

## Csaba Szaló: *Paměť míst. Kulturní sociologie vzpomínání*

Sociologické nakladatelství (SLON)  
+ Masarykova univerzita,  
Praha – Brno 2017, 184 s.

Asi netřeba příliš zdůrazňovat hlubokou provázanost paměti a prostoru, míst a vzpomínání. „Neexistuje kolektivní paměť, která by nebyla ukotvena v prostorovém rámci,“ napsal už před osmdesáti lety zakladatel sociologie paměti Maurice Halbwachs. Rozmanitá místa, prostory a prostranství nám záměrně i bezděčně připomínají minulost – ať už naši osobní, či našich současníků a předchůdců.

Právě spojitosti míst a paměti jsou tématem nejnovější knihy Csaby Szaló. Jak autor uvádí, cílem knihy je prozkoumat, jak se *vykořeněnost* moderního člověka „stává *smysluplnou* metaforou kulturní kritiky současnosti“ (s. 7). Klasický přístup současné kulturní sociologie se Szaló snaží obohatit a inovovat pomocí inspirací z existenciální fenomenologie, čímž směřuje k „porozumění obrazu vykořeněnosti prostřednictvím sdílení smyslových prožitků pobývání na určitých místech“ (s. 7). Kromě úvodu a závěru se kniha skládá ze tří kapitol. Jejich tmelem je Proustův román *Hledání ztraceného času*, jehož různé pasáže Szaló využívá jako východiska jednotlivých kapitol a i na dalších místech průběžně odkazuje k fenoménu, jež ve svém nejvýznamnějším díle poodhalil právě francouzský romanopisec.

V sedmadvacetistránkovém úvodu autor představuje základní obrysy svého přístupu v kontrastu k současnému dominantnímu diskursu kulturní sociologie, resp. společenskovědního zkoumání

paměti a vzpomínání. Lidský vztah k minulosti Szaló nepojímá kognitivním způsobem jako vztah založený na vědomí, které vytváří mentální obrazy a opatřuje je významy. Zdůrazňuje naopak, že „[v]zpomínání je dílem našeho těla“ (s. 15), jež „je skrz každodenní prožitky a běžné zacházení s předměty *vpletené* do středu [nějakého] místa“ (s. 17). Poukazuje na fundamentálnost „žití“ a „živelnosti“, vyplývající z toho, že „[m]ísto, moje vlastní tělo i svět jsou ustavičně přítomné ještě předtím, než začneme myslet“ (s. 18). Problematizuje z tohoto pohledu jak Bergerovu a Luckmannovu teorii socializace, tak pojetí habitu u Pierra Bourdieu (ačkoliv připouští, že do sociologie vnesl důraz na dějinně konstituovanou tělesnou spontaneitu).

První kapitola „Tichá paměť těla“ nabízí podrobnější výklad hlavních rysů uvedených v úvodu, avšak již se zřetelným důrazem na téma paměti a vzpomínání. Autor ukazuje, že vzpomínání „není čistě aktem myšlení“ (s. 68), ale že vztah člověka k minulosti se rodí ve formách prožívání, které myšlenkovou artikulaci a verbalizaci předcházejí. Je tomu tak nejen proto, že „primární vzpomínka“ je již nedílnou konstitutivní součástí našeho prožívání kontinuity probíhající přítomnosti (např. při poslechu melodie), ale také s ohledem na tělesné činnosti, jež jsme schopni vykonávat, aniž bychom se na ně vědomě soustředili, nebo si dokonce dovedli vybavit proces jejich učení. Szaló sluje o to, aby jeho výklad nebyl pochopen jako oslava iracionality či nerozumnosti; vzpomínání založené na myšlení a vzpomínání založené na žité tělesnosti probíhá v souhře, vzájemně se doplňují. Fenomenologické hledisko klade důraz na aktualizaci,

opakování a obnovování jako jádro vzpomínání a vztahu k minulosti. Paměť těla je „tichá“, neboť při vykonávání rutinně zvládnutých činností nepotřebujeme nutně vypovídat o tom, co právě děláme.

Ve druhé kapitole se do centra autorovy pozornosti dostává problematika míst. Vazba k existenciální fenomenologii se ovšem nevytrácí: „lidská existence je nerozlučně spjatá s místy, na nichž lidské bytosti pobývají,“ píše Szaló na s. 71 a o kousek dále dodává: „Sobě samým rozumíme na základě nějakého konkrétního místa, v němž pobýváme“ (s. 72), přičemž toto pobývání je odvozeno od naší tělesnosti, ale též spoluutvářeno prostřednictvím řeči. Autor dále zdůrazňuje, že námi obývaná místa – a tím už se dostáváme na úroveň kulturních objektivací – nesou určité stopy minulosti, resp. „různých minulostí“, včetně „minulosti druhých“ (s. 75). Nejedná se však výhradně o místa paměti ve smyslu Pierra Nory, tedy místa záměrně určená k uchování a vyjádření určité minulosti, ale „náš vztah k minulosti se nachází kromě míst vymezených ke vzpomínání také na místech pobývání naší každodennosti. Místa našich každodenních činností v sobě zahrnují také množství odkazů na naši minulost, i když tvoří spíše jejich pozadí.“ (s. 84) Szaló se v tomto kontextu věnuje také nostalgii a stesku po domově; náladám, které v nás určitá místa vyvolávají svou atmosférou. Vymezuje dva ideální typy nostalgie: osobní – *autobiografickou* a sdílenou – *mytologickou*, zároveň však poukazuje na jejich propojenost. Kapitola je uzavřena explicitní sociologizací této problematiky: poukazem k tomu, že nostalgický vztah k minulosti je výsledkem specificky moderního pojetí dějin jako série zlomů,

jež přinášejí vždy něco naprosto nového, čímž vedou k vytrácení či zániku starého světa. Vzniká tak „moderní diskurs ruin“, v němž jsou zříceniny pojaty „jako místa svědectví, jako stopy, které odhalují místa, na nichž v minulosti pobývali lidé“ (s. 108).

Ve třetí a poslední kapitole, nadepsané „Viditelné stopy minulosti“, Szaló rozvíjí a prohlubuje tento směr výkladu a argumentace. Poukazuje na dočasnost a mnohost prostorů existence, které jako žité světy obklopují místa našeho pobývání. Obrací dále pozornost i k neúplné participaci na místech pobývání, nesdílení zcela jejich rozvrhy významnosti, jak je tomu například v případě zkušenosti exilu či vyhnanství (zde odkazuje na svou starší knihu o transnacionální migraci z roku 2007). Zkušenost pohybu, směřování a orientace, resp. i příručnost shromážděných věcí, pak vede autora k dalšímu tematickému celku, kterým je pobývání v městském prostoru. Mezi infrastrukturami podporujícími urbánní formy lidské existence identifikuje také „infrastruktury podporující vzpomínání“ (s. 129), kam je třeba zahrnout i věci a místa, které nebyly původně zamýšleny jako památníky. Dotýká se tak i fenoménů, jako jsou rekonstrukce, přestavby a znovuvyužití stávajících staveb v nových významech; podobně „přestavěny“ však mohou být i svátky či festivaly. Ve druhé polovině kapitoly se pak Szaló obrací k otázce, jak dochází ke *zviditelňování* (nebo *zneviditelňování*) stop minulosti na určitých místech. Oproti předchozím kapitolám, zvláště kapitole první, zde více čerpá z kulturní sociologie a teorie performativity. Diskutuje v této souvislosti zvláště úlohu mimořádných událostí a traumatických prožitků, které vybočují z dynamiky každodennosti.

Ke zviditelnění může však dojít i prostřednictvím kulturních forem, které podle autora představují „zkrocené“ podoby mimořádnosti“ (s. 147), jako například výstavy či divadelní představení.

V závěru pak autor rekapituluje a opětovně vysvětluje klíčové argumenty své práce. Kromě důrazu na „tělesnost a umístěnost lidské existence“ podtrhuje zvláště skutečnost, že zviditelnění stop minulosti je spíše než jako kognitivní či mentální akt potřeba chápat jako sdílené porozumění vynořující se z komunikačních situací. Přijetí „diskursivního modelu zviditelnění stop minulosti“ tak vede k odhalení *promluv o minulosti* jakožto elementárních prvků (v protikladu k individuální *vzpomínce* jako psychickému jevu). Události zviditelnění stop minulosti nejsou založeny jen na řeči, ale také na činnostech – technikách „práce, tvorby a výroby“ (s. 158). Události zviditelnění stop minulosti neodkazují pouze na samu minulost, ale také na žitý svět přítomnosti, v němž k této aktualizaci dochází. Je nutno mít na paměti, že události zviditelnění nejsou aktualizací minulosti, ale jejích *stop*. Městský prostor představuje podle autora vhodné prostředí pro další prohlubování podobných úvah, neboť se zde na jedné straně nemůžeme vyhnout významům materializovaným v urbánní výstavbě, zároveň nám však tyto významy již mnohdy nejsou bezprostředně přístupné a nacházejí se spíše v pozadí našich míst pobývání.

Szaló v recenzované knize originálním způsobem (re)formuluje řadu otázek a témat, na něž se sociologicky orientovaná paměťová studia již tradičně a dlouhodobě orientují. Třebaže předkládá konkrétní ilustrační příklady, jeho přístup je v podstatě ryze teoretický, což je bezesporu

samo o sobě legitimní. V některých pasážích, snad i v důsledku nezvyklé terminologie, ovšem text dosahuje poněkud obtížně proniknutelných úrovní abstrakce. Vyvolává tak i otázku, jaké metodologické konsekvence by Szalóova kniha mohla mít, pokud jde o poznání konkrétní sociální reality – jaký empirický sociologický výzkum by se jí mohl inspirovat? Obrat k empirickým zkoumáním paměti míst se z mého pohledu jeví jako přirozené pokračování vykonané práce, jejímž závěrem – jak jsme viděli výše – je i značný důraz na praxeologii. Mohl by napomoci nejen prohloubení teoretického a konceptuálního aparátu představeného v recenzované knize, ale také odhalení možných styčných ploch s dalšími sociologickými přístupy čerpajícími právě i z existenciální fenomenologie, jako je například etnometologie, která v knize není nijak reflektována.

Význam knihy spatřuji i v tom, že předkládá a detailně promýšlí jednu z alternativ dosud takřka všudypřítomného a všeprostopujícího *kognitivistického dualismu*. Tento přístup ve společenských vědách vychází z karteziánského protikladu těla a ducha (nesouměřitelnost hmotné a duševní substance), tělesné jednání je chápáno jako projev duševních procesů a porozumění nepřímo pozorovatelným duševním procesům je nutným (či nevyhnutelným) východiskem pro interpretaci pozorovatelných tělesných praktik. Perspektivu, k níž se ve své knize blíží Szaló, by bylo možno označit jako *praxeologický monismus*. Tělesné jednání je z tohoto hlediska neoddelitelně spjata s duševními procesy. Důsledně vzato, pozorovatelné tělesné jednání nahlížené touto perspektivou v sobě skýtá vše, co je třeba k jeho pochopení – není třeba do interpretace

zapojovat působení autonomních duševních procesů, abychom jimi pozorovatelné dění a konání vysvětlovali. V takto orientovaném důkladném rozvíjení inspirací z děl autorů jako Heidegger či Merleau-Ponty, které zároveň zůstává věrno původnímu duchu jejich filosofii, je kniha *Paměť míst* v českém sociologickém prostředí prací výjimečnou a v jistých ohledech i průkopnickou.

*Jakub Mlynář*

**Lenka J. Budilová – Marek Jakoubek: *Bulgarian Protestants and the Czech Village of Voyvodovo***

New Bulgarian University,  
Sofia 2017, 144s.

Kniha sociálních antropologů Lenky Budilové a Marka Jakoubka je výzvou k přezkoumání starých a nalezení nových přístupů k analýze náboženských a etnických identit v balkánském i globálním kontextu. Zaměření zájmu badatelů na malou protestantskou obec českých osadníků v severozápadním Bulharsku, která byla nejaktivnější ve dvacátých a třicátých letech minulého století, klade zásadní otázky týkající se především komplexní dynamiky a dočasnosti transkulturních modelů religiozity a národního uvědomění. Vzniká tak poutavý antropologicko-etnografický syžet rozvinutý do množství různých poloh, který výrazně překračuje prostou rovinu biografických trajektorií a společného historického osudu hrstky věřících, kteří koncem 19. a začátkem 20. století odešli z Banátu, aby našli a doslova od základů vybudovali

nový domov ve vsi Vojvodovo a stali se jednou z nejsemknutějších a nejkoloritnějších náboženských obcí v Bulharsku. Budilová s Jakoubkem přesvědčivě ukazují, že velké příběhy mají základ v malých událostech. Ve zkoumání obou badatelů není Vojvodovo jen zapadlým koutem severozápadního Bulharska, který se díky českým přesídlencům postupně rozvíjí až k pozoruhodné hospodářské prosperitě. Je něčím mnohem více – je místem, ve kterém se protínají geopolitické změny s životními plány, kulturní přístupy a výdobytky, rodová dědictví a rodinné tradice a v neposlední řadě také náboženské horizonty a každodenní konfesijní praxe.

Historické milníky, které poznamenaly vývoj Bulharska v minulém století – války, hospodářské krize, nástup komunistické totality – přímo nebo nepřímo utvářejí kontext, ve kterém se rozvíjí specifický charakter náboženských aktivit české komunity ve Vojvodovu. Například nastolení socialistické vlády 9. září 1944 rozhodujícím způsobem ovlivnilo reemigraci metodistů s českými kořeny z Vojvodova zpět do Československa. Tento proces začal už koncem čtyřicátých let minulého století na základě mezinárodních dohod, uzavřených komunistickými vládami obou zemí prostalinského východního bloku. Ještě předtím, na pozadí nerovnoměrného meziválečného hospodářského vývoje, charakteristického mnoha výkyvy, vojvodovští přesídlenci se zvýšeným nasazením usilují o zajištění blahobytu své obce.

Kniha podrobně sleduje přenos tradic a praktik charakteristických pro středoevropskou protestantskou kulturu na bulharskou půdu, což významnou měrou přispívá k rozkvětu Vojvodova a vymezení jeho specifické sociokulturní povahy. Přínáležítost

vojvodovských Čechů k příslušnému kulturnímu rámci na jedné straně předurčuje jejich transformaci na uzavřenou náboženskou obec fungující podle vlastních vnitřních pravidel a téměř zcela nezávisle na konkrétních podmínkách v tom či onom historickém období. Na straně druhé ovšem, tedy pokud se budeme držet klasických Weberových prací, motivuje vzor protestantské podnikavosti metodisty k tomu, aby rozvíjeli pozoruhodnou ekonomickou činnost, pěstovali v regionu neobvyklé plodiny, zabývali se technickou modernizací zemědělských postupů, obchodovali v komunitě i mimo ni ve velmi působivém objemu atd.

Výzkum Budilové a Jakoubka přesvědčivě dokazuje platnost teze, že náboženská příslušnost je hlavní a rozhodující faktor pro vytváření společenské identity. V pravoslavném Bulharsku byli čeští metodisté nuceni udržovat svůj náboženský i etnický svéráz v podmínkách náročného soupeření i spolupráce s představiteli ostatních náboženských skupin regionu. Z tohoto pohledu je cenným přínosem knihy její úvodní část věnovaná dějinám protestantských misíí v Bulharsku. Ve srovnávacím historickém kontextu zde autoři hledají zajímavé analogie kulturní situace s vojvodovskými Čechy, které rámuje vznik tradice existující už od prvních tří desetiletí 19. století a podobným způsobem určují vzory jednání. Zvláštní důraz klade kniha na meziválečnou nejednotnost a rozpad protestantského sboru na metodisty a darbysty. Jde o významný kulturní milník při pokusech o modernizaci obce v první polovině 20. století. Na první pohled přísně náboženské rozdíly a spory mají ve skutečnosti také vnější sociokulturní rozměr odrážející patriarchální modernitu bulharského

meziválečného venkova, která se postupně hlásí o slovo.

Jaký je význam přísné religiozity v prostředí netradičním pro danou konfesijní a kulturní příslušnost – to je jedna z hlavních otázek, kterou si čestí antropologové kladou. Historická rekonstrukce je ovšem pouze odrazovým můstkem k následnému poutavému pronikání do hlubin náboženského časoprostoru, který je své sekulární současnosti tolik vzdálený a cizí. Lenka Budilová a Marek Jakoubek postupují v přesné shodě s nejnovějšími tendencemi současné etnografie, sociální antropologie a orální historie, a spojuje je přitom zájem o individuální osudy společenských uskupení a svazků. Na základě co do objemu a trvání působivé dlouholeté terénní práce na území Bulharska i dnešní České republiky dokáží oba badatelé podat a interpretovat ztracené kulturní světy očima jejich původců. Vysoká vědecká hodnota výzkumu je garantována velkým počtem rozhovorů s žijícími členy v knize popisované metodistické obce, které zároveň poutají pozornost čtenáře k osobnímu prožívání cesty do země zaslíbené pro ty, kdo budou spaseni v evangelické víře.

Nemenším úspěchem je vyvážený poměr mezi popisem skupinové dynamiky konfesijní praxe a detailním pohledem na stabilizaci a destabilizaci individuálních náboženských identit. Jak kniha ukazuje, může být každodenní sounáležitost a zaměření na transcendentní horizont pro malou obec jak konsolidujícím faktorem, tak zároveň i zdrojem konfliktů a napětí mezi jednotlivými osobnostmi a příčinou dramatických situací při přijímání nebo odmítání konkrétních náboženských autorit. A to o to víc, že zmíněné konflikty a situace jsou předávány včetně jejich konkrétní

smyslové a emoční závažnosti. Čtenáře tak nemohou nezasáhnout pokusy obyvatel Vojvodova o zachování morálního kreditu pastora Roháčka, jehož veřejné vystupování se vyznačuje přísností a strohostí, přičemž v soukromí je tento muž opakovaně nevěrný své ženě a oddává se prostopášným radovánkám v luxusních restauracích. Nakonec ho sbor práce jen potrestá a vyžene. Roháček odchází do města, kde zcela ztratí své charisma a jako bezdomovec přeruší veškerý styk se svými bývalými souvěrci. Samotný výběr a také analýza rozhovorů v tomto smyslu dosvědčují, že náboženské pozadí významně ovlivňuje také životopisný narativ, neboť biblický předpis o tom, že bratry a sestry ve víře není možné hodnotit ani soudit, formuje i cenzuruje vzpomínky na negativní příklady a „morální úpadek“. Čeští antropologové dokázali rozvinout děj kolem pastora a umně balancují mezi napůl vyřčeným a napůl zamlčeným, přičemž jemně vykreslují erupce a traumata v religiózní paměti svých respondentů.

Další zajímavou epizodou je rozpad české obce ve Vojvodovu na metodisty – tradicionalisty a darbysty – radikály, k němuž došlo v roce 1925. Již zmíněného Roháčka nahradil nový pastor Koval, Lužický Srb, který si zakládal na stejné rigidním diskurzu, který doplnil o apokalyptické obrazy odměn a trestů za během života učiněná rozhodnutí a činy, čímž zcela opanoval představitost vesničanů. Jako vynikající řečník dovedl do krajnosti metodistický postulát o osobním vztahu s Kristem a získal tak věrné následovníky, stejně jako zarputilé nepřátele, kteří se ho dokonce pokusili vyhnat. Ve vyprávění respondentů proti sobě stojí „víra předků“ a osobní hledání a usilování o spásu, které

v určitém okamžiku nabývá tak ostrých obrysů, že se téměř polovina vesnice zřekne metodistické církve a nachází si nové místo setkávání, kde se posuzují závažné otázky, jako například to, zda věřící potřebují kněží, co je nejdůležitější pro spasení – zda víra, nebo činy, atd. Paradoxně je tento rozkol překonán nedlouho před nastolením komunistické vlády v Bulharsku a čeští přesídlenci se znovu vydávají na cestu – tentokrát zpět do vlasti.

Kniha Lenky Budilové a Marka Jakoubka se s lehkostí vyrovnává s nebezpečím, že by se její čtenáři rekrutovali pouze z úzce odborných kruhů. Zdaleka nejde jen o „suše“ akademickou publikaci o skupině náboženských asketů. Právě naopak – kniha je poutavým a barvitým příběhem, který podává život vojvodovských Čechů v celé jeho rozmanitosti a složitosti. Důležité je také zaměření výzkumného úsilí na bulharský kontext. V historické perspektivě čeští antropologové značně koloritním způsobem demonstrují fungování multi-religiózního modelu, tedy dlouholeté soužití zástupců různorodých náboženských sborů a skupin ve vesnici v severozápadním Bulharsku. Na relativně malém území se darbysté, metodisté, pravoslavní, paulikáni, katolíci a další, těší z rozkvětu i čelí úpadku a řadě dalších výzev, které před ně staví nacionální projekty 20. století. Dalším přínosem knihy je cenné svědectví o represích vůči zástupcům v Bulharsku netradičních vyznání, které totalitní socialistický režim uplatňoval v souladu se svou politikou jejich kontroly.

Vědecká práce Budilové a Jakoubka je svéráznou laternou magikou, která nám umožňuje kritický vhled do vlastního jednání a kulturních vztahů s Jiným, což s sebou nese i možnost nahlédnout v novém

světle obraz běženců a zástupců různých dnešních náboženských menšin, stejně jako roli religiozity nebo její absence ve vlastní každodennosti.

*Vasil Dimitrov*

**Radan Haluzík: *Proč jdou chlapi do války. Emoce a estetika u počátků etnických konfliktů***

Dokořán, Praha 2018, 456 s. + 32 s. barevné přílohy.

„Jdu s batohem na zádech silničkou ke kostelíku. Mám strach. Je to vlastně moje skoro první válka... Nevím, co mě tam čeká. Jdu jako osamocený hrdina cestou uprostřed hor a mám strach. Jdu jako osamocený hrdina z nějakého westernu romanticky monumentálními holými horami. Jdu sám, ale nejsem tu sám. Je tu se mnou mé kovbojské já z filmových westernů... Kdesi uvnitř svého já máme své hrdiny a skrze ně na sebe teď pohlížíme. Protože tu nejsme sami. A svět to vidí...“ (s. 353) – ani autoru knihy *Proč jdou chlapi do války* se nevyhnul sen o hrdinovi. Chtěl jím na moment být, chtěl být u toho a mít pocit, že se na něj celý svět dívá. Tou silou, která nás žene do nebezpečí, může být na začátku jistý druh entuziasmu, vyšší smysl. Radan Haluzík se jako mladičký válečný reportér pohyboval v mnoha konfliktních oblastech, na místech, kam se nikdo jako pozorovatel rozhodně nehrne, a snažil se zaznamenat aktuální dění. Pocit hrdinství, být u toho, svět se na mě dívá – to je jedna setina vysvětlení a odpovědi na otázky: Jaké síly vrhají chlapece na frontu? Proč jdou chlapi

do války? Co z toho ti kluci mají, jak se cítí?, které si autor v této knize pokládá.

Radan Haluzík spolupracoval během roku 1989, v období rozpadu sovětského bloku, na dokumentu o české menšině v rumunském Banátu a jejím prožívání revoluce. Nadchl se pro sledování dění ve válečných zónách a v roce 1990 pak napsal první válečnou reportáž o arménsko-ázerbájdžánském konfliktu. Začal jezdit do dalších zemí východního bloku a sledoval, co se v době naší revoluce děje tam, z jakého důvodu jsou jednotlivci i celá národní společenství ochotni vstupovat do konfliktů. V jednom z rozhovorů pro časopis *Vesmír* (2018) popisuje situaci ve válečné zóně. Podle všeho nebylo možné kvůli technickým podmínkám předávat čerstvé zprávy, tak zjistil, že mu jde nejlépe psaní na hranici mezi vědou, esejí a reportáží. Toto umění se otisklo i do této knihy, která vychází ze zkušeností a dat, která vytvořil během devadesátých let v různých konfliktech v bývalé Jugoslávii a na post-sovětském Kavkaze. Nicméně již v devadesátých letech psal reportáže z válečných oblastí do novin a časopisů. Později data z terénu použil na svou doktorskou práci na University College of London, a teprve na ni navazuje tato kniha. *Proč jdou chlapi do války* je tedy až další rovinou zprostředkování informací o situaci ve sledovaných válečných oblastech.

Knihu lze číst různými způsoby. Můžeme ji nahlížet z hlediska antropologie nacionalismu, antropologie estetiky, dějin komunismu, resp. postkomunismu, nebo ji můžeme číst jako antropologickou studii, studii násilí. Já jsem se vzhledem ke svým badatelským zájmům zaměřila více na antropologii násilí a upozadila při četbě historickou stránku věci. Realie

jsem vnímala jako data pro antropologické uvažování o daném problému.

Autor si pokládá mnoho různě formulovaných otázek, kterými však směřuje k odpovědi na to, jak se z naivních kluků s milým obličejem stávají vykonavatelé etnických čistek a jak je možné, že jim jejich učitelé, spolužáci, politici ještě tleskají. Zaměřuje se na emoce a estetiku, zážitek performance a dramatu. V součtu více jak dva roky strávil ve válečných konfliktech v bývalé Jugoslávii a na postsovětském Kavkaze, kde získal data, díky kterým dnes při čtení knihy můžeme nahlédnout do myšlení kluků, kteří se vrhli do války. Můžeme se dozvědět více o tom, jak se tito muži cítili a co prožívali na počátku války. Zabýval se tím, kde berou tu sílu překročit hranici od představy hrdinství a boje k tomu, násilí opravdu konat. Získal tak pohled zevnitř. Neopomíjel ale ani tehdejší mediální diskurs, který formoval každodenní život lidí, s nimiž trávil čas. Důležitým pro autora byl začátek války, ten extatický a spontánní moment před tím, než vypukla. Příběh knihy není o zvěrstvech, která nastala později. Tato kniha je výjimečná svým zaměřením na pocity, prožívání, emoce takzvaných extatických aktérů před tím, než jsou vtaženi do válečné vřavy. Radan Haluzík upozorňuje, že se nesnaží nijak zpochybňovat již existující práce na tomto poli, ale chce touto prací přispět k lepšímu porozumění motivacím aktérů. Nicméně je důležité říci, že mu po celou dobu psaní knihy zněla v hlavě slova Christophera Browninga o tom, že vysvětlit neznamená omluvit a pochopení není odpuštění (s. 10).

Text knihy je velmi hutný a je psán vědeckým sofistikovaným jazykem, který zvyšuje nároky na erudici čtenáře či

čtenářky. Kniha je plná dlouhých pestrých souvětí, která barvitě popisují dobovou atmosféru, ale i historický kontext. Autor prokládá text konkrétními příběhy lidí z terénu, citacemi jak z odborné, tak beletristické literatury, fotografiemi, které buď sám pořídil, nebo jsou z dobového nacionalistického tisku. Také se v knize objevují unikátní dobové politické karikatury, komentující aktuální situaci ve společnosti. To vše dělá text nesmírně zajímavým, ale často také náročným na udržení pozornosti správným směrem v záplavě různých druhů informací. Autor tak skládá odpovědi na zásadní otázky, které si pokládá, jako obrovské puzzle – dílek po dílku. Členění knihy do 18 kapitol a nespočtu podkapitol je dobrou pomůckou, jak se v obrovské záplavě informací orientovat.

Haluzík v knize propojuje pozici antropologa a válečného publicisty. Je zajímavé se zamyslet nad tím, jak se liší pozice antropologa a publicisty přímo v terénu. Do jaké míry ta která pozice otevírá, či naopak spíše zavírá terén. Role publicisty v kombinaci s antropologem může před místními zajišťovat jistou míru důvěryhodnosti, odůvodnit, proč se pohybujete ve válečných oblastech. Jak však sám v knize zmiňuje, byl spíše než za novináře či antropologa považován za hosta. Mladíka, kterého zajímá jejich národní historie. Tehdy mu bylo mezi dvaceti a pětadvaceti lety. Byl tak mladíkem ve válečné oblasti, o kterého měli ostatní tendenci se starat jako o mladšího bratra a chránit ho, jak Haluzík popisuje. Jeho věk a fakt, že je muž, mu tak pravděpodobně otevíraly terén. Jak píše, někteří lidé ho vzali domů, do svých rodin, mezi přátele. Setkal se i s místními intelektuály, prezidenty. Napadá mě ptát se na věk extatických aktérů knihy. Jestliže byl Radan



Haluzík mladíkem a mladším bratrem, jak staří byli tito bojovníci? Sám píše, že masová, mediální či privátní performance vtaňuje do děje nejen mladíky, ale i celé národní davy. Vrhali se tedy do války muži každého věku? Nebo jsou více zasažitelní snem o hrdinech, davovou extází, politickou estetikou právě a především mladí muži? Násilné jednání je v literatuře velmi často tematizováno ve vztahu k období adolescence. Na základě mnoha výzkumů je zjištěno, že nejčastějšími násilníky, jak ve světě, tak u nás, jsou mladí lidé ve věku 15–20 let (Dostupné z <https://www.scribd.com/document/262603071/Vigil-2003-Urban-violence-and-Street-Gangs-pdf> [cit. 2018-09-26]). Ve většině odborných textů je násilí také dominantně spojováno s muži, přesto i v životě žen hraje násilí určitou roli. Podle Chesney-Lindové (Dostupné z [http://socialsciences.people.hawaii.edu/publications\\_lib/BeyondDangerousMasc.pdf](http://socialsciences.people.hawaii.edu/publications_lib/BeyondDangerousMasc.pdf) [cit. 2018-09-26]) násilnické ženy byly a budou, i když v určitých epochách docházelo k jejich přehlížení. I Radanu Haluzíkovi v této knize vypadly z hledáčku ženy. Proč ženy nezasáhl také sen o hrdinkách? Nebo pokud ano, proč o nich Haluzík více nemluví? Byla to jeho zkušenost, umocněná jeho vlastní pozicí chráněnce politiků, kteří živili představy o národním boji mužů? A to vše posílono rozhovory s mladíky, kterým jako mladé nastupující generaci byly promluvy a agitace k hrdinství adresovány? Bylo by zajímavé na tomto poli přispět do oblasti studia ženského násilí, která se teprve konstituuje.

To mě dále přivádí k otázce, s kolika mladíky, muži, vlastně autor v terénu mluvil, na základě kolika rozhovorů vznikla tato kniha. Jedním z důležitých

respondentů je i on sám – je muž a patří k sovětské generaci, které se v devadesátých letech rozpadl svět před očima. On si sám na vlastní kůži ve válečných zónách vyzkoušel, co je to být součástí předválečné extáze, účastnit se demonstrací, bydlet v domovech lidí masírovaných médii. I on pocítil na moment tu chuť být hrdinou. On sám to zažil a dokáže pochopit, jak se člověk v takové situaci cítí. Jako výzkumník se v textu neupozaduje. Naopak uplatňuje svoje aktérství v procesu tvorby dat a jejich interpretace a přiznává prožité emoce.

Téma násilí, které mne dominantně zajímá, autor rozpracovává skrze několik klíčových kategorií, které mají ustanovit kontext násilí, jeho aktivování. Haluzík hledá odpověď na kořeny války. Zvažuje, zda šlo o spontaneitu lidí, o ně samotné, nebo o velké temné síly v pozadí. Odkazuje na bio-psychologické teorie, které však přestávají vysvětlovat jednání lidí na konci 20. století, kdy se mění povaha válečných konfliktů (s. 22). Tradiční velké války vystřídaly menší, časově i prostorově omezené konflikty, ve většině případů vnitrostátní konflikty (s. 23). Motivace bojovníků v těchto válkách jsou odlišné od regulačních konfliktů. Novou technologií je aktivista, který chce změnu a následně mobilizuje davy (s. 26). První startovací hnací silou, kvůli které jsou obyčejní muži schopni riskovat životy, je tedy jistý druh entuziasmu, zažívají pocit bezprostřednosti, vyššího smyslu, chtějí být u toho (s. 35). Ale jak je to možné? Co z toho ti chlápci opravdu mají?

Při hledání odpovědi na tyto otázky Radan Haluzík spíše než na pragmatické motivace osobního prospěchu či na racionální rozhodování klade důraz na spontánní, či dokonce euforické pohnutky

vojáků. Autor se tedy v knize soustředí na emoce a tělesnost bojovníků, na pocit identifikace s davem, zážitek přechodového rituálního dramatu, pocit krásy a estetiky, pocit, že je nutné „být u toho“. Radan Haluzík uvádí mnoho jiných vysvětlení, kde se může brát ta hnací síla. Důvodem může být „nedočkavost zabít“, jak navrhuje Bourkeová či Tischkovová (*Chechnya*. Berkley 2004) – „válčení pro válčení (a)nebo svůdné kouzlo nebezpečí“ (s. 67). Van de Port mluví o karnevalu poštilosti, bezdůvodnosti a nerozumu (s. 67). Někteří extázi srovnávali s alkoholovým drogovým opojením. Podle autora ale ani jedno z toho není hlavním hnacím motorem (s. 49–67). Haluzík dochází k závěru, že abychom toto opojení pochopili a mohlo dostat svůj sociálně-politický smysl, musíme jej vidět v kontextu a v souhrě s dalšími dvěma prvky, a to politickou estetikou a dramatickou performancí. Euforické pohnutky, politická estetika a dramatická performance jsou tři aspekty téhož procesu masové mobilizace (s. 73).

Proč jdou chlapi do války?, to je otázka dobového kontextu, respektive kořenů, z nichž vyrůstají ony tři aspekty masové mobilizace. Jedná se o rámeček, v němž dostávají konkrétní podobu. V určitý moment autor tedy obrací pozornost k samotným kořenům komunistického režimu, což má napomoci k pochopení náhlého probuzení etnických konfliktů, doprovázejících rozpad komunismu (s. 87–117). Komunismus se v určitý moment zhroutil jako domeček z karet (s. 175). Komunistická Jugoslávie se proměnila v jeden velký vařící hrnec hrozící výbuchem a pak stačila jedna jiskra a vybuchlo to – v masových demonstracích. Výbuch nebyl jen koncem světa starého, ale hlavně počátkem světa

nového (s. 173–183). Počáteční extáze demokratických revolucí pádu komunismu se prolíná s nacionalistickou extází následujících etnických válek. Jde o násilí, které má vybojovat nové uspořádání. Válka je zde vlastně postkomunistickou proměnou společnosti, která má vytvořit chaos, po němž budou nově ustanoveny vztahy.

Autor se dívá na rituální děje vyjadřující konec jedné éry a zrod čehosi nového z perspektivy studia rituálů, dramatu a hlavně teorie performance. Extatické emoce jsou vrcholně nakažlivé a silně náchylné ke kolektivnímu sdílení (s. 230). Sdílené performované emoce tisíců lidí se stávají mocným nástrojem měnícím svět i pro ty, co zůstali doma (s. 231). Haluzík upozorňuje na spontaneitu jako na specifický organizační modus (s. 261). Ukazuje, jak se extatický aktér v masových demonstracích zapojuje do dalšího revolučního nebo spíše válečného dění a jak to, co zde prožívá, umocní pocit „chtít být u toho“ (s. 261).

O válečném násilí Radan Haluzík uvažuje i ve vztahu k sociálnímu statusu mladého muže – vojáka. Autor uvádí, že mnoho odborníků se shoduje, že válka je „pozvánkou do mužství“, místem, kde se má prokazovat maskulinita. V mnoha tradičních společnostech byla také válka spojována s mužskými rituály přechodu. Julie Peteet ve svém textu „Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian Intifada“ (*American Ethnologist* 21, 1994, 1: 31–49) hovoří o násilí jako o rituálu, který vede k přeměně chlapce v muže – dochází k sociální konstrukci mužství. Fyzické násilí bývá v odborné literatuře spojováno i s vyjednáváním cti, bojem o morální hodnotu (<http://hsx.sagepub.com/content/3/1/6.abstract> [cit. 2018-09-26]). Bylo by zajímavé výzkum

posunout ještě tímto směrem se zaměřením na maskulinitu, získávání cti a respektu.

V kapitole Pocit jednoty a sounáležitosti uprostřed „dramatu dějin“ se autor zaměřuje na emoce, které jsou generovány sounáležitostí s bytostí národního celku. Hovoří o pocitu spojení s masovým hnutím, pocitu, že to celý svět vidí. Tyto pocity jsou důležitým hybatelem revolučních událostí, ale ne jediným (s. 291–305). Kromě pocitu odpovědnosti za tok dějin a touhy být u toho, být hrdinou, protože celý svět to vidí, hraje podle Haluzíka důležitou roli imaginace a narace. Muži, kteří jdou do války, se také inspirojí legendami o historických hrdinech. Kapitola Být jako oni! je tak jednou velkou „módní přehlídkou“ různých odkazů k minulosti (s. 307–317). Aktéři inklinují k dobrodružným hrdinům. O pravém hrdinství se později vypráví, ale aby se o něm vyprávělo, musí být pravou dramatickou performancí. Proto aktéři odehrávají gesta ze starých lidových či filmových legend, které každý zná. To vše se odehrává v politickém a kulturním kontextu rozpadajícího se, do této chvíle určujícího, komunistického režimu. Historici jako Ken Jowitt říkají, že leninské režimy jsou režimy hrdinské. Hrdinské imaginární světy jsou pro aktéry důležitým nástrojem, který jim pomáhá čelit situacím, jaké ještě nezažili, jsou pro ně nebezpečné, ale mohou být správné a objevitelské (s. 364).

V poslední kapitole knihy se autor ohlíží za jednou z nejvýraznějších emocí doby počátku sledovaných etnických konfliktů devadesátých let 20. století, kterou je palčivý pocit „probuzení“ a s tím spojeného návratu ke kořenům. Radan Haluzík se snaží ukázat, jak je pro konflikty, o kterých hovoří, důležitým mobilizujícím faktorem politická estetika. Spolu s filosofem

Jacquesem Rancièrem se pokoušel nahlížet na předválečnou estetiku více konstruktivisticky. Jako na něco, co leží přímo u samotného kořene nacionalistického politického programu (s. 413). Hybatelem celého procesu, toho, proč jdou vlastně chlapi do války, je estetika, která má politický rozměr, protože má oslovit masy, všechny emoce kolem, důraz na krásu a autenticitu své vlastní národní kultury. Extatictí aktéři touží po jejím performativním zpřítomnění. Navíc i skrze reflexi vlastních emocí Radan Haluzík upozorňuje na to, jak lidé dokáží být fascinováni hnutími, jako je nacionalismu či fašismus. Autor upozorňuje na to, že pokud jsou sociálně mobilizačními idejemi fascinováni i výzkumníci, dokazuje to, jak silné emoce mohou taková hnutí vzbuzovat i v lidech, kteří již vědí, co zkoumají, na co se dívají (s. 9).

Radan Haluzík upozorňuje, že jeho knihu lze brát jako varování. Já jsem po přečtení nabyla stejného dojmu. Jen si vzpomeňme, kolikrát jsme zažili pocit, že chceme být hrdiny či hrdinkami, s domněnkou správnosti našich činů, ale dohlédli jsme přítom kontext celé situace?

*Zuzana Trachtová*

### **Luděk Jirka: *Migrace za lepším životem***

Fakulta humanitních studií UK,  
Praha 2018, 181 s.

Pěčí Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze vyšla publikace, jejímž základem byla autorova doktorská disertace. Její obsah naznačuje již podtitul Etnická návratová migrace ze západní Ukrajiny: Sounáležitost s ukrajinským

národem a „vytváření“ krajanů. Autor se zaměřuje na potomky volyňských Čechů žijících v Rovenské a Volyňské (Lucké) oblasti, jejichž identifikace s českým národem a českými zeměmi je již velmi vzdálená a kteří se vesměs považují za příslušníky ukrajinského etnika. Krajanskou problematiku uchopil z aktuální, a to migrační perspektivy. A právě v tento moment vstupují do hry jejich čeští předci.

Jirka správně upozorňuje na skutečnost, že dosud nebyla věnována žádná pozornost těm volyňským Čechům, kteří se v roce 1947 nestali součástí organizované reemigrace a zůstali na Volyni. Šlo především o ženy, které žily ve smíšeném manželství s Ukrajinci, neboť reemigrovat mohly jen rodiny, jejichž „hlavou“ byl Čech. Po vzniku samostatné Ukrajiny v roce 1991 se vytvořil prostor pro vznik národnostních, tedy i českých, organizací na Ukrajině. Pod egidou České národní rady v Kyjevě působí dnes na Volyni krajanské spolky Stromovka v Dubně, Matice volyňská v Lucku, Česká beseda v Rovně a Žitomirské sdružení volyňských Čechů v Žitomiru.

Při svém terénním výzkumu autor navázal kontakty především s respondenty z prvních dvou organizací, které se nacházejí v Rovenské a Volyňské oblasti Ukrajiny. Rozhovor vedl i s potomky krajanů, kteří v té době žili nebo studovali v České republice. Respondenty rozdělil do tří generací, neboť jejich vztah k předsídlení do ČR byl dán příslušností ke starší, střední či mladší generaci. Tendence migrovat byla největší u mladší generace a obecně vzrostla v letech 2014–15 v závislosti na ukrajinské politické krizi a válce na východní Ukrajině. Celkově pořídil 36 rozhovorů s respondenty z řad Čechů, kteří

nereemigrovali, a jejich potomků a s dalšími osobami z řad Ukrajinců.

Jirka zjistil, že oproti ostatním Ukrajincům mají mladí potomci krajanů vazby na ČR díky českým předkům a krajanským spolkům, do jejichž činnosti se zapojují. V nich poznávají české dějiny a geografii, učí se české písně a částečně jazyk. Pro potomky krajanů jsou určeny krátkodobé letní ozdravné a vzdělávací tábory, kde mohou získat první zkušenosti s ČR. Vzdělávacích pobytů se mohou účastnit i členové českých spolků, kteří nemají českého předka. Členové českých spolků se také v ČR účastní folklorních festivalů nebo výměnných pobytů mezi gymnázii nebo vysokými školami. V Dobrušce se každoročně uskutečňují měsíční kurzy českého jazyka, krajanům se nabízejí dvou- nebo jednosemestrální studijní pobyty na univerzitách v Brně a Praze.

Potomci českých krajanů mohou získat potvrzení o příslušnosti ke krajanské komunitě v zahraničí, a to na základě dokumentu o české národnosti některého z předků, a následně požádat o trvalý pobyt v ČR, i když již vykazují ukrajinské etnické vědomí. Autor dospěl k závěru, že česká politika vůči krajanům je kontraproduktivní, stimuluje krajany k odchodu do ČR a zároveň po nich požaduje, aby zůstali v zahraničí. V případě potomků krajanů existuje pozitivní diskriminace, ale tato politika znevýhodňuje mladé členy krajanských spolků, kteří nemohli prokázat českého předka. Dle autora v případě potomků krajanů nemůže mít česká etnická identita nárok na exkluzivní postavení.

Migrace potomků volyňských Čechů je ovšem zasazena do širších souvislostí, především ekonomické migrace z Ukrajiny. Autor sice uvádí, že ekonomickým

motivům nelze oponovat, ale tvrdí, že plošná aplikace ekonomických intencí nedokáže vysvětlit, proč někteří obyvatelé Ukrajiny migrují, zatímco jiní zůstávají, z jakého důvodu někteří emigrují do Ruska, zatímco jiní směřují do zemí Evropské unie, nebo proč někteří migrují mladí, zatímco jiní v pokročilém věku. Dozvídáme se, že po rozpadu SSSR směřovali ukrajinští migranti hlavně do Ruska a Polska, ale v současné době se jako nejžádanější země objevují bohaté země západní Evropy, zvláště Německo, Francie a Velká Británie. V důsledku války na východní Ukrajině dochází nejen k vnější emigraci, ale probíhá i vnitřní migrace, zejména do Kyjeva. Udržuje se kyvadlový obchod, zejména do Polska, přičemž na Ukrajinu se stále převážá levně zakoupené automobily z Evropské unie.

Na základě studia dosavadní literatury autor uvádí, že zatímco migranti ze západní Ukrajiny směřují převážně do zemí střední a západní Evropy, migranti z východní Ukrajiny emigrují do Ruska. Pro integraci s Ruskem a zeměmi Společenství nezávislých států se vyslovili v roce 2013 nejvíce obyvatelé východní (76 %), jižní (59 %) a střední (39 %) Ukrajiny, zatímco pro integraci s Evropskou unií bylo nejvíce obyvatel západní (58 %), střední (33 %) a jižní (22 %) Ukrajiny. Zatímco dříve byl průměrný věk ukrajinských migrantů 20–49 let, v současnosti je nejrozšířenější mobilita mladých ve věku 20–29 let. K ekonomickým těžkostem nezávislé Ukrajiny patří i nerovné postavení mezi vyšší, střední a nižší třídou a rozsáhlá korupce. Původně se na ukrajinské migraci podíleli převážně obyvatelé větších měst, nyní ale převažují osoby z menších měst. Paradoxně na západ směřují obyvatelé zemědělských

krajů západní Ukrajiny, zatímco z urbanizované východní, střední a jižní Ukrajiny směřují migranti převážně do Ruska. Až 20 % hrubého domácího produktu Ukrajiny tvoří peníze poukázané migranty ze zahraničí. Největší ukrajinské diaspory jsou, podle oficiálních údajů, v Rusku a Itálii.

Z Jirkovy publikace vyplývá, že nejčastěji z Ukrajiny odchází lidé s vysoko- nebo středoškolským vzděláním. Odliv mozků se týká i studentů, kteří odchází studovat do zemí Evropské unie nebo do Ruska. Ženy hledají zaměstnání v cizině hlavně jako pečovatelky (61 %), muži směřují hlavně do stavebnictví, služeb a zemědělství. K důvodům migrace patří nízký plat, nezaměstnanost a splácení úvěrů. Také studenti migrující z Ukrajiny uvádějí ekonomické důvody. Dle autora, přestože válečná situace na východní Ukrajině svádí k označení konfliktu jako hlavního důvodu migrace, Ukrajinci se přiklánějí k ekonomickým důvodům, protože razantně pocítili propad ukrajinské ekonomiky. Pro některé migranty je to i snaha vyhnout se službě v armádě. Stále mnoho ukrajinských migrantů pracuje ilegálně pouze na ústní dohodu nebo bez dohody.

Publikace se také zmiňuje o osvědčení o polském původu, tzv. kartě Poláka, kterou v roce 2012 vlastnilo již 46 500 ukrajinských občanů. Jen v roce 2015 bylo vydáno dalších 17 850 karet a v roce 2016 celkem 20 547. Karta umožňuje snazší imigraci, přičemž jako hlavní důvody uváděli ukrajinští Poláci lepší zaměstnání v Polsku, ozbrojený konflikt a ekonomické problémy. Hrubý domácí produkt Ukrajiny klesl ze 183 miliard dolarů v roce 2013 na 93 miliard v roce 2016.

Aktuálně doplnil Jirka svou knihu dvěma dodatky. V prvním charakterizuje

změnu situace během Euromajdanu a války na východní Ukrajině. Uvádí, že celkově se situace na Ukrajině v období válečného konfliktu značně proměnila, ve městech se rozšířila červenočerná vlajka, na silnicích se objevili vojáci antiteroristické operace působící proti separatistům a na některých místech domobrana a členové extremistické pravicové organizace Tryzub, rozšířil se nacionalistický pozdrav *Slava Ukrajinі, slava herojam*.

Druhý dodatek se vrací k situaci na Ukrajině po roce 1991. Zmiňuje se o rozkrádání státního majetku, strmém pádu průmyslové produkce, korupci, hyperinflaci a vládě oligarchů. Největší potíží zůstává šedá ekonomika (korupce, praní špinavých peněz, daňové úniky, práce na černo). Od roku 2008 autor pozoruje další snižování životní úrovně, počet obyvatel se celkově snižuje vlivem mortality a migrace.

Lze konstatovat, že kniha zaplňuje mezeru v našich znalostech současných migračních pohybů nejen potomků volyňských Čechů, ale zejména samotných Ukrajinců.

*Jaroslav Vaculík*

**Jaroslav Šotola – Mario Rodríguez Polo (eds.):  
*Etnografie sociální mobility.  
Etnicita, bariéry, dominance***

Univerzita Palackého, Olomouc  
2016, 274 s.

V recenzovaném díle autoři završili svůj badatelsko-pedagogický projekt, jehož cílem, kromě realizace antropologické praxe se studenty, byla i interpretace sociální reality Romů na Slovensku.

Výjimečnost této publikace spočívá v tom, že se nevěnuje sociálně vyloučeným osadám zasaženým chudobou, ale cíleně se zajímá o lokality, kde Romové prošli ve vztahu k majoritě viditelnou vzestupnou sociální mobilitou. Sociální mobilitu tedy sleduje jako skupinovou strategii, nikoliv jako ambici jedince, který za určitých okolností může uspět (např. L. Fónadová: *Nenechali se vyloučit. Sociální vzestupy Romů v české společnosti*. Brno 2014). Sociální vzestup lokálních skupin Romů autoři prvoplánově identifikují především na základě materiální kultury bydlení. Když píšou, že se domy místních Romů neliší od domů ostatních obyvatel obce (resp. jsou v lepším stavu), navozují představu, že se jedná o Romy, kterým se podařilo úspěšně zapojit do lokální, respektive slovenské národní společnosti. Výsledek analýzy terénního výzkumu založeného na pozorování a rozhovorech však společnost Slovenska usvědčuje z něčeho jiného. Ačkoliv pro cizince/outsidery minimálně materialita sledovaných vesnic již nemanifestuje sociální, respektive etnickou hranici, pro insidery je rozdělení světa na ne-Romy a Romy stále přítomné a určující.

Kniha autorského kolektivu, který vedl Jaroslav Šotola a Mario Rodríguez Polo, své závěry formuluje na základě analýzy sociální mobility a meziskupinových vztahů Romů ve čtyřech lokalitách východního Slovenska (regiony Spiš a Šariš). Obce dostaly pseudonymy Dunajec, Jasenov, Šumvaldov a Korbany. Autoři příběh Romů a jejich osad sledují v synchronní i diachronní perspektivě. Onen útěšný současný obraz pořádaných domů, jejichž majiteli jsou lidé identifikovaní jako Romové, autoři vysvětlují na základě vývoje lokalit ve 20. a 21. století. Hovoří

o čtyřech obdobích vázaných na proměnu sociálně-ekonomických struktur. Výchozí diskusí vidí v období po první světové válce (poválečné období a druhá světová válka). Jako následující stanoví období socialistického „zdánlivého egalitářství“ (s. 195), dále období porevoluční liberalizace alias „éra zbojníků“ (s. 54) a současnost. V synchronní perspektivě jsou autoři zaměřeni na situaci druhého desetiletí 21. století (výzkumy probíhaly v letech 2014–16). Nahlížejí ji v průniku několika rovin, na jejichž základě definují povahu každodennosti, životního stylu a sociálních vztahů zde žijících Romů. Sami autoři pak přiznávají, že dominantní hlas dali právě Romům, s nimi mluvili, v jejich části obce se nejvíce pohybovali. Ve studii jednotlivých lokalit pak můžeme sledovat dvě klíčové otázky: (1.) Jaké jsou kořeny vzestupné sociální mobility Romů v lokalitě? a (2.) Jak lokální společnost na základě vzestupné sociální mobility (jí navzdory) (ne)integruje romskou menšinu, respektive někde již většinu?

Studie obcí Dunajec (Jakub Konečný a Mario Rodríguez Polo), Jasenov (Magdalena Konopová a Jaroslav Šotola) a Šumvaldov (Barbora Vrbová a Jaroslav Šotola) shodně konstatují, že podmínky pro trend vzestupné sociální mobility Romů vznikají v období po druhé světové válce. Dominantně ji samozřejmě spojují s povahou socialistického trhu práce. Podle autorů vhodné příležitosti zaměstnání vedly ve všech třech romských osadách k pravidelným příjmům rodin, v Dunajci a Jasenově navíc i k prostorové mobilitě, kdy místní Romové odjížděli za výdělkem do vzdálenějších míst Československa. Vzestupnou sociální mobilitu ve třetí sledované obci, Šumvaldově, dávají autoři

navíc do souvislosti s rozvojem turismu v Tatrách. V sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století zde specifická státní podpora podněcovala výstavbu rodinných domů, které měly sloužit i jako možnost ubytování turistů (pronájem pokojů ve vlastním domě). Na nevratné půjčky mohli tehdy dosáhnout všichni zaměstnanci státních podniků, tedy i Romové (s. 158).

Ve sledovaných obcích hrála v procesu vzestupné sociální mobility Romů po druhé světové válce roli i větší či menší míra destabilizace lokální společnosti, která vznikla v důsledku výměny obyvatelstva (vysídlení Němců). Tím se otevřel nejen přístup ke zdrojům, ale také k uznání. Úbytkem obyvatelstva se v přístupu ke zdrojům snížila konkurence, a Romové mohli být interpretováni, respektive se interpretovali jako lidé se zásluhami o lokalitu. V Dunajci je udržována paměť na účast Romů v partyzánských bojích a následná součinnost s místními komunistickými činovníky. Autoři zdůrazňují, že tyto známosti přinášely sociální kapitál, staly se základem sociálních sítí, které vytvářely most mezi Romy a světem majority. Sociální kapitál dunajeckých Romů pak byl podpořen i kulturním kapitálem v podobě institucionálního vzdělání. V Jasenově naopak Romové zakládají svoje uznání na kulturním kapitálu, když připomínají nejen spolupráci s německými gazdy v meziválečném období, ale také kompetence, které předávali novoosídlencům, kteří začali hospodařit ve specifických podmínkách podhorského regionu. Nicméně příběhy Romů o sociální relevanci ve vztahu k ne-Romům více než o minulosti vypovídají o jejich sebeidentifikaci v současnosti.

Poslední sledovaná lokalita, Korbany (Michal Prokeš, Barbora Viktorová a Jaroslav Šotola), měla po druhé světové válce odlišné strukturální podmínky. Stabilizovaná lokální společnost stejně jako omezené možnosti na trhu práce udržely Romy v socioekonomicky marginalizovaném postavení. Změna přišla až po roce 2004. Z hlediska struktury využili místní Romové možnosti otevřeného pracovního trhu Evropské unie, kde našli nejen zdroj příjmu, ale také pocit sociální akceptace, respektive nezažívali situace marginalizace a zneuznání z důvodu romské etnicity. Životní styl korbanských romských rodin se změnil na základě remitencí, které přinášela migrace do Velké Británie, a do současnosti se projevuje zejména v materiální oblasti, respektive výstavbě nových domů. Migraci jako řešení ztráty pozic na trhu práce po roce 1989 využívají ovšem i v dalších sledovaných lokalitách.

Vzestupná sociální mobilita Romů ve čtyřech sledovaných obcích však podle autorů neprobíhá souběžně s integrací do lokální, respektive národní společnosti (jak bylo uvedeno výše). Právě proto ji autoři identifikují jako velice křehkou a zranitelnou. To se ukázalo ve třech prvně jmenovaných obcích: Dunajci, Jaseňová a Šumvaldově. Změna režimu po roce 1989 nastavila jiné ekonomické a společenské struktury, z nichž romské rodiny začaly „vypadávat“ právě proto, že nebyly do společnosti integrovány. Roli hrály podle autorů dominantní diskursy, jimiž majorita latentně udržovala a po roce 1989 otevřeně posilovala sociální hranici a znemožňovala tak zahrnutí úspěšných Romů do lokální, respektive národní společnosti. Jak autoři uvádějí, tyto dominantní diskursy nesdílí jen majorita, ale i Romové, což sice vytváří

sociální smír v rámci lokální společnosti, nicméně brání redefinici sociálních pozic.

Čtyři studie tedy kromě popisu cesty Romů za sociálním vzestupem identifikují oblasti, které udržují sociální hranici mezi ne-Romy a Romy, tedy brání integraci, respektive naplnění efektu vzestupné sociální mobility. Transparentně ukazují, jak nevýznamné je esencialistické pojetí etnicity a naopak jakou roli hrají meziskupinové vztahy, které se podílejí na konstrukci identit, respektive konstrukci etnické hranice, která v kontextu života na Slovensku nesmí být překročena. Není přitom jednoznačné, zda jsou to výhradně ne-Romové, kteří svým jednáním reprodukují etnickou hranici. Autoři právě ne-Romům přičítají zásadní podíl. Aktérství „bílých“ dávají do souvislosti právě s majoritními dominantními diskursy a sociální strukturou, když uvažují o mocenské asymetrii, která je s etnickou hranicí spojena. Zároveň je zde i jednání Romů. Na konstrukci etnické hranice se podílí již jen přitakání dominantním diskursům, které se projevuje distancí vůči jiným Romům (s. 250), respektive distanciací (D. Doubek: „Záhada distanciacie“ in *Etnické komunity: Romové*. Praha 2013), nebo bezpodmínečně uctivé chování vůči ne-Romům. Právě přijetí vlastní marginalizované pozice a její habituace přispívají k reprodukci sociální nerovnosti, jak také píše Tollarová a Klvačová v textu Strategie zvládnání nerovnosti imigranty žijícími v České republice (in *Jadwiga Šanderová – Olga Šmídová (eds.): Sociální konstrukce nerovností pod kvalitativní lupou*. Praha 2009). Stejně tak je třeba přiznat podíl na konstrukci etnické hranice asertivnímu či přezíravému jednání mladých Romů, protože je v duchu dominantního diskursu interpretováno jako



nepřípadné, a to nejen ne-Romy, ale i generací romských rodičů a prarodičů. Sociální struktura, dominantní diskursy a jednání lidí jsou v permanentním dialogu, jsou soukolím, které se vzájemně legitimizuje. Proto je tak těžké z kruhu vystoupit či přetnout kauzality, aniž by bylo možné redefinovat identity obyvatel lokalit.

Zájem udržovat etnickou hranici mají ne-Romové, kterým mocenská asymetrie vyhovuje. Proto soustavně kontrolují, zda hranice není narušována, zda jednání Romů nesměřuje ke stírání rozdílů. Proto, když dojde k prolomení hranice, dochází na straně ne-Romů k aktualizaci atributů, které ji znovu rekonstruují. Studie čtyř lokalit ukazují metamorfózy v artikulaci, zviditelňování a zažívání hranice, její novou a novou conceptualizaci na základě měnících se strukturálních podmínek a na základě faktického unikání, tedy v důsledku vzestupné sociální mobility lidí identifikovaných jako Romové. Hranice je jednou provždy daná, jen atributy, kontexty a prostory, které ji vytyčují, se mění. Metamorfózy v procesu reprodukce etnické hranice vedou ke kánonickému potvrzování sebe jako ne-Romů a usvědčování *těch druhých* jako Romů. Permanentně se tak legitimizuje sociální nerovnost, v níž dominance patří ne-Romům a marginální pozice Romům.

Podstatnou v udržování etnické hranice je její kontrola ne-Romy. Oblasti kontroly jsou podmíněny lokálními a dobovými kontexty. Klíčové je prostorové vydělení. Autoři ve všech sledovaných obcích popisují snahu ne-Romů udržet Romy na „jejich“ místě v osadě či části obce, a to nejen ve vztahu k bydlení, ale i k pohybu ve veřejném prostoru. Prolomení prostorové exkluze má pak pro lokální společnost důsledky. Mění se nejen skladba lokální společnosti, ale

také vnitroskupinové vztahy. K integraci Romů a ne-Romů však prolomení prostorové hranice nepřispívá. Naopak, protože prostorová hranice musí být zachována, vede to k již mnohokrát popsanému *úteku bílých* (*white flight*), kdy „bílá“ majorita neakceptuje *druhé* jako sousedy a odstěhuje se. Dalším kontrolním mechanismem pro udržení hranice je zabránit Romům v participaci na lokální politice. A opět, tam, kde Romové spravují obec ve funkci starostů a zastupitelů, ne-Romové odcházejí. K vytyčení hranice může přispívat například to, když ne-Romové brání Romům účastnit se společenských a kulturních aktivit v životě obce, s tím, že Romové mají svoje vlastní. Lokální společenské aktivity jsou tedy segregované. Segregace se týká např. i školství. Znevýhodnění jsou Romové na pracovním trhu. Ne-Romové ostentativně disciplinují své romské spoluobčany, aby je vykázali do příslušných mezí. Kontrolovány jsou také mezietnické vztahy, zejména příbuzenské propojení je chápáno jako problém. V kontextu reprezentace obce na veřejnosti Romové představují neviditelnou skupinu, v kronikách a brožurách jsou opomíjeni. Ne-Romové tak manipulují s pamětí, kulturní paměť přizpůsobují své dominanci. A dokonce i v lokalitách, kde kontrola hranice selhala a ne-Romové se stali mocensky i demograficky menšinou, poslední slovenští starousedlíci hájili etnickou hranici alespoň verbálně. Proklamacemi „naše bytovka“, „náš kulturní dům“ před cizinci a před sebou stvrzovali svoji převahu (s. 249). Kontrola či jednání, které směřuje k udržování hranice ze strany ne-Romů, není nutně ostentativní. Naopak, jak autoři uvádějí, jedná se o jemné, nepostizitelné manipulace, které ale všichni insidéri registrují, a proto podle toho i jednají.

Autoři dospívají k závěru, že permanentní kontrola etnické hranice nepřeje sociálně mobilním strategiím Romů, komplikuje je. Nicméně dosah možné kontroly etnické hranice a jejího vlivu na sociální vzestup Romů může být oslabován, a to právě v závislosti na sociální struktuře. Rozhodně destabilizované lokální společnosti v důsledku vysídlení německého obyvatelstva nedokázaly tak účinně mobilizovat kontrolu, a tím umožnily start vzestupné sociální mobility. Následně v období po roce 1948 centrálně řízené instituce socialistického státu limitovaly možnosti systémové marginalizace a naopak posilovaly politiku otevřeného přístupu ke zdrojům. To se opět projevilo ve strategiích Romů v oblasti zaměstnání, životního stylu atd. Proto se plošná, z centra vedená opatření pro posílení trendu sociálního vzestupu a integrace ukazují jako produktivní (např. probíhající inkluze ve vzdělávání v ČR), byť se jistě jedná o ekonomicky velice náročné intervence. Vliv struktury a politického diskursu na vzestupnou sociální mobilitu uvádí již klasické dílo Jay MacLeoda *Ain't no makin' it* (Boulder, 1995). Mac Leod uvažuje, proč Afroameričané, kteří byli v jeho výzkumu, usilují o vyšší vzdělání a lepší pozici na trhu práce než jejich rodiče. Tvrdí, že uvěřili „americkému snu“ o „tvrdé“ práci, která je cestou sociálního vzestupu. Uvěřili proto, že společnost viděli jako otevřenou. Naopak trend liberalizace a individualismus v rámci post-socialistického národního státu prolomil zábrany „zdanlivého egalitářství“ a dominantní protiroský diskurs získal ostré kontury. Možnosti kontroly etnické hranice tak posílily a zhrubly. Trend vzestupné sociální mobility se zastavil, někdy i zvrátil. Národní společnost Slovenska po roce

1989 tedy můžeme překvapivě ve vztahu k Romům a jejich mobilním strategiím hodnotit jako uzavřenou. Naopak globalizační trendy vytvářejí v řadě ohledů otevřenou společnost. Migrace (jež je jedním z konstitutivních prvků globalizace) eliminuje kontrolu etnické hranice v kontextech života Romů v zemi původu. Respektive pro Romy se s transnacionální zkušeností stává tato kontrola irelevantní (dichotomie my ne-Romové × oni Romové není v jejich každodennosti praktikována). To opět přesvědčuje jedince, že má mít ambice.

V samém závěru autoři uvažují o vztahu etnické identity a vzestupné sociální mobility. Na základě svých analýz konstatují, že úsilí o sociální vzestup nemusí jít ruku v ruce s etnickou emancipací, ba dokonce ji za určitých podmínek může vylučovat: „Boj za etnickou emancipaci má smysl tehdy, pokud je možné skrze ni očekávat výhody pro podřízenou skupinu. Dosavadní strategie sociální mobility ovšem ukazují pravý opak, protože jsou založeny na přijetí statu quo. Veřejná sebeidentifikace s romstvím na současném Slovensku s sebou přináší hlavně negativní konsekvence, tato cesta tedy zatím není pro aktéry přijatelná jako smysluplná mobilní strategie“ (s. 254). Přesto některé studie jiných populací nevylučují reprodukci etnických identit navzdory marginalizovanému postavení jejich nositelů (srov. T. H. Eriksen: *Sociální a kulturní antropologie*. Praha 2008).

Ačkoliv se sami autoři snažili v textu vyvázat z etnizujícího designu výzkumu, byl od prvopočátku přítomen. Implícitně autoři přiznávají, že jako badatelé sdílíme středoevropské dominantní diskursy (jsme jimi ovlivněni) a jsme součástí struktur, které utvářejí a zviditelňují etnickou hranici (s. 10). Tedy některé lidi

identifikujeme jako ne-Romy a jiné jako Romy. Nelze tedy prvoplánově zavírat oči před tímto sociálním faktem. Proto je pro mne tak trochu zbytečné řešit v odborné literatuře se opakovaně vynořující sebezpytující disciplinační otázku, koho autoři knihy pokládali za Roma. Daleko produktivnější je číst jejich odpověď na to, kdo Rom je. Romové jsou ti, jimž je zakazováno a bráněno překročit hranici, která je definována a pocítována jako etnická. Jejich povaha není esencialistická, je konstruována a stále aktualizována, aby udržela mocenskou asymetrii, tedy rozdělení světa na ne-Romy a Romy. Autoři tento závěr úzce vážou na situaci slovenské společnosti. Domnívám se, že ne všude musí být romská identita konfrontována s majoritní distancí, nicméně podobná kognitivní schémata nepřijatelnosti *druhého* se bohužel opakovaně vynořují. Lidově řečeno: vždy to na někoho spadne: na uprchlíky, Somálce, židy, Afroameričany, Romy atd.

Přístup autorů však rozhodně není rezignovaný. Naopak, jejich cílem je nabourat dominantní diskursy. Převrácená vazba knihy má podtrhnout klíčovou myšlenku: dívejme se na situaci Romů obráceně! Čtíme ji z druhé strany, z perspektivy lidí, kteří se usilují vyrovnat majoritní společnosti. Hra s formátem knihy není jen výzvou, ale i odpovědí na ni. Čtení pozpátku je zpočátku matoucí, postupně však novou perspektivu čtenář přijme. Když se však vrátí do světa dominantních knižních pravidel, formát ho zase zaskočí. Podobně je tomu i v pohledu na Romy, který se objevuje v aktérských i veřejných diskurzech. Dokážeme jim dát v daný okamžik hlas, dospět k porozumění, ale naše běžné praxe jinou perspektivu oslabí.

*Dana Bittnerová*

**Petr Krčál: *Dispozitiv penální legitimacy. Kritická reflexe legitimacy ve společnosti po neoliberalní revoluci***

Doplněk, Brno 2016, 188 s.

V sociálních vědách vzniká málo solidních analýz současného stavu české společnosti. Když se nějaká kniha slibující být takovou analýzou objeví, budí nemalá očekávání. Kniha Petra Krčála taková očekávání vyvolává svým podtitulkem, který spojuje klíčovou otázku legitimacy společenského řádu s neoliberalismem. Po jejím prostudování však čtenář může být zklamán. Text je především (upravenou) doktorskou disertací a má daleko k vyzářlému monografickému pojednání. Disertační práce byla obhájena na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni v roce 2015.

Krčálova kniha je cenná importem některých západních teorií do českého prostředí a jejich využitím v interpretaci českých dat. Nejvíce, ale s možná až příliš velkým respektem, se opírá o práce francouzsko-amerického sociologa Loïca Wacquanta. Autor převzaté koncepce vhodně vykládá a přizpůsobuje svým výzkumným účelům, větší dávka samostatného teoretického myšlení se však v knize najít nedá. Jinak inteligentně napsaný text kazí sklon nadužívat cizí slova (více k tomu později), občas se autor snaží čtenáře oslnit terminologií silnou spíše rétoricky než konkrétním analytickým využitím. Např. Wacquantova metafora „penální pornografie“ vystihuje důležitý trend v mediálním zobrazování státní represe. Avšak Krčál tento termín používá až příliš často na to, že medializace policejního boje s kriminalitou není tématem knihy a žádný

konkrétní případ „pornografické“ reprezentace zásahů státní moci proti zločinu se v ní nerozebírá.

Empirický přínos práce nechci zlehčovat, poskytuje dílčí, ale cenný náhled do politického diskurzu bezpečnosti v ČR. Bohužel je však výklad až příliš tažen metodologií a nedostatečně vychází vstříc oprávněnému nároku čtenáře dostat k přečtení text, který vypráví napínavý příběh a poskytuje o svém předmětu komplexní informaci. Knihy L. Wacquanta by mohly být výborným příkladem takového psaní. V Krčálově publikaci najdeme místo příběhu o jednom závažném aspektu české společnosti kostru obvyklé disertační práce. Překvapivá je jednostrannost autora záběru. Práce, která je věnována státní represí namířené proti nejchudším a nejméně sociálně integrovaným vrstvám obyvatelstva, se téměř nezabývá situací těchto vrstev, ale všechen prostor pro empirické zkoumání vyplňuje diskurz o otázkách bezpečnosti u politických stran a státních orgánů. Možná je tato jednostrannost částečně způsobena tím, že materiál doktorské disertace byl již dříve publikován v osmi (!) článcích a kapitolách (s. 9). Proti vydávání částí disertace v podobě samostatných článků se nedá nic namítnout, ale v některých případech se pak nevyhnutelně dostává otázka, jestli má ještě smysl celou disertaci nebo její větší část publikovat jako knihu. U recenzované práce je to na hraně.

Podle Wacquanta je pro současnou podobu neoliberalismu ve Spojených státech a řadě dalších zemí typické nahrazování podpůrné sociální politiky kriminalizací a trestněprávními postihy chudších vrstev obyvatelstva. Wacquant svou tezi vyvozuje ze statistických údajů

o mimořádně vysokých počtech trestněprávních odsouzení obyvatel amerických černošských ghatt, z podobných statistik týkajících se chudinských čtvrtí ve velkoměstech Evropy a Latinské Ameriky, z analýzy systémů sociálního zabezpečení v různých státech, ze zkoumání politického diskurzu a z vlastních jedinečných etnografických studií. Autor recenzované knihy Wacquantův závěr o penalizaci sociálního státu přebírá jako hotový fakt o české společnosti, aniž by předložil statistická, etnografická a jiná data, která by jeho platnost potvrzovala. Empirický záběr knihy je výrazně zúžen omezením na diskurzivní stránku veřejných politik. Je-li penalizace českého sociálního státu chápána pouze jako produkt diskurzivních praktik určitých subjektů (státních orgánů, politických stran atd.), pak k jejímu prokázání stačí evidence získaná z analýzy textů, které tyto subjekty vytvářejí. Úkol postavený před autora je tak mnohem jednodušší než ve wacquantovských studiích pokročilé městské marginality, ale bohužel také jeho výsledky jsou mnohem plošší a méně zajímavé. Z Krčálovy knihy se lze dozvědět poměrně dost o textech produkovaných veřejnou mocí, ale skoro nic empiricky původního o kriminalizaci a represí chudých a sociálně vyloučených osob v ČR.

Autor se označuje za postmarxistu (s. 9), ale zůstává dlužen odpověď na otázku, co se tím má rozumět. Jeho přístup se dá charakterizovat jako mix neomarxismu, Michela Foucaulta, kritické analýzy diskurzu a Wacquantovy kritické sociologie. Takové kombinace jsou dnes běžné, ale to neznamená, že jsou vždy konzistentní. Hlásí se autor k historickému materialismu? Pokud ano, co mu zůstane

z Foucaulta a diskurzu? Jak tato kombinace ladí s Wacquantovým teoretickým stanoviskem, usilujícím o překonání dichotomie mezi marxismem a analýzou symbolických významů? Bohužel metateoretická poznámka nebo dovětek zaměřující se na tyto a podobné otázky v knize chybí.

Středem Krčálova pojednání je legitimita současných západních neoliberalních společností a přirozeně zejména společnosti české. Jeho základní tezi, inspirovanou Wacquantovými pracemi, lze shrnout takto: státy ustupují od své role poskytovatele sociálního zabezpečení pro všechny vrstvy obyvatelstva, tím ztrácejí svou legitimitu; deficit legitimacy kompenzují stále větším spoléháním se na represivní a trestní aparáty, jako je policie a bezpečnostní služby (s. 6). Tato teze není předložena k empirickému testování, autor s ní pracuje jako s již potvrzeným závěrem. Její platností si je natolik jist, že neuvádí žádná data prokazující pokles legitimacy současných západních států nebo konkrétně českého státu, nedokumentuje statisticky ani pomocí dalších údajů nárůst závislosti státu na represivních složkách státní moci. Mnohý čtenář si asi najde důvody, proč může s takto podanou tezí o krizi legitimacy současného státu souhlasit, ale od knihy, v níž je krize legitimacy východiskem pro vše ostatní, je možné čekat více.

Autora především zajímá vztah mezi státní legitimitou a nárůstem významu trestněpolitických funkcí státu. Pro tento účel zavádí pojem „dispozitiv penální legitimacy“, jež vymezuje jako „soubor diskurzivních praktik, strategií, technik, procedur a aparátů, které (re)produkují legitimitu státních institucí“ (tam.). Tímto krokem se přihlašuje k foucaultovské teorii

diskurzu, jež pro své téměř bezbřehé teoretické ambice a obtížnou empirickou specifikovatelnost má vedle příznivců také nemálo kritiků (mezi sociology zabývajícími se sociálními nerovnostmi k nim patřil i Wacquantův učitel Pierre Bourdieu). Nedostatečně specifikovaný, u Foucaulta i u autora, je samotný koncept dispozitivu. Samozřejmě je možné zkonstruovat takový „dispozitiv“, který vede státní instituce, strany a média k tvorbě legitimizujícího diskurzu založeného na prezentaci státu jako ochránce před zločinem a ohrožením ze strany chudých a vyloučených obyvatel. Domnívám se však, že to samé se dá říci a mělo by být řečeno i bez tohoto termínu. „Dispozitiv“ funguje jako černá skříňka shrnující různé komplexy nedostatečně poznaných kauzálních, funkcionálních a symbolických souvislostí.

Srozumitelnosti pojmu „dispozitiv penální legitimacy“ dále příliš nepomáhá autorovo tvrzení, že je odvozen z „triangulace“ tří fenoménů. Co triangulace znamená, se v textu nedozvíme. Není jasné, zda zdroj této metafory je třeba hledat v zeměměřičství, kvalitativním výzkumu, nebo někde jinde. Možná se jedná o pouhou konjunkturu neboli nalezení průniku tří různých předmětných oblastí. Vnitřní fungování triangulace jako teoretického nástroje sociálního vědce bohužel není vysvětleno. Další nejasnost vzniká kolem faktu, že jedna z triangulovaných složek se v textu liší. Vedle legitimacy státních institucí a „penality“, rozuměj trestněprávní funkce státu, je někde třetím prvkem společnost (s. 6, srov. s. 38), jinde pak neoliberalismus (s. 66, 149). Zřejmě se „společností“ míní typ společnosti, a lze tedy za „společnost“ dosadit „neoliberalní společnost“. Pak ale jde o příklad

společenskovedního myšlení používajícího poněkud hrubé kategorie. Dá se pochybovat o tom, že všechny západní společnosti jsou neoliberální ve stejném rozsahu a že jejich charakteristiku jako společností určuje pouze nebo především míra jejich ztržnění. Podobná výhrada se týká legitimacy státu, která se rovněž liší podle svého sociálního a kulturního kontextu. Kontextuálně závislá je nepochybně i trestněprávní funkce každého státu. V pojmu dispozitivu penální legitimacy se tak spojuje něco, co již vždy spojeno bylo, totiž konkrétní společnost se specifickou (historicky proměnlivou) realizací státu a jeho legitimacy. V Krčálově knize však tato problematika není dostatečně rozpracována.

Další sporný bod autorova teoretizování představuje rozlišení mezi úzkým a širokým pojetím trestu (s. 50–55). Trest v užším smyslu je podle Krčála sankce uložená veřejnou mocí pachatelů za spáchaný zločin. V tomto užším pojetí lze rozlišovat obvyklé funkce trestu jako funkci retribuivní, rehabilitační, odstrašující, restituční nebo eliminační. Autor pouze vyjmenovává a neargumentuje pro nebo proti každé z těchto funkcí, i když nejsou všechny sluchitelné ani mezi sebou navzájem ani s jeho pojetím trestního státu. Vážnější otázka vzniká u širšího pojetí trestu. Podle autora trest v širším smyslu znamená dohled nad jedinci a skupinami označovanými státní mocí za náchylné ke zločinu, jejich stigmatizaci, marginalizaci a vylučování ze společnosti (s. 52). Stigmatizace a mocenská kontrola osob s labelem devianta je jistě realita, která vyžaduje kritickou pozornost sociálních věd. Má však smysl tyto společenské fenomény chápat jako součást trestu? Jsou průvodní následky trestu totéž co trest? Autor se ve výkladu širšího

pojetí odvolává na Wacquanta, ale na jím citované stránce z Wacquantova článku se žádný explicitní argument na podporu tohoto pojetí neobjevuje. V běžných vymezeních trestu v teoriích vycházejících z trestního práva (včetně teorie Emile Durkheima, na kterého autor také navazuje) je jedním z podstatných aspektů trestu to, že je pachatelů udělován úmyslně nějakou autorizovanou veřejnou instancí. V obou těchto bodech – úmyslnost a skutečnost, že nevzniká pouhým fungováním obecné společenské dynamiky, nýbrž výhradně činností příslušné instituce – širší pojetí podmínky definice trestu nesplňuje. Mám pochybnosti o tom, že autorovo širší chápání trestu je analyticky užitečné.

Když se od teoretických pojmů a výpovědí přejde na neméně důležitou rovinu metodologických východisek, narazí se na asi nejzásadnější konstrukční problém celé knihy. Filosofická orientace, která se jasně projevuje v teoretické části, a empiristický přístup v části knihy zabývající se konkrétním diskurzem se vzájemně nedoplňují tak organicky, jak autor asi předpokládá. Krčál k tématu legitimacy přistupuje jako poststrukturalistický filosof, jehož vlastní modus agendi tvoří tvůrčí práce s pojmy a argumenty. Empirická data jsou pro filosofický přístup pouhým pomocným materiálem vhodným k ilustraci jednotlivých tvrzení a rétorickému posílení argumentace. Ale v empirické části autor jakoby vyměnil tvůrčí kabát filosofa za bílý plášť empirického sociálního vědce. Diskurz politických stran a státních institucí je zpracován pozitivisticky a kvantitativně. Autor dokonce stanoví hypotézu a výzkumné otázky (s. 68). Tento krok, zřejmě motivovaný snahou uspokojit požadavky hypoteticko-deduktivního modelu,

patří k nejproblematičtějším bodům knihy. Je předem jasné, že všechny teze budou potvrzeny. Formulace tezí v teoretickém jazyce však ani neumožňuje jejich empirické testování. Oba základní momenty, poststrukturalistický výklad diskurzu legitimacy a analýza diskurzu konkrétních aktérů jako pozitivního faktu, nebo stručně řečeno, Foucault a CAQDA, se úplně nepotkávají, navzdory zdání, které je vyvoláno společným užíváním termínu „diskurz“.

Podobný rozpor, odpovídající dvojko-lejnosti v přístupu autora, který na jednu stranu vychází z filosofie a na stranu druhou se snaží držet zásad společenskovední metodologie, se dá najít také v jeho odvolávání se na práce oxfordských filosofů Zofie Stemplowské a Adama Swifta na téma ideální a neideální teorie (s. 66, 71). Toto rozlišení má podle mého názoru smysl u normativních teorií, jako je například teorie spravedlnosti. V sociologii a dalších sociálních vědách toto rozlišení může být významné v té míře, v jaké i ony, ať už skryté nebo otevřené, obsahují normativní prvek. Avšak společenskovední teorie je vždy teorie nějaké reálné předmětné oblasti, a v tomto ohledu je tedy zavádějící mluvit o jakési ideální společenskovední teorii. Empirické teorie společenských věd pracují s ideálními typy, ale to je úplně jiná problematika. Považuji proto za nešťastné představovat závěry výzkumu českých diskurzů legitimacy zvlášť na rovině společenskovední teorie a na rovině politické praxe. Příslušná kapitola „Závěrečné poznámky“ (5.) nejlépe ukazuje dualismus autorova přístupu – a také metodologickou nevyjasněnost celé práce. „Závěry“ na úrovni teorie v podstatě jen znovu shrnují teoretické formulace jiných autorů představené v teoretické části knihy.

Závěry na úrovni praxe zase jen opakují zjištění už vyslovená v empirické části. Chybí klíčový prvek rozvíjení původního teoretického jazyka v dialogu s empirickými daty a jejich interpretacemi.

Text je přeplněný cizími slovy. Místo „sociálního zabezpečení“ autor systematicky používá anglický termín „welfare“. Možná proto, aby zůstala zachována souvislost s Wacquantovými termíny „workfare“ a „prisonfare“ (s. 11). Tuto souvislost by však stačilo jednou v textu vyloužit. Používání „welfare“ by mohlo navodit nesprávný dojem, že současný český systém sociálního zabezpečení je více závislý na vlivech z anglosaského světa než na dlouhé domácí a středoevropské tradici. Podobně se o sociální politice a dalších veřejných politikách mluví vždy jako o „policies“. Nevím, jestli důvodem je (v knize netematizovaná) podobnost „policy“ s „police“ a „policing“, opět by ale stačilo tuto dobře známou souvislost připomenout vhodně umístěným odstavcem nebo poznámkou pod čarou. Tím ale seznam nadužívaných cizích slov nekončí: „penální“, „nomický“, „adorace“, „triangulace“, „produkce“, „reprodukce“, „redukce“, „reifikace“, nepřeloženy zůstávají také „deserving poor“ a „undeserving poor“. Tato cizí slova se na řadě míst objevují vedle sebe až příliš hustě. Netřeba říkat, že čtivost knihy se tím snižuje, aniž by se zvýšila intelektuální hodnota obsahu. V případě lukáčovského pojmu „reifikace“ je obtížné z jeho užívání v textu odvodit, co je jím míněno.

Ani ne polovinu knihy zabírá empirická analýza českého politického diskurzu zaměřená na působení dispozitivu trestní legitimacy. Autor měl k dispozici dva datové korpusy. První z nich, zahrnující

mediální sdělení související s problematikou bezpečnosti, v této knize skoro nebyl využit. Čtenář, který se chce seznámit s výsledky jeho analýzy, se zřejmě musí podívat do těch částí autorovy disertace, které byly publikovány jinde. Druhý korpus zahrnuje programy politických stran, oficiální dokumenty bezpečnostních složek státu a rozhovory s aktéry bezpečnostní politiky (počet neuveden). V knize se pracuje skoro výhradně s texty, které byly vytvořeny v rámci největších českých politických stran a několika složek státní moci: Bezpečnostní informační služby, Ministerstva vnitra a Policie ČR. Analýza diskurzu těchto organizací je popisná a mechanicky odvedená. Dokumenty byly běžným kvalitativním kódováním přiřazeny k takovým kategoriím diskurzu bezpečnosti, pořádku a legitimacy, jako jsou „bezpečnost“, „prevence“, „policie“ nebo „sociální vyloučení“. Autor tuto část knihy označuje jako „ilustrativní“ (s. 159) a o více opravdu nejde. Zbytečně dlouhé citace z dokumentů slouží v podstatě jen k ilustraci dříve formulovaných teoretických výpovědí, někdy tuto funkci plní lépe a někdy hůře. Je to nepřilíš zajímavé čtení, při kterém se nenarazí na nic neočekávaného. Proto opakují: na disertační práci dostatečné, na knihu málo. Obecně řečeno je škoda, že v dnešní konkurenčně napjaté situaci mnoho mladších autorů vydává svou disertaci raději hned, než aby věnovali dalších pár let jejímu dopracování do podoby rozsáhlé a důkladné monografie, která by maximálně využila výsledků jedinečného výzkumného projektu, jakým disertační výzkum obvykle bývá.

*Marek Skovajsa*

## **Pierre Hadot: *Co je antická filosofie?***

Vyšehrad, Praha 2017, 320 s.

Knihou významného francouzského filosofa Pierra Hadota (1922–2010), která vyšla poprvé v roce 1995 v Paříži, představuje poměrně originální pokus pohlédnout na antickou filosofii z nové perspektivy. V dnešní době je filosofie obecně považována primárně za teoretický diskurs nabízející určitý výklad světa, z něhož sice mohou občas vycházet i určitá morální pravidla či normy náležitého jednání, nicméně to, zdali je možno na dané filosofii založit život (a zdali podle ní tedy někdo žije), je otázka zcela podružná, která do filosofického tázání snad ani nepatří. Těž podmínky studia filosofie jsou dnes zcela odlišné od těch v antice: student se setká s filosofií na univerzitě, kde je součástí plánu jeho studia, které je samo pouze dílčí, přípravnou etapou jeho celkového životního rozvrhu. Pokud snad nalezneme v některé z představených podob filosofie zalíbení, půjde takřka bez výjimky o intelektuální rozhodnutí, jež se nijak přímo nepromítne do jeho způsobu života (jako výjimku uvádí Hadot (zřejmě radikální marxismus). V antice tomu ovšem bylo dle autora právě naopak: konkrétní filosofie byla důsledkem původnější volby určité duchovní cesty, tedy celkového způsobu života, který byl možný pouze v určitém typu společenství či školy, kde se daný typ filosofie provozoval. Takřka nikdy se nestávalo, že by se adept přidal k určité škole na základě četby filosofického spisu či teoretického výkladu učitele; volil naopak podle stylu života, který ho přitahoval; taková volba představovala existenciální rozhodnutí vyžadující následně životní



změnu a duchovní transformaci. Filosofie tedy znamenala zejména umění žít.

Klíčovým textem pro pochopení filosofie ve sledovaném smyslu je Hadotovi Platónův *Symposion*, zejména pak slavná Diotimina řeč. Sókratés, jakožto archetyp mudrce, a Erós, jakožto velký daimón filosofie, jsou v jejím rámci zcela zástupní a takřka splývají: oba jsou na půl cesty mezi nevědomostí a moudrostí (sofia), která v řecké tradici ovšem neoznačuje čistě teoretické poznání, nýbrž spíše poznání praktické, schopnost dokázat si poradit či umět žít. V tomto místě dialogu se dle Hadota jakoby sama etymologie slova filosofie stává filosofickým programem a dostává zde svůj propříště ironický a současně tragický nádech. Ironický proto, že pravý filosof je provždy tím, kdo si uvědomuje, že není moudrý a není tak ani moudrý ani nemoudrý, je to tulák bez domova; tragický proto, že na jedné straně ze všech sil touží moudrosti dosáhnout, přičemž na druhé straně dobře ví, že to nelze. Z dialogu *Symposion* tak vychází tradice pojímající filosofii jako cvičení v moudrosti, praktikování určitého stylu života, k němuž – bez ohledu na konkrétní školu – patřila ironie, smysl pro jemný humor a radostná vážnost.

Platónská filosofie je bytostně spjata s ideálem dokonalé obce: její založení představuje výsostně filosofické gesto a vrchol všeho filosofického usilování. Členové školy mají před tím, než se pustí do politické činnosti směřující k tomuto cíli, žít v ústraní a věnovat se studiu a duchovním cvičením. Na rozdíl od Sókrata, který se domníval, že mladí lidé mají být vzdělávání nikoliv v uměle vytvořeném prostředí, nýbrž tím, že se přímo zapojí do života obce, založil Platón Akademii jakožto vzdělávací rámec na obci nezávislý. Základem

výuky byla geometrie a další odvětví matematiky: pěstovaly se zde jako čistě teoretické disciplíny bez zřetele na praktické uplatnění; jejich cílem bylo očistění duše od vnímatelných představ, tedy jejich smysl byl etický. Vrcholem výuky byla pak dialektika, jež znamenala specifickou formu diskuse s pevně danými pravidly: nejprve byla stanovena teze, jež mívala formu otázky (Je ctnost učitelná?), kterou jeden účastník vyvracel a druhý hájil. První z nich měl zřejmě poněkud privilegovanější postavení, jelikož jednak nezastával v dané věci žádné stanovisko a jednak měl prostřednictvím svých otázek dovést partnera k nahlédnutí a přiznání rozporu v jeho stanovisku; tento postup poměrně věrně odráží situaci známou z Platónových dialogů, kde je vesměs Sókratés tím, kdo se z pozice vědoucího nevědomí táže, aniž by byl kdy tážán sám. Takto pojatá dialektika je tedy svého druhu duchovním cvičením vyžadujícím od účastníků jistou kázeň či askezi: je to společně vedená snaha dvou rozmlouvajících dosáhnout shody s požadavky, které jim klade racionální diskurs (logos). Logos nepředstavuje dokonalé a konečné poznání v dané věci, nýbrž pouze soulad či shodu mezi rozmlouvajícími, již dospěli ke společnému stanovisku přesahujícímu jejich partikulární perspektivu. V tomto ohledu je pro Platóna samo myšlení určitým typem dialogu. Dialektika však představovala i svého druhu nebezpečí, jelikož mohla snadno vzbudit iluzi, že vyvrátit či obhájit lze při troše obratnosti a zkušenosti cokoliv. K dialektice proto mohl student dle *Ústav*y přistoupit až ve svých třiceti letech a zabývat se jí měl pět let, nevíme ovšem, zdali toto pravidlo bylo v Akademii dodržováno.

Platónova škola byla v první řadě místem svobodné diskuse učenců hledajících

pravdu, kde – alespoň za časů svého zakladatele – nevládl žádný dogmatismus a její členové se rozcházeli v mínění o řadě základních otázek. Co ale potom bylo jednotícím pojítkem, jež drželo školu pohromadě? Hadot se domnívá, že společný byl styl života, pro který byla podstatná právě popsaná etika dialogu; vlastní téma dialogu i jeho eventuální závěry byly druhořadé. Tak se to ostatně ukazuje i z Platónových spisů, jejichž účelem zřejmě bylo získávat nové adepty filosofie a ukázat filosofii při díle: nikoliv čtenáře informovat, nýbrž spíše ho formovat, utvářet. Čtenář je jakoby vtažen do účasti na dialogu a je mu tak umožněno udělat vlastní zkušenost s nárokem racionality, logem a nakonec i ideou Dobra. K etice dialogu se dále pojila sublimovaná láska: jednak jakožto nealergická ochota dát v rámci dialogu své mínění k dispozici a být ochoten ho eventuálně modifikovat, a současně jakožto nutná podmínka veškerého vzdělávání (učíme se od toho, koho milujeme). Později, v době císařské, do platónského způsobu života vstoupily další formy askeze spočívající ve zřeknutí se smyslových požitků, odpírání spánku a dodržování určitého stravovacího režimu včetně vegetariánství či půstů, jejichž smyslem bylo oslabení či podřízení těla, aby se tak člověk mohl plně věnovat duchovnímu způsobu života.

Zatímco Platónova škola sledovala v posledku cíl politický, kdy stačí být filosofem, aby byl člověk kompetentní vést obec, o něco pozdější škola Aristotelova nabízela výhradně průpravu k životu filosofickému: filosofie a politika jsou zde definitivně rozpojeny. Úkolem obce je především zajistit filosofům dostatek volného času, aby se mohli věnovat teorii, a aktivita filosofa směrem k politice se má omezit na pomoc

politikům formovat jejich úsudek. Aristotelés rozlišoval mezi dvěma druhy štěstí, jednak tím, jež člověk nachází v politickém životě, když uplatňuje ctnost v obci, a jednak filosofickým štěstím, které souvisí s theória, čili se způsobem života, který je zcela zasvěcen intelektuální činnosti. Teoretický život má přednost, jelikož přináší čisté štěstí, jež není kaleno žádnou bolestí či strážní; život vedený v souladu s rozumem již nesměřuje k žádnému dalšímu cíli, je cílem sám o sobě. Vzorem pro tuto činnost je pak sám bůh a kosmos: z této perspektivy je teoretická filosofie zároveň i etikou. Filosof si nevolí žádný jiný životní cíl než samo poznání, které chce pro ně samé, aniž by sledoval nějaký jiný osobní, společenský či sobecký zájem: Hadot tuto etiku nazývá etikou nezaujatosti a objektivity. Aristotelův filosofický život má charakter monumentálního vědeckého projektu: aristotelský badatel není jen pouhým sběratelem faktů, jejich pozorování, zkoumání a vlastně i shromažďování se odehrává v jakési téměř nábožné zaujatosti realitou ve všech jejích aspektech, jelikož vše v sobě nese jistou stopu božské přítomnosti. Podle Aristotela jsme schopni v přírodě – přímo či nepřímo – zahlédnout přítomnost božského: člověk proto zakouší radost z poznání, která svého vrcholu dosahuje tehdy, když úplně a nerozděleně nahlíží celek božské krásy. Taková k dokonalosti dovedená theória ovšem staví člověka na sám práh božství, a v tomto smyslu je dle Hadota i ideálním programem aristotelé školy, tedy postupně se povznést k moudrosti, jež náleží spíše bohu než člověku.

Koncem 4. století př. Kr. už byla téměř všechna filosofická aktivita soustředěna v Athénách ve čtyřech školách, které

založili Platón (Akademie), Aristotelés (Lykeion), Epikúros (zahrada) a Zénón (stoa), k nimž přibýly ještě dva další proudy – kynismus a pyrrhónismus (skepse) – které se ovšem neustavily do podoby školy ve smyslu trvalé instituce spjaté s jejím zakladatelem a určitým místem. Lze říci, že těchto šest typů filosofického života za helénismu zřejmě vyčerpává veškerou škálu možných existenciálních voleb konzistentních způsobů života. Každá ze škol definovala určitou životní volbu představovanou určitým typem moudrosti. Všechny přitom definovaly moudrost obdobně, jako stav dokonalé duševní rovnováhy, lišily se ale v tom, jak této rovnováhy dosáhnout a co ji nejvíce narušuje: pro kyniky to byl tlak společenské konvence, pro epikúrejce honba za falešnými slastmi, pro stoiky uspokojování sobeckých požitků a soukromých zájmů a pro skeptiky zastávání falešných názorů.

Jaké jsou mezi školami shody a rozdíly? Předně je třeba odlišit dogmatické školy, dle kterých základní filosofická volba musí odpovídat jisté vrozené lidské tendenci: na jedné straně je to epikúrejství, pro něž je motivem všeho lidského jednání touha po slasti, na druhé pak platonismus, aristotelismus a stoicismus, kde je primární láska k dobru. Zatímco platonismus a aristotelismus byly vyhrazeny hmotně zabezpečené elitě s dostatkem volného času, epikúrejství, stoicismus a později i kynismus měly misijní charakter a obracely se na nejširší lidové vrstvy, bohaté i chudé, muže i ženy, svobodné i otroky.

Kynismus byl po celý starověk považován za filosofický směr, ačkoliv filosofický diskurs je v něm omezen na minimum. Pro kyniky byl typický radikální styl života, který se vymezoval jak proti

životu nefilosofickému, tak proti stylu života ostatních filosofických škol: odmítal takřka vše, co bylo považováno za základní podmínky života ve společnosti jako ošacení, vlastnictví, slušné chování. Kynismus je tak životní volba radikální svobody či soběstačnosti (autarkia); nadřazuje stav přirozenosti (fysis), který lze pozorovat u zvířat, dětí či snad i bohů, nad kulturní konvence (nomos). Kynický způsob života je založen na téměř atletickém, avšak racionálně zdůvodněném výcviku (askésis), kterou přejali i někteří stoikové, spočívající v trpělivém snášení hladu, zimy či urážek, a ve zřeknutí se veškerého přepychu, pohodlí a výdobytků civilizace; jejím cílem bylo stát se odolným a otužilým a vydobýt si tak soběstačnost a svobodu.

Pyrrhónismus je kynismu podobný v tom, že se též nesoustřeďuje na vyučování, spíše se snaží prezentovat určitý styl života jako vzor k napodobení, a tímto způsobem přitáhnout žáky. Základní životní volba pyrrhónismu je lhostejnost: jeho zakladatel Pyrrhón žil údajně v naprosté lhostejnosti vůči všem věcem, stále zůstával ve stejném rozpoložení, neprožíval žádná citová hnutí, jeho nálady se neproměňovaly, nečinil rozdíly ani mezi místy, kde se nacházel, ani mezi lidmi, s nimiž se stýkal, ani mezi činnostmi, jež vykonával, ani mezi slastí, bolestí, životem a smrtí. Pyrrhónovi bylo lhostejné úplně vše, až na lhostejnost samu: tu chápal jako cestu k nalezení vnitřního klidu a rovnováhy, kterou narušuje honba za tím, co lidé pokládají za dobré. Vzhledem k tomu, že lidské soudy jsou záležitostí pouhé konvence, je nemožné s jistotou stanovit, zdali je daná věc dobrá, či zlá: je proto třeba vycvičit se ve lhostejnosti a zdržení se soudu (epoché). Skeptický filosofický

diskurs ústí nakonec ve své vlastní popření, čímž uvolňuje prostor samému způsobu života, který je nadto prohlašován za nefilosofický. Dle Hadota je skepticismus filosofická, tedy filosofickými argumenty odůvodněná životní volba nefilosofického způsobu života.

Pro epikúrejce je stěžejní zkušenost těla ve smyslu subjektu bolesti a strasti. Tělo zde není protikladem duše: slast a bolest existují pouze tehdy, když si je uvědomujeme a stav vědomí se zase odráží v těle. Hlavním cílem je proto osvobodit takto chápané tělo od utrpení a dosáhnout slasti; rolí filosofa je potom vědět, jak usilovat o slast racionálně, tedy jak dosáhnout jediné skutečné slasti, jíž je ryzí slast z bytí. Pramenem veškerého lidského utrpení je neznalost skutečné slasti, když lidé buď usilují o něco nedosažitelného, nebo se neumí spokojit s tím, co mají, nebo konečně se ustavičně strachují, že o dosaženou slast přijdou. Epikúros rozlišuje dva typy slasti: dynamické, tělesné slasti, jež jsou prudké, leč pomíjivé a vždy spojené s bolestí; trvalá slast má oproti tomu charakter poklidu ve stavu vyrovnanosti. Metoda, jak této trvalé slasti dosáhnout, je asketická: nevede přes stálé stupňování dynamických slastí, nýbrž skrze asketické ovládnutí touhy po bohatství, přepychu a moci. V samém základu všech vášní, jež člověka vedou do neštěstí, je strach ze smrti a strach z bohů; základním cílem pak je člověka těchto strachů zbavit. Podle epikúrejců vznikají lidská těla i vše ostatní jako náhodné shluky atomů, netvoří žádnou skutečnou jednotu a jsou stejně jako veškerenstvo pouhým nashromážděním prvků v nekonečném prázdnu, kde se utváří bezpočet světů. Bohové sice existují, ovšem do takového světa nijak nezasahují;

podstatou božství není schopnost tvorby či vlády, nýbrž dokonalost vyššího druhu, spočívající ve štěstí, nezničitelnosti, kráse, blaženosti a klidu. Epikúrejští bohové tak žijí sami epikúrejským způsobem života a epikúrejská fyzika, tedy nauka o přírodě a světě, je podle Hadota v plném souladu s existenciální volbou, kterou tento směr představuje.

Základní životní volbou stoicismu bylo přesvědčení, že neexistuje jiné dobro a zlo než to mravní; konání mravního dobra pak lze ztotožnit s povinností či ctností. Štěstí nespočívá jako u epikúrejství ve slasti, nýbrž v požadavku dobra diktovaného rozumem; stoická volba se ale liší i od platonismu, jelikož štěstí, tedy morální dobro, by mělo být přístupné nejen elitě, nýbrž všem lidem bez rozdílu. Stoik usiluje o to, aby žil v souladu se sebou samým: lidský život je sice zcela determinován osudem, vůle konat dobro a jednat v souladu s rozumem záleží ovšem pouze na nás. Vše ostatní nemáme ve své moci a je to tudíž záležitost osudu, a proto je to lhostejné. Jediné, co lhostejné není, je morální intence, tj. ryzí dobrá vůle, která se může realizovat v povinnostech či náležitém jednání v souladu s přirozeností. Podobně jako u epikúrejství i zde jsou složky stoického filosofického diskursu podřízeny základnímu náhledu: smyslem stoického výkladu přírody je podpořit životní volbu a racionalita lidského jednání se zakládá v racionalitě samotné přírody. Pro stoiky je kosmos živým organismem, vše se děje dle řádu a z racionální nutnosti, v nekonečném čase existuje pouze jeden a tentýž kosmos, který bezpočtukrát zaniká a opět se navrácí ve stejné podobě. Vše se navzájem podmiňuje v nekonečném řetězci nevyhnutelné kauzality. Přesto je ale v takovém

světě možná morální volba, tedy možnost, že se člověk vzepře světovému řádu, to však na běhu světa nic nemění: dle Kleantha „svolného osud vede, vzdorného vleče“. Je proto třeba oprostít se – nakolik jen lze – od naší partikulární situace, lidského pohledu na skutečnost, od našich konvencí či vášní, k pohledu přírodnímu či fyzikálnímu, v němž je každá událost zasažena do perspektivy přírody a světového rozumu. Stoická lhostejnost spočívá v tom, že nečiní rozdíl mezi věcmi, které přináší osud: milujeme a přejeme si je všechny stejnou měrou.

Helénistické školy soustředěné v Athénách s výjimkou epikúrejské zanikly s koncem Římské republiky, přičemž dle Hadota bylo jednou z významných příčin zřejmě vyplnění Athén Sullou roku 87 př. Kr.; ve stejné době ovšem dochází po celé říši k zakládání nových škol. Počínaje přelomem 3. a 4. století postupně mizí epikúrejsství, stoicismus a skepticismus a na jejich místo nastupuje nový směr zvaný novoplatónismus, jenž je ovšem spíše syntézou platónismu a aristotelismu. Filosofická výuka se postupně emancipuje od tradičních škol, které si uchovávaly přímou návaznost na svého zakladatele, filosofického vzdělávání se dokonce postupně z části ujímá státní aparát. Důraz se přitom stále více přesouvá na dogmatiku, exegezi a komentáře klasických textů (zejména Platóna a Aristotelés), zkoumají se ale též božské věštby, orfické hymny a zjevení daná barbarským národům (Židům či Egypťanům); výsostného postavení dosáhla zejména tzv. Chaldejská orákula. Pravda tak byla stále více považována za zjevenou, přesto filosofie zůstávala primárně úsilím o duchovní rozvoj a cestou k vnitřní proměně sebe sama; i četba, komentování

a exegeze textů byly ostatně chápány jako cvičení formativní, jež učilo člověka skromnosti, kázni a vedlo ho ke kontemplativnímu životu. Rozvrh takového cvičení ukazuje Hadot na příkladu Plótinových *Ennead*, jež uspořádal Porfyrios: nejprve studium etiky očisťuje duši, potom fyzika ukazuje na transcendentní příčinu světa a nakonec metafyzika či epoptika (mystické zření) přivádí ke kontemplaci samotného božství. Způsob života doporučený Porfyriem a praktikovaný v Plótinově škole spočíval v životě podle ducha, tj. zcela aristotelicky v životě v souladu s nejvyšší částí nás samých, intelektem (nús). Současně se vytrácí platónská vize filosofa – politika, pro kterou už v době císařství není místo. Kontemplace (theoria) ovšem nespočívá v hromadění poznatků, a nijak se nerozvíjí s množstvím úvah: není to jen abstraktní poznávání, nýbrž hluboká proměna sebe sama ve smyslu návratu k naší skutečné podstatě, k božskému v nás. Cílem života bylo pro Plótina splynout s Bohem, jeho filosofický diskurs pak ukazoval, že tento cíl je totožný s návratem k naší skutečné podstatě: filosof v posledku nachází božské v sobě samém, v mystickém prožitku sjednocení. Jde o zkušenost svrchované vzácnou, která vytrhává z myšlenkové aktivity obrácené k Intelktu a dodává plótinovskému způsobu života jeho zásadní naladění. Plótinovská životní cesta se tak jeví jako trpělivé čekání v plně intelektuální aktivitě na nenadálý příchod podobných okamžiků, v jejichž světle dostává lidský život svůj plný smysl. Kontemplativní život však neznamená lhostejnost či nezájem o druhé lidi, lze a je třeba ho smířit se starostí o bližního. Další vývoj poplótinovského novoplatónismu je spojen se stále rostoucím vlivem Chaldejských orákulí

a theurgie: tedy techniky, jež na základě rituálů ustanovených samými bohy umožňuje rozpoznat a podrobit se jejich vůli a dosáhnout tak s nimi spojení. Zatímco Plótinus se domníval, že lidská duše je ve stálém styku s Rozumem, duchovním světem a božstvím, jeho nástupci měli za to, že upadlá a v těle uvězněná duše potřebuje materiálně a smyslově založené rituály k tomu, aby k božskému mohla vystoupat. Stejně jako v křesťanství se i v pozdním novoplatónismu ujalo vlády přesvědčení, že člověk se nemůže spasit sám vlastními silami, nýbrž iniciativy se musí chopit samo božstvo.

Křesťanství přichází do antického světa s poselstvím blížícího se konce světa a příchodu Božího království, které bylo antické mentalitě zcela cizí; křesťané ovšem svou víru chápali jako filosofický směr či dokonce jako jedinou pravou filosofii. Například podle svatého Augustina se podstata křesťanství a platónismu překrývají, hlavní odlišnost nicméně tkví v tom, že křesťanství, na rozdíl od platónismu, dokázalo přesvědčit celé zástupy, aby se odvrátily od pozemských věcí a zaměřily na duchovní oblast, čímž způsobilo skutečný přerod lidstva. V tomto ohledu představovalo křesťanství další a velmi úspěšný styl života a způsob existence: a bylo – podobně jako filosofické školy – žitou moudrostí. Mnišský způsob života, pokud se obracel primárně ke kontemplaci, byl později chápán jakožto nejvyšší vyjádření takové filosofie. Zůstával přitom spjat s tradičními kategoriemi, jako je vyrovnanost duše, oproštěnost od vášní či život v souladu s rozumem či přirozeností, a používal též tradiční techniky jako zpytování svědomí, soustředění na sebe sama, omezení tělesných žádostí, přípravu na smrt

apod. Tyto praktiky ale byly začleněny do rozsáhlého, specificky křesťanského celku: předpokladem mnišského života je pokora a celý je závislý na Boží pomoci a milosti.

Hadot svůj výklad končí úvahou na téma, jak je možné, že v dnešní době se na univerzitách vyučuje filosofie jako teoretický diskurs bez přímé vazby na způsob života. Klíčový je zde zřejmě středověk, kdy došlo k definitivní odluce filosofického způsobu života od filosofického diskursu, který – především jako aristotelismus a platónismus – sloužil v podřízeném postavení jako pojmový aparát pro teologické spory. Na podřízeném postavení filosofie nic nezměnil ani vznik univerzit, ani jejich pozdější sekularizace: je velký rozdíl mezi antickou filosofickou školou, která se obracela na každého jednotlivce zvláště a usilovala o jeho bytostnou proměnu, a ideou univerzity, jejímž posláním bylo a je udílet akademické hodnosti a diplomy odpovídající určitému objektivnímu stupni dosaženého vzdělání. Univerzita může být zřízena jedině z iniciativy vyšší autority – církve či státu, a tak musí být vůči této autoritě služebná, nadto je i sama filosofie dále podřízena celkové organizaci výuky a požadavkům na organizaci vědecké práce; už nejde a ani dost dobře nemůže jít o obrácení celého člověka, o jeho výchovu Hadoťovými slovy k povolání „být člověkem“. Přesto i v novověku lze nalézt autory – Hadot uvádí zejména Descarta, Kanta a Nietzscheho –, kteří se snažili obnovit původní jednotu filosofického diskursu a způsobu života, čili dle své nauky též žít, či přesněji řečeno – myslet v souladu se stylem života, který si zvolili.

Je ale možné obnovit antické pojetí filosofie? Dle Hadota v zásadě ano, i dnes je

možno filosofii nejen studovat či přednášet, ale i praktikovat, a to už proto, že filosofická praxe může být na filosofickém diskursu relativně nezávislá. Praktikování filosofie by dnes mohlo být možné jako usilování uvědomit si sama sebe, své bytí-ve-světě, bytí-s-druhými, a současně snaha naučit se opět vidět svět mimo vědecké konstrukce. Hadot radí užívat – jak to ostatně činili Nietzsche, Goethe, Kant či Wittgenstein – motivy, postupy a vzory vypůjčené ze stoické či epikúrejské tradice a dosáhnout tímto způsobem v životě jisté rovnováhy či vnitřního míru. Na této cestě ovšem číhají dvě nebezpečí: prvním je ulpění či spokojení se s teoretickým diskursem, tj. s líbivými a krásnými výroky či předsevzetími změnit svůj život, aniž by

došlo k jakékoliv jeho transformaci; druhé nebezpečí je uvěřit, že se lze zcela obejít bez filosofické reflexe. Filosofický život se vždy musí opírat o racionální, od života neoddělitelný filosofický diskurs, jelikož filosof se musí snažit vždy explicitně formulovat důvody, proč jedná tím či oním způsobem, a uvažovat jeho prostřednictvím nad svojí zkušeností i nad zkušeností druhých. Bez teoretické reflexe filosofickému životu hrozí, že upadne do banality či poblouznění. Podmínkou *sine qua non* filosofického života je totiž schopnost reflektovat, promýšlet a uvažovat přísným a metodickým způsobem v jasných pojmech: s Kantem řečeno, „myslet vlastním rozumem“.

**Josef Kružík**

<b>Yasar Abu Ghosh</b>	Fakulta humanitních studií UK, Praha
<b>Andrea Beláňová</b>	Sociologický ústav AV ČR a Pedagogická fakulta UK, Praha
<b>Ondřej Beneš</b>	Fakulta architektury ČVUT, Praha
<b>Dana Bittnerová</b>	Fakulta humanitních studií UK, Praha
<b>Tomáš Bubík</b>	Filozofická fakulta UP, Olomouc
<b>Ivo T. Budil</b>	Metropolitní univerzita, Praha
<b>Josef Fulka</b>	Fakulta humanitních studií UK a Filozofický ústav AV ČR, Praha
<b>Markéta Hajská</b>	Filozofická fakulta UK, Praha
<b>Marek Halbich</b>	Fakulta humanitních studií UK, Praha
<b>Milan Hanyš</b>	Fakulta humanitních studií UK, Praha
<b>Eva Heřmanová</b>	Metropolitní univerzita, Praha
<b>Hana Horáková</b>	Metropolitní univerzita, Praha
<b>Jana Jetmarová</b>	Fakulta filozofická UPa, Pardubice
<b>Tereza Jiroutová</b>	
<b>Kynčlová</b>	Fakulta humanitních studií UK, Praha
<b>Martin Klapetek</b>	Teologická fakulta JU, České Budějovice
<b>Matěj Kratochvíl</b>	Etnologický ústav AV ČR, Praha
<b>Helena Kubátová</b>	Fakulta filozofická UPa, Pardubice
<b>Hynek Látal</b>	Filozofická fakulta JU, České Budějovice
<b>Přemysl Mácha</b>	Přírodovědecká fakulta OU, Ostrava
<b>Radka Mudrochová</b>	Fakulta filozofická UHK, Hradec Králové
<b>Kateřina Nedbálková</b>	Fakulta sociálních studií MU, Brno
<b>Karolína Pauknerová</b>	Centrum pro teoretická studia AV ČR a UK, Praha
<b>Daniela Pěničková</b>	Agentura pro sociální začleňování, Praha
<b>Jana Poláková</b>	Moravské zemské muzeum, Brno
<b>Jana Pospíšilová</b>	Etnologický ústav AV ČR, Brno
<b>Adriana Qubaiova</b>	Central European University, Budapest, Hungary
<b>Dan Ryšavý</b>	Filozofická fakulta UP, Olomouc
<b>Zita Skořepová</b>	Etnologický ústav AV ČR, Praha
<b>Markéta Slavková</b>	Fakulta sociálních a ekonomických věd UK, Bratislava, Slovensko
<b>Miroslav Slowik</b>	Filozofická fakulta UK, Praha
<b>Bohuslav Šalanda</b>	Fakulta humanitních studií UK, Praha
<b>Livia Šavelková</b>	Fakulta filozofická UPa, Pardubice
<b>Karolína Šedivcová</b>	Fakulta humanitních studií UK, Praha
<b>Jaroslav Šotola</b>	Filozofická fakulta UP, Olomouc
<b>Jiří Tourek</b>	Fakulta humanitních studií UK, Praha
<b>Jana Valdřová</b>	Filozofická fakulta MU, Brno
<b>Petr Vašát</b>	Sociologický ústav AV ČR, Praha
<b>Barbora Vegrichtová</b>	Policejní akademie, Praha