako svébytný subtyp pověstí nepochybně patří.[1] Tyto „současné" nebo „moderní" folklorní žánry totiž jsou – na rozdíl od tradičního folkloru – sociálními vědami již od 40. let 20. století oprávněně považovány nejen za jeden z nejvýznamnějších faktorů šíření nejrůznějších negativních stereotypů, ale navíc i za jeden z nejčastějších spouštěcích mechanismů konfliktních typů společenského jednání, jako je etnická nebo náboženská diskriminace či dokonce erupce davového násilí.[2] Přes zjevnou sociální relevanci těchto fenoménů ale, jak poznamenává severoamerický sociolog Gary Alan Fine, vědci dosud věnovali příčinám, původu a především fungování těchto fenoménů jen minimum systematické pozornosti (Fine 2005:2). I ve výzkumu současných folklorních žánrů totiž bohužel přetrvává vícekolejnost bádání v rámci jednotlivých vzájemně nepříliš spolupracujících disciplín, tak typická pro výzkumy tradičního folkloru ve 20. století.

Prezentovaná přehledová studie si klade za cíl nejen stručně představit některé z těch podnětnějších teoretických modelů, kterými jednotlivé sociální či humanitní vědy přispěly ke studiu soudobého slovesného folkloru, ale současně také poukázat na určité limity úzce oborového přístupu ke studiu tohoto fenoménu. Nechce být ale jen pouhým přehledovým výčtem největších úspěchů a nejhlubších poklesků různých akademických disciplín; daleko spíše se snaží být stručným zamyšlením nad faktem, že tím, co si tento sociálně relevantní a navýsost aktuální fenomén žádá nejvíce, je právě dosud chybějící multidisciplinární přístup.

Slovesná folkloristika: precizní metodologie vs. tradicionalismus

Za největší přínos folkloristického diskurzu ke studiu soudobého folkloru je třeba považovat především *úspěšné snahy o precizní klasifikační a terminologické vymezení tohoto fenoménu, a to nejen na rovině formálně-strukturální, ale i obsahově-fenomenologické a hermeneuticko-funkční* (Schneider 2001:164-165). Díky aktivitám (převážně) anglosaských slovesných folkloristů z okruhu ISCLR[3], která již od přelomu 80. a 90. let 20. století pravidelně publikuje hlavní periodika zabývající se

[1] Standardní schématické rozlišení tří základních folklorních žánrů – mýtů, pověstí a pohádek, které jsou rozšířeny transkulturně a které jsou pravděpodobně antropologickými univerzáliemi, podává severoamerický folklorizující antropolog William R. Bascom (Bascom 1965).

[2] Pokud pomineme rané aplikované výzkumy severoamerických sociálních psychologů ze 40. let 20. století (Knapp 1944, Allport a Postman 1947), první výraznější prací akcentující přímý kauzální vztah současného folkloru a projevů společenské intolerance je sociologická monografie Edgara Morina, analyzující komplex antisemitských fám, které v létě roku 1969 zachvátily francouzské město Orléans (Morin 1971).

[3] ISCLR - *The International Society for Contemporary Legend Research*, založená v roce 1988 v britském Sheffieldu, je nejvýznamnější mezinárodní vědeckou organizací zabývající se výzkumem současného folkloru. Vedle pravidelné publikační činnosti organizuje i každoroční mezinárodní konference zaměřené převážně na problematiku současných pověstí.

výzkumem současného folkloru (*Contemporary Legend* a *Foaftale News*) a základní přehledové práce k tématu (Bennett a Smith 1993, 1996), byly přesně vymezeny termíny pro označování jednotlivých žánrů současného folkloru – především *současné pověsti* (*contemporary legend*) namísto v médiích oblíbené *městské pověsti* (*urban legend*) či starších termínů jako *městská pověrečná povídka* (*urban belief tale*) a *pověst-fáma* (*rumor legend*) (Janeček 2007a: 306-310), a precizována jejich žánrová charakteristika. Postupují i práce na vytvoření mezinárodního katalogu těchto vyprávění (Janeček 2007a:307-308), přičemž za hlavní přínos folkloristického diskurzu je vedle klasifikačních bádání nutné považovat především snahu o *vytvoření stabilní publikační základny pro výzkum soudobého folkloru*, která je – na rozdíl od snah ostatních dílčích oborů – charakteristická svou až překvapivou teoretickou a metodologickou otevřeností.[4]

Jistým negativem folkloristického diskurzu, který se týká především některých proudů kontinentální slovesné folkloristiky, je na druhou stranu určitý tradicionalismus této disciplíny, která tyto slovesné formy odmítá považovat za hodny seriózního studia, ať už pro svou historizující fixaci na rurální, čistě orální podání (současný folklor je totiž obvykle výrazně urbánní a multimediální) či je díky příliš rigidní aplikaci literárněvědné metodologie považuje za pouhý protofolklor či efemérní komplex jevů typických pouze pro moderní společnost (Petzoldt 1999:147-152).

Literární věda: eliptická zápletka vs. historismus

Literárněvědný přístup, sociálními vědami často kritizovaný pro zaobírání se pouhými holými texty bez přihlédnutí k jejich performačnímu, sociálnímu či kulturnímu kontextu (Salzmann 1997:170), má v případě výzkumu současného folkloru určitá specifická pozitiva. Právě koncentrace na vlastnosti samotného textu totiž badatelům pracujícím filologickými metodami umožňuje odhalit distinktivní rysy strukturální poetiky soudobého folkloru, díky kterým jej můžeme snáze odlišit od tradičních mýtů, pověstí a pohádek. Právě to se podařilo například Danielu R. Barnesovi, který za jeden z nejtypičtějších rysů současného folkloru označil *eliptickou zápletku*. *Tento typ strukturování narativu udržuje po dobu vyprávění před posluchači v tajnosti klíčové informace a nečekaně je odhaluje až v samotném závěru příběhu, což posluchače donutí k retrospektivnímu zhodnocení děje a smyslu celého vyprávění***.** Tento postup strukturace narativu je poměrně recentní (souvisí se vznikem moderní literární povídky v 19. století) a spíše než pro tradiční folklor je typický pro populární literaturu (detektivní román, filmový thriller), což demonstruje značný vliv populární a masové kultury na vypravěčské techniky soudobého folkloru. Současné pověsti jsou tak dle Barnese „mini-detektivkami“, jejichž aktéři a další dějotvorné prvky své funkce – na rozdíl od tradičních pohádek analyzovaných Vladimírem Jakovlevičem Proppem (Propp 1999) – zastírají a které vedle „zjevné zápletky“ obsahují i „skrytou, skutečnou zápletku“ osvětlující jejich děj: „Posluchač tradičních pohádek celou dobu ví, že je to trickster, kdo krade máslo ze sklepa, nebo že se vlk převlékl za babičku, protože jde v obou případech o otevřeně vyjádřený, zjevný prvek zápletky. Oklamáni a překvapeni mohou být maximálně ostatní aktéři děje – jiná zvířata nebo Červená karkulka, ale nikoli posluchač.

[4] Vedle slovesných folkloristů a etnologů patří k přispěvatelům nejen literární historici, kulturní antropologové, psychologové a sociologové, ale i mediální či filmoví vědci nebo odborníci z oblasti kulturálních studií (příklad zajímavé monografie z této oblasti viz Koven 2008).

V městské pověsti je ale zápletka překvapenému posluchači odhalena až v tom nejdramatičtějším momentu, podobně a se stejným emocionálním účinkem jako pointa anekdoty.“ (Barnes 1996:4-5)

Za určité negativum literárněvědných přístupů k současnému folkloru lze na druhou stranu označit výše zmíněný malý zájem o analýzu *kontextu* folklorních vyprávění; redukcionismus tohoto typu, spojený s důrazem na studium čistě historického materiálu, pak může vést k neopodstatněným tvrzením typu, že *tradiční pohádky jsou jako vyprávění daleko bohatší a významnější než jakýkoli typ pověstí* (Lüthi 1976:25). Toto tvrzení je totiž založeno čistě na textech samotných, a to ještě navíc na textech historických; v situaci současného světa, kde pohádky ve většině světových kultur plní pouhé sekundární funkce (především funkci inspiračního zdroje pro populární kulturu), jsou to totiž především současné pověsti a další „moderní“ folklorní narativy, které zažívají nebývalý rozkvět a pronikají takřka do všech myslitelných aspektů sociální komunikace (Lindahl 1996:xi).

Antropologie: narativní univerzálie vs. terminologická konfúznost

Sociální antropologie ze své povahy společenské vědy klade logicky větší důraz na sociální kontext folklorních vyprávění než humanitní vědy, jako je slovesná folkloristika či literární věda (Bascom 1953). Antropologická studia k folkloristickým bádáním plodně přispívala především v obdobích popularity mytologických studií na přelomu 19. a 20. století a obliby strukturalistických teorií Clauda Lévi-Strausse v 60. až 80. letech 20. století; pozoruhodný je ale například i fakt, že zřejmě nejuspokojivější odpověď na věčná tázání po narativních univerzáliích společných celému lidstvu poněkud překvapivě nezodpověděli komparativní folkloristé vytvářející monumentální mezinárodní katalogy vyprávění (Thompson 1955-1958, Uther 2004), ale kulturní antropolog Clyde Kluckhohn, který za *antropologickou konstantu folkloru celého lidstva označil komplex představ o nebezpečných čarodějnicích/čarodějnících zrozených z incestu nebo provádějících incestní svazky, působících skrytě uvnitř lidské společnosti a škodících pomocí magického sesílání nemocí a neštěstí* (Kluckhohn 1959).

Výzkum současného folkloru je na druhou stranu pro antropologii problematický především díky jejímu občasnému dogmatickému lpění na některých základních principech západní podoby této disciplíny, jako je především radikální podoba kulturního relativismu a Malinowskim vytvořená (a Turnerem kanonizovaná) autoritativní představa o neoddělitelnosti a bezprostřední souvislosti mýtu a rituálu. Doktrína extrémního kulturního relativismu je pro studium soudobého folkloru relativně nevhodná především díky faktu, že současné folklorní formy se dle jasné výpovědi „tvrdých“ etnografických dat šíří zcela transkulturně, a přitom si v jednotlivých kulturách zachovávají identické sociální funkce s minimem kulturních odlišností[5].

[5] Příkladem takové transkulturní folklorní formy mohou být např. představy o „černých sanitkách“, záhadných vozech unášejících nevinné oběti za účelem krádeže jejich orgánů, které se šíří transnacionálně prakticky na všech kontinentech včetně Afriky a Austrálie (Bowie 2008:302-303, Janeček 2007b:65-66, White 2005).

Další metodologický problém pak představuje určitá terminologická konfúznost, jež je pro zacházení antropologů s folklorními útvary typická. Antropologové – s čestnou výjimkou folklorizujících kulturních antropologů (např. William R. Bascom, Mark Glazer, Véronique Campion-Vincent) – totiž obvykle tendují k chybnému označování všech folklorních žánrů za mýty.[6] Tato terminologická konfúznost je pak ale v případě výzkumů současného folkloru v přímém rozporu s výše zmíněnou autoritativní představou antropologů o neoddělitelnosti mýtu a rituálu – pokud jsou totiž soudobé folklorní formy dle antropologů skutečně mýty, kde jsou pak jejich rituální situace? Tyto příběhy jsou totiž v drtivé většině kultur zcela zbaveny jakékoli sakrality či liminality a jak jejich texty, tak i jejich performance jsou obvykle zcela profánního rázu. Ještě nešťastnější variantu tohoto přístupu představují pak ty antropologické studie, ve kterých jsou folklorní fenomény považovány za pouhý teoreticky nereflektovaný surový materiál pro „výrobu“ etnografií, přičemž je zcela ignorován jejich kulturní a sociální význam[7], který, jak ukazují například nativní interpretace fungování nemocí přispívající k masovému šíření viru HIV (nejen) v Africe (Bowie 2008:324, Goldstein 2004), je leckdy velmi lehkomyslné zanedbávat.

Sociologie: klasifikace a kvantitativní výzkumy

Podobnou terminologickou konfúzností jako antropologie trpí někdy i sociologické, popřípadě sociálně-psychologické studie zabývající se současným folklorem (Janeček 2007a:318); na rozdíl od antropologů, preferujících poněkud neukotvený pojem *mýtus*, ale sociologové, kteří pro soudobé folklorní formy používají svůj obecný pojem *fáma* (*rumour*), mají většinou poměrně jasno, co si pod tímto termínem představit, neboť moderní sociologie provádí seriózní výzkum fám již od 60. let 20. století.[8] Na základě četných kvantitativních, ale i kvalitativních výzkumů soudobého folklorního materiálu tak sociologové a sociální psychologové přišli s celou řadou zajímavých teorií, díky kterým patří tyto vědy – vedle slovesné folkloristiky a psychoanalýzy – k těm disciplínám, které k výzkumu současného folkloru přispívají zřejmě nejplodněji. Z celé řady podnětných sociologických postřehů k soudobému folkloru je možné zmínit například *klasifikace a kvantitativní rozdělení procentuálního rozložení jednotlivých typů fám v současné společnosti* – dnes již klasická Knappova klasifikace fám dělí tyto narativy na tři základní typy:

[6] Tento fakt vyplývá především z *path dependency*, antropologické disciplíny, původně zaměřené pouze na výzkum nativních společností (i ty ale měly a mají nejen mýty, ale i pohádky, pověsti, anekdoty, přísloví a další folklorní žánry s mnohdy zcela odlišnými sociálními funkcemi, jak si jako jeden z posledních pravidelně všímal ještě Bronislaw Malinowski [Malinowski 1999]). Obzvláště nešťastný soudobý příklad tohoto konfúzního přístupu představuje např. kapitola o mýtu v jinak pozoruhodné učebnici *Antropologie náboženství* od Fiony Bowie (Bowie 2008:271-307), která eklekticky uvádí různé definice tohoto fenoménu, přičemž pro příklady až příliš často sahá do publikací na hranici populární kultury (Joseph Campbell, Jan H. Brunvand) a v případě sekce o „urbánních mýtech“ prakticky ignoruje dosavadní výsledky transdisciplinárních výzkumů tohoto fenoménu. Signifikantní je i fakt, že jen minimum standardních úvodů do antropologie obsahuje větší množství informací o folkloru (i v případě výše zmiňované publikace si zařazení kapitoly o „mýtech“ do druhého vydání knihy vyžádaly až připomínky čtenářů [Bowie 2008:8]) – čestnou výjimku tvoří např. Rosman a Rubel (1995:213-227).

[7] *Etnograf v drtivé většině případů sbírá terénní data různé povahy, od oficiálních dokumentů po soukromé fotografie, od formalizovaných rozhovorů po „drby“* (zvýraznění P. J.) (Ghosh, Grygar a Skovajsa 2007:9).

[8] K základním sociologickým přehledovým pracím o fámě patří Rosnow-Fine 1976 a Shibutani 1966.

vzdušné zámky (*„pipe dreams“*), *hrůzostrašné fámy* (*bogies*) a *rozdělující fámy* (*wedge-drivers*). První typ fám odráží naděje a pozitivní přání kolektivu (např. *ekonomická krize již brzy skončí*), druhý odráží kolektivní obavy a strach (např. *ekonomická krize způsobí velký nárůst nezaměstnanosti v místě mého bydliště*), třetí, v sociálně neklidných situacích zdaleka nejčastější typ, rozděluje obyvatelstvo na skupiny a hledá viníky současného negativního stavu v podobě obětního beránka (např. *viníkem současné ekonomické krize jsou bankéři z Wall Street*). Knappův výzkum prováděný v USA během druhé světové války zjistil, že 65 % fám bylo rozdělujících (zaměřených proti Židům či evropským a japonským přistěhovalcům), 25 % hrůzostrašných a pouhá 2 % vzdušné zámky (Knapp 1944). Převahu rozdělujících a hrůzostrašných fám v období společenského neklidu ukazují i soudobé výzkumy fám kolujících při současných náboženských konfliktech v Indii (Kakar 2005) a k podobným číslům dospěli nakonec i francouzští sociologové, podle kterých v současné společnosti převládají *negativní fámy* (*noir*) nad těmi *pozitivními* (rose) v poměru 9:1 (Renard 2005:223). Z oblasti kvalitativní sociologie je možné zmínit například brilantní analýzy *obchodních pověstí* (*mercantile legends*) z pera severoamerického sociologa Garyho Alana Fina, které podle něj svým akcentem na *svět obchodu, marketingu a služeb* představují – vedle erotických a sexuálních témat – nejvýznamnější folklorní fenomén současnosti a které v ústní i mediální komunikaci fungují podle jasně vysledovatelných diseminačních principů.[9]

[9] Především pomocí tzv. *Goliášova efektu*, spočívajícího v tendenci obchodních pověstí soustřeďovat se na ty největší a nejznámější firmy a výrobky dle následujících pravidel: 1. Firma nebo výrobek s největším podílem na trhu v dané oblasti je zmiňována ve více verzích dané individuální obchodní pověsti, než by to odpovídalo jejímu skutečnému podílu na trhu, 2. Firma nebo výrobek s největším podílem na trhu v dané oblasti je zmiňována ve více individuálních konkrétních obchodních pověstech, než by to odpovídalo jejímu skutečnému podílu na trhu, a 3. Obchodní pověsti vykazují v průběhu času jasnou tendenci se přesouvat od malých a neznámých firem (nebo výrobků) k větším a známějším firmám (nebo výrobkům) (Fine 1992:142-143).

Bibliografie

ALLPORT, G. W. a L. POSTMAN 1947. *The Psychology of Rumor*. New York: Henry Holt.

BARNES, D. R. 1996. „Interpreting Urban Legends,“ in *Contemporary Legend. A Leader*. Eds. G. Bennett a P. Smith. New York – London: Garland Publishing.

BASCOM, W. R. 1965. The Forms of Folklore: Prose Narratives. *Journal of American Folklore* 78: 3 – 20.

BASCOM, W. R. 1953. Folklore and Anthropology. *Journal of American Folklore* 66: 283-290.

BENDIX, R. 1997. *In Search of Authenticity. Formation of Folklore Studies.* Madison: University of Wisconsin Press.

BENNETT, G. a P. SMITH Eds. 1996. *Contemporary Legend. A Reader.* New York – London: Garland Publishing.

BENNETT, G. a P. SMITH Eds. 1993. *Contemporary Legend. A Folklore Bibliography.* New York – London: Garland Publishing.

BOWIE, F. 2008. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.

DUNDES, A. 1999. *International Folkloristics. Classic Contributions by the Founders of Folklore.* Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

FINE, G. A. 2005. „Rumor Matters: An Introductory Essay,“ in *Rumor Mills. The Social Impact of Rumor and Legend.* Eds. G. A. Fine, V. Campion-Vincent a C. Heath. New Brunswick: Transaction Publisher.

FINE, G. A. 1992. *Manufacturing Tales. Sex and Money in Contemporary Legends.* Knoxville: The University of Tennessee Press.

GHOSH, Y. A., J. GRYGAR a M. SKOVAJSA 2007. Zaostřeno na etnografický výzkum. Úvodem k monotematickému číslu „Sociální antropologie v postsocialismu“. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 43(1):6-12.

GOLDSTEIN, D. E. 2004. *Once Upon A Virus. AIDS Legends and Vernacular Risk Reception.* Logan: Utah State University Press.

JANEČEK, P. 2007a. Současné pověsti a jejich výzkum v moderní folkloristice. *Český lid/Etnologický časopis* 94(3):305-322.

JANEČEK, P. 2007b. „Současné pověsti a fámy: Orálně transmitovaná narativita v České republice v mezinárodním kontextu,“ in *Veselé tropy. Sborník textů z 2. mezinárodní konference Antropowebu v Plzni 27. – 28. 10. 2006*. Eds. Lenk, L. a M. Svoboda. Plzeň: Fakulta filozofická ZČU v Plzni.

KAKAR, S. 2005. „Rumors and Religious Riots,“ in *Rumor Mills. The Social Impact of Rumor and Legend.* Eds. G. A. Fine, V. Campion-Vincent a C. Heath. New Brunswick: Transaction Publishers.

KLUCKHOHN, C. 1959. Recurrent Themes in Myths and Mythmaking. *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 88:268-279.

KNAPP, R. H. 1944. A Psychology of Rumor. *Public Opinion Quarterly* 8:23-37.

KOVEN, M. J. 2008. *Film, Folklore and Urban Legends.* Lanham: The Scarecrow Press.

LINDAHL, C. 1996. „Series Editor´s Preface,“ in *Contemporary Legend. A Reader*. Eds. G. Bennett a P. Smith. New York – London: Garland Publishing.

LÜTHI, M. 1976. „Aspects of the Märchen and Legend,“ in *Folklore Genres*. Ed. D. BEN-AMOS. Austin: University of Texas Press.

MALINOWSKI, B. K. 1999. „The Role of Myth in Life,“ in *Ritual and Belief. Readings in the Anthropology of Religion*. Ed. D. Hicks. New York: McGraw-Hill.

ONG, W. J. 2006. *Technologizace slova. Mluvená a psaná řeč.* Praha: Nakladatelství Karolinum.

PETZOLDT, L. 1999. *Einführung in die Sagenforschung.* Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

PROPP, V. J. 1999. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Praha: H+H.

RENARD, J.- B. 2005. „Negatory Rumors. From the Denial of Reality to Conspiracy Tudory," in *Rumor Mills. The Social Impact of Rumor and Legend.* Eds. G. A. Fine, V. Campion-Vincent a C. Heath. New Brunswick: Transaction Publishers.

ROSMAN, A. a P. G. RUBEL 1995. *The Tapestry of Culture. An Introduction to Cultural Anthropology.* New York: McGraw-Hill.

ROSNOW, R. L. a G. A. FINE 1976. *Rumor and Gossip. Social Psychology of Hearsay.* New York: Elsevier.

SALZMANN, Z. 1997. *Jazyk, kultura a společnost. Úvod do lingvistické antropologie.* Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR.

SHIBUTANI, T. 1966. *Improvised News. A Sociological Study of Rumor.* New York – Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.

SCHNEIDER, I. 2001. „Contemporary legends" medzi mýtom a realitou. *Slovenský národopis* 49/2:163-172.

THOMPSON, S. 1955–1958. *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends.* Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.

TOELKEN, B. 1979. *The Dynamics of Folklore.* Boston. Houghton-Mifflin.

TURNER, V. 2004. *Průběh rituálu.* Brno: Computer Press.

UTHER, H. J. 2004. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson.* Helsinki: Suomalaien Tiedeakatemia.

WHITE, L. 2005. „Social Construction and Social Consequences. Rumors and Evidence," in *Rumor Mills. The Social Impact of Rumor and Legend.* Eds. G. A. Fine, V. Campion-Vincent a C. Heath. New Brunswick: Transaction Publishers.

SOCIÁLNÍ KONSTRUKTIVISMUS VE ZKOUMÁNÍ VĚDY A JEJÍCH DĚJIN

THE SOCIAL CONSTRUTIVISM IN THE INVESTIGATION OF SCIENCE AND ITS HISTORY

PhDr. Daniel ŠPELDA, Ph.D.
Katedra filosofie, FF ZČU, Plzeň, e-mail: spelda@kfi.zcu.cz

***Abstract**: The article deals with investigation of science and its history in relation to social constructivism. Firstly, we are focused on social constructivism that has been drawn on laboratory studies. Further, the article introduces some aspects of constructivist historiography of science. There is pointed out that two different images of history of science are available for us – positivism (including a popular literature) and constructivism, and both of them offer its own explanation of history of science.*
***Keywords:** social constructivism; history of science; sociology of science*

Přibližně od konce 70. let 20. století se ke zkoumání povahy vědy a jejích dějin začalo užívat poznatků a metod sociálně orientovaných oborů, jako je sociologie, etnografie nebo sociální a kulturní antropologie. Toto pronikání metod společenských věd do zkoumání přírodovědy a jejích dějin zdaleka nebylo samozřejmou věcí a setkávalo se s poměrně rozhořčeným odporem. Společenskovědní obory, jak už název naznačuje, se totiž přirozeně soustředí na analýzu různých společenských jevů a procesů. V moderní evropské tradici však přírodověda byla považována za jev, který nemá sociální povahu. Přesněji řečeno, zvláště v 19. století se rozšířila představa, že přírodovědné poznání není v žádném případě podmíněno sociálním nebo kulturním kontextem. Věda je objektivní, zcela racionální a především naprosto asociální. Soudilo se, že vědecké poznání probíhá jako střetávání lidského rozumu s přírodou a odehrává se v nelokalizovatelném, duchovním světě abstrakce a čiré univerzality. Vědecké poznání má podle této tradiční představy původ v sociálně nekontaminovaném, osamělém ústraní izolovaných laboratoří a jeho vznik ani platnost se nevážou na žádné konkrétní sociokulturní prostředí.

Asi první vážný útok na tuto představu o „čisté“ vědě přišel ze strany marxistů ve 30. a 40. letech 20. století. Marxisté totiž začali v souladu s celkovým duchem marxistické teorie trvat na tom, že vědecké teorie vyjadřují zájmy společenských tříd. Tvrdili například, že Newtonova mechanika odpovídala vojenským a ekonomickým zájmům raně kapitalistické buržoazie. Tyto marxistické analýzy vyvolaly tehdy v západním světě šok a sociálně orientované analýzy fungování vědy tak získaly nelichotivou nálepku vulgárního marxismu, který dehonestuje ideál čisté, objektivní a racionální vědy. Přibližně od 40. let 20. století bylo proto přípustné představovat vědu pouze jako sled velkých idejí, teorií a objevů, které se principiálně nepojí s žádnými sociálními zájmy a procesy.

Tato situace se začala měnit přibližně od 80. let 20. století, kdy vznikalo stále větší množství studií, které poukazovaly na přítomnost sociálních faktorů při vzniku vědeckého poznání. Byly sice vnímány zvláště filosofy a někdy také samotnými vědci nelibě, ale nedalo se jim upřít, že přinejmenším některé jejich závěry byly

© Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 301 25 Plzeň

poučné. Nejradikálnějším projevem těchto inovativních přístupů k vědě a jejím dějinám se stal sociální konstruktivismus. A právě jemu se věnuje tento příspěvek. Nejdříve se soustředí na to, jak se sociální konstruktivismus uplatňuje při zkoumání dnešního vědeckého provozu, a následně se pokouší představit, jak se využívá sociálně konstruktivistických ideálů při zkoumání dějin novověké vědy.

Základní tezi sociálně konstruktivistického přístupu k vědě lze formulovat takto: Věda je lidská činnost, která produkuje vědecké poznání. I když tato věta vypadá na první pohled poněkud sterilně, plynou z ní důležité důsledky: a) Pokud je věda lidskou činností, lze ji popisovat a vysvětlovat prostřednictvím metod, které se běžně užívají k výkladu lidské činnosti a lidského chování – tedy prostřednictvím metod sociologických, antropologických a etnografických, b) Jestliže je věda činností, pak je především souhrnem postupů, technik a procedur, nikoli souborem teoretického vědění – to vzniká teprve jako výsledek, jako produkt uplatňování těchto postupů, c) Jestliže věda „produkuje“ vědění, pak to znamená, že vědecké poznání neodhaluje a neodráží předem danou, na člověku nezávislou skutečnost, ale je teprve výsledkem komplikovaných procesů produkce, konstruování a fabrikace. Tyto procesy provádějí konkrétní lidé, v konkrétních podmínkách a za použití lokálních materiálních i kulturních zdrojů. Proto se také sociální konstruktivismus (v oblasti zkoumání vědy) definuje široce „jako přístup, který se zaměřuje na úlohu lidí jako sociálních aktérů při vytváření vědeckého poznání.“ (Golinksi 2005[1998]:vii, srov. též Lynch 2006:774-779) Konstruktivisticky orientované zkoumání vědy se proto vyznačuje tím, že ho většinou provádějí badatelé s humanitním vzděláním (sociologickým, antropologickým), kteří se nezabývají samotnými vědeckými teoriemi, ale jednotlivci nebo kolektivy vědců, kteří v lokálních podmínkách vytvářejí vědecké poznání.

Laboratorní studie

Základní rysy konstruktivistického přístupu ke zkoumání vědy lze představit na příkladu tzv. laboratorních studií, které prováděli sociologové vědy na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let (viz. Latour 1987, Knorr-Cetina 1984, Felt et al. 1995:134-139). Sociologové pojali své zkoumání vědeckého bádání jako etnografický výzkum. Pobývali s vědci řadu měsíců v laboratořích a pozorovali je při práci, podobně jako etnograf studuje exotický kmen, jehož příslušníci sdílejí esoterické vědění, provádějí zvláštní rituály s podivnými zařízeními a mluví jazykem, který je nezasvěcenci nesrozumitelný. Dlouhodobé „špehování“ vědců při jejich každodenní práci mělo vést k získání informací o tom, jak skutečně probíhá výzkumná činnost v laboratořích a jak se „konstruuje“ vědecké poznání, především vědecký fakt. Sociologové chtěli postihnout podobu vědeckých poznatků v okamžiku jejich vzniku i způsob, jak se z laboratorních výsledků stává systém obecně uznávaných faktů a poznatků. Dále chtěli prozkoumat, do jaké míry se na vytváření vědeckého poznání podílejí situační a lokální okolnosti provozu konkrétní laboratoře.

Laboratorní studie mají řadu aspektů a není cílem této přednášky je v úplnosti vyložit. Pro pochopení konstruktivistického přístupu snad bude stačit stručné představení tří prvků laboratorní činnosti, kterým věnovali sociologové zvláštní pozornost. Jedná se o samotnou laboratoř, vědeckou činnost v laboratoři a přeměnu výsledku lokálního výzkumu v uznávaný fakt.

Laboratoř funguje v přírodních vědách jako výzkumný prostředek, který umožňuje praktické a efektivní nakládání s přírodními objekty. V čem tato efektivita spočívá? Za prvé, přírodní objekty jsou přeneseny ze svého přirozeného místa do laboratoře a díky tomu se značně usnadňuje a urychluje jejich zkoumání ve srovnání s terénním výzkumem. Za druhé, v laboratoři se vědci často nezabývají přírodními substancemi v původní podobě, ale látkami, které jsou již předem připraveny,

zakonzervovány, vypěstovány, sterilizovány, odděleny nebo sloučeny podle potřeb laboratorního výzkumu. Někdy se jedná o substance, které jsou vytvořeny přímo pro laboratorní účely. Jindy se v laboratořích pracuje s náhradami přírodních látek a v dnešní době se také využívá počítačových simulací. Za třetí, vědci v laboratoři se nemusí přizpůsobovat časové struktuře proměn přírodních objektů, protože například přirozené růstové procesy zkoumaných substancí lze někdy podle potřeby urychlovat nebo zpomalovat. Podle konstruktivistů tedy v laboratoři dochází k přizpůsobování přírody potřebám vědeckého výzkumu. Materiál, s nímž se v laboratořích pracuje, není příroda v „surovém" stavu, ale jedná se o stejný produkt výzkumné činnosti, jako jsou přístroje nebo vědecké články (Knorr-Cetina 1984:23).

Laboratorní „etnografové" rovněž poukazují na to, že vědci v laboratořích se nechovají nijak neobvykle v tom smyslu, že by prováděli zvláštní epistemologické procedury vedoucí k odhalení pravdy nebo že by vykazovali nějakou zvláštní vědeckou racionalitu. Pravidla vědeckého bádání v laboratoři se nijak zvlášť neliší od zásad každodenní logiky nebo běžného zdravého rozumu. Místo epistemologicky brilantního úsilí o nalezení pravdy nacházeli sociologové v laboratoři spíše „oportunistickou logiku", která představuje spojení zdravého rozumu s běžnými reakcemi na konkrétní problémy, možnosti a příležitosti. Vědci průběžně mění metody, postupy a dokonce i cíle svého bádání na základě kontingentních, lokálních okolností, které provázejí laboratorní práci v určitém prostředí. Může se jednat o kalkulace finančních nákladů, dostupnost přístrojového vybavení nebo pravidelnost přísunu potřebných látek z jiných pracovišť. Ale může jít také o využívání podnětů náhodně objeveného sovětského článku, který v americké laboratoři nikdo nezná, anebo třeba o otevírací dobu výzkumného institutu, kvůli níž je nutné na víkend přerušit výzkum a zakonzervovat laboratorní substance (Knorr-Cetina 1984:71-90). Výzkumná práce v laboratoři nadto podle sociologů není individuální, ale má v mnoha ohledech povahu sociálního vyjednávání. Vyjednává se nejen o obsazenosti laboratoří a přístrojů, ale také o použitých metodách, o počtu potřebných měření, o optimalizaci výzkumu, o souladu konkrétního bádání s celkovým zaměřením ústavu atd. Rozhodnutí učiněná při laboratorní práci jsou odrazem všech těchto lokálních okolností.

K přeměně laboratorních výsledků v uznávané poznatky dochází zvláště prostřednictvím vědeckých článků, jejichž vytváření věnovali „etnografové" mimořádnou pozornost (Knorr-Cetina 1984:175-244). Vědecký článek podle nich není zpráva o laboratorní práci, ale vysoce typizované cvičení v depersonifikaci a dekontextualizaci, jehož cílem je zbavit výsledky laboratorního výzkumu souvislosti s konkrétními osobami i lokálními podmínkami. Z původně velmi opatrného tvrzení o výsledku laboratorního bádání se prostřednictvím vylučovacích procesů vytváří fakt, uveřejněný v impaktovaném časopisu a potvrzený konsensem vědecké komunity. Na počátku celého procesu dekontextualizace stojí výpověď „Vědec XY tvrdí, že provedl přístrojem P firmy F experiment E, který ukazuje existenci substance S". Na základě jeho tvrzení se nachází nadále již nezpochybňovaný fakt „S existuje". Uznání tohoto faktu však předchází velmi komplikované hledání konsensu, které má kolektivní povahu. Konečná verze vědeckého článku totiž není dílo jediného autora, ale celé řady dalších vědců. Každý článek prochází složitým procesem hodnocení a „připomínkování" ze strany přátel, kolegů, nadřízených a vědeckých recenzentů. Kromě toho do článku nepřímo vstupují i další příslušníci vědecké komunity. Autor bere ohled na možné reakce i zájmy dalších badatelů, na potencionální námitky kolegů, jejichž stanovisko k problému je známo, dále na možné konflikty s jinými pracovišti nebo také na publikační politiku časopisu, ve kterém má článek vyjít. Asi nejznámější představitel konstruktivismu, Bruno Latour, popisuje vytváření i recepci vědeckého článku přímo jako vojenské tažení, v němž

autor shromažďuje různorodé zdroje a spojence k tomu, aby znemožnil nesouhlas, potlačil odpor, uklidnil oponenty a získal uznání. Prostřednictvím takových procedur, jako je pečlivý výběr citované literatury, výběr konzultantů a recenzentů nebo psaní posudků na jiné práce, se hledají spojenci, oslabují nepřátelé, získává podpora a přesvědčují nerozhodnutí (Latour 1987:21-62). Výsledkem kolektivního čtenářského hodnocení, citování, sumarizování, přepisování, časopiseckých kontroverzí a jejich uklidnění je obecně přijímaný fakt.

Snad lze na základě těchto zběžných poukazů pochopit, co sociologové myslí konstruováním vědeckého poznání. První formou konstrukce je laboratoř samotná, protože v ní vědci pracují se „syntetickou" přírodou, která je přinejmenším zčásti lidským produktem, nikoli přírodní skutečností. Za druhé, konstrukcí se myslí jednání, rozhodování a vyjednávání v konkrétní laboratoři. Výsledek laboratorního bádání není čistým odrazem přírodní skutečnosti, ale souvisí s lokálními podmínkami laboratorního výzkumu. Za třetí, za konstrukci se považuje souslednost procedur, které se podílejí na přeměně lokálního laboratorního nálezu v uznávaný vědecký fakt.

Pointa laboratorních studií je zřejmá. Na rozdíl od běžného obrazu vědeckého poznání, podle nějž věda formuluje objektivní a pravdivé poznatky o přírodě, odmítá konstruktivistický výklad determinující roli nezávislého přírodního světa při formování přírodovědného poznání. Výsledkem vědeckého bádání nejsou fakta a zákonitosti získané prostřednictvím kognitivní interakce s přírodou, ale artefakty, které mají původ v lokálním, sociálním světě laboratoře. Nejdůležitějším závěrem konstruktivistických studií je tedy přesvědčení, že věda „neodkrývá" pravdu nebo skutečnost. To, co považujeme za pravdivé a skutečné, je *důsledkem*, a nikoli *příčinou* výsledků vědeckovýzkumné práce. Vědecká představa o přírodní skutečnosti je výsledkem lokálně podmíněných rozhodnutí a sociální interakce ve vědecké komunitě, nikoli čistě objektivní reprezentací vnější přírodní skutečnosti. Podle klasické, původně pozitivistické představy však věda objektivně odráží vnější svět a vědecké bádání samotné se odehrává bez vlivu jakýchkoli sociálních činitelů. Proto také konstruktivistické výklady vedly zvláště v 90. letech minulého století k velkým sporům mezi zastánci tzv. vědecké racionality a sociálními konstruktivisty, resp. postmodernisty (tzv. *science wars*). Dodnes bývá mezi filosofy i přírodovědci sociální konstruktivismus vnímán spíše pohrdavě jako relativismus, iracionalismus a dokonce jako útok na samotné základy civilizace, které má tvořit právě věda.

Konstruktivismus v historiografii vědy

Před výkladem uplatnění sociálního konstruktivismu v historiografii vědy je třeba se alespoň letmo zmínit o povaze a dějinách tohoto oboru (podrobněji viz Špelda 2007:63-82). Historiografie vědy vznikla v 19. století, kdy v evropském myšlení přednostní postavení zaujímal pozitivismus a s ním spojený scientismus. Jejím hlavním cílem původně nebylo zkoumání dějin vědeckého myšlení. Historiografie vědy byla od počátku chápána především jako osvětová disciplína, která měla pomocí příkladů z dějin vědy přispívat k popularizaci vědecké racionality, vědeckého étosu i vědeckých poznatků. Historiografie tedy nebyla samostatným oborem, ale popularizační odnoží přírodovědy. Měla šířit víru ve vědu, ve vědeckou civilizaci a v úspěšnou budoucnost, kterou měl zajistit vědecký pokrok. Tomuto poslání odpovídal i způsob představování dějin vědy. Výklady dějin vědy až do poloviny 20. století (i později) zpravidla měly povahu triumfalistických, oslavných obrazů pokroku lidského ducha a lidské civilizace. Tyto historické výklady byly vždy eurocentrické, nezřídka nacionalistické a někdy i rasistické. Oslavou lidského pokroku se totiž přirozeně myslelo především vyzdvižení myšlení Evropanů, jež mělo představovat završení historického vývoje lidstva v podobě racionální a objektivní vědy, která se

osvobodila od vší primitivnosti, pověr a zaostalosti. Pozitivisticky orientované práce o dějinách vědy tedy obsahovaly chronologické výčty triumfů lidského rozumu od doby kamenné po Einsteina a současně zahrnovaly též urputné odsuzování všech takzvaných nepřátel vědeckého pokroku – především všech nevědeckých forem myšlení: od náboženství po metafyziku. Typickým rysem těchto pozitivistických prací bylo to, že nic nevysvětlovaly. Obsahovaly totiž většinou jen líčení hrdinství velkých vědců a seznamy vědeckých objevů, jejichž vznik se chápal jako dějinná samozřejmost. Podle pozitivistů totiž existuje ustavičný, kumulativní a stále se zrychlující pokrok, a proto se také samy od sebe s dějinnou nutností objevují další objevy a stále lepší teorie. Tento typ oslavných prací vychází dodnes. Většinou je píší popularizátoři vědy nebo samotní přírodovědci se zájmem o dějiny svého oboru. Samotný obor, historiografie vědy, se však přibližně od poloviny 20. století začal výrazně proměňovat.

Především přibližně v 60. letech proběhla tzv. profesionalizace oboru, která sestávala ze dvou souběžně probíhajících procesů. Prvním bylo velmi důrazné odmítnutí dosavadní pozitivistické metodiky výkladu dějin vědy. Druhým byla „historizace“ oboru: Historikové vědy přestali považovat svůj obor za popularizační disciplínu a trvali na tom, že se jedná o samostatné historické bádání s vlastními metodami, funkcemi a cíli, jehož účelem není osvěta ani popularizace. Součástí této stránky profesionalizace bylo rovněž převzetí standardů historického bádání z jiných humanitních oborů. Konkrétně to znamenalo, že historie vědy přestala poskytovat oslavné obrazy triumfů lidského rozumu, ale pokoušela se události z dějin vědy vysvětlovat tím, že hledala vztahy mezi vědeckým poznáním a dobovým intelektuálním kontextem. Například se tedy začalo upozorňovat na to, že vznik heliocentrické teorie souvisel s tím, jak se změnilo chápání postavení člověka v kosmu. Heliocentrická teorie podle takových výkladů nebyla nenadálým geniálním objevem, ale souvisela s novou filosofickou antropologií renesanční doby a s novým způsobem uvažování o vztahu Boha a stvoření (viz např. Koyré 2004).

Druhý velký přelom v metodologii historiografie vědy přišel koncem 70. let 20. století, kdy se začaly stále častěji objevovat studie, které vědecké teorie minulosti nespojovaly jen s intelektuálním kontextem, ale také s kontextem sociálním a kulturním. Vznikla tak tzv. sociální historie vědy, která se kupříkladu zabývala tím, jak se v minulosti ideologicky užívalo vědeckých teorií pro různé sociální a politické účely. Slavné byly například studie o tom, jak Newtonovu představu o přírodním řádu užívali osvícenci i anglikánská církev pro své potřeby, které byly – a to je pikantní – většinou protikladné (Jacob 1976). Sociální historie vědy však nikdy netvrdila, že na *vzniku a obsahu* vědeckého bádání se podílejí sociální faktory.

V této situaci vstoupil počátkem 80. let minulého století do historiografie vědy sociální konstruktivismus. Ten se pochopitelně původně užíval především k analýzám současné vědy, ale poměrně brzy se začaly přenášet konstruktivistické myšlenky i přístupy do zkoumání dějin vědy. Pochopitelně, že ne všichni historikové vědy souhlasili s provokativními tezemi sociálního konstruktivismu. Lze dokonce říci, že dodnes se jen málo historiků vědy explicitně hlásí ke konstruktivisticky orientované metodologii. Navzdory tomuto odstupu historiků však měl konstruktivismus na zkoumání dějin vědy nepominutelný vliv. Historikové vědy se dnes již víceméně shodují na tom, že dějiny vědy nelze zkoumat jen jako dějiny čistého myšlení, tj. jako dějiny idejí a teorií. Podle nich je třeba také přihlížet k sociokulturnímu kontextu, v němž se vědecké bádání odehrává. Někteří rovněž připouštějí, že vědu je možné chápat *také* jako lidskou činnost, která se odehrává v konkrétních, lokálních podmínkách a do níž se promítají různými způsoby dobové sociální zájmy a problémy.

Konstruktivistickou nebo konstruktivismem inspirovanou historiografii vědy je možné charakterizovat několika znaky, z nichž nejpodstatnější se mi zdají dva:

a) Věda jako činnost. Klasická historie vědy druhé poloviny 20. století zkoumala dějiny vědy jako soubor idejí, teorií a metodologických pravidel v určitém intelektuálním kontextu. Konstruktivistická historiografie vědy však považuje takový zájem o teorie a poznatky za nedostatečný, neboť se týká jen výsledků vědeckého výzkumu, a nikoli jeho skutečné, každodenní podoby. Pro konstruktivisticky orientované historiky vědy je proto příznačný odvrat od teorií, objevů nebo paradigmat. Takoví historikové se mnohem více soustředí na vědeckou praxi provozovanou konkrétními lidmi. Stejně jako se laboratorní „etnografové" snažili zachytit vytváření vědeckých poznatků, chce také konstruktivisticky orientovaná historiografie postihnout a představit historicky a lokálně proměnlivé způsoby produkce vědeckého poznání. Historikové tedy za pomoci dochovaných pramenů rekonstruují provoz vědeckých laboratoří minulosti a zkoumají detailně experimentální postupy, organizační a administrativní zázemí výzkumu, způsob formulování výsledných poznatků i praktickou aplikaci vědeckých poznatků a jejich popularizaci. S příklonem k vědecké praxi souvisí i velký zájem konstruktivistických historiků vědy o materiální reprezentace vědeckého poznání, jako jsou vědecké přístroje, obrazy, fotografie, tabulky, statistiky atp. Společným cílem tohoto badatelského úsilí je vytvoření realistického popisu skutečného průběhu vědeckého bádání v minulosti, který se neomezuje jen na referáty o výsledných teoriích a jejich logické struktuře.

b) Důraz na lokálnost vědění. Na rozdíl od starší tradice sociální historie vědy se konstruktivisticky orientovaná historie vědy vyznačuje obratem od makrosociálních jevů (třídní, vojenské, ekonomické zájmy) k mikrosociálním okolnostem vědeckého bádání – především k místu, v němž se provádí vědecký výzkum. Historikové vědy tedy zkoumají na základě dochovaných dokumentů laboratoře, observatoře, muzea, akademické instituce a další „místa produkce vědění". Jsou totiž přesvědčeni, že charakter místa fabrikace vědění ovlivňuje i samotné vědecké poznání. Pro konstruktivistické historiky není věda nadčasovou, pojmově a metodologicky sjednocenou esencí rozumu, ale souhrnem lokálně a historicky proměnlivých postupů. Proto je také třeba zkoumat vědu v minulosti nikoli jako soubor idejí, ideálů a metod, ale jako činnost, která se odehrává v konkrétních podmínkách a za pomoci lokálních zdrojů, prostředků a dispozic. Vědecké poznání nelze podle těchto historiků chápat jako volné poletování nadčasově pravdivých idejí „v éteru transcendence". Vědecké poznatky vznikly na konkrétních místech a věda samotná není étericky netělesná, ale „sídlí" v konkrétních lidech i v materiálních objektech (knihy, přístroje) a vzniká prostřednictvím lokálních způsobů sociální a kulturní interakce. Konstruktivisté však zdůrazňují, že zkoumání lokálních okolností vzniku vědeckých poznatků neznamená zpochybnění platnosti vědeckého poznání (Ophir a Shapin 1991:3-21, Shapin 1998:5-12, Golinksi 2005:79).

Konstruktivistický přístup k dějinám vědy lze přiblížit dvěma konkrétními příklady. Prvním z nich jsou studie, které se soustředí na právě na „místa produkce vědění". Druhým příkladem je bádání, které popisuje život a dílo významných vědců jako součást tradičních kulturních ideálů nebo lokálních sociálních vztahů.

Místa vědění

Konstruktivistický důraz na lokálnost poznání vedl ke vzniku celé řady studií, které poskytují detailní analýzy různých míst, kde se vytvářelo vědecké poznání. Mnohé z těchto prací přitom nejsou vysloveně konstruktivistické, ale jen sdílí přesvědčení, že vědecké poznání minulosti je třeba popisovat v souvislosti s lokálními okolnostmi

jeho vzniku. Přirozeně jedním z nejdůležitějších témat konstruktivistické historie vědy se po vzoru laboratorních studií staly vědecké laboratoře minulosti. Dnešní historikové vědy pochopitelně většinou nemají přístup do vědeckých laboratoří minulých století, nicméně na základě důvtipné interpretace dochovaných popisů, protokolů a dokumentů jsou historikové schopni přinejmenším naznačit, jak vypadala laboratorní činnost v minulosti.

V roce 1985 britští historikové Steven Shapin a Simon Schaffer publikovali dnes slavnou knihu *Leviathan and the Air-Pump,* která někdy bývá považována za počátek konstruktivismu v historiografii vědy. V této knize představují po vzoru laboratorních studií svůj výzkum jako příchod „etnografa" do prostředí anglické experimentální vědy konce 17. století, především do laboratoře slavného chemika Roberta Boylea. Podobně jako laboratorní „etnografové" se na základě velkého množství dobových dokumentů pokoušejí postihnout procedury, které Boyle používal k tomu, aby mohl prohlásit výsledky svých pokusů s vývěvou, především existenci vakua, za nesporný fakt. Shapin se Schafferem nejdříve popisují fungování Boyleovy vývěvy a zdůrazňují, že experimentální přístroj byl v Boyleově době považován za prostředek, který vylučuje z vědeckého bádání rušivé zásahy lidské aktivity a má tedy objektivizující úlohu. Laboratorní experimentování však bylo ve druhé polovině 17. století spojováno také s tajnůstkářstvím alchymie, a proto bylo nutné pokusy nové experimentální vědy odlišit od alchymie prostřednictvím tzv. „kolektivního svědectví". Toto metodické opatření spočívalo v tom, že experimentům přihlíželi spolehliví svědkové, zpravidla šlechtici nebo oxfordští profesoři, kteří měli v případě pochybností dosvědčit výsledky pokusů. Díky této „multiplikaci svědectví" mohl Boyle trvat na tom, že výsledky pokusů s vývěvou jsou spolehlivě doloženým faktem. Experimenty a jejich vyhodnocování se tedy podle Shapina a Schaffera odehrávaly v sociálním prostoru, a nikoli v uzavřené konfrontaci osamělého vědce s přírodou.

Druhým postupem pro vytváření faktů byla podle britských historiků Boyleova „literární technologie". Obratným využíváním stylistických a rétorických prostředků se Boyle ve svých spisech snažil doložit svou „teoretickou nevinnost". Autor popisovaných experimentů měl být považován za zcela nezaujatého, skromného svědka, který se nehlásí k žádné teorii, ale pouze pozoruje fungování přístrojů a zprostředkovává věrohodný obraz průběhu experimentů. Boyle dále chtěl prostřednictvím nákresů a stylizovaných vyprávění o provedených pokusech v čtenářích navodit pocit „virtuálního svědectví". Čtenáři jeho prací měli získat dojem, jako by sami byli experimentům přítomni a mohli nezaujatě, a přitom kompetentně potvrdit jejich výsledek. Třetím postupem pro konstruování faktů byla podle Shapina a Schaffera „sociální technologie". I v tomto případě se jednalo o objektivizující proceduru, která měla představit vytváření vědeckých poznatků jako otevřený, kontrolovatelný a kolektivní podnik, který nepodléhá ani individuálním zvláštnostem, ani vlivu kvazináboženského osvícení, na něž se tehdy odvolávali sektáři, hermetikové a další „blouznivci". Boyle trval na tom, že vědění má být produkováno před očima veřejnosti, v rámci racionálních a nedogmatických debat kolektivu vědců. Za vzor takového kolektivního, transparentního vědeckého bádání považoval Royal Society (Sapin a Schaffer 1985, srov. Latour 2003:29-52)

Zájem historiků vědy o lokální podmínky vědeckého bádání a jejich vliv na vědecké poznatky se přirozeně neomezuje jenom na laboratoře, ale týká se celé řady dalších míst. Tento typ bádání mívá v zásadě dvě podoby: Buď se jedná o mikrostudie provozu konkrétních institucí (či míst), anebo se jedná o obecněji orientované práce, které se pokoušejí postihnout, kdy se určitý typ místa stal uznávanou součástí vědeckého bádání, jaké výzkumné funkce mu byly přisuzovány a jak se takové místo v průběhu času proměňovalo. Za standardní témata se dnes již

považují tato místa: kabinety kuriozit, přírodopisné sbírky, knihovny, botanické zahrady, zoologické zahrady, přednáškové sály, pitevny, muzea, astronomické observatoře, vojenské ústavy, nemocnice, knihkupectví, hospody, jeskyně nebo lodě (systematický přehled o těchto „místech vědění“ v novověku spolu s odkazy na další literaturu lze najít v Daston a Park 2006:206-363, Naylor 2005:1-12, Jardine et al. 1996).

Vtělené vědění

S důrazem na zkoumání lokálních podmínek vědeckého výzkumu se v konstruktivistickém bádání objevil znovu zájem o jednotlivé vědce, který byl v historiografii vědy 60. let minulého století překryt hledáním neosobních kognitivních struktur, jako jsou třeba vědecká paradigmata. Konstruktivisticky orientovaní historikové trvají na tom, že vědění se nenachází v jakémsi platónském světě idejí a že není výsledkem kontemplativní činnosti bytostí bez těl – čistě mentálních entit, které nemají vášně, touhy ani pohlaví. Naopak, vědecké poznání je podle nich ztělesněné a vtělené (*embodied*, *incarnate*). Konstruktivističtí historikové vědy poukazují na to, že v dějinách nejen evropské kultury existuje dlouhá tradice náboženského původu, podle níž je předpokladem pro získání pravdivého vědění i příznakem jeho přítomnosti osamělost. Společnost je považována za semeniště rušivých sil a vlivů, které povážlivě znesnadňují možnost získání pravdivého vědění. Skutečné poznání je podle této tradice univerzální, nadčasové a nelokalizovatelné, a proto se nesmí pojit s žádným konkrétním sociálním prostředím, nýbrž musí vznikat v osamělé kontemplaci prováděné na izolovaném místě, které je vzdálené od všech sociálních vlivů. Zprávy o světcích, mudrcích, velkých filosofech i velkých vědcích proto zcela běžně obsahují zmínky o jejich osamělém způsobu života, o pobytu v ústraní a o pohrdání společenským děním (Ophir a Shapin 1991:12-14).

Přítomnost pravdivého poznání se však podle historiků nepojí jen s motivem osamělosti, ale zvláště v premoderní době také s představou, že samotné tělo nositele skutečného vědění naznačuje přítomnost pravdy nebo její intenzivní hledání. Tělo bylo vždy součástí sítě kulturních významů a v premoderní době symbolizovalo určité kulturní hodnoty nebo kognitivní a morální postoje. S tělesnými příznaky hledání pravdy se většinou pojil ideál asketismu, který se ve zprávách o nositelích výjimečného poznání objevoval v podobě historek o okázalém zanedbávání tělesných potřeb a jejich racionálním ovládání. Skutečný učenec měl podle těchto vyprávění jinou tělesnou konstituci než obyčejní lidé, jiný temperament, trávení i spánkový režim. V průběhu 19. století sice byly tyto představy o tělesné výlučnosti velkých myslitelů opouštěny, nicméně zájem o somatické projevy geniality přetrvával – například v podobě sbírání, konzervování a měření mozků velkých vědců (Hanger 2001:227-268).

Příběhy o osamělosti velkých vědců a jejich bezohlednosti vůči vlastnímu tělu se dnes zmiňují spíše jako anekdoty, ale konstruktivističtí historikové se rozhodli, že je vezmou vážně. Nesoustředí se na jejich porovnávání s dnešními znalostmi o somaticko-psychologické stránce kognitivních procesů ani nepopírají, že vegetariánství, osamělost a výjimečné vědecké výkony spolu mohou skutečně souviset. Považují však za legitimní zkoumat symbolický význam osamělosti nebo péče o tělo a chtějí zjistit, jak se dobové hodnocení těchto způsobů chování projevovalo při recepci vědeckých teorií a objevů (Lawrence a Shapin 1998:14-15, srov. Shapin 1998:21-50, Algazi 2003:9-42). Tématem jejich bádání je tedy sociální konstruování kulturně působivých obrazů života a díla velkých vědců.

Tento výzkum se odehrává na třech rovinách, které lze představit na příkladu newtonovského bádání. Na první úrovni se konstruktivistické zkoumání tělesnosti vědění pokouší zjistit, jaká byla historická skutečnost. Výzkumy ovlivněné výrazně

pozdním dílem Michela Foucaulta (jde hlavně o poslední dva díly *Dějin sexuality*, viz rovněž Hadot 1995) ukazují, že v premoderní době existoval ze spisů antických autorit odvozený soubor procedur, které měly učinit tělo schránkou způsobilou k pojmutí učené mysli. Tělo se mělo stát dobře připraveným nástrojem mudrcova intelektu prostřednictvím řady opatření, která se týkala příjmu potravin, pití alkoholu, spánku, půstu, meditace, izolace, sexuální aktivity atp. O Newtonovi se zpravidla vyprávějí jen příběhy, které líčí jeho naprostou bezohlednost vůči potřebám vlastního těla. Podle anglického newtonovského badatele Roba Iliffa však Newton plně sdílel dobové představy o nutnosti pečlivě spravovat tělo, které má podávat intelektuální výkon, a pečlivou životosprávu chápal jako optimální prostředek pro ukázňování těla a ovládání vášní. Celý život strávil v celibátu, dodržoval úzkostlivě dietetické pokyny a pravidelně bral různé léčivé přípravky. Důležitý byl zvláště „Lucattelův balzám“, který si Newton sám připravoval, aby se zbavil melancholie, která byla podle tehdejších názorů typickým neduhem učence. Newtonovým cílem bylo učinit „body fit for use“, a proto užíval i další léčebné prostředky, které měly zlepšit jeho smyslové schopnosti. Například kvůli optickým výzkumům užíval přípravky na pročištění zraku, které si sám připravil (viz Iliffe 1998:121-155, v příloze ke své studii uvádí i Newtonův recept na balzám proti melancholii; v této souvislosti srov. též Golinksi 2002:1-12).

Na druhé úrovni se zájem historiků týká sebestylizace vědců do podoby osamělých badatelů, kteří nedbají o své tělo a nezajímají se o okolní svět. Newton trval na tom, že jeho díla jsou určena jen pro malou skupinu matematicky vzdělané vědecké elity, a odmítal model vědy jako veřejné experimentální aktivity, který propagoval kupříkladu Robert Boyle. Ztotožňoval se spíše s tradiční představou osamělého badatele, k němuž přichází vědecké poznání podobně jako náboženské osvícení: v osamělosti, askezi a soustředěnosti kontemplace. A dával si záležet na tom, aby byl také na veřejnosti znám coby osamělý učenec, který nemá žádného učitele ani vzor, který je bezohledný k tělesným potřebám, straní se běžného života a věnuje se tajemným pokusům ve své alchymistické laboratoři. Prostřednictvím úzké skupiny lidí, s nimiž byl v těsnějším kontaktu, se Newton snažil nejen ovlivňovat způsob, jakým byly přijímány a hodnoceny jeho knihy, ale také s vědomým užíváním tradičních motivů osamělosti a askeze nechával vznikat legendu o velkém vědci, jehož píle a intelektuální schopnosti daleko přesahují možnosti obyčejných lidí (Iliffe 1995:159-176, Shapin 1990:191-218).[1]

Na třetí rovině se tento typ analýz soustředí na vytváření newtonovské legendy v podobě, v jaké ji známe dnes, včetně populárních historek o padajícím jablku a roztržitém zapomínání na jídlo. Historikové zkoumají, jakým způsobem byla z Newtona během osvícenství a v 19. století vytvořena kulturní ikona, jíž byly přisuzovány nadlidské intelektuální schopnosti a morální vlastnosti světce –

[1] V těchto studiích se nachází řada odkazů na korespondenci a na rukopisné dobové materiály o Newtonovi. V současnosti je mnoho z nich (spolu s Newtonovými alchymistickými a teologickými rukopisy) zpřístupněno na internetu v rámci obdivuhodného podniku „The Newton Project“ (www.newtonproject.sussex.ac.uk). R. Iliffe nedávno vydal dobové zprávy o Newtonově soukromém životě a osobních názorech pod názvem *Early Biographies of Isaac Newton*, 2 sv., London, Pickering & Chatto 2006.

tehdy se totiž soudilo, že pronikavost intelektu musí být provázena vynikajícím charakterem (viz např. Brewster 1836:zvláště 299-304). Pokoušejí se rovněž zjistit, v čem spočívala atraktivita legendarizovaného obrazu Newtona pro moderní kulturu. Dále tyto práce upozorňují na to, že součástí hagiografického úsilí bylo také zamlčování a potlačování těch aspektů Newtonova díla, které se nehodily k obrazu vědeckého génia: především jeho zájem o alchymii a teologii, stejně jako jeho klientelistické počínání v čele Royal Society. Takové bádání není nikterak samoúčelné, protože poskytuje poměrně zajímavé poznatky o tom, jak byl v moderní Evropě hodnocen význam vědeckého bádání a jakých prostředků se užívalo ke zvýraznění kulturní úlohy vědy (viz např. Yeo 1988:257-284, Stewart 1996:123-165, podrobný výklad vzniku newtonovské legendy poskytuje i Fara 2004).

Zkoumání významu motivů tělesnosti a osamělosti v souvislosti s životy velkých vědců se zdaleka nevěnují jen přesvědčení konstruktivisté, nicméně tato tematická orientace odpovídá konstruktivistické tendenci ukazovat vědecké bádání jako počínání konkrétních lidí v konkrétních podmínkách. Na první (a částečně i na druhé) úrovni tento výzkum ukazuje, že vědci nežili v sociokulturním, kontemplativním vzduchoprázdnu, ale chápali své bádání v souladu s dobovými představami o tom, jak má vypadat život, chování i tělesná kondice velkého učence. Další dvě roviny tohoto bádání se snaží postihnout způsob, jakým samotní vědci, jejich současníci nebo pozdější obdivovatelé vytvářeli prostřednictvím literárních tropů a kulturních ideálů legendarizovaný obraz života a díla velkých vědců. Do určité míry se jedná o konstruktivisticky inspirovanou metateorii nebo metahistorii samotné historiografie vědy, protože tyto studie upozorňují na fakt, že na vzniku historických výkladů o velkých postavách dějin vědy se výrazně podílely tradiční sociální a kulturní ideály, které zdůrazňovaly asociálnost a netělesnost hledání pravdy.

Výsledkem konstruktivisticky orientovaných výzkumů je značně odlišný obraz o dějinách vědy, než jaký podává pozitivistické bádání a z něj vycházející popularizační literatura. Učebnicové výklady nás seznamují s hrdinskými intelektuálními výkony osamělých obětavých vědců, kteří bojují proti intelektuální zatvrzelosti své doby. Proti tomu současná, sociálně orientovaná historiografie vědy poskytuje mnohem realističtější obraz dějin vědy jako lidské činnosti, která bývá ovlivňována dobovými sociálními zvyklostmi, potřebami, preferencemi nebo zájmy. Možná ani to by ještě nebylo tak zásadní, ale skutečně podstatné je, že sociální nebo konstruktivistická historiografie vědy dokáže události z dějin vědy vysvětlovat: Podle učebnicových výkladů se vědecké objevy zničehonic líhnou v geniálních myslích jako přirozená součást kosmické evoluce lidského rodu. Proti tomu sociálně orientovaná historiografie vědy se snaží vysvětlit původ vědeckých poznatků tím, že jako *jednu z příčin* někdy uvede i nějaký sociální faktor. Občas takové interpretace, a to je třeba říci otevřeně, končí fiaskem, ale jindy skutečně vnáší do zkoumání vědy minulosti velmi inspirativní podněty ve formě poměrně plauzibilních vysvětlení pro události, které byly ve standardních výkladech jen uvedeny jako fakta. Není na místě se domnívat, že by konstruktivistický přístup byl jakousi jedinou správnou metodou. Jedná se jen o doplnění stávajících metod a přístupů, které otvírá nové možnosti, ale které samo o sobě nelze přeceňovat. Jeho půvab spočívá v tom, že dokáže poměrně úspěšně rozbíjet zaběhnuté, mnohokrát přežvýkané a pro studenty předžvýkané, instantní a lehce rozpustné výklady dějin evropského myšlení. A jestli má k něčemu studium na filosofické fakultě sloužit, tak je to právě rozbíjení pohodlných, samozřejmě přijímaných představ a interpretací

Použitá literatura

ALGAZI, G. 2003. Scholars in Households: Refiguring the Learned Habitus, 1480-1550. *Science in Context*. 16:9–42.

BREWSTER, D. 1836. *The Life of Sir Isaac Newton*, New York: Harper & Bros.

DASTON, L. a K. PARK Eds. 2006. *The Cambridge History of Science*. *Vol. 3. Early Modern Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

FELT, U., H. Nowotny a K. Taschwer 1995. *Wissenschaftsforschung. Eine Einführung*. Frankfurt a. M.: Campus.

FOUCAULT, M. *Dějin sexuality II./III.* Praha: Herrmann a synové.

GOLINSKI, J. 2005. *Making Natural Knowlege. Constructivism and the History of Science*. Chicago: University of Chicago Press.

GOLINSKI, J. 2002. The Care of the Self and The Masculine Birth of Science. *History of Science*. 40:1–21.

HADOT, P. Ed. 1995. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford: Wiley-Blackwell.

HAGNER, M. 2001. „Kluge Köpfe und geniale Gehirne. Zur Anthropologie des Wissenschaftlers im 19. Jahrhundert," in *Ansichten der Wissenschaftsgeschichte*. Ed. M. Hagner (hrsg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HAGNER, M. Ed. 2001. *Ansichten der Wissenschaftsgeschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

ILIFFE, R. 1995. „'Is he like other men?' The meaning of the Principia Mathematica, and the author as idol," in *Culture and Society in the Stuart Restoration. Literature, Drama, History*. Ed. G. Maclean. Cambridge: Cambridge University Press.

ILIFFE, R. 1998. „Isaac Newton, Lucatello Professor of Mathematics", in *Science Incarnate. Historical Embodiments of Natural Knowledge*. Eds. CH. Lawrence a S. Sapin. Chicago: University of Chicago Press.

ILIFFE, R. 2006. *Early Biographies of Isaac Newton*. London: Pickering & Chatto.

JACOB, M. C. 1976. *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*. New York: Harvester Press.

JARDINE, N., J. A. SECORD a E. C. SPARY Eds. 1996. *Cultures of natural history*, Cambridge: Cambridge University Press.

KNORR-CETINA, K., *Die Fabrikation der Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt a. M: Suhrkamp.

KOYRÉ, A. 2004. *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Praha: Vyšehrad.

LATOUR, B. 1987. *Science in Action. How to follow scientists and engineers through society*. Cambridge: Harvard University Press.

LATOUR, B. 2003. *Nikdy sme neboli moderní*. Bratislava: Kalligram.

LAWRENCE, Ch. a S. SHAPIN 1998. „Introduction: The Body of Knowledge," in *Science Incarnate. Historical Embodiments of Natural Knowledge*. Eds. CH. Lawrence a S. Shapin. Chicago: University of Chicago Press.

LYNCH, M. 2006. „Social Constructionism," in *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*. Eds. S. Sahotra a J. Pfeifer. New York: Routledge.

NAYLOR, S. 2005. Introduction: historical geographies of science – places, contexts, cartographies. *BJHS*. 38:1–12.

OPHIR, A. a S. SHAPIN 1991. The Place of Knowledge: A Methodological Survey. *Science in Context*. 4:3–21.

SHAPIN, S. a S. SCHAFFER 1985. *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.

SHAPIN, S. 1990. The Mind Is Its Own Place: Science and Solitude in Seventeenth-Century England. *Science in Context*. 4:191–218.

SHAPIN, S. 1998. Placing the View from nowhere: historical and sociological problems in location of science. *Transactions of the Institute of British Geographers*. 23:5–12.

SHAPIN, S. 2003. „The Philosopher and the Chicken. On the Dietetics of Disembodied Knowledge,“ in *Science Incarnate. Historical Embodiments of Natural Knowledge*. Eds. CH. Lawrence a S. Sapin. Chicago: University of Chicago Press.

ŠPELDA, D. 2007. Ve službách pokroku: Nástin dějin historiografie vědy. *Aluze. Revue pro literaturu, filosofii a jiné*. 2(11):63-82.

KDO JSOU DNEŠNÍ AUSTRÁLCI? POJETÍ ŽENSTVÍ, RODINY A SPIRITUALITY

WHO ARE TODAY´S AUSTRALIAN ABORIGINES? CONCEPT OF FEMALE, FAMILY, AND SPIRITUAL LIFE

Mgr. Jana KULHÁNKOVÁ
Katedra obecné antropologie, FHS, UK v Praze, e-mail: kulhankova.jana@seznam.cz

***Abstract**: The following study discusses contemporary urban Aboriginal culture. It addresses principles of women's Indigenous Family Care centre in Australia, where the author volunteered, and maintained an ethnographic research. This organisation, Kummara, is based on family care, strengthening of women's business, and reconnecting Aboriginal women to their cultural role. In fact, the Aboriginal women practicing family care and women's spirituality in Kummara contribute to revitalisation of traditional Indigenous culture. This occurs mainly in education of children and young people (implementing rites of passage and parental programs), and in reconnecting to the traditional role of women in family, community and in spiritual life. In the Aboriginal context of health, the women in Kummara engage in a process of cultural, spiritual and emotional healing. They have adapted their ways of doing this to modern society and have been influenced by different Western and other cultural concepts while still trying to preserve elements of their 'traditional' past. By drawing from different cultural notions and contemporary cultural concepts, the process of revitalising leads to by o means interesting modern notion of Aboriginal culture.*
***Keywords:** contemporary indigeneity, cultural revitalisation, women and family well-being, education of children, rites of passage*

Real 'traditions' can be invented, just as 'imagined communities' can be real communities – assuming we recognise social reality as a social construct. (Alan Barnard 2006:7)

Radcliffe-Brown (1931), Émile Durkheim (1912), Claude Lévi-Strauss (1962) či Fred Myers – všichni tito velikáni se kdysi zabývali studiem původních obyvatel Austrálie a jejich „tradiční" kultury. Nicméně současní Austrálci mají již velmi daleko ke zkreslené klasické představě domorodce v buši, třímajícího v jedné ruce bumerang. Od samých počátků kolonizace Brity v roce 1788 se život původních obyvatel (jen obtížně můžeme v případě stovek různých klanových skupin s různými jazyky i sociální organizací mluvit o jedné kultuře) mění k nepoznání. Předmětem zájmu se pak stávají Austrálci v prostředí měst, politické otázky, územní práva a zejména samotná identita dnešních Austrálců. Tvoří dnes pouhých 2,4 % australské populace, tj. méně než 500 tisíc. Převážná část sice žije v oblasti velkoměst, 27 % však stále bydlí v odlehlých oblastech. Mezi ostatními menšinami v Austrálii jsou na tom zdravotně, vzdělanostně a socioekonomicky zdaleka nejhůře. Průměrná délka života je u nich o sedmnáct let kratší, než je australský průměr. Přestože posledních deset let

© Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 301 25 Plzeň

přineslo výrazný pokrok v oblasti zaměstnání, vzdělání i existenčních podmínek Australců; ve městech, stejně jako v odlehlejších komunitách, přetrvávají problémy s kriminalitou, alkoholismem, drogovou závislostí a projevy agrese vůči „bílým" i vůči členům vlastních komunit. V rodinách přibývá domácího násilí, přičemž agresory jsou muži i ženy. Austrálie je dnes v procesu tzv. usmiřování (*reconciliation*), neboli „utváření novodobých vztahů mezi Australany a původními obyvateli" (Merlan 2005:485) a současně dekolonizace, neboli „reflexe všech aspektů kolonizace a zejména jejího dopadu na původní obyvatelstvo a jeho životní prostředí" (Hobsawm a Renger 1983:2). Právo Australců na svébytnou kulturu i přirozený životní prostor však v moderní západní zemi představuje jistou třecí plochu kulturních a politických zájmů. Zcela fundamentálně totiž spadá do politické oblasti, a to otázky *land rights*, neboli pozemkových práv. Současné zákony požadují, aby Australci prokázali vlastnictví půdy tím, že v této oblasti po dobu nejméně dvou generací nazpátek praktikovali vlastní kulturu, tradice a zvyky s ní spojené. V případě kmenových skupin, které byly násilně vykořeněny z vlastního území, je však tato průkaznost v podstatě nemožná. Tato skutečnost do velké míry přispívá k formování „novodobých tradic", ke spojování se s konkrétním územím a půdou pomocí moderního osvojování si prvků tradiční kultury a asociace s jakousi obecnou ideologií „Austrálství". Současně proklamované kulturní sebeuvědomění Australců je do velké míry postaveno na situování se do role obětí kolonizace a na generačním přenosu tohoto traumatu. Současným kulturním trendem v oblasti řešení těchto psychologických následků, stejně jako kulturního sebeurčení, je právě inspirace původní kulturou. Australci tak proklamují své spirituální spojení se zemí a přírodou, duchy předků a přírodní medicínou. Stejně tak prosazují obnovování spirituality, ceremonií a obřadů jako přechodových rituálů pro mladé, a zejména pak práva na svou zem. Předmětem vědeckého i populárního diskurzu je, nakolik je tato proklamovaná kultura tradiční a nakolik je vlastně dílem politických zájmů, přání a manipulací (např. Kolig 1981 a 2000 či Maddock 2002). Přirozeně jde současně i o protiasimilační snahy, oponování masové kultuře „bílé" Austrálie (Kolig 2005). Vědecké představy o kultuře Australců i otázky jejich „původnosti" se tak postupně proměňují, vychází z paradigmat doby. Početní autoři (Sutton 1988, Creamer 1988, Reay 1988, Cowlishaw 1993, Morton 1998, Kolig 2005, Maddock 2002, Merlan 2005) se dnes věnují modernímu pojetí nativní kultury a nastiňují nejrůznější teorie její „revitalizace" či „invence". Jde vesměs o obracení se ke kořenům, k jakési společné mytické minulosti coby jistotám o původnosti. Ve své kultovní knize *The Invention of Tradition* definuje Hobsbawm s Rengerem invenci tradice jako „praktiky" symbolického charakteru, s jasným řádem a pravidly, jež mají vštípit určité hodnoty či normy chování prostřednictvím jejich ritualizace. Ta má pak dokázat jejich dějinnou kontinuitu. Ve skutečnosti však většinou odkazují k té „vhodné" minulosti, ze které lze v přítomnosti nějakým způsobem těžit (Hobsawm a Renger 1983:2). Revitalizací pak autoři jako Anders Salomonson (1984) či Denis Chevallier (2005) rozumějí vědomé přijetí určitých dějinných praktik, spolu s jejich naplněním novými významy. Oba procesy se navzájem doplňují. Revitalizace, neboli oživování a zpřítomňování prvků dřívější kultury, bývá naplněna určitou volbou toho, jaká tradice – ať je to rituál, umělecké dílo, oděv, písemný pramen (viz Rukopisy královédvorský a zelenohorský v českém prostředí) či jiný kulturní prvek – by se měla stát předmětem obnovy. Volba tak bývá pochopitelně utilitaristická. Jakmile se však kultura utváří a definuje vědomě, vždy se do určité míry objektivizuje a tím i představuje v jakémsi umělém světle. Kultura je přirozeně výtvorem neustálé činnosti a do jisté míry našeho „vynalézání". Kulturní invence či invence tradice, tak jak ji

chápal Wagner, proto nemá žádný punc vyumělkovanosti či vymyšlenosti, nýbrž jde spíše o čistě aktivní utváření kultury v jakékoli historické epoše. „Vynalézání" tradiční kultury se však děje prostřednictvím jejího křížení v moderní společnosti, která ji vždy do jisté míry modernizuje. Někteří autoři proto tvrdí, že ony vzkříšené tradice dávno nejsou skutečné, neb nepramení ze svých kořenů. Jiní naopak tvrdí, že skutečné tradice se vynalézají neustále, stejně jako se donekonečna utváří kultura sama. Zatímco Reay (1988), Maddock (2002), či Morton (1998) popírají, že by se dnešní kultura Austrálců jakkoli podobala té původní, předkoloniální, a veškeré snahy o utváření čehosi současného tak nejsou inspirovány původním vzorem, podle Suttona, Cowlishaw nebo Koliga je vznikající kultura „reflexivní a invenční", což zahrnuje revitalizaci některých kulturních prvků z tradiční kultury, stejně jako kulturní výměnu s moderní australskou a obecně západní společností. Zatímco Sutton (1988) hovoří o „kulturním sebeuvědomění", Cowlishow (1993) zastává teoriio utváření „kultury vzdoru". Tento pojem je našemu prostředí vlastní v kontextu debat o kulturní identitě Romů či jiných etnických skupin – nejčastěji znevýhodněných minorit.

Přejděme nyní k otázce, jak souvisí kulturní obnova Austrálců s rodinnou péčí a ženskou spiritualitou. Až do šedesátých let dvacátého století nebyli Australci oficiálně přítomni v australských učebnicích dějepisu. Nahlíželo se na ně jako na primitivní a zaostalé, nepříslušející mezi ostatní civilizované občany. Jelikož od osídlení Austrálie docházelo k přirozenému a později i nucenému míšení s „bílou" populací, ani se nevědělo, kdo vlastně ještě Australec je. Až do konce 60. let se pak skutečným krédem stává jejich kulturní i etnická absorpce, rozptýlení se v západní populaci. Současně s tím jsou ti „čistí" Austrálci považováni za skutečné či autentické, zatímco ti částečně západní za „téměř Evropany" (dřívější označení *full-blood* a *half-blood* jsou dnes již politicky nekorektní). Stejně tak i cílem politiky asimilace byla postupná ztráta specifické kultury. Austrálci se měli stát součástí většiny, v ideálním případě držiteli stejných práv a možností, stejné svobody i závazků. Nicméně tento přístup znamenal rapidní změnu, a to dokonalé vymizení tradičního způsobu života. Docházelo k násilným přesunům obyvatel do křesťanských misií a rezervací, stejně jako k násilnému odebírání dětí z rodin – nejčastěji těch, které měly jednoho rodiče Evropana. Tyto děti se dnes příznačně nazývají „ukradenou generací" (*Stolen Generation*). Reflektují nejen oficiální politiku australské vlády v letech 1910 až 1969, ale i obecné stereotypní vnímání Austrálců coby neschopných postarat se o vlastní děti. Tento typ institucionalizace pokračoval až do konce sedmdesátých let, kdy došlo k zásadním politickým změnám – především díky tlaku z pro-Austrálských stran. Od této chvíle měly děti zůstávat v péči rodičů či alespoň v prostředí komunity a jejich přesun měl být tím nejkrajnějším řešením. I v tom případě však děti měly zůstat přednostně v nativních rodinách. Kulturně odlišnému přístupu v péči o rodinu a děti se konečně dostalo jakéhosi uznání' a systematicky se zakládala různá rodinná centra a podpůrné programy. Teprve referendum z roku 1967 zahrnulo Austrálce do národnostního sčítání. V řešení jejich existenčních problémů se angažuje Commonwealth – poskytováním bydlení, zdravotní péče, vzdělání a práce. V již zmiňovaném procesu dekolonizace prochází změnou celý australský zdravotní a sociální systém. Sedmdesátá léta jsou ve znamení tzv. *self-determination* a *self-management*, kdy se zakládají komunitní instituce sociální péče řízené Austrálci. Ve svých základech tyto organizace a centra spojují západní a nativní pojetí zdraví a sociálního blaha v určitý funkční celek. Personál je zaškolen v takzvaném „budování komunity" (*community building*), modelu, jenž byl založen ve Spojených státech coby reakce na ekonomickou krizi ze sedmdesátých let.

Prosazuje se komunitní, sdílené řešení problémů, respektování tradičních nativních směrnic péče (tj. respekt ke starším, k rolím muže a ženy v rodině, sdílení dojmů a pocitů) a spíše navádění klientů k vlastní svépomoci. Můžeme si klást otázku, jak jsou tyto nativní organizace úspěšné a skutečně nápomocné, kde získávají možnosti financování i jak se jim daří jejich tradiční způsoby pomáhání naplňovat. Mohou být vůbec názory všech pracovníků na jejich fungování a naplnění komunitních ideálů jednotné? Těmto otázkám se budu věnovat v následujícím textu. Předkládám zde některé poznatky z vlastního výzkumu v organizaci rodinné péče, Kummara, a rovněž v praxi aplikuji teorii kulturní invence, která se v oblasti Pacifiku studuje již od osmdesátých let.

Kummara – Watching over Children

Kummara (znamená „péče o děti“) je organizace nativních žen, založená a vedená Austrálkami v Brisbane – státě Queensland. Jedná se o neziskovou organizaci, z větší části sponzorovanou vládou, jejímž cílem je pomáhat rodinám Australců. Kummara usiluje zejména o to, aby se upevnily vztahy a respekt mezi rodiči a dětmi, vymezily se role matky a otce, stejně jako ženy a muže a aby rodiny ve městě zůstávaly pohromadě a žily v odpovídajících podmínkách. Jedná se do velké míry právě o snahu předejít dalším intervencím „bílých“ sociálních pracovníků v nativních rodinách, opětovnému odebírání dětí a rozpadu rodin. Kummara klade velký důraz na roli ženy a matky coby vychovatelky a živitelky dětí. To má několik důvodů. Jedním z nich je tradiční, čímž míním předkoloniální, model péče o děti, podle kterého připadala role vychovatelky a živitelky dětí do věku puberty jejich matce či babičce. Od iniciace pak výchovu chlapců přebrali muži, zatímco dívky zůstaly do založení vlastní rodiny v péči starších žen. Výchova dětí a jejich bezpečí však byly v původních australských společnostech věcí celé komunity. Každý, kdo s nimi byl spřízněn nebo vázán přátelstvím k jejich otci, byl za jejich výživu, výchovu a socializaci částečně zodpovědný. To odpovídá rodinnému uspořádání, ve kterém má dítě více než jednoho rodiče a samotné rodičovství je definováno spíše projevy blízkosti, než skutečnou příbuzností (viz.například Myers [1993] či Berndts [1983]). Myers pak výchově přisuzuje zásadní vliv na utváření individuální a současně sociální identity. Individualita člověka je v tradiční společnosti Australců proměnlivá, neboť podléhá zásadním transgresím v jedincově životě. Jsou jimi kojení dětí, jejich výchova, iniciace mladých mužů, prováděná těmi staršími a jejich přebírání celého komplexu „vědění“, stejně jako povinnosti jej nést po smrti stařešinů (*elders*). V Myersově podání se tak sociální identita jedince utváří za chodu, vlivem působení aktivit jeho opatrovatelů. Je složité domýšlet, jaký vliv pak mohl mít rozpad tradičního uspořádání společností Australců na jejich vnímání sebe sama i světa kolem. Dalším důvodem, proč ženy v Kummaře tolik zdůrazňují odpovědnost ženy za děti, jsou aktuální násilné události, ke kterým dochází v odlehlých komunitách v Severním Teritoriu. Stává se, že muži – mnohdy i velmi respektovaní stařešinové – sexuálně obtěžují nezletilé děti. Jedná se přitom o členy vlastní komunity. Na vinně může být alkohol, ale také dezintegrace mužské sociální role, oslabení mužské a otcovské autority, nejasnost dříve těžce zpochybnitelných pravidel společenského styku a podobně. Zatímco dříve byly ženské a mužské záležitosti, práce a povinnosti jasně vymezeny, dnes jsou jejich definice velmi chatrné – ostatně nejinak je tomu v západní společnosti. Konkrétně nativní ženy však s příchodem Evropanů zažily ve své pozici značnou degradaci. Černé ženy byly pro bílé muže pouhé objekty a staly se jimi dokonce i pro vlastní muže, kteří mohli být ovlivněni právě chováním kolonizátorů. Podle mnoha nativních autorek jako Jackie Huggins (1998) či Larissy

Behrendt (1993) však přezíravý postoj ze strany většinové společnosti převládá dodnes. Jedním z hlubších cílů Kummary je proto jasné vymezení dnešní domény a úlohy ženy-matky v prostředí města. V neposlední řadě je podtrhování ženské role podmíněno tím, že to byli právě mužští sociální pracovníci, kdo rozhodoval o osudu rodin v době australské politiky asimilace. To oni odebírali děti z rodin a rozhodovali o tom, které jsou příliš „světlé" a které podstoupí nucenou převýchovu a pokřesťanštění (viz. ona „ukradená generace"). Cílem Kummary je dnes zabránit tomu, aby bílí sociální pracovníci mocensky zasahovali do fungování nativních rodin a aby odebírání dětí z těchto rodin – z nejrůznějších důvodů – bylo nejčastějším řešením problému. Nově vzniklé nativní organizace rodinné péče (např. Aboriginal and Torres Strait Islander Commission či Aboriginal Islander Child Care Agency) však vznikaly s pomocí bílých sociálních pracovníků. Austrálci, kteří v nich působili, se univerzitně vzdělávali a účastnili nejrůznějších výcviků v oblasti sociální péče. Členy nativních organizací byli přirozeně muži i ženy, ovšem i zde, jako téměř všude, dominovali muži. Kummara je řízena ženami a snaží se tak naplnit ústřední myšlenku současné ženské aktivistické komunity, a sice, že teď je řada na nich. Ženy by měly v mnohem větší míře působit ve veřejných funkcích.

Vznik Kummary coby ženské organizace byl tedy podmíněn více vlivy a stejně tak se dodnes vyvíjí její směřování. Prvotním cílem je pomáhat rodinám při výchově dětí, tj. podporovat sociálně znevýhodněné rodiny, nasměrovat je do dalších podpůrných institucí a pečovatelských služeb, zastupovat rodiče při soudních řízeních, organizovat programy rodičovské péče, budovat síť přátelských vztahů mezi rodinami a současně komunitu a komunitní svépomoc. Pod Kummaru spadá mateřská školka Koolyangarra, kde mohou pracující rodiče přes den nechávat své děti. Školka je otevřena pro všechny a je zde zhruba padesát dětí nativních, australských i příslušníků jiných etnik (např. súdánských). Některé z nich mají specifické problémy, jako nedoslýchavost, nesoustředěnost či autismus. Cílem Kummary je orientace na primární prevenci a tzv. multifunkční model péče, jež spočívá v celostním řešení jedincova problému. Organizace se tak zaměřuje na předcházení problémům se socializací i vzděláváním dětí, a to od nejnižšího věku. Děti, které mají problém se soustředěním, podstupují nejrůznější lékařská vyšetření. Důvodem stejného problému nativních dětí v mnoha kulturách bývají ušní vady. Zatímco většinové organizace by nesoustředěné dítě mohly přesunout do zvláštní školy, Kummara hledá prvotní příčiny. Jak často tvrdily samy její členky, tato organizace usiluje o změnu ve strukturách sociální péče, a to pomocí holistického přístupu a minimalizace odebírání nativních dětí z rodin. Kummara prosazuje tzv. „*Child Placement Principle"*, podle kterého má dítě, pokud skutečně nemůže zůstat v původní rodině, přejít do péče: a) svých příbuzných, b) členů své komunity, c) jiných Austrálců.

Ženské otázky, ženský business

Poměrně nedávnou oblastí zájmu Kummary se staly ženské otázky, role ženy v moderní společnosti, ženská spiritualita a hledání jakési ženské duchovní obnovy. Doba mého příjezdu (léto 2006) byla ve znamení příprav již druhé ženské konference jménem *See Change.* Vedla k ní údajně obecně rostoucí potřeba ženské komunity v Brisbane a okolí řešit ženské otázky. Ženy často hovořily o tzv. „čase pro změnu" a o „čase žen". Hlavními tematickými okruhy konferencí byly žena a mateřství, plánování rodičovské výchovy a programy primární prevence (například zavádění „moderní" podoby přechodových rituálů pro mladé coby prevence kriminality), stejně jako ženská spiritualita a léčení, ženy ve vedoucích pozicích a posílení role ženy

v moderní australské společnosti – jinými slovy vše, co by ženy označily jako tzv. ženský business. Obou konferencí se zúčastnilo kolem sto padesáti žen ve středním věku z Brisbane a okolí. Šlo převážně o ženy ekonomicky aktivní, zaměstnané či podnikatelky, do velké míry také vzdělané. Lze-li v tomto případě mluvit o vyšším sociálním či symbolickém kapitálu tak, jak tyto termíny používá Bourdieu (1979), rozhodně šlo o ženy socioekonomicky dobře zabezpečené, o jakousi „elitu", jež se nepotýká s existenčními problémy jako mnozí původní obyvatelé na ulicích Brisbane. Nicméně je nemožné učinit srovnání na úrovni psychologické, neboť každá z přítomných žen v sobě nesla určitá emocionální traumata, ať spojená s životem vlastním (krize v rodině, domácí násilí) nebo svých rodičů (ukradené generace), nebo šlo o ono proklamované nešťastné postižení kolonialismem a dosavadními předsudky majoritní společnosti vůči Austrálcům.

Cílem konference bylo najít společnou řeč v zásadních otázkách, kterými se jednotlivé komunity zabývají. Ze zásady společného rozhodování je však nutné, aby se slova ujala širší komunita. Účastnice se snažily nalézt jasné body v současné roli ženy a oblastech, které se jí týkají (tzv. *women's business*). Zabraly se rovněž do diskuzí o tom, co dnes představuje někdejší mytologicky ustanovené vědění a rituály (tzv. *Aboriginal Law* či *Dreaming*) a současně, jak je v moderním světě použít (viz.citace).[1] Některé závěry se zdály být překvapivé. Kromě odkazování se k vazbám na minulost, sdílenou mytologii a spiritualitu došlo kupodivu i ke zdůrazňování kontaktu s přírodou, vodou, ideálu zdravé matky a silné rodiny, posílení ženského hlasu v komunitě, ale i emocionálního léčení. Zavádění internetových komunikačních skupin a tematických webů, stejně jako komunikace s nativními ženami v Kanadě a Severní Americe svědčily o vysoké úrovni technologizace těchto relativizačních úsilí. Došlo i na téma zavedení Dne Matky Země jako svátku spojení Austrálců s jejich půdou. Toto genderové spojení matky se zemí je však již něčím netradičním, přicházejícím zvenčí, možná i částečně ekologicky podmíněným, stejně jako samotný koncept Dne Matky, tedy svátek západního typu (Kolig 2005). Co se léčení v rámci komunity týče, na konferenci se představila podivuhodná organizace, snažící se Austrálcům – především ženám – pomoci zapomenout na jejich traumata, odstranit onen zdroj sebepodceňování a hanby, pramenící z jejich životních nesnází či jen z denní konfrontace s „bílou" australskou společností a jejími předsudky. Tato organizace pořádá poměrně nákladné workshopy a skupinové terapie, na kterých se ženy mají naučit zapomenout na minulá příkoří a začít nový život. Pro skutečnou účinnost je však doporučeno podstoupit více workshopů, a tak zaplatit více peněz. Takováto forma pomáhání nám evokuje spíše principy fungování dnešních sekt. Jiné léčitelky představovaly alternativní formy medicíny jako práci s čakrami a meditací, masáže či aromaterapii. Účastnice uvítaly tyto prezentace s větším či menším nadšením, nicméně mé pochyby byly vyvráceny tvrzením, že je naprosto přirozené, nechat kulturu jejímu přirozenému vývoji a nebránit se okolním zdrojům a ideologiím, jsme-li v jejich obklopení jednou nuceni žít (viz. citace).[2]

[1] *„Nejde o to vynalézt novou, ale znovu postavit starou kulturu Austrálců na někdejších principech."* (členka organizace Kummara, osobní rozhovor, 25/08/06) *„Musíme prostě posílit to, co jsme kdysi vlastnily a praktikovaly. Jde o to opět to uvést do chodu. Stejně jako se móda točí pořád dokola, tak i naše kultura je v našem nitru. Musíme ji jen zpřítomnit."* (členka organizace Kummara, osobní rozhovor, 25/08/06)

[2] *„Většina lidí si myslí, že se chceme vrátit do minulosti a obnovit nějaké staré tradice. Tak to ale nejde. Za žádnou cenu se dnes nemůžeme ztotožnit ani s někdejšími tradicemi, ani se západní kulturou. Co je vlastně ona autentická kultura, o které všichni mluví? Máme podle nich žít v buši a házet bumerangem?"* (členka organizace Kummara, osobní rozhovor, 12/10/06)

Jedna z účastnic celou situaci komentovala následovně: *„Nerozumím tomu, proč tomuhle říkají New Age, když je to vlastně Old Age?“* (konference See Change, 16/10/06) Společným mottem konference, stejně jako aktivit Kummary, bylo dělat věci po svém, nezávisle na západních představách vnucovaných zvenčí. Obecný úspěch měl projekt přechodových rituálů pro dospívající chlapce i dívky, navrhovaný Kummarou. Iniciace do dospělosti by podle představ Kummary měla pomoci řešit současné problémy mladých lidí, spojené s jejich vykořeněním, delikvencí, alkoholismem a podobně. Hlavní složku programu, který by probíhal v několika fázích po dva roky, by představovalo vzdělávání, učení se psychickým i fyzickým dovednostem, úctě ke starším a mezilidským vztahům.

Pokusila jsem se zde o ilustraci aspektů kultury novodobých austrálských žen nebo alespoň jejich představ o moderním pojetí ženství a roli matky v nativní komunitě v rámci majoritní společnosti. Otázkou zůstává, které z uvedených plánů a programů se skutečně jednoho dne podaří uskutečnit. Kummara je nezisková organizace, sponzorovaná převážně státem a vládou a její činnost tak podléhá jejich kontrole. To je dvojsečná zbraň, neboť Kummara musí své aktivity podřizovat jak zájmům komunity, tak svých sponzorů. Obecně je pro ni mnohem snazší získávat podporu na rodinné programy a péči o děti než na konference a komunitní setkání věnovaná ženským otázkám. Momentální zájem organizace je však pokračovat v řešení ženské otázky. Skutečné výsledky její činnosti nelze zatím hodnotit právě z důvodu političnosti jejích aktivit a snah. Zacílení na změnu v sociální péči může paradoxně Kummaru oddalovat některým klientům. Potřeby Austrálců na ulici jsou poněkud více existenční něž zaměření Kummary – což jí však nelze vytýkat, neboť jejím primárním cílem není poskytování pečovatelské služby. Snahy Kummary – často spojované s péčí o děti či s emocionálním „léčením“ v rámci komunity, ať je jakékoli – je třeba vnímat spíše jako řešení určité kulturní mezery (Ogburn 1964), nedostatku v sociální i kulturní péči, kterou otvírá moderní společnost. Otázkou zůstává, do jaké míry tyto formy léčení souvisí s tradiční kulturou Austrálců. Jde o přirozené a plynulé obohacování se všemi dostupnými kulturními prvky a jejich vhodné použití či snad o sledování zájmů jedné sociálně zvýhodněné skupiny Austrálců? Mají tyto novodobé kulturní atributy vůbec vazbu na někdejší tradice nebo jsou snad – analogicky k teoriím kulturní revitalizace a invence – hlavně přisvojením kýžené či záměrně deformované minulosti? Jisté je, že ani novodobí Austrálci se neubrání kulturní globalizaci. A proč by také měli… Jejich otevřenost okolním kulturám a především většinové australské společnosti může podnítit novou fázi vývoje etnických vztahů v multikulturní Austrálii.

Použitá literatura

BARNARD, A. 2006. Kalahari revisionism, Vienna and the 'indigenous peoples' debate. *Social Antropology.* 14:1–16.

BERNDT, C. D. 1983. *The Aboriginal Australians – the first pioneers*. Australia: Picatori.

BEHRENDT, L. 1993. The Aboriginal Women and the White lies of the feminist movement implications for Aboriginal women in rights. *Australian Feminist law Journal.* 1:27- 44.

BOURDIEU, P. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge.

CHAPMAN, R. a L. MUNRO 2001. *"Walking Together". The development of Indigenous multifunctional, strength-based service practice*. Highgate Hill (QLD): Kummara Research incorporated

COWLISHAW, G. 1993. Introduction: representing racial issues. *Oceania* 63:3:183-94.

HOBSBAWM, E. a T. RANGER 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press

HUGGINS, J. 1998. *Sister girl: The writings of an Aboriginal activist and historian*. St.Lucia: University of Queensland Press.

KOLIG, E. 2002. „Introduction: Cultural revival, the construction of Indigeneity, and the world- system," in *Politics of Indigeneity in the South Pacifik,* Eds. E. Kolig a H. Muckler. Hamburg: LIT.

LÉVI-STRAUSS, C. 2001. *Totemismus dnes*. Praha: Dauphin.

MADDOCK, K. 2002. „Revival, renaissance, and the meaning of modern constructions in Australia," in *Politics of Indigeneity in the South Pacific,* Eds. E. Kolig a H. Muckler. Hamburg: LIT.

MYERS, F. 1993. „Place, Identity, and Exchange: The Transformation of Nurturance to Social Reproduction over the Life-Cycle in a Kin-Based Society," in *Exchanging Products: Producing Exchange*, Ed. J. Fajans. Sydney: Oceania Monograph.

OGBURN, W. F. 1964. *On Culture and Social Change*. Edited and introd. by Otis Dudley Duncan. Chicago: University of Chicago Press

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1930. The Social Organisation of Aboriginal Tribes. Part 1. *Oceania* 1/1, 34-63, Sydney

SUTTON, P. 1988. „Myth as history, history as myth," in *Being Black: Aboriginal Cultures in 'Settled' Australia*, Ed. I. Keen. Canberra: Aboriginal Studies Press.

WAGNER, R. 1975. *The Invention of Culture*. New Jersey: Prentice-Hall Anthropology Series.

VZDĚLÁNÍ JAKO KLÍČOVÁ OBLAST INTEGRACE ROMŮ V ČESKÉ REPUBLICE

Mgr. David URBAN
Mgr. Alena KAJANOVÁ
Katedra supervize a odborné praxe, ZSF JČU, České Budějovice, e-mail: durban@zsf.jcz.cz, ali.kajanova@email.cz

V článku bychom rádi nastínili otázku vzdělávání Romů, na kterou řada autorů (např. Říčan, Slivka, Šotolová, aj.) pohlíží jako na klíčovou v rámci integrace, a to i přesto, že pohled samotných Romů na vzdělání jako hodnotu není zcela prokazatelný (data se ve výzkumech liší). Ačkoliv je moudrost v romské komunitě tradičně vysoce ceněna, je získávána a projevována jinak než u majoritní populace (Balvín 2005:72).

Nedostatečné (formální) vzdělání je jednou z hlavních překážek pro uplatnění se na soudobém trhu práce. Stejně jako jsou generačně předávány vzorce přístupu ke vzdělání, jsou předávány i vzorce nezaměstnanosti (Kajanová 2007:4).

Popis projektu

Projekt s názvem *Kvalita života, střední a zdravá délka života z aspektu determinant zdraví u romského obyvatelstva v České (a Slovenské) republice* byl Grantovou agenturou České republiky (hl. řešitel PhDr. Eva Davidová, CSc.) zadán Zdravotně sociální fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Uvedený projekt probíhá v letech 2007-2009.

Základním předmětem projektu je výzkum zdravotně sociální situace a měnící se kvality života z aspektu determinant zdraví romského obyvatelstva ve vybraných regionech – v ČR v Jihočeském kraji (České Budějovice a Českokrumlovsko), Severomoravském kraji (Ostravsko) a v SR – Východoslovenský kraj. Vedle územního rozdělení diferencujeme zkoumaný vzorek podle sociální a etnické stratifikace a generační rozrůzněnosti. Jako srovnávací vzorek je zkoumán menší počet vybraných neromských rodin, žijících v relativně podobných životních podmínkách.

Výsledkem výzkumného projektu má být posun v poznání zdravotně-sociální situace, kvality života, střední a zdravé délky života Romů v porovnání s celkovou populací v obou republikách, v závislosti na jejich diferenciaci etnické, lokální, životního způsobu i na generačních změnách, a z toho vyplývající návrhy na další možné řešení v této oblasti.

Jednou ze zkoumaných oblastí je vzdělávání Romů, neboť se jedná o faktor, který prolíná všemi popisovanými determinantami zdraví. Data od cílového souboru jsou získávána metodou socio-etnologického terénního výzkumu – řízeného rozhovoru (později doplněného o hloubkové rozhovory) a zúčastněného pozorování celkem u 150 rodin.

Stručný exkurz do historie vzdělávání Romů

V rámci integrace Romů do společnosti se diskutuje o celé řadě nástrojů a metod. Jednou z nich může být i podpora vzdělávání, kterou například Slivka (2008: 135) považuje pro integraci do společnosti za klíčovou. Následující kapitola nastiňuje

© Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 301 25 Plzeň

historický exkurz do vzdělávání Romů, v další části pak pojednáváme o přístupu Romů ke vzdělání na základě odborné literatury a tato fakta následně porovnáváme s výsledky popsaného průzkumu.

Vzdělání nepatřilo v romském životě k základním a prvořadým otázkám. Rodiče i děti přijímali školu s pocity nechuti a nedůvěry. Starší generace se obávaly, že by jim jejich potomky mohla škola odcizit. Přesto však zprávy zaznamenávaly četné případy, kdy rodiče dbali o školní docházku svých dětí, dotazovali se na jejich prospěch, chování a někdy se dokonce s učiteli radívali (Nečas 2005:78).

Nečas (2005) se dále zmiňuje o tom, že romští školáci sedávali zpravidla v tzv. cikánských lavicích, tedy zvlášť od ostatních spolužáků na nátlak neromských rodičů i kvůli tomu, že děti opakovaně trpívaly zavšiveností nebo svrabem. Při cestách do nebo ze školy si hladoví romští žáci často vyžebrávali jídlo. Na nepravidelné školní docházce dětí se podílela i značná vzdálenost školy od bydliště či nedostatečné oblečení a obuv.

Mezi sebou se romské děti ve škole vzájemně podporovaly. S ostatním třídním kolektivem navazovali přátelský kontakt spíše chlapci než děvčata. Znevýhodněné a odlišné sociální prostředí i nedostatečné jazykové vybavení dětí z romských rodin způsobovalo, že jako celek zůstávaly pozadu za ostatními spolužáky. Děti, které byly se svými rodiči na cestách, měly ustavičné problémy s docházkou do školy. Pokud romští žáci předčasně ukončovali kvůli prospěchu školní docházku v nejnižších postupných ročnících, stávaly se dívky poměrně brzy matkami a většina chlapců přejímala řemeslné nebo překupnické dovednosti od svých otců (Drmotová 2008:21).

I přes diskriminační opatření, jak uvádí Lhotka (1999:56), byla v prvorepublikovém období zřetelná postupná integrace Romů do společnosti a její výsledky byly evidentní především ve vzdělávání, kdy někteří Romové získávají střední i vysokoškolské vzdělání. V roce 1926 byla založena první škola pro romské děti v Užhorodě. Ve třicátých letech potom vzniká také hudební škola pro Romy v Košicích.

Dědič (1997:33) píše o tom, že po skončení 2. světové války se dalo hovořit o totální negramotnosti, a tím nevzdělanosti Romů. Pouze někteří moravští Romové, kteří se vrátili z koncentračních táborů nebo přežili v ilegalitě, se této skutečnosti vymykali.

Počátky vzdělávání romských dětí v České republice v poválečném období, jak zmiňuje Dědič (1997:34), spadají do padesátých let. V tomto období ještě neexistovala pro romské děti povinná školní docházka a výuka se uskutečňovala z iniciativy jednotlivých učitelů ve spolupráci s nadšenými pracovníky správy obcí.

K postupnému zavádění povinné školní docházky pro romské děti bylo přikročeno v šedesátých letech. V prvopočátku končily všechny děti školní docházku na 1. stupni základní a především zvláštní školy (dnes speciální školy, pozn. autorů). S postupujícími lety se objevili první romští žáci v šestých třídách a každým dalším rokem narůstaly počty žáků, kteří končili školní docházku na 2. stupni školy. V nejvyšších, osmých třídách se objevovali romští žáci, kteří v průběhu jednoho školního roku zvládli učivo dvou i více ročníků. Řada romských dětí absolvovala učiliště, střední školy a přibývá i studentů a absolventů vysokých škol (Drmotová, 2008: 23).

Podle Úřadu vlády České republiky (2005) dosahují dnes romské děti a mládež vyššího vzdělání než jejich rodiče a prarodiče. Mnoho romských dětí však chodilo do zvláštních škol (dnes speciálních škol, pozn. autorů) a po jejich ukončení nezískávaly další kvalifikaci i přes možnost vyučení či studia na některých školách.

Od druhé poloviny 90. let existuje v Kolíně soukromá romská střední škola, která mimo jiné připravuje studenty na výkon funkce romského pedagogického asistenta, jehož funkci zřídilo Ministerstvo školství. Romští pedagogičtí asistenti na školách vytváří etnický můstek mezi neromskou učitelkou, romským žákem a jeho romskou rodinou. Úspěchem je také existence oboru romanistiky na Filozofické fakultě Karlovy univerzity v Praze. Rozvíjejí se projekty romských asistentů ve školách, v některých městech a při krajských úřadech působí tzv. romští poradci (Unucková, 2007:36). „Srovnáme-li počáteční stav se stavem současným, vystoupí výrazně do popředí rozdíl ve výsledcích tehdejších a současných a tím ve skutečnosti potěšující realita, čeho bylo za tak krátkou dobu dosaženo," líčí osudový zlom v životě Romů Dědič (1997:35).

Význam vzdělání pro romské etnikum

V souladu s Ústavou České republiky, Listinou základních práv a svobod a Úmluvou o právech dítěte se Česká republika ztotožňuje s pojetím, že *„vzdělání je jedním ze základních lidských práv, které musí být poskytováno všem lidem bez rozdílu."* „Vzdělávací systém by měl jedince připravit na život ve společnosti, naučit ho přijímat sociální role a připravit ho na uplatnění se v měnících se podmínkách zaměstnanosti," popisuje Bartoňová (2004:48).

V Národní zprávě o rodině (2004) je zmínka o tom, že „Romové a jejich rodiny patří v České republice mezi skupiny obyvatel nejvíce ohrožené diskriminací a sociálním vyloučením." „Přispívá k tomu vzdělanostní struktura romské populace, ve které převažuje základní vzdělání, dlouhodobá nezaměstnanost a z ní plynoucí závislost na dávkách sociálního zabezpečení a problémy s bydlením."

V dnešní době nabývá vzdělání stále více na významu pro nezastupitelný přínos k profesní úspěšnosti, uplatnění v životě a prožití kvalitního a plnohodnotného života. Ve vzdělání je budoucnost Romů (Drmotová 2008:15). Vzdělání romské populace považuje odborná veřejnost za zcela rozhodující předpoklad vzestupu romského etnika a jeho integrace do společnosti. Systém vzdělání by měl být propojen a aplikován na celou romskou populaci v celém jejím průřezu (Bartoňová 2004: 29). Plnohodnotné vzdělání romských dětí a mládeže se může v budoucnu stát východiskem ze začarovaného kruhu romské neprofesionality a s ní spojených problémů, jako je nezaměstnanost, kriminalita či užívání návykových látek.

Sami Romové považují vzdělání za potřebné, jak dokazuje např. výzkum Navrátila (2003), kde referuje o podmínkách, které Romové považují za nutné, aby mohli vést spokojený život. Patří mezi ně především dobré zdraví (30 %), štěstí (28,8 %) a na třetím místě pak právě vzdělání (11,7 %).

Oblast vzdělávání v projektu

V rámci rozhovoru s respondenty jsme zjišťovali, jaké je vzdělání respondenta, případně přístup rodiny k němu, a to následujícími otázkami:

- *Jakou školu jste vychodil/a, ukončil/a?*
- *Z jakého důvodu jste ukončil/a Vaše vzdělávání právě Vámi uvedenou školou?*
- *Chtěl/a byste pokračovat ve svém vzdělávání – kvalifikaci? V jaké?*
- *Jaké vzdělání byste chtěl/a pro své děti?*
- *Mělo/má dítě svůj stůl (kde by si mohlo psát domácí úkoly)?*

Ve srovnání s daty uvedenými v předchozích odstavcích jsme získali poněkud odlišné výsledky, uvádíme je v následující tabulce:

Tabulka 1. Vzdělanostní charakteristika souboru Romové Česká republika GAČR č. 403/07/0336 2007

Value Label	Value	Frequency	Percent	Valid Percent	Cum Percent
neodpověděl	1	1	1.3	1.3	1.3
zákl.vzd.nedokončené	7	7	8.8	8.8	10.0
základní vzd.	45	45	56.3	56.3	66.3
zvláštní/speciální škola	8	8	10.0	10.0	76.3
výuční list	12	12	15.0	15.0	91.3
SŠ s maturitou	4	4	5.0	5.0	96.3
VŠ dokončená	2	2	2.5	2.5	98.8
VŠ nedokončená	7	1	1.3	1.3	1.3
Total	80	80	100.0	100.0	100.0

Valid cases 80 Missing cases 0

V první etapě výzkumu tvořilo vzorek Romů v České republice 80 respondentů, u nichž převažovalo základní vzdělání (viz. tabulka 1). Z důvodů, které respondenti uváděli jako zásadní pro ukončení svého vzdělávání, převažují ekonomické důvody (13 respondentů) a založení rodiny (10 respondentů). Mezi těmito důvody stojí konstatování „škola mne nebavila“ (11 respondentů). Na základě hloubkových rozhovorů, jejichž cílem bylo kvalitativní objasnění získaných dat, jsme stanovili následující hypotézy:

1. Romové nepřikládají vzdělání velkou hodnotu z toho důvodu, že jejich uplatnění na trhu práce tomuto dosaženému vzdělání neodpovídá. Jedná se o generačně předávaný postoj, který je více či méně založen na zkušenostech.

„…stejně, i když budu chodit do tý školy, tak pak žádnou práci člověk nedostane. Brácha je vyučenej a nikde ho vzít nechtěj, že je černej.“ (respondent, 15 let, Ostrava 2007)

2. Významný faktor ve vzdělávání dětí představuje rodina, která dostatečným způsobem nemotivuje ke zvyšování kvalifikace. V tomto směru hraje roli finanční situace, kdy pro rodinu je jednak drahé platit dojíždění dítěte do školy, školní pomůcky a ostatní výdaje se studiem spojené, dále pak samotný fakt, že dítě nevydělává (případně nedostává podporu v nezaměstnanosti), a tím nepřispívá do rodinného rozpočtu. Rodina rovněž nedobře nese odloučení dítěte v případě, že je mimo domov (internát, atd.).

„…já bych se chtěla vyučit, ale naši nechtěj, protože bych musela bejt na internátu. Nemáme na to peníze...“ (respondentka, 15 let, České Velenice 2008)

„…on není hloupej, klidně by se vyučit mohl, ale takhle dostává podporu a chodí na brigády. Bez toho bysme nevyšli…“ (respondentka o svém synovi (17 let), České Budějovice 2007)

3. Dalším nezanedbatelným faktorem je brzké zakládání rodiny (většinou po ukončení povinné školní docházky). Respondentky se často domnívali, že po mateřské dovolené si své vzdělání doplní, což vzhledem k opakovanému mateřství nebylo následně reálné. Respondentky s odrostlými dětmi zmiňovaly, že je nevzdělanost mrzí, ale na další vzdělávání se již cítí staré. U mužů se pak jedná o nutnost rodinu finančně zabezpečit.

„…já chtěla jít do školy, ale pak se narodil malej, tak jsem nemohla…“ (respondentka, 19 let, Ostrava)

„… myslela sem, že se vyučím, až bude (syn) starší, ale pak se mi narodilo další dítě a už to nešlo. No a teď sem na to už stará…“ (respondentka, 25 let, České Budějovice)

Závěr: možnosti řešení vzdělávání Romů v České republice

Otázkou integrace Romů ve spojitosti se vzděláním se v České republice zabývá též nově vzniklá Agentura pro sociální začleňování v romských lokalitách (dále jen Agentura), kterou zřídila Rada vlády ČR pro záležitosti romské komunity. Jedním z hlavních bodů aktivit Agentury má být právě i vzdělání (předškolní výchova, základní školství, střední školství, programy na doplnění základního vzdělání), projekty zaměřené na inkluzi sociálně znevýhodněných dětí do mateřských škol, atp.

Nedostatečné vzdělání Romů je považováno za problematické vzhledem k ovlivnění možnosti jejich vstupu na trh práce, sociální exkluzi a dalším faktorům, které brání jejich integraci. Samozřejmě existuje více názorů na otázku, co je touto příčinou. Autoři tohoto článku se však zaměřili právě na tuto oblast a porovnávali pak především data dostupná z odborné literatury s daty z výzkumu. Myslíme si, že daná problematika je značně přehlížena a nevěnuje se jí dostatek potřebného prostoru. Tato práce se snaží na uvedené problémy poukázat a reflektovat je.

Použitá literatura

Agentura pro sociální začleňování v romských komunitách. Rada vlády ČR pro záležitosti Romské komunity. Dostupné na: http://www.vlada.cz/cs/rvk/rzrk/rzrk.html, stáhnuto: 6. 6. 2008.

BALVÍN, J. et al. 2005. *Identita ve vztahu k národnostním menšinám.* Komise Rady hl. m. Prahy pro oblast národnostních menšin.

BARTOŇOVÁ, M. 2004. „Možnosti a strategie vzdělávání minorit se zaměřením na romské etnikum; Evropská dimenze ve vzdělání a řešení problematiky multikulturní výchovy u nás," in *Integrativní speciální pedagogika: integrace školní a speciální,* Ed. M. Vítková. Brno: Paido.

DAVIDOVÁ, E., P. LHOTKA a P. VOJTOVÁ 2005. *Právní postavení Romů v zemích Evropské unie*. 1. vyd. Praha: Triton.

DĚDIČ, M. 1997. „Historická a společenská východiska současného stavu a perspektiv vzdělávání a výchovy romských dětí a mládeže," in *Výchova a vzdělávání romských dětí a mládeže*. České Budějovice: Pedagogické centrum.

DRMOTOVÁ, A. 2008. *Romské děti a jejich školní úspěšnost* (bakalářská práce, vedoucí práce Jitka Dvořáková). Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Zdravotně sociální fakulta.

Kvalita života, střední a zdravá délka života z aspektu determinant zdraví u romského obyvatelstva v České a Slovenské republice. 2007. GAČR č. 403/07/0336 (hl. řešitel PhDr. Eva Davidová, CSc.) – výpovědi respondentů.

KAJANOVÁ, A. 2008. Projekt Kvalita života, střední a zdravá délka života z aspektu determinant zdraví u romského obyvatelstva v České (a Slovenské) republice. GAČR č. 403/07/0336. K vybraným aspektům rozvoje funkční gramotnosti a vzdělávání romské mládeže. Ostrava.

LHOTKA, P. 1999. „Romové v první Československé republice (1918 – 1938)," in *Romové – O Roma, Tradic a současnost – Angodez the akának,* Kolektiv autorů Muzea romské kultury. Brno: SVAN a Moravské zemské muzeum ve spolupráci s Muzeem romské kultury v Brně.

NAVRÁTIL, P. 2003. *Romové v české společnosti*. Praha: Portál.

SLIVKA, R. 2008. „Snižování rizik sociálního vyloučení romských obyvatel," in *Rukověť pro poskytovatele a zadavatele sociálních služeb v oblasti problematiky dětí a mládeže,* Eds. M. Velemínský a P. Studenovský. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích.

UNUCKOVÁ, M. 2007. *Žijí mezi námi. Historie a současnost Romů*. Karviná: Občanské sdružení „Sdružení Romů severní Moravy".

Zpráva o stavu romských komunit v České republice 2004 a koncepce romské integrace. Polygrafické středisko Úřadu vlády České republiky.

JAKOUBEK, M. 2008. *Cikáni a etnicita*. Praha: Triton.

Mgr. Petr VAŠÁT
Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU, Plzeň, e-mail: petr.vasat@seznam.cz

S hrůzou jsem otvíral knihu známého plzeňského antropologa Marka Jakoubka, která vyšla v nedávné době ve vydavatelství Triton, s tím, že bych na ni rád napsal recenzi. Proč s hrůzou? Protože jsem si uvědomoval, že budu muset již po x-té číst sofistikovanou argumentaci, snažící se nabourat zažité terminologické a jiné stereotypy česko-slovenských vod a že ani její značná sofistikovanost jí bohužel v kontextu převládajícího „režimu pravdy" nebude opět nic platná. S překvapením jsem pak ale zjistil, že se jedná o knihu plnou studií zaměřených na etnicitu, jejichž autoři patří mezi přední světové ciganologické badatele, čímž mi přeci jen svitla jistá naděje, protože právě skrze komparaci se zahraniční literaturou český a slovenský čtenář spíše zatřese různými osobními i skupinovými představami, které se jinak zdají být nezlomné, trvalé a přirozené.

Jak píše Jakoubek (2008:12): „protože jedním z hlavních cílů sborníku *Etnicita a Cikáni* je právě zapojit Českou republiku do kontextu celosvětové diskuse o dané problematice, resp. uvést celosvětový kontext ciganologických studií do našich vod, byla změna názvu nevyhnutelným důsledkem." Sborník je tvořen patnácti studiemi včetně úvodní Jakoubkovy *Od Cikánů k Romům a zase zpátky (Místo předmluvy)*, odkud je také předešlá citace. Tu jsem záměrně uvedl v celém jejím znění, protože vedle hlavního cíle sborníku nám sděluje cosi o změně názvu. Původní Jakoubkův záměr totiž byl, že sborník ponese název *Etnicita a Romové*, nicméně když s tímto názvem žádal o svolení k publikaci překladu statě Matta T. Sala, dostalo se mu mimo souhlasu rovněž dlouhého komentáře o (ne)možnostech aplikace pojmu *Romové (Roma)*, který ve světovém kontextu označuje pouze jednu z cikánských skupin, přičemž jako zastřešující termín se podle slov Matta T. Sala používá již 400 let pojem *Gypsies* (česky *Cikáni*). Současné užívání pojmu *Romové* ve východní Evropě je tak podle Matta T. Sala založeno spíše než na bázi vědecké, bohužel, na bázi politické. Autor se tedy „rozhodl" s návazností na celosvětový kontext od „politicky korektního", ovšem často etnograficky nesprávného termínu Romové upustit a nahradit ho „vědečtějším" pojmem Cikáni. Co se pak pojmu *etnicita* a s ním spojených významových konotací týče, nepředstavuje v žádné ze statí sborníku „předpokládanou"/„deklarovanou" skutečnost, jak je tomu v mnohých (nejen) domácích statích, nýbrž „(badatelský) problém, resp. otázku" (Jakoubek 2000:13), díky čemuž lze sborník zařadit bez okolků k post/Barthovské linii studia etnicity.

V první ze studií s názvem *Vyjednávání „Cikánství". Situační strategie* se americká antropoložka a folkloristka Carol Silverman zabývá tím, jak „Cikáni rozvíjejí svou odlišnou etnickou identitu, zatímco vytvářejí dojem, že se asimilují." (Silverman 2008:25) Důležitým konceptem se přitom stává představa *hranic* mezi Cikány a ne-Cikány, které jsou Cikány situačně udržovány/překračovány. Spíše než o daný kulturní obsah, a tedy rozmanitost obecně jde totiž o praktikování hranice v závislosti na jejím *sociálním významu*, neboli o její vyjednávání s ohledem na kontext. To, co může být v jednom kontextu chápáno jako projev asimilace (např. ne-cikánské jméno cikánského chlapce), může být z jiné perspektivy rovněž vykládáno

© Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 301 25 Plzeň

jako situační strategie překročení hranic mezi Cikány a ne-Cikány. Stejně tak i to, co může působit jako jedna cikánská kultura, může být nahlíženo jako jeden *světonázor*, který má nicméně nespočet partikulárních kulturních projevů. Silverman (2008:44) shrnuje: „Definice etnicity, která sestává z výčtu určitých rysů či prvků, je v případě Cikánů zjevně nedostatečná."

„Odborníci na Cikány se zpravidla zaměřovali na nalézání podobností a jen málokdy věnovali pozornost rozdílům." (Willems 2008:59) Tak jednoduše, a při tom dle mého soudu brilantně charakterizuje ve své stati *Smrtelná past etnicity: historie studia cikánů* stav cikanologických studií, panující ještě do relativně nedávné doby, Wim Willems. Za tuto situaci Willems více méně přisuzuje vinu německému historikovi Heinrichu Grellmannovi a jeho knize z roku 1783. Grellmann dal totiž zapomenout do této doby panujícím heterogenním představám o Cikánech, když „vzkřísil" nebo lépe vytvořil představu jednotného cikánského etnika a společného původu všech Cikánů. Na základě analýzy jazyka a *synthesou* mnohdy naprosto odlišných přístupů vytvořil jednotnou cikánskou identitu, která se od té doby prezentuje jako evidentní etnický fakt. Willems také nastiňuje následný vývoj představy cikánského „etnika", tzn. změnu kategorizace, která se udála v/od 19. stol., spočívající v nových etnicko-sociálních a etnicko-biologických korelacích o Cikánech. Zajímavým momentem pak pro mne byla Willemsova výtka směřovaná k antropologické obci, když poznamenává, že sociální a kulturní antropologie „výrazně postrádala" zájem o ciganologická studia a poznamenává, že první relevantní antropologický výzkum byl proveden až dlouho po druhé světové válce.

Naopak o kvalitě výzkumu nelze pochybovat v případě původem španělské antropoložky Palomy Gay y Blasco, jejíž stať *„Neznáme svůj původ": jak Cikáni z Jarany zacházejí s minulostí* v knize následuje. Autorka se zaměřuje na to, jakým způsobem Cikáni z madridské čtvrti Jarana konceptualizují svou minulost a jak je vlastně možná přítomnost „zarputilého trvání Gitanos uprostřed agresivní necikánské společnosti." (Gay y Blasco 2008:76) V rámci svého textu pak podrobně rozpracovává tři vzájemně komplementární témata: 1) představu „dřívějšího života" (*la vida de antes*) předávanou mezi Cikány, 2) „způsob zacházení s mrtvými a smuteční zvyky" a 3) „personalizované vzpomínky jednotlivých žen a mužů". Dochází k závěru, že Gitanos zacházejí s minulostí způsobem, jímž dokáží určité události či období schovat před veřejností. Tyto „strukturální opory", jak o nich Gay y Blasco hovoří, pak zajišťují přežití stávajícího cikánského „pomyslného společenství".

Příspěvek, který mě v Jakoubkově výběru obzvláště potěšil, je stať od Judith Okely *Některé politické důsledky teorií o cikánské etnicitě: role intelektuála*. V českém prostředí se nejedná o text neznámý, byl totiž již jednou publikován ve sborníku *Otázky sociální inkluze romské komunity*. Na začátku své stati Okely představuje šest vzájemně se překrývajících modů, kterými „intelektuál" může v současném světě ovlivňovat svými badatelskými idejemi. Jedná se o: 1) osoby anonymní a s obecným vlivem; v takovém případě se obecným, neosobním způsobem ideje autora (a ve značně obměněné podobě) rozšiřují volně do společnosti; 2) konkrétní osoba v rámci akademické specializace, tedy vliv konkrétního autora v rámci akademické obce; 3) konkrétní osoba a její neúmyslný vliv, tzn. situace, kdy konkrétní autor a jeho ideje jsou exponovány v někdy zcela zkresleném kontextu; 4) poradce v *policy-making*, tzn. kategorie postihující situaci, kdy se intelektuál podílí na vytváření politických strategií; 5) aktivista a 6) intelektuál jako insider nebo outsider skupiny, tj. situace, kdy si např. nějaký jednotlivec nárokuje členství v etnické skupině. Ve zbývající části své studie pak rozebírá různá témata týkající se cikánské

etnicity a nastiňuje ji ve vztahu k právě načrtnutým kategoriím intelektuálského vlivu. Za všechny uveďme alespoň případ britského aktivisty Grattona Puxona z přelomu 60./70. let, který představuje příklad nečlena nárokujícího si členství v cikánské skupině. Jak Okely poznamenává, Puxon pocházel ze středostavovské rodiny a byl absolventem soukromé školy. Žádný z Cikánů, se kterými se Okely znala, ho navzdory jeho úsilí nepovažoval za Cikána a vždy to byl pro všechny „pouze" *gorgio* (ne-Cikán).

Po textu Judith Okeley následuje neméně zajímavá stať Wernera Cohna nazvaná *Mýtus cikánského národnostního hnutí*. Studie reaguje na tvrzení pronesená Ianem Hancockem, přičemž se snaží – slovy Cohna – „vznést trochu světla do dvou základních otázek: 1) Spočívá nejlepší porozumění Cikánům v jejich konceptualizaci coby další moderní „etnické" skupiny s národnostními aspiracemi, které takové skupině příslušejí, anebo máme Cikány chápat spíše jako příklad v podstatě *sui generis* s charakteristickým skupinovým svérázem, který je vlastní jen a pouze jim samotným? 2) Jakým způsobem lze rozpoznat fakta od omylů mezi konkurujícími si tvrzeními v rozsáhlé literatuře o Cikánech?" (2008:134-135) Zmíněné otázky jakoby odrážely současnou debatu, jejímž je mimo jiné Jakoubkův sborník také plodem. Musím přiznat svůj údiv nad faktem, že i přesto, že je Cohnova stať šestnáct let stará, reflektuje ty stejné otázky a odpovědi, které se nyní – jakoby nově – snažíme v tuzemských vodách znovu promýšlet. V této souvislosti Cohn nahlíží mýtus o „cikánském národním hnutí" (v originální terminologii *nationalism*) jako „poslední fikci", která je o Cikánech rozšiřována (str. 139). Podle Cohna se v oblasti bádání o Cikánech setkáváme se značnou neinformovaností a neznalostí, které jsou re/produkovány zejména třemi kategoriemi „vypravěčů mýtů": 1) Chvástaly, 2) Pisálky a 3) Pomahači (podle Cohna ze všech tří kategorií čerpá zmíněný Hancock, vůči němuž se Cohn ohrazuje/vymezuje). Svou stať shrnuje mimo jiné tvrzením: „Tu a tam se lze setkat s případy paktu několika Pomahačů, Pisálků a prodejného Cikána či dvou, kteří společně se suitou zvědavých diváků vymýšlejí a konstruují organizace existující jen na papíře, a vytvářejí tak dojem ´cikánského národnostního hnutí´. Nevěřím, že by měl fenomén ´cikánského národnostního hnutí´ v Evropě jinou podstatu než právě tuto." (Cohn 2008:140-141). Opět nezbývá než tiše souhlasit s tím, co je v případě Cohna mířeno vůči Světovému romskému kongresu, a současně se tak zamyslet nad smyslem některých organizací, výborů apod. v České republice.

Vyjma netradičního úvodu, ze kterého jsem citoval již v jednom z předcházejících odstavců, přispěl Jakoubek do sborníku také statí *Rivalita identit: cigán versus romský národ.* Ačkoli je text svého druhu kompilací textů již publikovaných, nelze ho v žádném případě označit za slabý či nemající patřičnou razanci. Opak je pravdou. Jakoubek v textu načrtává odvážný boj Antonína Ferka za svou občanskou identitu. Ten před několika lety vystoupil s prohlášením, že ačkoli je Cigán, netouží po konstrukci „romského národa", nýbrž po řádné demokratické společnosti fungující podle občanského principu. Není překvapující, že se poté stal terčem slovních útoků ze strany romských aktivistů, kteří ho anektovali výrazy typu „Poturčenec horší Turka" apod. Vyjádřeno slovy Jakoubka (2008:152): „co se týče sociální participace je A. Ferko dokonce mnohem adekvátnějším reprezentantem těch, které deklaruje reprezentovat Ivan Veselý, bydlící ve zbohatlické vile." A ačkoli romští aktivisté ve své rétorice proklamují svobodné rozhodnutí občana, na rozhodnutí A. Ferka nahlížejí jako na nelegitimní a neuvědomělé. Další argumentaci Jakoubek odvíjí od konceptů etnické indiference a multikulturalismu. Zdůrazňuje, že Romové/Cikáni (ve smyslu nositelů odpovídající kultury/kultur) se primárně nediferencují na základě etnického principu, ale principu příbuzenského. Pro

konstrukci jejich identity není proto konstitutivním prvkem sounáležitost s etnickou skupinou, ale přináležitost k příbuzenské skupině. Co se týče multikulturní perspektivy, Jakoubek staví na dekonstrukci, kterou předložil Tomáš Hirt a další a jež exponuje esencialistické a reifikující tendence konceptu multikulturalismu a odkrývá jeho základy vlastní rovněž doktríně nacionalismu.

Poměrně překvapivá byla četba stati Istvána Pogányho nazvaná *Přijímání ustavující se národní identity: Romové střední a východní Evropy*. István Pogány je profesorem práva na *University of Warwick*, vnesl proto do představované problematiky ve vztahu k ostatním statím poměrně netradiční úhel pohledu. Pogány začíná krátkým vhledem do socio-historického klimatu východní Evropy. Uvádí, že Romové byli často v historických naracích východní Evropy vynecháváni. Dále zdůrazňuje, že neexistuje „žádný záznam o vývoji specifického cikánského národnostního sebeuvědomění, ať již v Maďarsku nebo kdekoli jinde ve východní Evropě." (Pogány 2008:170) Pogány na jedné straně uvádí, že jednotlivé cikánské skupiny se liší jedna od druhé, přičemž je mezi nimi patrné napětí a konflikty. Druhým dechem nicméně dodává, že: „Koncept romského ´národa´ je také užitečným prostředkem, který podporuje soudržnost mezi současnými roztříštěnými romskými komunitami, a také dodává větší hrdost a sebeúctu Romům obecně." (Pogány 2008:177) V této souvislosti pak podává výčet evropských právních dokumentů, které se pozitivně vymezují k „romské otázce". Mezi jinými lze např. zmínit Rámcovou úmluvu Rady Evropy o ochraně národnostních menšin, která vstoupila v platnost roku 1998 a jejíž třetí monitorovací zpráva se v současné době zpracovává. Ačkoli Pogány přiznává určitou pozitivní hodnotu romskému národnostnímu hnutí, zároveň dodává, že „Proces skutečného a smysluplného přijetí Romů, na rozdíl od jejich pouhého formálního uznání jako minority, sotva právě začal." (Pogány 2008:185)

Následující text ani jeho autor není opět českému čtenáři neznámý. Jakoubek zahrnul do svého výběru stať Martina Kovatse, která byla již publikována ve sborníku *Romové: kulturologické etudy (etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace)*, editovaném Markem Jakoubkem a Tomášem Hirtem v roce 2004. Martin Kovats podává ostrou kritiku romského nacionalismu a etnické optiky obecně. Podle Kovatse (2008:87) totiž Romové nepotřebují jakési vedení shora, nýbrž „zdola vedenou kampaň za rovnost se svými spoluobčany", protože cílená propagace distinkcí mezi Romy a ne-Romy „těží z tradičních předsudků a nízkých očekávání". Enormní nárůst počtu romských organizací za poslední dobu není pak známkou vzrůstajícího vlivu Romů samotných a jejich vyšší míry uvědomění a sounáležitosti, ale je odrazem (pouhé) lepší dostupnosti zdrojů poskytovaných jednotlivými státy. Kovats (2008:193) parafrázující Ernsta Gellnera uvádí, že „romský nacionalismus není produktem ustanovení romské politické základny, ale že mu předchází", neboli „romský nacionalismus nepředstavuje emancipaci utlačovaných lidí, v tradici antikoloniálních zápasů, ale podporu autoritářské nacionalistické tradice, v níž je politická komunita vytvářena manipulací bezbrannými lidmi, a to v zájmu zajištění prospěchu nezodpovědné elity". (2008:195)

Již jednou zmíněný Matt T. Salo, na jehož popud došlo k přejmenování knihy, je autorem dvou následujících studií: *Aktualizace stati o etnicitě Cikánů a Travelerů z roku 1979* a *Cikánská etnicita: důsledky nativních kategorií a vztahů pro etnickou klasifikaci*. Jak napovídá první zmíněný název – jde o „aktualizaci" druhého staršího textu, k jejímuž sepsání došlo čistě při příležitosti českého překladu a jeho publikace v této knize. Jak Salo (2008:207) píše o původní stati: „Cílem této studie je analýza široké palety etnických identit užívaných třemi severoamerickými cikánskými skupinami: Romy (*Rom*), Romničely (*Romničel*) a Ludary (*Ludar*)." Salo se zabývá

vztahy mezi jednotlivými skupinami, názvy, kterými se označují, přičemž načrtává obraz, jenž je na míle vzdálený představě jednotného cikánského etnika. V samotném závěru své analýzy autor načrtává soubor pěti hodnot, které „v poli ideálu“ sdílí všechny zkoumané skupiny. Jak ale nicméně dodává: „Každá jednotlivá skupina se chápe jako zvláštní lid, oddělený od gažů a oddělený také od ostatních daných skupin.“ (Salo 2008:237) Ve své „aktualizaci“ pak poskytuje hlubší historický vhled a zároveň zasazuje do kontextu cikánských studií „domácí“ americké *Travelery* či *Roaders*.

Velice pozoruhodnou statí je dále příspěvek polského etnologa Andrzeje Mirgy nazvaný *Kategorie „Romanipen“ a etnické hranice Cikánů*. Mirga se ve své stati zabývá způsobem konceptualizace kategorie *romanipen*, tj. zjednodušeně „romské identity“ neboli „způsobem, jakým o sobě Romové přemýšlejí a vypořádávají se se svou izolovaností a odlišností“ (Mirga 2008:245). Vycházeje pak z Barthových premis může být podle Mirgy *romanipen* analyticky děleno na: 1) význam deskriptivní, tzn. sdílená a realizovaná etnická identita, 2) význam hodnotící, tzn. synonymum samotné etnické kategorie „Rom“. Podle celé řady autorů (Okely, T. Salo a další) se ve vztahu k *romanipen* těší zvláštní důležitosti koncept rituální čistoty a cti, určující specifický soubor „pravidel“ nazývaný *mageripen*. Koncept čistoty je nicméně opředen mnoha rozdílnými empirickými i teoretickými údaji, a tak, jak uvádí Mirga (2008:251), „Připsat kategorii marimé (znečištění) roli prvku, resp. mechanismu vymezujícího hranici mezi Gaži a Romy, tudíž není možné.“ Podle Mirky (2008:253): „1) v kategorizaci etnických hranic existují dost značné rozdíly v závislosti na autorovi a zkoumané romské etnické skupině, 2) v kategorizaci etnických hranic existují dost značné rozdíly v závislosti na autorovi i v případech, kdy různí autoři píší o stejné cikánské skupině, např. o skupině Kalderarů či Bergitka Roma.“ Na samotný závěr proto klade do vztahu s *romanipen* koncept *manušipen* (tzn. být skutečným člověkem) namísto dříve představeného *mageripen* a zmiňuje jeho selektivní užívání v rámci skupiny Bergitka Roma. Ačkoliv svou stať chápe pouze jako „příspěvek do diskuse“, vyslovuje sice řečnickou, nicméně o to více stimulující otázku: „Do jaké míry a pro jaké cikánské skupiny představuje koncept znečištění ´úhelný kámen jejich ideologie´ (termín M. Salo/S. Salo) v otázce definice skupinové identity a při vymezování etnické hranice s Gaži.“(Mirga 2008:256)

„Vytvářejí stanový tábor, který nikdo nevidí.“ (Williams 2008:302) Tak zní poslední věta textu Patricka Williamse, nesoucí název *Neviditelnost pařížských Kalderašů: vybrané aspekty ekonomických aktivit a sídelních vzorců kalderašských Romů z pařížských předměstí*. Zmíněná poslední věta metaforicky odkrývá strategie manipulace s etnickou mincí, jejíž plochy tvoří specifický sídelní vzorec na jedné straně a specifické ekonomické aktivity na straně druhé. Podle Williamse (2008:297) totiž: „V každé době a na každém místě jde o dosažení souladu mezi tím, co necikánské společnosti nabízejí či vnucují, a kompetencemi, jež Romové využívají.“ Kalderaši v minulosti na rozdíl od ostatních cikánským skupin upřednostňovali vždy plátěné stany. Ty byly vlivem různých vnitřních/vnějších determinantů nahrazeny domky v pařížském předměstí, tzv. *pavillony* (což pro nižší střední třídu představuje sídelní ideál). Ačkoliv tvoří kalderašští Romové ve Williamsem zkoumané lokalitě *sensu stricto* komunitu, nejsou tak díky rozptýlení v rámci francouzské populace rozeznáváni. Ekonomické aktivity, mezi které patří cínování, chromování a různé formy řemeslnických oprav, jsou rovněž vykonávány bez etnické identifikace. Kalderaši jsou proto pro majoritní populaci neviditelní. Svou „etnickou“ identitu praktikují pouze v rámci komunity, řečeno Williamsovými slovy: „Autenticita Romů

nikdy nesahá za hranice komunity, kterou vytvářejí tady a teď, nemá časoprostorového trvání.“ (2008:300) V žádném případě nelze hovořit o integraci do francouzské společnosti, poněvadž tato integrace je ze strany Romů pouze předstíraná, přičemž současně na druhé straně: „Pokud jde o potvrzování etnické identity, všecikánské organizace, se kterými se dnes setkáváme, jsou v naprostém rozporu s tradiční situací v rámci cikánských skupin.“ (2008:301)

O významu publikace překladu stati, jež v Jakoubkově výběru po Williamsově následuje, se ve svém úvodu Jakoubek vyjadřuje slovy: „v českém prostředí do určité míry splácí danému konceptu jistý dluh.“ (Jakoubek 2008:24) Nelze jinak, než souhlasit. Text Beverly Nagel Lauwagie nazvaný *Etnické hranice v moderních státech: revize Romano Lavo-Lil* představuje zajímavé prolnutí ekologického modelu etnických hranic a modelu soutěživosti rozpracovaného v rámci populační ekologie. Lauwagie si klade dvě základní otázky: „1) Jaké adaptivní strategie využívají etnické skupiny v rámci kompetitivních situací? a 2) Jaké faktory ovlivňují úspěšnost těchto strategií?“ (str. 306) *Travelleři* a *Cikáni*, na které se Lauwagie primárně zaměřuje, jsou populace zařaditelné z pohledu ekologického kompetitivního modelu pod kategorii r-strategie, tzn. mezi populace, které maximalizují r-parametr (tj. podíl růstu populace). Představují takové populace, které „maximalizují svou schopnost 1) objevit nové zdroje příjmu, 2) rychle se seskupit, aby mohly využívat těchto zdrojů, 3) rychle se rozptýlit při hledání nových zdrojů, když jsou původní zdroje již vyčerpány“. (Lauwagie 2008:336) Ačkoliv se již po dlouhou dobu objevují romanticko-apokalyptické představy o zániku či asimilaci cikánských skupin, realita tomu neodpovídá a etnické hranice jsou nadále udržovány. K tomuto „úspěchu“ podle Lauwagie (2008:340) výrazně přispěly faktory jako: „kočovnictví a flexibilní organizace, stejně jako jejich všestrannost v zaměstnání a způsob využívání zdrojů“. Přestože dochází ke kulturní změně, o jejím vlivu na *existenci* etnických hranic pak podle Lauwagie rozhodně nelze hovořit.

Poslední Jakoubkem zařazenou statí je přehledová studie Sharon Bohn Gmelch *Skupiny, které nechtějí být začleněny: Cikáni a jiné řemeslnické, obchodnické a zábavu poskytující menšiny*. Její text je přehledem podle ní důležité literatury a výzkumů na dané téma. Gmelch se ve svém textu zabývá několika ve vztahu ke zkoumané populaci distinktivními sférami (tj. ekonomická organizace, sociální organizace, postavení žen, vztahy s outsidery, asimilační politikou a jejich budoucností), přičemž v mnohých případech na jedné straně nabourává zažité stereotypy a na straně druhé artikuluje společné jmenovatele. Mylná je například podle ní představa společného atributu kočovnictví a naopak za společné bychom mohli považovat to, co irští Travelleři nazývají „chytráctví“, neboli určitá schopnost „vyzrát“ na někoho, kreativně si poradit v nové situaci apod. Tak či onak představují řemeslníci, obchodníci a poskytovatelé zábavy podle Gmelch (2008:373) „zdatné a vynalézavé skupiny, jejichž trvající životaschopnost a úspěšné životní strategie kladou podnětné a klíčové otázky týkající se podstaty sociální ´deviace´, odcizení a kulturního pluralismu.“

Jakoubkův výběr je pozoruhodný, v mnohých konceptuálních rámcích skutečně splácí onen dluh a označení „best of“ bezesporu plní svůj významový potenciál. Pokud bych se měl pokusit o rychlé exponování hlavních thesí, které mi utkvěly, pak je to především ne neznámá myšlenka, že Cikáni/Romové jako všezahrnující termín odkazující k homogenní populaci zkrátka neexistuje, resp. postrádá svůj denotát. Dále také, že představa jedné politické základny, která by reprezentovala tuto fiktivní skupinu a prosazovala by její „papírové“ uznání, je rovněž fiktivní, úzce zájmová a zbytečná.

Jsem zvědav, kam se bude dále ubírat debata, ze které mimo jiné také vychází tento sborník, protože – nutno podotknout – mnoho otázek je nasnadě. Jen co týče zde představované publikace mě jich napadá hned několik. Za všechny si položme například následující: pokud jsou Jakoubkovi nositelé romské kultury skutečně etnicky indiferentní, proč by si měl Antonín Ferko vybírat identitu? Jeho identita by byla nezproblematizovatelná, vycházeje z konfigurace kultury by neumožňovala své zpochybnění. Ačkoliv se otázek nabízí spousta, odpovědí bývá bohužel málo. Jakoubkův sborník je v tomto ohledu férový, dle zásad přímé úměry navyšuje na obou stranách shodně.

WELLS, S. 2005. *Adam a jeho rod: genetická odysea člověka*. Praha: Dokořán.

PhDr. Linda AMBROŽOVÁ
Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU, Plzeň, e-mail: lindicek@seznam.cz

Kniha Spencera Wellse vyšla sice již před čtyřmi lety, nepatří tudíž mezi novinky na knižním trhu, ale domnívám se, že obsah tohoto díla je stále aktuální, a proto stojí za to se jím zabývat i po několika letech od prvního vydání v českém jazyce. Wells je genetik a hlásí se k obdivovatelům L. L. Cavalli-Sforzy a jeho velké vizi pro rekonstrukci kořenů moderní lidské populace – v souvislosti s geny, jazyky a kulturami. Chce nás ve své knize přesvědčit, že otázky, které se týkají naší minulosti – resp. to, kdo jsme a kdo jsou naši předkové – můžeme nalézt v řetězci DNA, což nás činí příslušníky rodu lidského, a zároveň jedinečnými bytostmi. Wells pokládá za zrod lidstva Afriku; odtud se snaží popsat cestu, kterou lidé urazili z afrického kontinentu do všech částí světa. A proč Afrika? Afrika je světadíl s největší částí pevniny v rovníkové oblasti a 85 % jejího povrchu leží v tropické oblasti mezi obratníky Raka a Kozoroha. V Africe jsou nejrozsáhlejší oblasti deštných pralesů Starého světa a savany na východě i na jihu jsou domovem množství druhů velkých savců. Afrika je převážně tropická, a tak je její podnebí méně závislé na kolísání intenzity slunečního záření, které způsobuje střídání ročních období ve vyšších zeměpisných šířkách. Počasí v Africe je určeno převážně obdobím dešťů se zvýrazněnými vlhkými a suchými obdobími, která určují rytmus života na kontinentu. Kombinace deštného pralesa a savan v těsné blízkosti je pravděpodobně jednou z příčin, proč se lidé vyvinuli právě zde (Wells 2005:88-89). Je třeba mít na paměti, že autor pracuje s genetikou, která tvoří jakousi mapu těchto cest. Při skládání této mapy bere autor v potaz samozřejmě klimatické rozdíly a archeologické nálezy.

Co se týká původu našeho druhu, genetické výsledky jsou jednoznačné: všichni jsme Afričané. Afričané byli rodiči každého žijícího člověka. Wells stopuje rozšíření moderního člověka (začínající velmi malou africkou populací před 60 000 lety) podél pobřeží jihozápadní, jižní a jihovýchodní Asie až do tehdejšího Sahelu (tj. dnešní Austrálie, Nová Guinea a Tasmánie) a významné přejití přes vodu někdy před 50 000 lety. Proč právě světová klimatická situace na přelomu před 60 000 a 50 000 lety, viděná Wellsem jako čas krize motivující migraci, je nejasné. Přibližně ve stejnou dobu se další lidé stěhují severně do stepí střední Asie, kde se jejich genetické odkazy nacházejí dodnes. Odtud, a to je důležité, se skupiny stěhují na obě strany – na západ a na východ. Ke vstupu moderních lidí do Evropy a jejich genetickému dědictví došlo někdy před 45 000 lety. Tedy jihovýchodní Asie a Austrálie, píše Wells, byly prvními obydlenými kontinenty, zatímco Afroevropané a Afroameričané jsou relativně nově příchozími na scénu.

Wells také prochází genetické a lingvistické důkazy pro pozdní vlny migrace do obou Amerik. Předkové Američanů neměli svou cestu vůbec lehkou. Putovali přes Beringovu úžinu stále hlouběji do mrazivých plání a dobývali živobytí ze zmrzlých pustin na severu. Nakonec se dostali na pláně Severní Ameriky. Zde našli travnaté stepi připomínající pláně, které jejich předci opustili kdysi dávno ve střední Asii.

© Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 301 25 Plzeň

Nabízí se nám několik otázek: Kolik migračních vln dorazilo na území Nového světa? Přišli-li první Američané ze Sibiře, nedorazili pozdější poutníci z jiných částí světa? Při hledání odpovědí nám bude nápomocna lingvistika. Jazyky, kterými se v Americe hovoří (podle některých odhadů je jich až 600), vyvolávají několik otázek. Jsou spolu vzájemně příbuzné, nebo jsou rozdíly mezi nimi příliš velké na to, aby byly spojeny do několika málo jazykových rodin? V 50. letech 20. století se objevila hypotéza, podle které většina jazyků, kterými se v Americe hovoří, patří do jedné rodiny, jež se nazývá amerindiánská. Tato teorie byla přijata řadou odborníků. Vedle amerindiánských jazyků, které zahrnují všechny jazyky, jimiž se hovoří v Jižní Americe, a většinu těch, které jsou užívány v Severní Americe, rozeznávají lingvisté dvě další jazykové rodiny: eskymácko-aleutskou a rodinu na-dene. Jazyky z eskymácko-aleutské skupiny se hovoří v Grónsku, v severních částech Kanady, na Aljašce a ve východní Sibiři. Jazyky ze skupiny na-dene se mluví v západní Kanadě a na jihozápadě Spojených států. Vznik každé jazykové skupiny by měl být spojen s jednotlivými migračními vlnami z Asie do Nového světa. Podle tohoto modelu by měl existovat vztah mezi genetickými a lingvistickými daty. Genetické studie nasvědčují tomu, že migrace probíhala nejméně ve dvou vlnách, které započaly v různých částech Asie. S první migrací by měla být spojena skupina amerindiánských jazyků; je nejrozšířenější a jediná, jíž se hovoří v Jižní Americe. Genetická data to potvrzují (Wells 2005:173-175).

Na-dene je druhou nejrozšířenější jazykovou skupinou, a tak se zdá, že by mohla přijít s druhou migrační vlnou. A i pro toto existují genetické důkazy. Autor dále uvádí několik zajímavých příkladů, jak naše místní, kulturou podmíněné chování, ovlivňuje naši genetickou výbavu. Velká část kódu DNA v našich buňkách je zmatečně zpřeházená předtím, než se dostane k našim potomkům. Avšak jsou i části, které jsou věrně kopírovány z jedné generace na druhou. Přesné kopie DNA uvnitř mitochondrií – struktur, které zásobují buňky energií – jsou předávány z matek na dcery, zatímco přesné kopie DNA, které vytvářejí chromozomy Y, jsou předávány z otců na syny. Věrnost tohoto kopírování je příkladná, i když se občas mohou objevit chyby nebo mutace. Mutace se během určitého času kumulují, což znamená, že Y-DNA vašich velmi vzdálených potomků bude velmi odlišná od té vaší.

Za určitého předpokladu podobnosti mezi DNA sekvencemi mohou indikovat paternitu (vaši potomci budou sdílet váš vzorec mutací), zatímco nakumulované odlišnosti mohou být použity jako určité molekulární hodiny, které budou indikovat, jak vzdálení vaši potomci skutečně budou. V praxi to znamená, že se genetici mohou podívat na Y-DNA skupin lidí z různých částí světa a odhadnout, kdy naposledy sdílely stejného předka. A při pohledu na DNA mohou říci, které skupiny mají stejné předky a které skupiny jsou jejich následovníky. Zároveň mohou určit zakreslením těchto výsledků do mapy, jak se druhy vytvářely během historie v rámci zeměkoule.
Wells ve své koncepci postupuje chronologicky, přičemž se zaměřuje výhradně na sledování mužské linie, tzn. chromozomu Y. Zmiňme si pár technických detailů. Původ jednotlivých národností se doteď vyvozuje z mitochondriální DNA nebo z chromozomu Y. U obou se využívá toho, že tato genetická informace při tvorbě pohlavních buněk nerekombinuje, takže mtDNA dětí je totožná s mtDNA matky a ta půlka chromozomu Y, která z něj dělá Y, je stejná u otce jako u jeho synů. Samozřejmě až na mutace, ale o těch už víme, že nastávají sporadicky. Ostatně mutace přímo ve funkčních genech obou zmiňovaných úseků DNA nám spolehlivě zajistí, že jejich nositelé se nebudou dále šířit, protože umřou. To, co pátrači po původu lidstva sledují, jsou mutace v odpadní DNA, která tvoří výplň mezi geny a opravné mechanismy organismu nechává chladnými.

Autor si klade zásadní otázky, jako např.: Patříme všichni k jednomu druhu, nebo mezi skupinami lidí existují jasné rozdíly? Nebo: Jak došlo k tomu, že lidé osídlili různá místa na zeměkouli? Na tyto a další neméně zajímavé otázky najdete odpověď právě v této genetické odysei Spencera Wellse.

Kniha je napěchována důležitými pohledy do historie a do našich vzájemných vztahů. Uveďme si jeden příklad za všechny, a to ten, který se týká šíření kultivace. Rozšířilo se zemědělství po celém světě v hlavách kočovných farmářů, nebo tato myšlenka přeskočila z jedné lidské hlavy do druhé, aniž by se někdo musel někam daleko stěhovat?

Geografické vzorce archeologických artefaktů společně s genetickými mutacemi mohou znamenat, že kultivace se pohybovala z Číny přes jihovýchodní Asii, jak se lidé stěhovali. Avšak podobné zemědělské uvažování se rozšířilo z oblasti Středozemního moře do severní Evropy především ústně. Pokud se tato zjištění potvrdí, bude to znamenat velmi výjimečný objev. Vědci budou rozlišovat mezi dvěma rozdílnými způsoby, kterými naši předci – před tisíci lety – sdíleli vědění.

Adam a jeho rod je vcelku fascinující knihou a nepostrádá jisté kouzlo. Základní věda není vysvětlena tak jasně, jak by mohla být – je zde mnoho neurčitých analogií o receptech na polévku, zatímco důležité věci jsou probrány velmi rychle. Ale to není na škodu, neboť Wells nutně musí zaplavit každého čtenáře svým entusiasmem. Další výtka by mohla směřovat k Wellsově biblické konotaci mitochondriální Evy a chromozomálního Adama. Ona by totiž taková Eva byla takovou hříčkou osudu, jelikož by 80 000 let musela žít společně s opicemi.

Souhrnně lze říci, že autorovým cílem je přemostit světy genetiky, archeologie, etnologie a lingvistiky pro vzdělanou veřejnost.

ERIKSEN, T. H. 2008. *Sociální a kulturní antropologie. Příbuzenství, národní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.

Ondřej HEJNAL
Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU, Plzeň, e-mail: OHejnal@seznam.cz

Po knihách norského antropologa T. H. Eriksena *Antropologie multikulturních společností* (2007) a *Tyranie okamžiku* (2006) se českému čtenáři naskýtá možnost prostudovat v překladu další dílo, tentokráte učebnici, *Sociální a kulturní antropologie*, která budí pozornost již svou obálkou – zda v dobrém či špatném, ponechám na čtenáři. Skutečně uznale smekám před autorovým umem co do návaznosti a obsahu jednotlivých kapitol. První, nikterak však kruciální, zádrhel ovšem spatřuji v přetlumočení názvu, neboť převod z anglického *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology* považuji (mírně řečeno) za nepříliš šťastný. Prozatím však dosti kritiky, neb té si čtenář recenze užije přehršel. Co ovšem zaznít nepochybně musí, je konstatace, že obsah knihy by měl být (nejen) studenty socio/kulturní antropologie internalizován – a to zcela, jelikož sestává z elementárních poznatků tohoto vědního oboru.

Autorův hlas nás hned na počátku instruuje, že jeho dílo „lze vlastně číst jako řadu přednášek o srovnávacím myšlení“ (Eriksen 2008:8). Komparativní pojetí – v současnosti hojně diskutované – věru pocítíme i po nepříliš zevrubném pročtení knihy. Oddíl věnovaný dějinám antropologie patrně nikoho ze židle nezvedne. Ba ani by neměl, neboť „nelze napsat neutrální historii antropologie (ani ničeho jiného)“ (Eriksen 2008:21). Terénní výzkum, jedna z *conditio sine qua non* antropologie (srov. Jakoubek a Nešpor 2004), je představen svižným, nikoliv však zjednodušujícím způsobem a nezabředává do bahna generalizujících, v praxi ovšem povětšinou neužitečných pouček – „jednoduchý návod na terénní práci bohužel neexistuje“ (Eriksen 2008:42) atd. apod. Povšechná analýza jednotlivých kapitol není mou intencí. Bonusem knihy je pak, na rozdíl od dřívějších titulů (např. Copans 2001; Murphy 2006), vřazení soudobých badatelů a moderní problematiky (kupř. teorie etnicity, politika identit či kapitoly *Globální, lokální a glokální*). Antropologům-začátečníkům též mohou být k užitku bibliografické odkazy na rozšiřující četbu na koncích kapitol.

V knize si však nelze nepovšimnout hojnosti much (ba i masařek), v drtivé většině dopadajících na vrub překladu. Kupříkladu v kapitole *Problémy etnocentrismu* překlad tvrdí, že řecké slovo *ethnos* znamená *národ* (Eriksen 2008:17), zatímco v anglické verzi je psáno: „from Greek ‚ethnos‘, meaning ‚a people‘“ (Eriksen 1995:6). Nepřesnými shledávám vskutku obě tvrzení, jelikož „národ“ byl – omluva všem primordialistům – „zkonstruován“ až během procesu industrializace a v antickém Řecku bylo zaužíváno *ethnos* jako „generalizovaná kategorie pro označení ‚Jiných‘ či ‚Druhých‘“. (Grillo 1998:19 in Hirt 2005:23). Nesnáze (teď už čistě překladatelské) s „národem“ ovšem tímto příkladem nekončí. Žel je tomu přesně naopak – tvůrci translace se poněkud překrývají termíny „národ“ (srov. Eriksen 2008:218, 316), „etnická skupina/etnicita“ a „lid/lidé/lidské skupiny“, což – jakožto konstruktivista – nemohu přejít s kamennou tváří, neboť esencialistická pachuť, z těchto přetlumočeních čpící, by dozajista ponejvíce urazila samotného Eriksena.

© Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 301 25 Plzeň

Tragikomičnost celé situace dokresluje tvrzení z téže knihy: „každodenní vyjadřování a sdělovací prostředky soustavně směšují pojmy národ a etnická skupina“ (Eriksen 2008:338) – zde je překlad kupodivu správný.

Dále například zvažme, že Goffmanův pojem „impression management“ byl převeden na „řízení dojmu“ (Eriksen 2008:70), Castellsovo „network society“ na „síťovou společnost“ (Eriksen 2008:103), V. Turnerovo „multivocal symbols“ na „mnohohlasé/mnohoznačné symboly“ (Eriksen 2008:268), Lévi-Straussův „bricoleur“ na „všeuměla“ (!!!) (Eriksen 2008:292), nadpis „Tacit Acquiescence“ (Eriksen 1995:171) na „Tichou dohodu“ (Eriksen 2008:211), „Communicating Cultural Difference“ na „Dávat najevo kulturní odlišnosti“ (Eriksen 2008:317), „horticulturalists“ (Eriksen 1995:202) na „pěstitele“ (Eriksen 2008:247), „corporated groups“ na „společenské skupiny“ (Eriksen 2008:316), „primordial ties“ na „původní vazby“ (Eriksen 2008:333) či pochopitelná „kinshipology“ (Eriksen 1995:93) na krkolomnou „příbuzenskologii“ (Eriksen 2008:121) – nuže dobrá, leč pro příště bych navrhoval ponechat termín v jeho anglické (popř. francouzské) verzi anebo ho alespoň vsunout v závorkách za převod tak, jak ostatně tvůrci překladu postupovali v případě „queer theory“ (Eriksen 1995:134), jíž v české verzi odpovídá „teorie podivného“ (Eriksen 2008:168), což je vskutku podivné. Četba překladu nadto nabízí i úsměvné chvilky. Kupříkladu pasáž o kastovním systému předkládá, že „mnohé etnické skupiny … bývají klasifikovány jako *nedotýkatelní*“ (Eriksen 2008:178, kurzíva OH), což snad zavinily „wordovské“ automatické opravy, neboť o odstavec výše je převod příhodný – nedotknutelní. V sekci věnované symbolům čteme, že „člověk rozlišuje mezi řádem a *nepořádkem*“ (Eriksen 2008:287, kurzíva OH) – a co třeba svinčíkem? Tvůrce přetlumočení nezarazil ani jejich překlad, že „se stále více antropologů začíná zajímat o studium … systémů s nejasnými hranicemi a proměnlivým *personálem*, jakými jsou nemocnice, velké sportovní události nebo internetové komunity.“ (Eriksen 2008:80, kurzíva OH). Měli snad na mysli obsluhu internetové kavárny? O stránku dále opět nevěříme vlastním očím: „typy sankcí ukládané za porušování norem … odhalují mocenské *nesrovnalosti*.“ (Eriksen 2008:81, kurzíva OH) Tento překlad si sousloví „power discrepancies“ (Eriksen 1995:60) bezpochyby nezasloužilo. Dočista zbytečné je pak přetlumočit „The Universal and the Particular“ (Eriksen 1995:5) na zavádějící „Obecné a zvláštní“ (Eriksen 2008:15), jelikož dichotomie univerzální/partikulární je v našich luzích a hájích veskrze vžitá. V překladu až nadužívané slovo „bezmocní“ (srov. Eriksen 2008:114, 192) pak ve čtenáři vyvolává pocit, který určitě nebyl autorem zamýšlen. Třešničkou na (překladatelském) dortu, na kterém se očividně podílel jak pejsek tak kočička, je převod pojmu „grid“ M. Douglas na „síť“ (Eriksen 2008:107) a „imagined community“ B. Andersona na „imaginární komunitu“ (Eriksen 2008:333, 342). Česky psaná relevantní literatura nabízí hned dva použitelné překlady – „souřadnice“ (Soukup 2004:529) anebo „mřížka“ (Budil 2003:322). Trápení s termínem „imagined community“ je žel v českých překladech letité. Za nejlepší dosud vydané zčeštění považuji „pomyslné společenství“ (Anderson 2003). Oproti tomu absolutním fiaskem se jeví „představy společenství“ (Anderson 2008). Osobně jsem přesvědčen, že překlad, který by nejlépe zapadal do koncepce autora, zní „společenství představy“.

Ovšem skutečné překladatelské fušerství reprezentuje kapitola „Směna“. Bohatě postačí, zamyslíme-li se nad nadpisy (popř. s nimi souvisejícími záležitostmi): „Dary jako celostní společenský jev“ (Eriksen 2008:223), což dále koreluje s tezí, že Mauss dary pojímá jako „*préstations totales* neboli celostní sociální jev“ (Eriksen 2008:223), nás uvádí v nebetyčný úžas. Obé totiž vzešlo z mylného překladu „total social pfenomena“ (Eriksen 1995:181), který je naprosto běžně překládán jako

„totální sociální fakt“ (srov. Budil 2003:173). Z kapitoly „The Economy As Part Of Social Totality“ (Eriksen 1995:178) se stal „Ekonomika jako součást celkové skutečnosti“ (Eriksen 2008:220), z „Potlach, Reciprocity and Power“ (Eriksen 1995:182) „Potlač, vzájemnost a moc“ (Eriksen 2008:224), z „Forms of Distribution“ (Eriksen 1995:184) „Formy rozdělování“ (Eriksen 2008:226), kterážto souvisí s přetlumočením „redistribution“ (Eriksen 1995:184) na „přerozdělení“ (Eriksen 2008:226,228). Přídavné jméno „sociální“ je obdobně v sociálních (vidíte…) vědách obvyklé, tudíž všudypřítomné adjektivum „společenská“, např. paměť (Eriksen 2008:233) či interakce (Eriksen 2008:246) ve výsledku spíše mate. S ironickým úšklebkem jsme pak nuceni přejít zčeštění „construct/construction“ na „sestrojení“ (Eriksen 2008:233) či dokonce „podmíněnost“ (!!!) (Eriksen 2008:291). Ovšem donebevolající katastrofou je převod názvu kapitoly „Příbuzenství a *původ*“ (Eriksen 2008:121, kurzíva OH) – v anglickém textu „Kinship As Descent“ (Eriksen 1995:93). Pojem „původ“ se – zdůrazňuji – zcela zásadně míjí s podstatou celé kapitoly. Nejvhodnější překlad by patrně zněl „descendence“, který je mimochodem našimi antropology v těchto souvislostech již delší dobu užíván (srov. Budilová 2007). Ponechme snad raději zažité anglické (i když počeštělé) termíny – nejsme přeci obrozenci ani „brusiči“ jazyka českého.

Pakliže čtenář došel až na toto místo, doufám, že jsem v něm nevyvolal pocit opovržení nad tímto dílem, neboť to rozhodně nebylo mým záměrem. Pouze jsem chtěl poukázat na fakt, že český překlad je záhodno, či spíše nutno, číst velmi opatrně. Jedním dechem pak musím dodat, že investovat svůj drahocenný čas do této knihy (a to i v překladu) se jednoznačně vyplatí, jelikož je, ve srovnání se staršími učebnicemi, vpravdě modernější a komplexnější – zkrátka lepší – a srozumitelným způsobem uvádí v taje a krásy sociální a kulturní antropologie.

Použitá literatura

ANDERSON, B. 2003. „Společenství představy“ in *Pohledy na národ a nacionalismus, Čítanka textů*. Ed M. Hroch. Praha: SLON, XXX.

ANDERSON, B. 2008. *Představy společenství*. Praha: Karolinum.

BUDIL, I. T. 2003. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.

BUDILOVÁ, L. 2007: Studium příbuzenství v antropologickém kontextu. *AntropoWEBZINE 2-3/2007 Online*. Přístupné na: <http://antropologie.zcu.cz/webzin/studium-pribuzenstvi-a-socialni-antropologie>, stáhnuto: 19.3.2009.

COPANS, J. 2001. *Základy antropologie a etnografie*. Praha: Portál.

ERIKSEN, T. H. 1995. *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.

ERIKSEN, T. H. 2006. *Tyranie okamžiku*. Brno: Doplněk.

ERIKSEN, T. H. 2007. *Antropologie multikulturních společností – Rozumět identitě.* Praha: Triton.

ERIKSEN, T. H. 2008. *Sociální a kulturní antropologie*. *Příbuzenství, národní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.

HIRT, T. 2005. „Svět podle multikulturalismu“ in *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit. Antropologická perspektiva*. Eds T. Hirt – M. Jakoubek. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk s.r.o., 9-76.

JAKOUBEK, M a Z. NEŠPOR. 2004. Co je a co není kulturní/sociální antropologie?. Námět k diskuzi. *Český lid* 9:53-79.

MURPHY, R. F. 2006. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: SLON.

SOUKUP, V. 2004. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum.

VAŠÍČEK, Z. a MAYEROVÁ, Z. 2008. *Minulost a současnost, paměť a dějiny*. Praha: Triáda.

Lucie GEBOUSKÁ
Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU, Plzeň, e-mail: LuisaG@seznam.cz

Kniha Minulost a současnost, paměť a dějiny od Z. Vašíčka a F. Mayerové je knižní novinkou, která byla poprvé vydána teprve v roce 2008. Kniha je souborem prací Zdeňka Vašíčka z let 1979–2008, spoluautorkou tří esejů je Francoise Mayerová.

Zdeněk Vašíček vystudoval filozofii a historii na Filozofické fakultě UK. Roku 1972 byl odsouzen na tři léta za podvracení republiky. Patří k prvním signatářům Charty 77. Od roku 1981 žil v zahraničí, kde působil na univerzitách v Římě, Cambridgi, Bochumi a Paříži. Napsal Archaeology Yesterday and Today (1990), L'archéologie, l'histoire, le passé (1994), česky Archeologie, historie, minulost (2006), Obrazy (1996), Přijetí podmínek (1996), Podmínky volby (2003). Tři eseje – Paměť Leviatana, Minulost a současnost, paměť a dějiny, K teorii a praxi tranzice napsal autor se spoluautorkou Françoise Mayerovou. F. Mayerová je francouzská socioložka, která v současnosti působí na Univerzitě Paul Valéry v Montpellier a na Vysoké škole sociálních věd (EHESS) v Paříži. Je také autorkou knihy Les Tchèques et leur communisme. Mémoire et identités politiques (2004), jejíž český překlad chystá v budoucnosti nakladatelství Argo. Většina esejů však vzešla z pera samotného Zdeňka Vašíčka. Těch, které vyšly ve spolupráci s F. Mayerovou, je v knize vzhledem k počtu kapitol marginální množství**,** proto při reflexi kapitol a v popisu obecného zaměření knihy uvádím jako autora Z. Vašíčka.

Ptát se na cíl knihy je v tomto případě irelevantní, kniha je souborem prací, které by se žánrově daly charakterizovat jako eseje či hluboké filozofické reflexivní úvahy. Vzhledem ke koncepci knihy je nutné se ptát po účelu či záměru jednotlivých konkrétních esejů. Pokud bych se však měla pokusit nastínit tematické pozadí kapitol, nejčastěji se v nich autor zabývá tématem literatury, uměleckých děl a československých dějin obecně. Cílem je odhalit mentální tendence a doslova rozplést síť dějinných souvislostí tak, aby bylo zřejmé, co zapříčiňuje jejich podobu. Dějiny jsou však na zachycení dějinných událostí autorem příliš široký a nevymezený pojem, autor se zde totiž zabývá spíše blízkou minulostí – nacistickou okupací počínaje a polistopadovým vývojem u nás konče. V první části knihy především rozebírá dobu tzv. budování socialismu, zabývá se její mentalitou, odbojovým hnutím, pozicí vědy a literatury v politice tehdejší vládní garnitury. Text je tedy prodchnut autoritativním, nesmlouvavým a kritickým či často ironizujícím postojem ke komunistické propagandě, jež dle autora vytvářela specifický tlak na obsah a formu literatury či na směřování a náplň vědních oborů. Prostřednictvím modifikace obsahů výše zmíněných aspektů se komunistická ideologie snažila o konzervaci politické scény a ospravedlnění sebe sama v očích široké veřejnosti. Eseje zejména první poloviny knihy však nemohou být nahlíženy jen z perspektivy obžaloby komunistického režimu, protože záměrem autora není jen kriticky zhodnotit strategie a mechanismy legitimity socialistického režimu, ale zaměřit se na politickou situaci z širší kulturní a filozofické perspektivy.

© Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 301 25 Plzeň

Kniha je strukturována do tří tematických bloků. V prvním bloku o 7 esejích se autor snaží nastínit pozadí komunismu, zabývá se komunistickou propagandou i odbojem. Některé eseje jsou dále členěny do subkapitol. Jednotlivé kapitoly mají výrazný mezioborový přesah, takže pojednávat o nich ve stručnosti či snažit se o deskripci jednoduchého záměru je obtížné. V každé kapitole se jedná o zachycení skutečnosti filozoficko-historickou analýzou. V první kapitole nazvané Co psala Karkulka ve vlkově břiše se autor zabývá filozofickou analýzou literárních žánrů a institucionálního vědění v době socialismu. Karkulka tedy představuje metaforu literární společnosti, která využívá fejeton, folklor a obecně lidovost při tvorbě komunistických děl. Autor se zabývá soubojem žánrů, z nichž podle něj jednoznačně vzešel jako vítěz fejeton, protože svou formou se nejlépe hodil do doby socialismu – glosa totiž nepotřebuje kontext, předpokládá široký konsenzus. Zfejetonizovala i odbornost a věda, fejeton se zabývá výsekem společenského života, není tedy pro komunisty obávanou analýzou celkového obrazu společnosti. Anglosaská potřeba srozumitelného a čistého literárního projevu je v podání komunistických autorů modifikována ve smyslu generalizace skutečností. Autor se zabývá tím, že není chyba v tom, jaký literární žánr volíme, ale o čem a jak pravdivě píšeme. Lidé se podřídili nařízením komunistických vůdců a jejich ideologii bezděčně prezentovali. Ačkoliv podle autora literatura *ználadovatěla, zfolklorněla, zřemeslněla a zfejetonizovala*, není to to nejdůležitější, protože výše zmíněné rysy jsou jen výsledkem, za nimiž stojí vzdání se kritické reflexe občana na politickou scénu a skrze ní i na možnosti svého života, které politika utváří. Autor mapuje vztah vědění a institucionálního zázemí věd Východu a Západu.

Podle autora někteří Evropané jakoby zapomněli na svou existenci. Totalitarismus zamezil jejich intelektuálnímu růstu a kritickému pohledu na život jako na celek, soukromé životy režim vydělil z veřejné politické diskuze. Kriticky polemizuje s představou, že totalitarismus je výsledkem racionalizace lidstva. Podle autora není totalitarismus racionální, protože se vymezuje jako totální systém, který je odpovědí na všechno, a proto odmítá jakékoliv polemické otázky. Kultura Evropy tak vyhlíží neosobně. Implantát totalitarismu, který ji opanuje, vede ke ztrátě vztahu ke každodennosti a potažmo i k západnímu vědění a uvažování. Podle autora má být svět vědění a žití propojen jako dvě paralelní polis, zatímco je v totalitarismu život rozdělen na dvě uzavřené složky – život soukromý a veřejný. Totalitarismus vytváří umělý byrokratický jazyk, který je konstrukcí neschopnou reflektovat žitou realitu, je homogenní, hierarchický a aspiruje na univerzálnost. Podle autora však Západ nenabízí utěšující alternativu života a vědění. Západ, ačkoliv jde kvalitativně jinou cestou, prochází změnou, kdy se pluralita mění v autonomii a *sebeuzavřenost* politických stran a subkultur. Podle autora hovoří Západ i Východ jinými jazyky, nerozumí si, protože jednoduše nespolupracují a nesnaží se vytvářet společný svět a jeden univerzální jazyk vědy i politiky.

Autor se také pokouší analyzovat komunistické generace, jejich politické postoje, odbojové snahy a politické události, které se k nim váží. Začíná generací roku 1948 a končí generací 80. let, která již historickým souvislostem nerozumí, odmítá socialismus, chce demokracii, ale na druhou stranu je k vládě a politice obecně nedůvěřivá. Kvůli své nerozhodnosti a absenci zkušeností vyznává tzv. *patapolitiku.* Politika se tak stává *charitativním spolkem* či *zábavnou atrakcí*. Autor se dále zabývá manifestem Českých dětí, který demonstruje spíše než nacionalismus zakořeněný český patriotismus. Autor výstižně pojednává o komunistickém divadlu – lidé byli herci a zvláště těm intelektuálně (a protirežimně) zaměřeným byl vymezen životní prostor – scéna – maringotkami a kotelnami. Společným osudem ale vzniklo

podloží pro budování solidarity a spolupráce mezi intelektuály. Autor reflektuje pozadí občanského sdružení CHARTA 77 a samizdatu. Autor se zabývá také různými originálními, ne příliš známými, *neučebnicovými a nezařaditelnými* hrdiny protikomunistického odboje – např. Janem Tesařem, na něhož se neprávem zapomnělo. Autor se při úvaze o Janu Tesařovi, jeho dílu a hlavním přínosu, zabývá i otázkou svobody a nesvobody. V souvislosti s osobou Tesaře se zabývá jeho akademickou dráhou na vojenském historickém ústavu ČSAV, stejně tak členstvím v různých odborových organizacích. V kapitole Legalita a legitimita po česku se autor zamýšlí nad dimenzemi pojmů legalita a legitimní jednání a poměřuje je v kontextu české historie, zejména srovnává legitimitu (a příčiny) jednání komunistů po skončení 2. sv. v. s jednáním nových polistopadových politických subjektů. Legitimitu nejen uvádí jako zdůvodnění samotného práva určitým způsobem jednat, ale uvedené kategorie dává do souvislosti s tradicí, partnerstvím apod.

Autor kriticky reflektuje *vznik* dějin, polemizuje s otázkou, zdali nesou historikové za relevanci konstrukcí dějin zodpovědnost, ironizuje morální pozadí výkladu dějin, které jsou jen obrazem přítomných potřeb individuálních historiků a nakladatelů stejně tak jako státu, jenž o podobě minulosti a současného vědění rozhoduje. Zájmy státu jsou *tabuizovány konsenzem*. Podle autora je tak historie přínosná jen v oblasti metodologie a v popisu či nalézání nezvratitelných faktů. S tímto tématem souvisí zejména kapitola Etika a legitimita, v níž se zabývá etikou historikovy práce, ptá se po tom, co dala historiografie lidstvu, co nebo kdo stojí za vznikem a tvorbou obrazu minulosti. Zabývá se tím, proč není historie oblíbenou vědou. Podle autora je potřeba, aby historik odstoupil od zkoumaného objektu (tedy od dějin) asi tak jako sociolog od společnosti. Je ale velmi skeptický, zdali je toho člověk schopen vzhledem ke kolektivní paměti, která minulost modifikuje a jejíž je sám historik součástí. V kapitole teorie a praxe tranzice se s Mayerovou zabývají teoretickým výkladem komunismu. Ten byl vykládán nedostatečnými teoriemi středního rozsahu, teorií konvergence a modernizace, strukturalismu aj., které nedokázaly odhalit podstatu komunismu. Autoři se zaměřují na osobnosti, které předpovídaly pád komunismu – A. Toynbee, Alain Besancon, Helene d´Encausseová, a které nikdo nebral na vědomí. Změna v teoretickém uvažování nastala až s označením *říše zla* amerického prezidenta Ronalda Reagana. Zabývá se pozadím vzniku teorie tranzice a využíváním typologií jako vypořádání se s realitou. Autor filozoficky traktuje téma paměti. Paměť je historická i žitá a obě se v přítomném okamžiku žití mísí.

V kapitole Plavba na Mezeře otevírá téma medializace světa. Historii degradovala média, která baží po zjednodušujících informacích, zamlžující složitou podstatu dějinných souvislostí. *Historie je služka médií.* Autor kritizuje všeobecný úpadek historických znalostí a kulturního přehledu laiků i historiků, které se vezou jen na aktuálních a módních tématech. O historii se tak *dá hlasovat*. Podle autora mezi sebou svádí boj *mediální pseudopaměť s primitivními schématy* a *reflexivní vidění světa s teoriemi.* V kapitole Umění dějin umění reflektuje problematiku vzniku a podoby dějin umění, které jsou plné antimonií, proto nelze podat jeho jednotný obraz umění. Umělecké dílo odpovídá konkrétnímu času a prostoru. Umělecké dílo nelze oddělit od jeho interpretace, protože dílo je obrazem své doby. Teorie dějin umění jsou tedy čistě interpretacemi. Dějiny umění se potýkají se stejnými základními problémy jako historie obecná – totiž, že rekonstrukce minulosti či dekódování není nikdy úplné, respektive nelze zjistit, zda je či není, protože interpretace jsou vždy subjektivní. To, že jsou současnost a minulost neoddělitelné, dokládá i na obrazové tvorbě – předlohou pro vysvětlení je obraz Vor medúzy od

Géricoulta. Vašíček dochází k závěru, že proces tvorby obrazu je shodný s tvorbou historie. Zvláště v této kapitole (Trosečníci historie) své myšlenky opírá o abstraktní metafory. V kapitole Umění dějin umění se autor zabývá nezařaditelnými autory a díly a reflexí umění v různých dějinných obdobích: v antice byl malíř jen řemeslník, postupně nabývá povolání umělce na prestiži… Zabývá se sporem nominalismu a realismu v souvislosti s klasifikačními pojmy při analýzách uměleckých děl – druhů umění je však mnoho, proto není možné vytvořit jednotnou terminologii. V kapitole Conrad jako antropolog a Malinowski jako spisovatel autor analyzuje antropologa Bronislava Malinowského jako spisovatele a spisovatele Josepha Conrada jako antropologa a dochází k závěru, že obě profese mají stejný základ – píší o lidech a pro lidi. K lidem, jakožto objektu zájmu, zaujímají stejná stanoviska – snaží se do nich vcítit, účastnit se jejich života, pochopit jejich jednání a předvídat ho. Autor připomíná, že antropologie se původně konstituovala jako spisovatelská profese a až poté se z ní stala vědecká disciplína. Spisovatel Joseph Conrad v románu Srdce temnoty píše o antropologickém tématu, a tím antropology inspiruje. Jmenuje i spisovatelský styl dalších antropologů (E. Pritchard, C. Geertz, C. L. Strauss). V kapitole Hamlet – sdělování a dějiny se zamýšlí nad vztahem Shakespearovy hry Hamlet a skutečností. Podává charakteristiku dialogů a promluv jednotlivých aktérů a zaměřuje se zejména na kontextualitu, ve které se mění smysl rozprav. Hamlet je podle Vašíčka nedějinný, lze ho vsadit kamkoliv a do jakékoliv doby, protože výpovědi postav podávají jen informace o nich samých a vykreslují jejich uvažování. Autor dává do souvislosti pravidla Shakespearových her s dějinami. Postavy, které jsou za scénou, jsou za scénou proto, že nemají vlastní dialogy, jsou němé a nemohou tak zvrátit běh hry. V poslední kapitole, která nese stejný název jako titul knihy, uvažují autoři o vztahu mezi dějinami, současností, pamětí a historií a dochází k závěru, že jedno druhé ovlivňuje. Například kolektivní paměť má vliv na současnost, ta reflektuje podle obsahu individuální a kolektivní paměti minulost a ta ovlivňuje obsah historických studií. V souvislosti s historií otevírá témata pramenů, rámců, produkce a otázek historie. V závěru dokládá, že historie je stále živá věda, o čemž svědčí překotný vývoj nových dílčích oborů a specializací.

Díky vlastnímu, nesporně širokému rozhledu, osobní zkušenosti s komunistickým režimem – zkušenosti, která byla formována odbojovou aktivitou a kontakty s intelektuály tehdejší doby, a vzhledem k hlubokým znalostem z oblasti historie a filozofie má autor nejlepší pozici pro filozofické traktování a důkladnou reflexi doby. Autor kontextuálně promýšlí mechanismy a strategie tvorby obhajoby komunistického režimu prostřednictvím jazyka, institucionalizace totalitarismu a dalších aspektů politického a sociálního života komunismu. Vzhledem k jazykovým dovednostem, snaze vidět období dějin v souvislostech snad takových, které ani nehledáme, a také kvůli filozofickým analýzám, metaforickému, metonymickému přirovnávání či vytříbeným stylistickým obratům se kniha stává velmi obtížně pochopitelnou pro čtenáře, kteří filozofování neholdují, a obzvláště pro ty, kterým chybí znalost historických souvislostí a nemají hlubší všeobecný kulturně-historický přehled. Knihu rozhodně nelze zařadit mezi tzv. odpočinkovou literaturu. Lze ji doporučit intelektuálům středního a vyššího věku, kteří mají nejen praktické zkušenosti se socialistickým režimem, ale také teoretickou výbavu pro pochopení naznačených souvislostí. Kniha je vhodná pro filozofy a historiky či studenty těchto oborů a pro ty, kteří se hlouběji zajímají o témata minulosti a současnosti či konstrukce vědění.

Díky smyslu autora pro detail a pro kontextualitu se jedná o dílo na vysoké intelektuální úrovni. Autor je značně sečtělý, kompozičně se snaží myšlenky

uchopovat kategoricky a poměřovat je s odlišnými či podobnými jevy, skutečnost relativizuje. Autor hojně využívá běžně nepoužívaných cizích slov, jako například *elokvence, preponderance* a další. Cizí výrazy mohou působit jako rušivý element pro čtenáře, který nezná jejich smysl. V tomto případě se domnívám, že nadužívání cizích slov výrazně ubírá na srozumitelnosti a čtivosti textu, který je již samotnou podstatou sdělení výrazným zdrojem k zamyšlení. Za negativum lze označit i užívání výrazů z němčiny bez dalšího ozřejmění. Kniha není psána pro mladší generaci, protože ta by autorovým metaforickým obratům a souvislostem mezi osobnostmi, které nejsou zařazeny do učiva školních osnov, nerozuměla. Jak ostatně sám autor poznamenává, mladší generace se již málo vyzná v nedávné minulosti. Cílem knihy však zjevně není tento nedostatek napravit. Její hlavní ambicí je nalézat principy lidského poznání, stejně tak jako jeho institucionalizace. Autor se vyjadřuje k mnoha aktuálním otázkám a jeho skutečně velký přehled v mnoha vědních oborech (sociologie a psychologie, umění, historie, ekonomie, politologie) pomáhá vytvořit filozofickou analýzu o základních tendencích a principech, kterými se lidstvo při konstruování vědění, minulosti a současnosti řídí.

Autor dochází k závěru, že současnost je výsledkem konstrukce minulosti a představ o budoucnosti a že lidské poznání je složitý proces, na jehož začátku stojí skutečnost a na druhém konci velké množství jejích interpretací.