



Tato skripta vznikla v rámci spolupráce s projektem Varianty – IKV, který realizuje Člověk v tísni – společnost při ČT, o. p. s.



Projekt je financován z prostředků iniciativy Equal a ze státního rozpočtu České republiky



UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA ANDRAGOGIKY A PERSONÁLNÍHO ŘÍZENÍ

MULTIKULTURNÍ ANDRAGOGIKA

Jaroslav Faltýn

OBSAH

Pojem kultura.	3
PŘEHLED ANTROPOLOGICKÝCH TEORIÍ KULTURY	8
Evolucionistická teorie	8
Difuzionistická teorie	9
Teorie kulturního relativismu	10
Funkcionalistická teorie	11
Konfiguracionistická teorie	12
Strukturální funkcionalismus	13
Claude Lévi-Strauss: Rasa a dějiny	15
IDEA A HISTORIE MULTIKULTURALISMU	18
Idea multikulturalismu	18
Vztah jedince a společnosti jako podmínky uplatnění multikulturality	19
Liberalistická koncepce	20
Komunitaristická koncepce	21
Pojem multikulturalismu	23
Historické obecniny vývoje multikulturního diskurzu	24
TYPY SOUŽITÍ KULTUR V MULTIKULTURNÍ SITUACI A JEJICH KONSEKVENCE PRO VZDĚLÁVÁNÍ	26
Konzervativní multikulturalismus – monokulturalismus	26
Liberalistický multikulturalismus	27
Pluralistický multikulturalismus	29
Esencialistický multikulturalismus	30
Kritický multikulturalismus	31
SPOLEČNOST JAKO OBJEKTIVNÍ REALITA	37
Institucionalizace	37
Habitualizace činností	40
Kultura a narace	41
Legitimizace vzniku symbolických světů	43
INSTITUTE	46
SPOLEČNOST JAKO SUBJEKTIVNÍ REALITA	49
Internalizace reality – primární socializace	49
Sekundární socializace	51
POSTOJE, SOCIÁLNÍ UČENÍ, STEREOTYPY	54
Definice postoje	54
Utváření postoje	54
Vlastnosti postojů	58
Změna postoje	59
Předsudky – stereotypy	64

JAZYK A VĚDĚNÍ V KAŽDODENNÍM ŽIVOTĚ	69
Sociální implikace jazyka – příklady z různých kultur	71
Důležitost postoje k jazyku	72
TEORIE JAZYKA	75
Definice jazyka podle Ferdinanda de Saussura	75
Ferdinand de Saussure: Místo jazyka ve faktech řeči	76
Povaha jazykového znaku; znak, označované, označující	77
Arbitrární povaha znaku	78
Hodnota a význam znaku	79
Interaktivní koncepce významu (Roland Barthes)	80
Denotace a konotace – mýtus	80
Strukturalistická teorie (Claude Lévi-Strauss)	82
Společenství vědců (Thomas Kuhn)	84
Rozvinutý a omezený kód (Basila Bernsteina)	84
IDENTITA	86
Složky identity	86
Národní identita	89
Identita v přechodech (Wolfgang Welsch)	91
NÁROD	94
Historické souvislosti ustavení evropských národů	95
Pierre Bourdieu: Model vzniku státu	97
Šíření národní ideologie	98
Národní stát jako antagonismus multikulturní společnosti	100
SOCIÁLNÍ NEROVNOST A VZDĚLÁVÁNÍ	104
Pojem nerovnost	104
Sociální status	105
Sociální stratifikace	106
Sociální vrstvy a kultura	109
Habitus	111
SOCIÁLNÍ NEROVNOST A INTERKULTURNÍ VZDĚLÁVÁNÍ	114
Vzdělanostní nerovnost (Natalie Simonová)	114
Sociální nerovnost mezi imigranty a hostiteli (Eugene Roosens)	119
FAKTORY VLIVU NA DOSAŽENÉ VZDĚLÁNÍ JEDINCE	122
Teorie modernizace	122
Teorie kulturní reprodukce	122
Maximálně udržovaná nerovnost	123
Teorie racionální akce	123
Použitá literatura:	128

NA ÚVOD...

tohoto studijního textu mi dovoluji říci, co je jeho cílem a jakými prostředky se pokusí vytčeného cíle dosáhnout.

V multikulturní situaci globalizované společnosti se mohou při vzdělávání setkávat vzdělavatelé a vzdělávání s navzájem odlišnými kulturami. Pokud vzdělávaný a vzdělavatel pocházejí z odlišných kultur, můžeme vzdělávání, které spolu uskutečňují, nazvat mj. vzděláváním interkulturním. Vzdělávání se ale nestane skutečně interkulturním jen v důsledku skutečnosti, že vzdělávaný a vzdělavatel pocházejí z odlišných kultur. Aby mohlo být vzdělávání skutečně interkulturní, musí být metodicky překonány kulturní rozdíly mezi vzdělávaným a vzdělavatelem tak, aby se interkulturní vzdělávání svou efektivitou blížilo vzdělávání, které interkulturní není. Proto je nezbytně nutné porozumět podstatě kulturních rozdílů mezi lidmi. Cílem tohoto textu je zprostředkovat Vám ty myšlenky, které jsou pro pochopení podstaty kulturních rozdílů velmi důležité. Jejich znalost je 1. důležitá pro pochopení podstaty kulturních rozdílů mezi lidmi, 2. je krokem k pochopení a zdůvodnění metod interkulturního vzdělávání 3. je předpokladem úspěšné praxe interkulturního a multikulturního vzdělávání.

Jaký je rozdíl mezi interkulturním a multikulturním vzděláváním? V multikulturním vzdělávání nemusí vzdělavatel a vzdělávaný pocházet z odlišných kultur. V multikulturním vzdělávání je rozhodující jeho obsah. Tím jsou informace, které se týkají multikulturní situace. V tomto smyslu je náš studijní text multikulturně vzdělávací. Na druhé straně interkulturní vzdělávání probíhá vždy mezi vzdělavatelem a vzdělávaným z odlišných kultur. Pro charakter vzdělávání je zde rozhodující situace vzájemné kulturní odlišnosti. Obsah interkulturního vzdělávání může být libovolný. V interkulturním vzdělávání s dialogem vzdělavatele a vzdělávaného o učební látce probíhá vždy paralelně dialog jejich kultur. Zjednodušeně lze říci, že interkulturní vzdělávání je úspěšné tehdy, když tento paralelní dialog kultur nezasahuje do dialogu vzdělavatele a vzdělávaného o tom, o čem je samotné vzdělávání. Aby dialog kultur nezasahoval do dialogu vzdělavatele a vzdělávaného, musí být interkulturní vzdělavatel multikulturně vzdělán. Musí rozumět charakteru kultury a podstatě rozdílů mezi kulturami. Bez jejich pochopení není interkulturní ani multikulturní vzdělávání možné.

Následující text je souhrnem těch myšlenek, které umožňují pochopit charakter kultury a podstatu rozdílů mezi kulturami. Tyto myšlenky jsou nepostradatelné v multikulturním vzdělávání a jsou také předpokladem úspěšné praxe interkulturního vzdělávání. Rozdílu mezi multikulturním a interkulturním vzděláváním se budeme dále věnovat níže.

V jakých bodech se společně zamyslíme nad charakterem kultury a nad podstatou interkulturních rozdílů? V prvních dvou kapitolách Kultura a společnost a Přehled antropologických teorií kultury se zamyslíme právě nad tím, co je to vlastně kultura, co je její podstatou, všimneme si nejdůležitějších prvků, které jsou společně všem kulturám, a zaměříme se i na vztah mezi lidskou společností a kulturou, kterou společnost vytváří. Přehled antropologických teorií kultury uspořádá způsoby, kterými lze vymezit kulturní společenství.

Kapitola Idea a historie multikulturalismu se ve zkratce pokouší obecně vystihnout, co je to multikulturalita a jaké existují názory na to, co to vlastně multikulturní situace je. Typy soužití kultur v multikulturním prostředí a jejich konsekvence pro vzdělávání jsou pak přehled způsobů, jakými mohou příslušníci odlišných kultur sdílet společný životní prostor. Tato kapitola by nám měla připomenout, že záleží na vůli každého člověka, kdo mu bude blízký a komu zůstane vzdálen.

Že blízkost nebo vzdálenost mezi lidmi není vrozená, ale naučená, rozebere podrobněji kapitola Společnost jako objektivní realita. Nahlédneme v ní tak trochu zvenčí proces, v jehož průběhu vznikají instituce, na které si od narození zvykáme a které nám nakonec, když si na ně zvykne, připadají samozřejmé a "přirozené". V kapitole Instituce vypracujeme to, co je společné všem lidským způsobům jednání. A uvidíme, že společnost a kultura, ve kterých žijeme, jsou velmi subjektivní. A uvidíme také, že všechny kultury, početné i nepočetné, jsou určitým ideálním modelem přizpůsobení se specifickým životním podmínkám (Společnost jako subjektivní realita). Přizpůsobení se specifickým životním podmínkám je popsáno v Postojích, sociálním učení a stereotypch charakteristických pro jednotlivé kultury. I postoje, sociální učení a stereotypy mají ve všech kulturách odlišné i společné principy.

Přestože se kultury vždy navzájem odlišují jazykem, uvidíme, že i všechny jazyky fungují na tomtéž principu a že odrážejí specifika toho životního prostředí, ve kterém jsou užívány (kapitoly Jazyk a vědění v každodenním životě a Teorie jazyka). Mohli bychom se ptát, proč se tedy lidé vlastně snaží odlišovat? Odpovědi na tuto otázku můžeme hledat v úvahách v kapitole Identita. Zde se pokusíme shrnout ty principy, na jejichž základě se vymezují jednotlivci. Kolektivní vymezení vůči jiným skupinám lidí prodiskutujeme v kapitole Národ. Zkusíme se zamyslet nad tím, proč se vůči ostatním vymezujeme jako Češi, když jsme se vlastně jako Češi nenarodili.

Protože specifickou kulturou žijí i příslušníci jednotlivých sociálních vrstev, neopomineme zmínit vliv socioekonomických faktorů na kulturní příslušnost člověka. Pokud existují ve skupině vzdělávaných výrazné rozdíly v socioekonomickém postavení, můžeme předpokládat, že na tyto sociální nerovnosti budou navazovat i rozdíly kulturní. Kapitoly Sociální nerovnost a interkulturní vzdělávání a Faktory vlivu na dosažené vzdělání jedince shrnují poznatky o vlivu sociálních rozdílů na možnost dosáhnout vyššího vzdělání. Tyto kapitoly jsou tak zároveň přehledem otázek, na které je důležité hledat odpověď při tvorbě programů interkulturního a multikulturního vzdělávání.

Na tuto skripta multikulturního vzdělávání by měla navázat skripta zabývající se vzděláváním interkulturním, která pojednají o metodách a praxi interkulturního vzdělávání.

KAPITOLA 1

KULTURA A SPOLEČNOST

Naši diskuzi zahájíme představením pojmu kultura. Člověk je z jedné části přírodní – má tělo, pudy, schopnosti. A z druhé části je kulturní – ví, jakým způsobem má zacházet s tělem, jak může projevovat a ovládat pudy a také nějak uplatňuje své schopnosti. V tom, co je přírodní, se lidé spíše podobají. I když existují různé tvary nosu, je to vždycky nos a všichni ho poznají, ať už je jejich vlastní nos jakýkoliv. Lidé se mnohem více liší v tom, co je kulturní. Naučili se například tolik různých způsobů úpravy nosu, že jeden třeba někdy neví, proč má ten druhý v nose kost, kámen, proč má nos tetovaný nebo povýšeně ohrnutý. Člověk je vždy pevně spojen s nějakou konkrétní kulturou. Hlavním východiskem naší diskuze je fakt, že s kulturou se člověk nerodí. Kultura není umístěna nikde v lidském těle. Kulturu „do těla“ teprve dostaneme učením (je nám vštěpována, učíme se ji, opakujeme si ji a kdekdo nás zkouší, zda ji vhodně ovládáme, a kdekdo také naše zvládání kultury hodnotí).

POJEM KULTURA

Pojem **kultura** má původ v latinském „colo“ – vzdělávat, obdělávat, pěstovat, „cultura“ – pěstování, vzdělávání. V antice získal pojem kultura selektivní a hodnotící funkci: odlišoval ty, kteří prostřednictvím vzdělávání a zdokonalování směřují k vyšší formě individuální a sociální identity, od všech ostatních, kteří setrvávají ve filozofické nevědomosti. Od renesance vedl pojem kultura hraniční křivku mezi člověkem a přírodou (Kolektiv autorů, 1996, s. 547). Podobně stanovuje Lévi-Strauss protiklad mezi přírodou a kulturou, každá kultura je podle něj protikladem přírody do té míry, do jaké vnáší organizaci a řád do živelnosti a chaosu přírody. O každé kultuře můžeme říci, že je to způsob, jehož prostřednictvím se konkrétní skupina lidí adaptovala na podmínky, ve kterých žije. Člověk vždycky žije v nějakých určitých podmínkách, které jsou specifické – odlišují se od životních podmínek jiných lidí. Asi nikdo z nás není tak izolovaný, aby žil ve vlastních životních podmínkách, které by s ním nikdo nesdílel. Pokud lidé sdílejí tytéž životní podmínky, začnou na ně vytvářet i společný způsob adaptace, vytvářejí společnou kulturu. Všichni se rodíme do určitých životních podmínek, do určitého životního prostředí. Do dalších, jiných životních podmínek vstupujeme později během života. Proto můžeme hovořit třeba o studentském způsobu života nebo o studentské kultuře. Studenti se adaptují na životní podmínky, které souvisí se studiem, a jejich životní styly se začínou v některých ohledech podobat. Příjemné by bylo například adaptovat se na takové životní podmínky, které by nám dovolovaly žít kulturou současné francouzské venkovské

šlechty. V takovém případě bychom totiž neměli moc starostí. Mnoho problémů bychom naopak řešili, kdybychom se narodili na smetišti. Naštěstí ani tam bychom neumřeli, protože i na takové prostředí bychom se dokázali adaptovat. Pokud by na smetišti žili již naši rodiče, určitě by nás dokázali vybavit takovou sadou dovedností, která by nám umožnila se prostředí smetiště přizpůsobit a také v tomto prostředí přežít. Člověk je přizpůsobivý zejména v raném dětství. Pokud budeme vyrůstat v bloku holobytů pro neplatiče nájemného na periferii Ústí nad Labem, naučíme se v dětství kulturu tohoto prostředí a pravděpodobně z nás vyrostou neplatiči nájemného a budeme dokonale připraveni na život v holobytu na periferii Ústí nad Labem. Pro žádný jiný styl života nebudeme připraveni lépe. Budeme vůbec schopni žít někde jinde, nějak jinak? Bude to pro nás velmi problematické, všude jinde si budeme velmi nejistí. Vždyť přece umíme řešit zejména situace spojené s životem v holobytu na periferii Ústí nad Labem, nejlépe známe pravidla právě této podoby života a jiná pravidla jsou nám více nebo méně vzdálená a cizí. Dostaneme-li se do nové, neobvyklé situace, v níž nebudeme moci uplatnit naše zvyklosti, možná že se zachováme trochu nepatříčně.

Kultura bývá často definována jako sumární výčet lidských výtvorů – sociálních institucí, jazyka, vědy, magie, umění, taxonomií, norem, hodnot, morálky, náboženské víry, zvyků, obyčejů, práva, tabu, materiálních objektivací. Tyto duchovní a materiální objektivace nejsou vrozené, jsou předávány v procesech **socializace** a **enkulturatione**. Pokud jednotlivce nežije v kultuře od raného věku a na kulturu se adaptuje později, dochází k tomu v procesu **akulturatione**.

Sigmund Freud definoval kulturu jako souhrn výkonů a nástrojů, jimiž se život lidí vzdálil od života zvířat a které slouží dvěma účelům:

1. ochraně člověka před přírodou
2. uspořádání vztahů mezi lidmi

Kultura je podle Freuda z velké části vybudována na potlačení pudů a toto kulturní odepření ovládá velkou oblast sociálních vztahů. Freud považoval za kulturní úspěch, že v jediném společenství je schopno setrvat společně více lidí. My v globalizovaném životním rámci bychom mohli analogicky považovat za kulturní úspěch soužití ještě většího množství lidí. Podle Freuda je hlavním podkladem kultury láska. Jejím prostřednictvím se člověk stává závislým na vnějším světě. Zkušenost s pohlavní láskou je podle Freuda zdrojem nejsilnějších zážitků lidského uspokojení. Z této skutečnosti kultury univerzálně odvozují své vzory štěstí, a tak se genitální erotika dostává do centra pozornosti. Závislost na vnějším světě ostatních lidí vede k institucionálnímu organizování sexuálních vztahů. Tento řád tvoří podle Freuda základní kulturní strukturu. **Sigmund Freud a později Claude Lévi-Strauss se domnívali, že centrální kategorií všech kultur je incest a bázeň před incestem.**

Lévi-Strauss se pokusil dokázat, že takzvaně primitivní logika totemických společenství¹ je schopná generalizovat, klasifikovat a analyzovat stejným způsobem jako logické myšlení moderní civilizace. Oba typy myšlení se podle Lévi-Strausse odlišují pouze v tom, že logika totemického člověka pracuje se smyslově konkrétními pojmy a bezprostředními pocity. Totemismus je projevem třídícího klasifikačního myšlení,

kteří je analogické a formálně rovnocenné modernímu myšlení, magie je formálně rovnocenná moderní vědě.

Ztotožnění kmene/klanu s havranem a jiného s orlem rozlišuje dvě sociální skupiny tak, že je dokonale utilitárně vyjádřena klasifikační odlišnost a zároveň sebedentifikace příslušníků jednotlivých klanů/kmenů – sociálních skupin. Jsou tak určeny i jejich konkrétní vztahy – například možnost realizovat určitý typ rodinných vazeb. Například skupinové definice jako Romové a Slezané o žádném okruhu vztahů možných mezi těmito dvěma skupinami nevypovídají.

TABU INCESTU JAKO CENTRÁLNÍ KATEGORIE KULTURY

Totemické systémy označení jsou sémiotické modelující systémy, které tvoří specifickou formu symbolické komunikace. Již Sigmund Freud pochopil, že členové téhož totemu nesmějí vstupovat do vzájemných sexuálních vztahů a nesmějí spolu uzavírat sňatky. Kultury pořádají sexuální vztahy svých členů vždy s cílem dosáhnout exogamie. Překročení tohoto zákazu je pronásledováno celým kmenem (u nás státním zákonem). Incest je spojen s velmi tvrdými sankcemi, symbolika sexuálního vztahu mezi bratrem a sestrou, kteří se drží za ruce, (u nás) rovněž sankcionováno. Bázeň před incestem vede totemické kultury k nahrazení pokrevní příbuznosti příbuzností totemickou. Přesná označení totemických skupin jsou základními kategoriemi návodu, jak se s jistotou vyhnout incestu. U skupinových manželství proto podle Freuda děti různých matek považují všechny muže skupiny za své otce. Tak je vyloučen další sexuální kontakt dětí. Skupinové manželství zanechalo podle Freuda stopy i v našem jazyce (projevují se například tím, že děti přátelům rodičů říkají „strýčku“). Například v německém Meklenbursku byly ještě v 19. století náznaky sexuality mezi bratry a sestrami a mezi bratranci a sestřenicemi trestány oběšením. Tyto dvojice si nesměly podávat ruce, věnovat si dary a hovořit spolu mohli na veřejnosti jen na vzdálenost několika metrů (hlasitý hovor rovněž umožňoval nahlédnout sociálnímu okolí do tajemství jejich vzájemného vztahu).

POJEM EXOGAMIE

Exogamie je příbuzenské pravidlo, které přikazuje hledat si partnera za účelem sňatku mimo vlastní rodovou skupinu. V obecné rovině mohou socio-kulturní skupiny aplikovat toto pravidlo na různě rozsáhlou skupinu – od nukleární rodiny až po národ. Skupiny pro aplikaci pravidla exogamie mohou být definovány podle kritérií sociální, etnické nebo geografické příslušnosti, anebo na základě několika příslušností současně. Respektují-li členové společnosti pravidlo exogamie, dochází k sňatkům či rodinnému soužití jen mezi členy různých příbuzenských skupin, přičemž příbuzenství může být definováno různými způsoby. Pravidlo exogamie respektuje zákaz incestu a vychází ze skutečnosti, že zákaz uzavírání sňatků mezi příbuznými

1) Lévi-Straussova práce *La pensée sauvage* vyšla pod českým názvem „Myšlení přírodních národů“, což ovšem není přesný překlad. Originální název bychom mohli přeložit jako „divoké myšlení“. Český pokus o překlad názvu díla tedy mění původní Lévi-Straussovu ideu tím, že operuje s kategorií národa. Lévi-Straussovi pochopitelně nešlo o národ, a jak uvidíme v kapitole o národu, je spojení přírodní národ vlastně nesmyslné. Už v této kapitole bychom měli zjistit, že nesmyslné je i spojení přírodně žijící Lévi-Strauss vnímá kultury jako přímý protiklad přírody.

vylučuje z výběru možných partnerů osoby, které jsou každému jedinci příbuzensky nejbližší. Aby mohl tento zákaz platit, musí existovat možnost získat partnera mimo okruh příbuzensky nejbližších osob, tedy v jiné příbuzenské skupině. Exogamie tak determinuje sociální systém založený na pravidlech výměny partnerů mezi jednotlivými příbuzenskými skupinami (Justoň in Kolektiv autorů 1993).

Kultura je **kolektivní produkt**, výsledek činnosti lidí, kteří v procesech sociální interakce rozvíjejí kulturní dědictví minulosti. Kultura je univerzální vlastností lidstva, všechny kultury přes povrchní a zdánlivé odlišnosti sdílejí kulturní univerzálie. Lévi-Strausovy teze o kulturních univerzáliích jako taxonomizace a jazyk jsou pro nás velmi důležitými východisky pro to, abychom nehodnotili jednu kulturu z pozice druhé. Pokud se v úvahách o kultuře posuneme k člověku, můžeme zkusit odpovědět na otázku, jak je konstruována kulturní příslušnost člověka ke konkrétní kultuře. A ptát bychom se mohli také na to, je-li možné, aby byl člověk příslušníkem pouze jedné kultury.

PRAVIDLA KONSTITUCE LIDSKÉ SPOLEČNOSTI

Lidská společnost vzniká vytvořením směny. Názory, které zdůvodňují zrod sociálního člověka pouze vyvinutím dispozice k mentálnímu výkonu, setrvávají na individuální rovině a nijak neargumentují ve prospěch faktu, že lidé žijí sociálně. Faktem je, že dispozice k mentálnímu výkonu byla nutnou podmínkou ustavení sociální směny. Každá společnost realizuje symbolickou směnu jazyka, žen a materiálních statků. Podle Lévi-Strausse je směna průvodcem veškeré lidské aktivity, protože společnost je tvořena vždy systémem směny operujícím na třech rovinách komunikace:

1. výměna informací, která konstituuje jazyk
2. výměna žen, která vytváří příbuzenský systém
3. výměna zboží, která zakládá ekonomickou aktivitu

Realizace těchto tří forem směny je kulturně univerzální. Kulturně specifická je naopak gramatika těchto směn. Podobně jako u jazyka.

Manželství je podle Lévi-Strausse centrální instituce kultur, představuje instituci, která je nejvíce vzdálena od přírody. Její charakter je určen respektováním zákazu incestu a sledováním pravidla exogamie. Tato pravidla jsou ve všech kulturách hluboce zakořeněna. Umožňují stálou (trvale udržitelnou) možnost směňovat ženy v rámci společnosti (mezi rodinami). Tato pravidla jsou výrazem snahy nahradit systém biologicky založených vztahů sociálním systémem, který je udržován prostřednictvím institucí směny. **Zákaz incestu a pravidlo exogamie jsou základními protiklady mezi přírodou a kulturou.**

V interpretaci tetování obličje u jihoamerických Kaduevů Lévi-Strauss poznamenal, že dekorace je vymyšlena pro tvář, ale tvář samotná sociálně (pro ostatní) existuje pouze skrze dekoraci. Díky ní tvář získává svou sociální prestiž a mystický význam. Tetování je tak projevem přechodu od přírody ke kultuře, je to symbolické ustavení člověka. Je to kulturní kolonizace biologického těla, jeho kulturizace.

Příbuzenská struktura není konstruována nikdy jen biologicky. V jejím rámci je vždy dosahováno vztahu **aliance**. Aby muž získal manželku, musí mu ji poskytnout jiný muž. Tak se mezi příbuzenskými skupinami konstituuje alianční vztahy. Sociální systém je generován třemi typy konstitutivních příbuzenských vztahů:

1. **pokrevnosti** – genetické vztahy
2. **aliance** (spojenectví) – sociální vztahy
3. **filiace** – zájmové vztahy závislosti a příbuznosti motivů

Každá kultura disponuje charakteristickou sadou příbuzenských postojů:

- a) kulturně specifické jsou vztahy mezi otcem a synem
- b) kulturně specifická je případná negativita vztahu mezi bratrem a sestrou (zákaz incestu, rozpaky)
- c) kulturně specifická je pozitivita vztahu mezi manželem a manželkou
- d) nebo způsoby dělení pozornosti mezi ženy polygamního muže (muže polyandrické ženy)
- e) kulturní specifika se často dotýkají i vztahu chlapce a jeho strýce z matčiny strany

Prvek příbuzenství nespočívá podle Freuda v definovaných rolích, ale v **systému vztahů**, což platí ve všech kulturách. V konkrétním kulturním prostředí jsou funkční určité podoby vztahů. Podobné vztahy zas nelze najít v jiné kultuře (autorita strýce z matčiny strany).

KAPITOLA 2

PŘEHLED ANTROPOLOGICKÝCH TEORIÍ KULTURY

V první kapitole jsme zmínili obecné principy, podle kterých lidé utvářejí kultury. Než se budeme v dalších kapitolách zamýšlet nad tím, jak kultury zpětně formují člověka, shrneme několik důležitých směrů antropologické teorie kultury. To nám pomůže formulovat vlastní názor na povahu a vývoj naší vlastní kultury i kultur vzdálenějších. Pozornost v této kapitole zaměříme také na vztahy mezi kulturami. Někteří autoři kultury nebo jejich vztahy hodnotili. Jiní se je naopak pokoušeli ne hodnotit. Našli se i tací, kteří hledali to, co je kulturám společné. Kapitola shrnuje některé důležité myšlenky všech, zorientujeme se v nich společně s Václavem Soukupem, Ivo T. Budilem a Claude Lévi-Straussem.

EVOLUCIONISTICKÁ TEORIE

Evolucionisté aplikovali Darwinovu teorii biologické evoluce na dějiny lidské kultury. Hledali principy směřování od jednoduchého ke složitějšímu, od stejnorodého k různorodému a vývojově vyššímu. Evolucionistická představa vývoje je **stadiální**. Evolucionismus předpokládá psychickou podobnost všech etnických a rasových skupin, všichni lidé by měli disponovat stejnými mentálními vlastnostmi nezávislými na rase, prostředí ani historickém období. Podle evolucionistického přesvědčení všechny lidské společnosti procházely stejnými stádii vývoje a postupovaly tak od nejjednodušším forem k nejsložitějším a dosud nejlepším. Takový vývoj by měl být jednosměrným procesem a měl by mít ve všech geografických oblastech světa podobný charakter. Tyto oblasti by se ale všechny neměly nacházet ve stejném vývojovém stadiu. Některé kultury byly vnímány jako tahouni vývoje, jiné byly považovány za zaostalé, dosud neschopné dosáhnout kvalitativně vyššího stadia. Evolucionistická teorie byla aplikována jak na výzkum vývoje společnosti jako celku, tak na výzkum vývoje kulturních partikularit, jakými jsou instituce (manželství, náboženství) nebo hodnoty. Evolucionismus pojímal vývoj nikoli jako kvalitativní skoky, ale jako **kontinuální kumulaci**. Evolucionisté používali obecné vývojové schéma doba kamenná > doba bronzová > doba železná. To bylo vypracováno ve 30. letech 19. století dánskými archeology. Podle evolucionistů představují takové formy víry, umění, morálky, zvyků a praktik, které přetrvaly do současnosti z minulých vývojových stádií, přežitky. Tyto pozůstatky minulých kultur umožňují pochopit a rekonstruovat dějiny kultury. Mezi evolucionisty patřili například John Lubbock, James George Frazer, James Sumner Maine, Edward Burnett Tylor, Lewis Henry Morgan.

Například evolucionista Johann Jacob Bachofen se domníval, že nejstarším způsobem uspořádání lidských sexuálních vztahů byla „prvotní promiskuita“. Tento stav měl vyhovovat tehdy vládnoucím mužům natolik, že

jej bylo schopno změnit jen vyvíjející se náboženství. Jeho prostřednictvím se ženy postupně vymanily z nadvlády mužů a nastolily matriarchát.

Lewis Henry Morgan předpokládal v evoluci rodiny stádia: 1. počáteční promiskuity; 2. rodiny pokrevních příbuzných – skupinového manželství bratrů a sester, které vymizelo a jehož jediná zachovaná podoba se udržela v Polynésii; 3. punaluanské rodiny – skupinového manželství sester a jejich manželů nebo bratrů a jejich manželé; z punaluanské rodiny vznikla 4. syndiamická rodina – soužití několika párů; ještě vyšší formu rodiny údajně představoval typ 5. patriarchální rodiny – polygamní soužití muže s několika ženami; a konečným stádiem vývoje měla být podle Morgana 6. monogamní rodina s árijským systémem pokrevního příbuzenství.

DIFUZIONISTICKÁ TEORIE

Ústředními pojmy difuzionismu jsou migrace a difúze – pronikání, prolínání. **Difúze** byla chápána jako proces, ve kterém jsou materiální i nemateriální produkty člověka (výrobky, artefakty, myšlenky, víry) mezi kulturami navzájem přejímány. **Kulturní prvky** se tak šíří mezi sociálními systémy. K tomu dochází zejména díky procesům **migracesociokulturních skupin** mimo rámec geografických oblastí jejich původu. Difuzionisté začali oproti evolucionistickému důrazu na čas akcentovat **geografické umístění** kultury. Vývoj nevnímali jako sled abstraktních stádií, ale byli přesvědčeni, že vývoj každé kultury je **jedinečný**. Byli také přesvědčeni, že příslušníci konkrétní kultury nejsou odkázáni na vlastní invenci, která by jim pomohla dosáhnout vývojově vyššího stadia, ale že kulturní prvky od sebe navzájem **prejímají** migrující etnika. Difuzionisté se tedy nesoustředili na evoluci kultury celého lidstva, ale zabývali se mechanismy šíření a **difúze kulturních prvků**. Difuzionisté se věnují problematice akulturace, kulturní změny, ke které dochází díky kontaktu kultur, které na sebe vyvíjejí nestejný tlak. Byli přesvědčeni, že cizí kultury je možné pochopit jen v kontextu jejich vlastních hodnot a norem, snažili se popsat společnost, kulturu a prostředí jako komplexní charakteristiku geografické oblasti. Například německý afrikanista Leo Frobenius (1873–1938) byl toho názoru, že nejen podobnosti, ale i odlišnosti v adaptaci na prostředí mohou být ukazatelem kulturních kontaktů. Domníval se, že podstatné jsou ty proměny kultury, které jsou výsledkem vstupu populace do odlišného kulturního prostředí, při kterém dochází k transformaci původní kultury místa i původní kultury přichodící populace. V procesu ekologické a kulturní adaptace na nové přírodní, ekonomické a kulturní prostředí se jednotlivé kulturní prvky více nebo méně modifikují nebo jako relativně nedostatečně adaptabilní zanikají. Britský antropolog William Henry Robert Rivers (1864–1922) navrhl, že kulturní prvky se mohou šířit difúzí nezávisle na migraci svých tvůrců. Pod vlivem vzájemného působení několika kultur může podle Riverse docházet ke vzniku nových kulturních jevů.

Jedním ze základních nedostatků difuzionistického přístupu k dějinám byla spekulativní redukce vývoje kultur pouze na přemísťování a překrývání kulturních prvků.

V duchu teorie difuzionismu podnikl norský archeolog Thor Heyerdahl výzkumné plavby na voru Kon Tiki z Peru do Polynésie a na lodi Ra ze Safi na Barbados. Pokusil se tak experimentálně dokázat kontakt mezi kulturami Jižní Ameriky a Polynésie a vliv Starého Egypta na civilizace Střední Ameriky. Výzkumy etnických migrací provádí i současná molekulární antropologie. Prostřednictvím biochemické analýzy různých polymorfních genetických znaků, zahrnujících například krevní skupiny, imunoglobuliny nebo proteiny plazmy současných lidí, zkoušejí vědci rekonstruovat šíření zemědělských kultur z Předního východu na evropský kontinent. Výzkumy variant hemoglobinu na čtvrtmilionovém vzorku Číňanů umožňují ještě dnes vystopovat „hedvábnou cestu“ spojující v minulosti Čínu se středomořskými obchodními centry (Budil 1992).

TEORIE KULTURNÍHO RELATIVISMU

Podobnost kulturních prvků není důkazem jejich historických vztahů ani společných počátků. Způsoby jednání, které jsou obvyklé v jedné kultuře, se mohou podobat způsobům jednání, které jsou zase obvyklé v jiné kultuře. I přes vzájemnou podobnost mohly oba vzniknout nezávisle na sobě. Došlo prostě k tomu, že dvě kultury vytvořily podobné způsoby jednání, aniž by se vzájemně ovlivňovaly.

Relativista **Franz Boas** je autorem klíčové myšlenky, že opakování nějaké činnosti po určitou dobu vede k jejímu zautomatizování a tato činnost se stává řízenou spíše podvědomě než vědomě. Stává se natolik obvyklou, že může vypadat jako vrozená dispozice. Stejně tak chápal Boas instituce jako **zvykové vzorce** (habitual patterns). Byl přesvědčen, že myšlení člověka je ve všech společnostech ovládáno více emocemi nežli racionálně. Emoce se objevují v podobě zvykových vzorů a racionální vysvětlení příčin lidského chování je druhotnou interpretací zvyků, v jejichž zajetí všichni lidé žijí. Každá kultura je podle Boase tvořena prvky, které pocházejí z rozdílných zdrojů, a dějiny kultury jsou pak především výsledkem náhodných kontaktů a výměn mezi kulturami. Převzaté kulturní prvky jsou **modifikovány** podle vzorů převládajících v novém prostředí a jsou **integrovány** do nového kulturního kontextu. Samotný člověk je podle Boase tím, co z něj učiní kultura. Lidské jednání není ani tolik projevem originality a kreativity jednotlivce jako spíše kulturní tradice a **sociálního učení** (srov. Kapitola 5. – Institucionalizace a habitualizace). Boasova pluralistická koncepce dějin, podle níž se mohou jednotlivé kultury vyvíjet vlastními prostředky libovolným směrem, ústila v závěr, že není možné objektivně určit celosvětově platné vývojové stupně kultury celého lidstva. Evolucionistický etnocentrismus hodnotil způsob života jiných socio-kulturních skupin na základě srovnání s normami a hodnotami evropské kultury. Tato ideologie začala být počínaje Boasem nahrazována koncepcí kulturního relativismu, podle kterého hodnoty, normy a ideje mají smysl pouze v kontextu kultury, v níž byly vytvořeny.

Pojem etnocentrismus

Etnocentrismus je pojmenováním pro tendenci členů etnické skupiny nadřazovat vlastní skupinu nad ostatní a posuzovat členy ostatních skupin podle vlastních hodnot a idejí. Etnické skupiny mají často sklon hovořit o sobě s přívlastky jako „dobří“, „chytří“, „šikovní“, „mírumilovní“, „stateční“,

„hezčí“, zatímco ostatní etnické skupiny bývají označovány přívlastky jako například „hloupi“, „oškliví“, „studení“ (Bolafo, Bracalenti, Braham a Gidro 2003). Vzpomeňme si na tvrzení jako „český holky jsou nejhezčí“, „Češi mají zlatý ruce“, „Slované jsou pohostinní“. Tato tvrzení určitě nelze považovat za absolutně platná.

Relativistický antropolog **Clark Wissler** si například jako jeden z prvních uvědomil, že každá kultura se skládá z typických vzorů (patterns). Vzory kultury jsou seskupení kulturních prvků a schémat jednání, které ve svém souhrnu vytváří typický a jedinečný systém prostředků a mechanismů sloužících k životu v určitých konkrétních, jedinečných podmínkách.

FUNKCIONALISTICKÁ TEORIE

Předmětem zájmu funkcionalistických antropologů se staly kulturní prvky z hlediska svého přínosu pro fungování sociokulturních systémů. Sociální systémy funkcionalisté vnímali jako integrovaný systém, který reguluje sám sebe, jinými slovy jako systém, který je plně funkční sám o sobě. Funkcionalisté postulovali **funkční jednotu společnosti** a funkční nepostradatelnost a **účelnost sociokulturních jevů**. Funkční jednotu společnosti závisí na předpokladu, že každý prvek sociálního systému, zejména instituce, je stavebním kamenem společnosti, který přispívá k jejímu optimálnímu fungování a je důležitý pro zachování její existence. Všechny kulturní prvky jsou na sobě vzájemně závislé. Fungují pouze jako celek. Každý kulturní prvek plní nějakou nenahraditelnou pozitivní funkci pro celek sociálního systému. Funkční nepostradatelnost takového prvku je zdůvodněna tím, že každá významná životní funkce je nenahraditelná a neoddělitelná součástí sociálního systému.

Funkcionalista **Bronislaw Malinowski** vnímal kulturu jako postupně se vyvíjející soustavu přiměřených adaptací jednotlivce i sociálních skupin při uspokojování základních potřeb a postupném zvyšování životního standardu v rámci konkrétního prostředí. Uspokojování potřeb je realizováno prostřednictvím organizovaných činností, které se sdružují v **instituce**. Systémový charakter kultury zajišťují podle Malinowského tyto integrační principy: 1. systémy přibuzenství; 2. sociální zájmy vyplývající z územního seskupení, sousedství a možnosti kooperace; 3. fyziologické rozdíly dané růzností pohlaví, věku, tělesných znaků; 4. pracovní a profesní schopnosti a dovednosti; 5. sociální pozice založené na hodnotách, sociálním postavení nebo dobrovolné politické příslušnosti; 6. používání síly v politických organizacích. Jednotlivým integračním principům odpovídají určité obecné typy institucí, které nalezneme v každé společnosti.

Alfred Radcliffe-Brown pohlížel na kulturu jako na způsob integrace společnosti, jakým se v rámci společnosti předává jazyk, zvyky, víra. Funkci jakéhokoliv prvku kultury je podle Radcliffe-Browna možné objevit pouze vzhledem k tomu, jakou funkci má v integracisociokulturní skupiny, která ho stvořila.

KONFIGURACIONISTICKÁ TEORIE

Centrální kategorií konfiguracionistické analýzy kultury je pojem **kulturní vzor**. Vzor odpovídá chování jedince, které je v dané kultuře obvyklé. Konfigurace je pak širším komplexem vzorů. Kultura není v pohledu konfiguracionistů nahodilý seskupení kulturních prvků, ale je vždy založena na organizačním principu, který plní integrativní a selektivní funkce. Konfigurace je širší, koherentní komplex kulturních vzorů. Podle **Alfreda Louise Kroebera** je kultura **nadindividuální** a na jedince vyvíjí sociokulturní nátlak. Kroeber definoval kulturní vzory jako konfigurace nebo systémy vnitřních vztahů, které dávají každé kultuře **koherenci**, takže kultury nejsou pouhými soubory nahodilých prvků. Kroeber rozlišil dvě třídy kulturních prvků a jim odpovídajících vzorů: 1. primární kulturní rysy souvisí s praktickou stránkou existenčního zajištění života společnosti a 2. sekundární rysy kultury, které jsou výrazem tvůrčích impulsů a hravého experimentování. Jedním z ústředních pojmů konfiguracionismu je také **etos** – všeprostupující dominantní integrující princip, duch národa, kmene, který přibližně koresponduje s romantickým vymezením ducha národa (Volksgeist) (Budil 1992).

Společně s **Clydem Kluckhohnem** definoval Kroeber kulturu: „kultura je produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzory a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založena na symbolech a je abstrahována z chování a produktů chování.“ (Soukup, 1996, s. 100).

Proces adaptace na hodnotovou konfiguraci konkrétní kultury díky vědomému i podvědomému osvojování kulturních norem a hodnot nazval **Melville Jean Herskovits** jako první **enkulturace**. Herskovits byl přesvědčen, že druh Homo Sapiens je geneticky disponován k učení se kultuře, které probíhá po celý život. Enkultura má adaptační charakter a je na jedné straně komplexní (týká se všech oblastí kultury) a na druhé selektivní, protože nemůže ústit v poznání celého kulturního systému, ale jen jeho oblastí. Tato selektivita je podle Herskovitse determinována především statutem jednotlivce – jeho pozicí v sociální struktuře společnosti. Enkultura je proces vědomý (výchova a učení) i nevědomý (mimovolní percepce a nápodoba).

Ruth Benedictová byla přesvědčena, že na rozdíl od moderní civilizace, která je pro analýzu příliš složitá a mnohotvárná, je kulturní tradice „primitivních společností“ dostatečně jednoduchá, aby mohla být obsažena v mysli dospělého jednotlivce, a způsoby a normy skupiny jsou zformovány do jasně pojatého obecného vzoru. Výzkum „primitivních“ společností umožňuje odhalit význam kulturní determinace lidského chování a rozlišení těch forem lidské činnosti, které jsou specifické pro lokální kultury, od těch, jež jsou univerzální pro celé lidstvo. Benedictová předpokládala, že každá kultura představuje systém vzorů, které jsou integrovány do jedné dominantní konfigurace, jež kultuře vtiskne její jedinečnou a neopakovatelnou podobu. Konfigurace zahrnuje jedinečné cíle a motivy, kolem nichž se organizuje celá kultura. Konfigurace se tedy má ke kultuře podobně, jako se má sloh k umění. Benedictová analyzovala například kulturu préríjních indiánů „oblasti bizonů“ kteří podle ní velmi oceňovali individualismus, rozhodnost, odvahu, výjimečnost, samostatnost a sebekázeň jako základní hodnoty lovce a bojovníka. Výchova k odvaze se u tohoto kmene projevovala mimo jiné velice drastickými iniciačními rituály. Do-

mnívala se, že člověk nemůže poznávat svět objektivně, a sice proto, že jeho pohled je vždy zatížen preferencí naučených institucí a zvyků specifických pro danou kulturu. Benedictová je také autorka originální myšlenky, že člověk s určitými dispozicemi může být ve své vlastní kultuře neúspěšný, ačkoliv v jiném kulturním prostředí by díky stejným dispozicím mohl kolektivně uznaného úspěchu dosáhnout.

K procesu kulturní změny se vyjádřil konfiguracionista **Melville Jean Herskovits**: proces kulturní změny a vývoje je možné pochopit především prostřednictvím analýzy zájmů, potřeb a motivací, které mohou přimět členy určité společnosti k akceptování nebo odmítnutí kulturních inovací. Každé společenství podle Herskovitse chrání a rozvíjí zejména ty elementy (ideje, instituce apod.) kultury, které tvoří její kulturní ohnisko. Kulturní ohnisko je dynamickou silou kultury a každá významná kulturní změna tak musí být spjata s procesy probíhajícími v tomto ohnisku.

STRUKTURÁLNÍ FUNKCIONALISMUS

Strukturalista **Claude Lévi-Strauss** směřoval ve svém bádání k objevování neměnných vlastností kultur, které se skrývají pod zdánlivou jedinečností, a rozmanitostí jejich pozorovatelných projevů. Lévi-Strauss se domnívá, že život každé společnosti je determinován skrytými univerzálními strukturami, které koordinují lidskou činnost. Úkolem postfreudovské antropologie je proto uchopit nevědomou strukturu, jež se skrývá za všemi institucemi a pod každou soustavou zvyků, abychom získali vysvětlující princip platný i pro jiné instituce a soustavy zvyků. Hlavním Lévi-Straussovým metodickým nástrojem je pojem sociální struktura. sociokulturní realitu zkoumá modelem sociální struktury o čtyřech charakteristikách:

1. struktura má charakter systému, skládá se z elementů, které jsou uspořádány takovým způsobem, že změna jednoho u nich vyvolá změnu všech ostatních
2. každý model patří do skupiny modelů s podobnými závislostmi
3. vlastnosti modelu umožňují předvídat, jak bude model reagovat při změně některého ze svých elementů
4. každý model musí být konstruován tak, aby jeho fungování odpovídalo všem zjištěným faktům.

Východiskem strukturální analýzy sociokulturní reality je podle Lévi-Strausse nalezení prvků, které tvoří zkoumaný systém, a vyčlenění jejich vzájemných vztahů. Východním metodickým pravidlem strukturální analýzy je nalezení vztahového systému a transformace empirických faktů ve znaky. Problém převodu empirických faktů na znaky řešil pomocí pravidla binárních opozic. Binární opozice sestávají ze dvou vzájemně spjatých kategorií, které společně postihují univerzum. V rámci dokonalé binární opozice je vše buď v rovině A, nebo v rovině B. Tyto opozice jsou určeny protikladným vztahem přírody a kultury: syrové/vařené, zvířecí/lidské, dovolené/zakázané, život/smrt. Vytvářejí schéma pro struktury významů mýtů všech společností, tvoří kolektivní nevědomí lidstva a překračují tak hranice ideologií. Aplikace principu binárních opozic nám umožňuje dávat světu smysl. Kategorie

A ovšem nemůže existovat sama o sobě jako esenciální, ale jen ve strukturovaném vztahu s B. Kategorie A dává smysl pouze díky tomu, že není kategorií B.

Proces vytváření smyslu abstraktních pojmů metaforickou transpozicí jejich struktury diferencí na difference konkrétních pojmů, které se jeví jako přirozené, demonstroval příkladem J. Volek: „*Strukturálně platí, že příběh stvoření v knize Genesis nemusí být čten pouze jako vyprávění o stvoření světa, ale je spíše vyprávěním o vytvoření kulturních kategorií, které dávají světu smysl. Temnota byla oddělena od světla / Země od vzduchu / Země byla rozdělena na kategorii půdy a vody / vody se dělí na vody mořské (neplodné) a vody nebeské (deště, které jsou plodné). Opozice zjevně přírodních kategorií – jako jsou mořské vody a dešťové vody – jsou užity k vysvětlení a naturalizaci mnohem abstraktnějších a kulturně specifičtějších pojmů – plodnosti a neplodnosti.*“ (Volek, 1998, s. 102).

Konstrukce binárních opozic je podle Lévi-Strausse **univerzálním procesem vytváření smyslu**, který je produkován lidským mozkiem. Jedná se tedy o proces druhově specifický, který tak není produktem pouze jedné společnosti nebo kultury. Přírodu lze ovšem popsat jako kontinuálně analogicky rozloženou: neexistuje zde jednoznačná hranice mezi vodou a zemí (pláž, pohyblivý písek, bláto, bažina), jsou to kategorie, které se brání binárně-opozičnímu zařazení, nesou v sobě obojetnou charakteristiku. Nazval je **anomální kategorie**. Nelze je zařadit do schématu binárních opozic, rozostřují své hranice, vymykají se schématu binárních opozic tím, že v sobě mají mnoho významů, jsou pojmově příliš nabitě. Tyto kategorie ohrožují proces vytváření smyslu a musí proto být kontrolovány. Kontrolu kultury zabezpečují tím, že je označí za **svaté**, anebo za **tabu**. Anomální kategorie produkované kulturou samou vznikají v situaci, v níž jsou hranice vymezující jednotlivé pojmy příliš ostré, tvrdé a děsivé. Cílem kultury je pak přiblížit tyto nesmiřitelné hranice, a tak se mnoho kultur pokouší přiblížit bohy a lidi prostřednictvím anomálních kategorií, jako jsou andělé nebo Ježíš.

“*Například had v knize Genesis není ani pozemské zvíře, ani mořský živočich, ale má charakteristiky obojího. To znamená, že je významově, sémioticky příliš mocný (v židovsko-křesťanské kultuře) a musí být kontrolován tak, že je z něj učiněno tabu. Stejně tak homosexualita zatemňuje jasnost rodových kategorií. V naší společnosti, kde hraje pohlavní či rodová identita významnou roli, je proto homosexualita obklopena různými typy tabu – morálními, právními apod.*“ (Volek, 1998, s. 104).

Lévi-Strauss chápe kulturu jako proces, v němž se vytváří smysl vnější reality, přírody a sociálního systému, který je součástí kultury, identit a každodenních aktivit jednotlivců, které jsou částmi tohoto systému. Kultury se diferencují od přírody s cílem vytvořit vlastní identitu a následně tuto identitu legitimují jejím zpětným přirovnáním k přírodě a vytvořením nové skutečnosti, která má tendenci jevit se spíše jako přirozená než kulturní. Příroda je realita, která nás obklopuje, ale není přístupná ve svých vlastních termínech. Přirozenost je proto vždy kulturně konstruována, **je produktem kultury**.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS: RASA A DĚJINY

Shrnout poznatky kulturní antropologie a vyvodit z nich obecné závěry o vztazích kultur a o vztahu mezi kulturou a příslušností k rase či rodu se pokusil Claude Lévi-Strauss v práci nazvané *Rasa a dějiny*. Kapitulu antropologických teorií kultury uzavřeme jeho syntézou poznatků kulturní antropologie. Autor myšlenek této poslední části kapitoly postavil pojmy rasa a kultura do ostrého protikladu. Nejisté přibližování a vzdalování obou pojmů vyřešil mimo jiné i několika logickými výroky.

Tvrdí, že za současného stavu vědy neexistuje žádný důkaz intelektuální převahy jedné rasy nad druhou, nedostatečnosti jedné rasy oproti jiným. Intelektuální, estetická a sociální rozmanitost se odlišuje od biologické rozmanitosti:

- jsou definovány tisíce lidských kultur, avšak jen několik lidských ras
- dvě kultury, jež jsou dílem jedné rasy, se mohou lišit stejně, více nebo méně než dvě kultury, jež jsou každá dílem jiné rasy.

V čem tedy spočívá rozmanitost kultur? Rozdíly mezi jednotlivými kulturami nejsou stejné. Rozmanitost kultur existujících paralelně v čase (v současnosti) přesahuje všechno, co kdy lze o lidských kulturách poznat. Žádná kultura se nevyvíjí v izolaci od ostatních kultur, kultury na sebe vzájemně působí. Rozdíly mezi nimi existují a jsou způsobeny jejich vzájemnou izolací i vzájemným stykem: touha opovnovat druhému, odlišovat se, být sám sebou. Rozmanitost kultur pramení spíše ze vztahů než z izolace.

Lidé málokdy přijímali rozmanitost kultur jako přirozený jev plynoucí z přímých nebo nepřímých kontaktů mezi kulturami, viděli v ní vždy spíše něco zrudného, skandálního. Nejstarší postoj tkví v psychologických základech (objevuje se v každém z nás, když se ocitneme v nečekaném kontaktu s odlišnou kulturou) spočívá v čistém a jednoduchém odmítání kulturních forem – morálních, náboženských, sociálních, estetických, které se vzdalují od těch, s nimiž se ztotožňujeme. Prožíváme záchvěvy hrůzy, pocítujeme odpor, když se setkáme se způsoby života, víry, myšlení, které jsou nám cizí. Člověku, kterého identifikujeme na první pohled jako příslušníka jiné kultury, jako by podle našeho mínění chybělo cosi základně lidského.

Každá společnost může ze svého vlastního hlediska rozdělovat kultury do tří kategorií: na kultury, které jsou s ní současné, ale vyskytují se na jiném místě světa; na ty, jež se projevují více méně na stejném místě jako ona společnost, ale časově ji předcházejí; a na takové, které ji přešly v čase a zaujímaly jiný geografický prostor. 1. Kultury bez písma a bez architektury: vše, co si o nich pokoušíme představit, se omezuje na laciné hypotézy. Krajně lákavá je naopak snaha mezi kulturami této skupiny stanovit vztahy určující řád posloupnosti v čase. Uvědomíme-li si existenci jeskynních maleb, které dnes malují australští domorodci, ve Francii a Španělsku, je tato hra obzvlášť svůdná. Známe však jen některé stránky zmizelých civilizací, a to ty, které přečkaly zkázu času. Takový způsob uvažování vyvrací fakta.

Vývoj poznávání historie směřuje k tomu, aby rozmístil v prostoru formy civilizace, které jsme měli sklon si představovat postupně v čase. Pokrok není ani nutný, ani nepřetržitý, postupuje skoky, posuny, mutacemi. Tyto skoky a posuny nevedou vždy dál anebo stejným směrem. Pokrok nepostupuje jako člověk po schodech, ale spíše jako hráč, jehož štěstí závisí na více kostkách. Mayové například znali a užívali nulu, než ji objevili učenci v Indii, odkud ji prostřednictvím Arabů poznala Evropa. Vědecké znalosti amerických domorodců, kteří povýšili některé jedovaté látky jako maniok na základní potravinu, vztahující se k řadě rostlinných látek, jež jinde nebyly používány, ještě stále mohou poskytnout světu mnoho významného.

Za kumulativní považujeme každou kulturu, která by se vyvíjela stejně jako ta naše, jejíž vývoj by pro nás měl význam a byli bychom ho schopni pochopit. Ostatní kultury by se nám naopak jevily jako stacionární, a to proto, že jejich vývojová linie pro nás nic neznamená, není měřitelná pojmy, které používáme, operuje jinými hodnotami, než jakými operujeme my.

Dějovost, vývoj jisté kultury nebo kulturního procesu jsou funkcí situace, za jaké je posuzujeme, a rozmanitosti našich zájmů, jež se na ně vážou. Protiklad mezi progresivními a inertními kulturami je tedy dán především místem, odkud je pozorujeme. Cestující při pohledu z okna jedoucího vlaku vnímá rozdílné rychlosti a délku jiných vlaků podle toho, jakým směrem se pohybují. Každý příslušník určité kultury je na této kultuře stejně závislý jako cestující na svém vlaku: od narození nám naše okolí tisíce způsoby, které si uvědomujeme i neuvědomujeme, vnucuje komplexní referenční systém hodnotových soudů, motivací, zájmů nebo pohledů na historii. Kulturní systémy nám připadají aktivnější, pokud se pohybují naším směrem. Víme, že mnohem víc informací můžeme získat o vlaku, který ujíždí stejnou rychlostí souběžně s naším vlakem, než o vlaku, který nás míjí nebo který se pohybuje jiným směrem. Nakonec nás může minout tak rychle, že z něj získáme jen nejasný dojem. Takový vjem pro nás nebude nic znamenat. Rozhodující je tedy množství informace, které může projít mezi dvěma jedinci nebo skupinami v závislosti na tom, jak odlišné jsou jejich kultury.

Přítom Indie dokázala lépe než kterákoliv jiná civilizace vypracovat nábožensko-filozofický systém, Čína životní styl (dechové techniky, Feng-šuei), islám formuloval už před 13 stoletími teorii solidarity všech forem lidského života: technického, ekonomického, sociálního, duchovního. Maorská útrobní gymnastika nebo zemědělství bez půdy využívané některými polynéskými národy jsou dalšími příklady vrcholného poznání některých kultur. Západ, vládce strojů, má velmi kusé znalosti o využívání lidského těla a jeho zdrojů.

Dosud se však příliš zdůrazňovalo, kdo co vynalezl: Féničané písmo, Číňané papír, Indové sklo a ocel... Originalita kultury spočívá spíše ve specifickém způsobu, jakým řeší problémy, ve způsobu vidění hodnot, jež jsou zhruba stejné pro všechny lidi, protože všechny kultury disponují nějakým jazykem, mají nějaké umění, nějaké techniky, nějakou sociální, politickou a ekonomickou organizaci.

Všechny civilizace postupně uznávají převahu západní civilizace, místo aby zůstávaly uzavřeny do sebe, celý svět si od západní civilizace postupně vypůjčuje technologie, způsob života, zábavu, dokonce i styl oblékání. Příklon k západnímu

stylu života však není zcela spontánní, často je způsoben nedostatkem jiných voleb. Západní civilizace rozmístila svoje vojáky, misionáře, plantáže a sklady zboží po celém světě a přímo i nepřímo zasáhla do života barevných obyvatel: buď jim vnutila svůj způsob života, anebo zavedla podmínky, ve kterých se tradiční způsoby existence zhroutily.

Co zůstane z pohledu tisíciletí z otázek prvenství, které v nás vzbuzují tak velkou domýšlivost? Současný výskyt různých technologických převratů na různých místech světa dobře ukazuje, že objevy nezávisěji na géniu jedné rasy nebo jedné kultury, ale na obecných podmínkách, jež se nacházejí vně vědomí lidí.

David Hume, anglický filozof 18. století, se jednou soustředil na to, aby rozptýlil falešný problém, který řeší mnoho lidí, když si klade otázku, proč nejsou hezké všechny ženy, ale jenom některé. Dokázal, že je tato otázka nesmyslná: kdyby všechny ženy byly alespoň tak hezké jako ta nejkrásnější, pak bychom je všechny shledali obyčejnými. Naše hodnocení bychom potom opět zaměřili na ty, které by se obecnému modelu vymykaly něčím jiným. Stejně tak když se zajímáme o určitý typ pokroku, vyhrazujeme zásluhu kulturám, které ho dovršily v nejvyšší míře, a vůči ostatním kulturám jsme lhostejní.

Kultury, které dosáhly nejvyšší míry pokroku, nebyly nikdy izolované, ale naopak kombinovaly poznatky a postupy několika různých kultur. Ať už dobrovolně, anebo nedobrovolně: prostřednictvím migrace, přejímání, obchodu, válek došlo k průnikům kultur, díky nimž byl učiněn rozsáhlejší pokrok. Tím jsme ukázali, jak absurdní je prohlašovat jednu kulturu za nadřazenější. Vždyť žádná kultura, která by zůstala sama, izolovaná, by nemohla být lepší.

Šance nějaké kultury, že jí bude dopřáno dosáhnout pokroku, je přímo závislá na počtu a rozmanitosti kultur, s nimiž se podílí, nejčastěji nedobrovolně, na vypracování společné strategie. Evropa byla na začátku renesance místem setkání a fúze rozmanitých kulturních vlivů: tradic řeckých a římských, germánských a anglosaských, vlivů čínského, arabského i amerického. Neexistuje kulturní příspěvek ke světové civilizaci, z něhož by neměl někdo užitek. Skutečné přispění kultur nespočívá v množství a typech vynálezů, ale v rozdílech mezi nimi.

Závěrem dodejme s Lévi-Straussem, že pocit pokory, který musí pocítit každý příslušník určité kultury vůči všem ostatním kulturám, by měl vyústit alespoň v poznání, že **ostatní kultury jsou odlišné od naší vlastní kultury**. Nic víc. Přesvědčení o **odlišnosti** přítom předpokládá, že ostatní kultury jsou skutečně pouze odlišné, nikoli horší než naše vlastní kultura. Přes veškerou snahu lze ostatní kultury poznat jen velmi nedokonale (Lévi-Strauss, 1999). Toto vědomí obtížné poznatelnosti ostatních kultur je důležitým východiskem pro následující kapitoly o multikulturalitě. Vědomí, že všechny zvyky ostatních kultur mají svou hloubku a svá zdůvodnění, je pak důležitým východiskem pro skutečné soužití kultur v multikulturním prostředí.

KAPITOLA 3

IDEA A HISTORIE MULTIKULTURALISMU

Seznámili jsme se s pojmem kultura. Poznali jsme základní principy kultury, tedy principy společné všem kulturám. Zamysleli jsme se nad tím, jak lze kulturu analyzovat. Naši debatu teď nasměrujeme podrobněji tam, kde se kultury setkávají a kde se objevují nebo zanikají kulturní rozdíly mezi lidmi. Řeč nebude o chvilkových setkáních ani o setkáních na dálku. Budeme se věnovat těm situacím, kdy spolu lidé různých kultur žijí, kdy se kultury setkávají a ovlivňují.

IDEA MULTIKULTURALISMU

“Multikulturalismus tvrdí, že lidé s různými kořeny mohou žít pospolu a učit se čtení obraznosti druhých” (Barša, 2003, s.7.. Multikulturalismus je možnost jak bez předsudků a zároveň bez iluzí sdílet komunikační prostor bez ohledu na lidskou příslušnost ke skupinám. Tato příslušnost či rysy identity mohou být stanovovány na základě několika kritérií: rasy, jazyka, etnicity – rodu, věku, pohlaví, zdravotního stavu, handicapu, vyznání, vzdělání, sociální třídy a jiných rysů identity člověka, které lze kolektivně sdílet.

Pojem etnicita

Výraz „*etnicita*“ nebo „*etnická skupina*“ bývá obvykle používán pro popis minoritní sociální skupiny, která je kulturně odlišná od skupiny majoritní. V antropologii může být ale pojem etnicity použit i pro majoritní sociální skupiny a etnicita tu popisuje vztah mezi sociálními skupinami, jejichž členové se navzájem považují za kulturně zvláštní, jedinečné. Důležitým prvkem etnicity je sdílená historická kontinuita etnické skupiny. Každá etnická ideologie poskytuje členům etnické skupiny pocit soundělosti a bezpečí. Etnicita je ta část identity člověka, která je po několik generací reprodukována prostřednictvím mýtů a endogamie. Etnická skupina je neorganizovaná sociální skupina, ve které probíhá interakce členů v kontextu sdílených hodnot a s ohledem na vzájemné etnické vazby. Absurdní je pochopitelně idea izolované etnické skupiny, která nepřijímá a ani svému okolí neposkytuje žádné kulturní vlivy. V polyetnických společnostech neposkytuje etnická charakteristika člověka dostatečnou klasifikační informaci, lidé se vzájemně klasifikují (při hledání životního partnera, zaměstnání apod.) podle jiných charakteristik, jakými jsou například věk, vzdělání, sociální zařazení, pohlaví apod. (Handelman, Eidheim, Nash and Eriksen in Eriksen, 2002).

Multikulturalismus je výzva k permanentnímu učení se přemýšlet na pozadí identitně heterogenní společnosti. Multikulturalismus jako politický cíl může být naplňován politikou, která nesleduje logiku sociální třídy, rasy, etnicity, rodu, národnosti, ale je založena na demokratickém občanství, které je institucí pro rovné individuální svobody, příležitosti a odpovědnost (Gutmanová 2001). Idea

multikulturalismu zahrnuje stanovisko, které po relativistické antropologii první poloviny dvacátého století skromně reformuloval Claude Lévi-Strauss: některé z nejzajímavějších výsledků objektivizačních procesů v historii a kultuře vznikly na rozhraní různých kultur (1999).

Když se setkáme s prvky odlišných kultur, můžou nás fascinovat. To, co je v jiných kulturách jiné, odlišné od té naší, můžeme vnímat jako zajímavé a vzrušující. Nadšení pro ostatní kultury můžeme považovat za jednu z nadějí pro klidné soužití v globálním měřítku. Dál ale naše čtení od reality odpoutávat nebudeme a ještě na začátku kapitoly o ideji multikulturalismu si připomeneme, že rozdíly mezi kulturami existují. Interkulturní rozdíly však mají symbolickou povahu (patrně jsou zejména v jazyce a v sociálních institucích).

Multikulturalismus je myšlenkový směr, který se snaží nahlédnout sociokulturní skupiny a jejich příslušníky z hlediska všech myslitelných kritérií kulturní příslušnosti. Multikulturalismus, přesněji **kritický multikulturalismus**, neurčuje kulturní příslušnost podle příslušnosti k národnostní nebo etnické skupině. Etnicita nebo národnostní skupina jsou příliš hrubé kategorie, které samy nestačí na to, aby popsaly určitou kulturu. Kritický multikulturalismus se snaží vnímat konkrétní sociokulturní skupinu tak, že je vymezena mnoha faktory. Snaží se hledat pokud možno všechny faktory, které mají na utváření kultury skupiny vliv. Jediná sociokulturní skupina tak může sdílet příslušnost ke stejné rase, ale zároveň ke stejné sociální třídě, shodné úrovni jazykového kódu, ke stejnému vyznání či ateismu, případně ke stejné národnosti či k jednomu druhu handicapu.

VZTAH JEDINCE A SPOLEČNOSTI JAKO PODMÍNKY UPLATNĚNÍ MULTIKULTURALITY

Pro uplatnění multikulturality v rámci společnosti je rozhodující konstelace vztahu mezi jednotlivcem a kolektivitou, společností. Charakter tohoto vztahu může bránit nebo umožňovat přijetí kulturní odlišnosti jednotlivce nebo minoritní sociokulturní skupiny. Multikulturní diskurzy (viz i Kapitulu 4.) jsou situovány do problematického pole sporu o vztah mezi jednotlivcem a kolektivem, společností. Giddens tento spor charakterizuje jako spor o prvotnost ve vztahu jednotlivce a společnosti, vyjímá však kategorie spravedlnosti a dobra (Giddens, 1998). Je společnost produktem jednotlivců, anebo jsou jednotlivci produkty společnosti? V úvahách o vztahu jednotlivce a společnosti nebo majoritní a minoritní sociokulturní skupiny nelze kategorie spravedlnosti a dobra opomenout.

Pojem dobro, morálně dobré jednání

Rozumové motivy jednání mají podle Immanuela Kanta povahu obecně platných mravních příkazů, povinností. Naproti nim stojí motivy libosti a nelibosti, které jsou založené na zkušenosti a nazýváme je též sklony. Povinnost je přesně to, o čem se domnívám, že je rozumné nezávisle na všech motivech libosti a nelibosti. Jednání je pak podle Kanta morálně **dobré** jedině tehdy, když se uskutečňuje z povinnosti – z rozumového motivu. Kdo jedná morálně dobře, tedy z povinnosti, nesleduje žádnou výhodu (sklon), ale respektuje ka-

tegorický charakter rozumového poznání. Povinnost má podle Kanta původ v osobnosti člověka, v jeho svobodě a nezávislosti na mechanismu celé přírody (Kant in Anzenbacher 1991).

Pavel Barša (2003) chápe alternativy prvotnosti ve vztahu jednotlivce a společnosti jako různé projevy protikladu univerzalizmu a partikularismu. Připomeňme, že universalismus (a liberalismus) preferuje všeobecné cíle, kdežto partikularismus (a komunitarismus) preferuje dílčí zájmy před zájmy celku a dává prostor diferenačním snahám politických či kulturních minorit. Zatímco liberalismus interpretuje člověka individualisticky především jako příslušníka lidského druhu, obdařeného přirozeným – před-sociálním, ahistorickým – univerzálním rozumem, komunitaristé ho považují za příslušníka určité sociální formace se specifickou kulturou, které odpovídá rozum partikulární, specifický. Proti univerzální racionalitě vlastní všem lidem bez rozdílu tak stojí pluralita konkurenčních neporovnatelných světónázorů jednotlivých sociokulturních skupin, která má svůj původ v realitě kulturně heterogenního prostředí světa. Liberalismus staví svou politickou morálku na principech **individuální svobody a rovnosti**, komunitarismus naopak zdůrazňuje **účely** sledované členy společnosti ve společném životě. Alternativou liberalistické morálky individuálních práv je tak etika společného dobra. **Liberálové** požadují eticky neutrální právní řád, který má každému členovi společnosti zajistit rovné šance při sledování vlastní koncepce dobra. Naproti tomu **komunitaristé** popírají možnost etické neutrality práva a od právního státu očekávají, že aktivně podpoří určité alternativní koncepce života (Habermas in Gutmanová, 2001).

Odlišnosti dvou zmíněných normativních vizí vztahu jednotlivce a společnosti mohou být vystiženy odpovědí na tři základní otázky, jinými slovy řešením trojího sporu o prvotnost (Barša, 2003):

1. Je důležitější právo nebo dobro?
2. Formují etické účely jáství, nebo naopak jáství rozhoduje svobodně o účelech, které sleduje?
3. Je jednotlivec produktem společnosti, nebo je společnost produktem jednotlivců?

LIBERALISTICKÁ KONCEPCE

Klasický liberalismus klade důraz především na propojení principů individuální lidské svobody a lidské zodpovědnosti. Liberalismus požaduje právní záruky demokratických práv a svobod, vybudování hospodářského života na zásadách volné soutěže, podporující individuální zodpovědnost, autonomii a rozvoj osobnosti. Liberalismus předpokládá, že všichni jedinci mají stejné "startovní podmínky". Liberalismus je slepý k rozdílnosti výchozích pozic sociálních aktérů. Předpokládá například, že všichni zájemci o vysokoškolské studium měli stejné podmínky rozvoje svých předpokladů pro toto studium, ačkoli je zřejmé, že studenti pocházející z tzv. sociálně slabších rodin jsou před materiálně zajištěnými studenty znevýhodněni (Kolektiv autorů 1996).

Charles Taylor chápe liberalismus jako teorii, podle níž mají všechny právní osoby v rámci liberalistické společnosti zajištěny rovné subjektivní svobody volby a jednání, a to ve formě demokraticky ustavených základních práv. Ve sporných případech rozhoduje o tom, komu náleží jaká práva, soud. Princip stejné úcty vůči každému člověku se tak projevuje v podobě právně zaručené autonomie. Tu může každý člen společnosti využít k uskutečnění své vlastní představy o životě (Taylor in Gutmanová 2001). Kritizována bývá zejména liberální prioritá práva vůči dobru a vyvozování dobra prostřednictvím práva. Liberalismus rezignuje na otázky lidské přirozenosti a smyslu života.

Jürgen Habermas demonstroval na příkladu liberalistické politiky zaměřené na zrovnoprávnění žen riziko zvratu liberalismu v normalizační zásah. Liberální politika se podle Habermase snažila oddělit získávání sociálního statusu od identity pohlaví a snažila se zaručit ženám rovnost šancí v tržní soutěži o pracovní místa, v soutěži o sociální postavení, vzdělání nebo politickou moc. Formální zrovnoprávnění však podle Habermase odhalilo skutečné nerovné zacházení se ženami. Politika sociálního státu na nerovné postavení žen reagovala opatřeními v sociálním, pracovním a rodinném právu, která byla vedena snahou odstranit příčiny nerovnosti způsobené těhotenstvím, mateřstvím, anebo rozvodem. Tyto snahy vedly ve skutečnosti k ambivalentním výsledkům v podobě zvýšení rizika nezaměstnanosti žen či rostoucímu podílu žen v nižších příjmových skupinách (Habermas in Gutmanová 2001). Státní intervence na zajištění rovného postavení tak mohou ve svém důsledku znamenat popření, konec liberálního kapitalismu (Habermas 2000).

KOMUNITARISTICKÁ KONCEPCE

Komunitarismus hledá principy budování sdíleného společenského dobra. Komunitarismus klade důraz na tradiční, reprodukováné a v socializaci předávané etické a duchovní názorové orientace, které vyjadřují představu jednoho společenského celku jako koncepce společného a všemi sdíleného dobra. Jedině na tomto základě může stanout pojetí práva včetně práv individuálních. Od této představy je odvozeno i komunitaristické pojetí individuality. Etika a dobro jsou podle komunitaristů nadřazeny právu jako podmínky jeho vzniku. Dobro by mělo mít vždy přednost před právem, protože artikulace dobra dává smysl pravidlům, jež vymezují právo.

Právo by mělo vyplývat nikoli z jedné koncepce sociálního dobra, ale z různých koncepcí sociálních dober, která mohou být sdílena různými socio-kulturními skupinami v rámci jedné společnosti. Alternativní sociální dobra jsou tak v komunitaristické perspektivě lokální povahy a každá představa sociálního dobra charakteristická pro určitou socio-kulturní skupinu je zvláštní, jedinečná. Rozhodujícím činitelem v distribuci dobra je stát. Centralizované státní mocenské ohnisko také střeží politické hranice, v jejichž rámci je každý sociální statek – dobro distribuován.

Podle **Axela Honnetha** má být definice obecných životních podmínek členů společnosti jen velmi formální a abstraktní. Ve formálním pojetí etiky a dobrého života mají být vymezeny obecné a nutné podmínky individuální seberealizace. Za

dobré považuje komunitarismus ty formy organizace společnosti, které individuím umožní neomezenou seberealizaci. Honnethova teorie spravedlivého uspořádání společnosti je založena na představě intersubjektivního utváření individuí a společnosti. Ke svobodě jsou individua schopna dospět díky zkušenosti svého uznání od partnerů sociální interakce. Vzory uznání druhého se formují v historickém procesu interakce sociálních aktérů. Jejich vzájemné působení na sebe lze nazvat „morálním vzděláváním“ (Honneth 1996).

Otázka, zda je člověk původně příslušníkem jednoho lidstva nebo jedné z mnoha partikulárních sociálních formací, se projevuje v moderní politice jako napětí mezi dvěma typy uznání druhého. Modernita na jedné straně respektuje ideál uznání rovnosti všech lidí jakožto příslušníků jednoho lidského druhu, tedy liberalisticky (viz podkapitola 2.2.) jakožto stejných, na straně druhé pak stojí esencialistický (viz podkapitola 2.4.) ideál uznání jednotlivců a jejich skupin jako obdařených vždy odlišným, jedinečným charakterem. Ideál všelidské rovnosti je tak komplementem ideálu autentické realizace individuálních a skupinových diferencí a hodnot. Liberalisticky pojatá neosobní procedurální práva jednotlivce ve státě vycházejí z prvního ideálu: sociální formace by měla všem svým členům zajistit rovné podmínky prostřednictvím univerzálních občanských svobod. Premisou tohoto požadavku je tak přesvědčení, že každý člověk je obdařen obecně lidskými vlastnostmi a je tedy na základě rozumu schopen svobodné volby a zároveň konsenzuální morálky. Základem koncepce rovných práv je představa existence kolektivní identity, která je sdílena všemi členy společnosti. Proto mají být tato práva „slepá“ k individuálním rozdílům mezi jednotlivci i k jejich specifickým, pouze skupinově sdíleným charakteristikám (Barša, 2003).

Proti diskurzu rovné důstojnosti stojí v protikladu diskurz diference, podle nějž má být uznání jednotlivcům distribuováno na základě individuálních či skupinových rysů, které jsou vždy zasloužené. Zdůrazněme, že zasloužené historicky relativně, stvrzené momentálním konsensem. Místo přirozené lidské identity, kterou disponuje každý jedinec jako druhovou vlastností, má být (diferencialisticky) uznána jeho individuální jedinečnost či skupinová zvláštnost, včetně práva tyto hodnoty autenticky realizovat. Rovné (liberalistické) uznání jednotlivce jako představitele univerzálního lidského druhu je alternováno rovným uznáním partikulárních skupin, věcný státní proceduralismus multikulturalismem. Tato legitimizace multikulturalismu etikou autenticity vynechává pozornost k autenticitě individuální. Pavel Barša formuloval i některé praktické dopady: Individuální autenticita a svoboda může být snadno v rozporu s autenticitami a svobodami, které sdílí skupina. Zdůrazněná individuální jedinečnost člověka může vyústit v nonkonformismus. Pokud je naproti tomu člověk členem jedinečné skupiny, stává se sám pouhým exemplářem vlastností, které jsou přiřknuty celé skupině. Jeho individualita se ztrácí, stává se zaměnitelným za ostatní členy „jedinečné“ skupiny (Barša, 2003). Skupinové vlastnosti mohou odvádět pozornost diváka od individuální jedinečnosti, kterou ostatní členové skupiny nesdílí (Appiah in Gutmanová, 2001).

Procedurálně a neosobně pojatý liberalistický stát na jedné straně je založen rovným respektem k právům jednotlivců, ke kterým má být univerzálně neutrální stejně jako k individuálně či skupinově pojatým představám dobra. Druhá, komuni-

taristická strana naopak hájila právo partikulárních sociokulturních formací formulovat vlastní cíle a politiku na základě skupinové (nikoli celospolečensky) sdílených představ o dobru vlastní sociokulturní skupiny. Skupinové právo na obhajobu takto partikularisticky definovaného dobra je centrem diskurzu multikulturního uznání. Tento diskurz připouští i komplementární vyvažování nároků jednotlivců či nároků sociálních skupin (Barša 2003). Toto vyvažování je jádrem historicky posledních tří pojetí multikulturalismu (viz Kapitola 4., která jsou schopna na teoretické i politické úrovni respektovat alternativní (vzhledem k majoritní kultuře) kolektivní cíle, aniž by byly zpochybněny základní principy práv jednotlivců (v **Kantově** pojetí²).

Historicky mladší modely multikulturalismu, o kterých pojednám níže, respektují důležitost konsenzuálních forem uniformního zacházení, důležitost kulturního přežití i individuální vůli ke svobodě. Takto vývojový trend by měl být patrný již z výkladu kapitoly 2.

POJEM MULTIKULTURALISMU

V demokratizované severoatlantické civilizaci je z hlediska kritického multikulturalismu společnost silně diverzifikovaná a demokratizace společnosti také učinila ze všech myslitelných sociokulturních skupin dospělých příjemce různých forem vzdělávání.

Multikulturalismus postihuje pluralitu světů, komunikačních kódů, problematiku směny, přechodu. Multikulturalismus v tomto obecném pojetí nemůže mít zastánce, ani odpůrce. Multikulturalismus může být výrazem pro:

- vědeckou teorii,
- politikum, politický cíl (Pokud by se stal multikulturalismus politickým cílem, následovala by jej snaha o realizaci multikulturní společnosti, založené na principech tolerance a konstruktivního soužití. V této fázi zacházení s multikulturalismem už může mít multikulturalismus své zastánce anebo odpůrce, coby cílový, ideální stav společnosti.)
- stav společnosti, kterou sdílejí příslušníci různých kultur (Stavem společnosti může být v termínech multikulturalismu **multikulturalita** – společenská situace koexistence skupin. Multikulturalita nevypovídá o vztazích a procesech mezi skupinami, ale zabývá se například tím, jakou povahu tyto sociokulturní skupiny mají.)

Pojem interkulturalita označuje dynamickou výměnu setkání, vzájemné ovlivňování světů, sociokulturní skupiny nejsou v intencích tohoto pojmu izolovanými entitami. Interkulturalita předpokládá procesuální pojetí kultury, kdy kultura existuje, reprodukuje se a proměňuje v neustálých procesech změny.

2) Konej svou povinnost, to jest, jednej vždy a za všech okolností tak, abys mohl chtít, aby se tvé jednání stalo obecným zákonem (Kant in Neff 1993).

HISTORICKÉ OBECNINY VÝVOJE MULTIKULTURNÍHO DISKURZU

Diskuze o multikulturalismu, multikulturalitě i jejich jednotlivých aspektech dosud vyžaduje, abychom ji uváděli do historického kontextu. S ohledem na nepoznané kvality multikulturních společností starověku, tušené charakteristiky multikulturních sociálních formací středověku i diferencovaného multikulturního prostředí novověku je třeba vždy poznamenat, že multikulturní diskurz moderních postliberalistických národních států má vlastní paradigmatická specifika. Principy multikulturního zmnožování jsou založeny vůli členů moderních společností, které vytvářejí multikulturní prostředí na zcela novém základě: multikulturalita pro multikulturalitu samotnou. To, co vede k realizaci moderní multikulturní společnosti, není ekonomická nutnost ani možná výhoda, ale nová reflexivní etika individualizovaného obecného blaha. (Barša 2003).

Moderní multikulturní diskurz v celostátním měřítku vedla poprvé americká společnost. Až do 50. let dvacátého století byla americká idea „tavícího kotle“ provázena paralelní ideou „demokracie jen pro bílé“, a tak byli z asimilacionisticky pojaté představy multikulturality automaticky vyloučeni černoši, indiáni, Asiaté i další rodové skupiny. Druhá světová válka vmetla do tváře Ameriky hrůzu z hitlerismu, který „vlastně nastavil Americe vypouklé zrcadlo vlastní rasistické zvrácenosti“ (Barša, 2003, s. 65). Tak byl navždy zpochybněn do té doby samozřejmý předpoklad bílé nadřazenosti. Moderní západní společnosti individualistů, jejichž psychika byla v 50. a 60. letech dvacátého století kolektivně zjemňována bujícím ohledem na potřeby jednotlivce (Lipovetsky, 2001), zahrnuly do svých občanských diskurzů kulturní sebereflexi a revizi svého postavení definovaného větší či menší nadřazeností vůči ostatním kulturám. Prostor sebezpytování zároveň otevřelo cestu politickým reprezentacím kulturně minoritních skupin do veřejné diskuze, která měla ústít v eliminaci segregačních mechanismů v politické, sociální, ekonomické a profesní rovině západních společností, vystřídat segregaci rovností příležitostí a občanských práv. Až do konce 60. let dvacátého století převládala v přistěhovaleckých zemích (USA, Kanada, Austrálie) asimilacionistická doktrína. Teprve od počátku 70. let se začaly prosazovat pluralističtější přístupy k minoritním kulturám (Barša, 2003). Ty umožnily, a často i podporovaly, udržení a rozvoj etnických a kulturních specifík přistěhovaleckých komunit.

V 70. letech došlo v angloamerickém prostředí k revitalizaci kantovské tradice akcentu nezávislosti morálních a právních norem na užitku, který plyne z jejich dodržování. Liberalistický filozof Robert Nozick (Barša, 2003) například rozvedl ideál rovné svobody každého jednotlivce do dvou protikladných politických pozic – na jedné straně ospravedlňoval občanskou komunikační platformu konsensuálně legitimního sociálního státu, jenž však odmítá přerozdělování, které by přesáhlo funkce státu minimálního. Tato stále individualistická vize multikulturní společnosti byla ostře napadena na začátku 80. let komunitaristickou kritikou s ideálem pluralisticky konfigurovaného soužití (v rámci státu) a s hodnotami respektu k potřebám a hodnotám sdíleným jednotlivými (minoritními) kulturními skupinami (Barša, 2003, nebo např. Habermas, 2000).

Na počátku 90. let byly již společnosti přistěhovaleckých zemí obohaceny druhou generací přistěhovalců, obyvateli a občany, kteří se ve státech s otevřenou imigrační politikou narodili, avšak nebyli autochtonními obyvateli. Tato polyetnicita se mohla začít manifestovat i v životním stylu. Jeho nositelé dnes plně participují na veřejných institucích dominantní kultury, hovoří jejím jazykem a zpravidla neprosazují žádné požadavky na autonomii, neboť integrace minoritních kulturních skupin do cílové společnosti je nadále dobrovolná.

KAPITOLA 4

TYPY SOUŽITÍ KULTUR V MULTIKULTURNÍ SITUACI A JEJICH KONSEKVENCE PRO VZDĚLÁVÁNÍ

Po úvodu do teorie kultury a multikulturality se nyní zamyslíme nad tím, jakým způsobem mohou kultury koexistovat, a také nad otázkami hodnot, na kterých stojí dnešní demokratická společnost. Abychom popsali skutečnost, použijeme několik zjednodušených modelů. Každý z modelů je určitým uceleným souborem charakteristik. Tyto charakteristiky vzájemného soužití kultur jsou skutečné. Modely vytvořené ze vzájemně korespondujících charakteristik však ve skutečnosti neexistují, jsou jen teoretickým nástrojem poznávání a popisování skutečnosti. Lze říci, že ve skutečnosti se charakteristiky soužití kultur roztrženy do uvedených modelů prolínají. Níže uváděné charakteristiky ve skutečnosti stěží najdeme v takto ucelených souborech. Jednotlivé charakteristiky soužití kultur jsou roztrženy do jednotlivých modelů. Ve skutečnosti jsou však tyto způsoby soužití promíchány. Jako by všechny multikulturní společnosti žily podle všech modelů současně. V životě společnosti může dominovat jeden model nebo dva. Společnost žije podle některého modelu více, podle ostatních méně. Jednotlivé prvky modelů mohou být prosazovány politickými stranami, nevládními organizacemi či zájmovými skupinami. Mohlo by se také zdát, že jednotlivé modely jsou za sebou řazeny podle nějakého historického vývoje modelů multikulturní společnosti. Nejsou. První modely nenabízím k odmítnutí ani poslední k přijetí. Prvky všech modelů jsou v realitě (v životě multikulturních společností) promíchány. Charakterizují praxi současných politických stran, nevládních organizací i myšlení členů multikulturních společností. Podstatná část dnešní společenské diskuze o uspořádání společnosti a lidských právech probíhá v rámci demokratických koncepcí fungování společnosti jako spor mezi liberalismem a komunitarismem.

KONZERVATIVNÍ MULTIKULTURALISMUS – MONOKULTURALISMUS

Konzervativní multikulturalismus je založen na principu unilineárního evolucionismu – představě vývoje sledujícího u každé kultury tutéž logiku, vývoje jdoucího po téže linii. Staví kultury na různé, vzájemně srovnatelné pozice, které jsou od sebe vzdáleny jako běžci na jedné dráze evoluce. Vzdálenost pozic se nemění v závislosti na geografických vzdálenostech mezi příslušníky jednotlivých kultur, a to ani v případě, že příslušníci různých kultur sdílejí jako životní prostor tentýž sociální systém (Habermas, 2000). Severoatlantická kultura je vnímána jako vrchol, jako kvalitativní stádium, kterého musí zákonitě dosáhnout všechny ostatní

kultury, i když v různých časech. Tento diskurz legitimizuje ovlivňování takzvaných „méně vyspělých“ kultur tak, aby dosáhly stádia, kterého jsme dosáhli my v severoatlantické kultuře a které považujeme za kulturně nejvyšší vývojové stádium.

Interkulturní komunikace je v tomto diskurzu vnímána jako jednosměrná. Kulturní obsahy (instituce, ideje), které lze v komunikaci předávat, mohou najít úrodnou půdu vždy pouze v prostředí té kultury, která je považována za vývojově nižší. Interkulturní komunikace je tak redukována na médium globalizace idejí a institucí generovaných nacionálními kulturami. Tyto kultury, jež sebe samotné považují za vývojově vyšší, nenacházejí v interkulturní komunikaci obohacení. Vyjma těch prvků, které jsou okamžitě vykážány do sféry abnormality, kurióznosti, deviace (Foucault, 2000). Orientace vektoru interkulturní komunikace je tak obrácena pouze v případě kuriózních drobností, které jsou kuriózní právě díky odlišnosti, nikoli specifčnosti, s níž mohou řešit některý z problémů přežití či přizpůsobení se prostředí a neovlivňují tedy „vyšší kulturu“ institucionálně. Interkulturní vzdělávání ovlivněné tímto diskurzem konstruuje vzdělávací obsahy a používá takové vzdělávací metody, které anticipují „legitimní“ opozici my – oni. Tyto představy o vztazích kultur vedly ke kolonialismu. Každá poznaná kultura inovuje: zvenčí (vlivy) i zevnitř (vůle).

LIBERALISTICKÝ MULTIKULTURALISMUS

Liberalistický multikulturalismus vychází z osvícenské racionality, z přesvědčení o vzájemné rovnosti lidí. Představa rovnosti ústí u liberalistů především v důraz na stejnost. Jednotkou liberalistického přístupu ke kultuře není sociokulturní skupina, ale jednotlivec. Liberalistický multikulturalismus je slepý k rozdílům ve startovních sociokulturních podmínkách vzdělaných. Liberalisté bývají přesvědčeni, že lidé jsou v jádru stejní a stejné jsou i jejich šance dosahovat standardizovaných vzdělávacích výsledků. Idea mnohosti nezávislých jednotlivců sdílejících týž sociální systém, kteří jsou vymezeni pouze možností volby, implikuje (i v prostředí formálních komunikačních pravidel a obsahů) různorodost volitelných komunikačních obsahů. Liberalismus neodpovídá na otázku po původu různosti voleb a motivací jednotlivců sdílejících týž sociální systém. Liberalistický multikulturalismus je slepý k rozdílům ve startovních sociokulturních podmínkách jednotlivců. Liberalistický multikulturalismus nediferencuje široké sociální systémy národních států na subkultury, neoperuje s pojmy kulturní majorita ani kulturní minorita. Nestanovuje tak v rámci širokého sociálního systému kategorie – sociokulturní skupiny, které by mohly vzájemně komunikovat (vstupovat do sociálních interakcí, jednat prostřednictvím týchž institucí, odlišné sociální instituce reflektovat prizmatem institucí ekvivalentních v partnerském sociokulturním skupině, tyto sociální instituce revidovat). Účely a dobro jednotlivců a skupin (v rámci sociálního systému) se mohou radikálně lišit. Nejen konflikt materiálních zájmů, ale i etických a světonázorových koncepcí může být realitou sociálního systému složeného z nezávislých individuí (Barša, 2003).

Komunikační a interakční řád liberalisticky pojaté multikulturality nivelizuje odlišné identity. V liberalistické multikulturalitě vzniká a šíří se modálnisociokulturní identita. Modálnisociokulturní identita je přitom vnímána jako předstupeň občansky nejvyšší možné identity – nejvyššího sociálního statutu. Nejvyšších sociálních pozic však není možné dosáhnout akceptací (asimilací) modálních kulturních standardů. Liberalisté bývají přesvědčeni, že lidé jsou v jádru stejní bez ohledu nasociokulturní příslušnost a stejné jsou i jejich (občanské) šance dosahovat standardizovaných politických (zejména aktivní participace), ekonomických (mzda/výnos) a sociálních výsledků (institucionalizované sociální vztahy). V liberalistickém diskurzu multikulturality je tak komunikace mezi kulturami nonsens, protože společenské elity šíří přesvědčení, že interkulturně komunikovat vlastně nemá kdo s kým. Neexistují kulturní jednotky, jen jedinci, jejichž sociokulturní příslušnost jako by neexistovala.

Podle **Michaela Walzera** (Barša, 2003) věcný procedurální liberalismus vede k vytváření státu bez kulturních a náboženských projektů. Vede také ke státu bez kolektivních cílů, které by mohly překročit individuální svobodu, fyzické bezpečí jednotlivců, blahobyt a občanské jistoty. sociokulturní skupiny, které by definovaly svoji identitu podle kritérií kultury nebo víry, jsou tak marginalizovanými partnery interkulturní komunikace. A to s ohledem na kolektivní dobro společnosti, jež je založena na principech liberalismu.

Liberalistická koncepce **Charlese Taylora** (in Gutmanová, 2001) předpokládá, že stát zabezpečuje přežití a rozkvet jednoho specifického národa, kultury nebo náboženství či určité omezené skupiny národů, kultur a náboženství. Současně jsou chráněna základní práva občanů, kteří takové zájmy nemají nebo mají zájmy jiné (Taylor in Gutmanová, 2001). Podle Walzera můžeme v protikladu k „proceduralistickému“ liberalismu nazvat tuto koncepci liberalismem „komunitaristickým“. Ten je realizován liberálními národními státy, které mají zájem na kulturním přežití většinového národa, na zachování jeho jazyka, literatury, kalendáře a zvyků. Tyto státy zároveň zaručují etnickým a náboženským menšinám možnost realizovat své kulturní hodnoty na úrovni rodiny a občanské společnosti. Z toho plyne úřední neutralita vůči skupinovým životním způsobům a kulturním tradicím, takže neexistuje žádná privilegovaná většina a žádné výjimečné menšiny. Hlavní rozdíl mezi „proceduralistickým“ a „komunitaristickým“ liberalismem spočívá tedy v tom, že proceduralistický liberalismus v sobě nezahrnuje žádnou určitou vizi dobrého života, ani neprosazuje určitou kulturu či nějaký kolektivní účel. Naproti tomu „komunitaristický“ liberalismus tenduje k prosazování určité kultury, určitého (minoritního) kolektivního účelu a vytváří tak představu o dobrém životě (Walzer in Barša, 2003, Walzer in Gutmanová, 2001).

Avšak při pohledu do historie je zarážející komplementarita liberální demokracie a nacionalismu. Bez nacionalismu by zřejmě neexistovaly dnešní liberalistické státy, které jsou dosud státy národní a které realizují multikulturní společnost i na politické rovině. Shrňme na závěr podkapitoly premisy liberální etiky: přirozený jedinec je vůči historické společnosti prvotní, nestranná spravedlnost je nadřazena individuálnímu dobru. A shrňme i pilíře kritiky liberální etiky:

1. odmítnutí teze, že jedinec či jeho identita mohou být produktem společnosti je nepřijatelné,
2. nepřijatelné je zobecnění ideje dobra, která je produktem určité kultury, má svůj kulturně specifický původ.

PLURALISTICKÝ MULTIKULTURALISMUS

Za zakladatele pluralistického pojetí multikulturality v Americe by mohl být podle Barši (2003) **Horace Kallen**, který – počínaje článkem z roku 1915 „Demokracie proti tavicímu tyglíku“ – začal prosazovat vizi Ameriky jako jednoho národa několika národností (*nation of nationalities*), které si drží vlastní autonomii a zároveň jako rovný s rovným dobrovolně kooperují v rámci týchž sociálních institucí. Kallen tak anticipoval základní východisko pozdějšího multikulturního diskurzu, podle kterého občansky univerzální národní instituce byly ve skutečnosti konstruovány z obsahů jedné z partikulárních etnických kultur žijících v daném sociálním systému. Kallen tak kritizoval jak otevřený rasismus, tak i hierarchický pluralismus, který spojoval toleranci ke skupinové různosti s předpokladem nadřazenosti dominantní kultury a jejich institucí (Kallen in Barša, 2003).

Těžiště teoretického zájmu o dynamiku multikulturality se během 60. let dvacátého století přesunulo od asimilacionisticky laděného akcentu integrace a homogenizace společnosti na funkcionalistickém principu jednotných cílů a hodnot k hledání legitimizací a potvrzení skupinových odlišností a identit. Důraz na individuální rovná práva kulturně a etnicky definovaných menšin byl střídán důrazem na uznání a snahu o jejich občansky plnohodnotnou participaci. Podle Barši (2003) byl etnický entuziasmus šedesátých let podporován také „efektem třetí generace“, kdy „vnuk se snaží upamatovat to, co se syn snaží zapomenout.“ (Hansen in Barša, 2003, s. 66). Co se týče přistěhovalců třetí generace, důležitý historický moment je fakt, že některé aspekty jejich identity jsou stejné jako u jejich vrstevníků přináležících k majoritní kulturní skupině. V interkulturní komunikaci mezi (i takto hrubě definovanými) kulturními skupinami, přistěhovaleckými a autochtonními, jsou nadále přítomny dva druhy kritérií: společná a odlišná. Mezi společná patří zejména ta, která plynou ze sdílených občanských práv a (rodného) životního prostoru. Mezi odlišná patří ta, která vyplývají z odlišnosti kultury a etnicity (jak bylo v té době považováno za dostatečně přesnou definicisociokulturní skupiny). Sdílená komunikační platforma založená prvním typem kritérií otevřela (později) cestu k přesnějšímu a jemnějšímu definování vzájemných odlišností a k preciznějšímu pochopení možností definovat sociokulturní skupinu na základě mnoha kritérií, nejen etnicity či rasy.

Pluralistický multikulturalismus vychází z reality koexistence kulturních (nesociokulturních) entit v přistěhovaleckých zemích. Jednotkou tohoto přístupu ke vztahům mezi kulturami je kulturní (stále nesociokulturní) skupina, nikoli jednotlivec. Pluralistické vzdělávání může vést k separaci jednotlivých sociokulturních skupin, zvláště těch s etnickým akcentem vlastního konstruktů identity. Kulturní skupina v představě pluralistů realizuje kolektivní identitu odlišnou od kolektivních identit realizovaných ostatními kulturními skupinami. Jako jedno z prvních diskurzivních

poznání kolektivně sdílených identitních rysů kulturních skupin vede pluralismus k představě a prosazování jejich pouhé koexistence. Právě důraz na rovnost skupin definovaných jako etnické či kulturní odlišuje pluralismus od hierarchizujícího a komunikačně jednosměrného liberalistického přístupu. Společně sdílenou (v rámci státního útvaru) veřejnou kulturu pluralisté nazývají kultura dominantní, představa sociálního systému se u nich heterogenizuje.

Identifikace a udržování kulturních skupin (členy i nečleny těchto skupin) vede v důsledcích k jejich sociální a politické separaci. Tento přístup rezignuje na jejich vnitřní vývoj. Nediferencuje kulturní skupiny vnitřně podle dalších kritérií (zejména sociálních – stratifikačních). V důsledku takového přístupu ze strany majoritní kultury rezignují minoritní kulturní skupiny na progresivní dynamiku vlastního vývoje, rezignují i samotní příslušníci nemajoritních kulturních skupin. Minoritní kultury jsou tak opět vykázány do sféry zvláštnosti a bizarnosti: dochází k jejich sekundární skanzenizaci, a to prostřednictvím identitního vymezování se vůči ostatním kulturním či sociokulturním skupinám. Sekundární skanzenizace či folklorizace, tvorba pseudooriginálních kulturních prvků jsou tak důsledkem separacionistického konturování jednotlivých kultur, kulturní novotvary vznikají zejména v protikladech ke koexistujícím socio-kulturním skupinám. Absence interkulturní komunikace ústí v produkci umělých objektivací, které jsou vysoce symbolické (vnější znaky, móda). Interkulturní komunikace tak není reálná, jde spíše o sebereflexivní monologem jedné kultury o vztahu ke kulturám ostatním.

ESENCIALISTICKÝ MULTIKULTURALISMUS

Esencialistický multikulturalismus předpokládá, že jednotlivésociokulturní či etnické skupiny lze vymezit prostřednictvím souboru neměnných charakteristik, na jejichž základě se konstituuje jedinečnost skupiny a jejích členů. Sociální a kulturní charakteristiky jsou v tomto diskurzu geneticky přenosné. To je do jisté míry definitivní jmenovatel dvou možných zabarvení interkulturní komunikace: intervence stereotypů do interkulturní komunikace ve smyslu negativním a pozitivním a určení podoby komunikace jako takové, přičemž se vždy kromě jiných komunikačních obsahů více či méně týká esenciálních etnických charakteristik. Stereotypizující komunikační příměs je v esencialistickém multikulturním diskurzu od komunikace samotné neoddelitelná stejně jako esence od exempláře.

Tento přístup často nerozlišuje genetické charakteristiky a sociální a kulturní fenomény socializované v průběhu prenatalního a dalších raných vývojových stádií psychiky lidského jedince. Esencialistický diskurz operuje s přesvědčením, že majorita by měla zajistit, aby se esence minorit (zvláště etnických) rozvinuly, rozkvetly do plné krásy a domnělé originální sytosti a správnosti. Majorita se v esencialistickém duchu také často sama obviňuje: utlačujeme příslušníky jinýchsociokulturních skupin v jejich bytostné potencialitě. Esencialistický přístup k minoritám volá po změně univerzitního školství, žádá integraci marginalizovaných souborů a forem vědění ve vzdělávacích plánech což se pod tlakem EU ve skutečnosti našťástí mění k lepšímu). V duchu esencialismu má interkulturní komunikace nejčastěji charakter ste-

reotypizujících obrozeneckých aktivit, romantizace minoritních, odlišných kultur. Esencialistická interkulturní komunikace nepřistupuje k ostatním jako k takovým, jací jsou, ale jací by měli vzhledem ke své kulturní příslušnosti být. Dominantní kultura bývá v duchu esencialismu hodnocena negativně, protože je dominátor mnoha kulturních skupin.

Kritikové multikulturalistického kultu etnicity často zpochybňují jeho „lidový“ charakter. Gunnar Myrdal (Barša, 2003) nazval v roce 1974 oslavování etnických diferencí etablovanými intelektuály třetí generace (často bez kontaktů s vlastní etnickou skupinou) intelektuálním romantismem. Etnické obrození se pokouší o totéž, v čem vyniká od svých počátků evropský etnický nacionalismus – o mytologickou fabrikaci národních dějin a na nich založené konstrukci nacionální identity, tedy o to, co angličtí historici nazvali vynalézáním tradic (Barša, 2003). Důsledkem esencialismu pro interkulturní komunikaci je tvorba umělých komunikačních kódů podle nových mytologií. Toto chybné kódování obsahu odvádí pozornost obou komunikujících stran od reálných problematik vzájemného interkulturního vztahu. Nově zkonstruovaná identita příslušníků minoritních kulturních skupin totiž závisí na neexistující mytické minulosti, historii kolážívanou z nereálných problémů. Minoritní kulturní skupiny v opozici k uměle vně konstruovaným mytologiím o nich samotných, vytvářejí konkurenční, vlastní mytologie, které legitimizují morální nadřazenost prostřednictvím kvazihistorických příběhů vlastní ctivosti (které mohou mít podklad v minulých skupinových krivdách). Tak esencialismus napomáhá generovat konflikt se symbolickou podstatou, avšak reálným vyústěním.

KRITICKÝ MULTIKULTURALISMUS

Kritický multikulturalismus je historicky nejmladší myšlenkový směr nahlížející soužití sociokulturních skupin. Komunikační jednotkou je pro kritický multikulturalismus sociokulturní skupina. Diference mezi jednotlivými socio-kulturními formacemi jsou stanoveny polykriteriálně. Každé z kritérií definicesociokulturní skupiny je zvláštní komunikační platforma. Jednotlivé skupiny se od sebe navzájem odlišují jako celky, jako specifické komplexy identitních charakteristik. Avšak v jednotlivých identitních charakteristikách se mohou shodovat. Sdílet kulturu ghetta v Ústí nad Labem mohou etničtí Romové i etničtí Češi či Čečenci.

Sociokulturní skupina je v pohledu kritického multikulturalismu stratifikovaná. K interpretaci jednání dvou jedinců nelze v tomto diskurzu použít kategorii, jako je etnicita. Ta je příliš hrubým nástrojem interpretace, nedostatečným východiskem přístupu k příslušníkům jinýchsociokulturních skupin. Kritický multikulturalismus zohledňuje další kritériasociokulturní příslušnosti. Například subkulturu ghetta či upperclass: příslušníksociokulturní skupiny je tak kromě etnické příslušnosti řazen dosociokulturní skupiny i podle skutečnosti, zda žije zároveň v ghettu a disponuje například specifickým jazykovým kódem. (V ghettu se začínou podobat i lidé rozdílných etnických příslušností, začínou sdílet kulturu chudoby. Kódy, nejen jazykové, zde vznikají v rámci adaptace na podmínky ghetta a začínají se podobat kódům, které vznikají ve stejně strukturované situaci všude na světě.). Kritický multikultu-

ralismus tedy vzdělavatelům připomíná, že nelze uplatňovat univerzální vzdělávací přístup pro „romské“ děti, což se v České republice stále prosazuje, ani pro jinak hrubě, etnologicky zkratkovitě vymezenou skupinu. Reálným výsledkem takového postupu může být uplatnění stejného vzdělávacího přístupu na dítě z ghetta a dítě z upperclass. Neodhadneme-li rozdíly v potenciálu vzdělávaných a rezignujeme na schopnosti a již dosažené znalosti „upperclass“ dítěte, můžeme „upperclass“ dítě, ať už romské nebo neromské, poškodit nebo prostě nevyužít jeho vzdělávací potenciál. Skupinu příjemců vzdělání konstruujeme samozřejmě i s ohledem na znalostní/dovednostní úroveň vzdělávaných. V interkulturním vzdělávání nesmíme podléhat zdání, že skupina patnácti Romů je homogenní vzdělávací skupina. Kritéria romství, uprchlictví, příslušnost ke katolické komunitě nebo kritérium dosaženého základního vzdělání nemusí být relevantní pro tvorbu skupiny vzdělávaných. Komunikační platformou pro komunikaci odlišných sociokulturních skupin by tak nebyl v takových případech komplex identity, ale pouze její jednotlivé aspekty. Zároveň by se vzdělávání mohli v ostatních aspektech identity výrazně lišit, a to by mohlo vést k neúspěchu vzdělávání.

Pokud si představíme, že se komunikační platformou stane například jen příslušnost k „bílé rase“, můžeme snadno domyslet situace, kdy fakt, že oba komunikující mají stejnou barvu pleti, prostě nestačí k tomu, aby si spolu rozuměli. Ani skupiny vzdělávaných nelze konstruovat podle podobně zjednodušených principů. Ve skutečnosti spolu lidé přece nekomunikují na základě toho, že mají stejnou barvu pleti. Pro dorozumění je mnohem důležitější, aby sdíleli více než pouze jednu charakteristiku identity, například více než jen etnickou příslušnost. Čím více charakteristik identity lidé sdílejí, čím podobnější je jejich životní zkušenost, tím narůstá možnost jejich vzájemného porozumění.

Skupinu vzdělávaných je účelné vnitřně sladit na základě několika identitních charakteristik, které vzdělávání sdílejí. Komunikační platforma vzdělávací skupiny může být vymezena mnoha kritérii, například sdílenou úrovní jazykového kódu, sdílením kultury chudoby v prostředí konkrétního ghetta, kde se specifický jazykový kód vytváří. Naproti tomu sdílení některých charakteristik identity mezi vzdělávanými nemusí být předpokladem toho, že naleznou „společnou řeč“ a že vzdělavatel nalezne kód, kterému by dobře porozuměla celá skupina vzdělávaných. Bývají vytvářeny například vzdělávací skupiny uprchlíků – jednotlivců s podobnou zkušeností. Zkušenost uprchlictví je ale dílčí vzhledem k jiným výrazným odlišnostem mezi identitami jednotlivých uprchlíků. Těmi mohou být například dosažení vzdělání nebo sociální status v zemi původu.

Basil Bernstein odlišil dva základní typy jazykového kódu: omezený a rozvinutý (viz Kapitulu 11.). Omezeným jazykovým kódem hovoří podle Bernsteina děti vychovávané v rodinách dělníků, rozvinutý kód zas používají k vyjadřování děti vychovávané rodiči z vyšších společenských vrstev. Specifičnost jazykového kódu je však dále určena konkrétním sociokulturním prostředím, ze kterého děti pocházejí. Mluva dětí může být dále utvářena každodenním životem na ulici nebo pravidelnými návštěvami hodin zpěvu, a to bez ohledu na to, ze které socio-ekonomické vrstvy dítě pochází. Bernsteinovy kategorie nejsou pro popis skutečnosti vyčerpávající, spíše inspirující. Abychom určili sdílený jazykový kód skupiny, nevystačíme s obvykle

používanými bernsteinovskými kategoriemi, které jsou umístěny na vertikální sociálně-stratifikační škále, ale ostatní dimenze jim chybí (Bernstein in Volek, 1998).

Do algoritmu jazykového kódu romských dětí v ústeckém ghettu je potřeba zahrnout lokálně specifickou verzi kultury chudoby (která má podobné prvky všude na světě), specifickou adaptaci na konkrétní situaci zaměstnanosti/nezaměstnanosti v místě, podobnou zkušenost s lokálními institucemi (které mají podobné prvky i lokální zvláštnosti všude v České republice), etnoлект, lokální historii internetního dialogu (jenž má podobné prvky i lokální zvláštnosti všude v České republice). Komunikační platformou může být, v duchu kritického multikulturalismu, i partiální identitní rys jedinců, kteří kromě jiných identitních aspektů sdílejí ten, že společně žijí v ghettu na periferii Ústí nad Labem. Život v ghettu je jedním z příkladů multiplikačního rysy identity – předurčuje celý trs identitních charakteristik. Kritický multikulturalismus připomíná, že nelze například uplatňovat univerzální vzdělávací přístup pro „romské“ děti nebo jednotný „celonárodní“ program prevence kriminality mladistvých.

Pravidla interakčního řádu (Goffmann, 2000) závisejí v kritickém multikulturním diskurzu i na umístění interakce a komunikace v sociálním prostoru. Podle Jürgena Habermase (2000) není veřejná autonomie člověka pouhým vnějším doplňkem autonomie soukromé, ale existuje mezi nimi vnitřní vazba. Tak lze vyjádřit naději na paralelní existenci dvou komunikačních rovin: jedné, která probíhá na komunikační platformě, jež je úzce definována partiálním aspektem sociokulturní identity, a druhé, která komplementárně vnáší partiální identitu do světa ostatních partiálních identit, aby vzájemně odlišné partiální identity vstupovaly do interakce a dialogu. Habermas propojil ve své teorii univerzální a partiální stranu identity. Pravidla spravedlnosti jsou podle něj ve společnosti nadřazena partiálním zájmům i dobrům a jsou sama (liberalisticky) opřena o zájmy a dobra obecná (srovnej Barša, 2003).

Multikulturní výchova a vzdělávání jako celek vychází z **multikulturality** – statického společenského uspořádání. Multikulturní výchova předává znalosti o reálných situacích minorit a o reálných multikulturních konstelacích společnosti. Neklade důraz na vzdělávání odlišných druhých, vzdělavatel a vzdělávaný nemusí v rámci multikulturní výchovy a vzdělávání nutně pocházet z vzájemně odlišných kultur.

Interkulturní výchova a vzdělávání vychází z interkulturality – z procesu kulturní změny, mezikulturní dynamiky. Vzdělávaný a vzdělavatel jsou příslušníky odlišných sociokulturních skupin. Pro interkulturní vzdělávání a výchovu je důležité zejména neklást důraz na kategorie etnicity. Nepopírat je, ale ustoupit od jejich akcentace, nechat je zvolna zaniknout. V každodenních situacích je uplatňována spousta identit člověka (viz kapitulu Identita), etnická identita je jen jednou z nich, a proto je zbytečné ji zdůrazňovat, jak se v teorii interkulturního vzdělávání mnohdy děje. V popředí úvah o interkulturním vzdělávání by měl být především způsob, jakým konstruujeme obraz druhého, a přijetí existence komunikačního kódu, kterým se příslušníci různých sociokulturních skupin domluví.

Konstrukce obrazu druhého je také podkladem přípravy vzdělávání dospělých. Andragogika zahrnuje do přípravy a realizace vzdělávacích programů životní dráhy

a komplexní identity dospělých jedinců – vzdělávaných. Proto lze andragogiku považovat za kompetentní obor, který může tvořit specifická – interkulturní kurikula. Avšak ani andragogové nesmějí zapomínat, že „málokdo je schopen snést, že řešení přijdou za třicet až čtyřicet let“ (Ondřej Hausenblas, 2003).

Jaké konsekvence v oblasti vzdělávání může mít to, že prezident pomáhá Romům?

Prezident chce pomoci Romům

Iveta TOUŠLOVÁ, moderátorka

Prezident Václav Klaus chce přispět ke zlepšení situace Romů. Prvním krokem má být rozsáhlá analýza jejich postavení v zemi, o níž bude mluvit s premiérem Stanislavem Grosselem. Prezident to slíbil zástupcům Parlamentu Romů během informativní schůzky na Pražském hradě. Tato organizace usiluje mimo jiné také o nové sčítání příslušníků romské menšiny. Podle vládního zmocněnce pro lidská práva Jana Jařaba ale kabinet s něčím podobným nepočítá.

Petr MRZENA, redaktor

Zástupci Parlamentu Romů uspěli. Přestože původně šli na Hrad prezidenta o svých záměrech jen informovat, získali jeho podporu. Klaus je pro to, aby stát připravil a zaplatil analýzu postavení Romů ve společnosti.

Václav KLAUS, prezident České republiky

To, že by se mohly najít peněžní prostředky na tuto věc, to se mi zdá na-prosto racionální a chci o tom pohovořit s předsedou vlády. ...

Prezident chce pomoci Romům, Petr Mrzena, ČT 1, Události 19:15, 5. 10. 2004

Prezident chtěl pomoci Romům. Souhlasil s tím, aby stát zaplatil analýzu postavení Romů ve společnosti. Na mysl měl přitom zřejmě takzvanou českou společnost. Bylo by možné zaplatit také analýzu postavení Čechů ve společnosti? V české společnosti. Mají všichni Češi ve společnosti nějaké určité, stejné postavení? A Romové? Alespoň některé skupiny Romů mají určitě lepší sociální postavení než jiné skupiny Romů. Ledaže by měl prezident na mysl analýzu postavení všech jednotlivých Romů. A že by se mohly najít peněžní prostředky na takovou věc, se nezdá příliš racionální. Prezident prostě použil národnostní kategorii, kterou nelze smysluplně použít pro označení problému chudoby a vyloučení na okraj společnosti. Určitě by ale bylo dobré analyzovat příčiny toho, proč jsou někteří lidé, a mezi nimi často Romové, vyloučení na okraj společnosti a žijí v pasti chudoby.

Chudí Romové se propadají, stát ani obce nepomohou.

Vládní zpráva varuje, že Česko stojí před podobným rizikem jako Slováci. Praha, 6. 9. 2004

Mezinárodní organizace pro migraci (IOM) se na zakázku vlády zabývá poměry tuzemských Romů. Průběžná zpráva je o něco méně kritická než odpovídající materiál o Slovensku, o kterém psaly HN před týdnem. „Ale také zde se někteří Romové propadají do úplné chudoby,“ říká koordinátor projektu Roman Krištof.

Zatímco na východním Slovensku nemají v některých venkovských osadách ani dostatek jídla, v Česku jsou nejhorší poměry v rodících se městských ghettech například na Ústecku, Kladensku a Ostravsku.

Krištof upozorňuje, že většina zdejších Romů žije ve městech a na rozdíl od Slováků ani při dlouhodobé nezaměstnanosti nepřijdou o dávky. Také mají stejné možnosti jako ostatní pracovat na černo.

Slovensku se české poměry podobají v tom, že také zde existuje v každém městě řada domácností, které nedokážou platit nájem.

Pokud je majitelé z bytů vystěhují, mají chudí dvě možnosti. Na hranicích velkých měst osidlují opuštěné zahrádkářské kolonie – vznikají tak osady vzdálené podobně osadám na východě Slovenska. Anebo je město vystěhuje do holobytů, rovněž na okraj katastru. Takovou strategii volí dvě třetiny měst, kde žije početnější romská komunita.

V obou případech vzniká tzv. ghetto vyloučených. Jeho obyvatelé zpravidla nevydrží žít ze sociálních dávek a jsou závislí na lichvářích. Počet obyvatel ghetta – na rozdíl od Slovenska – nepřesahuje několik desítek lidí. Není zmapováno, kolik takových vyloučených komunit existuje.

V podobná ghetta se postupně mění také některá panelová sídliště na severu Čech, kde převládají neplatiči. Například v Jirkově.

„Je vidět, že obce ani stát nedokážou zaručit přijetí dřívějších romských přistěhovalců, tím spíše to neumějí, když ze Slovenska přicházejí další,“ upozorňuje Krištof. V posledním roce se ve větších městech měsíčně objevují desítky slovenských Romů, kteří hledají práci.

Například zprávy z Jihočeského kraje upozorňují, že v okresních městech nabízí svou práci na stavbách zhruba desetičlenné party slovenských Romů, v celém kraji jich operuje nejvýš padesát. Jsou bezkonkurenčně levní a spokojí se s výdělkem 200 korun na den.

Především České Budějovice tak mohou být vhodným místem pro imigranty ze Slovenska, kteří zde díky dostatku práce mohou zakotvit. Podobné zprávy přicházejí i z Brna.

Dosud ale většina slovenských Romů míří na severozápad Čech, především do okolí Ústí, Teplic a Karlových Varů. Pracovat jezdí většinou do Prahy.

Krištof upozorňuje, že vláda nemá koncepci, jak propad chudých Romů řešit. Dohled nad jejich integrací měl zmocněnec pro lidská práva Jan Jařab, který odchází pracovat do EU. Podle informací HN teprve v těchto dnech přebírá v nové vládě romské záležitosti Ivo Hartmann, náměstek vicepremiéra Pavla Němce. Řešit sociální situaci nejchudších včera také doporučil prezident Václav Klaus.

Sociolog Petr Víšek tvrdí, že stát dosud neuměl rozlišit podporu etnické menšiny od pomoci chudým Romům. Peníze pro chudé tak putovaly do národnostních organizací. „Přitom není v zájmu romské reprezentace skutečné odhalení situace v romské komunitě,“ upozorňuje Víšek. Experti dodávají, že účinnou cestou k nápravě by mohla být cílená sociální pomoc vyloučeným rodinám.

Pokud úřady nedokáží chudým pomoci, budou trpět všichni Romové diskriminací, varuje Jakub Steiner z ekonomického ústavu CERGE v publikaci „Romové: kulturologické etudy“. Protože mezi Romy převažují chudí a ne- vzdělání, většina lidí čeká, že špatně na tom je každý Rom. „Diskriminace zmizí, až barva kůže neponese statistickou informaci, tedy až mezi Romy a majoritou nebudou statistické rozdíly,“ píše Steiner.

Chudí Romové se propadají, stát ani obce nepomohou, Petr Holub, Hospodářské noviny, str. 2, rubrika Z domova, 6. 10. 2004

KAPITOLA 5

SPOLEČNOST JAKO OBJEKTIVNÍ REALITA

Společnost i kultura byly vytvořeny lidmi. Víme, že člověk je predisponován k tvorbě kultury a sociálnímu životu. Víme také, že tyto abstraktní dispozice lze naplnit různými kulturními obsahy. Než se takové konkrétní obsahy, společnost nebo její kultura stanou pro člověka subjektivní realitou a člověk má pocit, že skutečnost má být právě taková, jaká je v jeho vlastní společnosti nebo kultuře, je potřeba, aby kultura, společnost a její instituce byly vytvořeny. Právě na to se zaměříme v této kapitole. Na kapitolu Společnost jako objektivní realita a na kapitolu o institucích navážeme úvahami o tom, co je za hranicemi objektivní reality, kdy jsou její hranice překročeny. (Hranice objektivní reality jsou překročeny v momentě, kdy je kultura nebo její prvek předáván, kdy se jej učí další generace nebo příslušník jinésociokulturní skupiny. V té chvíli se kultura či společenská zvyklost stává subjektivní realitou pro toho, kdo se novou kulturu učí, a tato kultura se stává i jeho realitou. K dalšímu člověku přichází kultura zvenčí a je přitom navíc prezentována jako stav věci, který „prostě je“. Zvyklosti, na jejichž vzniku se ten, kdo je přijímá v procesech učení, nepodílel, jsou v procesech učení prezentovány jako prostě existující.) Tyto procesy popsali Peter L. Berger a Thomas Luckmann ve své teorii **sociálního konstruování**.

INSTITUCIONALIZACE

Proces stávání se sociální a kulturní bytostí se odehrává ve vzájemném vztahu s prostředím. Tento výrok nabude na důležitosti, uvědomíme-li si, že prostředí je jak přírodní, tak lidské (Berger a Luckmann, 1999). Vytvářející se člověk si vytváří vztahy nejen k určitému přírodnímu prostředí, ale též k naprosto zvláštnímu kulturnímu a sociálnímu řádu, jenž je mu zcela zprostředkován pro něj významnými druhými. Člověk je podroben neustálému společensky determinovanému vlivu. Etnologie zjistila, že existuje tolik způsobů, jak se stát člověkem a být člověkem, kolik existuje lidských kultur. Lidství je sociokulturně proměnlivé. Jinými slovy: neexistuje žádná lidská přirozenost ve smyslu biologicky daného základu, určujícího různorodost-sociokulturních formací. Originalita kultury spočívá ve zvláštním způsobu řešení problémů, ve způsobu vidění hodnot, jež jsou zhruba stejné pro všechny lidi, neboť všichni lidé vládou nějakým jazykem, mají nějaké techniky, umění, znalosti vědeckého typu, náboženskou víru, sociální, ekonomickou a politickou organizaci (Lévi-Strauss, 1999, srovnej Kapitola 2. – Teorie kulturního relativismu a Konfiguracionistická teorie).

Realitu každodenního života si každý po svém (individuálně a zároveň v závislosti na naší kultuře) ve vlastních myšlenkách nějak vykládáme, interpretujeme ji. Každodenní dění – realita pro nás tak získává subjektivní význam. Pro jiného člověka

má to, co se děje kolem nás obou význam více nebo méně odlišný. S ostatními lidmi máme ale společné to, že každodenní dění – realitu vnímáme jako určitý logicky soudržný svět. Jako sled událostí, které na sebe vzájemně smysluplně navazují. Svět každodenního dění – reality je tvořen myšlenkami a činnostmi nás samotných i lidí žijících kolem nás. Permanentní produkce myšlenek a výkon činností udržuje tento svět jako existující a reálný. Společný (intersubjektivní) svět je vytvářen jako výsledek subjektivního myšlení a subjektivního jednání jednotlivců. Odras tohoto světa v našem myšlení, myšlení v intencích každodenní reality bychom mohli nazvat jako běžné uvažování. Realitu každodenního života vnímáme jako logicky uspořádanou. Jevy této reality dokážeme nějak interpretovat, vysvětlit je a umístit je do vztahů příčina – následek. Jevy každodenní reality jsou v našem uvažování uspořádány do vzorců, které popisují vztahy mezi těmito jevy. Tyto vzorce, do kterých jsou jevy naší subjektivně vnímané reality poskládány, se liší od vzorců, do nichž jsou poskládány v uvažování, opět subjektivním, někoho druhého. Zdá se, že realita je prostě taková, jak o ní běžně subjektivně uvažujeme. I druhému člověku se zdá, že realita je prostě taková, jak o ní běžně subjektivně uvažuje. Vzorce, do kterých jsou jevy každé subjektivně vnímané reality poskládány, se zdají být na myšlení člověka nezávislé. Zdá se, že tyto vzorce pouze na uvažování člověka působí. Jejich logika je ale subjektivní podobně, jako je subjektivní naše jedinečné vnímání každodenní reality. (Berger a Luckmann, 1999, srovnej Benedictová 1999: 17–46).

Žijeme v určitém místě. V určitém geografickém bodě. V tomto bodě jsou obvyklé určité symboly, způsoby chování a technické prostředky a jiné symboly, způsoby chování a prostředky tu zas obvyklé nejsou. Obvyklá je třeba vývrtka nebo modrý policejní maják. V zemi, kde se zakazuje alkohol, vývrtka obvyklá není, lidé na Tahiti možná nerozumí našemu modrému policejnímu majáku. Na vývrtku i policejní maják jsme schopni odkazovat prostřednictvím technické slovní zásoby obvyklé v naší vlastní společnosti. V této době a na tomto místě jsou tyto dva objekty prostě obvyklé a srozumitelné.

Realita každodenního života je organizována podél osy „tady“ – mé tělo a „ted“ – přítomný okamžik (srov. Lipovetsky, 2001, s. 95–160 a Giddens, 1998, s. 23–32). Prostřednictvím takto definovaného tady a ted soustřeďuji svou pozornost na realitu každodenního života. To, co mě tady a ted potkává, je mým vědomím považováno za nejreálnější realitu. Jiné světy (Tahiti) mohou vnímat trochu jako sen. Realita každodenního života samozřejmě nezahrnuje pouze tyto bezprostřední skutečnosti (vývrtka), ale i jevy, které zrovna nejsou tady a ted přítomny, ale přesto je známe, dovedeme si je představit (sud vína). To znamená, že každodenní život prožívám ve smyslu různých stupňů blízkosti a vzdálenosti jak prostorové, tak i časové. Nejbližší ke mně je oblast každodenního života s jeho obvyklými událostmi a jevy. Tato oblast života je přímo dosažitelná mému fyzickému působení. Jiné události a jevy jsou ode mne více či méně vzdáleny v čase a prostoru. Čím více jsou ode mne vzdáleny v čase (Jan Žižka) a prostoru (Tahiti), tím více jsou pro mne mimo moji subjektivní realitu a já získávám dojem, že jsou mimo realitu. Narodím-li se v rodině neplatičů nájemného v holobytě na periferii města a budu tento byt po léta sdílet s dalšími rodinami neplatičů, bude pro mě představa stálého zaměstnání velmi vzdálená od reality.

Realita každodenního života se mi dále jeví jako svět intersubjektivní, jako svět, který sdílím s ostatními. Toto sdílení, intersubjektivita, ostře odlišuje každodenní život od jiných realit, které jsem schopen si uvědomit. Vím, že svět každodenního života je stejně tak skutečný pro ostatní jako pro mě. Každodenní cesty do zaměstnání jsou intersubjektivní realitou většiny cestujících v metru v 9:00. V tomto i jiných případech vím, že se mé vlastní, subjektivní vnímání světa shoduje s tím, jak svět vnímají ostatní (cestující do zaměstnání). I když samozřejmě vím, že náhled ostatních na svět není totožný s mým. Mé vlastní „tady“ je jejich „tam“, mé „ted“ se nekryje přesně s jejich. Mé plány do budoucna se liší od jejich a mohou s nimi být i v rozporu. Přesto však vím, že s nimi žiji v určitém společném světě, kterému v určitých ohledech podobně rozumíme. Jsem si vědom, že existuje shoda mezi mými významy a jejich významy. Je nám společný určitý typ běžného uvažování o této realitě. Soukromé večerní reality lidí, kteří cestují metrem denně v 9:00 do zaměstnání, se mohou naopak radikálně lišit.

Přirozené vnímání světa představuje vnímání běžně uvažujícího vědomí právě proto, že se vztahuje na svět, který je společný mnoha lidem. Realita každodenního života je jako realita brána členy určitého společenství zcela samozřejmě. To, co je samozřejmě pro společenství těch obyvatel města, kteří mají taková zaměstnání, do kterých se cestuje denně kolem deváté ráno, můžeme nerušeně pozorovat. Můžeme si také představovat, co všechno dělají jinak lidé, kteří žijí jinými způsoby života. Jaká je asi jejich realita? Co do ní patří a co ne? Každodenní život je rozdělen na oblasti, k nimž přistupuji mechanicky, a na oblasti, v nichž se setkávám s určitým typem problémů, neobvyklých situací, v nichž je nezbytné se zorientovat, interpretovat je tak, abych mohl zvolit vhodné jednání. Abych mohl situace definovat a vhodně jednat, potřebuji získat – naučit se schopnost těmto situacím rozumět, definovat je.

DEJME TOMU, ŽE JSEM AUTOMECHANIK...

Mám hluboké znalosti o všech evropských autech. Vše, co se týká této oblasti, je pro mě rutinní, bezproblémovou součástí života evropského automechanika. Jednoho dne ale přijde do mé autoopravy zákazník a bude chtít opravit americké auto. Tak mě okolnosti přimějí vstoupit do problematického světa aut zahraničních značek. Můžu tak učinit s nechtutí, nebo profesionální zvědavostí, ale v obou případech musím čelit problémům, které ještě nepatří k mé všední rutině. Tím samozřejmě realitu každodenního života neopouštím, dokonce ji navíc obohacuji, jak do ní začínám zapojovat znalosti a dovednosti nutné pro opravu aut zahraniční výroby. Realita každodenního života zahrnuje oba druhy oblastí. Pokud to, co se jeví jako problém, nenáleží k realitě naprosto odlišné (např. k realitě teoretické fyziky). Jestliže se každodenní rutinní činnost odvíjí bez přerušování, je vnímána jako neproblematická.

Ve srovnání s realitou každodenního života se ostatní reality zdají být jako vyhraněné ostrovy v nadřazené realitě, jež se vyznačují úzce vymezenými významy a druhy zkušenosti (Berger a Luckmann, 1999). Představme si protiklady reality snů a reality teoretického myšlení, reality hry a každodenního života. V divadle, které má své významy a zákonitosti vzdálené každodenní realitě, přechody mezi protiklady přijímáme, protože prostředí přechodu je jasně vymezeno. V každém mo-

mentu jeho trvání víme, že existuje jen jako. Pochopíme-li hru a sen jako jinou než každodenní, institucionalizovanou strukturu pravidel gramatiky a alternativ prvků, nemůžeme se vyhnout uvědomění, že v každodenním životě přecházíme ke hře či do snu s obtížemi.

Každá kultura má i své typické sexuální uspořádání, své vlastní vzory sexuálního chování. Relativnost těchto uspořádání, jejich nesmírná různorodost a rozkošnická vynalézavost naznačují, že jsou výsledkem spíše lidských sociokulturních formací než biologicky dané přirozenosti. Na tomto příkladu si lze představit hledání kulturní formy pro chaos pudů – přírody v nás (srovnej Freud, 1997, s. 11–74).

HABITUALIZACE ČINNOSTÍ

Veškerá lidská činnost podléhá habitualizaci – ustálení ve vzorec. Jakákoliv často opakovaná činnost (manuální, sociální) se ustálí ve vzorec, který pak může být ostatními členy sociokulturní skupiny bez větší námahy napodobován (Berger a Luckmann, 1998). Manuální činnost se ustálí například v určitém pracovním postupu, sociální činnost do podoby sociální instituce. Vzorec činnosti (postup, instituce) může být poté přejímán bez nutnosti vždy znovu poznávat situaci a hledat novou, originální alternativu jejího řešení. Habitualizace znamená, že daná činnost může být v budoucnosti opět vykonávána tímž způsobem a opět bez většího úsilí. Psychologickou výhodou habitualizace je zúžení možností volby, usměrnění původního instinktivního vybavení člověka. Proces habitualizace zajišťuje, že každá situace nemusí být znovu definována, jakmile nastane, krok za krokem. I pokud existují možnosti volby jednání, je stanovena míra jejich vhodnosti pro danou situaci.

Mnoho činností tak lze vykonávat s minimálním soustředěním, rutinně. Žádná z obecně habitualizovaných činností už nevyvolává u druhého členy sociokulturního společenství úžas a on ví, že tato konkrétní činnost pro něj nepředstavuje případnou hrozbu. Místo toho na sebe bere většina aktivit pro oba jednající jedince jednoduchou podobu každodenního života. Tito dva jedinci tak vytvářejí zázemí, které poslouží stabilizaci činností každého z nich i stabilizaci jejich interakce.

Instituce, jež byly právě tímto způsobem vytvořeny, jsou chápány jako objektivní, existující zcela nezávisle na jedincích, členech jednohosociokulturního společenství, kteří „shodou okolností“ tyto instituce pro danou chvíli ztělesňují. A svým jednáním – jejich opakováním udržují. Instituce jsou poté pojímány tak, jako by měly svou vlastní, objektivní realitu, která na jedince působí jako vnější donucovací skutečnost.

Instituce – adopce, bohoslužba, dvoření, kula, úplatky, demokracie, svátky, úřad, školství, potlach, manželství, cech, soubor, klientela, bankovníctví, celibát, ostrakismus, trh, nevěra, stát, šarivari, půst, přátelství... všechny tyto skutečnosti jsou institucionalizovanými formami jednání. Instituce jsou osou každé kultury, specificky lidským způsobem řešení problému přežití. Instituce je každý obecně praktikovaný, opakovaný, rutinizovaný způsob jednání sloužící naplnění reálné nebo fiktivní potřeby. Schopnost institucionalizovat své jednání je základem kultury, neboť

institucionalizované jednání znamená náhradu pudového jednání zvířat. Člověk se liší od zvířat do té míry, do jaké se jeho instituce liší od jeho pudů. (Keller, 1995, s. 54, 55). Instituce hrají významnou roli při naplňování sociální kontroly – permanentně usměrňují lidské jednání. Dále viz následující kapitolu Instituce.

“A teď uděláme toto” se změni v „**to se tak dělá**“. Takto nazíraný svět se ve vědomí člověka přemění v pevnou strukturu. Stane se reálným, **přesvědčivým**, už nemůže být tak snadno měněn. Sídlí ve vědomí člověka a přesto je externí, naučený (srov. Foucault, 1999, s. 31–424). Pro děti se, zejména v počáteční fázi socializace, stane tento svět jejich jediným možným světem. Unikulturní socializace nenabízí kulturní alternativy, a tak je jeden svět – jedna kultura vpravena do „kulturně čisté“ mysli socializovaného individua. Dítě ztratí svou hravost a stane se vážným, začne trvat na dodržování určitého konkrétního způsobu jednání, který začne vnímat jako nejvhodnější pro určitou situaci. To je výsledek sociálního učení, v němž vždy musí mezi jinými možnými způsoby jednání, které se hodí pro určitou situaci, jeden určitý způsob převažovat. Pro děti není svět předáván rodiči úplně průhledný, protože se nepodílely na jeho vytváření. Sociální informace mohou být nové generaci předávány pouze jako objektivní svět.

V počátečních fázích socializace není dítě schopno rozlišovat mezi objektivitou přírodních jevů a objektivitou sociálních informací (př. dítě chápe jazyk jako jev vlastní věcem a nemůže porozumět jeho konvenční povaze). Svět institucí je tedy v čase lidského života prožíván nejprve jako objektivní realita. Má svou historii, která předchází narození jedince a kterou si jedinec nemůže pamatovat. Kulturně specifické instituce se tak coby historické skutečnosti jedinci jeví jako nepopíratelný fakt. Společnost je výtvořem člověka a zároveň člověk je výtvořem společnosti (srovnej Giddens, 1998, s. 103–156).

Socializace do institucí je u někoho více, u jiného méně účinná. Někoho instituce usměrní více, někoho omezují, někdo se jimi nechá inspirovat a někdo se jim postaví na odpor. Čím více je význam určitého chování v konkrétní sociokulturní skupině považován za daný, tím více jsou potlačovány ostatní možné alternativy k vybraným institucionálním „programům“. **Vědění** určité sociokulturní skupiny je pak souborem **obecně platných pravd o realitě**. Jakékoli vybočení z institucionálního řádu sociokulturní skupiny, v níž se jedinec pohybuje, se jeví jako odklon od reality. Takové vybočení může být označeno za morální poklesek, mentální chorobu nebo prostou nevědomost (srovnej Foucault, 1993, s. 5–135).

KULTURA A NARACE

Zastavme se nyní u jazyka, protože to je nástroj uchopení reality a napomáhá k ustálování způsobů jednání i k jejich předávání. K jazyku a jeho teorii se ještě podrobněji vrátíme samostatnými kapitolami.

Etnologické doklady ze známých kultur ukazují, že vyprávění příběhů je vlastní každé sociokulturní skupině, představuje něco charakteristicky lidského, bytostného, jedná se o **antropologickou konstantu lidské existence**. Náš obraz světa je souvislým

vyprávěním o jeho povaze, vývoji, částech a uspořádání. Svět je jazykem uchopován, interpretován a konstituován – obraz světa je jazykový. Školská historie společnosti, dějepis, reprezentuje institucionalizované vyprávění neboli naraci. Učebnice dějepisu, historické knihy, beletrie a filmy předvádějí příběh, který má občan spoluprožívat a se kterým by se měl ztotožnit. Tímto způsobem se u obyvatelstva státu vytváří historické povědomí. Jde o ideologickou infiltraci společenství oficiální, dominantní jazykovou kulturou, která potlačuje a reguluje různé složky společenského života (Budil, 1992, s. 84). Dominantní jazykový úzus formuje lidské myšlení, vytváří jeho kategorie. Mluvit konkrétním jazykem znamená osvojovat si specifickou vizi reality.

Vztahem jazyka a reality se zabýval **Benjamin Lee Whorf**. Obsah jeho koncepce shrnul Ivo Budil (1995, s. 105). Koncepci vztahu jazyka a reality pojal Whorf ve třech základních bodech:

1. Veškeré myšlení je jazykové
2. Každý jazyk vytváří specifickou „vizi reality“
3. Jednotlivé obrazy reality, konstruované různými jazyky, se vzájemně liší

Gramatická struktura jazyka a charakter a obraz reality kulturního společenství, které tímto jazykem hovoří, spolu těsně souvisí. Jazyk „nutí“ člověka vidět svět určitým způsobem (Whorf a Sapir in Budil, 1992, s. 105). V obecném povědomí vzdělaného Evropana je zakořeněna představa o vztahu francouzštiny k literatuře, němčiny k filozofii a teologii a angličtiny k vědě (Budil, 1992, s. 105). Způsob vidění světa je zapříčiněn specifickou slovní zásobou, systémem kategorií – výrazů, které jsou vždy kulturně specifické.

Slovní zásoba představuje (podobně jako celá kultura) adaptaci společenství na životní prostředí. Můžeme si představovat prvky slovní zásoby pralesních lovců, můžeme je pozorovat u poslanců Parlamentu ČR, specifickou slovní zásobu mají i dlouhodobě nezaměstnaní a další sociokulturní skupiny. Benjamin Lee Whorf (Budil, 1992, s. 106) srovnával gramatickou strukturu evropských jazyků a jazyků severoamerických indiánů, zejména kmene Hopi. Zaměřil se na odlišné pojmání času v obou kulturách:

1. Evropské jazyky kvantifikují čas stejně jako fyzické předměty: výraz „pět dní“ má obdobnou jazykovou formu jako „pět stromů“
2. Evropské jazyky používají tři hlavní druhy časů: minulý, přítomný, budoucí. Tento způsob časování určuje evropské pojetí časoprostoru
3. Evropské jazyky používají prostorové metafory pro vyjádření trvání, intenzity a tendence a prostorové kvality pro zachycení neprostorových, časových kvalit

Ve zkoumaných indiánských jazycích nenalezneme podle Whorfa prostorové metafory a evropský způsob časování. V situacích, kdy Evropan použije minulý nebo přítomný čas, se slovesa v jazyce Hopi objevují v jednotných tvarech pro přímou zprávu. Tvary očekávání odpovídají přibližně našemu budoucímu času a jsou užívány v případech, kdy je popisovaná událost vzdálená, ale uskutečňuje se v okamžiku výroku. Za třetí existuje v jazyce Hopi slovesná forma nomická, kterou lze nepřesně popsat indoevropským tvarem přítomného času. V jazyce Hopi

hrají významnou roli časové spojky. Některým podstatným jménům indoevropských jazyků, například plamen, meteor, vlna, nebo blesk odpovídají v jazyce Hopi slovesa, protože tyto přírodní jevy jsou chápány jako události. Substantiva vyjadřující denní dobu – ráno, poledne a večer jsou v jazyce Hopi nahrazena adverbii (Whorf in Budil, 1992, s. 106).

“Věta je obraz skutečnosti. ... Hranice mého jazyka znamenají hranice mého světa.” (Wittgenstein, 1991). Zárodky legitimizace institucí a celéhociokulturního systému se objeví v okamžiku, kdy systém jazykových objektivací začne být v socializaci předáván.

LEGITIMIZACE VZNIKU SYMBOLICKÝCH SVĚTŮ

Vytvořené systémy významů jako příběhy, mýty nebo systémy slovní zásoby nazvali Berger a Luckmann **symbolickými světy**. Aby byly mýty, příběhy či systémy slovní zásoby věrohodné, aby přetrvaly, jsou ti, kdo o jejich přetrvání stojí, nuceni ospravedlňovat a legitimizovat je. Pokus o ospravedlnění mýtu vytváří sám celý další symbolický aparát. Například nutnost žít a udržovat mýtus českého národa, který je údajně vynalézavý a nepoddajný (netvrdíme, že v Čechách nežijí vynalézaví a nepoddajní jedinci, jen si netroufáme odhadnout, kolik jich asi je), vedla v určité historické epoše k vytváření mýtu Jana Žižky, jenž v čele českého lidu *chytře bojoval proti německým utlačovatelům, což ovšem může být takto nacionálně interpretováno v dnešním pojetí, avšak ve středověku byla realita jiná. Ve skutečnosti byl konflikt, kterého se Žižka účastnil, spíše náboženský či věroučný a kdo ví, jestli nechal koním svého vojska, jak praví jedna historka lidového mýtu, obracet podkovy, aby zmátl Němce a ti potom nevěděli, kam Žižka jede.*

Součástí legitimizace vlastní kultury a jejích prvků (např. mýty) je produkce mýtů o ostatních kulturách. I ty jsou rovněž ospravedlňovány – legitimizovány, jedna kultura obvykle permanentně produkuje „důkazy“ o tom, že ostatní kultury jsou právě takové, „jak se říká“. Účelem této mytologické produkce je posílení soudržnosti vlastní kultury. Tato ospravedlnění jsou čas od času aktualizována, jak ukazují následující příklad.

Říká se, že Asiaté jsou krutí. Ví se, že v Asii se jedí psi. Pro příklad pokusu podpořit pravdivost mýtu tajemných a krutých Asiátů, kteří jedí psi a nemají slitování ani s roztomilým českým voříškem, který jen štěká, ale nikdy nekoše, uveďme článek uveřejněný nejčtenějším českým deníkem. Dělá se Vám špatně při pomýšlení, že byste jedli psa? Právě to je hlavní nástroj pokusu, jak ztotožnit čtenáře s myšlenkou, že Vietnamci, Asiaté, „oni“, jsou tak jiní. Všimněme si, co je v článku realita a co naopak podporuje fantazii a koresponduje s mýtem záhadných a krutých Asiátů:

**„Z ulic a útulků nápadně mizí nevytvořenější psi cvalící
VIETNAMCŮM ZATRHLI VOŘÍŠKY**

Psí útulky na Karlovarsku a Chebsku obcházejí řadu týdnů neodbytní Vietnamci.

Chtějí domů na Vánoce psi bezdomovce. Personál útulků v Počernech, Aši i jinde je podezřívá, že víc než vzhled a srst je zajímavá maso. Na doporučení veterinářů proto odmítají Asiátům psy dávat.

„Jsou ochotni zaplatit za očkování, ale bojíme se, že námi vyplani a krmení psi skončí na pekáči,“ přiznali ošetřovatelé z útulků. „Několik udání jsme už měli, ale kontrola je nepotvrdila. Naše pracovnice jsou natolik zkušené, že rozoznají psí či kočičí maso od kuřecího a vepřového. Nemáme důvod potvrdit, že hostům v asijských restauracích upravují maso z koček a psů,“ vysvětlila vedoucí odboru hygieny Krajské hygienické stanice Eva Richterová. Nevyloučila ale, že Vietnamci psy shánějí pro soukromé konzumace. Psí steaky berou Asiáté za pochoutku.

„Karlovarský magistrát vydal příkaz, který zpřísnil vydávání psů z útulku lidem, kteří neprokáží, že se o zvíře budou starat. Provádějí se kontroly, jak se psy bylo naloženo,“ uvedl mluvčí Jakub Kaválek. Ani to nepomohlo. „Staly se už případy, že Asiáté nastrčili českého zájemce, od něhož pak zvíře koupili,“ poukázala úřednice magistrátu Hana Hájková.

Nejvíce psů se ztratilo ve čtvrti Dvory a Rybáře. „Obcházel tu vychrtlý bezdomovec. V tom týdnu zmizel nám i sousedovi pes. Říká se, že je dodával na karbanátky do jedné čínské restaurace,“ tvrdila Vladka Duchoňová. Sousedé se k ní přidali.

O takové voříšky mají vietnamští gurmáni největší zájem.

Foto Blesk – autor “

Vietnamcům zatrhli voříšky, Jaroslav Fikar, Blesk, s. 4, rubrika Čechy, 21. 12. 2004.

Jaké mohou být podle Vašeho názoru přínosy a efekty tohoto příspěvku? Které čtenáře může podle Vašeho názoru tento příspěvek zaujmout?

Pokusy o ospravedlnění a zdůvodnění institucí a mýtů produkují nové významy. Pokus legitimizovat instituce občana a státu vedl ke vzniku nového významu – občanské společnosti. Nové významy slouží k integraci dílčích významů již vytvořených. Integrované mají být významy vytvořené v průběhu jednotlivých dílčích institucionalizací. Koncept občanské společnosti nově integruje významy spojené s institucemi občanství a státu.

Funkci legitimizace je učinit již institucionalizované „prvoplánové“ objektivace objektivně dostupnými a subjektivně věrohodnými. Konstrukce jako například občanství je dostupná téměř každému, kdo se narodí uvnitř hranic státu a jako bonus může ihned od narození vstřebávat jedno zdůvodnění, proč je dobré být občanem, za druhým. Každý, kdo se může stát občanem ví, k čemu je dobré se občanem stát (občan má právo volit, má právo na sociální zabezpečení atd.). Integrace sociální skupiny a s ní související otázka subjektivní věrohodnosti má **dvě roviny**:

1. institucionální řád jako celek by měl mít shodný význam pro všechny, kdo se podílejí na jednotlivých institucionálních procesech. Na procesech tvor-

by institucí, používání institucí a zdůvodňování institucí. Jde o to, že každý subjektivně uznává zastřešující význam instituce. Ten vytváří zájem pro naše motivy jednání, které v dané situaci převládají, ale nejsou zcela institucionální. Na této rovině je propojen institucionální řád společnosti s jednotlivci, kteří se tohoto řádu účastní ve svých rolích. A je na této rovině propojen také s jednotlivými dílčími institucionálními procesy, na kterých se jedinec může podílet samostatně a kdykoliv.

2. Život jedince jako celek, se svým postupným procházením skrze rozdílné vrstvy institucionálního řádu, musí mít subjektivní význam – život jedince v jeho jednotlivých, po sobě následujících a institucionálně předurčených fázích musí být nadán významem, jehož prostřednictvím se tento život jako celek jeví subjektivně věrohodný. K rovině integrace a subjektivní věrohodnosti institucionálního řádu proto musí být přidána úroveň celkového průběhu života jednotlivců.

Legitimizace není nutná v první fázi institucionalizace, kdy je daná instituce jednoduše skutečností, která nevyžaduje další oporu ani intersubjektivně ani v životě jedince. Všem, kterých se to týká, tato instituce připadá samozřejmá. Problém legitimizace se nevyhnutelně objeví, jakmile je třeba předat objektivace (občanství, stát) institucionálního řádu další generaci. V té chvíli jsou již instituce historickými, dospěli k nim naši předchůdci. Podobná situace nastane v momentě, kdy budou instituce předávány příslušníku/příslušníkům jiné sociokulturní skupiny.

Z tohoto pohledu můžeme dětství interpretovat jako čas prvotního poznávání institucí. Časem prvotního poznávání institucí může být i situace imigrace do odlišného kulturního prostředí, anebo náhlý socioekonomický sestup, který vyústí v nutnost žít ve zcela odlišném sociokulturním prostředí. V takových okamžicích už nemůže být samozřejmý charakter institucí dále udržován prostřednictvím habitualizace a vlastních podmínek jedince. Spojení mezi osobním životem a objektivní historií je v takové chvíli narušeno. Aby mohlo být obnoveno, čímž se jak život, tak historie stanou srozumitelnými, musí existovat dostupná vysvětlení a ospravedlnění ústředních významů a prvků institucionální tradice. Tímto procesem vysvětlování a ospravedlnění je právě legitimizace. Legitimizace vysvětluje institucionální řád tím, že jeho sedimentovaným, objektivovaným významům přisuzuje poznatelnou a zdůvodnitelnou hodnotu. Legitimizace nejen, že jedinci říká, proč by měl jednat právě tak a nikoli jinak, říká mu také, proč věci jsou zrovna takové, jaké jsou. Jinými slovy, při legitimizaci institucí důvod existuje dříve než samotná hodnota. Zárodky legitimizace se objevují v okamžiku, kdy systém jazykových objektivací (slovní zásoba, mýtus, příběh) začne být předáván další generaci anebo lidem s odlišnou kulturou.

Například předávání slovní zásoby týkající se rodinných vztahů zároveň strukturu rodinných vztahů legitimizuje. Základní legitimizační vysvětlení jsou zabudována do slovní zásoby. Proto se dítě ihned naučí, že jiné dítě je jeho bratranec, tato informace ihned zákonitě legitimizuje způsob, jak se chovat k bratrančům, a tento způsob je dítěti vštěpován spolu s tímto jazykovým výrazem.

KAPITOLA 6

INSTITUTE

Pojem instituce už pravděpodobně docela dobře znáte. V této kapitole nám půjde o to, pojem instituce promyslet v kontextu úvah o multikulturalitě a interkulturním dialogu. Tato kapitola by nám měla zprostředkovat instituce jako formu. Jako něco, co je v obecné rovině společné všem kulturám, které tuto formu pouze plní více nebo méně odlišnými obsahy. Instituci v obecné rovině bychom měli s jistotou pochopit proto, abychom si dovedli představit, že tatáž forma může být plněna různými obsahy nejen v jednotlivých „velkých“ kulturách, ale i v prostředí různých sociokulturních skupin. Pojem instituce bychom měli umět používat tak obratně a rychle, abychom u sociálních jevů, se kterými se denně setkáváme ani na moment nezaváhali a nezapochovali o tom, že tutéž instituci mají nejspíše i jiné kultury i když to, jak tutéž instituci naplňují, vypadá na první pohled jinak, neobvykle, cize.

Instituce je každý ustálený, obecně praktikovaný a v dané kultuře socializací předávaný způsob jednání. Instituce představují způsob, jakým lidé provádějí určitou sociální činnost. Institucionalizace jednání umožňuje orientovat se v komplexní realitě a šetří neustálé znovupromyšlení reakcí na standardní situace. Instituce lze typologizovat podle oblasti činnosti, kterou regulují: mocenské, náboženské, ekonomické, vzdělávací, kulturní. Instituce charakteristické pro určitou kulturu představují správné způsoby jednání. Pokud kultura produkuje vedle institucí i organizace, pak jsou v rámci organizací institucionální pravidla závazná.

Antropolog **Bronislaw Malinowski** definoval instituce jako projevy nezbytných kulturních činností, tedy činností, ke kterým kultura své členy nutí prostřednictvím regulativních pravidel. **Florian Znaniecki** vztáhl pojem instituce k osobnosti a definoval instituce jako v určité kultuře ustálené skupiny pravidel jednání s neosobními funkcemi, které jsou integrované do systému společnosti a jsou uznávané alespoň většinou jejich příslušníků. **Funkcionalisticky** lze instituce vidět jako mechanismy, které jsou funkční z hlediska uspokojování potřeb společnosti, schválené a sankcemi podepřené vzory chování, které fungují zároveň jako mechanismy sociální kontroly. Z antropologických definic instituce vyberme ještě stanovisko, že instituce jsou alternativou k pudové orientaci živočichů, zbavují jednotlivce nutnosti promýšlet případ od případu způsoby jednání vedoucí k uspokojení jeho potřeb, i k uspokojení potřeb skupin či sociokulturních skupin.

Instituce **nejsou neměnné**, sociální jednání je nově institucionalizováno (chodit s někým). Důležitost konkrétních institucí se mění v čase (móda). **Deinstitucionalizace** (například zánik instituce rytířství, úpadek instituce manželství a zrod instituce chodit s někým) je výrazem nadindividuální povahy kulturního dění.

Koncept instituce umožňuje nacházet (kulturní) pravidelnosti ve zdánlivě nepakovatelných projevech lidského jednání. Analýza institucí přispívá k pochopení míry determinace lidského jednání kulturou, k pochopení mechanismu přejímání

rolí a mechanismu sociální změny. Instituce obsahují konsensuálně uznané a ustálené zvyky, hodnoty a normy, které je usměrňují a určují jejich podobu, když instituce samotné usměrňují podobu univerzálních lidských projevů.

Peter Berger a Thomas Luckmann přišli s myšlenkou, že instituce jsou prostřednictvím sociálních rolí vtěleny do individuální zkušenosti. Vykonávání rolí zajišťuje participaci jedince v sociálním světě, jejich internalizace vytváří subjektivní realitu tohoto světa, svět definovaný prostřednictvím nadosobních institucí se stává světem osobně přijatelným. Instituce jsou zároveň základem integrace motivů jednání a vztažným rámcem individuálních postojů a zájmů. Sociální řád a kontrola, které jsou institucemi zajišťovány jsou protiváhou chaosu a bezmocnosti. **Jürgen Habermas** je toho názoru, že tytéž psychické konstelace, které dohánějí člověka k neuróze, dávají společnosti podnět ke zřízení institucí.

Pro funkcionalisty je společnost spíš celkem, než souborem na sobě nezávislých institucí (škola, rodina), a instituce je tak nezbytnou součástí stability systému, je podkladem společenského řádu a zajišťuje jeho stabilitu. Vyjadřuje také nezbytnost adaptace na okolní podmínky. Instituce jsou během vlastní existence **optimalizovány** a společnost musí vždy zajistit, aby instituce byly funkční v sociálních vztazích a byly navzájem provázány. Neboť všechny sféry společenského světa jsou na sobě funkčně závislé, a v tom tkví stabilita sociálního systému.

Niklas Luhmann vidí instituce jako nástroj orientace, nástroj zjednodušení složitosti společenského celku. Každá z institucí podle něj vyplnila některý z možných typů jednání. Tak instituce zjednodušují život člověka ve společnosti, protože člověk díky nim ví, co se od něj očekává a jak má v dané situaci jednat. Luhmann zároveň připomíná, že instituce jsou nástrojem sociální kontroly jednotlivců, omezují originalitu možných variací jednání (nabídkou/přinucením).

Základní struktura společenských institucí má tedy dvouosý charakter: orientace vs. regulace a svoboda vs. omezování svobody.

Výrazem instituce je sociální role. **Ralph Linton** definoval sociální roli jako očekávaný způsob chování vázaný na určitý sociální status. Podle **Ralpha Dahrendorfa** sociální role zprostředkovává vztah mezi reálně prováděnými činnostmi jednotlivce a jejich vymezením nadindividuálně platnými kulturními normami. **George Herbert Mead** vnímal socializační přejímání role jako vztažení se ke generalizovanému druhému. **Talcott Parsons** považoval za klíčovou zejména internalizaci norem vázaných na konkrétní sociální roli. **Robert King Merton** se domnívá, že související role vytvářejí soubory a konsensuálně definovány jsou i tyto celé soubory (*role sets*) vzájemně souvisejících rolí. **Lewis Coser** akcentuje **distanci** od role, odstup individua od kulturního produktu. Komplexnost role vylučuje možnost naprosté konformity s rolí, a může být proto považována za vlastní sociální základ individuální svobody. **Peter Berger** se domnívá, že institucionalizace jednání ve vzájemně komplementárních rolích (komplementárních v rámci jedné kultury) je spjata s odcizením: v důsledku odcizení rolí instituce zvětčují a jako nezávislá danost, která pozbyla platnosti, potom omezují alternativy jednání. Bergerův současník **Alain Touraine** trvá na tom, že role je prostředkem individuální i kolektivní kontroly oblastí sociální nejistoty. **Robert Ezra Park** tvrdil, že život

v roli může jedinci přinášet konflikt se sebou samým. Podle **Blumera** může role představovat jen rámec interpretace situace a vzájemného přizpůsobení jedinců při formativní transakci jejich jednání.

Strukturální funkcionalismus vnímá sociální roli jako pevně vázanou na sociální status. Jestliže jsme internalizovali stejné hodnoty a sociální normy, potom nás tyto hodnoty a normy spojují a můžeme se vzájemně dorozumět. V tom případě totiž podle funkcionalistů funguje komplementarita vzájemných očekávání. Připomeňme, že strukturální funkcionalismus vychází z organicismu 2) pol. 19. stol., podle kterého jednotlivé články systému musí být funkční vzhledem k celku, každá sociální pozice musí být funkční k ostatním sociálním pozicím a všichni členové sociálního systému jsou na sobě vzájemně závislí. Pozice a role tedy musí tvořit funkční celek, ve kterém nejsou relevantní zdaleka všechny aspekty lidské bytosti, ale jen její funkční vlastnosti. Pro funkcionalismus je podstatné, aby byla role odehrána správně, v souladu s konsensuálně přijatou koncepcí.

Konfliktologická sociologie spojuje roli s pozicí v hierarchii sociálního systému. Role člena společnosti je určena zejména tím, jak vysoko v socioekonomické hierarchii její nositel stojí.

Symbolický interakcionismus propojuje představu role s každodenní situací, ve které se jejím prostřednictvím uplatňují a distribuují nadindividuální kulturní normy. V interakci fungují sociální role jako kolektivní schémata výkladu jednání druhého, umožňují jeho anticipaci a reciprocitu. Umožňují jedincům strukturovat prostředí podle konceptu subjektivní pravděpodobnosti, a tak odstraňují nejistotu v očekáváních jednání druhého. Podle symbolického interakcionismu spojuje jednotlivce společná činnost. Ta unifikuje sociální normy, standardy jednání a kritéria hodnocení, a tím umožňuje univerzální interindividuální dorozumění. Role jsou jednotlivcem přejímány selektivně. To vede k osobní integraci a **sebeuvědomění**. Ideální role se nemusí kryt s aktuálním očekáváním sociálního okolí. Vznik nebo modifikace struktury role je výsledkem vzájemného ovlivňování v interakci.

Rozlišovány bývají tři **typy sociálních rolí**: **1. role připsané** – primárně biologické kvality, jako pohlaví, rasa, věk; **2. role získané** vlastním úsilím; **3. role vnucené** – voják, nezaměstnaný. Role jsou **sekvenční**, což znamená, že člověk přijímá role vždy v určitém čase, který role pro přijetí vyžadují, role na sebe vzájemně navazují. Kulturně optimální sekvenci rolí lze navodit odpovídajícím kulturním modelem socializace.

Teorie rolí bývá kritizována jako přesocializované pojetí jedince, které ztotožňuje realitu rolí s osobní realitou. Sociologie je kritizována za samozřejmost předpokladu předem daného konsensu v definování každé role. Teorie rolí a představa přesného definování rolí přispívají k prohloubení zvěcnění sociálních institucí, které by nemusely samy o sobě vynikat natolik věcně, kdyby každý prvek jednání nebyl definován coby součást scénáře pro výkon určité sociální role.

Připomeňme, že koncept sociální role umožňuje rozlišit v chování člověka výkon očekávaného jednání daného rolí a originální individuální projev.

KAPITOLA 7

SPOLEČNOST JAKO SUBJEKTIVNÍ REALITA

Kulturní instituce je tedy jednání, které se samo stalo vzorem. Instituce je tak v první řadě kontrolním mechanismem. Jsou nástrojem kontroly spontaneity a jejich nerespektování je považováno za něco vrcholně nepřírozeného až úchylného. Univerzálním prostředkem k zajištění kontroly chování a myšlení členů společnosti je proces socializace. Socializací prochází každý tvor, má-li se stát sociální a kulturní bytostí. Cílem socializace je zformovat bytost, která by se i o samotě chovala tak, jako by byla pod stálým dohledem ostatních členů kulturní skupiny. Toho lze dosáhnout tehdy, přijme-li jedinec za své vědění, hodnoty, normy a měřítko své kultury. Bývá nazývána druhým narozením, protože teprve díky ní se biologický tvor stává bytostí schopnou chovat se jako člen určité společnosti (Keller, 1999). A „co jiného je chování než uskutečňování myšlenek?“ (Gellner, 2001, s. 33). Jak to, že naše myšlenky jsou myšlenkami „společnosti“? Otázku se pokusíme zodpovědět se sociology Peterem Bergerem a Thomasem Luckmannem.

INTERNALIZACE REALITY – PRIMÁRNÍ SOCIALIZACE

Jedinec se jako člen společnosti nerodí. Rodí se se sklonem ke společenskosti. Berger a Luckmann chápou společnost jako permanentní dialektický proces sestávající ze tří složek: externalizace, objektivace a internalizace – zvnitřnění, vstřebání. Tyto složky po sobě nenásledují, společnost je determinována těmito třemi složkami současně. Otázku, zda byl na světě dříve jedinec, anebo společnost řeší rovněž odpovědí „současně“ i Giddens (Giddens, 1999). Být součástí společnosti tedy znamená podílet se na její dialektice. V životě každého jedince proto existuje poslušnost, v jejímž průběhu je zasvěcen do účasti na společenské dialektice. Výchozím bodem tohoto procesu je internalizace – bezprostředně vnímám objektivní události jako projev subjektivních procesů jiného člověka, přičemž zároveň význam tohoto projevu přijímám subjektivně za svůj. To neznamená, že druhému porozumím správně. Subjektivita druhého je mi objektivně dostupná a já jí přisuzuji určitý význam, bez ohledu na to, zda se mé subjektivní procesy a subjektivní procesy druhého shodují. Internalizace v obecném smyslu je východiskem nejprve pro porozumění ostatním lidem a pak pro chápání světa jako společenské reality, jež má určitý význam (Berger a Luckmann, 1999, s. 128–129).

Toto chápání není výsledkem autonomního vytváření významů izolovanými jedinci, ale začíná se utvářet od okamžiku, kdy jedinec „přejímá“ svět, v němž už žijí ostatní lidé. Toto přejímání je jistě jedinečným procesem pro každý lidský organismus a „přejímaný“ svět může být tvořivým způsobem pozměněn. V průběhu složitějšího procesu internalizace chápou okamžité subjektivní procesy druhého člověka a chápou i svět, v němž žije a který se stává mým vlastním světem. On i já tak sdílíme

čas jako všezahrnující perspektivu, která intersubjektivně spojuje posloupnosti situací. Teď již chápeme své definice sdílených situací a definujeme je ve vztahu jednoho k druhému. Nyní mezi námi probíhá neustálá vzájemná identifikace. Kromě toho, že sdílíme společný svět, se nyní již podílíme i na existenci toho druhého.

Každý jedinec se rodí do objektivní sociální struktury, v jejímž rámci se setkává s významnými druhými, kteří mají jeho socializaci na starosti. Tyto významné druhé si jedinec nevybírám. Jejich posouzení jeho situace jsou mu předkládána jako objektivní realita. Významní druzí zprostředkovávají člověku objektivní svět, do kterého se narodil. Vybírají určité rysy tohoto světa v souladu se svým vlastním postavením v sociální struktuře skupiny a na základě svých individuálních vlastností a zkušeností. Dítě tak přijímá svět přes dvojí filtr. Dítě z nižších vrstev přejímá pohled nižších vrstev na svět, a ten může být zabarven vlivem rodičů směrem k pocitu spokojenosti, rezignaci, vzteku či vzpurnosti. Liší se tedy nejen pohled na svět dítěte z vyšší vrstvy a dítěte z nižší vrstvy, ale i pohledy dvou dětí ze stejné sociální vrstvy.

Primární socializace zahrnuje výukové procesy, které jsou společensky definovány. Ve věku A by se dítě mělo naučit X, ve věku B by se mělo naučit Y atd. Každý takový program v sobě obsahuje specifické přihlédnutí dané socializující sociokulturní skupiny k biologickému vývoji a individuálním odlišnostem jedinců. Sociokulturní skupiny se navzájem odlišují i definicí dětství a dospělosti, význam obou se mezi sociokulturními skupinami také liší. Tyto odlišnosti determinují podobu výukového programu v jednotlivých sociokulturních skupinách.

Například v rodinách, kde rodiče aspirují na to, že jejich potomek/potomci dosáhne/dosáhnou vysokoškolského vzdělání je dospělost dětí oddálena až do doby, kdy lze vysokoškolského vzdělání dosáhnout. Dítě tak studuje a výkon rolí, které jsou spojeny s dospělostí je prozatím odložen. Rodina neočekává, že jejich studující děti budou zakládat rodiny, často neočekávají ani jejich ekonomickou nezávislost. Po dokončení studií je od absolventů zpravidla očekáváno, že zúročí rodinné vklady a „nastartují“ kariéru. Zatímco startují kariéru, stále odkládají výkon některých rolí spojených s dospělostí. Nastartovanou kariéru je třeba také rozjet. U kariéry předpokládá absolvent a často i jeho rodina kvalitativní vývoj směrem k lepšímu. To může být důvodem dalšího odkládání nebo úplné rezignace na některé rodinné role. Naopak na opačném konci vzdělanostního spektra společnosti nikdo žádný kvalitativní vývoj kariéry nepředpokládá. Není načekat, nic nového nepřijde, není důvod jakékoliv dostupné role odkládat. Role dospělých začínají děti vykonávat bez odkladu a před nutností přjmout rodičovské role se také příliš nechrání.

Způsob primární socializace je ovlivněn požadavky zásoby vědění, které má být předáváno. Určité legitimizace mohou ke svému pochopení vyžadovat vyšší stupeň jazykové složitosti než jiné. Primární socializace je také ovlivněna všezahrnujícími požadavky institucionálního řádu. V jedné společnosti jsou v určitém věku a sociokulturní subskupině vyžadovány jiné dovednosti než v jiné společnosti.

Utváření zobecněného druhého ve vědomí jedince je rozhodující fází socializace. Dochází k internalizaci společnosti a souběžně s tím je vytvářena soudržná a kontinuální identita (viz Kapitulu 14.). Společnost, identita a realita jsou subjektivně formovány tímž procesem internalizace. Toto formování se odehrává souběžně

s internalizací jazyka (viz Kapitulu 11)). Jazyk představuje jak nejdůležitější náplň, tak nejdůležitější nástroj socializace. Když je ve vědomí vytvořen zobecněný druhý, je ustanoven symetrický vztah mezi subjektivní a objektivní realitou: co je reálné venku, odpovídá tomu, co je reálné uvnitř. Základním nástrojem tohoto neustálého převádění vnitřní a vnější reality je jazyk. Vně je vždy dostupná větší část objektivní reality, než jaká je internalizována. Symetrie mezi objektivní a subjektivní realitou nikdy není definitivní a statická. Symetrie musí být neustále vytvářena, vztah mezi jedincem a objektivním světem se podobá neustálému balancování (Berger a Luckmann, 1999). Primární socializace končí, když byl v jedincově vědomí vytvořen koncept zobecněného druhého. V tom okamžiku je jedinec platným členem sociokulturní skupiny a má určitou subjektivní osobnost a určitý subjektivní svět. Ten se samozřejmě liší od subjektivních světů jiných. Od schopnosti vnímat svět subjektivně (poznávat jej a po svém interpretovat) vede ještě dlouhá cesta k pochopení, že i druzí mají určitý subjektivní svět (že jej poznávají a po svém interpretují).

SEKUNDÁRNÍ SOCIALIZACE

V sekundární socializaci nabýváme vědění nutná pro výkon konkrétních rolí, determinovaných přímo nebo nepřímo dělbou práce. Sekundární socializace distribuuje specializované vědění, které vzniká v důsledku dělby práce a jehož nositelé jsou institucionálně definováni. Sekundární socializace tak vyžaduje nabytí určitých typů slovní zásoby spojených s určitými rolemi, což znamená jednak internalizaci významových oblastí, které strukturují rutinní interpretace a chování v rámci určité institucionální oblasti, ale zároveň i nezbytnou internalizaci postojů. Významově specifické světy jednotlivých rolí jsou na rozdíl od „základního světa“ primární socializace parciálními realitami. Tyto významově specifické světy vyžadují alespoň základní legitimizační aparát, jenž je v každé sociokulturní skupině provázen specifickým rituálem či hmotnými symboly (např. oblečení – krivák, plechové chromované pyramidky, kde se dá, tričko Iron Maiden, co nejtěsnější kalhoty – kdo je to?, sdílené způsoby úpravy těla – oholená hlava, vypracované bicepsy, fašistické tetování – kdo je to?).

Proces sekundární socializace vždy předpokládá, že mu předcházela proces primární socializace. Do procesu sekundární socializace vstupuje již utvořená osobnost a její již internalizovaný svět. Nové socializační obsahy musí být navrženy na již hotovou osobnost a její dosud internalizovaný svět. K ustanovení a udržení návaznosti sekundární socializace jsou nutné pojmové procedury zabezpečující integraci různých souborů vědění. Při primární socializaci dítě internalizuje svět svých rodičů jako jediný možný svět, nikoliv jako svět spojený s určitým prostředím. Při sekundární socializaci se role vyznačují vysokým stupněm anonymity, jsou snadno oddělitelné od svých vykonavatelů. Nejdůležitější dopad formálnosti a anonymity spočívá v tom, že socializačním obsahům propůjčují mnohem slabší subjektivní nevyhnutelnost, než jakou se vyznačují obsahy osvojené při socializaci primární. Proto je sepeť s realitou v případě vědění internalizovaného v sekundární socializaci mnohem snadněji odmyslitelné. A odmyslet si realitu sekundárních socializací je rovněž mnohem snadnější. Mateřská láska hřeje víc a déle než záměr učitele.

To umožňuje vydělit určitou část osobnosti a s ní související realitu jako část osobnosti a reality relevantní pouze pro situaci týkající se dané role. Jedinec si tak vytváří odstup od své osobnosti jako celku a reality této osobnosti na straně jedné a od části osobnosti spojené s určitou rolí a realitou této části na straně druhé. Schopnost nepocítovat sociální kontrolu založenou primární i sekundární socializací je důležitým prvkem procesu stávání se dospělým. Sepětí s realitou je v případě vědění internalizovaného při primární socializaci dáno automaticky. Při sekundární socializaci je nutné o tomto sepětí jedince přesvědčit. V porovnání s realitou primární socializace jsou všechny pozdější reality umělé.

Člověk se učí cizí jazyk tím, že vychází z reality vlastního mateřského jazyka, kterou považuje za samozřejmou. Po dlouhou dobu všechny prvky nového jazyka, které se naučí, neustále překládá do svého původního jazyka. Jen touto cestou pro něj může nový jazyk začít představovat vůbec nějakou realitu. Jak si cizí jazyk postupně utváří svou vlastní realitu, je možné od překládání do mateřského jazyka pozvolna upustit. Člověk začne být schopen v novém jazyce myslet. Ale zřídka se stává, že by měl později osvojený jazyk charakter téže nevyhnutelné, samozřejmé reality, jako jazyk naučený v dětství jako první.

Protože socializace není nikdy úplná a subjektivní realita obsahů, které jsou při ní internalizovány, je neustále ohrožována, musí si každá z fungujících sociokulturních skupin vytvořit postupy pro udržování reality, kterými by zajistila určitou symetrii mezi objektivní a subjektivní realitou. Mnohem umělejší povaha sekundární socializace je příčinou mnohem menší odolnosti subjektivní reality internalizací vytvořených během sekundární socializace vůči soupeřícím definicím reality. Je tomu tak proto, že jejich realita není ve vědomí tak hluboce zakořeněna a může snáze dojít k jejímu vytěsnění.

Podle Bergera a Luckmanna je nejdůležitějším prostředkem udržování reality konverzace. Na jedincův život lze pohlížet jako na neustálé působení konverzačního aparátu, který soustavně udržuje, proměňuje a rekonstruuje jedincovu subjektivní realitu. Větší část udržování reality v konverzaci se děje implicitně, nikoli explicitně. Konverzace se odehrává na pozadí světa, který je považován za samozřejmý, věta „*Dobře drahá, ať se ti daří v práci...*“ předpokládá ucelený svět, v jehož rámci tato zdánlivě jednoduchá výpověď dává smysl. Právě tímto předpokladem daný rozhovor stvrzuje subjektivní realitu tohoto světa. Když si tuto skutečnost uvědomíme, pochopíme, že každodenní konverzace se tak z velké části podílí na udržování subjektivní reality. Přesvědčivosti této reality je dosaženo nahromaděním a konzistencí běžné konverzace – konverzace, která si může dovolit být běžnou konverzací právě proto, že se vztahuje na rutinní povinnosti ve světě, který je považován za daný. Ztráta běžnosti signalizuje narušení rutinních činností a může znamenat potenciální ohrožení samozřejmosti reality: „*Dobře, drahá, ať se ti daří v práci... a nezapomeň si vzít náboje.*“ Konverzační aparát udržuje realitu tím, že probírá nejrůznější složky zkušenosti a přisuzuje jim určité místo v reálném světě. Základním kamenem udržování reality je permanentní užívání jazyka k objektivizování odvíjející se životní zkušenosti. Všichni, kdo používají týž jazyk, představují realitu. Co je společný jazyk? Od nacionálního konceptu jazyka, přes dialekty, sociolekty až k jazyku typickému pro primární skupiny nacházíme

relevantní odpovědi na otázku po společném jazyce. Skupina jedinců, která sdílí určitý jazyk vytváří a udržuje používáním tohoto jazyka realitu pro každého ze svých členů. V tomto smyslu nachází každý v jazyce, kterým hovoří jeho vlastní sociokulturní skupina, oporu pro běžné uvažování o světě a prostřednictvím jazyka skupiny je neustále ujišťován, že tento svět je reálný a právě takový, jak o něm hovoří členové jeho sociokulturní skupiny. Větší četnost konverzace zvyšuje její schopnost realitu vytvářet a udržovat.

KAPITOLA 8

POSTOJE, SOCIÁLNÍ UČENÍ, STEREOTYPY

Hlavním důvodem studia postojů je přesvědčení, že postoje umožňují predikovat chování. Předpoklad, že postoje determinují chování, je v západním myšlení hluboce zakořeněn a v mnoha případech platí. Tato kauzalita však může být komplikovanější, vstoupí-li mezi postoj a chování specifická kultura, ke které jedinec přísluší. Pak je specifická i motivace člověka chovat se určitým způsobem. Postoj a chování jsou tak dosazeny do specifického vzorce kauzality, kterému nemusí ostatní lidé automaticky rozumět. Kultura ovlivňuje vertikální diferenciaci jak cílů jednání, tak způsobů jejich dosažení a ovlivňuje i paradigma, v němž je možné cílů dosáhnout.

DEFINICE POSTOJE

Postoj je definován jako dispozice k hodnocení. Postoj znamená pohotovost zaujmout vztah ke skutečnosti (osobám, objektům, dějům). Osobnost člověka disponuje postoji centrálními (k významným objektům – rodiče, povolání) a okrajovými (méně důležité, subjektivní významy). Postoj variiuje mezi jasně pozitivním a jasně negativním akcentem, má vždy určitou intenzitu. Tříložkové pojetí rozkládá postoj na složku **kognitivní** (hodnotící soud, který vychází z individuem poznanych a interpretovaných faktů), **afektivní** (emotivní, citová reflexe) a **behaviorální** (tendence k jednání). Např. při výzkumu negativních postojů k menšinám sociální psychologové rozlišují mezi negativními stereotypy (negativní přesvědčení o skupině a vnímání skupiny – kognitivní komponenta), předsudkem (negativní pocity vůči menšině – afektivní komponenta) a diskriminací (negativní činy proti menšině – behaviorální komponenta).

UTVÁŘENÍ POSTOJE

Utváření postoje probíhá učním, a to: a) generalizací zkušenosti individua/sociokulturní skupiny, b) přebíráním postojů autorit. Hlavními socializačními autoritami jsou rodina, přátelé, škola/vrstevnícká skupina, média, zaměstnávající organizace, politické organizace, církev. Kulturně univerzální dominantní socializační autoritou je rodina, kulturně diferencovaný je dosah její působnosti na různé oblasti života jedince. Kulturně specifická je míra významnosti působení některého z dalších socializačních vlivů na tvorbu postojů individua i rodiny.

Severoatlantická civilizace s rozvinutým mediálním trhem otevírá médiím čím dál více příležitosti vytvářet u spotřebitelů mediálních produktů postoje. Základní jednotkou naší civilizace přestává být rodina, postupně se jí stává jednotlivec – single. Demokratická a zákonná regulace témat připravuje severoatlantická média

na roli legálního celospolečenského socializačního činitele. Prostřednictvím médií dosahuje severoatlantická civilizace sociální koheze. Média předvádějí soubor zadaných postojů. Tyto postoje jsou sdíleny většinou členů společnosti, naproti tomu v některých jiných kulturách jsou žádoucí postoje diktovány názorovým vůdcem, expertem. Tragický průběh i konec může mít například přijetí permanentně prezentovaného padesátikilogramového ideálu ženské krásy dospívajícím dívkám (což může mít za následek onemocnění mentální anorexií, bulimií).

Východní společnosti jsou vystaveny z větších základních jednotek: svou roli v předávání postojů hraje na Blízkém, Středním i Dálném Východě stále nejčastěji rodina. Ve společnostech na Blízkém Východě je sociální koheze – soudržnost – sociálního řádu dosahováno předáváním tradice – souboru zvyků, sociálních norem a postojů. Je-li postoj zprostředkován jedinci rodinou od narození a zároveň je součástí zmíněné tradice, bude pravděpodobně velmi těžké jej změnit. Pro ilustraci obtížnosti takové změny si nabídneme příklady:

Příklady:

V roce 2001 bylo íránským studentkám vráceno právo vycestovat samostatně na studia do zahraničí. Nejen tradicionalisticky orientované íránské rodiny socializují své dcery pro specificky ženské sociální role, rodiny dívky učí, že jejich hlavní místo je v domácnosti a že jejich profesní zájmy jsou podřízeny profesním zájmům muže. Možné finanční těžkosti studentek lze eliminovat možnostmi stipendií. Podle íránských sociologů však bude za studiem do zahraničí cestovat velmi málo íránek: z obavy před odsouzením rodinou a potenciálními manželi po návratu ze „zhýralého“ Západu, anebo z přesvědčení, že takové jednání jim prostě nepřísluší.

Příklad utváření postojů a pojetí prostoru ve středoevropské společnosti kolem roku 1400:

Podpora stability středověké společnosti, jejíž základní struktury se vytvářely v podmínkách rozsáhlých migrací, které učinily z nomádství široce rozšířený způsob života, byla pochopitelným jevem. Nezávisle na změnách ve stupni mobility, k nimž docházelo v průběhu středověku, se udržuje jako stálý znak spojení prostorové mobility s pocitem ohrožení sociálního řádu. Výrazněji se naproti tomu rýsuje sociální delimitace těchto negativních spojení, jež se týkají především lidových vrstev. Prostorová mobilita samozřejmě nebyla sama o sobě synonymem asociálního života. Bylo by možné na ni pohlížet jako na užitečnou, pokud šlo o přechod z osídlené oblasti do neobhospodávaného terénu, či člověkem nepoznaného území. Během cestování se taková území překonávají, během migrací, nebo při putování se v nich žije. Ve středověké imaginaci vzbuzoval les strach, představoval popření společenského života. Pojetí okraje, vyrůstající z prostorové obraznosti, se ve středověku týká přímo prostoru. Ten je dichotomicky rozdělen na „uvnitř“ a „vně“ nebo také na střed a okraje, v nichž spočívá hodnotící soud, neboť pojmu „uvnitř“ se připisují všechny pozitivní znaky. Tento obraz prostorového rozlišení se přizpůsobuje uspořádání společnosti a odděluje od centra, tzn. od společnosti organizova-

né v rodinných a skupinových společenstvích, všechny „okraje“ tzn. osoby vyloučené ze společnosti, zločince, nespokojence, disidenty, heretiky a devianty. Toto dichotomické vědomí lze pozorovat ve velmi široké škále v celém tehdy známém světě. Do okruhu „odlišných“ tehdy patřili asociální lidé, zrůdy, pohané a jinověrci. Třebaže je tato široká škála přítomná ve středověkém vědomí a je doložena v dobovém písemnictví, základní význam „odlišnosti“ se vztahoval k lokálním strukturám a k realitě každodenního života. Ke společenské marginalizaci vedlo porušení právních a etických norem, zvyků, modelů a základních hodnot. Někdy ji doprovázela i marginalizace prostorová: vyhánění z města nebo vesnice, nucený pobyt v bezpečném území nebo oddělené čtvrti ve městě. Důležité je poznamenat, že tato separace byla relativní: hranice byly pružné, přetrvávaly kontakty mezi skupinami a jednotlivci, kteří se podřizovali závazným společenským normám a společenským pravidlům, a těmi, kteří je porušovali.

Příklad tvorby postoje v sovětské totalitě podává Zatsëpina:

Rusové se nikdy neptají ostatních Rusů na jejich vyznání a politické názory. Je tomu tak proto, že to považují za velmi osobní. Pokud je projevení/neprojevení politických názorů či náboženského vyznání otázkou přežití, lze se na toto přesvědčení dívat jako na velmi osobní věc. V průběhu času se tato přesvědčení skutečně stanou osobní záležitostí člověka. V běžné konverzaci Rusů tak převažují osobní témata politickými a náboženskými. Naproti tomu Američané preferují politická témata před osobními. Dnešní ruští studenti se již méně bojí hovořit na toto téma. To lze považovat za úžasnou změnu postojů mladé ruské generace. Strach pomalu odchází.

Příklad naznačuje jednu z možností předcházení komplikacím v komunikaci s cizinci: nikoli tak, že by bylo nutné poznávat jejich „národní charakter“, ale je důležité znát politickou a společenskou situaci, ze které přicházejí. A problémy v komunikaci tmářsky připisované čemusi, co je nazýváno „národním charakterem“, mohou být snadněji odstraněny.

Dominantní kritérium konstrukce osobních postojových systémů je v mnoha původních kulturách náboženský systém. Užití tohoto kritéria při utváření postojů vystihuje geniálně M. Eliade:

Náboženská zkušenost je naprostou životní krizí a současně jejím příkladným řešením. Odhaluje svět, jenž už není soukromý ani nejasný, ale transpersonální, nadosobní, významný a posvátný, je dílem Bohů. Náboženské chování má základ v příkladném chování, a tak nutí člověka odhalit skutečnost a univerzálnost. Všechny náboženské struktury a formy, ať jsou jakkoli jednoduché, se podléhají na ontologické úrovni. Jestliže v „primitivní“ společnosti je nějaký strom považován za posvátný a označován jako „strom světa“, vyplývá z toho, že členové této společnosti mají prostřednictvím náboženské zkušenosti, která dala základ této víře, možnost dosáhnout metafyzického pochopení vesmíru: symbolika stromu světa jim přesně odhaluje, že nějaký předmět může znamenat kosmickou úplnost; tedy osobní prožitek je „probuzen“ a proměněn ve skutečnost.

Obtížnost změny postojů můžeme ilustrovat i následujícím příkladem. Vystupuje v něm skupina segregovaných i segregujících. Obě skupiny ve skutečnosti vychovávají vlastní děti k názorům a postojům, které v příkladu členové těchto skupin prezentují. Jakým způsobem by bylo možné reprodukci vzájemných postojů rozetnout?

Roman PISTORIUS, moderátor

Teď problém sociální, za pár let humanitární, tak vidí společnost Člověk v tísní situaci romských rodin, které neplatí za bydlení a většina obcí se je proto snaží vystěhovat. Města se brání, že jim nic jiného nezbývá. Humanitární organizace argumentuje, že problém ve skutečnosti neřeší, jako třeba v Kladně.

Tomáš RÁKOS, redaktor

Čtyřpodlažní dům, kterému Kladenští říkají „masokombinát“, město sem vystěhovává převážně romské neplatiče. Do jednoho bytu i několik rodin najednou.

Eva ADAMOVÁ

Tak, tady bydlí pět lidí v tý jedny místnosti. Tady vedle pět a tam šest lidí.

Tomáš RÁKOS, redaktor

Podobných lokalit je v Kladně sedm. Na situaci Romů upozorňují společnost Člověk v tísní a kancelář Rady vlády pro romské otázky. Stěžují si, že město se Romům dostatečně nevěnuje.

Zdeněk DUNA, kancelář Rady vlády ČR pro záležitosti romské komunity

Lokalita v Kladně je ta nejhorší, kterou jsem viděl.

Jan BALOG, koordinátor terénní sociální práce pro Prahu a Středočeský kraj, Člověk v tísní

Samospráva se chová v podstatě totožně jako většina samospráv v České republice.

Dan JIRÁNEK, první náměstek kladenského primátora (ODS)

Pokud ti lidé například opravený dům v podstatě zruinují, zboří, vyřežou trámy tak, že začne padat střecha, a pokud ztopí okna, ztopí parkety, co s nimi pak dělat?

Tomáš RÁKOS, redaktor

V Kladně podle úředníků chybí hlavně terénní sociální pracovník. Město se brání, tuto funkci zastává romský poradce.

Dan JIRÁNEK, první náměstek kladenského primátora /ODS/

To, co ve skutečnosti vykonává, je funkce sociálního terénního pracovníka.

Kateřina JACQUESOVÁ, kancelář Rady vlády ČR pro záležitosti romské komunity

Potom, myslím, že by se zhroutil kdokoliv, kdo je autorem metody terénní sociální práce.

Tomáš RÁKOS, redaktor

Pokud se obce a města nezačnou vážně zabývat romskou problematikou, povede to podle Zdeňka Duny k vážným problémům. Už nyní má signály, že řada Romů začíná mít radikální přístup ke svému okolí.“

Ghetto v „masokombinátě“, Události, ČT 1, 30. 4. 2004

Druhy postojů jsou odlišovány na základě toho, která z výše uvedených složek postoje převažuje:

1. mínění (vědomý, verbalizovaný, pojmový postoj),
2. sentiment (emocionálně akcentovaný postoj),
3. názor (postoj s převahou představ),
4. smýšlení (racionálně založený postoj),
5. víra (iracionálně založený postoj),
6. předsudek (negativně iracionálně akcentovaný postoj, problematicky přístupný racionální argumentaci; působí jako sociogenní filtr: zkrsluje realitu eliminací znaků, které mu odporují),
7. akt (postoj vyjádřený v chování).

Tyto druhy postojů mohou působit skrytě nebo zjevně.

VLASTNOSTI POSTOJŮ

- a) vytváření trsů subjektivně souvisejících postojů – osobních ideologií, jako subjektivního pojetí a hodnocení světa a života; jednotlivé trsy p. mají různé míry konsonance, bývají politicky/nábožensky indoktrinovány
- b) rezistence vůči změně, to se týká zejména centrálních a extrémních p.

Příklad:

Někteří arabští přistěhovalci, kteří se cítí být součástí jazykového společenství Arabů se po příchodu do Evropy odmítají učit jakýkoli evropský jazyk. Podstatné je, že by se jednalo o jakýkoli jiný jazyk než o arabštinu. Tito lidé věří, že Korán byl proroku Mohammedovi Bohem diktován v arabštině. Arabštinu tak hodnotí jako nejhodnotnější jazyk a příslušnost k tomuto jazykovému společenství vnímají jako vyvolení. Všechny ostatní jazyky vnímají jako podřadné. V situaci, kdy jejich děti jsou jim překladateli mezi arabštinou a jazykem země, do které přišli, je jejich postoj vůči vlastním i ostatním jazykům velmi rezistentní vůči změně.

- c) konzistence kognitivní, afektivní a konativní složky
- d) inkonzistence výše uvedených složek: individuum cítí podle určité logiky, ale jedná podle jiné logiky

Příklad porušení konzistence složek postoje:

Ve třicátých letech cestoval bělošský profesor přes Spojené státy s mladým čínským párem. V té době vládly v USA silné předsudky vůči Asiátům a neexistovaly žádné zákony proti rasové diskriminaci. Tito cestovatelé se zastavili ve 200 hotelů a byli až na jednu výjimku obslouženi bez problémů. Později poslali do všech zařízení, která navštívili dopis, s žádostí, zda by přijala jako hosty čínský pár. Ze 128 odpovědí, které obdrželi, bylo 92 % záporných. Majitelé těchto zařízení tak vyjádřili postoje, které byli mnohem předpojatější než jejich jednání.

- e) frekvence postoje – míra výskytu postoje v populaci
- f) polarita postoje – negativní i pozitivní postoje nalézají své převrácené hodnoty, v návaznosti na zkušenost mohou být postoje mírněny/radikalizovány
- g) trvání postoje – postoj trvá/vytrácí se v návaznosti na zkušenost

ZMĚNA POSTOJE

Nejsilnější vliv na změnu postoje má zkušenost z přímých sociálních kontaktů. Silný vliv na změnu postoje má mínění skupiny, zejména členské nebo referenční. Členství v národnostní, etnické, rasové, náboženské skupině bývá často pocítováno automaticky, latentně. Individuum tak tenduje k přebírání postojů předávaných těmito členskými skupinami. Další vlivy: emocionální argumentace, racionální argumentace, sumace vlivů (3 mediální zprávy o rodinách, které neplatí nájemné, a které jsou zároveň jsou romské, mohou mít vliv na změnu postoje jedince k romskému etniku).

FUNKCE POSTOJŮ:

1. instrumentální – kladné postoje zaujímáme k tomu, co nese odměnu, záporné k tomu, co přináší trest
2. ego defenzivní – posilování ega, udržování sebepojetí

Příklad:

Výraz ego defenzivního postoje můžeme sledovat například v příspěvcích médií, které připomínají romský nebo ukrajinský původ pachatelů. Majoritní společnost tak dostává informace potvrzující její sebepojetí: zločincem je vždy někdo jiný než majoritní populace, „my“. Zločinec je označen etnickou nebo národnostní kategorií, ačkoliv toto označení a zločin spolu nemají souvislost. Pro majoritní čtenáře, kterých se zločin netýká, může být takové počtení psychicky příjemné. Říká totiž mimo jiné „to ne my, to oni“. Potvrzeno je tak čtenářovo (majoritní) sebepojetí a pojetí vlastní dobré skupiny, poškozované jinými, cizími, nepřátelskými skupinami. Povšimněme si, jak následující příspěvky zaměňují kategorie muž nebo žena za kategorie Rom nebo Romka:

„UPRAVILI AUTOMAT

JESENÍK – Čekat na štěstí nechtěla pětice Romů v herně Jocker na Dukelské ulici v Jeseníku. Do automatu vyvrtali nebožezem díru a zahnutým drátem vytáhli otvorem vodiče. Ty zkratovali, aby přístroj nastavili do pozice výhry.

„Automat jim neoprávněně vyplatil patnáct tisíc korun,“ potvrdila úspěšnou operaci lapků mluvčí policie Natálie Pastuchová. Když Romové odjeli autem Hyundai Sonata, šel se majitel hery na podezřele štědrý automat podívat. Díra byla umně přelepena černou páskou. Při pronásledování měl štěstí, že Romy stavěla policejní hlídka. Z krádeže byli zatím obviněni žena (30) a dva muži (25 a 34). Vinu dalších dvou policisté zjišťují.“

„Upravili automat“, autor „tom“ Blesk, 26. 10. 2004.

nebo

„ROMSKÉ FIRMY OKRÁDALY STÁT ČACHRY SE ZAMĚSTNANCI

PELHŘÍMOV – S romskou mafii se pustili do křížku pelhřimovští policisté. Za poslední čtyři roky připravily podle policie dvě pelhřimovské firmy státní pokladnu o téměř šestnáct milionů korun. Z podvodu nyní obvinili jednoho z podnikatelů (53). „Muž přijímal do pracovního poměru osoby, s nimiž uzavíral pracovní smlouvy na neredně vysoké platy,“ zdůraznil mluvčí pelhřimovských policistů Josef Bláha. Asi padesátku Romů zaměstnal obviněný podnikatel jako uklízeče s platem až 35 tisíc korun. Zaměstnanci onemocněli a pobírali desetitisícové dávky nemocenského pojištění. Část odevzdávali podnikateli. Později někteří přecházeli jako uchazeči o zaměstnání pod úřad práce, který jim musel vyplácet vysoké dávky v nezaměstnanosti. Firma obviněného romského podnikatele připravila stát podle Bláhy o více než čtyři milióny korun. „Nyní mu hrozí dva až osm let vězení,“ poznamenal Bláha.“

„Romské firmy okrádaly stát čachry se zaměstnanci“, autor „čad“, Blesk, 27. 10. 2004.

nebo

„ROMOVÉ CHTĚJÍ NA VYSOKOU

OSTRAVA – »Romové chtějí na vysokou a my je tam dostaneme!« S tímto optimistickým cílem přišlo do Ostravy občanské sdružení Slovo 21, které nabízí přípravné kurzy. Do nich se přihlásil už rovný tucet Romů. „Je to úspěch, loni jsme jich měli jen devět,“ pochvaluje si koordinátorka projektu Martina Horváthová s tím, že na univerzitu se nakonec dostaly dvě dívky. Podle zkušeností pedagogů jsou Romové studující vysokou školu výjimkou. Většina jich totiž nedosáhne ani na maturitu. „Od nás se v loňském školním roce dostala do maturitního oboru jen jedna romská žačka,“ potvrzuje Libuše Hermanová, ředitelka jedné z vitkovických základek, kde je romská populace silně zastoupena. Lidé ze Slova 21 věří, že letos bude úspěšnost kurzů větší. „Loni jsme měli na přípravu jen dva měsíce, tentokrát budou lektori školit absolventy středních škol od listopadu až do května,“ dodává Horváthová. Většina přihlášených Romů by prý ráda studovala pedagogiku.“

„Romové chtějí na vysokou“, autor „tmt“, Blesk, 21. 10. 2004.

3. hodnotově-expressivní – výraz hodnot osobnosti
4. kognitivní – snaha rozumět smyslu událostí, světa, realizace potřeby tvořit řád
5. sociálně-adjustační – tuto funkci mají postoje, které pomáhají jedinci cítit se součástí sociálního společenství

Příklad:

Lidé zastávají sociální normou předepsaná přesvědčení a postoje určité církve nebo politické strany, protože je zastávají jejich přátelé, rodiny, sousedé, zaměstnavatelé. Obsah přesvědčení a postoje je méně důležitý než sociální vazby, které jsou sdílením tohoto přesvědčení umožněny. Ilustrace z amerického jihu v době padesátých let, kdy byla odstraněna legální rasová segregace: Průzkumy ukázaly, že Američané na jihu byli obecně proti desegregaci a častěji než Američané ze severu vyjadřovali negativní postoje vůči černochům. Někteří psychologové tvrdili, že jiřané mohou být autoritářtější, než severané. Sociální psycholog Thomas Pettigrew však tvrdil, že rasové postoje na jihu přetrvávají díky prosté konformitě vůči převládajícím sociálním normám oblasti. Zjistil, že jiřanští běloši jsou zaujatí proti černochům, zároveň jsou však velmi příznivě nakloněni židům. To odporuje teorii autoritářství. Dále Pettigrew zjistil, že jiřanští veteráni, kteří se setkali s odlišnými sociálními normami, byli vůči černochům významně méně předpojatí, než neveteráni. Jiný autor, Minard, odhaduje, že přibližně 60 % populace USA podporuje vždy cokoliv, co se stane sociální normou.

Existuje něco jako obecný lidský postoj?

Na tuto otázku můžeme v diskuzi adjustační funkce postoje odpovědět s Lévi-Straussem:

Zdá se, že lidé přijímali rozmanitost kultur málokdy jako to, co skutečně je, jako přirozený jev plynoucí z přímých nebo nepřímých kontaktů mezi společnostmi. Viděli v ní cosi spíše zrůdného nebo skandálního; pokrok poznání nespočíval v tom, že by rozptýlil iluzi o její zrůdnosti či skandálnosti ve prospěch nějakého přesnějšího nazírání, nýbrž jen v uznání její existence a v hledání cest, jak se s ní smířit.

Nejstarší postoj, jistě se opírající o hluboké psychologické základy, protože se znovu objevuje v každém z nás, když se ocitneme v nečekané situaci, spočívá v čistém a jednoduchém odmítání kulturních forem – morálních, náboženských, sociálních, estetických – které se nejvíce vzdalují od těch, s nimiž se ztotožňujeme. „Divošské zvyky“, „tohle není naše“, „to by se nemělo dovolovat“ atd., představují hrubé reakce, prozrazující onen záchvěv hrůzy, odpor, který pocítujeme, když se setkáme se způsoby života, víry nebo myšlení, jež jsou nám cizí. Antika pojmenovávala všechno, co se nepodílelo na řecké kultuře jako barbarské, západní civilizace užívala později ve stejném smyslu termínu divošský. Je možné, že slovo barbarský se etymologicky vztahuje k zmatku a chaosu přírody, v protikladu k významové hodnotě lidského jazyka a že slovo divošský, které chce vyjádřit o někom nebo o něčem, že je „z lesa“, také vyvolává obraz animálního života v protikladu vůči lidské kultuře. V obojím případě jde o odmítání samého faktu kulturní rozmanitosti.

Postoji v souvislosti s fenoménem přistěhovalectví do severoatlantického kulturního prostředí se zabýval například Roosens: Požadavek původní kulturní identity obsahuje nesouhlas s některými hodnotami dodržovanými majoritou, jako nerovnost mezi muži a ženami, autonomií zaručovanou mladým lidem, zvlášť mladým ženám ve volbě partnera pro sňatek, svoboda myšlení a názorů, relativní sexuální svoboda, kterou vyznává spousta mladých lidí. Tento nesouhlas s hodnotami, které jsou v severozápadní civilizaci považovány za známku racionálního chování, morálního osvobození a emancipace, je mnohými autochtonními obyvateli vnímán jako symptom zpátečnictví a jakési „středověké povahy“. Zvlášť, když imigranti radikálně odmítnou jako nemorální a hříšné způsoby jednání, které jsou pro majoritu přijatelné, anebo dokonce prioritní. Vždy existuje určitá šance, že někteří členové majority odmítnou tolerovat „ve své vlastní zemi“ organizace imigrantů. Organizace tvořené imigranty mohou být vnímány jako možnost institucionalizovat „cizí“ „nesmyslné“, „primitivní“ podmínky. Člověk jen těžko přijme, že cizinci jej sem přijdou odsoudit anebo obracet na víru autochtonní obyvatele na jejich území.

Co činí věc celého multikulturního projektu ještě neuvěřitelnější, je skutečnost, že v mnoha případech je právo na vlastní kulturu nárokováno mladými potomky imigrantů, kteří se částečně vzdělali od kultury rodičů a kteří do značné míry ztratili kontinuální kontakt se zemí původu. Tito mladí se stávají často militantními. Prošli fází absolutní identifikace se svými současníky z majoritních skupin, kteří výjimečně vědomě odmítají životní styly svých rodičů – ale byli zbaveni svých iluzí v důsledku toho, že ani domorodá mládež, ani lokální zaměstnavatelé je nechtěli přijmout jako rovné.

Způsob integrace etnických skupin, který preferuje to, aby jim byla ponechána jejich vlastní kultura je mnohem usilovnější v Evropě, než v Americe nebo Kanadě, a to proto, že většina evropských zemí nevnímá sama sebe jako cílovou zemi imigrantů. Tito „skuteční“ obyvatelé mohou na svém teritoriu tolerovat cizince, ale tito cizinci sem nikdy opravdu nepatří, dokud neuplynou dlouhé roky, a když se absolutně adaptují a stanou se tak neviditelnými, přestanou být nováčky/neznamými. A v kontrastu ke spoustě imigrantů ve Spojených státech amerických, většina imigrantů v Evropě nedychtí stát se naturalizovanými občany hostitelské země. Většina imigrantů ze severní Afriky a Turecka vnímá naturalizaci jako definitivní odmítnutí svých záměrů vrátit se zpět, anebo vnímají naturalizaci jako dezerci a disloajalitu ke své rodině a lidem.

Naznačená situace, která trvá již léta, se ještě více zkomplikovala po plném proknutí ekonomické krize, kvůli obecnému pocitu nedostatku příležitostí na trhu práce a v sektoru sociálních služeb. Bez seriózního výzkumu provedeného na toto téma na mezinárodní úrovni, získává člověk dojem, založený na všech druzích ukazatelů, že ve spoustě sekcí populace a ve velmi různých socioekonomických kruzích, vzrůstá obvinění, že cizinci se stávají neúnosnou obtíží, kvůli skutečnosti, že užívají, nepřijatelným způsobem, výhody našich sociálních služeb. A dále – mohli by vytvořit permanentní hrozbu naší bezpečnosti. Chování některých osobností a politických uskupení, zvláště ve volebních obdobích, dává těmto pocitům silné impulsy. Například Václav Klaus publikoval v době své prezidentské kampaně recenzi nazvanou „Co s přistěhovačci“:

„Co s přistěhovačci

Měli bychom trvat na suverénním právu nepřijímat cizince

Wolfgang Kasper odmítá multikulturní politiku a požaduje, aby se právo na migraci prodávalo aukční formou. Výnosy z těchto dražeb by měly původním obyvatelům kompenzovat zvýšené náklady vzniklé integrací přistěhovačů.

Pod slovem globalizace se skrývá mnoho leckdy sporných a protichůdných věcí, ale jednou z těch, které nezpochybňuje snad nikdo, je obrovské zvýšení spíše živelného než kýmkoli plánovaného pohybu lidí po celém světě. Druhou stranou téže mince je výrazné narušování kulturní (či civilizační) homogenity jednotlivých zemí, což uvnitř nich zvyšuje napětí a nejistotu a vede to k vytváření neasimilovaných enkláv lidí jiného původu a v důsledku toho k jisté fragmentaci těchto zemí. Týká se to prakticky celého světa, nepochybně i nás, ale mimořádně zajímavou zkušenost má Austrálie, která patří mezi země s nejsilnější migrací, o níž píše Wolfgang Kasper v útlé knížce Únosná migrace a kulturní integrace, vydané v Centre for Independent Studies v australském Sydney (v srpnu 2002) jako politická monografie č. 55. Sám autor je více než učebnicovým případem složitěho kosmopolitismu – v roce 1945 byl ve věku šesti let odsunut z východního Pruska, po několika letech pobytu v západním Německu se jeho rodina přestěhovala do Švýcarska a svá vysokoškolská studia prožil v několika zemích Evropy a v Maroku. Když mu bylo třicet let, přestěhoval se do Malajsie a nakonec se stal občanem Austrálie. O emigraci a migraci tedy něco ví.

Soucit až posléze

V této své knížce si vybral mimořádně aktuální téma a velmi reálný problém, o němž diskutuje na základě produktivního výzkumného paradigmatu. Tím je přesně definovaný vztah mezi – jak on říká – „passio“ a „ratio“, a to v tomto pořadí: racionální analýza musí vyjasnit problém a dát návod našemu jednání a teprve potom smí naše city či lítost (compassion) změkčit tyto racionální závěry. Tedy nikoli opačně, jak to dělají socialisté a ekologisté celého světa. Kasper se nesmířuje s obvyklou liberální (či libertariánskou) pozicí, která vychází z názoru, že svoboda pohybu lidí přes hranice je strukturálně identická se svobodným pohybem zboží, služeb a kapitálu. Naopak trvá na tom, že „lidé nejsou věci. Stěhují se s hluboce zakořeněným kulturním „zavazadlem“, a jakmile se přestěhují, mění podstatu společnosti, ve které se usadili“. To vyvolává nemalé „přípůsobovací náklady“ pro všechny, kteří v té zemi žijí, tedy i pro starousedlíky. Podle liberála Kaspera je to proto, že existují nejenom „privátní majetková práva“, ale i „kolektivní majetková práva“, která znamenají „společně sdílený společenský kapitál“, a ten vyvolává určitou míru efektivity (či neefektivnosti) ekonomických a sociálních interakcí. Je-li tento kapitál narušen, vede to k vysokým transakčním nákladům společenských interakcí, jinak řečeno k vysokým nákladům fungování společnosti.

Sofistikovaný člověk

Proto autor odmítá dnes módní multikulturní politiku. Ta podle něho nevede k asimilaci imigrantů, ale ke zvyšování transakčních (či koordinačních) nákladů fungování země jako celku. Ekonom ve Wolfgangu Kasperovi vysvětluje, že „existují transakční náklady kulturní diverzity“ a že tuto diverzitu významně ovlivňuje právě migrace. Proto se domnívá, že „musí být zvolena taková migrační politika, která bude založena na suverénním právu nepřijímat cizince a vybírat si imigranty“, protože „kolektivní kapitál musí být chrá-

něh neméně než kapitál soukromý“. Zabývá se i metodami výběru imigrantů. Příliš nevěří individuálnímu výběru, protože ten by prováděli státní úředníci, a proto nabízí standardní ekonomický přístup, používaný v situaci vzácnosti: „prodávat právo na imigraci aukční formou“. Výnosy těchto aukcí mohou být i jistou kompenzací dosavadním obyvatelům země. Wolfgang Kasper, se kterým jsem měl to štěstí se už několikrát setkat, je velmi sofistikovaný člověk a je dostatečně zřejmé, že imigraci neodmítá. Navíc odlišuje dynamický koncept kulturní integrace, který obhajuje, od konceptu asimilace, který považuje za statický pohled na věc. Je si dobře vědom toho, že žije v „nejprázdnějším kontinentě“ a že je možné „bez prudce rostoucích nákladů“ počet obyvatel Austrálie zdvojnásobit. Přesto žádá ukončení dnešní oficiální multikulturní politiky a žádá jednání na základě racionálního vlastního zájmu, a nikoli na základě pocitu údajné kolektivní viny či soucitu. Je třeba si vědomě zvolit, zda chce země preferovat racionální imigraci podle jasných pravidel, nebo ilegální imigraci, která rozkládá společnost. Uváděné argumenty autora jsou nesmírně poučné jak pro obyvatele unifikující se Evropy, tak pro obyvatele otevřené a relativně přitažlivé České republiky. I my bychom měli uvažovat racionálně, a ne na základě módních intelektuálních pocitů lidí, kteří jsou – jak říká autor – separováni od reality.“

Co s přistěhovalci, Václav, Klaus, Lidové noviny, str. 14, Rubrika Orientace, 18. 1. 2003

Většina první generace investovala ekonomicky, stejně jako sociálně a psychologicky ve své zemi původu. Migranti poměřují svůj úspěch nebo neúspěch oproti situaci doma, používají domácí normy. Migrantská populace lidí, kteří přicházejí z toho samého regionu konstituuje takovou platformu v hostitelské zemi. Jinými slovy – první generace zůstává silně orientována na zemi původu. Tato skutečnost je určitě nenutí proniknout sociálně a kulturně do autochtonních kruhů (Roosens in Kulich, 1987).

PŘEDSUDDKY – STEREOTYPY

Předsudky jsou tradičně udržované iracionální postoje. Jsou to **sdílená** přesvědčení, anebo myšlenky o určitých (definovatelných) skupinách lidí. Předsudek – stereotyp je souhrnný dojem o určitých rysech, který shrnuje smýšlení o skupině lidí obvykle v termínech chování a zvyků. Cílem stereotypu je zjednodušit realitu: „oni jsou prostě takoví“. Šéfové jsou tyraní, cikáni jsou líní, v té čtvrti jsou lidé nebezpeční – jeden nebo více jistě je, ale jsou takoví nutně všichni?

„Je společnost tolerantní?“

Matičnická ulice, Romové. To jsou první slova, která se některým mimoústeckým občanům vybaví, když se řekne Ústí nad Labem. Je naše společnost tolerantní k menšinám? Jsou menšiny schopné a ochotné začlenit se do společnosti?

Ústí nad Labem – Průzkum Společnosti tolerance, který nedávno pořádala v rámci celostátní akce pro středoškolské studenty s názvem Společná jízda ukázal, že nejmenší míra tolerance mezi studenty je vůči občanům romské

národnosti. Jednašedesát procent studentů uvedlo, že by nechtělo mít partnera romské národnosti, čtvrtině by vadilo i sedět s Romem v lavici. Tato netolerantnost vycházela především ze stereotypů ve vnímání určitých skupin obyvatelstva. Tyto stereotypy odrážely jejich výroky, že Romové zneužívají systém sociální podpory (92 procent studentů s tvrzením souhlasilo), jsou líní pracovat (66 procent), je obtížnější je vzdělat (59 procent). Romové také byli uváděni jako skupina, s níž má česká společnost vážné problémy (47 procent). V tomto případě ale figurovali až za drogově závislými a skinheady. O určitém odstupu od Romů může svědčit i skutečnost, že řada z nich se ke své národnosti nehlásí. Při sčítání lidu, domů a bytů, které Český statistický úřad provedl v roce 2001, se v celé ČR k této národnosti hlásilo 11 716 občanů, ačkoli ještě před deseti lety jich bylo 32 903. V Ústí nad Labem se k romské národnosti při sčítání přihlásilo 324 občanů. V roce 1991 jich bylo 359. Podle náměstka primátora Tomáše Jelínka to ale nemusí znamenat, že to souvisí s rasismem. „Možná necítí potřebu se k této národnosti hlásit. Je možné, že se cítí být více například Čechy nebo Slováký,“ uvedl.

Kdo za rasismus může?...

„Je společnost tolerantní?“ Jiří Daniček, Ústecký deník, str. 15, rubrika Svět, 1. 3. 2003

Proč vadí sedět s Romem v lavici?
Proč si lidé myslí, že Romové zneužívají systém sociální podpory?
Proč si lidé myslí, že jsou Romové líní pracovat?
Jsou Romové líní pracovat?
Je vzdělat Romy obtížnější než vzdělat neromy?
Kdo za rasismus mezi Romy a neromy může?

Někdy používáme stereotypy o skupině, do které sami patříme – autostereotypy, abychom se cítili silnějšími, nadřazenými některým ostatním skupinám, anebo abychom omluvili vlastní chyby – „co s tím nadělám? ...jsme prostě takoví!“. Autostereotypy vyznívají spíše pozitivně. Pozitivní autostereotypy mají výraznou stemelovací funkci. Integrují skupinu, která o sobě „ví“, že je právě taková, jaká chce být. Heterostereotypy, schémata, pod která podřazujeme ostatní, vyznívají spíše negativně. Předsudky jsou naučené v průběhu socializace. Předsudek je antipatický postoj, který pociťujeme k osobě, kterou považujeme za člena určitým způsobem definované skupiny. Identifikace skupinového členství je nejpodstatnějším rysem vztahu k osobě – objektu předsudku. Předsudky podřazují jedince pod hotová schémata (sociální skupiny, sociální třídy, národa, rasy, politické příslušnosti). Předsudek může být vytvořen pouze v případě, že ignorujeme dostupná fakta o člověku, vůči kterému předsudek vytváříme – žádnou osobu nelze redukovat na skupinové členství. Předsudky je velmi těžké zvládat, podstatné je, abychom je byli schopni identifikovat.

Zkuste si odpovědět na otázky: Proč je tak těžké změnit předsudky? Proč je těžké změnit například předsudek, že černí lidé jsou líní, když se o nich zároveň stereotypně říká, že mají sklony k atletice?

Předsudky a stereotypy jsou schémata, která nám pomáhají rozumět realitě. Pokud realita neodpovídá našim předsudkům, je pro naše myšlení jednodušší změ-

nit interpretaci reality než předsudek. Předsudky pomáhají kompletovat informaci, když je celistvá informace nedostupná.

Předsudek má **afektivní** (averze) i **kognitivní** (přesvědčení, stereotypy) dimenzi. Přítomnost předsudku v psychice individua nemusí vést k jeho projevům v jednání, protože individuum toho nemusí být schopno, anebo si předsudek uvědomuje a nechce jednat pod jeho vlivem. Psychologové se shodují v názoru, že silnější/slabší předsudky jsou vyvolány více/méně **autoritářskou** výchovou, **strachem a frustrací** prožívanými v dětství. Shodují se také v tom, že předsudečné myšlení je abnormální, a proto je v populaci minoritní. Předsudky vůči vnějším skupinám jsou silnější u lidí, kteří jsou více svázaní s vlastní skupinou.

Druhy stereotypů:

- o osobnosti druhého/o vlastní osobnosti
- o schopnostech druhých/o vlastních schopnostech
- o sociálních rolích
- o událostech a interpersonálních interakcích
- o pravidlech kauzalit událostí/interakcí

Navrhli jsme, že nám stereotypy pomáhají orientovat se, přežít. Jak užitečné, si myslíte, že stereotypy doopravdy jsou?

Předsudky a stereotypy o ostatních sociokulturních skupinách absorbujeme někdy nevědomě. Slouží nám k několika účelům:

- pomáhají nám v hodnocení naší vlastní kultury
- pomáhají nám v hodnocení ostatních kultur a způsobů života
- pomáhají nám ovládat a regulovat vzorec vztahů, které naše kultura udržuje s jinými kulturami
- ospravedlňují chování (nebo diskriminaci) k ostatním lidem jiných kultur (pokřikování a tykání Vietnamcům – tykáme Angličanům a pokřikujeme na ně?) – diskriminace je předsudek v praxi – skupiny identifikované jako odlišné jsou označeny a diskriminovány
- spoluvytvářejí osobní orientační systém, který umožňuje identifikovat významy každodenních i neobvyklých situací
- stabilizují a legitimizují jakýkoliv názor na svět a lidi, kteří v něm žijí

Když se vlastnosti člověka ve vzájemném vztahu mění (např. výška a hmotnost nebo vzdělání a příjem), říkáme o nich, že kovariují nebo korelují. Objevování takových kovariací nebo korelací je, zjednodušeně řečeno, úkolem každé vědy. Mentální schémata osob – stereotypy – jsou vlastně miniteoriemi kovariace: stereotyp extraverta, homosexuála, nebo vysokoškolského profesora jsou teoriemi toho, které jednotlivé rysy či způsoby chování se vyskytují spolu s jinými určitými rysy či chováním. Když nás naše schémata nebo teorie vedou k očekávání, že dva rysy nebo způsoby chování kovariují, nadhodnocujeme korelaci mezi nimi, dokonce vidíme iluzorní korelace tam, kde ve skutečnosti neexistují. Když ale teorii, která nás vede k očekávání kovariace dvou rysů nebo způsobů chování nemáme, korelaci podceňujeme, přestože skutečnost o ní vypovídá. Výzkum Hamiltona a Gifforda ukázal, že lidé nadhodnocují četnost kombinací rysů osobnosti (mužská homosexualita a femininní ges-

ta), se kterou se ve skutečnosti setkávají ve spíše výjimečných kombinacích. A dále ukázal, že si častěji všimáme a pamatujeme právě případy výjimečných kombinací (mužská homosexualita a femininní gesta) a zapomínáme na obvyklejší a četnější případy (mužská homosexualita a maskulinní gesta). Pravděpodobně si tedy zapamatujeme spíš působivou než nevýraznou informaci (Atkinson a kol., 1995). O působivých informacích a předsudcích:

„Vychodila zvláštní školu, na chvilku zatoužila studovat střední rodinnou školu. Rodina ji v tom nepodpořila a sama si svůj plán neprosadila. Kdyby ji před necelým rokem nenapadla trojice opilých skinheadů, čekal by ji s největší pravděpodobností osud „průměrného Roma“.

Kvůli nedostatečnému vzdělání a diskriminaci by možná po několika letech vzdala úsilí hledat zaměstnání a starala by se o svou rodinu. Lýdii Žigovou (21) a jejího partnera Jana (26) brutálně zbili tři mladíci, kteří opilí vtrhli ve čtyři ráno do jejich bytu s křikem „Policie, otevřete!“. Těhotné Lýdii rozbili oko dlažební kostkou, Jana pořezali lahví na obličej a po těle.

Loni 28. července vás napadli tři skinheadi. Jak se vám tím změnil život?

Předtím jsem se nebála, teď prožívám strach neustále. Bojím se na ulici každého, kdo má plešatou hlavu. Bojím se opilců, nechám se snadno vylekát i maličkostí. Nejhorší je to v noci. Představuju si, že někdo stojí pod oknem, chodí po chodbě. Lidi mi říkají: co děláš, sedni si a uklidni se. Pořád musím kontrolovat, co se děje před domem na ulici.

Při útoku jste byla v šestém měsíci těhotenství. Podepsalo se to na něm?

Hned ne. Ale Honzík se narodil se zhnisaným okem. Lékaři se pídili po důvodech. Ukázala jsem jim zápisy o mém ošetření po útoku. Podle nich je možné, že Honzíkovy problémy s okem souvisí s mým napadením.

A jak se cítíte vy? Bolí vás ještě poraněné oko?

Po operaci na něj stále špatně vidím. Když zavřu oči, mihá se mi před ním jizva odshora až dolů. Často hodně bolí, bolest prostupuje do celé poloviny hlavy.

Co bude dál? Jaké máte plány do života?

S manželem nemáme plány, máme sny. Chtěli bychom mít svůj domek, žít v klidu a pohodě, chtěli bychom, aby se děti dobře vyučily. Také bychom chtěli vycházet s lidmi jako každý jiný člověk, aby s námi nikdo nezacházel jako se zrudama. Jdeme po ulici a slyšíme, jak nějaké dítě říká: „Hele, mami, cikáni.“

Stydím se, když nějaký Rom provede hloupost a všichni si pak ukazují na všechny Romy. V obchodě se na nás dívají skrz prsty. V životě jsem nic neukradla. Ale nikdy se v něm necítím dobře. Jednou mně ruply nervy a zadržela jsem: „Nebojte se, já vám to tady nevykradul!“ V místním koloniálu nás znají, tam se cítím v pohodě, nikdy mě tam nikdo z ničeho neobvinil.

Sledují lékaři, jak se vyvíjí vaše zdraví po útoku?

Připadá mi, že moc ne. Když jde cikán k doktorovi, často narazí na jednáni: rychle ošetřit a běž. Dotýkají se vás jenom jedním prstem, štitivě, jako

kdybyste měl vši. Když manželovi vyndávali stehy z obličeje, připadlo mi, že schválně nejsou opatrní.

Chtěla byste být bílá?

Ne.

Proč ne?

Jsem pyšná, že jsem Romka. Nestydím se za to, prostě jsem se tak narodila. Komu se nelíbím, ať se na mě nedívá a hotovo.

Cítíte se v Česku doma?

Česko je moje vlast. Jsem tu doma. Nedokážu si představit, že bychom odjeli do ciziny. Neumím řeč, jsou tam jiné zvyky.

Co se musí stát, abyste se tu cítili dobře?

Chtěli bychom se cítit rovnocenní, a aby tu nebyli skinheadi. Aby o ničem nerozhodovala barva kůže. Potěšilo mě, když lidi z celé republiky podepisovali petici, aby se obnovil proces s útočníky. I někteří místní nám říkají: Ti, co vám to provedli, jsou hajzlové. Držíme vám palce. Někdo nemá rád cikány od narození, třeba je na nás ošklivý, ale řeší to se smyslem pro humor a ne násilím a bitím. Občas mě napadne: kdyby nebyli v Česku Romové, na koho by ostatní nadávali?"

Nebojte, já vám to tady nevykradul, Martin Šimáček, MF Dnes 16. 4. 2004

Je pravděpodobně obtížné všimnout si v každodenním životě u ostatních lidí pouze jejich nevýjimečných, široce vymezených rysů, jako například pouze rysu „muž“. A nevnímat ostatní rysy jako „hlučný“, „krásný“, „zrzavý“ apod. A je pravděpodobně obtížné se v každodenním životě pohybovat mezi ostatními lidmi, z nichž každý je nositelem jedinečné kombinace spousty rysů, aniž bychom si tyto ostatní lidi i sami sebe nezařazovali do skupin charakterizovaných určitou specifickou korelací rysů či způsobů chování (mladí a krásní, hluční Romové). Zařadíme-li si někoho například do skupin „mladí a krásní“ snadno mu třeba odpustíme, že je také hlučný. Anebo zařadíme-li si někoho do skupin „hluční Romové“, možná mu zapomeneme přičíst k dobru, že je mladý.

„Nevýraznost nebo nezařaditelnost případů vedou sdělovací prostředky k podporování a udržování stereotypů. Když homosexuál spáchá vraždu – zvláště sexuálně zbarvenou –, jak sexuální orientace, tak vražda jsou uvedeny na předních místech. Když heterosexuální muž spáchá vraždu – i sexuálně zbarvenou –, sexuální orientace není zmíněna. Tak mají případy, které lze úzce definovat, charakterizovat je korelací určitých rysů širokou publicitou – čímž podporují stereotyp. Kdežto případy ze široce vymezené kategorie nejsou ve vztahu k sexuální orientaci vůbec případy“ (Atkinson a kol., 1995, s. 722).

KAPITOLA 9

JAZYK A VĚDĚNÍ V KAŽDODENNÍM ŽIVOTĚ

Objektivace je proces, ve kterém se vnitřní obsah vědomí stává prostřednictvím aktivity individua objektem, tedy objektivně existujícím předmětem. Označování, tvorba znaků je produktem kulturně specifického procesu objektivace. Lidé vytvářejí znaky (slova, ikony, symboly). Znaky se liší od ostatních produktů kultury tím, že jejich účelem je sloužit pro vyjádření subjektivních významů. Znaky se sdružují do mnoha systémů. Rozlišit můžeme například systémy gest, anebo různé soubory materiálních artefaktů. Znaky či znakové systémy jsou objektivacemi v tom smyslu, že jsou objektivně dostupné mimo rámec vyjadřování subjektivních záměrů „tady a teď“. Rozhněvaný výraz tváře, anebo zařatá pěst vyjadřuje mou subjektivitu „tady a teď“, ale fotografie, na které jsem rozzuřen, může být od této subjektivity do značné míry odpoutána: fotografie může být odpoutána od subjektivity fotografovaného, jako od něj nemůže být odpoutáno gesto nebo výraz tváře (Berger a Luckmann, 1999, s. 41). Nejdůležitějším znakovým systémem sociokulturních skupin je jazyk – systém zvukových znaků. Každodenní život je především život s jazykem a prostřednictvím jazyka, který sdílím s ostatními členy sociokulturní skupiny. Porozumění jazyku je nezbytnou podmínkou pochopení reality každodenního života.

Podle **George Herberta Meada** je jednání jednotlivců v pospolitosti aktem vždy prováděným komunikací. Tak Mead jednoduše překonává subjekt – objektové schéma výkladu vztahu jedince a společnosti: zjišťuje, že nepochybně dané jsou jazyk, řeč, komunikace; nepochybně společný je jazyk; jazyk je bezpochyby objektivní (řeč – jazyk) i subjektivní (jazyk – řeč); a to aniž by byla společná komunikace polarizována na subjekt – objekt. Jazyk a komunikace jsou procesy a formy vyvěrající z pospolitosti a konstituující jedince psychologicky, sociálně a kulturně (Mead in Hubík, 1999, s. 53). Hlavním nástrojem působení pospolitosti na jedince je komunikace, jejím prostřednictvím je utvářen jedinec jako osoba. V procesu komunikace se tvoří struktury vědomí. „Společný svět existuje natolik, nakolik existuje společná (skupinová) zkušenost a společná zkušenost existuje natolik, nakolik existuje jazyk jako „součást sociálního chování“ a „princip sociální organizace“, který nám umožňuje kontrolu nad organizováním činnosti“ (Mead in Hubík, 1999, s. 53). Předpokladem vědění jsou v Meadově koncepci jazyk a reálná komunikace konkrétní pospolitosti, do níž se jedinec rodí a v níž se socializuje, v níž je konstruováno jeho vědomí a vědomí nadindividuální existence pospolitosti. Podle Bergera a Luckmanna je jazyk schopen stát se „objektivním skladištěm ohromného množství nahromaděných významů a zkušeností, které může zachovávat v čase pro zprostředkování dalším generacím.“

Jazyk může být konstruován jako sedimentace typických zkušenostních schémat, která jsou v určité sociokulturní skupině typicky relevantní. Změna jazykového významu může být pojata jako důsledek změn v sociální relevanci daných zkušenostních schémat. Jazyk tak má privilegované postavení: prostupuje jak sociálním jednáním, tak relativně přirozeným světovým názorem a díky obojímu je pak i samozřejmým – přirozeným sociálním postojem (Schutz a Luckmann in Hubík, 1999, s. 111).

Prostřednictvím jazyka objektivujeme svou vlastní existenci – v rozhovoru pro ostatní, vnitřní řeči pro sebe samotné – naše vlastní bytí se pro nás samotné stává dostupným a činí naši subjektivitu reálnější pro partnera v rozhovoru, ale i pro mě samotného. Těto vlastnosti jazyka si lze všimnout v momentě, kdy mluvíme sami o sobě, abychom se lépe poznali.

Jako znakovému systému je jazyku vlastní objektivnost. K jazyku přistupujeme jako k vnější skutečnosti a jazyk se vůči nám projevuje jako donucovací prostředek, nutí nás přijmout vzorce: když hovoříme anglicky, nemůžeme používat gramatická pravidla němčiny, slova, která si vymyslíme s partnerem/partnerkou nebudeme pravděpodobně používat mimo naše intimní prostředí, komunolekt³ nebude jazykem platným pro psaní vědecké práce. V závislosti na situaci je nutné volit odpovídající, pro danou situaci standardní způsob jazykového vyjádření – odpovídající kód. A to i tehdy, když bych dal raději přednost svému „nesprávnému“ jazyku (Berger a Luckmann, 1999, s. 44–45). Dám-li přednost svému „nesprávnému“ jazyku, může se s větší pravděpodobností stát, že komunikace nepovede k cíli, kterého jsem zamýšlel dosáhnout. Pokud cizinec neovládá „správný“ kód, anebo pokud prostě nedokáže vybrat situačně vhodný kód, nemusí se mu dařit dosahovat v komunikaci zamýšlených cílů. Nejistota v komunikaci a riziko nepochopení vzniká i v situaci, kdy komunikující pocházejí z rozdílných sociálních vrstev. Dlouhodobě nezaměstnaný nekvalifikovaný dělník se může v situaci náhlých finančních výdajů obávat zajít do banky a informovat se u poradce o možnosti půjčit si peníze, raději si půjčí například od lichvářů na 100% úrok. K tomuto bezvýhodnému „řešení“ situace přispívá významně i to, že lichváři a dlouhodobě nezaměstnaný nekvalifikovaný dělník si „rozumějí“, protože používají stejný komunikační kód a znají navzájem své životní podmínky.

Jazyk naše zkušenosti typizuje a umožňuje je třídit do široce vymezených kategorií, kterým mohou porozumět nejen já, ale i ostatní lidé. Jazyk tyto zkušenosti, současně s tím, jak je typizuje, zároveň anonymizuje, protože typizovaná zkušenost může být sdílena v podstatě s kýmkoliv, kdo spadá do téže zkušenostní kategorie. Tedy do téže sociokulturní kategorie jako já sám. Když se například pohádám s nadřízeným, je tato konkrétní a subjektivně jedinečná zkušenost jazykově typizována jako „problém s nadřízeným“. V této typizaci má tato zkušenost význam jak pro mě, tak i pro ostatní členy sociokulturní skupiny. Tato typizace s sebou zároveň nese anonymitu: ne pouze já, ale kdokoliv z kategorie „podřízený“ může mít problém s nadřízeným. Tímto způsobem jsou moje životní zkušenosti získané ve specifickém sociokulturním prostředí neustále tříděny do obecných kategorií. Obecných v rám-

3) Podobně jako dialekt je komunolekt nespisovnou varietou národního jazyka, od kterého se odlišuje specifickými výrazy i specifickými gramatickými rysy. Komunolekt je založen zejména na socio-kulturně podmíněné lexikální diferenciaci.

ci určitého sociokulturního prostředí. Tříděny jsou podle významu a tyto kategorie jsou objektivně (pro skupinu) i subjektivně (pro mne a pro každého dalšího člena sociokulturní skupiny) reálné.

Zásoba vědění objektivována prostřednictvím jazyka a determinována zkušeností (individuální i skupinově sdílenou) je v teorii **Alberta Schutze** strukturována do tří způsobů orientace:

- orientace-na-tebe
- orientace-na-nás
- orientace-na-ně

Orientace ještě nejsou sociálními vztahy s konkrétními lidmi, jsou pouhými záměry, které předurčují obecné sociální postoje (Schutz in Hubík, 1999, s. 111). Jsou jakýmsi naladěním osobnosti, jsou preferencí určitého způsobu, jakým se vztahujeme ke světu. Přičemž svět může být reprezentován především druhou osobou, námi samotnými nebo nějakou důležitou skupinou lidí.

SOCIÁLNÍ IMPLIKACE JAZYKA – PŘÍKLADY Z RŮZNÝCH KULTUR

Všechny jazykové kódy mohou fungovat jen díky shodě mezi jejich uživateli o tom, z jakých jednotek se skládají, na základě jakých pravidel jsou tyto jednotky selektovány a kombinovány a jakou komunikativní a sociální funkci plní. Taková shoda je dosahována za pomoci tří mechanismů: konvence, explicitní shoda a významové klíče v rámci sdělení. Nejvýznamnějším mechanismem dosahování shody je konvence – nepsané očekávání, které se odvozuje ze zkušenosti, kterou sdílí daná konkrétní kultura. Konvence produkuje jistá očekávání, že se jedinci budou chovat v určitých situacích určitým způsobem (určitým způsobem se oblékat, stolovat, konverzovat). Konvence spočívá v redundanci, v očekavatelnosti toho, na čem jsme dohodnuti, v nepsaném pravidle, které není třeba připomínat. Konvenční jednání je takové jednání, které je očekavatelné. Takové chování je srozumitelné, je snadno dekódovatelné. Konvence je snadno dekódovatelná. Produkuje tak mimo jiné kulturní konformitu a blokuje možné změny. Dohody dosažené uvnitř sociokulturních skupin prostřednictvím konvence jsou velmi stabilní (Volek, 1998). Komunikují-li spolu lidé odlišných konvencí, jejich komunikace je náročná, nemohou si ji usnadnit použitím konvence, které by rozuměli oba.

Oblečení je často vnímáno jako výraz osobnosti. Když si například mladý uchazeč o zaměstnání vezme na konkurzy neformální oblečení, může to být interpretováno jako sdělení „Budete mne muset brát takového, jaký jsem. A já nosím neformální oblečení.“ Uchazečovo oblečení je tak v této situaci interpretováno konvenčně, způsobem obvyklým v určitém sociokulturním prostředí. Zaměstnavatel může uchazečovo sdělení vnímat jako výraz rezistence vůči konvenci nebo vůči vlastní firmě a nemusí uchazeči místo poskytnout. Toto nedorozumění by bylo dáno zaměstnavatelovou odlišnou kulturní zkušeností (nejen s neformálním oblečením).

Například jeskynní malby zvířat, které na nás působí jako překvapivě plastická a dynamická vystižení pohybu namalovaných zvířat, jsou malby mrtvých zvířat ležících na boku (Abercrombie in Volek, 1998). Tento posun významu je výsledkem naší preference života – živých zvířat a našeho odporu ke smrti – vůči mrtvým tělům (Volek, 1998).

Sociokulturně specifické způsoby užívání jazyka, které mohou nabývat dominantního postavení, popisuje Wittgenstein: jazyk je prostředím norem, kterých má být uposlechnuto; jazyk popisuje objekty, anebo je hodnotí; konstruuje objekty metodou popisu; zpravuje o událostech, které se odehrály v realitě; je nástrojem dotazování; je médiem myšlení; disponuje silou kletby; je médiem sociálních vztahů; převážně se jím vtipkuje; skutečnost se do jazyka často halí v metaforách; nejdůležitější na jazyku může být to, že se jeho prostřednictvím uskutečňuje modlitba (Wittgenstein in Elias a Merriam, 1980, s. 181–182). Funkcí sdíleného jazyka, signifikantní pro multikulturní diskurz, je vyrovnávání interkulturních tenzí: diskuze probíhající v jediném kódu, do které neintervenuje hodnota konkrétního jazyka jako kritérium vzájemné hierarchizace komunikujících má pravděpodobně největší šanci nalézt konstruktivní řešení, eliminuje do určité míry radikalizaci postojů generovaných interkulturními tenzemi. V roce 1990 navrhl například originálně Pool (in Schiffman, 2002) používání angličtiny v interkulturní práci. Navíc: „V příští generaci nebudou lidé, kteří nebudou ovládat alespoň jeden cizí jazyk na sekundárním pracovním trhu.“ (Keller, 2003, s. 6).

Aragiony a Lazaridy doporučují osobám pracujícím s lidmi odlišných kultur zvládnout lexikální komunikativní minimum sestávající z 10–15 slov mateřského jazyka či sociokulturně specifického jazykového kódu vzdělaného jako „ano“, „ne“, „děkuji“, „prosím“, „jak se máte?“, „nashledanou“, „dobrou chuť“, „vítejte“, „gratuluji Vám“, „dobře“, „to je pravda“, „domov“, „soused“ (Aragiony a Lazaridy, 2002, s. 150). Tato i jiná slova či fráze je možné naučit se bez obtíží a aktivně je používat. Vytvoření takového omezeného, ale velmi užitečného frázového slovníku bude jen k dobru a otevřenosti ve vztazích (srovnej Hays, 2001, s. 99–102; Aragiony a Lazaridy, 2002, s. 149–152).

DŮLEŽITOST POSTOJE K JAZYKU

Schiffman navrhuje u vzdělávaných s odlišnou kulturou nejprve identifikovat jejich přístup k jazyku a navrhuje několik otázek: Co si žadatel o vzdělávání myslí o jazyce? Co si myslí o svém vlastním jazyce? Co si myslí o jazyce dominantní/vzdělavatelovy kultury? Co si myslí o komunikaci ve třetím jazyce a jak konkrétní třetí jazyk vnímá? Jaké funkce jazyka si uvědomuje? Co si myslí o vztahu vlastního jazyka k ostatním jazykům/některým konkrétním cizím jazykům? Jaká je podobnost jazyka vzdělaného s jinými jazyky téže jazykové rodiny? Co si myslí o individuálním nebo společenském multilingvalismu? Co si myslí, nebo co ví o jazykových rozdílech, které korelují s rozdíly sociálními (věk, pohlaví, rasa, atd.)? Odkud se berou jména a jaký druh moci je odvozen od pojmenování lidí a věcí? (Schiffman, 2002).

„Lingvistické kultury se silnou textuální tradicí (Judeo-křesťanská Bible, islámský Korán, kniha Sikhů apod.) mají takové postoje k jejich liturgickým jazykům, které silně ovlivňují jejich náhled na jazyk obecně. Jestliže posvátný text říká něco jako „Na počátku bylo slovo a to slovo bylo Boží a bylo Bůh“, věřící si představují, že kdo kontroluje jazyk, je zcela svébytný (odlišný od ostatních) v tradici, kde lze takové ideje nalézt. Jestliže v islámském světě lidé věří, že Alláh promluvil k proroku Mohammedovi arabsky, bude pravděpodobně velmi obtížné přimět věřící rodilé mluvčí, aby se učili česky. Nový jazyk budou pravděpodobně vnímat jako vážné narušení integrity každodenní praxe víry.“ (Schiffman, 2002, s. 31–32). A jejich motivace učit se tento jazyk, anebo v tomto jazyce komunikovat tak bude pravděpodobně velmi slabá. V tomto Schiffmanově diskurzu by možná uspěla idea používat v kontaktu s žadateli o azyl raději některý ze světových jazyků, který lze vnímat jako světově univerzální, než jazyk hostitelské země.

Pro představu o suprematickém (nadřazeneckém) vnímání jazyka použijme Fergusonův příklad arabštiny: Mýty samotných Arabů o arabštině mohou být sumarizovány do čtyř kategorií: nadřazenost/vylučnost arabštiny, jazykový nesoulad mezi spisovnou a hovorovou arabštinou, množství dialektů, budoucnost arabštiny ohrožené globalizací (Ferguson in Schiffman, 2002, s. 44). Tyto přístupy zcela odporují možnosti, že by arabští imigranti změnilí názor na status arabštiny a považovali jazyk hostitelské země za rovnocenný arabštině. Cílem skupin imigrantů je často udržení jazyka uvnitř společnosti imigrantů. Efekt víry v udržování diglosie a vnitřní diferenciací se také odráží v demotivovaném přístupu k výuce nového jazyka.

Abychom získali představu o šíři problematiky komplikací v motivaci imigrantů učit se jazyku hostitelské země, uvedme několik Schiffmanem publikovaných příkladů z různých částí světa:

V Myanmaru (Barma) a Thajsku žijí minority etnika Karenů, kteří mají mýtus o božské síle Y'wa, která stvořila přírodu. Tento mýtus silně ovlivňuje jejich loajalitu k vlastnímu jazyku. Říká se, že Y'wa dal knihy různým dětem, kteří byli předky hlavních etnických skupin světa známých Karenům. Dar knihy byl samozřejmě darem gramotnosti. Karenové jsou však ke knize, která jim byla dána, lhostejní a tak knihu sežerou zvířata... Y'wa nabídne Karenům útěchu. Ujistí je, jednoho dne jim nějací „cizí bratři“ přinesou dar gramotnosti – ve formě zlaté knihy – nazpět (Keyes in Schiffmann, 2002).

Když američtí baptističtí misionáři začali mezi Kareny na začátku 19. století pracovat, objevili úrodné pole pro svou misijní činnost a Karenové zas pro sebe objevili očekávaný dar zlaté knihy – v podobě křesťanské Bible, naplnění slibu vyřčeného mýtem. Je určitě snadné si přestavit, jaké rezistence vůči snahám Barmské a Thajské vlády uplatnit jazykové vzdělávání, jsou Karenové, i příslušníci jiných minorit v oblasti, mezi nimiž jsou obdobné mýty rozšířeny, schopni (Schiffmann, 2002).

V bývalé Jugoslávii je dichotomie mezi spisovnou Srbštinou a Chorvatštinou udržována zejména identifikací Srbů s východní ortodoxií a Cyrilicí, zatímco Chorvatština je psána latinou a je spojenas římským katolicismem (Brabec in Schiffmann, 2002).

Bývalý Sovětský svaz: Mnoho lingvistického nacionalismu bylo podporováno religiozními rozdíly: baltské státy jsou neortodoxní, lutheránské nebo římsko-katolické; arménsko/ázerbajdžánský konflikt tkví v konfliktu

ortodoxie a islámu; ostatní islámské republiky odporují ruským „orthodoxním“ snahám o nadvládu (Schiffmann, 2002, s. 50). Ruská snaha ovládnout Čechensko proudila cestou jazyka. Silně motivovanou touhu uchovat vlastní jazyk Čečenci žijící v České republice neztrácejí, češtinu ovládají Čečenci až v druhé generaci.

Pákistán: Islám byl vrcholem ustavení Islámské republiky Pákistán v roce 1947. Když byla republika ustavena, rozhořel se lingvistický zápas mezi bengálsky hovořícím východním Pákistánem a západním Pákistánem, hovořícím pandžábsky a urdu, a z popela povstala samostatná Bangladéš (Schiffman, 2002).

Drobný lingvistický exkurz může napovědět vztah jazyka a například hodnoty času v určité kultuře: čeština nebo angličtina hovoří o čase v termínech, které vyjadřují jeho hodnotu: čas lze dohnat, získat, ztratit, naplnit, promrhat, naplno využít, věnovat/poskytnout, zabít, rozdělit, rozplánovat, dokonce řídit (time management), vyhodit, prosedět/prospat. Směnitelnost časové jednotky vyústila i v bizarní znakové konstrukce jako „přerušit čas“, nebo „závodit s časem“, „dosáhnout nejlepšího času“ (srovnej Wittgenstein, 1993, s. 14–294; srovnej s Kapitolou 12 této práce).

KAPITOLA 11

TEORIE JAZYKA

Pojem jazyk často chápeme jako výraz pro jazyk národní (čeština, francouzština). To je, zdá se, v realitě multikulturní společnosti příliš hrubá interpretace. Pokusme se chápat jazyk spíše jako **jazykový kód**. Jazykových kódů může, v rámci, anebo přesněji se společným základem, národního jazyka, fungovat několik. Mohou se od sebe lišit užitím specifických výrazů či gramatických zkratk charakteristických pro konkrétní sociokulturní skupiny. Jazyky bývají často definovány geografickými kategoriemi. Ale používají všichni obyvatelé České republiky stejně rozvinutý jazykový kód? Používají brněnský hantec všichni obyvatelé Brna a okolí, anebo jen obyvatelé konkrétních sídelních lokalit, kteří jsou příslušníky určité socioekonomické vrstvy?

DEFINICE JAZYKA PODLE FERDINANDA DE SAUSSURA

Ferdinand de Saussure odlišil dva aspekty jazyka. **Langue – jazyk je systémem abstraktních pravidel**, která musíme respektovat, aby naše řeč měla smysl. Dítě se nerodí z lingvistického hlediska jako Čech nebo Francouz, protože není vybaveno konkrétními pravidly francouzštiny nebo češtiny. Jeho nervový motorický systém je „pouze“ jazykově preadaptován a poskytuje nezbytnou mentální výbavu pro komunikaci. Teprve během postnatálního vývoje si člověk učením osvojuje jazykový systém zásad a norem, pomocí kterých se člověk dorozumívá. **Parole – řeč naopak znamená praktickou podobu, mluvenou řeč**, která vzniká realizací abstraktních pravidel langue – jazyka v aktuální promluvě. Obecná jazyková kompetence a transkulturní univerzálie jazyka jsou v lidském jedinci zakotveny geneticky (Budil, 1992).

Jazyk je přesně vymezený objekt v různorodém a širokém souboru faktů řeči (mluvená podoba jazyka a vše, co se v jeho mluvené podobě může vyskytnout na rozdíl od jeho spisovné formy). Lze ho lokalizovat do určité části kulturního okruhu, ve které je auditivní obraz asociován s určitým pojmem. Jazyk je sociální část řeči, která je vnější vůči vědomí jednotlivce, které ho samo o sobě nemůže vytvářet ani modifikovat. Jazyk existuje jen díky předchozí dohodě mezi členy sociokulturní skupiny, která jej užívá. Jednotlivec poznává funkce jazyka v procesech sociálního učení. Jazyk je systém znaků, na kterém je nejpodstatnější jednota smyslu a akustického obrazu a ve kterém jsou obě části znaku psychické povahy. Jazyky sociokulturních skupin, sociolekty či komunolekty, jsou tak v rámci jednoho národního jazyka, který tvoří jejich společný základ ve vzájemném vztahu jako systémy, mezi kterými není jednota smyslu a akustického obrazu. Akustický obraz nabývá smyslu v závislosti na specifikách sociokulturního prostředí, ve kterém je používán. Sám akustický obraz je převzatým společným základem například dvou sociolektů z jejich společného národního jazykového základu. Jazyk jako souhrn asociací utvrzovaných ko-

lektivním konsensem respektuje ve výsledku hranice kolektivity (sociokulturní skupiny) podobně, jako respektuje hranice státu jazyk národní. Jazyk je tedy souhrnem jazykových znaků, které jsou na jedné straně **mentálními koncepty** a na druhé jsou **to objekty fixované písmem v konvenčních obrazech**.

Na rozvoj expertních jazyků (sociologického, právního, lékařského) má zásadní vliv stupeň komplexnosti společnosti. Vysoký stupeň komplexnosti společnosti vede k rozvoji expertních jazyků a k demokratizaci jejich terminologií, k jejich šíření mezi ty skupiny členů společnosti, které potřebují expertní termíny k uchopení a popsání realit své každodennosti. Tak byly demokratizovány například termíny „karcinogen“ „ego“, „tabu“ a další. Pokud do některé z oblastí života určité sociokulturní skupiny nezasahuje expertní vědění, či daná sociokulturní skupina expertní vědění v určité oblasti prostě nepotřebuje, mohou se jinde obvyklé demokratizované termíny stát problematickými, nepoužitelnými (zamysleme se například nad relevancí běžného používání termínu „lidské zdroje“ v prostředí sídliště na okraji Chomutova). Všechny jazyky jsou podle de Saussura rozdílné proto, že jejich slovní zásoby rozdělují univerzální objektivní svět do zcela odlišných specifických kategorií.

Podobně může být od reality vzdálen spisovný jazyk, který prochází procesem permanentní reflexe, obměny a kodifikace obměn. A to právě vždy v závislosti na proměnách reálií sociokulturní skupiny, která spisovný jazyk používá. Čím vyšší je míra odtržení spisovného jazyka od hovorového, tím problematictější se použití spisovného jazyka v interkulturním vzdělávání stává. Spisovný jazyk je produktem dominantní kultury a jeho existence je odtržena od oblastí života minoritních kulturních skupin.

Studium řeči se skládá ze dvou částí. Předmětem základní psychické části řeči je jazyk, který je svou podstatou společenský a na jedinci nezávislý. Předmětem druhotné psycho-fyzické části studia řeči je její individuální část, mluva a fonace. Úspěšný interkulturní dialog předpokládá i sociální rovinu psycho-fyzického studia řeči. Ne ve všech kulturách je obvyklé zvyšovat hlas nebo dokonce křičet. Například Vietnamci považují zvyšování hlasu za velmi nevhodné. My se v humanitní vědě spokojíme s poznáváním jednotlivých konkrétních psycho-fyzických řečových projevů příslušníků kultur, které budou předmětem našeho zájmu.

FERDINAND DE SAUSSURE: MÍSTO JAZYKA VE FAKTECH ŘEČI

Aby bylo možné v úhrnu jazyka najít sféru, která odpovídá jazyku samotnému, je nutné se zaměřit na individuální akt, který umožňuje rekonstruovat **okruh mluvy**. Tento akt předpokládá alespoň dva jedince, což je minimum nutné k tomu, aby tento okruh mluvy byl úplný. Uvažujme o dvou osobách A a B, které spolu hovoří:

Východí bod okruhu je v mozku jednoho, například A, kde jsou fakta vědomí, která nazýváme pojmy, asociována s reprezentacemi jazykových znaků, čili s akustickými obrazy sloužícími k jejich vyjadřování. Předpokládejme, že daný pojem vyvolá v mozku odpovídající akustický obraz a tento čistě psychický jev je pak ná-

sledován fyziologickým procesem: mozek předává fonačním orgánům impuls odpovídající tomuto obrazu. Dále pak se zvukové vlny šíří od úst A k uchu B, což je proces čistě fyzický. A konečně okruh pokračuje v B v obráceném pořadí: z ucha do mozku, což je fyziologický přenos akustického obrazu, a v mozku pak psychická asociace tohoto obrazu s odpovídajícím pojmem. Když naopak mluví B, sleduje nový akt – od jeho mozku k mozku A – přesně stejný postup jako první prochází postupně týmiž fázemi.

Do analýzy okruhu mluvy byly zahrnuty jen základní prvky, avšak přesto načrt dovoluje odlišit fyzickou stránku procesu, jeho fyziologickou stránku a psychickou část (verbální obrazy a pojmy). Díky schématu si lze také uvědomit, že se verbální obraz se zvukem samým neshoduje, a že je ve stejné míře psychický jako pojem, který je k němu asociován. V psychické části umístěné v mozku lze nazvat vše, co je aktivní ($p > o$), exekutivním, a vše, co je pasivní ($o > p$), receptivním. Schopnost **asociace a koordinace** se projevuje v momentě, kdy psychika člověka neoperuje už jen izolovaným znakem. A tato schopnost člověka hraje nejdůležitější roli v organizaci jazyka jako systému.

Všichni jednotlivci spojení jednou řečí reprodukují přibližně tytéž znaky asociované s týmiž pojmy. Prostřednictvím fungování exekutivní a receptivní schopnosti se u mluvčích tvoří vjemy, které jsou u všech podobné. Kdyby bylo možné obsáhnout sumu verbálních obrazů uchovávaných všemi jednotlivci, získali bychom jakýsi sociální základ jazyka – praxí své mluvy jej členové určitého sociokulturního společenství naplňují. Je to gramatický systém, který existuje ve vědomí každého, kdo je členem sociokulturní skupiny. Jazyk v žádném z jednotlivých vědomí není dokonalý a dokonale existuje jen v mase. Oddělíme-li jazyk od mluvy, je odděleno zároveň i to, co je u jedince sociální. Oddělujeme to, co je obecné a co je determinováno sociokulturně.

Jazyk není funkcí mluvčího. Je to sociální produkt, který jedinec nejprve nevědomě a později vědomě vstřebává v průběhu socializace a po celou dobu života jazyk registruje pasivně. Mluva je naopak individuálním aktem vůle a inteligence a zároveň i produktem specifického sociokulturního prostředí. Lze v ní rozlišovat 1. kombinace, jejichž prostřednictvím mluvčí užívá kódu jazyka k vyjádření myšlenky a 2. psychicko-fyziologický mechanismus, jenž mu umožňuje tyto kombinace navenek vyjádřit.

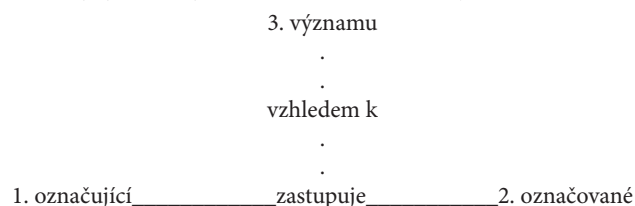
POVAHA JAZYKOVÉHO ZNAKU; ZNAK, OZNAČOVANÉ, OZNAČUJÍCÍ

Jazyk lze zjednodušeně chápat jako seznam termínů, které odpovídají svým předmětům.

Podle de Saussura lze takové pojetí kritizovat: předpokládá totiž, že ještě před slovy existovaly hotové ideje, které by měly kulturně univerzální povahu. Psychologicky je myšlení člověka jako mlhovina, pokud není zformováno prostřednictvím znaků. Bez pomoci znaků nelze dvě ideje rozlišit.

Jazyková jednotka, jazykový znak je cosi dvojitého a obě strany jazykového znaku jsou psychické a jsou v našem mozku sjednocovány asociativním svazkem. Jazykový znak nesjednocuje věc a jméno, ale pojem a akustický obraz. Akustický obraz není materiálním, fyzickým zvukem, ale psychickým záznamem tohoto zvuku – reprezentace, o které nám referují naše smysly. Jazykový znak jako psychickou jednotku lze popsat jako svazek pojmu a akustického obrazu, které jsou úzce spjaty, a jeden vyvolá druhý. Zjišťujeme-li smysl latinského slova arbor, nebo slova, kterým latina označuje pojem strom, je zřejmé, že jen tato sblížení utvrzovaná jazykem (sociokulturní skupiny) se nám jeví odpovídajícími realitě a jakákoliv jiná spojení, která by nás mohla napadnout, obvykle zavrhneme.

Význam a znak jsou kulturními konstrukty, vztah jazyka a reality vytváří každá kultura „po svém”. Znak – označující je smyslově uchopitelným konstruktem (de Saussure, 1989). Sám o sobě nemá smysl. Smyslu nabývá teprve ve vztahu k tomu, co zastupuje, co označuje. Znak označuje označované – prvek reality, anebo ideu. Význam znaku je určen jeho více nebo méně pevným vztahem k prvku reality, který označuje. Význam je interindividuálně sdílen v rámci sociokulturní skupiny (Volek, 1998). Graficky tyto vztahy znázornil tzv. relačním trojúhelníkem Peirce:



Díky společné dispozici komunikujících přiřazovat 1. označující k zástupci – znaku, 2. označovanému. Díky kolektivně sdílenému významu jsme schopni kombinací čtyř hlásek „stůl” odkázat na předmět (myšlený/reálný) a můžeme si vzájemně porozumět. A to díky konvenčnímu vztahu mezi 1. označujícím („stůl”, „Tisch”, „Table”) a 2. označovaným (skutečným stolům, anebo myšleným stolům, které si každý z nás vybaví na základě své jedinečné zkušenosti).

Znakem nazýváme svazek pojmu a akustického obrazu, avšak běžně tento termín obecně označuje akustický obraz sám, například slovo strom apod. Když strom nazýváme znakem, je to proto, že v sobě nese pojem „stromu”. Slovem znak de Saussure označuje celek a pojem a akustický obraz nahrazuje termíny označované a označující.

ARBITRÁRNÍ POVAHA ZNAKU

Jazykový znak je arbitrární. Arbitrární, tedy nemotivovaný ve vztahu k označovanému, se kterým nemá v realitě žádnou přirozenou vazbu. Idea slova sestra není se sledem hlásek s-e-s-t-r-a, který slouží ideji sestry jako označující, spjata žádným vnitřním vztahem. Ideu sestry by stejně dobře mohl zastoupit libovolný jiný sled hlásek. To dokazují rozdíly mezi jazyky, které jsou nástrojem komunikace o stejných

nebo podobných ideách, dokazuje to i samotná existence různých jazyků: označované slunce má na české straně česko-německé hranice označující s-l-u-n-c-e a na německé straně zase z-o-n-e (Sonne, tj. německy slunce). Je to pravidlo vazby označovaného a označující ve znaku, co nám dovoluje a umožňuje znaky používat jako znaky, a nikoli vnitřní hodnota znaku, která by byla nějakou esencí, například sluncovitostí nebo stromovitostí. Znaky slunce ani strom v sobě žádnou takovou esenci nemají a s reálnými objekty (sluncem, které svítí, stromem, který kvete) jsou svázány výhradně na principu dohody. Jsou pouze formou, nikoli substancí. Každý výrazový prostředek realizovaný určitou sociokulturní skupinou je založený na konvenci mezi členy této sociokulturní skupiny.

HODNOTA A VÝZNAM ZNAKU

Hodnota slova je vyjádřena tím, že slovo reprezentuje ideu. Hodnota znaku je prvkem jeho významu. Význam se však od hodnoty znaku liší a zároveň je na ní závislý. Například francouzské slovo mouton „ovce” může mít stejný význam jako anglické slovo sheep, ne však stejnou platnost, a to z několika důvodů. Když Angličané hovoří o kusu takového masa, které je již upravené a podává se na stůl, říkají mu mutton „skopové” a nikoliv sheep „ovce”. Rozdíl v platnosti mezi slovy sheep a mouton tkví v tom, že anglické slovo má vedle sebe ještě další slovo pro odlišný význam, francouzské slovo však zahrnuje významy oba. S anglickým ani francouzským výrazem pro ovci také není spjata žádná univerzální esence ovcovitosti. Jisté, oba výrazy popisují ovci, avšak psychický obraz ovce spojený s označujícím mouton a psychický obraz ovce označující sheep se budou pravděpodobně lišit. Ani u slova označujícího slunce nelze určit jeho platnost automaticky, pokud neuvážíme, co všechno je možné v jeho jazykovém okolí: existují jazyky, ve kterých nelze říci „sedět na slunci”. Hodnota znaku „pracák” je podobná pro úřednici zaměstnanou na úřadu práce i pro dlouhodobou klientku tohoto úřadu, avšak jejich mentální koncepty spojené v jejich myslích s označujícím „pracák” se podstatně liší: význam stresu, osobní beznaděje či rezignace může (a nebo nemusí) v mentálním konceptu úřednice chybět.

Ve vztahu k ideji, kterou zastupuje, je označující libovolně zvolené. Ve vztahu k jazykovému společenství, které jej užívá je dané. Jazykový zákon respektovaný určitou sociokulturní skupinou je (v socializaci) nástrojem podrobení, nikoliv pravidlem, s nímž lze svobodně souhlasit. Jazyk se vždy jeví jako dědictví předchozího období, které je třeba přijímat takové, jaké je. Daný stav jazyka je vždy produktem historických faktorů. Jazyk se v každé chvíli účastní všichni členové sociokulturní skupiny, a proto je jejich jazyk pod neustálým vlivem všech (členů skupiny, kteří dodržují tatáž jazyková pravidla). A proto je velmi obtížné jazyk měnit individuální iniciativou. Právě z toho důvodu, že je znak arbitrární, je hlavním principem jeho ustálení tradice a zároveň proto, že je založen na tradici, může být arbitrární.

Každý národ je přesvědčen o nadřazenosti vlastního jazyka (viz mýtus o nedostupné kráse češtiny). Člověk, který hovoří jiným jazykem se často stává terčem výsměchu či je o něm smyšleno, že hovořit vůbec neumí (Němci jsou v ruštině nazýváni „Němcy”, což znamená „němí”; mluví jak „Tatar” – kdysi představitel maxi-

mální cizosti a divokosti; „není mu rozumět“ – myšleno cizím jazykem hovořícímu člověku, nikoli cizímu jazyku; představit si lze i situaci, kdy někdo hovoří k cizinci česky, cizinec nerozumí, a tak Čech zvyšuje hlas opakující se samé sdělení s přesvědčením, že mu cizinec porozumí, když promluvu „pořádně“ uslyší). Podobně je každá sociokulturní skupina přesvědčena o výsadním postavení vlastního jazykového kódu. Je tomu tak proto, že tento kód nejpřesněji ze všech možných jazykových kódů odpovídá každodenní realitě a byl naučen v průběhu socializace.

Ferdinand de Saussure se tedy zabýval tím, jak je znakový systém vztažen k realitě. Nezabýval se ale tím, jak je znak vztažen k příjemci sdělení a jeho sociokulturní pozici.

Jak je možné, že stejná věta může šířit odlišné významy odlišným typům populace v odlišných situacích?

INTERAKTIVNÍ KONCEPCE VÝZNAMU (ROLAND BARTHES)

Roland Barthes vnímal jazyk jako systém pravidel řídících selekci a kombinaci různých znaků, ze které se rodí **význam**, který tak není určen jen volbou označujícího (kombinace hlásek „Francouz“), ale též **vztahy** k dalším označujícím, které má člověk na základě své zkušenosti v mysli s touto kombinací hlásek („Francouz“) spojené („gurmán“, „vino“, „Grand Cru“, „ležérní“, „noc ve Fontenay“, „Foucault“), ať už na základě vlastní, či zprostředkované zkušenosti. Barthes se snažil demystifikovat proces produkce a reprodukce stereotypních významů, které cirkulují ve společnosti a činí její ostrou stratifikaci zdánlivě samozřejmou.

Roland Barthes se zabýval otázkami konstrukce významu mezi původcem a příjemcem sdělení a osobními zkušenostmi, které do procesu konstrukce významu intervnují. Podle Barthesa v komunikaci vstupují do interakce konvence příjemce a původce sdělení. Zabýval se také interakcí konvencí, se kterými pracuje text (sdělení) a které sdílí uživatel textu (sdělení). Roland Barthes vytvořil interaktivní koncepci významu. Vycházel z Lacanova předpokladu, že význam je produkován samotnými sděleními, a je tudíž nezávislý na jakémkoliv kolektivní či individuální interpretaci. Byl přesvědčen, že vědomí člověka je produkováno jazykem a je základem všech ideologií.

DENOTACE A KONOTACE – MÝTUS

V rámci procesu konstrukce významu rozlišuje Barthes **dva stupně označování**: denotaci a konotaci – mýtus. **Denotace** je v Barthesově pojetí prvním stupněm označování. Označování funguje na základě Saussurem popsání vztahu mezi označujícím a označovaným v rámci jednoho znaku, který má svůj referent ve vnější realitě (běžně chápaný význam znaku). Realizuje se jako vztah mezi označujícím a označovaným v rámci jednoho znaku postavený na jednoduchém vztahu znaku, který má svůj referent ve vnější realitě. Jde o běžně chápaný význam znaku posta-

vený na jednoduchém vztahu ke svému referentu. Slovo „Francouz“ denotuje člověka, který je občanem francouzské republiky. Slovo „Francouz“ jde však vyslovit významově odlišnými způsoby. Mohu jej vyslovit bez změny intonace v plynoucí řeči a Francouz, o kterém budu hovořit bude podán jako obyčejný, nějaký občan. Anebo mohu vyslovit slovo „Francouz“ s důrazem, plně a podat téhož člověka jako svůdce, bohéma, hédonika. Obě slova mohou být vyslovena v téže chvíli. Jejich denotát bude stejný. Odlišné však budou jejich **konotace**.

Znak (slovo) je především sociální fenomén a jednou z jeho nejvýznamnějších funkcí je být zmnožen – multiplikován, a to tak, že v konečné fázi vnímání znaku se vyjeví to, co na počátku zřejmě nebylo. Prostřednictvím konotace a mýtu se odehrává druhý stupeň označování. Konotace je nástrojem popisu interakce, která se odehrává, když se znak setkává s pocity a emocemi jeho uživatelů a s hodnotami jejich kultury. To znamená, když se znaky stávají subjektivními. Denotace se tedy týká toho, o čem hovoříme, konotace vypovídá o tom, jak o tom hovoříme. Mnoho konotací je ovšem intersubjektivně sdíleno. Konotace je specifická pro konkrétní sociokulturní skupinu (Barthes in Volek, 1998). Nebezpečí tkví ve snadnosti záměny konotační hodnoty (nebezpečný, asociální, zloděj) za denotativní fakt (neznámý Rom v uličce nočního vlaku). Nebezpečí stereotypizace konotací tkví v tom, že konotace má původně **multiakcentuální** podobu (nebezpečný, asociální, zloděj), která se – stereotypizací – stává **uniakcentuální**: velké množství různých konotací vytváří dojem jednotného, nerozpojitelného celku „cikán“. Sociokulturní konsensus skupiny disponuje celými katalogy stereotypů – obrazových, zvukových či textových. Ty jsou permanentně přepracovávány dominantní sociokulturní skupinou tak, aby kulturní konsensus legitimoval její dominantní postavení v rámci společnosti (Barthes, 2004).

Představme si dvě fotografie, které zachycují jednu situaci na ulici. Obě fotografie zachycují identickou ulici a tutéž scénu. V jednom případě je ale ulice zachycena v přirozených barvách, scéna hrajících si dětí vyznívá hřejivě. Druhá fotografie je černobílá, scéna je podána v silných kontrastech, šedobílý prostředí působí chladně až nehumánně, ulice je nehostinná, v kontrastech vykreslené děti vypadají na scéně osamocené a máte dojem, že na takové ulici jsou v neurčitěm nebezpečí. Denotát fotografií je stejný, odlišné jsou však konotace obou fotografií. Takže v konečné fázi zkoumání toho, co se na ulici dělo, prostřednictvím fotografií se pojednou vyjeví to, co na počátku nebylo zřejmé: mezi původcem sdělení – fotografem a příjemcem sdělení – divákem se zrodil určitý význam, bylo dosaženo konotace, přidané významové hodnoty.

Konotace – mýtus slouží podle Barthesa k označení obecnějších, abstraktnějších pojmů a hodnot. Konotace má velmi blízko k mýtu. Ten podle Barthesa slouží k označení obecnějších, abstraktnějších pojmů a hodnot (např. svůdnost, bohémství, hédonismus). Konotace je nástrojem popisu interakce, která se odehrává, když se znak setkává s pocity a emocemi uživatelů a s hodnotami jejich kultury. Interakce se odehrává v momentě, kdy se znaky stávají subjektivními. Odlišnost nehostinné ulice z fotografického příkladu je dána jejím odlišně konstruovaným označujícím. Konotace je lidskou částí procesu tvorby významu. Konotace má vysoce arbitrární charakter specifický pro každé sociokulturní prostředí. Denotace tedy popisuje, s odkazem na uvedený příklad, to, co bylo

fotografováno, konotace vzniká na základě toho, **jak** to bylo fotografováno (co bylo zahrnuto do záběru, jak bylo ostřeno, jak bylo pracováno se světlem, co bylo zdůrazněno, úhel záběru, typ použitého filmu). Možné nebezpečí chybné interpretace sdělení plyne ze záměny konotační hodnoty za denotační fakt. Znak označuje distinktivní rysy objektu – denotátu (například hnědá barva) a „hnědá“ může sloužit ke konotaci dalších objektů (například symbolizovat podzim). Například při vnímání fotografií obyvatel tzv. třetího světa v českém denním tisku se nám může stát, že zaměníme multiakcentuální konotaci (chudoby, nevzdělanosti, nezájmu, divokosti) za uniakcentuální (celkový dojem, celek významů, které s fotografovaným objektem souvisí vždy, zákonitě).

Mýtus je v Barthesově interpretaci příběhem, kterým se kultura pokouší vysvětlit a pochopit některý z aspektů reality. Mýtus je také způsobem uvažování příslušníků určité kultury, je specifickou conceptualizací stavu věcí. Mýtus je také produktem nové technologie moci, který transformuje realitu. Aby mýtus sděloval příjemcům význam, je nutné, aby jeho příjemci znali denotující kódy, ale i konotativní asociace. Mýtus vzniká řetězením jednotlivých pojmů. Tak lze například novinovou fotografií romského dítěte vyvolat ve čtenáři proud představ – sled pojmů (špinavý, nevychovaný, hrubý, hlučný, agresivní, zloděj), které se zřetězí v multiakcentuální konotaci – a mýtus cikána je na světě. Kliše – mýty jsou přítomné ve všech typech médií, v osobní komunikaci, v jazyce (výraz Rom k sobě váže podstatně méně negativních konotací než výraz cikán). Kliše – mýty jsou protikladem interkulturní komunikace.

Mýty produkuje sociokulturní skupina, která v určitém čase a na určitém místě dominuje. Sociopolitickým cílem mýtu je legitimovat kulturní dominanci a líčit tuto dominanci jako přirozenou. Partikulárním cílem mýtu je legitimovat určitou ideu a líčit ji jako pravdu.

STRUKTURALISTICKÁ TEORIE (CLAUDE LÉVI-STRAUSS)

Strukturalistická teorie je založena na předpokladu, že svět nelze poznávat v jeho vlastních (nějakých ideálních) termínech, ale pouze prostřednictvím pojmových a jazykových struktur naší vlastní kultury. Strukturalismus se snaží odhalit pojmové struktury, na základě kterých jednotlivé kultury organizují své vnímání a chápání světa. Strukturalismus neodmítá existenci objektivní vnější reality, pouze popírá možnost jednotlivce tuto realitu uchopit v její objektivní, kulturně nepodmíněné podobě. Jedním z cílů strukturalismu je zjistit, jakým způsobem dávají lidé svému životnímu světu smysl. Tedy: Pokud není objektivní a neměnná realita člověku přístupná, pak nelze hodnotit pravdivost promluv a názorů tím, že bychom se pokoušeli posoudit, jak blízko nebo jak daleko tyto promluvy a názory k realitě mají.

Claude Lévi-Strauss definoval dva typy myšlení: vědecké a divoké (tzv. primitivní). Nelze říci, že by někteří lidé mysleli jedním a jiní lidé zase druhým způsobem myšlení. Tyto dva typy myšlení se uplatňují v myšlení každého člověka, u někoho více jeden, u jiného více druhý. Poměr zastoupení obou typů myšlení je u člověka určen jeho kulturou. U příslušníků různých sociokulturních skupin jsou vždy oba dva typy v myšlení lidí zastoupeny, a to ve specifickém poměru, který závisí právě na kultuře. U každého jednotlivce jsou v určitém poměru zastoupeny oba (například věda vyka-

zuje různé prvky mytologie i magie). Každý člověk operuje ve svém myšlení nějakým magickým (černá kočka přes cestu) nebo mýtickým (praotec Čech) prvkem.

Lévi-Strauss neřekl, že by jeden typ myšlení byl lepší, nežli druhý, řekl, že se jedná o dva odlišné způsoby poznávání téhož. Vědecké myšlení je podle Lévi-Strausse založeno na snaze rozlišit náhodné a zákonité. Věda tak rozlišuje mezi jednotlivou událostí a celkovou strukturou. Věda přebírá do své zkušenosti to, co není zahrnuto v prožívané zkušenosti (v reálných událostech), a převzala to, co je událostem vnější – pojmy, abstrakce, struktury⁴. Například fyzika a chemie usilují o sekundární kvality: to, co bude objasněno se samo stane prostředkem dalšího objasňování. Pro mýtické myšlení je naopak podstatná osobní zkušenost. Mýtické myšlení pořádá konkrétní zkušenosti a události a snaží se v nich dodatečně odhalit nějaký smysl. Mýtické myšlení zároveň vždy protestuje proti absenci smyslu (věda smysl často dobrovolně postrádá). Mýtické myšlení vypracovává strukturované soubory vědění (např. třídění rostlinných druhů) tak, že zužitkovává osobní zkušenosti a události z historie života určitého jednotlivce nebo pospolitosti. Výběr určitých konkrétních poznatků hovoří v mýtickém myšlení vždy o životní zkušenosti a osobním charakteru původce myšlenky. Mýtické myšlení vypracovává své struktury uspořádáním událostí zpětně, ve sledu toho, jak se tyto události dějí. Věda naopak vývoj iniciuje produkcí vlastních struktur (metod a výsledků – hypotéz a teorií), které jsou samy zcela novými událostmi, jimž je přiřknuta objektivní povaha.

Mezi mýtickým a vědeckým myšlením je navzájem převrácený vztah struktury a události: v mýtickém myšlení je struktura předem daná, mýtické myšlení operuje se znaky; naproti tomu vědecké myšlení se snaží razit cestu vpřed, za existující struktury, spíše než se znaky operuje s pojmy. Mýtické myšlení se tak pohybuje uvnitř pevných hranic a zpracovává jen to, co má momentálně k dispozici, podobně jako domácí kutil dojde do cíle (hotový výrobek, opravený přístroj) pouze s použitím toho, co má doma k dispozici.

Lévi-Strauss hledá kulturně univerzální projevy hlubinné struktury nevědomí prostřednictvím analýzy mýtu a struktury totemu a tabu. Podle Lévi-Strausse je celá kultura strukturována jako jazyk – jako systém produkující význam podle logiky kategorizace, která má oporu ve struktuře lidského nevědomí. Mýty, příbuzenské systémy, oblékání, vaření a jiné kulturní objekty a procesy dávají smysl kultuře a jejím prostřednictvím i světu. Významy, které kultury univerzálnímu světu připisují jsou kulturně specifické, ale způsoby konstrukce významů jsou kulturně univerzální. Všechny jazyky jsou, jak jsme již konstatovali výše spolu s de Saussurem, rozdílné proto, že jejich slovní zásoby kategorizují svět vždy specifickým způsobem, prostřednictvím zcela odlišných kategorií. Všechny jazyky však podle Lévi-Strausse spojuje to, že sdílejí stejnou paradigmatickou a syntagmatickou strukturu. Všechny jazyky závisí na systému kategorií, jejichž význam je určen vztahem k jiným kategoriím ve stejném systému. Všechny jazyky rovněž pracují se systémem kombinací kategorií s cílem produkovat originální promluvu. Všechny jazyky tedy sdílejí strukturu diferencí a kombinací.

4) Vzpomeňme si na Giddensovu koncepci pronikání expertního (vědeckého) vědění (pojmu, abstrakcí, struktur) do každodenní zkušenosti. Sami používáme výstupy vědecké intelektuální práce v každodenní komunikaci, a těm příslušníci jiných sociokulturních skupin nemusejí rozumět stejně automaticky.

SPOLEČENSTVÍ VĚDCŮ (THOMAS KUHN)

Vědecké společenství popisuje Thomas Kuhn jako společenství lidí s určitou vědeckou odborností, kteří prošli určitým specifickým výchovným procesem a byli uvedeni do vědeckého oboru tak, že vstřebali tutéž literaturu a tatáž poučení. Ve vědě existují určité školy a vědci sami sebe i jiné považují za odpovědné za hledání určitých cílů a zároveň za výcvik těch, kdo budou těchto cílů dosahovat po nich. Vědecké společenství tak poznání tvoří a zároveň stvrzuje jeho platnost. Vědci podle Kuhna legitimizují vlastní závěry a tvoří iluzi objektivitu poznání (například medicína, výživa). Ve vědeckém oboru navzájem soutěží vždy několik škol o výsadní postavení v tomto oboru. Pokud je dosaženo významných vědeckých výsledků, dochází podle Kuhna ke zmenšení počtu oborových škol. Aby byla věda provozována efektivně, jsou členové vědeckého společenství nuceni považovat základy svého oboru za pevné. Vědecké společenství se skládá vždy z určitých jednotlivců, kteří sdílejí a respektují paradigma. Thomas Kuhn definoval paradigma právě jako **to**, co členové společenství sdílejí. Paradigma vědy je množinou všech přijatelných vědeckých postupů a premis. Paradigma je momentální konstelací víry vědecké skupiny. Umožňuje dokonalou komunikaci v rámci jednoho oboru prostřednictvím pojmů a teorií, díky jednomyslnosti soudů. Paradigma je tedy **1. souborem prvků** – symbolických zobecnění (pojmy, taxonomie), vztahů, způsobů konstruování vztahů; **2.** (například v podobě desítkové soustavy) **předmětem víry** skupiny; **3. vzorem řešení problému** (například sociologický výzkum vs. zdravý rozum), sdílený vzorový příklad.

ROZVINUTÝ A OMEZENÝ KÓD (BASILA BERNSTEINA)

Sociolinguista Basil Bernstein se dlouhodobě zabýval srovnáváním jazyků dětí různých sociálních vrstev a na základě svých pozorování klasifikoval omezený a rozvinutý komunikační kód. Ty definoval na základě způsobu užívání jazyka a příslušnosti k sociální třídě. Bernstein popsal základní rozdíly mezi jazykem dětí z dělnických rodin a dětí příslušníků střední třídy. Dělnické děti podle Bernsteina užívají pro komunikaci **omezený kód** (restricted) na rozdíl od dětí středních tříd, které užívají **kód rozvinutý** (elaborated). Za rozhodující determinantu rozvoje komunikačního kódu dítěte Bernstein nepovažoval samotný sociální původ, ale typ sociálních vztahů, které děti realizují ve svém okolí. Těsné vztahy v uzavřených tradičních komunitách (například dělnické rodiny) vedou k užívání tzv. omezených kódů. Moderní střední vrstva komunikuje podle Bernsteina v prostředí méně osobních, méně stálých a proměnlivých sociálních vztahů, a to vede k užívání rozvinutého jazykového kódu. Moderní střední vrstva komunikuje podle Bernsteina v prostředí méně osobních a proměnlivých sociálních vztahů, a to vede k užívání rozvinutého jazykového kódu.

Basil Bernstein porovnal omezený a rozvinutý kód v těchto parametrech:

1. menší slovní zásoba, jednodušší syntax
2. tendence k orálnímu vyjadřování a k prezentačním kódům neverbální komunikace; rozvinutý kód je užíván často i v psaném projevu, a má tak blíže k reprezentačním, symbolickým sdělením

3. omezený kód je redundantnější, sdělení v tomto kódu jsou vysoce predikovatelná; rozvinutý kód je entropičtější, více naplňuje referenční funkci
4. omezený kód je více než kód rozvinutý orientován na sociální vztahy; prostřednictvím rozvinutého kódu bývá realizován individuální záměr; omezený kód odkazuje na status mluvčího v rámci skupiny, ke které přísluší; omezený kód posiluje sociální vztahy a vyjadřuje podobnosti mezi mluvčím a příjemcem/příjemci sdělení, a zároveň tak omezuje vyjádření individuálních rozdílů; rozvinutý kód je přizpůsoben individuálním charakteristikám spíše než statusové roli mluvčího v rámci skupiny; rozvinutý kód umožňuje vyjádření individuální odlišnosti mezi mluvčím a příjemcem sdělení; omezený kód zprostředkovává vyjádření skupinové příslušnosti a členství – které mluvčí a příjemce sdílejí; omezený kód je determinován skupinovými zájmy a zkušeností, závisí na lokální kulturní identitě, která redukuje potřebu mluvčích verbalizovat individuální zkušenost; rozvinutý kód je pro vyjádření nezbytný tehdy, kdy je třeba verbalizovat význam, který je osobně jedinečný, ale který chce mluvčí sdělit posluchači; komunikace tak závisí na obecně sdíleném arbitrárním komunikačním kódu, který umožňuje rozšířit zamýšlený individuální význam;
5. omezené kódy jsou podepřeny interakcí prostřednictvím neverbálních kódů a právě prostřednictvím neverbálních kódů se v omezeném kódu projevují individuální diference
6. omezené kódy vyjadřují vazbu na konkrétní místo a konkrétní čas; rozvinuté kódy jsou naopak připraveny zachytit abstrakci a obecniny
7. omezené kódy jsou determinovány kulturní zkušeností konkrétní komunity, zatímco rozšířené kódy formálním vzděláním

Podle Jaromíra Volka Bernstein řekl, že omezený kód lze dobře pozorovat například při poslechu rozhovoru mezi dětmi pocházejícími z dělnických rodin: jejich řeč je relativně neosobní, méně individualistická, obsahuje více zájmena ty nebo oni než-li já; obsahuje více ujišťovacích frází jako „víš jak?“ nebo „no ne?“, které vyjadřují společenskost mluvčího; další charakteristikou je vitalita či živost řeči – záleží spíše na tom, jak je sdělení řečeno, než co obsahuje; většina individuálních, specifických vlastností je vyjadřována prostřednictvím neverbální komunikace; organizace sdělovaných idejí nevyplývá z logické či syntaktické konstrukce jednotlivých sekvencí projevu, ale z asociací; obsah sdělení je více deskriptivní, konkrétní, narativní, současně je minimálně analytický či abstraktní;

Bernstein předpokládal, že zvolený způsob řeči závisí pouze na mluvčím, a tak ignoroval situace, ve kterých k promluvám docházelo. Slabinou Bernsteinovy koncepce je fakt, že Bernstein oba typy kódu hodnotí. Podle Volka nelze stanovit, který z typů kódů popsanych Bernsteinem je horší či lepší. Oba kódy jsou podle něj pouze odlišné, plní různé funkce a oba typy kódu jsou v naší komunikaci stejně významné.

KAPITOLA 12

IDENTITA

Potíže s vysvětlením podstaty identity se v nedávné době pokusila vyřešit i česká Akademie věd: Identita je 1. shoda ve všech vlastnostech, totožnost, 2. konkrétní, celistvá, ničím nezaměnitelná podstata, kterou se od sebe liší jednotlivá lidská individua (Kolektiv autorů, 2001, s. 319). Individuální identita je komplementaritou principů similarity a difference (Jenkins in Štětka a Volek, 2001). Problémy identity ale dovedou potrápiti i o něco více: identita aspiruje na to stát se odpovědí na otázky *Kdo jsem?, Co jsem?, Kam směřuji?*. Lidé se často domnívají, že jsou jedinečnými, originálními bytostmi. To do značné míry samozřejmě jsou. Proces konstrukce identity je však zejména kulturně a sociálně podmíněným procesem. Vlastní identitu konstruujeme spolu s druhými v procesech socializace, identifikace a nápodoby. Hodnoty a normy dětí jsou do značné míry odvozené od hodnot a norem jejich rodičů. Pocit jedincova sebevědomí je primárně založen na tom, jak jej vnímají jeho rodiče. Jestliže, později, vrstevníci a učitelé zastávají stejné hodnoty jako jedincovi rodiče, je hledání identity snazší (Atkinson a kol., 1995, s. 124). Proces konstrukce identity je komplikován v závislosti na množství identifikačních modelů, které jednotlivé společnosti nabízejí.

SLOŽKY IDENTITY

Identita je komponována z několika složek:

- **tělesné dispozice** člověka (pohlaví, tělesná konstituce – výška, mohutnost, tvar těla, barva kůže, kvalita vlasů; získané: tělesné změny po narození člověka: hmotnost, šednutí vlasů, zranění)

Každá kultura však konstruuje specifickou hodnotu jednotlivých tělesných dispozic. Biologické dispozice člověka podléhají v každé kultuře specifickému hodnocení – interpretaci. Jednotlivé biologické dispozice se mohou v různých kulturách stávat komplementem specifických sociálních rolí – vzpomeňme na ženy v matriarchátu, v monogamii, představme si je v polygamii; vžijme se do role tloušťka v dětském kolektivu.

- **temperament** – jedinci, nikoli kultury, vykazují rozdíly v temperamentu, mezi dětmi jedné rodiny mohou být značné temperamentové rozdíly⁵ (srovnej Atkinson, 1995, s. 504–508); podle Atkinsona se děti temperamentově

5) Když jsou černošské nebo mezirasové (jeden z rodičů je černoch) děti adoptovány před prvním rokem věku a vychovány v bělošských rodinách s nadprůměrným příjmem a vzděláním, dosahují skóru IQ o více než 15 bodů vyššího než chudé černošské děti vychovávané svými černošskými rodiči. Výkon adoptovaných dětí ve školních výkonových testech je nepatrně vyšší než národní normy (Scarr a Weinberg in Atkinson, 1995, s. 499).

liší nejčastěji v závislosti na autoritativnosti, autoritářství, shovívavosti a zanedbávání rodiči; výchovné styly shrnuje takto:

	akceptující, citlivý, na dítě zaměřený	odmítající, necitlivý, na sebe zaměřený
náročný kontrolující	autoritativní	autoritářský
nenáročný nekontrolující	shovívavý	zanedbávající

Příklad, ve kterém můžeme hledat stopy výchovných stylů, a ve kterém určitě objevíme trable s identitou (ta dáma v příběhu s identitou trable nemá):

„Jelena Podgornaja, která se stala obětí rasistického útoku, se nebojí

Ty seš Židovka? Ptám se tě, seš Židovka? Ty nechápeš juda? Ty nevíš, co je juden mord? Pak se po mně ohnal, mával rukama a řval: Dejte mi tu Židovku, já ji zabiju! Opilý mladík na mě řval a kamarádky se mě snažily odtáhnout jinam.

Tak líčí Jelena Podgornaja událost z loňského dubna. Pětatřicetiletá Židovka původem z ruského Petrohradu, která se do České republiky přestěhovala před pěti lety, se s rasovým útokem setkala poprvé v životě. Seběhlo se to v obchodním a turistickém centru v pražské Karlově ulici, incidentu s úsměvem přihlíželi dva kamarádi útočníka. Všichni čtyři: útočník, napadená i dva přihlížející tu pracovali. Prostory si pronajímala společnost H–Systém, s. r. o., za ni jako jednatel vystupuje Ondřej Leszkoven – a útočníkem byl jeho syn, Ondřej Leszkoven mladší.

Kamarádkám se nakonec podařilo dostat oběť ze zorného pole násilníka, a tak kromě psychického otřesu paní Jeleny skončilo všechno bez následků. Podobných rasových útoků se za rok v České republice odehrají tisíce. Jejich oběti raději mlčí a nikdo nic nevyšetřuje. V tomto případě je paradoxní, že k protizidovskému motivovanému útoku došlo na půdě pražské židovské obce – obchodní centrum v Karlově ulici je totiž objektem, který obec prostřednictvím své společnosti Matana pronajímá.

Jelena se rozhodla, že mlčet nebude. Obrátila se na židovskou obec s otázkou, jak je možné, že v jejích prostorách pracují neonacisté a veřejně tu vykřikují hesla oslavující holokaust. Tam jí doporučili Ondřeje Cakla z nevládní organizace Tolerance a občanská společnost, která pomáhá obětem rasových útoků. Společně identifikovali dva přihlížející: bratry Ondřeje a Zdeňka Švambersky, kteří se podle Cakla hlásí k neonacistickému hnutí. Starší z nich, Zdeněk, je jednou z vůdčích postav extremistického hnutí Národní odpor. „Když se to lidé z vedení židovské obce dozvěděli, dávali najevo pobouření a dušovali se, že to tak nejde a pan Leszkoven končí,“ vzpomíná Jelena.

Nic takového se nestalo, Leszkovenova firma podnikala v Karlově ulici až do poloviny letošního ledna. „Radili jsme se s právníky a dospěli jsme k tomu, že okamžitě odstoupit od smlouvy není možné. České právní normy nedovolují vypovědět někoho z nájmu jen proto, že zaměstnává rasisty,“ říká Michal

Borgis z židovské obce. „Až po delší době se nám podařilo dosáhnout toho, že odešel,“ dodává.

Obec si pozvala podnikatele na kobereček, ten se dušoval, že o žádném rasismu a neonacistech ve své firmě nevěděl. Zakrátko po incidentu skončil v Karlově ulici starší z bratrů Švamberků, dalším dvěma účastníkům incidentu podnikatel důrazně domluvil. „Proměnili se v beránky. Začali mě pak uctivě zdravít a Leszkoven mladší se mi dokonce přišel omluvit. Prý že byl tak opilý, že nevěděl, co dělá. Tak já na něj nevím, proč se mi teda omlouváte?“ vzpomíná Jelena na to, co následovalo po útoku. A jestli má strach z pomsty? „Ti tři si to možná mysleli. Čas od času se scházeli na lavičce naproti mému obchodu a beze slova na mě dlouhou dobu zírali. Ale proč bych se měla bát zrovna jich, to opravdu nevím,“ říká se smíchem v hlase.“

Před rasisty se neutíká, Tomáš Vlach, MF Dnes, 16. 4. 2004

Ostatní složky identity jsou již čistým sociokulturně determinovaným konstruktem:

- **pohlavní identita** vyjadřuje, do jaké míry se pokládám za muže nebo za ženu
- **místo a prostředí narození**
- **místo a prostředí, ve kterém žiji**
- **sociální role** (dcera, přítel, manžel, student, vedoucí oddělení)
- **zvolené atributy osobnosti** (členství v politické straně, styl oblékání, sběratelství)
- **příslušnost k minoritám/majoritám** definovaným podle disponibilních kritérií vzhledem k sociokulturnímu kontextu, kterému podléhá v místě a času (odkaz na kapitolu s definicí kritického multikulturalismu)
- **náboženská víra** (může být zvolená/získaná již v průběhu primární socializace)
- **jazyk**, kterým jedinec hovoří a mluví, do jaké tento jazyk ovládá
- **vůle** – čím chci/nechci být (alkoholik, vajíčko, někdo mladší)

Druzí nás vnímají prostřednictvím identity, kterou vyjadřujeme, a my druhé vnímáme prostřednictvím identity, kterou sdělují nám a svěmu okolí vůbec. Identita má tedy **dvojitý charakter**: můžeme ji chápat **1.** jako pohled na sebe sama, jako ztotožnění se s obrazem sebe sama, který si přejeme vytvářet a udržovat a **2.** jako souhrn znaků, které nám připisují druzí. Druzí nás identifikují prostřednictvím vlastních struktur vědění ale ne vždy jejich identifikace odpovídá našemu sebeobrazu, ne vždy jsme s tím, jak druzí čtou naši identitu, spokojeni.

Burkeho **labelling theory** říká, že lidé nevyhnutelně rozdělují lidi na dvě antagonistické skupiny **my** a **oni**. Labelling theory odhaluje sklon člověka identifikovat v populaci minoritní skupiny, hledat a označovat toho, kdo nepatří k „nám“. Identita by zde měla poskytnout odpovědi na další otázky: Kdo jsme my? A kdo jsou oni? Naše **sociální** identita obsahuje kromě (některých) výše zmíněných charakteristik sdílené hodnoty a symboly. Rozdělujeme populaci na skupiny podle více nebo méně objektivních kritérií. Zdá se, že objektivní je ale zejména potřeba odlišit se od ostatních. V rámci sociokulturních skupin (statusová skupina, skupina přátel), jichž jsme členy, potřebujeme sdílet hodnoty (individualita) a tvořit tak sociokulturní skupiny s vlastními hodnotovými systémy. Kongruentní odezva skupiny nám samotným naopak poskytuje pozitivní hodnocení sebe sama. Jednotlivé sociokulturní skupiny se

odlišují ve zdůvodněných negativních hodnocení identitních charakteristik členů jiných skupin, než je/jsou naše vlastní skupina/skupiny.

Jmenujte alespoň dvě jednoduché charakteristiky národní identity, které by mohl cizinec asociovat s konstruktem české národní identity... Jak důležitou částí Vaší identity tyto charakteristiky jsou?

Jmenujte alespoň dvě jednoduché charakteristiky národní identity, které byste mohli asociovat s konstruktem německé národní identity... Jak důležitou částí identity Němců asi tyto charakteristiky jsou?

Podle **Charlese Taylora** utváří identitu jednotlivce nebo sociokulturní skupiny uznání druhých (Taylor in Gutmanová 2001). Vzory uznání druhých (jednotlivců/sociokulturních skupin) vznikají na základě zkušenosti s různými typy pozitivních vztahů, ale také jako důsledky zkušenosti s negativními vztahy zneuznání, které pozitivní formy praktických vztahů narušují. Morální vývoj jednotlivce je výsledkem snahy o uznání v určité sociokulturní skupině. Tato snaha jednotlivce/minority může být sociokulturní skupinou/ majoritou akceptována, anebo nikoli a pak je jedincovo/minoritní očekávání uznání narušeno. Zkušenosti zneuznání se mohou přetvořit v motivy aktivního jednání. Může se tak stát v případě, že individuálně/ minoritně zakoušené zneuznání je současně také **skupinovou zkušeností**. Zkušenosti zneuznání se transformací v morální přesvědčení skupiny mohou současně stát **motivačním zdrojem jednání** orientovaného snahou rozšířit dosavadní (slabé) uznání (Honneth, 1996). Dominantní sociokulturní skupiny tendují k nastolování své hegemonie prostřednictvím vštěpování obrazu podřízenosti těm, kdo jsou v minoritě. Realizace idejí rovnosti tak musí mimo jiné počítat s revizí obrazů podřízenosti minoritní skupin, kterými disponuje majoritní sociokulturní skupina. Multikulturní vzdělávání může těmto procesům napomoci (Fanon in Gutmanová, 2001).

NÁRODNÍ IDENTITA

Nacionální identita je kolektivním, sociálním typem identity:

1. identifikací jednotlivce se skupinou nebo určitými principy, které skupina vyznává a
2. spojením jedince s nacionální skupinou druhými.

A. D. Smith (in Štětka a Volek, 2001, s. 16) považuje za určující složky kolektivní kulturní identity:

- sdílené vědomí kontinuity po sobě jdoucích generací dané populace
- společné vzpomínky na dávné doby, události a osobnosti v historii tohoto celku
- kolektivní víru ve společný osud a poslání daného sociálního uskupení a jeho kultury

A eliminuje tak představy o přirozenosti nacionální identity a o jejím spojení s jinými atributy člověka, než jsou přijaté symbolické reprezentace.

Smith (1991, s. 160–162) vidí historický úspěch nacionální mobilizace především v tom, že:

1. nacionální identita dodává uspokojivou odpověď na problém individuálního zániku a zapomnění. Identifikace s národem je nejjistějším způsobem překonání vědomí konečnosti, kterou přináší smrt a zajišťuje osobní nesmrtnost. Národ povolává jednotlivce, aby kolektivně následovali společný osud, který bude realizován dalšími generacemi. Jsou to generace „našich“ dětí, jsou naše biologicky i spirituálně. Národ je subjektem poskytujícím tento příslib.
2. identifikovat se s národem znamená víc než identifikovat se s prostou kolektivitou. Znamená to stát se částí politické „superrodiny“, která obnoví každé jednotlivé rodině její práva a její dávný ušlechtilý status, být je právě teď každý její člen utlačován a opovrhován.
3. nacionální identita vyniká v realizaci ideálu bratrství, a to skrze ceremoniály, kultury, symboly. Symbolický a ceremoniální aspekt nacionální identity nejtěsněji propojuje individuální a kolektivní identitu, a proto je pravděpodobně nejuspěšnější a nejtrvanlivější. Podle Smitha bychom neměli podceňovat estetické zřetel – pocity krásna, pestrosti, ušlechtilosti a patosu, vzbuzované obrátným uspořádáním forem, mas, zvuků, a rytmů, jejichž prostřednictvím je evokován typický „duch“ národa.

Smith akcentuje jazykovou a symbolickou stránku jako jeden z hlavních pilířů, o který se nacionalismus opírá. Jednotlivé koncepty, které nacionalismus používá – autonomie, identita, duch národa, autenticita, jednota a bratrství – formují vzájemně provázaný jazyk či diskurz, který má své expresivní ceremoniály a symboly. Tyto symboly jsou podle Smitha tak silně zakořeněny ve světě, který obýváme, že je z převážné části vnímáme jako dané – ztělesňují základní myšlenky nacionalismu, zviditelňují je a zosobňují pro každého jedince. Je to „abstraktní ideologie v hmatatelných, konkrétních termínech, které vyvolávají okamžitou emocionální odpověď od všech členů komunity“ (Smith in Štětka a Volek, 2001, s. 17). Národní identitu tak lze chápat jako soubor symbolů, představ, stereotypů, mýtů a popisů historických událostí, které jsou v rámci daného národa diskurzivně vytvářeny a reprodukovány.

“Národ a nacionalismus představují jediný realistický sociokulturní rámec pro moderní světový řád”, a to “navzdory jejich schopnostem generovat všeobecný teror a destrukci” (Smith in Štětka a Volek, 2001, s. 38). **Michael Billig** naproti tomu odkazuje termínem „**banální nacionalismus**“ na fakt, že značná část nacionalistických praktik je zakotvena v rituálech a činnostech každodenního života. Definitivní odpověď na otázku po rekonfiguraci kolektivních identit v souvislosti s procesy globalizace naznačuje Štětka: představu unifikovaného lidského já je nutné odmítnout tím, že mu přiznáme plurální charakter. Člověk není redukovatelný na členství v jediné kolektivitě (národ, strana, pohlaví, sociální třída, etnikum, náboženství atd.), ale je ve skutečnosti zásobárnou mnoha identit, z nichž si podle situační potřeby vybírá tu, která je v dané chvíli vyžadována, anebo aktérem považována za vhodnou. Antropologický koncept přepínání (switching) mezi jednotlivými složkami identity tak může usnadňovat koexistenci nacionální identity s jinými kolektivními identita-

mi univerzálnějšími (globální, regionální), anebo partikulárnějšími (komunitními) a není přitom nutné pořádat tyto identity do vztahů podřízenosti/nadřízenosti, jak shodně činí nacionální i globálně-multikulturní diskurz (Štětka a Volek, 2001, s. 39). „Jsme dobře obeznámeni se sociálními formami, které vytvořila pronikavá potřeba práce a donucování. Umíme si prozatím představit možné modely, až tyto potřeby zeslábnou?“ (Gellner, 2001, s. 211).

IDENTITA V PŘECHODECH (WOLFGANG WELSCH)

Podle **Wolfganga Welsche** (1993) je základním motivem naší doby „identita v přechodech“. Welsch se domnívá, že individuální identita je stále méně monolitickou, hovoří o nutnosti přechodu mezi odlišnými formami života. Tato nutnost je determinována pluralizací kultury. Individua, která sdílejí pluralizovanou kulturu jsou vedena pluralizovat vlastní individuální identitu, a tak dochází k rozpadům – permanentní rekonfiguraci individuální identity. Dochází k rozšiřování registru identity a ke generování nových, plurálních identit.“ Modernita podle Welsche zpochybnila tradiční předpoklady o možnosti pochopit druhého prostřednictvím interpretací jeho v čase stabilního substantivního jádra osobnosti. Variabilní identita, která byla dosud doménou psychiatrie (schizofrenie), se ve společnosti rozšiřuje jako model jednání – instituce. To, co bylo dříve chorobou je prostředkem adaptace na proměnlivou realitu. Není amorfnost identity její absencí? Substance – tradiční model identity je nahrazena atributy, mnohostí externích skutečností a rolí. Identita se může konstituovat sociálně – přebíráním rolí. Identita tak ani podle Welsche nevzniká kvazibiologicky rozvíjením nějakého osobnostního jádra, ale identifikací (Welsch, 1993, s. 131–132).

Kolektivní identita může být, podobně jako individuální identita, popsána jako komplementarita principů similarity a difference. Utváří se na imaginární hranici, kde se odehrává „interní–externí dialektika kolektivní identifikace, jednak se člověk skrze definiční znaky určité skupiny vymezuje jako její člen, jednak – současně – rozpoznává jisté distinktivní znaky, které jej odlišují od členů jiných společenství“ (Jenkins in Štětka a Volek, 2001, s. 16).

Nové formy členění mezi globálním a lokálním vedly k tomu, co je nazýváno hybridní anebo synkretickou identitou, která byla zakoušena nejprve diasporickými komunitami v metropolích (Bolaffi, Bracalenti, Braham and Gindro, 2003, s. 141). Tyto nové identity kombinují elementy různých kulturních zdrojů a jsou znatelné zvláště v hudbě, literárních žánrech a filmu. Přesná povaha hybridní identity tkví zejména v diskutování. Pod vlivem poststrukturalismu a postmodernismu jsou identity pojímány stále více jako decentrované, ambivalentní, protikladné, prozatímní, kontextuální a deesencializované. Identity jsou konceptualizovány jako sebe–neobsahující: „bílá“ identita již neobývá „centrum“, ale může být definována výhradně ve vztahu k „ne–bílým“.

Konec identit, jako je etnická, nebo rasová, není v poslední době chápán jako nepřirozená, nebo prvotní skutečnost, ale jako skutečnost, která závisí na strategiích mobilizace. Relativní stupně konce jsou viděny jako politické cíle, jejichž dosaho-

vání je zajištěno „objevováním tradice“, převyprávěním skupinových mýtů o společném původu a konstrukcí imaginárních jednot prostřednictvím mediálních prezentací, jako jsou fotografie, filmy, hudba a povídky (Ranger A. Hobsbawm in Bolaffi, Bracalenti, Braham and Gidro, 2003, s. 143).

Intergenerační linii identitního vývoje sledoval Roosens (in Kulich, 1987). Druhá generace přistěhovalců, ať už narozených v místě původu, anebo v místě přistěhování se vymezuje negací původní kultury rodičů prostřednictvím demonstrativního přijetí kulturních vzorců hostitelské společnosti. V další, třetí generaci ústí tento hodnotový vývoj v radikální odmítnutí vzorců hostitelské kultury a v radikalizaci domnělých vzorců kultury odpovídající sociokulturní skupiny v zemi původu (Roosens in Kulich, 1987). V následujícím příkladu nebudeme počítat generace, povšimneme si indicií situace, která má silný potenciál radikalizace postojů obou vystupujících skupin:

„HROZÍ V OBCI KONFLIKT RAS?“

Se začátkem školního roku se do Toušic přistěhovalo několik romských rodin. Někteří zdejší občané se obávají rozšiřující se komunity a ohrožení své budoucnosti.

Toušice – Rozšiřující se romská komunita přiděluje starosti některým místním občanům. „Asi rok tady žije rodina, se kterou problémy nebyly. Sice za nimi jezdili výrostci, kteří tam pálili kabely a sháněli po okolí železo, ale jinak to bylo v klidu,“ říká jeden z občanů, který si z obavy před možnou pomstou nepřál zveřejnit své jméno.

Situace se podle něj radikálně změnila se začátkem školního roku. „Za jediný víkend se tu najednou objevilo asi pětadvacet dětí a další dospělí. Ubytovnu jim udělali z prasečího chlívků. Neustále tam řve magnetofon, jsou snad nedoslýchaví,“ přisazuje si.

Dalším problémem je podle něj voda, kterou rodiny vypouštějí na silnici. „Mají výtok proražený přes zeť a po té silnici pak tečou bakterie,“ říká. Přesto tvrdí, že nyní sousedské spory nemá. „Bojím se ale budoucnosti, vždyť tady může být gheto. Za jejich domem je objekt bývalého hospodářství, který pomalu rozebírají a z toho materiálu si přistavují,“ upozorňuje soused.

„Jsme tady legálně, každý z nás má nájemní smlouvu. I přátelé, kteří přijeli ze Slovenska. Pracujeme a děti chodí do školy. Lidé tady na nás koukají skrz prsty, protože jsme Romové. Já tady mám všude na pozemku dřevo a nemusím nikde nic krást. Pravdou je, že nám po silnici občas teče voda, ale ta je pitná ze studny, která nám někdy přeteče. Většina zdejších obyvatel má svedené své splašky do potoka a to nikomu nevdá,“ brání se Milan Čureja, jehož rodina přišla do Toušic jako první. Podle jeho slov je zde v nájmu a objekt kupuje formou splátek.

„Jestli mají nájemní smlouvy, to opravdu nevím. K trvalému pobytu v obci však nikdo z nich hlášený není, takže pro nás neexistují. Napsali jsme majiteli objektu a upozornili jej na vzniklou situaci. Říká se, že jim jej pronajal syn majitelky,“ shrnuje postoj obecního úřadu toušický starosta Miroslav Kocourek.

„My je vystěhovat nemůžeme. Pravdou také je, že v obci se nijak negativně neprojevují, ovšem nedaleké teletníky podléhají devastaci. Ty jsou v majetku družstva z Trhového Štěpánova. I je jsme vyzvali písemně, aby si svůj pozemek alespoň oplotili. Zatím nereagovali. Uvažujeme o pozvání úředníků z životního prostředí či hygieny,“ shrnuje Miroslav Kocourek.“

Hrozí v obci konflikt ras?, Zdeněk Hejduk, Kolínský deník, Str. 13, Rubrika Kolínsko, 2) 10. 2004

Tak co, hrozí v obci konflikt ras? (To se z článku nedozvíme. Z radikalizujících se postojů aktérů příběhu ale vyplývá určité riziko konfliktu odlišných sociokulturních skupin, které se navíc odlišují typem socioekonomické aktivity.)

KAPITOLA 13

NÁROD

Lidé kolem nás jako by měli zcela jasno v tom, kdo jsou a kam patří. Téměř každý ví, ke kterému národu se přihlásit. Co je to vlastně národ? Proč se k němu vlastně hlásím? Patřím k „českému národu“ od narození, anebo jsem k němu začal patřit o něco později? Patřili k „českému národu“ všichni moji prarodiče? Tolik otázek! S národem to není tak jednoduché, jak se zdá. Raději trochu zpomalíme – knížka se nám chýlí ke konci a ještě jsme si ani jednou nezkusili dát nějaký příklad ze života hned na začátek kapitoly!

„Odkud jsme a kam patříme
sloupek

Evropská unie je prý to nejlepší na světě, co tu máme. Zmizí hranice, volný pohyb lidí a zboží. Není mým větším snem, než si koupit pole v Itálii. Všichni budeme Evropané. Ó jak úžasné. A k tomu, kdo neumí anglicky, tak bude ztracen. Teď se objeví nějaký extremist a začne si vykřikovat hesla o národní identitě. Hodně lidí mu bude naslouchat a vůbec se tomu nedivím proč. A hned ho každý politik, napříč politickým spektrem (moc pěkný termín), utluče čepicí. Snad je to u českého národa zvykem, napřed poklonkoval Rakousko–Uhersku, pak Sovětskému svazu, teď Spojeným státům a potom... Evropské unii. Čím se liší český podnikatel, úředník nebo dělník od tzv. západního podnikatele, úředníka nebo dělníka? Pravda, životní úroveň i prostředí jsou horší, pomíneme-li však jazykovou odlišnost, dost překvapivě dost věcí je stejných. Elektronika od firmy Sony, jídlo u McDonald's, síť hypermarketů. Docela potěší, že stejné obchodní řetězce lze potkat při jízdě po dálnici okolo Prahy i Vídně. Jak se za nějaký čas pozná, že dotyčný člověk je Čech z Čech? Stejná jazyková výbava, oblečení, auto, mobil. Není mi známo, když už teď přijede nějaký český podnikatel na schůzku s partnery z více zemí Evropy, čím se bude lišit, kromě nepatrných odlišností ve vzhledu. Pomínou-li ale třeba to, že Čechy může zastupovat Japonec a naopak.

Pak nutně musí padnout otázka: „A co Vy jste vlastně zač? Odkud jste a kam patříte?“ A najednou se zjistí, že není co říct. Praha, Karlštejn, to ano, ale odkud jste Vy? Co zbude z českého národa v té úžasné Evropské unii? Nic. Vůbec nic. Pokud nebudou občané chtít být Čechy, nelze samozřejmě o pokračování národních tradic hovořit. To nebude ani násilné poněmčování, ani vystěhovávání národů, ani jejich přímé vybjění. To bude jen a jen lenost. Televizní seriály na celém světě stejné, jen namluvené jiným jazykem, zničí národní identitu. Za mohutné podpory vládnoucích činitelů a nadnárodních společností. Zisk. A člověk, osoba, osobnost bude jen beztvarou hmotou, kterou si kdekdo postrčí kamkoliv. Ale proč, proč se tomu nevzepřít? Jaký já mám důvod být beztvarou panevropskou hmotou v Evropě? Ne, já chci být konkrétní jedinec, s konkrétní historií, chci znát své kořeny a zvyky národa, z něhož pocházím. Toto spojení sebe s vlastními kořeny, s místem, kde žiji, to jediné zůstane (například českému podnikateli) jako důležité a výjimečné. Nebude

a mnohdy už není čím se odlišit, být zajímavý, vyniknout. A tak, naproti všem trendům poslední doby, si myslím, že dosažení té pomyslné třešničky na dortu odlišením svého stejného dortu od ostatních bude znalost vlastní identity. Jak nezajímavá bude informace, že jsem z České republiky! Jak na významu nabude sdělení: „Já jsem z Pravonína u Vlašimi, víte, tam, kde je ta bájná hora Blaník. Nějaké Německo, Polsko, Francie, beztvaré pojmy evropské doby. Ale říci (a doložit), že moji předkové od 17. století žijí na tomto místě, kolik měli dětí, jak byli úspěšní. Kdo tohle může říci? Kdo se tím může pochlubit?“

Odkud jsme a kam patříme; Milan Hrubeš, Metro, Str. 6, Rubrika Publicistika, 7. 11. 2003

Víra v přirozenou a dávnou a věčnou existenci národů je všeobecně rozšířena. Historici, politologové, antropologové, sociologové a další naopak vědí, že národy byly uměle vytvořeny, že národ je konstrukt.

HISTORICKÉ SOUVISLOSTI USTAVENÍ EVROPSKÝCH NÁRODŮ

Podle **Arnošta Gellnera** je nacionalismus plodem průmyslové společnosti, a proto příčiny vzniku národů musí být hledány v celkové strukturální proměně novověké společnosti, pro niž se vžil termín modernizace. Na přelomu 18. a 19. století začala být feudální společnost transformována ve společnost moderní. Docházelo k do té doby nebyvalé **industrializaci** a k politické a administrativní centralizaci evropské společnosti. Tento proces je považován za hlavní souvislost vzniku národů. V této době došlo k populační explozi a zároveň se začal prudce měnit poměr počtů obyvatel měst a venkova. Docházelo k rychlé industrializaci a k masivní migraci obyvatel venkova do měst. Tehdejší venkovské agrární ekonomické příležitosti již neposkytovaly dostatek zdrojů pro užití rostoucích počtů obyvatel, a tak tyto lidé migrovali do měst za pracovními příležitostmi v průmyslu. Venkovští emigranti se tak vyčlenili z domácích prostředí vlastních lokálních komunit, z místních kulturních kontextů, ve kterých byli socializováni, se kterými byli spjati a ve kterých se orientovali. Byli naopak vrženi do neznámého, nesrozumitelného a anonymního městského prostoru, kde na ně byl kladen požadavek maximalizovat individuální ekonomickou efektivitu. V manufakturách měli vykonávat činnost, pro kterou nebyli znalostně ani organizačně připraveni. V nové životní situaci se setkali s dalšími skupinami přistěhovalců, kteří pocházeli z jiných venkovských komunit. Disponovali tedy odlišnou lokální kulturní výbavou, jež byla adaptována na jiné místní prostředí. Ovšem nikoli na prostředí dynamicky se modernizujících měst. Arnošt Gellner považoval modernizaci za konstitutivní faktor nacionalismu. Gellner odmítá nahodilost vzniku národů prostřednictvím sociální kumulace, v jejímž centru stojí intelektuálové–národní buditelé. Národy před svým vytvořením neexistovaly, neexistoval ani jejich spánek, ze kterého by bylo možné je probudit. Gellner definoval nacionalismus jako politický princip, který tvrdí, že politická a národní jednotka musejí být shodné.

Transformace feudální společnosti ve společnost moderní byla doprovázena:

1. postupným rozpadem stavovského systému založeného na principu nerovnosti a nerovné distribuce privilegií;
2. vynálezem občanství jako nového právního statusu jednotlivce pro účast na nových politických jednotkách – národních státech; tento status měl být charakterizován ideálem univerzální rovnosti svých nositelů, a to v protikladu k hierarchicky uspořádaným sociopolitickým formacím minulosti;
3. sekularizací společnosti;
4. počínajícím úpadkem nezpochybnitelné legitimacy monarchických a klerikálních autorit;
5. rozvojem tržní ekonomiky a rozšiřováním rádia materiální směny;
6. silícími homogenizačními tlaky státního aparátu;
7. centralizací vzdělávacího systému.
8. centralizací a byrokratizací
9. urbanizací území a proletarizací obyvatel, kteří se stali ekonomicky závislími na nových formách ekonomické produkce, rostla i jejich závislost na státu,
9. migrace do měst, která generovala nové typy nerovnosti: jazykové a kulturně podmíněné.

Významná část tehdejšího obyvatelstva Evropy se tak ocitla v situaci velmi prudkých sociálních změn. Dosavadní běžně fungující návody pro život, které vycházely z dosud neproblematického společenského uspořádání, začaly selhávat. Komunikace byla narušena na úrovni lokální i státní, profesní i náboženské. V souvislosti s migrací do měst docházelo i k rozvolňování lokálně usazených rodinných vazeb. Modernita přinesla nejistotu a pocit ohrožení pramenící z problematizace a narušení tradičních řádů a generovala tak potřebu nového řádu, který by systematizoval nové ekonomické, sociální a kulturní realie a politické potřeby.

Politické potřeby relevantní pro náš výklad jsou tyto:

1. **potřeba sdíleného komunikačního kódu**, který by umožnil:
 - a) vzájemnou domluvu lidí pocházejících z různých místních kulturních kontextů,
 - b) širokou distribuci univerzálně srozumitelných instrukcí nezbytných pro orientaci v průmyslovém prostředí, jakýsi univerzální jazyk, kterým by bylo možné například předávat výrobní postupy, zaučovat k obsluze výrobních strojů v manufakturách a továrnách,
 - c) tok informací mezi organizačními jednotkami nových státních útvarů a mezi městy a venkovem,
2. **potřeba společného životního rámce** (odpověděla na ni později národní kultura), který by dezorientovaným a z jistot lokálního prostředí vyvedeným jednotlivcům poskytl pocit bezpečí, sounáležitosti, poskytl jim sdílitelnou identitu. Jednotný kulturněpolitický rámec měl zároveň legitimizovat homogenizační tlaky státního aparátu. Podle Gellnera řeší nacionalismus problém legitimacy nového společenského řádu i psychologického vakua masy vykořeněného nově vzniklého průmyslového proletariátu.

Z více než dvaceti etnických skupin, které existovaly v Evropě kolem roku 1800 se během následujících desetiletí začaly utvářet moderní národy. Stejně jako v českém případě měl proces formování podobu národního hnutí. Doba nástupu národních hnutí a agitačních aktivit se časově lišila. Zhruba ve stejné době, jako v Čechách začala také u Maďarů, Norů, Irů, Srbů a Řeků, o několik, desetiletí později u Finů, Bulharů, Chorvatů, Slovinců, Slováků, Vlámů a Rusínů (západních Ukrajinců). V polovině devatenáctého století pak u Estonců, Lotyšů, Walesanů a ještě později u Litevců, Katalánců, Basků, Bělorusů a Makedonců. České národní hnutí patřilo k většině národních hnutí, která nastupovala v podmínkách represe, které byly charakteristické pro feudální multietnické říše – ruskou, osmanskou a habsburskou. Hlavní fáze českého národního hnutí však již probíhala v době konstitučního zřízení a v kontextu občanských svobod. Většina západoevropských národních hnutí naproti tomu začínala svoji agitaci již ve státech konstitučních. Z historického hlediska se mohlo české národní hnutí odvolávat na středověký „národní“ stát, který byl sloučen s větším celkem a zanechal po sobě institucionální pozůstatky ve správě, soudnictví a stavovském zřízení. Jiná národnostní hnutí podobnou tradici „státnosti“ nemohla revokovat (Estonci, Slováci), pro jiná středověk nezanechal žádná vymezení „národního“ teritoria (Bulhaři, Řekové, Vlámové).

Podle **Tomáše Hirta** odpověděl **koncept národa** na obě zmíněné potřeby. Jednak představoval nový a za daných okolností vysoce funkční typ sociální organizace. Poskytl zároveň novou kolektivní identitu založenou na univerzálním občanském a státně–nacionálním principu. Novou sociální organizací a lákavou vizí identity bylo nahrazeno sociální uspořádání determinované lokálními a příbuzenskými vazbami, stavovskou distribucí privilegií, rurálně podloženou ekonomikou a křesťanskou vírou. Přijetím ideje národa byla započata práce na jednotné nadlokální „národní kultuře“. Součástí legitimizace této nově konstruované kultury byl i diskurz jejího odedávného trvání, její přirozenosti (a vrozenosti) a sdílení všemi potenciálními členy vznikajícího národa. Došlo ke standardizaci a kodifikaci národního (v rámci národního státu obecně srozumitelného) jazyka. Objevovat se začaly požadavky na vytvoření národních států, které by politicky definovaly a geograficky ohraničily nově vznikající nacionální kolektivity (každou zvlášť). V prostředí národních států s jednotným komunikačním kódem a systémem národních institucí bylo možné konstituovat národní ekonomiku (globalizační předstupeň ekonomiky nadnárodní). Vznikla tak nová komplexní ideologie, která generuje **psychologickou a emocionální identifikaci jednotlivce s velmi početnou (nacionální) skupinou** a také **politický projekt kulturního, psychologického a ekonomického sebeurčení** této skupiny (národa) v rámci vlastních geograficky explicitně definovaných hranic. Měřítka nacionální identity je dosud nebývalé ve srovnání s tím, jak málo početné komunity pokrývaly sdílené identity v evropském prostoru v minulosti.

PIERRE BOURDIEU: MODEL VZNIKU STÁTU

Stát je podle Bourdieua vyústěním procesu koncentrace různých druhů kapitálu: koncentrované fyzické síly či jiných nástrojů nátlaku (armáda, policie), kapitálu ekonomického, kapitálu kulturního (či informačního) a kapitálu symbolického. Tato kapitálová koncentrace dosahuje takové intenzity, že stát se stává držitelem metakapitálu, který mu dává moc nad kapitály konkurenčními i nad jejich držiteli. Podobně jako stát vládne nad kurzem směny ekonomické, vládne i nad kurzem směny kulturní a symbolické, definuje přesně, které a kolik prvků „cizích“ kultur přijme. Zároveň se vznikem státu vzniká pole moci ve smyslu herního prostoru, v němž držitelé různých druhů kapitálů bojují hlavně o moc nad státem, to jest o státní kapitál, který poskytuje moc nad ostatními kapitálovými formami a jejich předáváním (zejména prostřednictvím systému školství). Rodící se stát prosazuje svou fyzickou převahu ve dvou rovinách: vůči vnějším konkurentům (jiným státům) a vůči vnitřním rezistentům (sociální třída). Bourdieu připomněl, že ve společnostech, které netvořily stát (jako někdejší Alžírsko či Island doby ság) neexistovaly žádné jasně identifikované skupiny pověřené výkonem násilí uvnitř společnosti. Podmínkou koncentrace fyzické síly je zavedení účinného daňového systému. Proto je nutné homogenizovat ekonomický prostor (ustavením státního trhu). Koncentrace kapitálu informačního (jeho dimenzí je kapitál kulturní) je zas provázána sjednocováním kulturního trhu. Stát shromažďuje informace, pojednává je a redistribuuje, ale hlavně je **teoreticky sjednocuje**. Kultura sjednocuje stát: přispívá ke sjednocování kulturního trhu tím, že sjednocuje jeho pravidla (právní, lingvistická, metrická) a homogenizuje formy komunikace, zejména komunikace úřední (formuláře, doklady). Pomocí uzákoněných systémů klasifikace (například věk, pohlaví), úředních postupů, struktury školství a společenských rituálů utváří stát mentální struktury a prosazuje principy jednotného vidění světa, třídění jeho prvků, jednotné myšlenkové formy. Tak stát přispívá ke konstrukci národní identity.

ŠÍŘENÍ NÁRODNÍ IDEOLOGIE

Klíčovou roli v konstrukci a distribuci národní ideologie hraje nová elita, která aspiruje na politickou moc. Legitimitu dosažitelné moci nečerpá již z náboženských či stavovských zdrojů, ale pokouší se ji ospravedlnit představou přirozené a odvěké existence národního celku, národa, jehož příslušníky mají být poprvé v dlouhé historii Evropy vedle sebe jak příslušníci elit, tak nový industriální proletariát. Elity produkují a distribuují mýty a symboly, jejichž cílem je propojit a kulturně homogenizovat jazykově a socioekonomicky dosud různorodá prostředí v jednom společném národním domě, pod střechou jednotné národní kultury. Národní společenství je tak konturováno dávným společným původem a přítomným společným osudem, jež se vyznačují historickou kontinuitou a (zdánlivě přirozeným) právem na národní teritorium. Vznikají nacionální stereotypy (například Herder spekoval o ideálních vlastnostech Slovanů: milují zemědělství, mají zálibu v řemeslech, jsou klidní, mírumilovní, pohostinní, hudbymilovní, poslušní, ale chrabří ve vnučeném boji. Kollár Slovanům zas přiřkl nábožnost, nevinnou veselost, lásku k rodnému jazyku, snášenlivost vůči jiným národům). Legitimizační a mobilizační potenciál takto fabrikované ideologie však neopocívá na konkrétních historických faktech a jejich prezentaci, ale na schopnostech

elity selektovat historické události a přeskupovat je v obrazy národně symbolických historických epoch. Nacionální mýty o jednotném charakteru historických událostí vždy rezonují se současnou situací a cesty distribuce hledají v institucionálních kanálech (mýtus Jana Žižky distribuovaný státní vzdělávací soustavou; mýtus nepřekonatelného všelidového a tradičního Volkswagenu Golf šířený médii). ... Mýtus Volkswagenu Golf? Co ten má společného se šířením nacionální ideologie?

„PRO NĚMCE MÁ GOLF STÁLE ZVLÁŠTNÍ PŘITAŽLIVOST Made in Germany

POKAŽDÉ, kdy má na světě vyjet nový Golf, zadrží celé Německo kolektivně dech. Až přijde v září plánovaná premiéra páté generace, nebude tomu jinak. Z pohledu německého rozumu i srdce se nemůže Golfu nic vyrovnat, ať si na něj vymyslí ostatní značky jakkoli lákavé protinabídky. Proč? Protože Golf se stal nástupcem legendárního Brouka a stal se téměř nedílnou součástí národní identity. V padesátých a šedesátých letech se rozdělovala nabídka automobilů na Brouka a všechno ostatní. Proslul svou spolehlivostí, nezníčitelností a promyšleností, byl sázkou na jistotu, pokaždé nastartoval a hlavně byl opravdu pro všechny. Naštěstí pro VW se podařilo Brouka nahradit Golfem a s každou další generací se utvrdila jeho neotřesitelná pozice na německém trhu. Pokaždé byl však Volkswagen strachy bez sebe, zda neztratí svůj lesk a nestane se z něj další tuctový hatchback. ...“

Pro Němce má Golf stále zvláštní přitažlivost, Wolfgang König, AUTOCAR, Str. 18, Rubrika Novinky, 3. 05. 2003

Od Volkswagenu Golf není k vytváření dojmu o přirozenosti státní instituce zase tak daleko. Všimněme si propojení pozitivních představ o státní instituci – Německu s představami o Volkswagenu Golf. Stačí Golf opřít mýtem a určitými vlastnostmi. Třeba „nezničitelností“ a „promyšleností“. Že by nebylo možné golfa zničit? Každý národ ve vlastních mýtech vydrží vše a je zároveň chytrý („promyšlenost“). Občan (nebo novinář) v našem příkladu nacionální ideologii projevuje a zároveň ji vytváří prostřednictvím nového příběhu o další generaci (aut), která má tytéž vlastnosti jako generace předchozí. Vlastnosti Golf v příběhu dědí, podobně jako je může dědit německý národ, který Golfa údajně miluje.

Protože ustavená státní instituce je vyústěním procesu, který ji ustavuje současně ve strukturách sociálních i ve strukturách mentálních, máme sklon zapomínat, že tato instituce vzešla z dlouhé řady ustavujících aktů že jako zcela přirozená se nám pouze jeví. Pierre Bourdieu ve své přednášce *Vliv státu na utváření myslí* řekl, že stát, jakožto pořádací struktura a instance regulující permanentně praktické činnosti **formuje** skrze mentální (například historická věda) a tělesné tlaky (například úzus stolování) a příkazy vnučované všem sociálním aktérům **dispozice k dalšímu jednání**. Stanovováním určitého rámce praktickým činnostem stát zároveň nastoluje a vštěpuje společné formy a kategorie vnímání a myšlení, sociální rámce vnímání a chápání či paměti, sociální struktury a státní formy klasifikace. Tím vytváří podmínky pro určitý univerzální soulad dispozic k jednání a myšlení. Na něm se pak zakládá konsensus o celku sdílených samozřejmostí, které vytvářejí obecné citění. Kulturní a jazykové sjednocování provází legitimizace dominantní kultury a jazyka

a současného označování lokálních forem jazyka a kultury jako nedůstojných (nepřisovných, venkovských apod.).

Obvyklým nástrojem distribuce mýtů a symbolů, z nichž je utkáno ideologický plášť národní myšlenky jsou obsahy a formy výuky v rámci povinné, národním státem organizované školní docházky a šíření písemností tištěných v národním jazyce (v jedné z jeho forem), jejichž mediální dopad je umožněn zejména díky obecnému rozšíření gramotnosti. Podle Bourdieua škola, hlavně výukou dějin a zejména dějin literatury, prosazuje a všeobecně šíří dominantní kulturu, která se takto ustavuje jako kultura legitimní (a dominantní). Tak jsou podle Bourdieua vštěpovány základy určitého občanského náboženství – základní předpoklady národní sebe prezentace.

Podle Hirta nová unifikovaná národní kultura nahrazuje změt místních, na lokální podmínky vázaných „malých“ kultur, které se bez centrální regulace reprodukovaly v každodenních činnostech svých příslušníků. Podobný proces proběhl i na úrovni jazyka: jednotlivé místní jazykové varianty byly degradovány na dialekty a administrativní tlak na ně je permanentním pokusem přivést je do povznášející blízkosti spisovného národního jazyka, který byl vytvořen a standardizován elitou v průběhu obrozeneckých aktivit.

Národy mohou být chápány, podobně jako etnické skupiny, jako způsob, kterým se od sebe lidé rozhodli odlišovat. Proto je obsah národních mýtů a symbolů formulován v opozici k příběhům národního uvědomění sousedů (například odvěký boj Čechů s Němci o národní svébytnost (přestože lidé cítící se jako Češi a Němci spolu mohli bojovat teprve poté, co byli za Čechy a Němce označeni; Jan Žižka tedy nebojoval a nemohl bojovat za Čechy s Němci)). Průvodním jevem tvorby obrazu vlastní skupiny tak bylo v rámci procesu utváření národů často negativní zpodobňování „druhých“ – ostatních formujících se národnostních skupin. Je nepochybné, že konstrukce identity probíhá vždy v opozici k tomu, co ona konstruovaná identita není. Co není její součástí, jako by mělo být označeno za špatné, aby bylo zdůvodněna jinak nezodpovědná skutečnost, proč to její součástí není a nemůže být. Národní kultura je podle Bourdieua tak hluboce spjata se symboly vlastenectví, že existuje sklon chápat každé kritické zkoumání této kultury a jejich funkcí jako zradu a znesvěcení.

NÁRODNÍ STÁT JAKO ANTAGONISMUS MULTIKULTURNÍ SPOLEČNOSTI

Cílem národněemancipačních aktivit je dosažení centralizovaného národního státu, anebo alespoň centralizované politické teritoriální autonomie, která sdružuje v ideálním případě výhradně příslušníky zamýšleného národa. Centralizace politického útvaru je nutnou podmínkou k tomu, aby v něm mohla být udržována nepřirozená ideologie. Dominantním kulturním vzorcem je tu národní kultura, hovoří se zde národním jazykem a jednotlivé instituce včetně hospodářství mají národní aspekt. Strategická geografie státního území („a hory měli kolem dokola“) puncuje domovinu národa známkou výjimečnosti, odměňuje chytrost domnělých vlastních předků, kteří se usadili právě tady, v „zemském ráji nepochybně“. Ideálem je kulturní homogenita. V multikulturní společnosti nabývá na důležitosti myšlenka, že by tomu mohlo

být i jinak. Multikulturní společnost může hrát po určitý čas roli praktické utopie, která však permanentně zpochybňuje historickou možnost, jež se jako jediná uskutečnila. Snaha státu uplatňovat jednotnou národní kulturu je výrazem principiálně umělého brutálního integracionismu a malého imperialismu.

„JAK SE SRBSKO NĚKOLIK LET PO VÁLCE VYROVNÁVÁ S NACIONALISMEM A SVOU MINULOSTÍ?

Nedávné volby v Srbsku přinesly na první pohled senzační úspěch nacionalistů. I když demokratické strany získaly společně většinu křesel v parlamentu, jejich vzájemné rozpory jim nedovolily zformovat vládu a jsou to nakonec Miloševićovi socialisté, na kom závisí přežití Koštunicova menšinového kabinetu. První výsledky už jsou vidět. Parlament schválil zákon o pomoci osobám (a jejich rodinám) obžalovaným před haagským tribunálem pro válečné zločiny, Miloševićovy kadry se vracejí na některé klíčové pozice ve vládě, soudnictví a médiích, vojenská policie zabavuje kompletní vydání knihy, prý vyzrazující vojenské tajemství, a ruší se teprve nedávno založené zvláštní soudy pro válečné zločiny a organizovaný zločin. Nedávné tragické události v Kosovu pak vyvolaly doslova vlnu nového národního probuzení. Svět si mohl znovu připomenout, že se s Miloševićovým odchodem problémy v Srbsku automaticky nevyřeší.

Svržení vládců, ale bez odsouzení ideologie

Milošević totiž nebyl ztělesněním nacionalismu. Pro řadu Srbů byl především „rudý“ neboli komunist, zatímco praví srbští vlastenci jsou prodchnuti duchem pravoslavní (byť dost povrchního), částečně monarchistické, kteří vidí Srbsko jako jeden velký, národně semknutý pravoslavní kolektiv, jakousi srbskou „Volksgemeinschaft“. Nacionalismus, Miloševićem občas účelově využívaný, rozhodně nebyl terčem většiny jeho kritiků. „Sloba“ byl především nenáviděným, od reality odtrženým, komunistickým aparátčikem v čele zkorumpovaného režimu, který se od počátku 90. let držel u moci ani ne tak vlastními schopnostmi, jako spíše díky neschopnosti opozice. Pokud bychom hledali ideové kořeny moderního srbského nacionalismu, najdeme je mnohem spíše u řady tehdejších opozičních předáků, spisovatelů a intelektuálů. Knihy a pamflety Dobrici Čosiče, Vuka Draškoviče či Matiji Bečkoviče udělaly pro znovuzrození srbského nacionalismu v 80. letech 20. století možná více než Milošević, kterému však svou „osvětovou“ činností připravily dobrou startovní pozici.

Když byl Milošević svržen, bylo to svržení nenáviděného vládců, nikoliv odsouzení ideologie. Není se proto co divit, že v následujících třech letech nedošlo k vypořádání se s minulostí či k zavržení nacionalismu. Nový jugoslávský prezident Koštunica si nikde neklekal jako Willy Brandt a neprosil za odpuštění. Když už padla slova omluvy, tak obvykle vykalkulovaná, neupřímná, recipční („já se omluvím vám, když vy se omluvíte mně“) a ne od osob, které mají skutečný vliv na politiku a veřejné mínění. Vzájemné omlouvání chorvatského prezidenta Mesiče a šéfa srbsko-černohorského soustátí Svetozara Maroviče prošlo skoro bez povšimnutí. Marovič totiž přes svou funkci nehraje v srbské politice nijak důležitou roli.

My versus oni

Lidé, kteří hlasovali pro Šešeljovy Radikály, nehlasovali pro návrat Miloševiče. Ten si přeje oněch necelých osm procent socialistických voličů a možná ani to ne. Hlasovali samozřejmě svým způsobem pro srbský nacionalismus. V tom se však nijak zásadně neliší od řady voličů Koštunici či Draškoviče. Proč ostatně nebýt nacionalistou v zemi, kde si většina obyvatel nemyslí, že by Srbsko bylo hlavním viníkem války, a jen velmi pomalu proniká na veřejnost ponětí o tom, že by snad i Srbové páchali válečné zločiny. V zemi, která byla „nespravedlivě bombardována paktem NATO kvůli obraně své kolébky – Kosova – před albánskými teroristy“. V zemi, která trpí pod „antisrbským haagským tribunálem“. V klišé, vyjadřujících vztah „my – oni“ by se dalo pokračovat donekonečna. Určující je jedno. Jde zásadně o „hodní my – zlí oni“, v nejlepším případě pak o rčení „můžou za to všichni“. Oním „to“ se myslí celý řetěz katastrof, od chorvatské a bosenské války přes sankce a hyperinflaci až k symbolickému vyvrcholení v podobě bombardování letectvem NATO během roku 1999.

Řetěz katastrof však většinu Srbů nevedl k zamyšlení, či dokonce katarzi. V národě, který jako svůj hlavní svátek (a zároveň centrální bod národní mytologie) slaví svoji osudovou porážku (bitvu na Kosově poli roku 1389), jsou katastrofy přijímány ne jako výzva ke změně, ale poněkud fatalisticky jako další rána osudu, kterou Bůh trestá svůj vyvolený národ. V tomto duchu napsal v roce 1995, po katastrofální porážce chorvatských Srbů, pravoslavný časopis Svetigora rovnou, že „srbský národ je již prakticky mrtev“. Ve stejném periodiku – oficiální tiskovině černo-horsko-přímořské mitropolije Srbské pravoslavné církve – se dočteme třeba i to, že papež je antikrist a pod mitrou nosí přílišité tři šestky coby ďáblovo znamení.

Běžní Srbové jsou až příliš drceni každodenními problémy, než aby se zamýšleli nad válečnými zločiny. Zločiny páchali koneckonců i ti druzí (Chorvati, Bosňáci, Albánci...) a režim, který je dusil více než deset let, se dá také nazvat zločineckým. Haagský tribunál, který válečné zločiny na území bývalé Jugoslávie vyšetřuje, je však národním strašákem číslo jedna. I když takřka nikdo osobně nelituje Miloševiče a jeho kumpány v holandských celách, spolupráce s Haagem se netěší příliš velké oblibě.

„Když už soudit, tak my sami,“ volají Srbové. Spíše než o touhu po spravedlnosti a potrestání vlastních zločinců jde o však o ukřivděnou národní hrdost. Vždyť Slobodan je přece také Srb.“

Srbové si do čela opět zvolili Miloševičovy socialisty“, Matyáš Zrno, MF Dnes 16. 4. 2004

- Je koncept národní identity odpovědí na otázku *Čím jsme?* Zkusme pro odpověď argumentovat po přečtení běžného publicistického komentáře:

„PODVYŽIVENÁ KULTURA

Jsme zvyklí o sobě říkat, že jsme kulturní národ. Zdá se nám to nějak samozřejmě s ohledem na prostředí, ve kterém žijeme. Možná si často ani neuvědomujeme, kolik z té kultury kolem nás vybudovali jiní. Například Italové. V současné době ale podle mě nic nenasvědčuje tomu, že bychom tak lpěli

na kultuře. Ze státního rozpočtu dostává kolem poloviny toho, co je obvyklé v zemích EU. Dokonce ve srovnání s ostatními postkomunistickými zeměmi na tom nejsme nijak dobře (dáme-li stranou samozřejmě Albánii a podobné země). K tomu přidejme katastrofu s Českou televizí, která je jediným garantem domácí dramatické tvorby, pokusy poslanců měnit autorské zákony proti světovým zvyklostem. Část politické reprezentace ještě dnes hlasitě uvažuje, že kultura se má na trhu uživit sama – protože si myslí, že většina kultury je pop-music. Chatrná je podpora národní kultury v zahraničí, protože nemáme ani instituce, které by se o to měly starat, jak je v kulturních zemích zvykem. Po vstupu do EU nebude kromě kultury a sportu jiný prostředek, který by národní identitu připomínal a ostatním národům sděloval, že vůbec jsme. Palec dolů.“

Palec Jana Krause, Jan Kraus, Xantypa, Str. 12, 24. 02. 2004

KAPITOLA 14

SOCIÁLNÍ NEROVNOST A VZDĚLÁVÁNÍ

Jak jsme již připomínali v předchozích kapitolách, chápeme kulturu jako způsob adaptace na specifické životní podmínky, jistě i podmínky sociální. Skupinu nositelů určité kultury nazýváme sociokulturní skupinou. Vliv sociálních podmínek rozhoduje o charakteru kultury, která v jejích rámci vzniká a která je v jejích rámci předávána. Mají vliv i na způsob předávání kultury. Těmto tématům jsme se věnovali v předchozích kapitolách. Nyní se zaměříme na rozdíly v sociálních podmínkách a v sociálním postavení, které mezi lidmi vznikají a stejně jako kultura jsou předávány. S Pierrem Bourdieuem se také zamyslíme nad vztahem sociální nerovnosti a vzdělávání. A v následující kapitole nad vztahem témat sociální nerovnosti se vzděláváním interkulturním.

POJEM NEROVNOST

Sociální nerovnost rozumíme nerovný přístup sociokulturních skupin k hodnotám: znalostem, statkům a veřejnému rozhodování. Z příkladů realizace idejí rovnosti, na které dosáhne naše písemná paměť, můžeme sáhnout například po americké Deklaraci nezávislosti (1776) či francouzské Deklaraci práv člověka a občana (1789): „Lidé se rodí svobodní a rovní v právech. Sociální rozdíly mohou být založeny pouze na principu obecného blaha“. Společnosti měly s rovností svých členů vždycky problém. Ideje rovnosti útočily v 18. století vždy na (tradičnější) představy nerovnosti. Tradiční představy nerovnosti byly spojeny s rozdíly v sociálním postavení, v majetku, ve vyznání, pohlaví nebo rodové příslušnosti.

Demokratizace práv probíhá v demokratizovaných společnostech od 18. století ve třech fázích. Jako první se stala nezadatelnými práva **občanská**. Občanská práva jako svoboda pohybu, svoboda projevu a vyznání, právo na majetek a rovnost před zákonem máme sklon považovat za práva přirozená. Pokud bychom se narodili na „špatném“ místě, mohlo by se nám stát, že bychom naprosto „přirozeně“ o takových právech ani nevěděli. Občanské právo v severoatlantické civilizaci definuje zákon. Konstituce občanských práv byla následována ustavením práv **politických** (ustavení práv politických bylo a je leckde na světě následováno ustavením práv politických i pro ženy. Tu s menším, onde s větším odstupem za právy politickými). Představují především možnost volit politiky anebo se politikem stát a být volen jinými voliči. Jako poslední ze základních třech typů práv byla a jsou ustavována práva **sociální**. Ta se věnují nároku občana na určitý minimální ekonomický standard. Všechny typy práv aspirují na vyrovnávání rozdílů v přístupu jednotlivců či skupin ke kolektivně ceněným hodnotám. Vzdělání je podle závěrů sociologických výzkumů stále častějším nástrojem sociálních aktérů k optimalizaci jejich sociálního postavení. V této kapitole se budeme zabývat otázkou, zda

může vzdělání takovým prostředkem být a zda může takovým prostředkem být i pro příslušníky různých sociálních vrstev systému společnosti.

SOCIÁLNÍ STATUS

V moderní společnosti je sociální status ovlivněn zejména dosaženým vzděláním, příjmem, vlastnictvím, sociálním oceněním vykonávané profese, podílem na moci a rozhodování a dalšími faktory. Prvky, jimiž je status určován varíují historicky, sociálně i kulturně. Různost sociálních statusů lidí – členů společnosti – se projevuje různými styly života, má vliv na kvalitu sítě navazovaných kontaktů a známostí, což zpětně status potvrzuje, zpochybňuje či zvyšuje.

Sociální status můžeme definovat spolu s Janem Kellerem a Ralphem Lintonem jako:

pozici jedince/sociokulturní skupiny v sociálním systému, kterou jedinec/sociokulturní skupina zaujímá vzhledem k druhým jedincům/sociokulturním skupinám účastnícím se téhož sociálního systému. Status určuje práva a povinnosti svého nositele, určuje také, jaké chování budou druzí očekávat od držitele určitého statusu v konkrétních situacích. V tomto smyslu je sociální status základem sociálních rolí, které jsou naopak jeho dynamickým aspektem. Sociální status je ve všech společnostech distribuován více či méně hierarchicky s tendencí přiznávat vyšší druhy statusu omezeným počtům lidí. Vyšší status je považován za nedostatkový statek a stává se předmětem aspirací podobně jako jiné nedostatkové statky. Podle naivně liberalistického pojetí odpovídá status individua jeho schopnostem, které odpovídají aktuální poptávce společnosti. Tomuto stavu odporují například instituce dědictví, soukromého vlastnictví, nerovná kvalita socializace a další sociální podmínky, které znevýhodněný jedinec nemůže vlastním úsilím ovlivnit.

Základní typy sociálního statusu odlišil **Ralph Linton**:

Status připsaný, nebo také **askriptivní**, je založen na charakteristikách, nad nimiž nemá jedinec žádnou (anebo velmi malou) kontrolu. Askriptivní status získáváme bez vlastní zásluhy (a podobně se ho vlastní zásluhou nemůžeme zbavit). Je důsledkem sociálních okolností, zejména **dědictví** (děděný majetek, šlechtický titul, mocenské postavení rodičů, sociální kontakty rodičů,) a liší se od **vrozeného** (barva pleti, pohlaví). Připomeňme, že v některých sociálních systémech primárně biologické kvality (barva pleti, pohlaví) jedince sociálně znevýhodňují (útoky skinheadů, před kterými policie člověka neochrání, soustředěná pozornost prodavačů na romského zákazníka supermarketu, platová diskriminace žen na některých pracovních místech). Sociálně emancipační hnutí se pokoušejí v podstatě dokázat, že status vrozený není statusem připsaným (Znebejánek, 1997). Připsanou nebo vrozenou pozici v sociální hierarchii společnosti již nelze v demokratickém světě legitimovat otevřeně jako v tradičních společnostech. Moderní společnost nutí jedince se zvýhodněnou připsanou nebo vrozenou pozicí hledat jinou formu ospravedlnění svého sociálního statutu. Podle Bourdieuho plní v moderních společnostech tuto funkci systém vzdělávání. **Status získaný** následuje

v životě člověka status askriptivní. Člověk tento typ sociálního statusu získává, a to prostřednictvím výkonu (vzdělání, profese, fyzický výkon).

Sociální status umožňuje určit **sociální distanci** mezi dvěma jedinci a stanovit jejich místo v **hierarchii** sociálního systému, kterého se účastní. Dynamickou složkou statusu je podle Lintona **sociální role**. Max Weber nabídl **širší** (míra prestiže, velikost majetku, podíl na moci) a **užší** (prestiž) pojetí sociálního statusu. Kategorii prestiže vnesl do teorií sociální hierarchie důležitý prvek subjektivního vnímání sociálního statusu, subjektivního zhodnocení pozice jedince v sociálním systému (narozdíl od do té doby jediných používaných objektivních kategorií jako velikost majetku nebo podíl na moci). Ukazatelem subjektivního statusu může být například úcta projevovaná v každodenní interakci. Objektivní a subjektivní status jednotlivce se pochopitelně mohou více nebo méně překrývat. Weber zřejmě vycházel z poznání, že v různých sociálních systémech jsou pro **konstrukci sociálního statusu** používána různá kritéria.

Obecně můžeme říci, že v méně komplexních společnostech se členové sociálního systému navzájem vnímají konzistentněji, nepoužívají k řazení ostatních do sociální hierarchie pouze parciální kritéria (která jsou zřejmá na první pohled jako například oblečení viditelné při letmém setkání na ulici), obraz člověka a sociální status je v méně komplexních společnostech celistvější a k jeho konstrukci nestačí potkat jeho nositele na Václavském náměstí, ale je potřeba jej dlouhodobě poznávat. Ve vysoce diferencované moderní společnosti procházíme velkým množstvím různorodých sociálních vztahů, zažíváme členství v mnoha sociálních skupinách. Interpretaci reality tak nutně zjednodušujeme, jsme schopni lidské jedince kolem nás velmi rychle zařadit podle znaků (například image) vyjadřujících důležité složky jejich sociálního statusu (profesní postavení). Konkrétní složení sociálního statusu potřebné pro přístup či zařazení do určité sociokulturní skupiny je nazýváno **klíčový status**.

SOCIÁLNÍ STRATIFIKACE

Sociální stratifikace je a) **stavem hierarchického uspořádání sociálních aktérů** podle dimenzí distribuční nerovnosti – materiálních zdrojů, podílu na moci, mírou příznávané prestiže (podle Marxe zejména ekonomických zdrojů, podle Bourdieua kromě materiálních i kulturních a sociálních zdrojů); je **výsledkem procesů udržování a tvorby sociálních nerovností**, které vedou ke vzniku hierarchicky uspořádaných sociálních systémů. Segmenty sociálního systému (jednotky hierarchie) jsou v různých sociokulturních skupinách tvořeny podle různých kritérií (kasty, stavy, třídy, majitelé ojetých vozů BMW třídy 5.; b) **procesem udržování a tvorby sociálních nerovností** – používáním (chtěným i nechtěným) statusových znaků, které jsou členům konkrétního sociálního systému srozumitelné, a snahy navýšit svůj sociální status (či status vlastních dětí) anebo aktuální zkušenost sociálního sestupu.

Vzdělavatel i vzdělávaný jsou vždy součástí stavu sociálního rozvrstvení společnosti, ve které jejich setkání probíhá. Jsou také součástí procesů, ve kterých naplňují svoji sociální pozici, snaží se dosahovat lepší sociální pozice a procesy změny

sociálního postavení se týkají i všech členů společnosti okolo. Skutečnosti, že se a) vzdělavatel a vzdělávaný účastní těchto procesů i to, že se b) jejich sociální postavení odlišuje, významně intervnují do procesu vzdělávání. Konkrétní konstelaci vzájemného sociálního postavení vzdělavatele a vzdělávaných je třeba zvažovat ve fázi konstrukce i realizace vzdělávacího programu (například vyšší postavení vzdělavatele a jeho vnější znaky nesmí ovlivňovat sebehodnocení vzdělávaných; nižší postavení vzdělavatele a jeho vnější znaky nesmí demotivovat vzdělávané, nesmí snižovat vzdělavatelovu věrohodnost).

Sociologie nabídl několik stratifikačních modelů horizontálního členění sociálního systému:

Funkcionalistický model (Talcott Parsons) považuje stratifikaci sociálního systému za funkční a užitečnou. Kulturní systém je souborem sdílených hodnot. Sociální systém je souborem rolí a rolových očekávání. Náročné pozice systému dělené práce jsou ohodnoceny tak dobře, že to členy sociálního systému motivuje těchto pozic dosahovat. O tato místa probíhá mezi členy sociálního systému soutěž. Pravidla soutěže určuje kultura. Systém těchto pozic si funkcionalisté představují jako matici sociálních pozic. Blízkostí sociálních pozic jsou modelovány sociální vrstvy, vzdálenosti sociálních pozic v modelu vrstvy oddělují. Jednotkou funkcionalistických pozorování nejsou lidští jedinci, ale sociální pozice a sociální role. Lidé se podle těchto představ rodí do systematické a funkční nerovnosti, do různých startovních podmínek.

Podoba Parsonsovy „AGIL“ koncepce univerzálních funkcionálních předpokladů sociálního systému je následující:

Adaptation – vyrovnávání systému s požadavky reality okolí, aktivní transformace vnější situace, opatrování zdrojů z přírody, ekonomika;

Goal attainment – vymezení cílů a mobilizace zdrojů k jejich dosažení, politika;

Integration – stanovení a organizování souboru vztahů mezi členy systému, jež slouží ke koordinaci a sjednocení v jedinou entitu; regulace vztahů mezi aktéry uvnitř systému, normy a právní instituce; **Latency** – udržování struktury a napětí zachováním motivačních a kulturních vzorů systémů v čase, udržování vzorců a hodnot, motivace aktérů k výkonu rolí nezbytných pro sociální systém (zejména výchova a rodina); každý subsystém má vitální důležitost pro celý systém.

Představený stratifikační model sociální nerovnost nehodnotí, spíše konstatuje, že sociální nerovnost existuje. Strukturální funkcionalismus zaměřuje následek za příčinu, když tvrdí, že nerovnost existuje proto, aby lidé dosahovali nerovných pozic. A že sociální nerovnost vede k tomu, že se lidé více snaží, a tak přispívají ke společnému blahu všech členů společnosti.

- Je snaha dosáhnout lepší sociální pozice tím jediným důsledkem sociální nerovnosti?
- Anebo: Jaké důsledky sociální nerovnosti Vás napadají?

Konfliktní model (Ralph Dahrendorf) společnosti je založen na polaritě dvou protikladných sil reprezentovaných konfliktními skupinami sociálních aktérů (na-

příklad vládnoucích a ovládaných). Zdroje kolektivních zájmů neleží v oblasti vlastnictví výrobních prostředků (jako u Karla Marxe), ale rozpor existuje mezi těmi, kdo kontrolují výkon moci, a těmi, kdo jsou z výkonu moci vyloučeni. Ten, kdo soukromě vlastní, disponuje zároveň jistou formou moci, avšak ne každý držitel moci odvozuje svou moc právě od soukromého vlastnictví. Mezi statusotvorné hodnoty lze zařadit vzdělání i jednotlivé znalosti. Hnací silou **moderního sociálního konfliktu** je existence reálných sociálních tříd v prostředí, kde funguje občanství pro všechny. V moderní společnosti nemohou bariéry **oprávnění** realizovat nedostatkové hodnoty (více soukromého vlastnictví, více moci) legitimitu z tradice či zákona. V moderní společnosti jsou překážkami sociálních práv pro všechny reálné příjmy. Princip občanství odstranil rozdíly před zákonem, zbyl rozdíl ve skutečném **postavení občanů**.

Konfliktologickou teorii rozvinul **Randall Collins**: Moderní společnost nabízí ideologii téměř neomezených mobilních šancí. Podle Collinse je mocenská struktura moderní společnosti produkována a udržována v procesu symbolické interakce. V každodenních konverzích se projevují mocenská nadřazenost, podřazenost i rovnost. V moderní společnosti, kde o statusu jednotlivce rozhoduje především typ jeho profese a postavení v zaměstnání s ní spojené, se vztahy nerovnosti projevují především v kontextu pracovních situací. Pozice v zaměstnání je tak základem třídní příslušnosti jedince. V průběhu konverzací jsou mocenské vztahy buď potvrzovány, anebo zpochybňovány. Účelem převážné části rozhovorů není podle Collinse nic jiného než posílit svůj status v očích druhých. Proto se lidé běžně snaží stočit hovor do oblasti, v níž sami vynikají, a získat tak úctu druhých. Aby mohl člověk hovořit, musí mít o čem. Třídní postavení ve společnosti je určeno podílem na moci. Podíl na moci je určován aktivitou a postavením v konverzaci. Rezonance Collinsovy teorie a teorie interkulturního vzdělávání jsou nasnadě. Další z forem podílu na moci, o které Collins hovoří, je například zastávání úřadů.

Společenský vzestup jednotlivců nebo sociálních skupin nebývá provázen sociálními konflikty tak jako jejich případný sestup (vzbouření horníků v postkomunistickém Polsku v 90. letech 20. století; levicově radikální aktivity kurdských přistěhovalců v Německu ve stejné době organizované elitami, které po přechodu do hostitelské společnosti zažily devaluaci svého sociálního statusu). Jev imigrace je zpravidla provázen sociálním sestupem, úpadkem osobního sociálního postavení (z obchodníka dlouhodobě nezaměstnaným, ze středoškolského učitele nočním uklízečem v Tescu). Ať už se liší osobní příběhy jakkoliv, devaluace sociálního statusu imigraci zpravidla provází. Pro interakce vzdělavatele a vzdělávaného bývá v interkulturním vzdělávání charakteristická statusová distance. To je **konfliktogenní premisa** interkulturního vzdělávání. Můžeme na ni reagovat například realizací požadavku Petra Matějů na redukci selektivity sekundárního a terciárního vzdělávání (dále v této kapitole). Statusově heterogenní skupina příjemců vzdělávacího programu je v přímém rozporu s rozšířenou ideou zvláštních škol, jejichž funkcí je mimo jiné selekce zaostávajících žáků a jejich následná separace. Ta, byť v nezamýšleném důsledku, konzervuje jejich vzdělanostní handicap a nevede k vyrovnávání jejich šancí s žáky ostatních – „normálních“ základních škol. Zvláštní škola tak nedohání

žádnými zvláštními vzdělávacími metodami to, co neposkytuje žákovi rodina, ale stává se spíše jakýmsi stigmatem – symbolem pro nevzdělatelnost.

Jako je nesmyslná separace skupiny žáků definovaných jako „slabší“, bylo by také nesmyslné uplatnit jednotný vzdělávací přístup na obyvatele ghetta a na přistěhovalce z vyšší třídy. V takovém případě by byl naopak konzervován vzdělanostní handicap přistěhovalců z vyšší třídy. Neexistuje univerzální princip pro rozhodnutí, kdy vzdělávané separovat do zvláštních vzdělávacích skupin a kdy je naopak vzdělávat společně. Je tedy na vzdělavatelích, aby vždy podle charakteru vzdělávacích obsahů a podle šíře statusových diferencí ve skupině vzdělávaných citlivě posoudil, zda vzdělávat odděleně, nebo společně. Na obecné rovině lze říci, že pokud jsou separování ti méně disponovaní pro vzdělávání, může jim separace uškodit. Pokud jsou však separování disponovaní, nadání vzdělávání, separace jim může prospět v tom, že umožní pro tuto skupinu zvýšit náročnost výuky.

SOCIÁLNÍ VRSTVY A KULTURA

Pierre Bourdieu vyjádřil ve své Teorii jednání domněnku, že kdyby byl Japonec, nelíbilo by se mu, co většinou píší o Japonsku cizinci. Bourdieu vytvořil model sociálního prostoru, který vyjadřuje na konkrétním příkladu kulturně univerzální strukturu vztahové skutečnosti. A může být univerzálně platným interpretačním schématem statusově diferencovaného sociálního prostředí. Model vytvořil na základě zkoumání předmětu situovaného v místě i čase – francouzské společnosti sedmdesátých let, a to na základě kvalitativních i kvantitativních metod, statisticky i etnograficky, makrosociologickým i mikrosociologickým prizmatem. Sociolog Bourdieu zároveň vyloučil, že by například Francouz byl nejvíce kompetentním k analýze sociálního prostředí ve Francii proto, že se v této zemi narodil a hovoří jejím jazykem, ale může se jím stát ten, kdo Francii dostatečně studuje. V myšlení vzdělavatele může toto přesvědčení rezonovat s ideou, že nejlepší předpoklad pro to, abychom vzdělávali Japonce nemusí být právě ten, že jsme sami Japonci, nebo že nejlepším vzdělavatelem Romů může být zase pouze Rom. Domnívám se, že tato idea je správná. Bez jejího přijetí by mimochodem nebylo interkulturní vzdělávání vůbec možné.

Je třeba vyvarovat se toho, abychom vlastnosti, které v určité době charakterizují určitou sociokulturní skupinu (šlechtu, intelektuály, dělníky či nějaký konkrétní typ zaměstnanců) přisuzovali této skupině jako nutné a pro ni podstatné, ať už jako důsledek sociálního postavení této skupiny v určitém sociokulturním prostoru, anebo jako důsledek určitého stavu nabídky možných statků a praktických činností. V každém okamžiku existence jakékoliv společnosti můžeme pozorovat určitý celek sociálních pozic, který je homologicky spjatý s jistým celkem aktivit (golf, hra na klavír, čtrnáctidenní dovolená v autokempinku) a statků (sídlo na venkově, barokní obraz, šála se znakem fotbalového klubu), jež samy jsou rovněž charakterizovány vztahově. Jinými slovy každá aktivita souvisí s nějakými dalšími aktivitami a některými statky a s jinými aktivitami a statky zase ne (dlouhodobě nezaměstnaný člověk se základním vzděláním a třemi dětmi nehrává dvakrát týdně squash s kamarády z branže; když přijede na státní návštěvu britský premiér, nepovezou ho z letiště felicií).

Toto se může jevit jako příliš abstraktní. Bourdieu to však považuje za první podmínku správné analýzy vztahu mezi sociálním postavením, dispozicemi (habitusy) a zaujímáním postojů – volbou, kterou sociální činitelé provádějí v nejrůznějších oblastech praxe, ve stravování, sportu, hudbě, politice atd. Srovnávat navzájem je možné vždy jen celé sociokulturní systémy, hledat přímou rovnocennost rysů pojímaných izolovaně – ať už rysů podle názvu identických (například pěstování golfu ve Francii a v Japonsku), nebo na první pohled různých, ale „funkčně“ či technicky rovnocenných (rum, pastis, saké, vodka) – je omyl, který může vést k tomu, že ztotožníme vlastnosti strukturálně odlišné nebo odlišné vlastnosti strukturálně rovnocenné. Distinkce, odlišnost – určitá povaha jednání a způsobů, považovaná většinou za vrozenou (hovoří se o „přirozené odlišnosti“) je ve skutečnosti jen odchylka, distinktivní rys, vztahová vlastnost, která existuje jedině ve vztahu a skrze vztah k vlastnostem jiným.

Pojetí sociální distinkce (Pierre Bourdieu)

„Sociální prostor vypadá tak, že jsou v něm aktéři nebo skupiny rozmístěni podle pozic, stanovených statisticky na základě dvou principů diference, a to těch, jež mají v severoatlantické civilizaci tu největší váhu: kapitálu ekonomického a kapitálu kulturního. Schéma prostoru sociálních pozic a životních stylů je zjednodušeno a zredukováno na některé příznačné ukazatele v oblasti sportu, společenských her, nápojů a hudebních nástrojů. Přerušovaná linka vyznačuje hranici mezi pravděpodobným příklonem buď k pravici, nebo k levici. Aktéři mají tím více společného, čím blíže k sobě mají v těchto dvou dimenzích, a tím méně, čím jsou od sebe vzdálenější. Prostorové vzdálenosti na papíře odpovídají vzdálenostem sociálním. V první dimenzi se sociální aktéři dělí podle celkového objemu kapitálu, jehož různými druhy disponují, a ve druhé dimenzi podle struktury tohoto kapitálu, ekonomického a kulturního, v jejich kapitálu celkovém. V první dimenzi tak stojí držitelé největšího celkového kapitálu – podnikatelé, příslušníci svobodných povolání a univerzitní profesori – všichni společně proti činitelům ekonomicky a kulturně nejhudším, například nekvalifikovaným dělníkům; z hlediska poměru mezi kapitálem ekonomickým a kapitálem kulturním, jichž jsou držiteli, stojí profesori (relativně bohatší na kapitál kulturní než ekonomický) výrazně proti podnikatelům (relativně bohatší na kapitál ekonomický než kulturní). Z této opozice vyplývají odlišnosti v postojích: například opozice mezi intelektuály a podnikateli nebo na nižší rovině společenské hierarchie mezi učiteli a drobnými obchodníky, se v politice projevuje opozicí mezi levicí a pravicí (jak naznačuje diagram, pravděpodobný příklon k levici nebo pravici závisí přinejmenším do stejné míry na postavení v horizontální dimenzi jako na postavení v dimenzi vertikální, tedy přinejmenším stejně na poměru mezi kapitálem kulturním a kapitálem ekonomickým v celku vlastněného kapitálu jako na jeho celkovém objemu)“ (Bourdieu, 1998, s. 14/15).

Prostor sociálních pozic se odráží v prostoru postojů prostřednictvím prostoru dispozic (či habitů), jinými slovy, systém diferencujících odchylek určující různá postavení ve dvou hlavních dimenzích sociálního prostoru odpovídá systému diferencujících odchylek ve vlastnostech aktérů (nebo skupin aktérů), to jest v jejich praktických činnostech a stacích. Každé třídě pozic odpovídá určitá třída habitů (či zálib) jako produktů společenských podmínek spjatých s dotyčným postavením a prostřednictvím těchto habitů a jejich generativních schopností pak určitý syste-

matický celek statků a vlastností spjatých navzájem stylovou příbuzností. Jednou z funkcí pojmu habitus je, že vyjadřuje jednotný styl praktických činností a statků určitého jednotlivého aktéra nebo třídy aktérů (studenti na kolejích vaří nejčastěji těstoviny, častěji posílají SMS, než telefonují, jejich čas je strukturován rytmem školy, jejich příjmy závisí nejčastěji na příjmech rodičů, všichni disponují mailovou adresou, mají zpravidla konkrétní profesní zaměření, nebo dokonce cíle, jejich jazyková vybavenost jim zpravidla umožňuje těchto cílů dosáhnout, uvažují o hypotečním úvěru na bydlení atd.; jejich vrstevníci zaměstnaní ve Spolchemii v Ústí nad Labem se mohou od studentů na vysokoškolských kolejích lišit v mnoha praktických činnostech a až budou obě skupiny ve věku 35 let, odchylky v praktických činnostech a stacích budou pravděpodobně ještě výraznější).

HABITUS

Habitus je výsledkem přijetí a opakování toho, čím je skupina objektivní – historie, jazyk, pohled na svět. Sociální jednání může být identické těm jednotlivcům, kteří jsou produktem stejných sociokulturních podmínek. Habitus je generativní a jednotící princip, který z charakteristických vztahových rysů, vlastních určitému sociálnímu postavení, vytváří jednotný životní styl, to jest celek, v němž se sjednocuje volba osob, statků i praktických činností. Diference spjaté s různými pozicemi, to jest se statky, praktickými činnostmi a hlavně chováním, fungují v každé společnosti jako diference ustavující symbolické systémy, jako distinktivní znaky. Habity, stejně jako sociální pozice, jichž jsou plodem, jsou diferencované a zároveň diferencující: jsou odlišné a samy také odlišnosti plodí, jsou generativními principy odlišných a odlišujících praktických činností. „To, co jí dělník, a hlavně způsob, jakým to jí, sporty, jež pěstuje, a jakým způsobem je pěstuje, jeho politické názory a způsob, jakým je vyjadřuje, se systematicky liší od způsobu stravování a odpovídajících aktivit kultivovaného manažera. Habity jsou ale také rozlišovacími principy, principy klasifikace. Rozlišují mezi tím, co je dobré a co špatné, co je správné a co nesprávné, co je elegantní a co je vulgární atd. Jsou-li tyto rozdílnosti v praktických činnostech, vlastnění a projevovaných názorech nahlíženy skrze tyto sociální principy rozlišování, stávají se rozdílnostmi symbolickými a představují skutečnou řeč.“ (Bourdieu, 1998, s. 16). Představují vyjádření konaných prostřednictvím distinktivních znaků. Člen určité habituální skupiny bývá konfrontován s určitými znaky a praktikami daleko častěji než nečlen. Lidé se stejným habitem sdílejí i podobnou zkušenost. Habitus je subjektivní, ale nikoli individuální systém internalizovaných schémat vnímání a jednání. Sdílení hodnotové koordinace jednání a pohledu na svět je založeno na neosobnosti a zaměnitelnosti jednotlivých praktik (hraní golfu) a pohledů na svět (volení ODS).

Vztah **sociální (habituální) nerovnosti a vzdělávání** popsal Bourdieu prostřednictvím tří forem rodinného kapitálu. Každá rodina disponuje podle Bourdieu určitým ekonomickým, sociálním a kulturním kapitálem. Ekonomický kapitál vyjadřuje materiální a finanční možnosti rodiny, které rodině umožňují poskytnout dětem vzdělání či financovat jejich zájmy. Vyšší ekonomický standard rodiny působí zároveň jako pozitivní psychologický faktor. Sociální kapitál rodiny je

synergickou sítí známostí a konexí, které je možné využít při snahách udržet anebo vylepšit sociální status členů rodiny. Kulturní kapitál je charakteristikou osvojeného chování, životního stylu a vkusu, které jsou nezbytné pro účast na preferované kultuře (majoritní kultura, minoritní kultura, dominantní kultura statusové skupiny). Dominantní statusovou kulturou je determinováno prostředí školy. Jazykové a další symbolické kódy používané ve škole při komunikaci jsou totiž odvozovány od její statusové kultury. Žáci, kteří preferovanou kulturu ovládají, se jeví jako nadanější, inteligentnější, učitelé s nimi mohou méně komplikovaně komunikovat a to vede pravděpodobně k tomu, že těmto žákům/studentům věnují více pozornosti. Školní úspěšnost a úroveň dosaženého vzdělání jednotlivce je tak přímo závislá na tom, do jaké míry si osvojil dominantní kulturu neboli jakým kulturním kapitálem disponuje. Vstupní společenské nerovnosti jsou tak vzdělávacím systémem legitimizovány a zahalují se do zdání, že jsou nerovnostmi přirozenými. Vzdělávací systém se pak stává nástrojem přenosu sociálních nerovností mezi generacemi a podílí se na reprodukci jednotlivých sociálních vrstev.

Bourdieuovy poznámky o vztahu sociální nerovnosti a vzdělávání můžeme promyslet na blízkém příkladu:

„VSETÍNSKÉ ŘEŠENÍ – PERIFERIE

Radní odmítají výtky, že by město mohlo vytvořit v Poschlé ghetto

Vsetínská radnice chce letos dotáhnout do konce projekt na stavbu nových bytů na periférii města, kam zřejmě přestěhuje problémové nájemníky z městských bytů.

Vsetín – Přes fakt, že dům má vyrůst na bývalé skládce a vedle hlavního silničního tahu, zůstává pro radní lokalita na Poschlé jediným vhodným místem. Řešení, k němuž se ostatně uchyluje více měst v republice, kritizují některé občanské iniciativy a sociální pracovníci. Obávají se, že tak vznikají ghetta na okrajích měst, kde se problémy pouze přesouvají a kumulují. „Koncentrace nejchudších občanů na jednom izolovaném místě nepomůže jejich chudobu odstranit, ale naopak ji znásobí. Lidé v ghettech se k návratu do společnosti nepřipraví, jejich nepřizpůsobivost se naopak generačně reprodukuje,“ uvedl spolupracovník společnosti Člověk v tísní Jaroslav Valůch. Podle vsetínských radních jsou ale nové byty na Poschlé jediným řešením a s jednostrannou kritikou nesouhlasí. „Není to nejlepší, ale jediné možné řešení. Nemáme možnost stavět nové domy v centru a problémové občany v nich integrovat,“ tvrdí starosta Vsetína Jiří Čunek. Zdejší radnice chce novým domem na Poschlé s osmačtyřiceti byty vyřešit letité problémy s nájemníky městských bytů, kteří za ně neplatili, devastovali je, byli hluchí a měli problémy v soužití s okolím. Loni potíže tohoto rázu ve Vsetíně vygradovaly, když radnice většinu takzvaných problémových občanů nastěhovala do jediného pavlačového domu u polikliniky. Staré městské byty město totiž rekonstruovalo a vrátit se do nich mohli pouze ti, kteří neměli dluhy a původní byty neničili. Asi tři stovky nájemníků, z nichž většinu tvoří Romové, nyní žije v 59 bytech v jediném domě. I ten čeká rekonstrukce se stejným cílem. Nevrátí se sem nájemníci, s nimiž byly problémy. „V Poschlé vzniknou byty první kategorie. Půjde o styl chráněného bydlení, kde budeme nabízet sociálně slabším služby terénních pracovníků, školku pro děti nebo přípravku do školy,“ říká starosta, který zásadně odmítá, že tady

vznikne jakékoli ghetto. Místo za městem, vedle hlavní silnice připadá ale na stavbu domu nevhodné nejen některým sociálním pracovníkům, ale i hygienikům. Především proto, že má vyrůst na bývalé skládce. Podle vyjádření hygieniků, kteří nedali souhlas k původní změně územního plánu, je místo navíc nadměrně hlučné a nedaleko je i čistírna odpadních vod. „Spolupracujeme na odstranění administrativních i technických problémů, které stavbě brání,“ zní nicméně z radnice. Sami Romové plán tvrdě kritizují. Vadí jim především extrémní vzdálenost do centra města, na úřady, do škol nebo do nemocnice. Sami také odmítají život pohromadě. „My netoužíme žít pohromadě, víme, že to nese problémy. Je tady tolik sídlišť a oni nás cpou všechny společně pryč,“ řekla již dříve jedna z nájemnic domu u polikliniky Renata Tulejová. Podobně jako Vsetín se podle lidí z nadace Člověk v tísní chová více měst. „Dříve nebo později se ale takové místo stane etnický jednotné a budou se tam soustřeďovat problémy, jen na ně nebude tolik vidět,“ poznamenal Jan Černý, který koordinuje romské projekty.“

Vsetínské řešení – periferie, (kam), Mladá fronta DNES, Str. 2, Rubrika Východní Morava, 5. 2) 2003

KAPITOLA 15

SOCIÁLNÍ NEROVNOST A INTERKULTURNÍ VZDĚLÁVÁNÍ

Dosažením vzdělání mohou v moderních společnostech jednotlivci zvyšovat svůj sociální status. V demokratizované severoatlantické civilizaci začala být v šedesátých a v sedmdesátých letech 20. století realizována politická idea rovnosti vzdělávacích šancí a práva občanů na vzdělání jako fundamentálního lidského práva (Beneš, 2003). **Pierre Bourdieu** se domnívá, že vzdělání transformuje rovnost v nerovnost tím způsobem, že klasifikací vymezí distance mezi žáky či studenty, kteří si před započítím vzdělávacího procesu byli rovni. Rovni v tom smyslu, že dosud neměli přístup ke znalostem, které jim poskytl vzdělávací proces. Proces interkulturního vzdělávání bychom tedy měli kontrolovat do té míry, abychom nevytvářeli mezi jednotlivými studenty nerovnosti různou individuální mírou zprostředkování vzdělávacího obsahu. Napříč sociálním spektrem se různí i přístup ke vzdělání. Podle **Antonia Gramscio** je každá sociální třída nositelem vlastní vědy i ideologie. Gramsci pracoval s pojmem dělnická třída a domníval se, že tato třída má zájem na odkrytí nerovnosti, a proto je její ideologie pravdivá. Domníval se také, že ideologie hledá pravdu podobně, jako ji hledá věda, a ideologie tak v tomto smyslu není protikladem vědy.

Ideologii můžeme považovat za produkt nerovných sociokulturních podmínek. Věda a vzdělávání by neměly svou přístupností/nepřístupností vůči různým sociokulturním skupinám nerovnost prohlubovat ani vytvářet. Interkulturní i multikulturní vzdělávání se zaměřuje na odstranění subjektivních pocitů nerovnosti, pokouší se je nahradit ideou různosti a aspiruje na rozpuštění partikulárních ideologií nerovnosti v diskurzu kulturního relativismu.

sociální mobilita – možnost jednotlivců/skupin měnit svůj status uvnitř daného sociálního systému; individuální mobilita – změna pozice jedince; kolektivní mobilita – změna životních podmínek či příležitostí pro vzestup příslušníků sociálních skupin či tříd; studovat lze **intergenerační** mobilitní změny (mezi generacemi rodičů a dětí) anebo **intragenerační** mobilitní změny (změny mezi dvěma obdobími životní dráhy jedince); mobilitními kanály rozumíme způsoby realizace změny.

VZDĚLANOSTNÍ NEROVNOST (NATALIE SIMONOVÁ)

Pojem vzdělanostní nerovnosti vysvětlila socioložka **Natalie Simonová**, a sice prostřednictvím **sociálního původu** jako proměnné, která velmi výrazně vstupuje do procesu **dosahování vzdělání**. Vliv sociálního původu se podle jejího názoru uplatňuje na úkor skutečných znalostí, schopností a dalších studijních předpokladů. Výsledkem intervence sociálního původu do procesu dosahování vzdělání je stav, kdy jednotlivci s různými sociálními původy nemají stejné šance dosáhnout určité úrovně vzdělání.

Rozdílné šance lze jinými slovy vyjádřit jako **nerovnosti v přístupu ke vzdělání**. Odlišit přitom lze nerovnosti v **distribuci vzdělání** ve společnosti (tj. fakt, že se mění podíl lidí dosahujících určité úrovně vzdělání) nebo **alokaci vzdělání** (tj. skutečnost, že šance dětí pocházejících z různých sociálních vrstev dosáhnout určitého stupně vzdělání nejsou stejné). I v případě, že by byla distribuce vzdělání ve společnosti stabilní (např. 50 % středoškoláků každého populačního ročníku vstoupí na vysokou školu), nerovnosti v alokaci vzdělání, tj. relativní šance jednotlivých vrstev, že budou patřit mezi 50 % přijatých na vysoké školy, se mohou v čase měnit. Máme před sebou dvě odlišná sociologická pojetí vzdělanostních nerovností. Jakou mylná se ukázala představa, že zvyšující se podíl lidí, kteří dosahují stále vyššího vzdělání (tj. distribuce vzdělání), snižuje vzdělanostní nerovnosti.

Tranzitivní model definuje nerovnosti bez vlivu celkové proporce lidí procházejících vzdělávacím systémem. Školní kariéru dělí na několik úrovní, k jejichž dosažení je třeba překonat tzv. tranzice, přechody (odtud název tranzitivní model). Vliv, který má **sociální původ** při průchodu vzdělávacím systémem, je pak zpravidla na každé tranzici odlišný. Model tedy odhaluje vliv sociálního původu na přechod z určitého stupně vzdělávacího procesu na stupeň následný (ze ZŠ na SŠ, ze SŠ na VŠ apod.), umožňuje mezinárodní i časové srovnání atd. Různé teorie se snaží odpovědět na to, proč je vliv na té které tranzici právě takový. Například výše zmíněná Bourdieuova teorie kulturní reprodukce tvrdí, že efekt sociálního původu se s každou další tranzicí zvyšuje proto, že se uplatňuje až při užším výběru (např. při přijímání na vysokou školu), kdežto nižší stupně vzdělání jsou kvůli postupující demokratizaci dostupné v podstatě pro každého a sociální původ zde intervenuje minimálně. Tento přístup byl později upraven tak, aby zohlednil skutečnost, že vzdělávací systémy často obsahují i paralelní typy studia na formálně stejné úrovni vzdělání (u nás jsou to např. gymnaziální, střední odborná a učňovská studia s maturitou, která všechna umožňují přechod na VŠ). Tyto paralelní studijní dráhy (akademické a odborné) v konečném důsledku determinují pravděpodobnost úspěchu v přechodech. Cesta, kterou si student volí při průchodu školním systémem (typ školy), tedy ovlivňuje pravděpodobnost úspěchu v dalších tranzicích, včetně pravděpodobnosti dokončení započaté školy. Model zahrnuje i faktory, které nejsou přímo měřitelné či pozorovatelné, např. rozličné dobové a místně podmíněné sociální procesy, jedincovy individuální schopnosti, ambice, motivace, aspirace, ale i jeho inteligenci (sociologie vzdělávání prokázala, že tyto vlivy mohou být značné). Jejich eliminace je možná např. prostřednictvím údajů získaných od sourozenců se stejným rodinným zázemím, sourozenci zpravidla sdílejí společně „nepozorované“ proměnné.

- Může studovat každý, kdo o to prokáže zájem, a prosadí se v konkurenčním prostředí přijímacích zkoušek?
- Mají jedinci pocházející z různých sociálních vrstev rovné šance na dosažení určité úrovně vzdělání?

Sociologové zabývající se problematikou nerovností v přístupu ke vzdělání se shodují v tom, že tyto nerovnosti existovaly a dosud existují všude na světě, potýkají se s nimi všechny společnosti, byť v různé míře. Problém nerovností není akademickým teóremem, ale spojuje teoretické bádání, empirický výzkum i politická opatření. Vzdělávací dráha jednotlivce je jedním z nejdůležitějších mechanismů

dosahování individuálního sociálního statusu v sociálním systému. Jestliže vzdělání, které je nedostatkové (nemůže studovat každý, kdo studovat chce), není ve společnosti poskytováno těm, kteří o něj mají největší zájem a vykazují k němu největší předpoklady, pak se společnost potýká nejen se sociokulturní nerovností, ale také s neefektivním využíváním lidských zdrojů (a s nižší konkurenceschopností ekonomického systému).

Výše zmíněné krizové momenty, které mohou distribuci vzdělání provázet, vznikají podle Matějů i v České republice. Socialistické Československo bylo státem s rovnostářským zřízením a s jednou z největších příjmových nivelizací v Evropě (osobní kvalifikace ani individuální výkony nebyly hodnoceny ani respektovány). Dosažení vyšších stupňů vzdělání a kvalifikace nevedlo k dosažení odpovídající pozice ve společnosti ani nezaručovalo vyšší životní úroveň. Na datovém souboru z roku 1978 bylo například týmem **Petra Matějů** zjištěno, že vzdělání v té době vyčerpávalo pouze 12 % variance mzdy mužů (13 % společně s věkem) a pouze 8 % v případě, že do analýzy vstoupilo i pohlaví. Životní styly a sociálně-ekonomická postavení (statusy) jednotlivců byly vyrovnávány k průměru. Socioložka **Lenka Kalinová** k problému oceňování vzdělání a postavení vrstev s vyššími stupni vzdělání po roce 1948 poznamenala, že v Československu byl stupeň nivelizace příjmů nejen větší než kdekoli jinde v sovětském bloku, ale také obecný postoj k inteligenci byl horší. Toho si všimli údajně i členové sovětské delegace, kteří navštívili Československo v roce 1953, a poznamenali, že s takovým (mentálním) sektářstvím se v žádné jiné zemi nesetkali.

Zajímavá diskuze na toto téma proběhla na počátku devadesátých let mezi dvěma týmy sociologů zabývajících se sociální stratifikací české společnosti, tedy Boguszakem, Gabalem a Matějů na jedné straně a Machoninem a Petruskem na straně druhé. Zatímco Machonin a Petrusk byli toho názoru, že před rokem 1968 bylo postavení jedince v československé společnosti určováno vzděláním a výkonem, první skupina autorů tvrdila, že významné pozice byly zastávány vesměs lidmi bez potřebné kvalifikace. Své tvrzení doložili autoři první skupiny výzkumem z roku 1972, ve kterém se ukázalo, že 64 % generálních ředitelů podniků, 55 % technických a odborných náměstků a 61 % vedoucích velkých oddělení nesplňovalo formální požadavky na vzdělání a praxi. Navíc se v tomto výzkumu zjistilo, že 38 % generálních ředitelů, 30 % jejich náměstků a 34 % vedoucích oddělení nemělo ani maturitu.

V této souvislosti připomněl **Petr Matějů**, že se za minulého režimu podařilo proces vzdělávání **demokratizovat**, a to prostřednictvím vyrovnávání vzdělanostních šancí v rovině sociálního původu, mezi muži a ženami a mezi jedinci pocházejícími z měst a venkova. Závislost dosaženého vzdělání na sociálním původu (vzdělání otce, pohlaví, místě narození) se (celkově) trvale zmenšovala. Proces zmenšování těchto nerovností byl intenzivnější v populaci žen než v populaci mužů a spíše na Slovensku než v České republice.

Jak vidíme úspěšnost, při pokusu vstoupit do dalšího vzdělávání je diametrálně odlišná v závislosti na respondentově sociálním a rodinném původu (vzdělání a zaměstnání jeho otce) a pohlaví. Tým Petra Matějů se zabýval pouze respondenty,

kteří již v minulosti získali maturitu a byli tedy potenciálními uchazeči o univerzitní typ studia.

- Jaká je podle Vašeho názoru hodnota vysokoškolského vzdělání?
- Využívá se hodnota vysokoškolského vzdělání? Na čem jeho hodnota závisí?
- Může mít vysokoškolské vzdělání podobnou hodnotu pro příslušníky všech sociokulturních skupin?

I Pro Petra Matějů zůstává otázkou, zda a do jaké míry se postavení vzdělání jako hodnoty i jako nástroje společenského vzestupu po „listopadové“ revoluci změnilo. Potvrzením předlistopadového smýšlení byly mimojiné výsledky velkých sociologických výzkumů „Sociální nerovnosti 1992“ a „Rodina 1994“. Mezi všemi zkoumanými zeměmi, ve kterých byl zjišťován význam vzdělání pro dosažení úspěchu v životě, bylo Československo v době zhruba před deseti lety právě tím státem, který ocenil vzdělání ze všech nejméně. Oproti tomu v tehdejších západních společnostech se vzdělání podle sociologů **Pavla Machonina** a **Milana Tučka** umístilo na prvním místě. Poslední empirická šetření dokazují, že i v České republice se naštěstí situace od této doby stále zlepšuje ve prospěch oceňování vzdělání. Také stále rostoucí počty uchazečů o studium na vysokých školách a počet nově vzniklých soukromých vysokých škol a univerzit potvrzuje, že vzdělání nabývá na důležitosti a poptávka po něm roste. Zjištěno dosud nebylo, jak je hodnota vzdělání diferencována podle rozložení na sociokulturní skupiny. Otázka rovného a spravedlivého přístupu ke vzdělání je důležitá pro další vývoj vzdělanostní úrovně populace. Nedostatek empirických dat, která by rozkládala hodnotu vzdělání mezi jednotlivé sociokulturní skupiny, nedovoluje zaměřit se v našem výkladu na jednotlivce a podat příklady hodnoty vzdělání pro příslušníky různých sociokulturních skupin. Jisté je, že hodnota vzdělání ve společnosti determinuje nabídku vzdělávání (stejně tak interkulturního vzdělávání). Vzdělávání vždy zpřístupňuje realie, hodnoty a vědění společnosti, která toto vzdělávání nabízí. V jeho rámci lze (na úrovni středních a vysokých škol) o realitách, hodnotách a vědění (interkulturně) diskutovat, a proto má v teorii interkulturního vzdělávání i hodnotu platformy pro dialog a integraci kultur.

Požadavek rovného a spravedlivého přístupu ke vzdělání zdánlivě implikuje požadavek takového vzdělávacího přístupu, který by bylo možné použít na všechny zájemce o vzdělání bez rozdílu. To samozřejmě nelze. Interkulturní vzdělávání vždy hledá rovnováhu mezi adekvátními vzdělávacími metodami a obsahem na jedné straně a přístupností tohoto vzdělávání na straně druhé. Jedna z premis interkulturního vzdělávání a implikací kritického multikulturalismu spočívá v požadavku nehomogenizovat skupiny příjemců vzdělávání na základě příliš hrubých kritérií etnicity nebo kultury. Další kritéria stanovení sociokulturní příslušnosti jako socioekonomický status jednotlivce, dosažené vzdělání jeho rodičů, dosažené vzdělání vzdělaného či jeho aspirace mohou jednotlivce vyčlenit z předpokládané sociokulturní skupiny natolik, že bychom mohli tohoto jednotlivce poškodit uplatněním jednotného vzdělávacího přístupu. Sociokulturní zařazení vzdělaného má vliv na jeho motivaci ke studiu. Pokud je cílem vzdělaného ekonomická konkurenceschopnost, bude rovněž poškozen, pokud na něj bude uplatněn jednotný vzdělávací přístup vytvořený pro skupinu motivovanou například dosažením imunity vůči manipulativnosti médií.

VZDĚLANOSTNÍ NEROVNOSTI

Požadavek rovného a spravedlivého přístupu ke vzdělání předpokládá, že ve společnosti existují vzdělanostní nerovnosti. Vzdělanostní nerovnosti **1. se projevují v distribuci formálního vzdělání ve společnosti** nebo **2. představují relativní šance dětí z různých sociálních tříd dosáhnout určitého stupně vzdělání.** I kdyby však byla distribuce vzdělání v rámci sociálního systému stabilizována (například 50 % středoškoláků každého populačního ročníku vstoupí na vysokou školu), relativní šance jednotlivých sociálních vrstev, že budou patřit mezi oněch 50 %, se mohou v čase měnit. V sociologické metodologii dlouho přetrvával názor (a obecně rozšířen je stále), že právě stále se zvyšující podíl lidí dosahujících stále vyššího vzdělání indikuje klesající vzdělanostní nerovnosti ve společnosti. Dnes se sociologové přiklánějí ke sledování toho, jaký je vliv různých identitních a sociokulturních charakteristik jednotlivce (vzdělání rodičů, socioekonomický status rodičů, socioekonomický status jednotlivce, pohlaví, počet sourozenců, velikosti sídla bydliště apod.) na to, jakého nejvyššího vzdělání jedinec nakonec dosáhne a jak se tento vliv mění v čase a v kulturních souvislostech – mezi sociálními systémy navzájem.

Podotkněme, že jistá míra vzdělanostní nerovnosti je obvyklá (ve smyslu, že její existence je neodvratná). Ne každá vzdělanostní nerovnost je založena sociální krivdou či nespravedlivým sociopolitickým uspořádáním. Faktory předpokládaných rozdílů v inteligenci (nástroje měření inteligence produkují jen některé civilizace), individuální motivace, individuálního úsilí významně determinují vzdělávací dráhu. Konstrukt inteligence, stejně jako nástroje měření inteligence (např. IQ testy) samy předpokládají předchozí rozvoj určitých schopností, které pak mohou být měřeny a hodnoceny. Každé kulturní prostředí rozvíjí specifické mentální schopnosti (evropští antropologové jsou dosud fascinováni pozorovacími schopnostmi dětí některých tichomořských kmenů). Ne všechny schopnosti člověka, které lze rozvíjet, lze také měřit standardizovanými (v sociologickém smyslu) testovacími metodami.

Někteří sociologové například poukazují na to, že vzdělání matky má silnější vliv na dosažené vzdělání dítěte než vzdělání, kterého dosáhl otec. Pro Českou republiku dostupné datové soubory podle Natalie Simonové však nedovolují shromáždit dostatečně velký počet případů, u kterých by byly dostupné údaje o dosaženém vzdělání otce i matky respondenta, jeho sourozenců nebo dalších příbuzných. Vliv sociálního původu v procesu dosahování vzdělání jedince je tak zkoumán (patriarchalisticky) především prostřednictvím dokončeného vzdělání otce a socioekonomického statusu otce, vedle dalších charakteristik, jako je pohlaví, počet sourozenců, velikost sídla bydliště, které jsou pojaty individuálně apod. Krok vpřed učinil v ČR až longitudinální národní projekt oddělení Sociální stratifikace Sociologického ústavu AV ČR realizovaný od roku 1998 v rámci Organizace pro hospodářskou spolupráci a rozvoj (OECD). Jeho cílem je odhalit ekonomické, sociální a kulturní zdroje vzdělanostních nerovností v ČR, tedy zjistit míru a mechanismy, jakými se dostává některým socioekonomickým, sociodemografickým a sociokulturním skupinám většího množství vzdělání než jiným. Tento longitudinální výzkumný projekt sleduje na vzorku jedné generace, které z osobnostních

faktorů a faktorů sociálního původu postupně v průběhu vzdělanostní dráhy profilují šance na uskutečnění důležitých přechodů v rámci vzdělávacího systému, tj. šance respondenta dostat se ze základní školy na střední či ze střední školy na školu vysokou atd.

SOCIÁLNÍ NEROVNOST MEZI IMIGRANTY A HOSTITELI (EUGENE ROOSENS)

Príslušníci imigrantských komunit jsou podle **Eugena Roosense** často příslušníky **nižších sociálních vrstev**. To vede k jejich marginalizaci z hlediska vzdělávacích příležitostí. Důsledkem je podle Roosense skutečnost, že životní styl imigrantů proto není hodnocen autochtonními obyvateli příliš vysoko. Děje se tak kvůli způsobu, kterým jsou životní styly umístěny v hierarchické klasifikaci: existují vyšší a nižší životní styly kategorizované v závislosti na uplatnění dominantních hodnot a prostředků jejich dosahování. Vzdělání je v komunitách imigrantů podle Roosense méně často jednou z nejdůležitějších hodnot, než je tomu v autochtonních hostitelských (severoatlantických) populacích. Lidé, kteří jsou imigranti – dělníky, jsou však úsudkem autochtonní populace klasifikováni do spodu stratifikačního pole právě jako domorodí dělníci, ale bez ohledu na jejich předchozí sociokulturní status, který charakterizoval jejich postavení v zemi původu. Připomeňme, že imigrace je zpravidla provázána devalvací sociálního statusu imigrujícího jednotlivce nebo celé rodiny.

Podle Roosense existuje v myslích lidí vědomá psychická struktura – koncepce hierarchie všech kultur a zemí. V této představě zauímají jednotlivé země v hierarchii pozice, které jsou ustanoveny v proporci k jejich politicko-ekonomické síle a globální moci. Tyto pozice přisuzuje zemím a kulturám každý jedinec v závislosti na sdíleném i individuálním vědění o kulturách a zemích, které je distribuováno různými komunikačními kanály v západoevropské a severoamerické civilizaci. Kultura, země, ale i jednotliví imigranti jsou v myslích lidí bezděky umístováni na pozici této škály. Autochtonní obyvatelé hostitelských kultur jsou často přesvědčeni o tom, že imigranti, kteří akceptují zaměstnání odmítané většinou majoritní „domáčí“ populace, nepatřili pravděpodobně v zemi původu k lépe situovanému socioekonomickému statusu, jejich socioekonomický status v hostitelské zemi v představě lidí vždy odpovídá socioekonomickému statusu v zemi původu. Následkem představy všeobecného profesního klasifikačního schématu, která je v naší civilizaci silně rozšířena (všichni víme, která zaměstnání jsou nejlépe placená, která jsou prestižní apod.), je reálná zaměstnanecká pozice imigranta po zjednodušené úvaze často podkladem přisouzení celkově nižší sociokulturní pozice tomuto imigrantovi. Následně mohou domorodí obyvatelé hostitelských zemí přijímat jako běžné a přirozené, že „cizinci“ typu imigrant – worker, včetně jejich dětí, jsou řazeni do nejnižší sociální kategorie. Vzdělávání Vietnámců, Ukrajinců (či jejich dětí) nemusí být automaticky vzděláváním imigrant – workers (či jejich dětí). Vzdělávací přístup vyžaduje diferenciaci podle socioekonomického statusu imigranta v zemi původu a podle jeho osobních aspirací.

Roosens nabádá neopomenout fakt, že většina imigrantů je nápadně odlišná ve svém **fenotypu**: lze je jednoznačně odlišit podle jejich vzhledu a fyzické struktury. Téměř na celém světě se podle Roosense takzvaný rasový faktor objevuje jako prvek se silným, hierarchizaci podporujícím efektem. V severozápadní Evropě, jako na mnoha dalších místech na světě, fenotyp, socioekonomická pozice a životní styl nebo kultura jsou významnými referencemi, symbolizují pozici každého jednotlivce na obvyklé hierarchické stupnici hodnot. Ti, kdo hovoří o realizaci multikulturní společnosti, ignorují podle Roosense realitu tohoto mentálního hierarchizování. Ti, kdo chtějí realizovat multikulturní společnost, jsou v opozici k velmi silné a široké sociální dynamice. Generálně ustavená etika majoritních kultur v hostitelských státech, pokud se týká ostatních, je podle Roosense taková, že sociální podpora musí být zasloužená. Etika zásluhy je v přímém rozporu s ideou interkulturního vzdělávání: pokud by měla být uplatněna etika zásluhy i idea interkulturního vzdělávání současně v jednom historickém momentu, pak by musely obě strany dosáhnout konsensu o tom, že nejprve je třeba vzdělávat o tom, **jak a proč** zásluhy v našem pojetí dosáhnout.

Obecně rozšířeným je podle Roosense v západní Evropě i v Severní Americe názor, že imigranti přicházejí na Sever, aby vylepšili svou **finanční pozici** a dosáhli tak vytouženého privilegovaného postavení, **prestiže**. Požadavek původní kulturní identity obsahuje často nesouhlas s některými hodnotami dodržovanými majoritou, jako nerovnost mezi muži a ženami, autonomie zaručovaná mladým lidem, zvláště mladým ženám ve volbě partnera pro sňatek, svoboda myšlení a názorů, relativní sexuální svoboda. Tento nesouhlas s hodnotami, které jsou v severoatlantické civilizaci považovány za známku racionálního chování a morálního osvobození a emancipace, je mnohými členy hostitelských společností vnímán jako symptom zpátečnictví a jakési „středověké povahy“. Zvláště, když imigranti radikálně odmítanou jako nemorální a hříšné způsoby jednání, které jsou pro majoritu přijatelné, anebo dokonce prioritní, existuje šance, že někteří (a mnozí) příslušníci majority odmítnou tolerovat (na své vlastní národní hrouď) cizí organizace, kterými, mohou být institucionalizovány podle jejich názoru beznadějně staromódní, „primitivní“ podmínky. **Basteiner** a **Desato** jsou přesvědčeni, že člověk jen těžko přijme, že cizinci jej „k němu domů“ přijdou odsoudit anebo obracet na víru.

Sociální nerovnost mezi imigranty a hostiteli může mít zásadní vliv na vzdělávací systém hostitelské země. Příklad z Dánska ukazuje vliv sociální nerovnosti a segregace sociálně nerovných na charakter a kvalitu vzdělávání samotného:

„DÁNOVÉ MIZÍ ZE STÁTNÍCH ŠKOL

Na severu Evropy mění způsob vzdělávání teenagerů

Ačkoli je sever Evropy považován za výspu kvalitního školství pro všechny, zažívá nečekané drama. Zejména v Dánsku se totiž státní školy pomalu vyprazdňují a rodiče své děti raději dávají do drahých, ale kvalitnějších soukromých škol. A začíná to překvapivě už na základních školách. Zatímco v roce 1970 bylo na privátní základce jen šest procent Dánů, dnes už je to dvojnásobek. A v hlavním městě Kodani dokonce každý čtvrtý Dán chodí do soukromé základní školy. Proč stále více rodičů raději za základní vzdělání svých potomků platí?

Segregace základek

Tento trend je o to překvapivější, že v Dánsku podobně jako třeba ve Švédsku či Norsku je společnost zajedno v tom, že sociální stát je i přes vysoké daně výhodný, protože zajišťuje kvalitní služby. A mezi ně samozřejmě patří i vzdělávání. Jenže v posledních letech se zdá, že dánské úřady zřejmě usnuly na vavřínech. Výrazně se totiž vyhrtily rozdíly mezi školami dobrými a těmi špatnými. A přitom Seveřané berou vzdělání svých potomků vážně, často natolik, že jsou ochotni se kvůli škole i stěhovat. To platí ovšem pro takzvané zajištěné rodiny, rozuměj rodiny nerozvedené, kde ani jeden z rodičů nepobírá sociální dávky a aspoň jeden z nich dosáhl vyššího vzdělání. Zato děti z rodin, které tato kritéria nesplňují, usedají často do méně kvalitních škol, a mají tak chatrnější odrazový můstek k úspěšné kariéře.

Důvody zhoršení školství jsou stručně vzato dva. Za prvé je to tápání v koncepci základního vzdělávání, za druhé to, že především větší města nebyla připravena na rostoucí etnické rozrůznění společnosti. Začneme u druhé příčiny. Přistěhovalectví se během pouhých tří desetiletí rozrostlo natolik, že proces integrace se začal zadržovat. Oprávněně se nyní v Dánsku hovoří o „ghettoizaci“ měst, která jde ruku v ruce se segregací škol. Například v centru Kodaně, kde je hustota imigrantské populace největší, se setkáme se školami, v nichž až 80 procent žáků tvoří takzvané dvojjazyční, tj. děti přistěhovalců, které mají nezřídka jazykový handicap. A oněch zbývajících 20 procent rodilých Dánů často pochází z rodin sociálně slabých. Tento stav pak logicky vede k tomu, že se snižuje kvalita výuky, protože se musí přizpůsobit menší jazykové vybavenosti dětí. Proto se i v Dánsku začíná hovořit o tom, že by se podobně jako v některých jiných zemích Evropské unie zavedlo pravidlo, že počet dětí z národnostních menšin nesmí ve třídě překročit třicet procent. Mimochodem po stejném přístupu volají i čeští Romové, kteří v tom vidí jedinou šanci k zrušení dosavadní segregace a zlepšení vzdělanosti zdejších Romů. ... „

Dánové mizí ze státních škol, Helena Březinová, Respekt, Str. 18, Rubrika Civilizace, 13. 09. 2004

KAPITOLA 16

FAKTORY VLIVU NA DOSAŽENÉ VZDĚLÁNÍ JEDINCE

Na nejobecnější rovině bychom mohli o cíli každého vzdělávání říci, že jeho účelem je, aby vzdělávaný dosáhl vzdělání. Existují faktory, které mohou dosažení i takto obecného cíle vzdělávání zkomplikovat natolik, že ho vůbec nebude dosaženo. Faktory, které mají vliv na dosažené vzdělání jedince, promysleme společně s Petrem Matějí.

TEORIE MODERNIZACE

Centrálním argumentem **teorie modernizace** je, že efekt sociálního původu na dosažené vzdělání v čase ustupuje jako důsledek industrializace. Industrializace přináší rostoucí nároky na kvalifikovanou pracovní sílu, stejně jako změnu principů alokace individuů na pracovní pozice. Jako důsledek, růst vzdělávacích příležitostí a změna principů alokace jednotlivců na pracovních pozicích, působená cílem efektivního fungování sociálního systému, vedly k úpadku efektu sociálního původu na dosažené vzdělání. První výzkumy modernizační teorie **Blaua a Duncana** (1967) a **Feathermana a Hausera** (1978) potvrdily, že, pokud se týče Spojených států amerických, efekt sociálního původu na dosažené vzdělání ustoupil, a že významná část třídní nerovnosti v přístupu k vyššímu vzdělání může být vysvětlena sociálněpsychologickými spíše, než socioekonomickými faktory.

TEORIE KULTURNÍ REPRODUKCE

Teorie kulturní reprodukce napadá teorii modernizace v nehlubších základech. Jejím základem je názor, že vzdělání v moderních industrializovaných společnostech se stalo nejdůležitější cestou k ekonomickému úspěchu a současně se meritokratická ideologie rozvinula v dominantní normu spravedlivého rozdělování. Privilegované sociální třídy opustily užívání čistě askriptivních výhod při zajišťování výhod vlastním dětem a rozvinuly nové strategie přenosu výhod novým generacím, které jsou kompatibilní s meritokratickou ideologií. Teorie různých forem kapitálu rozvinutá Bourdieuem iniciovala mohutný proud analytických pokusů o vymezení role transmise kulturních zdrojů v mezigenerační transmisi socioekonomických výhod a reprodukci nerovnosti. Proto, se udržování socioekonomických privilegií neděje na nejnižších úrovních vzdělávacího systému, ale hlavně na úrovni postsekundárního vzdělávání. Proto je efekt sociálního původu zmírněn pouze v prvotních stádiích, v prvotních přechodech.

Mezi nejúspěšnějšími pokusy vystavit tuto teorii empirickým testům jsou analýzy **Paula De Graafa** (1986) a **Paula Di Maggia** (1982). Oba oddělili ekonomické a kulturní komponenty sociálního původu a ukázali, že efekt rodinných kulturních zdrojů na dosažené vzdělání je nezávislý na ekonomické situaci původní rodiny. Co více, De Graaf zjistil, že, alespoň v Holandsku může být stabilita v celkovém efektu socioekonomického statusu původní rodiny na dosažené vzdělání dětí vysvětlena dvěma prostupujícími se procesy s opačnými efekty: ústup efektu ekonomických zdrojů a vzestup efektu kulturních zdrojů. Di Maggio demonstroval, že investice do kulturního kapitálu představují specifický rys kultury, který předurčuje míru dosaženého vzdělání dětí nezávisle na tom, je-li jejich třídní pozice "vysoká".

Pokus ukázat, že socialismus vedl k ústupu efektu socioekonomického základu dosaženého vzdělání dětí selhal. Matějí a Peschar (1990) zjistili, že na konci osmdesátých let celkový efekt rodinného socioekonomického statusu na dosažené vzdělání dětí byl slabší v Československu než v Holandsku. Efekt ekonomické dimenze byl ve skutečnosti silnější v Československu než v Holandsku.

MAXIMÁLNĚ UDRŽOVANÁ NEROVNOST

Raftery a Hout (1993) rozvinuli **Koncept „maximálně udržované“ nerovnosti** ve vzdělání. Privilegované sociální třídy mají dost kapacity udržovat výhody přístupu k vyššímu vzdělání. Proto šance skupin s nízkými statusy mohou vzrůst jedině, když požadavek dané úrovně vzdělání je saturován mezi lépe situovanými dětmi. Pravděpodobnost, že děti s nízkým statusem změní své původní postavení, vzrůstá ve skutečnosti pouze v případě další expanze vzdělávacích příležitostí a změkčení kritérií selekce (odstranění školného, snížení vstupních požadavků apod.) Raftery a Hout doložili své hypotézy na irských datech, která pokrývala periodu mezi lety 1921 až 1975. Výsledky analýzy ukázaly, že expanze vzdělávacích příležitostí vede ke zvýšení šancí na vyšší vzdělání mezi znevýhodněnými sociálními skupinami a stává se tak zejména prostřednictvím zjemnění kritérií selekce (jako přijetí nejvyššího možného počtu studentů) než prostřednictvím změny v principech vzdělávací stratifikace. Konstatovali, že s určitou redukcí efektu sociální třídy na dosažené vzdělání, nebyla třídní nerovnost odstraněna, ale posunuta do vyšších úrovní vzdělávání.

TEORIE RACIONÁLNÍ AKCE

Nejmladším pokusem o vysvětlení přetrvávající třídní nerovnosti v možnostech dosahovat vyšší úrovně vzdělávání v moderních industrializovaných zemích je **teorie racionální akce**, kterou navrhli **John Goldthorpe a Richard Breen**. Goldthorpeův přístup k problému přetrvávání třídní nerovnosti v dosahovaném vzdělání je částí jeho úsilí o reorientování třídní analýzy od marxistických i liberalistických tradic a snahy orientovat ji primárně na makrosociální vysvětlení dynamiky třídní struktury (formování třídy v marxistické tradici, dekompozice třídy v liberálních teoriích) k teoreticky dobře ukotvenému vysvětlení přetrvávajícího empirického vědomí

stability třídních odlišností v životních šancích. Protože vzdělání hraje klíčovou roli v determinování životních šancí individuů, je to určitá časová stabilita nerovnosti v dosahování vyššího vzdělání, která potřebuje přijatelné teoretické vysvětlení, které – podle Goldthorpea – může být stěžejní nalezeno, dokud nebere zřetel na mikrosociální základy makrosociálních pravidelností, zákonů. Abychom porozuměli přetrvávající nerovnosti, musíme uvážit představu racionality, za předpokladu, že sociální aktéři mají své cíle a alternativní prostředky jejich dosahování. Vybírajíce z prostředků, aktéři tendují k odhadování nákladů, rizik a výhod spíše, než že by jen následovali sociální nebo kulturní normy nebo hodnoty typické pro konkrétní třídu, ke které náležejí.

Goldthorpeova teorie racionální akce je ve skutečnosti další elaborací **Boudonovy teorie reprodukce vzdělávací nerovnosti** založené na předpokladu, že školní kariéra je sekvence rozhodnutí, ve kterých sociální aktér hodnotí a porovnává výhody, náklady a rizika možných voleb mezi různými vzdělávacími dráhami, mezi setrváním ve škole či jejím opuštěním atd. (Boudon in Matějů, 1974). Goldthorpe přejal Boudonovu distinkci mezi primárními efekty (schopnosti a výkon ve škole) a sekundárními efekty (faktory přicházející do hry na různých rozcestích vzdělávacího systému) a rozvinul teoretický a analytický přístup založený na předpokladu, že „je to věc spíše sekundárních než primárních efektů, na co se musí pozornost soustředit, jestliže má být efektivně položena otázka změny, či spíše absence změny, v třídních odlišnostech v podmínkách vzdělávací expanze.

Gerber a Hout (1995) dosáhli podobných závěrů pro Rusko, kde – podobně jako v ostatních socialistických zemích – striktně kontrolovaný růst příležitostí v sekundárním a postsekundárním vzdělávání vedl k enormnímu tlaku při vstupu na střední i vysoké školy. Proto se třídní odlišnosti v šancích dosáhnout postsekundárního vzdělání ve třech poválečných kohortách nezměnili (připomeňme silnou politickou kontrolu procesu výběru studentů z uchazečů o studium). Podobné výsledky vystoupily z analýzy provedené na československých a maďarských datech (Boguszak, Matějů a Peschar, 1990, Simkus a Andorka, 1982 in Matějů, Řeháková a Simonová, 2004).

Petr Matějů syntetizoval z uvedených teorií dvě konkurenční hypotézy zaměřené na rozvoj nerovnosti v přístupu k vyššímu vzdělání v průběhu socialistického (na rovnostářství aspirujícího) režimu. První odkazuje na hypotézu socialistické rovnostářské transformace, která nachází oporu v datech československého stratifikačního výzkumu provedeného v roce 1984. Jestliže je tato hypotéza pravdivá, mělo by být možné najít významnou redukci odlišností v šancích na uskutečnění přechodu mezi jednotlivými typy škol, mezi sekundárním a terciárním vzděláváním, a to mezi jednotlivci pocházejícími z různých socioekonomických podmínek.

- a) oproti doporučením OECD, Světové banky i některých českých zákonodárců zůstává český systém sekundárního a postsekundárního vzdělávání ne-transformován a stále nese rysy elitářského vyššího vzdělávacího systému;
- b) financování veřejných institucí vyššího vzdělávání není dostatečně diverzifikováno mezi veřejné a na privátní zdroje; extrémně vysoká závislost univerzity na silně limitovaném státním rozpočtu ústí v rostoucí úspornost;

- c) prohlubující se úspornost institucí vyššího vzdělávání staví vážné překážky další expanzi vzdělávacích příležitostí;
- d) rostoucí vzdělávací aspirace a stálý růst počtu středoškolsky vzdělaných na jedné straně a překážky růstu vzdělávacích příležitostí v terciárním sektoru na straně druhé ústí v nadměrný požadavek a ve vysoká čísla odmítnutých v přijímacích řízeních;
- e) z výše uvedených důvodů se přechod ze sekundární k terciární úrovni vzdělávání stal extrémně kompetitivní;
- f) postkomunistická transformace přinesla významný nárůst v ekonomické nerovnosti ve formování skutečných sociálních tříd;
- g) proces objektivní změny v třídní struktuře transformované do formace subjektivně definovaných skupin „vítězů“ a „poražených“ transformace, tvořící novou majetkovou třídu (podnikatelé, živnostníci) a profesionály typickými vítězi, ponechávající kvalifikované a nekvalifikované dělníky mezi typickými poraženými;
- h) vnímaná role vzdělání ve tvorbě strategií úspěchu významně vzrostla a dosáhla bodu, kdy se vyšší vzdělání postupně rozvinulo v základní strategii životního úspěchu;
- i) oproti nesporné demokratizaci a postupnému posilování meritokratických principů sociální stratifikace, masivní privatizace a akumulace kapitálu umožnila formaci nových ekonomických a politických elit, do značné míry rekrutovaných z privilegovaných tříd komunistického režimu; konsekventně nebyl růst ekonomické nerovnosti vždy jako takový interpretován a legitimován, což vážně narušilo pocit rovné příležitosti;
- j) všechny tyto procesy, které se odehrály v třídní struktuře a sociální stratifikaci postkomunistické České republiky, přinesly zvýšenou pozornost odhadování nákladů, rizik a výhod rozhodnutí o způsobu přechodu mezi sekundární a terciární úrovni vzdělávání, zvláště mezi „poraženými“, reprezentovanými především širokými segmenty dělnické třídy (polokvalifikovaní a nekvalifikovaní dělníci);
- k) terciární vzdělávací systém zůstal velmi selektivní, zvláště v ohledu k potenciálním studentům z nižších sociálních vrstev;
- l) oproti původnímu úsilí demonstrovat výhody socialistického systému (například experiment se zvýšením participace nižších vrstev prostřednictvím systému kvót) nové socialistické elity brzy systém používaly k zajištění výhod dosažení vyššího vzdělání pro vlastní potomky;
- m) jediná významná změna, která se uskutečnila v průběhu socialistického režimu, byl úbytek nerovnosti mezi muži a ženami; rozdíly v šancích přejít ze střední školy na vysokou zůstaly pro jedince s odlišnými sociokulturními východisky nezměněny po celou socialistickou periodu;

Podle Petra Matějů vzrostly počty vysokoškolských studentů v období 1989 až 2001 téměř o 60 %, zdroje vzdělávacích příležitostí byly v této době příliš nízké, aby uspokojily rostoucí nároky na terciární vzdělávání. Šance na přijetí se nezměnily, zůstaly na hodnotě zhruba 50 %. Kvůli rapidnímu nárůstu počtu středoškolských absolventů a stále akumulaci neuspokojených požadavků, se stal přechod od sekundárního k terciárnímu vzdělávání nejkritičtějším momentem vzdělávací kariéry. Matějů a jeho výzkumný kolektiv se domnívají, že období přetrvávající nerovnosti v dobách socialismu bylo následováno obdobím rostoucí nerovnosti v průběhu postkomunistické transformace. S ohledem na krátkou periodu postsocialistického vývoje potvrdila analýza Matějů a kol. hypotézu, že nerovnosti v šancích přejít ze střední školy na vysokou se významně zvýšily. Tento vývoj byl způsoben třemi vzájemně se prolínajícími se procesy:

1. ačkoli změna politického systému vytvořila prostor pro hlavní demokratizaci a decentralizaci terciárního vzdělávacího systému, autonomie zajištěná univerzitám znemožnila reformy, které by transformovaly terciární vzdělávací systém z „unitárního“ na „binární“ (skutečně oddělující bakalářskou a magisterskou úroveň studia), což vyústilo v konzervaci jeho elitistické povahy;
2. přechod k masové terciární edukaci byl také zabrzděn silnou rezistencí veřejných univerzit k vícezdrojovému financování a sdílení nákladů; spolu s pomalým růstem financování z veřejných zdrojů to přineslo silnou finanční krizi terciárního vzdělávacího systému a zpomalení růstu nabídky vzdělávacích příležitostí;
3. růst socioekonomických nerovností po prvním stupni postkomunistické tranzice způsobil formování skutečných sociálních tříd; manuálně pracující třída vykazovala všechny znaky poražených postkomunistické transformace: v souladu s teorií racionální akce Goldthropea a Breena můžeme předpokládat, že děti z rodin manuálně pracujících by byly v soutěži poraženy a jejich relativní šance na přechod do terciární vzdělávací sféry by se ve srovnání s ostatními snížily;

Tři faktory mohou vysvětlit nárůst nerovnosti v přístupu k terciárnímu vzdělávání:

1. Potřeba terciárního vzdělávání, generovaná rostoucím počtem středoškolských absolventů a rostoucí ekonomickou návratností vzdělání po odstranění rovnostářského socialistického systému, je daleko za kapacitou univerzit, stále operujících podle „unitářského“ modelu, tuto potřebu uspokojit. Proto se proporce přihlášených, kteří vykazují u přijímacích řízení velmi dobré výsledky, ale nejsou nakonec přijati, od roku 1989 nesnížila.
2. Český sekundární vzdělávací systém se také stal mnohem selektivnějším. V reakci na gradující soutěžení u vstupu na univerzitu nově utvářené české intelektuální, politické a ekonomické elity na počátku devadesátých let založili víceletá gymnázia, elitní sekundární školy s přísně kontrolovaným nábořem. Tyto školy jsou otevřeny náboru po pátém, respektive sedmém roce základních škol. Jejich hlavním cílem je připravit studenty ke vstupu na univerzitu. Protože je počet studentů na víceletých gymnáziích přísně ome-

zen (okolo deseti procent příslušné kohorty), je vstup na tuto školu extrémně selektivní. Protože jejich absolventi jsou významně úspěšnější u přijímacích řízeních na vysoké školy než absolventi jiných středních škol, tak má efekt sociálního původu na úspěch v přechodu ze střední školy na univerzitu svůj původ také již na středoškolské úrovni.

3. Žádné univerzální testy nejsou při přijímacích řízeních na vysoké školy vykonávány celonárodně jako alespoň část přijímacího řízení. Podoba a způsob vykonávání testů a zkouškových procedur jsou zcela v pravomoci jednotlivých univerzit, fakult, z velké části i v pravomoci jednotlivých kateder.

Ze všech těchto důvodů je patrný nárůst nerovností mezi potenciálními příjemci vyšších stupňů vzdělání od roku 1989, zejména díky úbytku šancí dětí manuálně pracujících rodičů být přijaty na univerzitu. Výsledky výzkumu týmu Petra Matějů také potvrdily, že tato změna má původ spíše v socioekonomické dimenzi nerovností, jak navrhl Goldthrope, než v sociokulturní dimenzi, jak navrhuje zastánci Bourdieuovy teorie kulturního kapitálu. Faktory nárůstu nerovnosti v přístupu k vyššímu vzdělání mohou být přesto nazvány strukturálními: rigidní struktura terciárního vzdělávacího systému nebo postupně se vynořující třídní struktura společnosti.

Podle Matějů přispívá silná střední třída (charakteristický rys severoatlantické civilizace) ke stabilitě demokratického politického systému. Podle sociologických a politologických studií mají příslušníci středních tříd sklon k politickým postojům charakteristickým pro umírněnou pravici a za normálních podmínek odmítají extrémní politické názory, levé i pravé. Politické orientace a postoje na jedné straně a sociální sebeidentifikace na straně druhé jsou vzájemně úzce spjatými veličinami. Z toho plyne, že člověk se ve svém politickém chování a postojích řídí spíše podle toho, jak se sociálně cítí než podle toho, kam může být podle svého vzdělání, povolání či příjmu objektivně zařazen. Jakákoliv forma sociální exkluze či sociální diskriminace tak ovlivňuje politické postoje člověka, a to zejména v dimenzích radikálnosti a zájmu (lhostejnosti). Sociální exkluzi a diskriminaci jsou ohroženi imigranti (obvyklá je ztráta většiny sociálních vazeb, pokles v sociální hierarchii po vstupu do hostitelské společnosti) a čelí jí i většina Romů žijících v České republice. Interkulturní vzdělávání je důležitým nástrojem sociální integrace společnosti, ve které žijí lidé různých kultur. A tak mě ještě napadají dvě otázky na závěr:

- *Jakým způsobem může podle Vašeho názoru přispět interkulturní vzdělávání k vnitřní integraci společnosti, ve které žijí lidé různých kultur?*
- *Jakým způsobem může podle Vašeho názoru přispět interkulturní vzdělávání k optimalizaci životních šancí vzdělaných?*

POUŽITÁ LITERATURA:

- Anzenbacher, A. *Úvod do filozofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1991
- Atkinsonová, L., Atkinson, R. C., Smith, E. E., Bem, D. J. *Psychologie*. Victoria Publishing, Praha 1995
- Barthes, R. *Mytologie*. Dokořán, Praha 2004
- Benedictová, R. *Kulturní vzorce*. Praha, Argo 1999
- Beneš, M. *Andragogika, teoretické základy*. Eurolex Bohemia, Praha 2003
- Berger, P. a Luckmann, T. *Sociální konstrukce reality – pojednání o sociologii vědění*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1999
- Boguszak, M., Gabal, I., Matějů, P. *Ke koncepcím vývoje sociální struktury v ČSSR*. Sociologický časopis. 2/ 1990, s. 168 – 186, Praha 1990
- Bolaffi, G., Bracalenti, R., Braham, P. and Gindro, S. *Dictionary of race, Ethnicity and Culture*. SAGE Publications, London 2003
- Bourdieu, P. *Teorie jednání*. Karolinum, Praha 1998
- Budil, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Triton, Praha 1992
- Cichá, M. *Připravenost studentů pedagogických fakult v České republice na výchovu proti rasismu*. časopis Pedagogika roč. LII, Praha 2002
- Eliade, M. *Mýty, sny a mystéria*. OIKOYMENH, Edice Oikúmené, Praha 1998
- Eriksen, T. H. *Ethnicity. in Eriksen T. H. Small Places Large Issues*. Pluto Press, London 2002
- Freud, S. *Totem a tabu*. Psychoanalytické nakladatelství, Edice Sebrané spisy Sigmunda Freuda, Praha 1997
- Foucault, M. *Dohlížet a trestat*. Dauphin, Praha 2000
- Gellner, A. *Národy a nacionalismus*. Hřibál, Praha 1993
- Gellner, E. *Pluh, meč a kniha – struktura lidských dějin*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2001
- Gutmannová, A. ed. *Multikulturalismus – Zkoumání politiky uznání*. Filozofia, Praha 2001
- Habermas, J. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Filozofia, Praha 2000
- Honneth, A. *Sociální filozofie a sociální etika*. Filozofia, Praha 1996
- Hroch, M. *Na prahu národní existence*. Mladá fronta, edice Kolumbus, Praha 1999
- Kalinová, L. *Příspěvek k historickému výzkumu mobility čs. dělníků po roce 1967*. Přehled 3, 1967
- Keller, J. *Úvod do sociologie*. Slon, Praha 1995
- Kolektiv autorů. *Velký sociologický slovník*. Academia, Praha 1996
- Koukolík, F. a Drtilová, D. *Vzpouřa deprivantů*

- Kuhn, T. *Struktura vědeckých revolucí*. OYKOIMENH, Edice Oikúmené, Praha 1997
- Lectorium Rosicrucianum. *Duchovní odkaz Jana Amose Komenského*. Mezinárodní škola Zlatého Růžového Kříže Lectorium Rosicrucianum, Praha 2002
- Lévi-Strauss, C. *Myšlení přírodních národů*. Dauphin, Praha 1996.
- Lévi-Strauss, C. *Rasa a dějiny*. Atlantis, Praha 1999.
- Lipovetski, G. *Ěra prázdnoty*. Prostor, Praha 2001
- Machonin, P. a Tuček, M. *Česká společnost v transformaci – k proměnám sociální struktury*. Slon, Praha 1996
- Matějů, P., Řeháková, B., Simonová, N. *Transition from Secondary to Tertiary Education: Communist and Post-Communist Patterns of Inequality*. 5. 9. 2004, 11:00.
- Matějů, P., Straková, J. *Role rodiny a školy v reprodukci vzdělanostních nerovností*. Sociologický časopis, ročník 39, číslo 5. Akademie věd ČR, Praha 2003
- Možný, I. *Sociologie rodiny*. Slon, Praha 1999
- Neff, V. *Filozofický slovník pro samouky neboli Antigorgias*. Praha, Mladá fronta 1993
- Nový, I. a Schroll-Machl, S. *Interkulturální komunikace v řízení a podnikání*. Management Press, Praha 2001
- Průcha, J. *Multikulturní vzdělávání*. Nakladatelství ISV, Praha 2001
- Průcha, J. *Etnopedagogika*. časopis Pedagogika roč. LII, Praha 2002
- de Saussure, F. *Kurz obecné lingvistiky*. Odeon, Praha 1989
- Simonová, N. *Nerovnosti v přístupu ke vzdělání*
<http://www.socioweb.cz/index.php3?disp=aktuality&shw=171&lst=108>
- Simonová, N. *Vliv nerovnoměrného vývoje vzdělanostního systému na vzdělanostní nerovnosti po roce 1989 v České republice*. Diplomová práce na oboru Sociologie, Praha FF UK 2002
- de Singly, F. *Sociologie současné rodiny*. Portál, Praha 1999
- Soukup, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Univerzita Karlova, Praha 1996
- Ševčíková, V. *Sociokulturní a hudebně výchovná specifika romské minority v kontextu doby*. Ostravská univerzita v Opavě, Ostrava 2003
- Večerník, J. ed. *Zpráva o vývoji české společnosti 1989 – 1998*. Academia, Praha 1998
- Volek, J. ed. *Spor o liberalismus a komunitarismus*, Filozofia Praha, 1997
- Volek, J. *Úvod do komunikačních studií*. Masarykova univerzita v Brně, Brno 1998.
- Volek, J. a Štětka, V. *Média a realita 2001*. Masarykova univerzita v Brně, Brno 2001
- Znebežánek, F. *Sociální hnutí*. Sociologické nakladatelství, Praha 1997

