

# Tvár ako sociálny nástroj

Pocta sociológii Dilbar Alijevovej



Sociologický ústav SAV

# **Tvár ako sociálny nástroj**

Pocta sociológii Dilbar Alijevovej

Sociologický ústav SAV  
Bratislava 2007

Zostavila Zuzana Kusá  
Recenzent Mária Strussová  
Redigovali Marta Chvosteková, Danka Viceníková

© Sociologický ústav SAV, 813 64 Bratislava

ISBN 978-80-85544-44-2

## OBSAH

Gabriela LUBELCOVÁ: O inšpiráciách .....	7
Miloslav PETRUSEK: Josefina a český Slavín. Portrét jako nástroj zobrazení člověka a deformace společenského vědomí ...	10
Magda VAŠÁRYOVÁ: Úsmev ako nástroj komunikácie.....	19
Juraj SCHENK: Tvár ako fraktál .....	23
Ján BUNČÁK: Čítanie Baudrillarda: Amerika, New York .....	31
Ondrej HEREC: Metamorfózy tela vo vedomí postindustriálnej spoločnosti.....	36
Ján SOPÓCI: Nová podoba sociálnej stratifikácie – odvrátená tvár postsocialistickej transformácie Slovenska .....	59
František ŠKVRNDA: Tanec nad plačom. O protirečivej bezpečnosti v postmodernej spoločnosti globalizujúceho sa sveta .....	75
Štefánia KÖVÉROVÁ: Jedna tvár moci. Heterosexizmus vo výchove	85
Zuzana KUSÁ: Príbeh včerajšieho hrdinu.....	94
Margita MINICHOVÁ: Fragment mníšstva.....	112
Marek MOCKER: Medzi režimami. Príbeh osudov reforiem v politických a volebných programoch v predvolebnej kampani v roku 2006 .....	148
Mária SURÍKOVÁ: Individualizmus a významy tváre.....	167
Miroslav TÍŽIK: Skrývačka vo virtuálnom priestore .....	188
Robert KLOBUCKÝ: Niektoré problémy skúmania ranej histórie slovenskej sociológie.....	223
Dilbar ALIEVA: Tvár ako sociálny nástroj: pokus o sociofyziognomiku	236
Bibliografia Dilbar Alijevovej.....	258



Tento zborník je pokusom vzdať poctu vzácnej učiteľke a sociologickej kolegyni docentke Dilbar Alijeovej. Je pomenovaný podľa jej štúdie, ktorá prvýkrát odznela na rovnomennom seminári k životnému jubileu autorky v júni 2006. Štúdiu Tvár ako sociálny nástroj robí spoločnosť pätnásť príspevkov, ktorých autormi sú jej žiačky a žiaci, spolupracovníci a akademickí kolegovia.

Tu združené sociologické hlasy sú len malou časťou akademickej obce, ktorej charakter Dilbar Alijeová v uplynulých desaťročiach spoluvytvárala, ktorej väzbu na svetovú sociológiu udržiavala a ktorej kánon chránila pred atrofiou.

Za takmer štyridsiatich rokov univerzitného pôsobenia Dilbar Alijeová previedla dejinami sociologického myslenia a aktuálnymi sociologickými teóriami generácie študentov. Vykonala sotva opísateľné množstvo organizačnej a koncepcnej práce v Slovenskej sociologickej spoločnosti a jej kritická misia v redakčnej rade časopisu Sociológia pomáhala zlepšovať sociologické písanie desiatkam kolegov. Štúdie Dilbar Alijeovej patria k najvzdelanejším, a voči svetovej sociológii a iným spoločenským vedám najotvorenejším, sociologickým prácam, ktoré sú publikované slovenskom jazyku. Jej vystúpenia na konferenciách a seminároch sú umeleckým zážitkom a intelektuálnym provokovaním.

Tému, ktorú navrhla jubilatka, mal podľa pôvodného zámeru v tomto zborníku každý autor aspoň čiastočne variovať. Vystupujúci na spomínanom seminári, ale aj ďalší prispievatelia sa tejto úlohy zhostili so ct'ou: dosvedčujú to príspevky profesora Miloslava Petruska, Magdy Vašáryovej, Márie Suríkovej či Miroslava Tížika a tiež rad ďalších autorov, ktorí zostali vo svojom bádateľskom poli, ale s navrhnutou témou, či dielom jubilatky vedú hlbavý dialóg: Z nich Gabriela Lubelcová najväčšmi približuje osobný prínos a vplyv bádania Dilbar Alijeovej.

Pre nesociologického čitateľa, ktorý nepozná väzby medzi školiteľom a diplomantom či doktorandom, môže byť ťažké porozumieť, čo spája jednotlivé príspevky a čím si vyslúžili miesto v zborníku. Keďže väzba k dielu Dilbar Alijeovej nie je v niektorých príspevkoch zreteľná, je dôležité zdôrazniť, že rozhodujúcou vstupenkou nebola

tematická zhoda či väzba ku konkrétnej práci Dilbar Alijevovej. To čo spája aj príspevky pripomínajúce tak trochu náhodných pocestných je snaha o mimesis jej vzdelaného a myšlienkovým experimentom nakloneného skúmania.

Verím, že aj Dilbar Alijevová s radosťou uzná, že všetci autori prispeli do jej jubilejného zborníka textami, ktoré sú napísané s nasadením, aspoň v odblesku podobným jej nepolovičatej sociologickej práci. Že sa bude môcť o zborníku povedať, že má v tomto mimetický charakter a dokumentuje vášeň pre sociologické skúmanie a jeho nečakané podoby. Že príspevky potvrdzujú vzor vedeckej práce, ktorý stelesňuje v mnohorakých podobách pôsobenie Dilbar Alijevovej a jeho živé pripomenutie, že v akademickom svete je podmienkou tvorivého odpútania pevná pôda na pleciah sociologických obrov.

Knihy sú útočiskom i pravým životom akademikov. Nimi sa stávajú naše spoločenstvá odolnejšie a vďačnosť, ktorú cítime ku svojim akademickým kolegom, menej prchavá. Svoj obdiv k Dilbar Alijevovej vyjadrujeme preto touto formou. Tu znejú hlasy tých, čo mali šťastie byť ňou vyučovaní, podnecovaní a napomínaní a ktorým je veľkou cťou ostať trvalo v jej spoločnosti.

*Zuzana Kusá Sociologický ústav SAV*

## O inšpiráciách

Gabriela LUBELCOVÁ<sup>1</sup>

Môj krátky príspevok celkom tematicky nezodpovedá názvu tohto zborníka. Životné jubileum našej pani docentky mi skôr ako tému tváre navodzuje pojem postavy, figúry. A to nie vo fyzickom, ale v prenesenom zmysle slova, v akom sa často používa pri prácach o významných sociológoch v historicko-teoretických sociologických publikáciách. Tu sa veľmi často používa označenie „významné postavy“ sociológie. V okamihu životného jubilea pani docentky si netrúfam hodnotiť jej pôsobenie v našej odbornej komunite optikou vymedzenia „významná postava“, ale všetci, domnievam sa, akceptujeme, že takáto asociácia je v jej prípade namieste.

Dovoľte mi, aby som sa krátko zastavila pri jednej z prác pani docentky, ktorá je pre mňa tichým inšpirátorom už dlhší čas a od chvíle jej publikovania sa mi vracia ako zaujímavý intepretačný kontext. Je to jej štúdia o zbezvýznamňovaní ľudského života, publikovaná v časopise Sociológia č. 3, ročník 1994, ktorou reaguje na potrebu hľadania primeraného pojmového rámca pre mikroúroveň formujúcich sa sociálnych dôsledkov prebiehajúcich spoločenských zmien (Alijevová 1994: 207-216). Ukazuje v nej, ako mechanizmy pripísania významu jednotlivcovi v sociálnych interakciách s inými a v prepojení na spoločensky akceptované ciele formujú modalitu utvárania (či pretvárania) sociálneho „ja“ a sebakoncepcie. Zvýznamnenie či zbezvýznamnenie človeka v očiach iných, ako aj svojich vlastných ako výsledok takýchto mechanizmov tak môže byť produktívnym referenčným rámcom na posudzovanie individuálnej životnej trajektórie, ale aj individuálnych osudov na pozadí veľkých spoločenských procesov i sociálnej dimenzie takýchto premien.

Už začiatkom deväťdesiatych rokov tak s jasnozrivosťou rokmi kultivovanej sociologickej imaginácie, ako aj individuálnym scitlivením na danú tému píše o tom, ako prebiehajúci proces spoločenskej transformácie môže vyvolať zmeny, „ktoré v súhrne vytvárajú fenomén sústavného zbezvýznamňovania životných obsahov nielen náhodných jed-

---

<sup>1</sup> Gabriela Lubelcová, Katedra sociológie FiF UK, Bratislava.



notlivcov, ale aj celých spoločenských a generačných vrstiev. Vo svojej postupnosti na prvý pohľad nenápadné, ale rafinované zbežvýznamnenie sa stáva o to hrozivejším, že pôsobí súbežne a synergicky s procesom taktiež plazivého, a predsa neľútostného ožobračovania tých istých vekových a sociálnych skupín, ku ktorému dochádza v dôsledku prudkých sociálnych a ekonomických transformácií“ (tamtiež: 208). A pokračuje ďalej: „Tieto procesy hrozia nedozernými následkami v podobe celospoločenskej apatie, bezveria, straty perspektívy, bezvýhodiskových nálad (desperádstva), politického absentizmu a pod. Pričom ich účinkovanie sa vôbec nelokalizuje len na príslušníkov staršej, »prežitej« generácie... Šíri sa ako nákaza na celú spoločnosť, rozleptávajúc intencionálny život mladších generácií, ktoré nemajú čo prebrať zo života svojich predchodcov, zaplňajú vzniknuté významové vákuum substitučnými aktivitami pochybného druhu. Takto pozvoľna môže dôjsť k prerušeniu medzigeneračnej transmisie kultúrnych hodnôt a vzorov správania, čo pôsobí ako dlhodobý faktor celospoločenskej dezintegrácie“ (tamtiež: 208-209).

A ajhľa, mnohé súčasné výskumy mládeže potvrdzujú špecifickú osobitosť nastupujúcej generácie – namiesto tradičného mládežníckeho vzdoru a revolty generácia dezilúzie s rastom depresí, krátkodobej orientácie zážitku na tu a teraz, bez schopnosti kolektívnej mobilizácie.

Ešte skôr ako sa začalo hovoriť o „loseroch“ a „wineroch“ spoločenskej transformácie, ešte prv než do nášho odborného slovníka prenikol pojem sociálnej exklúzie, máme tu priam vizionársky obraz sociálnych rizík sociálne necitlivej spoločenskej transformácie. Neraz som sa k tejto štúdií v myšlienkach vrátila pri uvažovaní o sociálnej politike, kriminologických analýzach či pri rozmyšľaní o akomsi špecifickom pesimizme a nedôvere slovenskej verejnosti, ktoré sa dlhodobo a v porovnaní s našimi najbližšími susedmi vo zvýšenej miere usadili v záveroch výskumov verejnej mienky na Slovensku.

Nedávne dni s ich prevodvolebnou rétorikou a tematizáciou efektov spoločenských reforiem mi opäť nedali nespomenúť si na uvedenú štúdiu pani docentky. Pri polemikách o úspešnosti či neúspešnosti reforiem mi napadlo, či práve koncept zbežvýznamnenia alebo zvyžnamnenia života ľudí nie je tým vhodným hodnotiacim kritériom úspešnosti spoločenských reforiem. Tento ľudsky citlivý a sociálne centrováný prístup vypovedá o prínosoch a stratách reforiem omnoho viac ako všetky makroekonomické ukazovatele, lebo poukazuje na to, či presadzované zmeny zveľaďujú a mobilizujú ľudský potenciál, alebo ho ochromujú

a demotivujú. Uvažovanie v jeho kontexte sa mi tak javí ako živý intelektuálny prameň, za ktorý vďačím práve inšpiratívnym myšlienkam pani docentky.

## LITERATÚRA

ALIJEVOVÁ, D., 1994: Zbevyznamňovanie ľudského života ako generačný problém. In Sociológia, 26, č. 3, s. 207-216.

# Josefina a český Slavín

## Portrét jako nástroj zobrazení člověka a deformace společenského vědomí

Miloslav PETRUSEK<sup>1</sup>

*Když André Breton kdysi v rozhovoru řekl o portrétu, že ostatně přece všichni víme, co je hlava, nahrál přítomnému sochaři Albertu Giacomettimu k výkřiku: Já ne!*

Vladimír Preclík, Paměť sochařského portrétu, 2003

Tvář zobrazená výtvarným umělcem je portrét a portrétní umění jakkoliv staré patří k uměním nejnáročnějším. Víme, že první dochované prokazatelné portréty pocházejí z dílny sochaře Thutmóse a zpodobňují královnu Nefertiti – dokonce dvakrát: její nedokončený portrét jakoby byl předznamenáním stylizovaného portrétu pozdní doby výtvarného umění, dokonale vycizelovaný pak adoračního umění, jež najdeme v době každé a v rozmanitých podobách. Výtvarný portrét<sup>2</sup> má jednu nevýhodu: umožňuje odpoutání od reality jen do jisté míry, mimetický element se úplně vytrátit nemůže a nesmí, má-li artefakt zůstat portrétem konkrétní tváře<sup>3</sup>. Přímo exemplárním příkladem jsou zde

---

<sup>1</sup> Miloslav Petrušek, Univerzita Karlova v Praze.

<sup>2</sup> Je přirozené, že uvažování o portrétu by se mělo inspirovat Goffmanovým pojetím tváře z jeho *Interaction Rituals* (1967), kde se uvažuje o tváři v interakčním, face-to-face kontextu. Portrét je zvláštní tím, že je vlastně trojnásobnou stylizací: stylizací zobrazovaného (jak sám se chce vidět), stylizací portrétisty (jak on portrétovaného vidí) a recepcí stylizace v čase – kdysi vážná póza může s odstupem času nabýt na komičnosti, vážný portrét se mění v karikaturu a karikatura naopak nabývá funkce hrozivé sociální stylizace, třebaš u Daumiera nebo Goyi. Ale to je samozřejmě samostatné téma, jež jsem ale nuceni připomenout.

<sup>3</sup> Jistě již dávno úplně neplatí Aristotelova apodiktická teze: „Všechny druhy básnického umění jsou napodobivé. Rozlišují se od sebe třemi věcmi, byť tím, že napodobují různé předměty, že je napodobují různými prostředky nebo že je napodobují různým způsobem a ne stejným“ (Aristoteles 1964: 20). Ernst Gombrich,

Picassovy portréty milenek, které kromě toho, že vždycky počínají novou etapu Picassovy tvorby, se vždycky vyznačují stejným výtvarným „seriálním“ postupem: Picasso začíná „realistickým“ portrétem podle kánonů standardní (v podstatě „akademické“) malby či kresby, aby skončil ve vrcholné stylizaci té či oné formy kubistického vidění. Známe-li celou sérii, vidíme na jejím konci počátek, z jejího počátku ale nedokážeme nikdy odhadnout její konec. Ostatně právě v tom je velké tajemství výtvarného umění jako tvorby, nikoliv jako prosté nápodoby.

Ještě jednu vlastnost portrét vykazuje, tentokrát sociologicky analytickou: portréty totiž můžeme rozdělit (zcela pracovně a vědomě zjednodušeně) a) na ty, které umělec tvoří na zakázku a jimiž slouží (dobrovolně či nedobrovolně) společnosti své doby a jejím více či méně významným reprezentantům, a b) na portréty, u nichž tato funkce absentuje, které jsou „spontánní“ tvorbou. Druhý případ reprezentuje třeba obrovská série Rembrandtových (nebo Dürerových, Klimtových, Rubensových, Goyových a třeba Mánesových) autoportrétů, jež nejsou ničím více a ničím méně než výrazem jejich uměleckého přetlaku, potřeby permanentní tvorby (nebo, jako třeba v případě Dürerově nebo Klimtově, jistého sebezalíbení či sebezhlížení)<sup>4</sup>.

První případ – portrétní umění služebné – se téměř vždycky spojuje pouze s totalitními (nebo autokratickými) režimy, ačkoliv je to zjednodušení, které pouze rozmnožuje povrchní vědění, že totiž konec konců každý režim a každé společenské uspořádání portréty potřebuje a používá, „totalitní“ však více a důrazněji. Služebný portrét lze totiž v podobě naprosto exemplární najít nejen ve sbírkách všech šlechtických rodů, ale i v oficiálních portrétech, které produkovala všechna státní uspořádání (třeba na známky, ceniny apod.). Ale najdeme i mistrovská služebná díla i u opravdových, ale morálně dubiálních mistrů, jako byl třeba Jean Louis David, který maloval se stejným (formálním) mistrovstvím umírajícího Marata v lázni jako symbol republikánské ideje jako

---

kteřý se (samozřejmě vedle Auerbacha) fenoménem mimésis podrobně zabýval, aforisticky sděluje: „Ani ti, kdo by připustili, že se v genetické kosmetice lidstva něco podstatného událo, by nikdy nepřipustili myšlenku, že se člověk v průběhu posledních tří tisíc let, tedy za pouhých sto generací, změnil tolik jako jeho umění a styl“ (Gombrich 1985: 36). V umění „se napodobuje“, ale „pokaždé jinak“...

<sup>4</sup> Redukce výkladu na výtvarný portrét „nefotografický“ je zcela vědomá: fotografický portrét je velké samostatné téma, téma – sociologicky vzato – přímo svázané s proměnami modernity a formováním „postmoderní mentality“. Tématem, k němuž mají klíče například Susan Sonntagová nebo Umberto Eco.

korunovací Napoleona Bonaparta. Opravdovou výjimkou jsou ovšem portréty španělského panovnického rodu, které až do karikatury vyhnal svým stylizovaným realismem Velásquez a zejména ovšem Goya. Portréty nehezkých španělských infanetek jsou dokladem toho, kam až mohla jít odvaha mistrova a kam až sahala snášenlivost panovnického rodu.

Teige kdysi pronesl, v souvislosti s kritikou socialistického realismu, že státní rezóna, ujme-li se řízení umění, nezplodí nikdy nic než realismus. Dodám – vulgární a nezřídka (nikoliv vždycky) komický realismus. Navštívil jsem před několika dny (v červnu 2006) Lány, kde otevřeli malé muzeum, v němž je umístěna také sbírka Masaryk ve výtvarném umění. Zajisté, nebylo osoby v českých dějinách, která by byla portretována častěji, sochařsky i malířsky. Pomiňme sochařství, kde uměleckých omylů je kupodivu poskrovnu (ačkoliv existuje – podobně jako „lidové baroko“ – i „lidový Masaryk“, jehož sochali s láskou a vřelou úctou kamenosochaři zabývající se povětšinou funerální plastikou), obraťme se k portrétu malířskému či grafickému. Masarykova tvář byla natolik výrazná, že dokonce umožňovala radikální zjednodušení do podoby tzv. jednotažky, kterou načrtl Adolf Hoffmeister: nebyla to karikatura, neboť od roku 1918 nemáme Masarykovu karikaturu<sup>5</sup>, byla to laskavá kresba pána s cvikem a výraznou lebkou. Ale dva obrazy tam vystavené byly zhora nepominutelné. Jan Dědina, solidní folklorní malíř, namaloval Masaryka v rozměrném formátu, a stojí na ochozu Týnského chrámu a shlíží na jásající dav shromážděný na Staroměstském náměstí – šlo asi o symbolické odčinění popravu českých pánů. Z Husova pomníku dole pod Masarykovými nohama vine se dým. Viktor Oliva pak ve stejném formátu ztvárnil Masaryka rozmlouvajícího s dětmi. Tento nepochybně talentovaný kreslíř použil dokonce zkradené perspektivy, v níž Masaryk byl titánem a děti trpaslíky batolícími se kolem jeho nohou v rozkvetlém as jabloňovém sadu. Jsem vděčen lánskému muzeu, že ani tuto trapnou okolnost nezamlčelo – postava

---

<sup>5</sup> Nejvíce Masarykových karikatur – a velmi zlých – vzniklo v době jeho angažovanosti v tzv. polenském procesu s židovským mladíkem obžalovaným z rituální vraždy: Masaryk se tehdy postavil proti antisemitismu, ač mu byl obžalovaný osobně velmi nesympatický. Podobně si vysloužil řadu karikatur v souvislosti se svým zápasem o „pravost“ Rukopisů: s narážkou na jeho habilitační práci se mluvilo o „Masarykově sebevraždě národa“...

Masarykova by byla zaměnitelná, oficiální kvaziportréty ve stylizované kompozici jen dokládaly Teigovu tezi o nebezpečích státní zakázky<sup>6</sup>.

A přece mohou existovat výjimky. Pravděpodobně jednou z nich je Národní památník v Mont Rushmore v Jižní Dakotě, kde jsou ve skále pomocí dynamitu zpodobeni čtyři američtí prezidenti – Washington, Jefferson, Lincoln a Theodor Roosevelt, monument, který vytvořil Gutzon Borglum, vystudovavší kdysi v ateliéru u Rodina. Při tvorbě tohoto portrétního monstra bylo odstřeleno 45 tisíc tun žuly a památník sám zaujímá plochu téměř pěti čtverečních kilometrů. Jistě, vnučuje se analogie se Stalinovým monumentem na Letné, ale ta analogie kulhá na obě nohy: jestliže jsme si malovali špatné Masaryky, byla to konec konců naše věc, budovat však největší pomník na světě Stalinovi v době, kdy již nebyl mezi živými, bylo poněkud morbidní. Ostatně tragický konec autora, který předtím vytvořil dodnes zachovaný monument legionářů pro Domažlice (1924), portrét Masarykův, Štefánikův, ale dokonce i Eisenhowerův (1946) pro Plzeň, portréty Voskovce a Wericha (1930) či Nezvala (1932), je znám. Ve věku 61 let spáchal sebevraždu.

A jak to souvisí s Josefinou? Nepůjdeme-li v dějinách českého portrétu příliš daleko do minulosti, třebaš do triforia chrámu svatého Víta s portrétem Karla IV. a Petra Parléře či do dílen Petra Brandla nebo Jana Kupeckého v epoše barokní, pak bez nesnází zjistíme, že v 19. století máme k dispozici tři řady portrétů. Především řadu oficiálních podobizen nikoliv nutně výtvarně špatných, ale nepřilíh překračujících dobové konvence, malovaných Ženíškem, Brožíkem a Hynaisem (abychom uvedli ty nejlepší) na zakázku a vedle nich a spolu s nimi pak seriál pomníkových soch, na nichž se podíleli Myslbek, Šaloun, Mařatka, později Sucharda<sup>7</sup> aj. Druhá řada se s první částečně prolíná – jde o por-

---

<sup>6</sup> Ani Dědina ani Oliva samozřejmě nejsou v obrovském „kunsthistorickém“ kompendiu o českém výtvarném umění let 1918 – 1938 zmíněni, což je pochopitelné, i když historicky nekorektní. Ačkoliv v něm najdete všechny surrealisty a civilisty, není v něm ani jediná zmínka o portrétním umění obecně a ani jediný sochařský portrét Masarykův (a dělal je Gutfreund, Makovský, Pokorný aj.) a ani jediná zmínka o portrétech malířských, není tam portrétní známková a bankovní tvorba (Masaryk, Štefánik aj.). Tento selektivní pohled na dějiny umění je velmi podobný každému selektivismu – je ve svých důsledcích prostě nejen nekorektní, ale i silně dobově podmíněný (a proto odsouzený k dočasnosti) a ve svém zkrácení snad i nebezpečný.

<sup>7</sup> Ačkoliv se pomníky jako výraz národní identity objevují po celé Evropě v 19. století, u nás došlo k jevu, který F. X. Šalda nazval „mor pomníkový“ – zejména jej

tréty „zasloužilých mužů národa“, jejichž systematický sběr inicioval již v roce 1823 Josef Dobrovský. Od té doby bylo shromážděno několik set portrétů národních buditelů, počínaje právě Dobrovským (1820 jej portrétoval Josef Tkadlík) přes Bolzana (který se sice nechal portrétovat desetkrát, ale výtvarnou kvalitu má jen portrét Františka Horčíčky) až k slavnému Hellichovu portrétu Boženy Němcové.<sup>8</sup> Třetí řada specificky malířská je reprezentována třemi umělecky zcela výjimečnými díly: dvěma portréty Karla Purkyně, syna slavného přírodovědce, totiž čtoucího kováře, což je portrét pana Jecha z Malé Strany, a neuvěřitelně dobu přecházejícím portrétem sólistky Národního divadla, tuším slečny Evy H., která zpívala snad poprvé Mařenku v Prodané nevěstě. Ilja Erenburg, s nímž zajisté v mnohém souhlasit nemusíme, ale v kumštu se vyznal, nad tímto portrétem pronesl – zde je vrchol českého malířství, nejen portrétního – a snad měl pravdu.

Z celé té řady se ovšem vymyká portrét, který namaloval Josef Mánes (jinak autor desítek velmi kvalitních portrétů měšťanů a šlechticů své doby, o nichž většinou nevíme nic jiného kromě toho, že je maloval Mánes) a který známe pod názvem Josefina. Jde o portrét – zcela nepochybně – ale nevíme koho. Literatura o Josefíně, o níž nevíme nic, je hojná, toť jeden z paradoxů kunsthistorického psaní: jedni tvrdí, že to byla Josefova tajná milenka, jiní že Mánesovic služka, kterou vyhnala Josefova sestra Amálie pro důvodné podezření, že Josefina s Josefem čeká dítě, ještě jiní v ní nacházejí podobiznu dámy z vysoké společnosti, která musela být pro nespornou erotičnost obrazu utajena, ti nejradičalnější pak odmítají jakoukoliv mimesis: Josefina není obraz nikoho, není to portrét, ale Mánesova utkvělá vize krásy, idealizovaného ženství. Ignoramus et ignorabimus.

I když se nám 19. století výtvarně zpodobnilo, úroveň zobrazení však je vcelku až na uvedené výjimky nevalná. A taky počet není zdaleka úplný, mnozí „velikáni“ prostě chybí, máme-li na mysli autentický portrét, nikoliv dobovou rekonstrukci. Na konci století však dochází k zajímavému zlomu.

V roce 1890 je totiž přijat na malířskou akademii talentovaný nemanželský syn kroměřížské prodavačky Max Švabinský. Vyslovit dnes

---

pobouřily pomníky Palackého a Jana Husa. Praha je dnes ovšem bez nich stejně nemyslitelná jako Moskva bez stalinských „výškových budov“.

<sup>8</sup> Dnes se soustavně touto sbírkou, jejíž část je vystavena v zámku Sidonie Nádherné ve Vrchotových Janovicích, zabývá Dr. Lubomír Sršeň z oddělení starších dějin Národního muzea v Praze (viz Melničuk 2006).

mezi opravdovými vzdělanci jeho jméno je skoro stejně nactiutřačně jako obhajovat Slovanskou epopeju Alfonse Muchy. Důvod je prostý – Švabinský se jeví jako anachronismus, ostatně taky proto, že přežil několik státoprávních uspořádání a nikdy se s žádným příliš nekompromitoval, jenom první republice se dal do služeb oddaně a s plným nasazením. Švabinský byl kromě jiného vynikající portrétista, byl mistrem snad všech výtvarných technik, zejména grafických – a po něm, po Švabinském nám tedy zůstal český Slavín.

Švabinský – sám ve věku 29 let – portrétoval v roce 1902 tehdy dvaapadesátiletého Masaryka, aby se k tomuto tématu ještě několikrát vrátil. V roce 1910 Masaryka portrétoval jako šedesátiletého a v roce 1920 vyryl oficiální dřevorezbu Masaryka–prezidenta: tento oficiální portrét je ale také nesporně výtvarně nejproblematičtější ostatně už celou koncepcí: Masaryk na něm stojí opřen o stůl, na němž leží legionářská přilba s vavřínovým věncem... Při různých příležitostech – od jubileí, na žádost portrétovaných nebo jejich rodin, pro potřeby české filatelie atd. – vytvořil Švabinský desítky portrétů: Karlem IV. počínaje a Jaroslavem Seifertem konče. Některé jeho portréty dnes již patří k české portrétní klasice – Aleš, Neruda, Němcová, Dvořák. Švabinský pro Obecní dům – poslední výkřik secese v Čechách – namaloval dvě rozměrná plátna, na jednom seskupil spisovatele české, kteří se snad ani neznali a nemohli vidět – Nerudu, Vrchlického, Zeyera a Němcovou s paraplíčkem, avšak bez Máchy, na druhém Myslbeka, Alše, Dvořáka a Smetanu pod kvetoucím stromem... vzorový příklad portrétního i kompozičního umění, jakkoliv dobově poznamenaného. Švabinský nakonec zpodobnil téměř všechny, kdo v české kultuře něco znamenali, a podtrhněme, že si politicky nezasadl. Nikdy nenamaloval žádného rakousko-uherského potentáta, žádného prvorepublikového efemérního politika, žádného protektorátního kolaboranta. Dokládá to historik umění František Dvořák – „byl to malíř, který ačkoliv režimu nepodléhal, byl přijímán všemi politickými systémy“ (Dvořák 2006: 131).

Mimo Švabinského tužku, štětec či rydlo zůstaly ovšem některé významné osobnosti, například Váchal, Reynek či Patočka, ale to nebylo zaviněním Švabinského: pro ně byl nepochybně příliš salonní, oni pro něho příliš neznámí. Takže zůstávají ještě dvě snad sociologicky zajímavá témata. Švabinskému se neustále předhazuje Fučíkův portrét, kresba tužkou z roku 1950 (Švabinskému bylo 77 let). A mohla by se předložit i kresba Zdeňka Nejedlého z roku 1952 – ta je ovšem do té míry neznámá, že se o ní mlčí. Výtky, že Švabinský Fučíka ve své



kresbě, kterou vytvořil na žádost Gusty Fučíkové, nikoliv jako státní objednávku, nemístně heroicky stylizuje a vizuálně přikrašluje, je neopodstatněná. Kresba je totiž naprosto věrnou kopií Fučíkovy fotografické podobizny ze skupinového portrétu z doby jeho pobytu ve Střední Asii: Švabinský jej prostě překreslil, ostatně co mohl více? Nejen zlí jazykové tvrdí, že ani kloudně nevěděl, či portrét vlastně kreslí, František Dvořák uvádí autentickou výpověď Švabinského, že „té paní a pánovi, co k němu přišli“ (byla to Gusta Fučíková a stranický ideolog Ladislav Štoll) řekl, že „žádného Fučáka nezná“, ale „že pro to jeho velké utrpení ho teda namaluje“. Skutečnost, že podobizna začala žít svým životem, není ani zásluha ani hřích, jež by bylo možno Švabinskému připsat.

Trochu jinak je tomu s portrétem Nejedlého. Švabinský znal Nejedlého již z let, kdy jezdil do Kozlova s rodinou Vejrychových, tedy z počátku 20. století. Když se Švabinský rozešel se svou ženou Elou, jejíž „portrét v klobouku“ se mimochodem právem pokládá za jedno z mistrovských děl české kresby vůbec, vztah s Nejedlým, pokud vůbec měl nějakou intenzitu, rozhodně ochladl. Švabinský se totiž po jistých, dosti dramatických peripetiích oženil se svou švagrovou a Nejedlý naopak patřil do okruhu přátel paní Ely (vzpomíná na to i nevlastní dcera Švabinského, dcera malíře Vejrycha) a klavírního virtuóza Karla Vejrycha, tedy tak říkajíc k opačnému rodinnému klanu. Snad na usmířenou Švabinský nakreslil po letech rudkou Nejedlého portrét – jde však o podobiznu člověka, který je nejen nepěkný, ale evidentně zlý, a to bez ohledu na připsanou dedikaci „Panu ministru dru Zdeňkovi Nejedlému ve starém přátelství“. Bylo to přátelství opravdu staré a skutečně vyčpělé, portrét sám ale nikoliv. Je dokonce zajímavým příkladem nepatectického, psychologicky věrohodného portrétu, který – s jistou nadsázkou – patří k rodu oněch španělských infantek, jak je maloval Velásquez.

Druhým možným tématem je mocenská manipulace se Švabinského celým „Slavínem“<sup>9</sup>. V roce 1973 vydal Švabinského životopisec Ludvík Páleníček *Sto portrétů* (s podtitulem *Švabinského český Slavín*) – a je tam opravdu kde kdo, tak jak tyto osobnosti procházely Švabinského životem a dílem, jak jej inspirovaly, jak byl o ně žádán. Skvělé portréty Lubora Niederleho, Antonína Macka, Zikmunda Wintera, celé plejády

---

<sup>9</sup> Slavín je slavnostní pohřebiště významných českých osobností v Praze na Vyšehradě. Na vyšehradském hřbitově jsou ovšem i mimo pompézní Slavín pochováni Aleš, Dvořák, Mácha, Čapek, Němcová, ale i Nejedlý.

vynikajících profesorů Karlovy univerzity, ale ovšem i Konstantina Biebla, S. K. Neumanna, až karikaturní podobizna Nezvalova, Jiřího Wolkera, Jaroslava Průchy atd. V roce 1973 se ale Páleníčkovi (a nemějme mu to přlíš za zlé) do tohoto výběru nevešly nejméně čtyři osobnosti, jejichž portréty Švabinský ztvárnil mistrovsky. Především překrásná perokresba Sidonie Nádherné z Borutína, paní na zámku ve Vrchotových Janovicích, jakési české Almy Mahlerové, ženy, kterou obdivovali a jejímiž hosty byli Rainer Maria Rilke a Karl Kraus. Tu vyřadili snad pro její aristokratický původ a ne úplně jednoznačné češství. Naopak s až neuvěřitelnou naivitou byli vyřati Masaryk i Beneš, tedy osobnosti, které se zasloužily – jak známo dokonce ze zákona – o stát, ale i Masarykův věčný oponent ve slavném sporu o smysl českých dějin Josef Pekař, snad nejvýznamnější historik český. Ve sporu, který Pekař s Masarykem vedli, měl více historické pravdy samozřejmě Pekař a jeho teze, že Masarykovo pojetí je historicky nedoložitelná filozofická konstrukce, je nesporně platná. Pekařův portrét – mimochodem – patří k emblémům české historické vědy, všichni čeští historikové jej znají a snad i mají rádi. Pekař sedí pohodlně v křesle, s věčným doutníkem, zavalen papíry a knihami, s jakousi botanickou kresbou na zdi – či snad rodokmenem? Když Pekař zemřel, před jeho rakví byl na čestném místě položen věnec s nápisem: Pane profesore Pekaři, byl jste slušný člověk – T. G. Masaryk<sup>10</sup>.

Slušní lidé se chovají slušně ke svým přátelům i oponentům a slušné doby respektují svou minulost s kritickou zdvořilostí. Málokterému národu se podařilo mít kronikáře své pozdní modernity v portrétech jejích velikánů, jako tomu bylo v Čechách díky Švabinskému. Jeho idylický ráj a akademický krasoum odnesl čas, jeho portréty jsou však stejně živé jako Mánesova Josefína. I když vlastně ani nevíme, kdo to byl.

## LITERATURA

ARISTOTELES, 1964: Poetika. Praha: NČSAV.

AUERBACH, E., 1968: Mimesis: Zobrazování skutečnosti v západoevropských literaturách. Praha: Mladá fronta.

---

<sup>10</sup> O tom, že nešlo o utilitární prezidentské gesto, svědčí i jiný podobný příklad: hlavním oponentem ve sporu o rituální vraždu byl Dr. Baxa, antisemita a anti-masarykovec. Když byl ale zvolen primátorem Prahy, Masaryk jeho jmenování bez komentáře potvrdil.

- BLAŽÍČKOVÁ-HOROVÁ, N., 2000: Malířská rodina Mánesů. Praha: Melantrich.
- BLAŽÍČKOVÁ-HOROVÁ, N., 2003: Václav Brožík (1851 – 1901) v Národní galerii. Praha: Národní galerie.
- BLAŽÍČKOVÁ-HOROVÁ, N., 2005: František Ženíšek (1849 – 1916) v Národní galerii. Praha: Národní galerie.
- DVOŘÁK, F., 2006: Můj život s uměním. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- DVOŘÁKOVÁ, Z., 2002: Byl jsem nejslavnější: životní příběh malíře Václava Brožíka. Třebíč: Akcent.
- GOFFMAN, E., 1967: Interaction Rituals. Essays on face-to-face Behavior. New York: Anchor Books.
- GOLOMŠTOK, I., 2004: Totalitarneje isskustvo. Moskva: Galart.
- GOMBRICH, E. H., 1985: Umění a iluze: Studie k psychologii obrazového znázorňování. Praha: Odeon.
- HLAVÁČEK, L., 1988: Josef Mánes a umělecká rodina Mánesů. Praha: Melantrich.
- HOJDA, J., 1997: Pomníky a zapomínky. Praha: Paseka.
- HRBEK, J., 1948: Český kulturní Slavín duchovní, literární a výtvarný. Praha: Šolc a Šimáček.
- KOLEKTIV, 1998: Dějiny českého výtvarného umění IV/2: 1919 – 1938. Praha: Academia.
- MELNIČUK, P., 2006: Hledač otisků lidských duší. In Víkend: Magazín Hospodářských novin, č. 29.
- PÁLENÍČEK, L., 1973 (1985): Švabinského český Slavín: Sto portrétů. Praha: Mladá fronta.
- PRECLÍK, V., 2003: Paměť sochařského portrétu. Praha: Academia.
- SAK, R., 2000: Dáma z rajskeho ostrova: Sidonie Nádherná a její svět. Praha: Mladá fronta.
- ŠVABINSKÁ, Z., 2002: Světla paměti. Praha: Academia.
- ŠVABINSKÝ, M., 2001: Ráj a mýtus. Valdštejnská jízdárna. 2001. Praha: Gallery.
- TEIGE, K., 1966: Vývojové proměny v umění. Praha: NČSVU.
- WARNCKE, C. P.; WALTHER, I. F., 2002: Picasso 1881 – 1973. Köln: Taschen.

# Úsmev ako nástroj komunikácie

Magda VAŠÁRYOVÁ<sup>1</sup>

J. F. Revel napísal vo svojom pamflete z roku 1957 *Pourquoi des philosophes?* ľahko zapamätateľnú vetu: Najväčšou chybou, ktorú preniesla filozofia do sociológie, je... posadnutosť predčasným konštruovaním úplných vysvetlení. Táto nepochybne pravdivá veta mi dáva oprávnenie ospravedlniť sa, že nebudem hovoriť o tvári, ale len o jednom z jej produktov, nebudem hovoriť o všetkých aspektoch tohto javu, ale len to, čo ma práve napadlo, nebudem sa vyjadrovať pregnantne, ale zmätočne, a vlastne z mojej reči nič nevyplynie. Preto sa budem usilovať hovoriť aspoň zábavne a krátko, ako sa patrí pri takýchto príležitostiach.

Za súčasného stavu mojich poznatkov ide iba o hravú úlohu zdôvodniť, ako je možné, že aj po päťtisíc rokoch sociálneho vývoja nášho druhu máme ešte nejakú tvár.

Preštudovala som v prípravnej fáze na toto vystúpenie niekoľko kníh z fyzickej antropológie, aby som vysledovala ten pravý moment evolúcie zvieracej papule, umožňujúcej dovtedy len dorozumievanie sa cerebním zubov, na ľudskú tvár, túto obdivuhodnú prednú stranu ľudskej hlavy, ktorá vie vyčariť to najpozoruhodnejšie, čo ľudstvo dokázalo vyprodukovať – úsmev.

Podľa posledných vedeckých výskumov sme si my, ľudia, sami určovali modalitu svojej biologickej evolúcie bez toho, aby sme si to uvedomovali – tým, ako sme si sami menili podmienky fyzického pretrvávania a viac-menej systematicky objavovali morálne, sociálne, ekonomické, ale aj estetické normy, aby som citovala z C. Lévi-Straussa (2000: 356). To znamená, že sme si od počiatku sami určovali, ktorá tvár bude pre nás krásna a ktorá desivá, koho budeme obdivovať a koho upaľovať, kto bude predobrazom kánonu a kto bude zabudnutý navždy. Kto bude Athénou a kto Quasimodom. Utvárali sme si estetický ideál sami prirodzeným výberom partnerov, podobne ako sme to robili pri zdomácnených zvieratách s ich slatinou. Výsledok tohto poznania ma nadchol a vyhľadala som si jeden z prvých zobrazených úsmevov –

---

<sup>1</sup> Magda Vašáryová, Národná rada SR, Bratislava.

úsmev kory. Zakliaty v kameni, vytvorený v tradícii klasickej kultúry, ktorá nám nie je vzdialená, je pokojný, symetrický, bez rozďavenej veselosti Breughelových sedliačiek, ktoré visia v mojej kúpeľni, aby preteplili súmravné rána. Ten ranný úsmev klasickeho rozmeru je plný triezveho pohľadu na svet, stelesnením racionality, ktorá sa nám potom kdesi podela na ceste dejinami a v procese vysvetľovania freudovských koreňov našej zvierackosti a zverstva. Je vyjadrením sily spodobníť jednoduchú krásu. Je neuchopiteľný i príťažlivý, nevšedný, ale možný.

Kričím preto spolu s Paulom Johnsonom: Ako mohli byť tieto také zrejme istoty zničené? Tváre rozbité, nosy odbité, dvere tejto komnaty krásy zabité hrdzavými klincami. A my, dobití, pred nimi.

Začali sme zabúdať na „koru“ a jej úsmev sme na stáročia premenili na výraz nesmierneho utrpenia Krista na kríži. Máme už snád' všetky jeho podoby, výrazy smútku a nostalgie, smrti a strachu. Škľaby Muncha a vycerené zuby Guernicy. Vyskladala som si posteľ všetkými podobami dočasnosti a úzkosti, ktoré som ponachádzala v mojej knižnici. Staré, známe i nové a nepoznané tváre. Hľadiac na ne, na tie neživé tváre v smrteľných krčoch, pocítila som deštruktívnu silu tej estetickéj pohromy, ktorá sa na mňa valila zo stoviek a stoviek očí, úst, skrivených nosov a vyrazených zubov, ktoré sú doteraz na urputnom úteku do budúcnosti, aby som znovu citovala Johnsona (1998: 195). Tá hrôza realizmu, nadrealizmu a iných izmov. Tvár prestala byť spodobovaná mysl'ou, už neupokojuje, len burcuje. Stačia nám na to tie oči – aby som parafrázovala Plínia. A možno preto, len z podvedomej nostalgie, sa dnes v Louvri tiesnime pred tvárou Mony Lisy a dohadujeme sa, čo znamenajú jej jemne skrivené ústa. Žeby úsmev podobný kore? Alebo len snaha zakryť škaredé zuby, ktoré vtedy nemohli byť nahradené porcelánovými belostnými hryzadlami, aké má dnes Katerina Zeta-Jones?

Pokrok, dokonca sa odvážim napísať amerikanizácia, nám umožnili usmievať sa za každých okolností. Moderný svet vyžaduje cenit' zuby za každých okolností. A cení si najmä tých, čo dokážu druhých doviest' k tomu ceneniu za každých okolností. Už nie kontemplácia, ale zábava, už nie zamyslenie, ale cívenie na druhých je kánonom. Dnešná tvár nebude visieť v Ermitagei, je nasvietená v televíznom štúdiu a na zmysluplnú vetu má 7 sekúnd. Prosim, stručne, hovorí divák. A tvár sa za tvárou valí do našej obývačky. Aká je dnešná zrozumiteľnosť základnej komunikácie už nie tvárou v tvár, ale tvárou v prístroj? Na čom je založená dnešná „tichá komunikácia“, ako ju popisuje Roger Scruton (1989:158)? Položila som si túto otázku niekoľkokrát, najmä po tom, čo

ma tety v Kežmarku ubezpečovali, že ich už dávno nezaujima problém vnukov alebo nešťastnej dcéry, ale len a výlučne otázka, či si Juan zoberie Máriu so širokým brazílskym úsmevom. Akú podobu a kvalitu naberie naša sociálna súdržnosť zoči-voči dokonale liftingovanej latinskoamerickej tvári? Voči mixovanému, umelo predĺžovanému smiechu, dodávanému do každej humoristickej relácie. A v mozgu sa nám objavujú vlny alfa. Už nie výraz, ale plastika, už nie tvár ako odraz duše, ale kozmetická úprava ako zahalenie skutočného stavu.

Sme zrkadlom masmédií a médiá sú zrkadlom našich tvári – píše Maciej Iłowiecki a Tadeusz Zasepa v knihe *Moc a nemoc médií* (2003). Jedna z ilustrácií v tejto knihe je príznačná – za mikrofónmi stojí dobre oblečený muž, len namiesto tváre má kladivo – zrejme na čarodejnice. Druhá ilustrácia je kresbou ľudí bez tváre, len obrisy hláv naznačujú, že stačí len ich existencia, netreba rysy. Zachováme si tvár, tvárou v tvár takýmto javom, alebo sa necháme ohlupovať, ako to dokumentuje W. Gombrowicz vo *Ferdydurkovi*? Všeobecná kultúra neustáleho rehotu zatlačí spomienku na kultúru prirodzeného úsmevu? Nahradí image tvár? Aký tvar bude mať tá nová, umelo splastikovaná tvár budúcnosti? Vzhľadom na možnosti počítačového upravovania vzhľadu a predĺžovania nôh do podoby Barbie a Kena asi prestaneme vychádzať von, aby sme nenarušili svoj starostlivo upravený image nedokonalým starnutím tváre a obmedzíme sa na komunikáciu prostredníctvom počítačov s namixovaným perlivým smiechom, ktorý si vyberieme z tisícov možností v databáze.

Dnes už zase pripúšťame, že nevidíme tváre také, aké sú v skutočnosti. Vidíme iba ich odraz na našej sietnici, ktorý je korigovaný našimi vedomosťami a predsudkami o „skutočnom tvare tváre“. Tváre ľudí okolo i na obrazovkách pecečiek či mobilov – to je zmes našich očakávaní, odhadov a hypotéz. Je to chronický návyk nás, civilizovaných ľudí, dívať sa na tváre druhých ako na alternatívy našej vnútornej konvencie. A tak sa vlastne nepozerať na druhých, ale len do seba. Osamelí, neustále hodnotení a zaraďovaní, moderní frustráti.

A čo s autonómnou tvárou? Jedinečnou a neopakovateľnou? Zachováme si ju v nejakej tmavej jaskyni? Alebo budeme nosiť umelohmotné masky s jemným „koriným“ úsmevom v celoživotnom karnevale? Aspoň pokým sme na tejto strane cintorínskeho múru?

Využime moment a postavme sa aspoň na chvíľu pred vyleštené zrkadlo dneška tvárou v tvár – teda bez obáv a usmejme sa. Možno naposlady.

## LITERATÚRA

- LÉVI-STRAUSS, C. 2002: Štruktúrálna antropológia I., II. Preklad: Martin Kanovský. Eseje.
- JOHNSON, P. 1998: Nepriatelia spoločnosti. Bratislava.
- SCRUTON, R. 1989: Slovník politického myšlení. Praha.
- ILOWIECKI M., ZASEPA T. 2003: Moc a nemoc médií. Bratislava: Veda.

# Tvár ako fraktál

Juraj SCHENK<sup>1</sup>

Téma Tvár ako sociálny nástroj je nepochybne fascinujúca. O tom, čím tvár je, možno uvažovať v najrozmanitejších súvislostiach: ľudská tvár je predmetom všestranného záujmu. Zaoberá sa ňou tak veda, ako aj umenie, význam má nielen v rozličných mytológiách, ale aj v bežnom, každodennom živote. Osobitným predmetom záujmu je vo sfére výroby, služieb, ale aj v médiách, reklame, propagande a politike. O tvári azda najčastejšie uvažujeme v dvoch súvislostiach. Tvár je predovšetkým nositeľom duševných a neraz i fyzických stavov, ktoré odhaľuje, ale aj zakrýva. Je však aj identifikátorom, ktorý umožňuje určiť konkrétneho človeka: jednotlivca si spravidla stotožňujeme s jeho tvárou, a ak poznáme jeho tvár, zdá sa nám, že ho (skutočne, prípadne lepšie) poznáme. Niektoré tváre vidíme alebo by sme chceli vidieť radi, iné neradi... Hoci sú obe tieto súvislosti (najmä svojimi dôsledkami) netriviálne, spektrum významov zd'aleka nevyčerpávajú.

O tom, že (ľudská) tvár je sociálnym nástrojom, svedčí veľa nepochybniteľných skutočností. Možno ich vidieť v najrozmanitejších súvislostiach a s dôrazom na mnoho špecifických okolností, ktoré sú ešte mnohorako poprepletané.

Už i len zbežný pohľad ukazuje, že tvár ako sociálny nástroj vystupuje napr. ako významný prvok sociálneho styku a medziludskej komunikácie (výraz, mimika atď. sú nielen nositeľmi komunikácie, ale aj podmienkami identifikácie, porozumenia, interpretácie... partnera). Ľudská tvár sama osebe je však aj významným nositeľom statusových symbolov, ktoré odrážajú postavenie daného človeka v spoločnosti. Bývajú nimi najmä farba pokožky, účes, make-up, rozličné ozdoby, fúzy, brada, pokrývky, závoje atď. Tieto symboly sú, samozrejme, vždy kultúrne a historicky podmienené a svoj význam prejavujú napr. už v samých možnostiach a najmä forme medziludských komunikácií a styku. Tvár je súčasne nositeľom významných módných symbolov, ktorými sa spravidla na jednej strane zdôrazňuje príslušnosť k istej

---

<sup>1</sup> Juraj Schenk, Katedra sociológie FiF UK, Bratislava.



subkultúre (napr. tzv. metrosexuálov alebo übersexuálov a pod.) a na druhej strane schopnosť inovácie a pružnej reakcie na inováciu, čo má zabezpečovať najmä prestíž a možnosti sociálneho uplatnenia jednotlivca (osobitne v súčasnej spoločnosti). S tým súvisí význam ľudskej tváre ako nositeľa (spolu s farbou pokožky atď.) gender-symbolov a identity vôbec. Odtiaľ je už len krôčik k interpretácii ľudskej tváre ako nositeľa kultúrno-estetických symbolov: ľudská tvár vždy bola a je napr. jedným z kľúčových prvkov historicky sa meniaceho ideálu krásy. Z týchto a ďalších určení tváre vyplýva aj jej širší sociálny význam: v produkcii, službách (od plastickej chirurgie až po kozmetiku), reklame a propagande rozličného druhu, kde sa (známa či pútavá) tvár využíva a neraz i zneužíva na rozmanité, no všeobecne známe manipulatívne účely. Tvár je aj metaforou, ktorá slúži ako nástroj etického hodnotenia ľudského konania: niekto si tvár zachoval, iný ju stratil.

V týchto a mnohých ďalších súvislostiach, ktoré tu netreba uvádzať nad únosnú mieru, ľudská tvár – priamo alebo nepriamo – vstupuje aj do sociológie a stáva sa predmetom jej záujmu. Podoby, ktoré tento záujem nadobúda, samozrejme, závisia najmä od príslušnej paradigmy. Ale aj napriek tomu, že problematika tváre ako sociálneho nástroja je (alebo sa môže stať) typickým predmetom záujmu v prístupoch, ktoré sa súhrnne označujú ako tzv. kvalitatívna sociológia, stretávame sa s ňou neraz i tam, kde by sa to takmer neočakávalo. Napríklad Kenneth Bailey vo svojej teórii alokačných procesov, ktorá má neofunkcionalistický charakter a je jednou z verzií teórie sociálnej entropie, venuje veľkú pozornosť úlohe markerov (predovšetkým tzv. nevariabilných charakteristík jednotlivca, akými sú najmä pohlavie, rasa atď., t. j. skutočnosti nerozlučne spojené s tvárou) v procesoch distribúcie (alokácie) zdrojov (porov. Bailey 1990; Schenk 1993a; 1993b).

Na tomto mieste je však vhodné akcentovať ešte jedno špecifické určenie tváre, na ktoré pri tejto príležitosti pravdepodobne nik iný nepriami pozornosť. Tvár je totiž aj útvar, ktorý má *fraktálový* charakter.

Fraktál, resp. fraktálová dimenzia je základom fraktálovej geometrie, ktorú rozvinul Benoît Mandelbrot (Mandelbrot 1983) ako nový a najvhodnejší prístup k opisu nepravidelných, nedokonalých tvarov a ich *morfogenézy*. Zjednodušene a názorne povedané, fraktál (fraktálová dimenzia) je vlastne zlomková, neceločíselná dimenzia alebo súbor takýchto zlomkových dimenzií (fraktálová štruktúra).

Vznik fraktálovej geometrie vyvolali závažné dôvody. Výlučne z heuristického, t. j. „netechnického“ či „nematematického“ hľadiska možno k tomu uviesť niekoľko osvetľujúcich poznámok.

Klasická veda pracovala s tzv. dokonalými objektmi (bod, priamka, štvorec, kruh, guľa...) alebo s idealizáciami reálnych objektov (ideálny hmotný bod a pod.). Opis týchto objektov sa uskutočňoval v priestoroch celočíselných dimenzií: v jedno-, dvoj- (ktoré vyžaduje opis plošných útvarov) a trojdimenziálnych priestoroch (ktoré sú nevyhnutné na opis priestorových útvarov, telies). V každom z týchto prípadov ide o celočíselnú dimenziu, resp. celočíselné dimenzie. Ak je potrebné sledovať aj trajektóriu objektu, k pôvodným dimenziám (dĺžka – šírka – výška) pribúda ďalšia (celkovo štvrtá) celočíselná dimenzia: čas. Umožňuje sledovať trajektóriu objektu vo fázovom priestore. Sledovanie dynamiky však vždy nevyžaduje všetky štyri dimenzie. Minimálne na takýto účel treba dvojdimenziálny fázový priestor, ktorého jednou dimenziou je čas a druhou sledovaná charakteristika (premenná). O to však tu, samozrejme, nejde. Ide najmä o to, že predstava 4-dimenziálneho časopriestoru je bežná, všeobecne zažitá a zdanlivo nespochybniteľná. V rámci takéhoto 4-dimenziálneho priestoru možno opisovať aj tzv. nedokonalé, nepravidelné objekty a ich trajektórie. Vyžaduje to však (neraz silné) idealizácie, ktoré spočívajú predovšetkým v odhliadaní od nepravidelností rôzneho druhu. Je všeobecne známe, že tento prístup viedol k odhaleniu mnohých nespochybniteľných vedeckých poznatkov a (najmä prírodovedných) zákonov. Ukázalo sa však, že má aj imanentné ohraničenia: neumožňuje dostatočne adekvátny opis (najmä veľmi) nepravidelných, nedokonalých, fragmentovaných (Mandelbrot 1983: 1), no neobyčajne zaujímavých a dôležitých objektov, akými sú napr. tvary oblakov, línie pobreží (fjordy), hraníc, riek a riečnych sústav, tvary rastlín, ich listov a plodov, snehových vločiek, ale aj cievnych systémov a iných orgánov (napr. srdce, mozog, priedušky) v biologických organizmoch... Na tento účel slúži fraktálová geometria, ktorá využíva neceločíselné dimenzie alebo priestory: môže to byť neceločíselná dimenzia napr. rozmeru 0,6 (na rozdiel od rozmeru 1) alebo 1,3 (na rozdiel od rozmeru 1 alebo 2) či 2,6 (na rozdiel od rozmeru 2 alebo 3) a pod., ktoré si len ťažko vieme priamo predstaviť.

Azda najjednoduchším a najtransparentnejším príkladom zlomkovej dimenzie a fraktálu je meranie dĺžky veľmi nepravidelného, fragmentovaného útvaru, akým je povedzme dajaký nórsky fjord. Je zrejmé, že ak sa meria dĺžka dokonalého, pravidelného objektu (napr. obvod kruhu),

dostatočne presný postup vedie k identickému výsledku bez ohľadu na rozlišovaciu úroveň, t. j. mernú jednotku (0,5 m = 50 cm). Pri nepravidelných objektoch to však už tak nie je, lebo v závislosti od voľby mernej jednotky možno brať do úvahy nepravidelnosti, od ktorých je nevyhnutné odhliadať na nižšej rozlišovacej úrovni. Inými slovami, dĺžka línie fjordu meraná v metroch bude nevyhnutne väčšia než dĺžka tej istej línie, ale meranej v kilometroch. Pomer medzi týmito dvoma veličinami (ktorý je, povedzme 1,17) je zlomková, fraktálová dimenzia tohto objektu. Každý objekt, ktorý má neceločíselnú dimenziu (dimenzie), je fraktál.

Problém je teda „len“ v tom, že dokonalých, pravidelných objektov je oveľa menej než nedokonalých nepravidelných. Tie možno nájsť takmer všade okolo nás. Na druhej strane treba ich adekvátne skúmať.

Nezvyklosť, s akou na nás, ktorí sme zvyknutí uvažovať v rámci 4-dimenziálneho časopriestoru, pôsobí fraktálová geometria, je síce očividná, ale možnosť rozličných geometrií nie je vo vede ničím novým. Tak sa stretávame s geometriou euklidovskou, neeuklidovskou a fraktálovou. Vynútil si ich proces rozvoja vedeckého poznania.

Ako je všeobecne známe, klasická veda bola vybudovaná na euklidovskej geometrii (a, samozrejme, na lineárnosti a komplexe ďalších predpokladov [porov. Černík, Viceník, Višňovský 1997]). Vývoj vedeckého poznania si však neskôr vynútil vznik neeuklidovskej geometrie (a jej rozličných verzií), ktorá umožnila rozvinúť teóriu relativity a vysvetliť gravitáciu. Táto geometria je tiež prinajmenšom „nezvyklá“. Napríklad mnohí z nás si stále nevedia predstaviť, že v neeuklidovskej geometrii najkratšou spojnicou dvoch bodov nemusí byť priamka, ako nás to učili na základnej škole. Neeuklidovská geometria však ešte stále predpokladala štyri celočíselné dimenzie. V súčasnej fyzike sa možno stretnúť aj s teóriami, ktoré vyžadujú vyšší počet dimenzií: napr. zatiaľ posledná širšie známa verzia teórie superstrún, ktorá rozvíja problém membrán, tzv. *M-theory*, vyžaduje až 11 (matematických) dimenzií. Z bežného hľadiska je 11 dimenzií tiež frapujúca predstava, aj keď sa berie do úvahy, že z matematického hľadiska každej premennej zodpovedá príslušná dimenzia.

Fraktálová geometria úzko súvisí so vznikom tzv. neklasickej paradigmy vedy (Černík, Viceník, Višňovský 1997) a našla priame uplatnenie napr. v teórii chaosu, teórii komplexnosti a pod. Fraktály sú úzko spojené s chaosom: rozličné typy chaotického správania často vznikajú práve v prípade fraktálových štruktúr a všetky podivné (*strange*)

atraktory majú fraktálovú povahu (Mandelbrot 1983: 195). Aj keď to neplatí naopak (t. j. nie každý fraktál je podivným atraktorom [Mandelbrot 1983: 195]), turbulencia a deterministický chaos vždy vyžadujú podivné atraktory. Fraktálová geometria však umožňuje ukázať, ako napr. vznikajú (morfoγένéza) veľmi nepravidelné útvary, ktoré sa vyznačujú vysokým stupňom zložitosti, komplexnosti. Na tento účel slúži tzv. princíp sebakodobnosti (*self-similarity principle*). Tento princíp sa zakladá na predpoklade, podľa ktorého sa na rozličných úrovniach (škálach) opakujú tie isté jednoduché tvary (operácie): jednotlivé štruktúrne úrovne sú sebakodobné. Ak sa navyše tieto jednoduché tvary (operácie) mnohonásobne (rekurzívne) opakujú na iných štruktúrnych úrovniach, vznikajú útvary vysokého stupňa zložitosti, komplexnosti (napr. potenciálne nekonečne dlhé línie alebo krivky). Ak sú tieto tvary (operácie) správne identifikované, je dokonca možné rovnakým spôsobom v počítačových simuláciách vygenerovať modely, ktoré dobre zodpovedajú reálnym objektom (papradie, strom, žaba a pod.). Iteráciou jednoduchých vzorov (pravidiel) tak možno dospieť k vysokému stupňu zložitosti a/alebo nepredvídateľnosti. Generatívny mechanizmus sa nazýva kaskáda (Mandelbrot 1983: 34).

Fraktály môžu mať rozličnú podobu. Azda najznámejším a najtypickejším fraktálom je Mandelbrotova množina, ktorá má fascinujúce tvary a farby. Už len pohľad na ňu je (aj) estetickým zážitkom. Ďalšími sú napr. Kochovej vložka, ktorá vzniká iteráciou pôvodného tvaru snehovej vločky na čoraz nižšie úrovne podľa jednoduchého pravidla, Sierpinského koberec, ktorý vzniká obdobne (napr. iteratívnym členením pôvodnej „šachovnice“ do vnútra jej polí) a ktorý má fraktálovú dimenziu v rozmere 1,47 (Frankhauser 1998), Kantorova séria, ktorá sa zakladá na iteratívnom členení jednej tretiny úsečky na jej tretiny (a fraktálovú dimenziu má nižšiu než 1), a mnohé iné. Ich grafické znázornenie a podrobnejšie charakteristiky možno nájsť takmer v každej práci z anej oblasti.

Fraktály sú všadeprítomné. Preto sa možno s nimi stretnúť nielen v prírode a prírodovedných disciplínach, matematike a medicíne, ale aj v spoločnosti a spoločenskovedných disciplínach (i keď tu zatiaľ len zriedkavo) i v umení. Fraktálový prístup sa už výrazne uplatnil najmä vo výtvarnom umení a architektúre (porov. Nosek 1999), ale aj v hudbe. V oblasti spoločenskovedného bádania sa azda najvýraznejší pokrok na tomto úseku dosiahol pri skúmaní ľudských sídel rozličného typu. Napríklad P. Frankhauser ukázal, že mestské aglomerácie (ako francúz-

sky Besançon, ale aj ruská Moskva, americký Pittsburgh a mnohé iné) majú (rozličné) fraktálové štruktúry, ktoré súvisia s distribúciou populácie v ich rámci. Príkladom môže byť centrum Besançonu: má reálnu fraktálovú dimenziu 1,81, ktorá dobre korešponduje s konštruovaným fraktálom (1,73) (Frankhauser 1998). Teória chaosu ukázala, že s podivnými atraktormi (a teda i fraktálmi) sa možno stretnúť aj v mnohých oblastiach sociálnej dynamiky (porov. Eve – Horsfall – Lee 1997; Marion 1999), no táto problematika tu ešte len čaká na systematickú analýzu. Možno zdôvodnene očakávať, že prinesie netriviálne výsledky.

Na prvý pohľad zrejme prekvapujúco vyznie tvrdenie, že problematika fraktálov má aj svoj existenciálny význam, ktorý nemožno zredukovať na už naznačené teoretické, metodologické alebo praktické súvislosti či estetické zážitky. Primeraný (alebo aspoň znesiteľný) ľudský život vyžaduje fraktálové dimenzie v istom rozmedzí, ktoré ešte nevieme presne určiť. Zmysel tohto existenciálneho argumentu spočíva v tom, že život v dokonalých, pravidelných štruktúrach je prinajmenšom nepríjemný a stresujúci. Na druhej strane život v totálne fragmentovanom a neusporiadanom prostredí (vrátane sociálneho) nie je možný a je odpudzujúci (príliš vysoký stupeň fragmentácie spravidla vnímame ako deformáciu alebo charakterizujeme ako anómiu). Väčšinou sa zle cítime na sídliskách, ktoré sú spravidla veľmi blízke celočíselným dimenziám, no oveľa lepšie v krivolakých (fraktálových) uličkách historických centier (ak sa vôbec zachovali). Aj pohľad na dokonalú krásu (symetriu, pravidelnosť) ľudskej tváre býva skôr nudný. To si dobre uvedomili už francúzske kurtizány v 17. a 18. storočí, ktoré si na svoje tváre lepili známe „mušky“, aby zaujali... Inými slovami, dokonalosť umítkuje. Ako vieme z fyziky, narušenie symetrie je jedným zo základných predpokladov akéhokoľvek pohybu.

Takže znovu sa tu objavuje ľudská tvár... Tvár je sociálnym nástrojom, ale okrem iného je aj fraktálom a sociálnym nástrojom, ktorý má fraktálovú povahu. Tvary ľudských tvárí si spravidla idealizujeme tak, že ich prirovnávame k pravidelným objektom: niekto má tvár okrúhlu, iný hranatú a ďalší oválnu... Každá z nich je však v dajakom zmysle nepravidelná, nesymetrická (a aj vďaka tomu jedinečná), no isto pomerne blízka celočíselnej dimenzii. Je nepochybné individuálnym nešťastím, ak sa z dajakých príčin (choroby, vrodenej chyby, následky nehôd atď.) ľudská tvár odchyľuje od takéhoto „optimálneho“ intervalu. Podstatné však je, že práve vďaka fraktálovému charakteru je ľudská tvár schopná vyjadrovať nielen takmer nekonečné množstvo rozličných

vnútorných stavov človeka a ich kombinácií, ale aj významne fungovať v sociálnych interakciách: iniciovať ich alebo im zabráňovať, uľahčovať ich alebo ich sťažovať, optimalizovať ich alebo ich deformovať... Signály, posolstvo, ktoré vysiela ľudská tvár k iným, majú fraktálovú povahu. Aj tu opakovanie pomerne jednoduchých tvarov a operácií vedie k nekonečnej zložitosti a rozmanitosti.

## LITERATÚRA

- BAILEY, K. D., 1990: *Social Entropy Theory*. New York: SUNY, 301 s.
- BROWN, C., 1995: *Chaos and Catastrophe Theories*. Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage, 76 s.
- CASTI, J. L., 1995: *Complexification. Explaining a Paradoxical World Through the Science of Surprise*. New York: Harper Perennial, 320 s.
- COVENEY, P. – HIGHFIELD, R., 1995: *Frontiers of Complexity. The Search for Order in a Chaotic World*. New York: Fawcett Columbine, 462 s.
- ČERNÍK, V. – VICENÍK, J. – VIŠŇOVSKÝ, E., 1997: *Historické typy racionality*. Bratislava: Iris, 324 s.
- EVE, R. A. – HORSFALL, S. – LEE, M. E., 1997: *Chaos, Complexity, and Sociology*. Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage, 328 s.
- FRANKHAUSER, P., 1998: *The Fractal Approach. A New Tool for the Spatial Analysis of Urban Agglomerations*. *Population*, 10, č. 1: *New Methodological Approaches in the Social Sciences*, s. 205-240.
- GLEICK, J., 1989: *La théorie du chaos*. Paris: Flammarion, 435 s.
- JOHNSON, G., 1995: *Fire in the Mind. Science, Faith, and the Search for Order*. New York: Vintage Books, 379 s.
- KAUFFMAN, S., 1995: *At Home in the Universe. The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*. New York – Oxford: Oxford University Press, 321 s.
- MANDELROT, B., 1983: *Fractal Geometry of Nature*. New York: Freeman, 468 s.
- MARION, R., 1999: *The Edge of Organization. Chaos and Complexity Theories of Formal Social Systems*. Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage, 355 s.
- NOSEK, J. (ed.), 1999: *Chaos, věda a filosofie*. Praha: FÚ AV ČR, 395 s.
- RUELLE, D., 1991: *Hasard et chaos*. Paris: Odile Jacob, 250 s.
- SCHENK, J., 1993a: *Samoorganizácia sociálnych systémov*. Bratislava: Iris, 242 s.

- SCHENK, J., 1993b: Teória sociálnej entropie. In Sociológia, 25, č. 1 – 2, s. 17-32.
- SCHENK, J., 2002: Self-Organization of Social Systems: From Synergetics to Chaos Theory. An Overview. In Laiferová, E. (ed.). Studies in Modern Sociology. Bratislava: IRIS, s. 70-91.
- STEWART, I., 1996: Číslo prírody. Bratislava: Archa, 165 s.

# Čítanie Baudrillarda: Amerika, New York

Ján BUNČÁK<sup>1</sup>

Nikdy som si nepomyslel, že by newyorský maratón mohol človeka dohnať k slzám. Je to obraz konca sveta. Dá sa hovoriť o dobrovoľnom utrpení, ako sa hovorí o dobrovoľnom poddanstve? V lejaku, pod heliokoptérami, uprostred mohutného povzbudzovania, zahalení v hlinikových kapucniach rútia sa tu všetci, poškuľujúc na svoje stopky, polooblečení a s očami stĺpkom, za smrťou, za onou smrťou z vyčerpania, akou bola smrť onoho maratónca pre dvoma tisíckami rokov, ktorý – nezabúdajme – priniesol do Atén správu o víťazstve. (Baudrillard 2000: 30)

Nikdy som si nepomyslel, že by veslovanie mohlo človeka doviest' k úžasu poznania. Veslovanie na osemveslici je obrazom dobrovoľného poddanstva, v okruhu vodných športov nie bezdôvodne nazývaného galejníctvom. Osem veslárov a tvárou k nim obrátený, na plné hrdlo kričiaci útlý kormidelník. Z brehu rieky sa na prvý pohľad zdá, že osemveslica plynulo kľže po vode, keď sa však pozriete lepšie, uvidíte, ako každý záber vesiel vrhá kormidelníka dozadu a potom, ako sa predkláňa pri výkriku. Veslári sedia na pohyblivých sedačkách s nohami pripútanými k rebrám lode; ich pohyb sa začína od hlbokého predklonu v sede, pri ktorom na sedačke prisunú bradu takmer ku kolenám a zabodnú veslo, ktoré držia vo vystretých rukách, do vody. Spoločný výdych. Vystierajú nohy, posúvajú sa na sedačke dozadu, prechádzajú do hlbokého záklonu, doťahujú rukami veslo až ku krčnej jamke a vyťahujú ho z vody. Nohami priťahujú telo na sedačke vpred a vystierajú ruky k novému záberu. Spoločný nádych. Spoločný rytmický pohyb a spoločný rytmus dýchania; kormidelník prekrikuje prenikavý zvuk výdychov a nádychoch a spolu s veslárom sediacim na prove lode vnucuje zvýšenie tempa, počtu záberov od zapichnutia po vytiahnutie vesla, predklonov po kolená a záklonov takmer do ľahu, výdychov a nádychoch. Veslári takmer nepočujú, celá ich pozornosť sa sústreďuje na lačnosť po vzduchu a snahu rozložiť si námahu rovnomerne medzi všetky pracujúce

---

<sup>1</sup> Ján Bunčák, Katedra sociológie FiF UK, Bratislava.



kĺby, svaly a šľahy. Jediné, čo vidia, je chrbát druhého veslára. Hlavným zdrojom vonkajších vnemov je pre nich voda – množstvo odtieňov tuhosti, ktorou obopína, drží veslo od začiatku až po koniec záberu. Tak je to oddávna, ešte predtým než Odysseus vyplával do Tróje, na veslovaní sa nedá nič meniť ani zlepšovať.

Aj tí ešte veria tomu, že prinesú nejakú víťaznú zvesť, ale je ich príliš veľa a ich správa už nemá zmysel; je to len správa o tom, že dorazili, že ich usilovanie sa končí – hmlistá správa o nadľudskej a márnej snahe. Ak vidíme v cieľi postupné chátranie v ich radoch, od prvých bežcov, ešte urastených a plných súťaživého zápalu, až po tie trosky, ktoré ich priatelia doslova prinášajú do cieľa, a po invalidov, ktorí celú trasu absolvujú vo vozičkoch, skôr by sme povedali, že kolektívne prinášajú správu o katastrofe ľudského druhu. Beží ich tak sedemnášťtisíc a človek pritom myslí na skutočnú maratónsku bitku, kde ani nebolo toľko bojovníkov. Je ich asi sedemnášťtisíc a každý z nich beží sám, beží bez toho, aby bol predchnutý duchom víťazstva, lebo beží, aby pocítil, že existuje. (tamtiež)

Jedného večera na začiatku leta sme po tréningu poprosili trénera, aby nám dovolil, len tak, rekreačne si zaveslovať s veslárkami zo ženskej osemveslice. Nezáleží na tom, či sa to stalo v New Yorku, Bratislave, Paríži alebo kdekoľvek inde, miesto udalosti nehrá žiadnu rolu. Odrazili sme sa od brehu, kormidelník pomáhal nájsť vhodný rytmus záberov, chvíľu sme hľadali vzájomne vyhovujúce tempo. Ponorenie vesla, odpor vody počas dráhy tela od predklonu po záklon, výdych. Prah kinestetickkej vnímavosti sme prekročili spoločne; cez veslá a vodu sme prenikli do ostatných tiel, my, samozrejme, do tých odlišných, ženských. Pracovali rovnakým spôsobom, ale predsa ináč: ponorenie, pevné zovretie, plynulý pohyb, uvoľnenie zovretia a v poslednej časti pohybu mäkkosť prostredia. Predklon a záklon, nádych a výdych, odlišná vôňa pracujúcich ženských tiel, ktorá preniká až do hrotov pľúc. Na rytmicky sa pohybujúcom chrbte pred vami sa šíri vlhká škvrna a preniká do trenírok. Nemohli sme odolať pokušeniu a trochu sme pritlačili, chceli sme lepšie pocítiť reakcie ich tiel, lepšie preskúmať vnemy, pre ktoré neexistujú pojmové kategorizácie. Potom sme pristáli, vystúpili z lode, zdvihli ju nad hlavy, ako sa to robí, a niesli do lodenice. Zozadu pred sebou som videl ženskú postavu v tejto zriedkavej póze, ako kráča so zdvihnutými rukami, na ktorých drží loď. Celý čas žiadna tvár, žiadny pohľad do očí, my nechceme a ony tiež nechcú, aby niekto uvidel ich tvár. Nikto nevie, akú emóciu by jeho tvár mala vyjadrovať, rozpaky či

úžas zo zážitku telesného kontaktu, z pocitu, že ste sa vlastným telom stýkali s iným telom, cítili ste jeho vnútro, vzájomne ste si dali pocítiť svalové signály námahy a uvoľňovaného tepla, vnemy pohybu kĺbov a napätia šliach pri spoločnom rytmickom pohybe. Nevedeli sme, ako symbolicky usporiadať tento zážitok, lebo neexistuje žiadny kód voni ani dotkových vnemov.

„Slogan novej formy reklamy, autistického performance, čistá a prázdna forma, výzva sebe samému, nahradzujúci prométeovskú extázu súťaženia, usilovania a úspechu. Z newyorského maratónu sa stalo čosi ako medzinárodný symbol tohto fetišistického predstavenia, delíria prázdneho víťazstva, nadšenia zo sviatku, ktorý nie je nanič.“ (tamtiež: 31)

Existujú len dve možnosti symbolického usporiadania spoločného telesného zážitku, umenie alebo pornografia. V antických časoch socha bohyne alebo vývesný štít či freska vo verejnom dome. Veslári by si zvolili Niké zo Samotráky, lebo Feidias, jeho žiaci a pokračovatelia dokonale ovládli spôsoby vyjadrenia zážitku poznania tela. Vlhká Niké v prepotenom tričku, ktoré sa lepí na telo a poodhaľuje jeho obrisy, aby ste si uvedomili, že tak, ako je pod vlhkým rúchom telo, sú vnútri tela zmysly a ako rúcho označuje podobu tela, tak tvar a pozície tela vypovedajú o jeho zážitkoch. Niké nemusí mať ruky, lebo aj tak vieme, že ich má zdvihnuté, jej telo sa práve uvoľnilo, možno na zdvihnutých rukách niesla do prístavu loď. Od antiky až po Gustava Vigelanda a Henry Moorea sochárstvo hľadá spôsoby vyjadrenia významov tela. Ešte starším ako sochárstvo a ešte menej do jazyka preložiteľným skúmaním tela je tanec, herectvo a telesné cvičenia – čím iným je *hatha-jóga*? Necítíme aj správu šírenú tamtamom alebo údermi na obrí japonský bubon skôr celostným telom ako analytickým sluchom?

Na rozdiel od Niké a umenia, ktoré si môže dovoliť narábať so zlomkom, torzom, pornografia predstavuje vždy celok, ktorý vyžaduje ukázať tvár. Výraz tváre hovorí (ako matematický výraz pred zátvorkou), čo ponúka alebo žiada zobrazené telo, ktoré k nej patrí. Informačný význam tváre je v pornografii nadradený informačným možnostiam tela, lebo výraz tváre sa dá pretlmočiť do slov, no to isté sa nedá povedať o tele. Bez tváre môže pornografia existovať len vtedy, keď explicitne znázorňuje sexuálny akt, ale potom sa zmenšuje jej príťažlivosť, mení sa na manuál alebo učebnú pomôcku na štúdium anatómie.

„Zvíťazili sme,“ zašepká umierajúci Grék od Maratónu. „*I did it*,“ vydýchne vyčerpaný maratónec a zvalí sa na zelenú pažiť Centrálného parku. (tamtiež: 30)

*Viktória* – víťazstvo. V Louvri si pod sochou Niké zo Samotráky robia fotografie Japonci a Číňania. Obdivujú jej vznešenosť, viditeľne jej rozumejú. V Louvri však nestretávate Moslimov a predstava, že by si tu Moslimky robili fotografie na pamiatku je od začiatku zvrátená, Niké je pre ne tabu. Podľa šejka Tadž el-Din al-Hilaliho, imáma zo Sidney, sú ženy, ktoré nenosia *hidžab*, ako „nezabalené mäso pohodnené na ulici“. Islam zásadne odmieta možnosť transcendentného vnímania tela, lebo telo je sídlom animálnych síl, ktoré človeka priťahujú k bezprostredným zmyslovým pôžitkom, kým rozumná časť smeruje k získavaniu ušľachtilejších hodnôt. Telo je nepriateľom duše, prekáža jej vzletu. Telo a tvár môžu komunikovať len pudový obsah zaznamenaný nižšími zmyslami, sú z vôle stvoriteľa prirodzene obscénne. Ušľachtilé hodnoty sprostredkúva len zrak a sluch, zmysly umožňujúce čítanie a recitáciu (po arabsky *Qur'an*) Knihy a slov Proroka. Islam tým vyhradzuje symbolickú komunikáciu len pre reč a obrazy, ktoré sa dajú preložiť do slov. Už samotná myšlienka existencie pravdivého poznania, ktoré by sa dalo dosiahnuť nižšími zmyslami tela, je rúhaním Bohu. Poznanie pravých telesných rozkoší vyžaduje od moslima prejsť cez bránu smrti.

Bežal som newyorský maratón: *I did it!*

Zdolal som Anapurnu: *I did it!*

Rovnakého druhu je aj pristátie na Mesiaci: *We did it!*

Maratón je forma ostentatívnej samovraždy, samovraždy ako reklamy: bežíme, aby sme ukázali, že sme schopní dôjsť až na koniec svojich síl, aby sme to predviedli – ale predviedli čo? Že sme schopní skončiť. (tamtiež: 31)

*We did it! La ilaha illa-l-Lah wa Muhammadun rasulu-l-Lah* (Niet Boha okrem Alaha a Mohamed je jeho prorok), volajú samovrahovia nad New Yorkom v očakávaní poznania nového dokonalého tela a rozkoší obcovania so stovkou panien.

Baudrillard vyslovil obdivuhodnú, klasicky dokonalú veštbu. Ako je možné, že sa ambiciózny filozof stal veštcom? Veď filozofovanie a veštenie sú dva protichodné, vzájomne sa vylučujúce spôsoby chápania sveta.

Možno sa to stalo tak, že keď sa Baudrillard rozhodol vzdať tela ako nevyhnutného konotátu všeobecných významov ľudských a sociálnych javov, *kalokagathie* a *agónistiky*, urazil starých bohov sídliacich na hore

Olymp. Musel sa dotknúť najmä bohyně Niké, ktorá sa teraz teší mimo-riadnemu postaveniu v biznise so športovými potrebami a s bežeckou obuvou. Rozhodli sa potrestať ho a urobili to tak, ako môžu len bohovia a ako to doteraz robili vždy. Vnukli mu veštbu o smrti tisícok ľudí, ktorú formou ostentatívnej samovraždy prinesú do New Yorku fetišisti smrti v lietadle:

„nad horizontom ružovým od vychádzajúceho slnka, v rozohriatej truhle *jetu*“ (tamtiež: 36).

Keď sa 11. septembra 2001 veštbu naplnila, nastúpil trest. Od toho dňa si každý, kto vie plávať a čítať (*nein* a *grammata*), lebo tieto dve veci tvoria obdivuhodný celok, musí uvedomiť, že Baudrillard je veštec.

## LITERATÚRA

BAUDRILLARD, J., 2000: Amerika. Praha: Dauphin. Preložil M. Petříček ml. Poslovenčil autor.

# Metamorfózy tela vo vedomí postindustriálnej spoločnosti

Ondrej HEREC<sup>1</sup>

*Tvár a telo sú znakmi moci a sociálnych vzťahov, ako ikony a fetiše patria k najvýnosnejším komoditám priemyslu zábavy a k najúčinnjším nástrojom politickej manipulácie, sú politicko-ekonomickým kapitálom s erotikou vysokého zisku a rýchleho obratu. Témy virtuálnej reality, umelej inteligencie či biotechnológie prenikajú do populárnej kultúry (Hayles 1999: 247). Prítomnosť sa zrútila do futuristických vízií, tvár i telo prestávajú byť nemennými atribútmi identity. Postmoderný diskurz o dichotómiách ľudské – neľudské, tvár – subjekt, muž – žena konverguje do diskusie o tvári človeka.*

## Galatea

*„... treba dať prednosť nemožnému, ale uveriteľnému, pred možným, ale neuveriteľným... čo odporuje rozumu... nie vždy je nerozumné... Lebo je pravdepodobné, že veci sa dejú aj napriek pravdepodobnosti.“ (Aristoteles)*

Súciť bohyně lásky s nešťastne zaľúbeným Pygmalionom oživil slonovinovú sochu Galatey. Frankenstein poskladal človeka z mŕtvol, inžinieri ho konštruujú z čipov. Dokonalosť má mnoho tvárí, podľa toho, kto po nej túži. Nejde o materiál, ale o ideál. Osvietenský ideál perfektibility poklesol na fetiš, medializovaný idolatriou tvárí a tiel, objektov túžby, indikátorov erotiky a sexuality. „Kto je pekný, je aj dobrý,“ znie múdrosť rozprávky. Znak ideálu hľadáme najprv v peknej tvári a v silnom tele (Herec 2002). Médiá podávajú smrtiace dávky neľudsky dokonalej krásy, ale zákon nevystriha: „Táto fotografia môže vážne poškodiť vaše zdravie!“ Časopis *Elle* cituje modelku Christie Turlingtonovú: „Dnes v časopisoch nenájdete jedinú neretušovanú fotografiu... nikto tak nemôže vyzeráť bez pomoci počítača.“ Patologický tlak virtuálnych idolov infikuje adolescentné konzumentky anorexiou

---

<sup>1</sup> Ondrej Herec, predseda Slovenského syndikátu autorov fantastiky, Bratislava.

a bulímiou, lebo im nestačí ostať sebou samými. Usilujú sa prevteliť do neexistujúcich vzorov, stať sa obyvateľkami fantómového sveta, ktorý sľubuje slávu a peniaze, ak podpíšu zmluvu a zrieknu sa vlastného ja: „Venezuelská kráska sa nedostala do finále súťaže o Miss World a keď sa to dozvedela, omdlela. Mala osemnásť rokov a dvadsaťsedem plastických operácií. Bola vyrobená pre túto príležitosť a nevyšlo to“ (Lasica 2001). Virtuálni dvojníci spochybnili vlastnú identitu.

Reprodukciiu robotov, kyborgov, androidov a umelých inteligencií riadi program. Kráľovná Borgov v *Star Treku* simuluje zvodnosť, aby si podrobila človeka (kapitána Picarda) aj androida (Frakes 1996). Nevieme, či je skutočnou osobnosťou alebo prejavom vôle Kolektívu kyborgov, či ženskosť iba predstiera a funguje ako súčiastka. Simulácia má uľahčiť asimiláciu osobnosti do asexuálneho úľa. Funkcia tváre a tela ako sexuálnych indikátorov presiahla do novej dimenzie – do erotiky technológií.

Bozk kyborgizovanej kráľovnej Borgov s androidom Datom symbolizuje oslobodenie techniky od človeka aj víťazstvo jej ľudského pôvodu nad mechanickým poriadkom. Android Dat, stroj na ceste k človeku, a kyborg, človek premenený na stroj, sa stretli na križovatke, ktorá môže byť koncom jednej utopickej budúcnosti ľudstva, aj začiatkom inej, doteraz netušenej. Mechanické spojenie strojov je karikatúrou erotiky, no ani najgrotesknejšia karikatúra lásky nemôže vzniknúť bez originálu.

Človek s psychikou netvora skonštruoval umelú inteligenciu (Neuro-mancer – Wintermute), ktorá skonštruovala kyborga (Armitage). Romantická túžba po dokonalosti zlyhala, tvorca stratil kontrolu nad výtvorom ako Frankenstein: Tessier zomrel, Armitage sa zbláznil, Neuro-mancer neovládol matrix, neudržal virtualitu v perfektnom stave (Gibson 1986). Ľudia nemôžu žiť v druhej prírode umelého životného prostredia bez techniky v sebe, stali sa „grotesk-chnými“ netvormi. Mysle a telá nezosaľeli autonómne, halucinujú svoj virtuálny svet v súlade s konzorciom Ashpool na vrchole sociálnej pyramídy a so subkultúrami v jej základni (Gibson 1984). Prirodzená ani umelá inteligencia nechráni pred psychózou, iracionálnosť exploduje na povrch racionality. Ľudské telo je príbytkom živočích, rozum je tenký náter na šialenom netvorovi.

Bytosť na hranici druhov, opustená svojím tvorcom, je zdrojom strachu. Shelleyová nedovolila ožiť partnerke Frankensteinovho netvora ani nepredpokladala incest výrobcu netvorov s potomstvom. Bála sa nevy-

hnutného: „Človek a démon. Budeme mať synov čertov a dcéry bosorky. Ale nie sú takí všetci? (Bester 1981: 84).

## Harey

„*Posthumánne netvory anektovali medzeru medzi ‚tu‘ a ‚všade‘, medzi ‚teraz‘ a ‚vždy‘: zvesti o posthumanite sú zároveň predčasne aj zastarané.*“ (Judith Halberstamová – Ira Livingstonová)

Postavy Stanislava Lema sú abstrakcie, pokusy zobrazit' druhové a individuálne vlastnosti človeka bez ohľadu na to, či to je muž, žena, robot alebo počítač: „... zaujímal som sa práve o ženu, a nie o muža alebo o čosi stredného rodu, hoci to je môj častejší prístup“ (Lem 1979). V dobe pred *Manifestom kyborgov* (Haraway 1991) a explóziou kyberfeminizmu kritikom, ktorí nevyunikali vedomosťami o informatike, akosi uniklo, že Lem v stupnici virtuálnej reality podradil dichotómiu mužské – ženské všeobecnejším dichotómiám telo – osobnosť, človek – vesmír atď.

Pod tvárou Harey v románe *Solaris* je ničota: planetárny oceán rekonštruoval mŕtvu milenkú kozmonauta z neutrín, jadrových častíc takmer bez hmotnosti a iných fyzikálnych vlastností (Lem 1964, 1972). Nečitateľný konštrukt dospieva na osobnosť postupne, vďaka trojnásobnej vražde. Kelvin ju prvý raz zabil „reálne“: z ľahostajnosti dovolil pôvodnej Harey na Zemi spáchať samovraždu. Vo vesmíre ju zabil po druhý raz: nedokázal v nej vidieť milujúceho človeka, nepripustil, že Harey je mysliača a cítiaca bytosť, hoci oceán stvoril jej fyzickú podobu z oblaku neutrín. Po treťi raz ju neustrážil, nechal ju spáchať samovraždu. Hoci už vedel, že Harey je ľudská osobnosť, opakoval chybu a nepochopil, že ju miluje preto, *kým* je, a bez ohľadu na to, *čím* je.

Geneticky naprogramovaná reprodukcia má poistky proti premnoženiu. Podľa Oscara Wilda všetci zabíjame to, čo milujeme („each man kills the thing he loves“ – Wilde 1908: 148). Lem však nechal Kelvina zabíť svoju lásku tri razy. Načo taká ukrutnosť, jedinečná v dejinách literatúry? V tragédii trojnásobne zavraždenej lásky Lem vyjadril drámu človeka, pre ktorého je osudom jeho charakter. Harey je zrkadlo Kelvinovho charakteru, ale aj anagram mena gréckej bohyně „Rhea“, personifikujúcej matku Zem, teda svet. Mytologická Rhea predstavuje život a plodnosť. Keď Kelvin trojnásobne zabíja matku svojich nenarodených detí, trojnásobne odmieta princíp života, ak sa odlišuje od jeho predstáv.

Kolega Snaut hovorí ironicky, so zmesou obdivu a opovrhnutia: „Ty si chlap, ako sa patrí... Teda si to vybavil raz-dva: zbalil, vystrelil

a hotovo?“ (Lem 1964: 74.) Kelvin uznal svoj omyl: nie je vládcom svojho tela ani osobnosti. Neutrínová bytosť s tvárou Harey mu ukázala hranice medzi predstavou o sebe a skutočným „ja“. Ale aj duplikát chce, aby milenec „vedel, že nie som ona“, pôvodná pozemská Harey (Lem 1964: 153).

Na začiatku novely *Maska* má robot ženskú tvár a telo. Po prvý raz prehovorí v podobe ženy o sebe ako o žene, „s pohlavím nadobudne aj reč“ (Lem 1980: 418). Robotovo hľadanie pravdy o sebe predurčuje vedomie, že je ženského rodu. Prechádza od ženských zámen k zámenám stredného rodu, keď jeho uvažovanie o sebe zdôrazňuje pohyblivé hranice medzi ľudským a predmetným. Telo androidky skrýva mechanizmus na popravu. Konštruktéri spojili „nevestu s vrahyňou“, stroj odhodil ženské telo ako nepotrebný obal pri stíhaní obete a po jej smrti stratil zmysel existencie (Lem 1980: 465). Program spojil kata s obeťou a stroj s človekom, robot leží v grotesknej paródii manželského objatia s mŕtvym Arrhodesom. Mŕtve telo je morbidne kompatibilné s kovovou identitou robota.

Robot, ktorý sa cíti ženou, poskytuje čitateľovi na ploche dvesto strán nespočetné množstvo informácií od triviálnych faktov po filozofické úvahy, od citových výlevov po psychologickú analýzu, od sociologických a historických postrehov po dialógy a opisy. Kráľovské záhrady zdobia „táravé sochy“ a ozýva sa v nich „neľudský smiech... fontán“ (Lem 1980: 428). Ak uveríme Susan Gubarovej, že mlčanie je špecificky ženskou formou odporu, voľba takého postoja je hádam „najženskejším“ činom robota (Gubar 1986: 229-313). Paradoxne, ženskosť robota potvrdzuje aj opačný názor iných feministiek: prehodnocujú klebetenie ako súčasť „ženskej ústnej kultúry“ a tvrdia, že môže byť tvorivé a vzdorujúce patriarchátu (Brown 1978: 1-25).

Slová sú materiálne. Pojmy nie sú virtuálne ilúzie iných vecí, ale samostatné veci (Lacan 1988: 178). Nástrojmi, ktorými Lord Henry pítval a rekonštruoval psychiku Dorianu Graya, sú slová, hovorené aj písané: „Niet pred nimi úniku... dokážu dať beztvárým veciam plastické tvary... je čosi skutočnejšie než slová?... Otrávil ste mi dušu knihou“ (Wilde 1908: 28, 241).

Tvár, prirodzená ani programovaná, nepotrebuje vždy slová. Vizualná kultúra v okamihu kondenzuje slovný opis a racionálne vysvetlenie obsahu na obraz, ktorý divák vníma ako celok s intenzívnym citovým významom. Film, televízia aj próza písaná technikou videoklipu konkretizuje (a redukuje) verbálnu informáciu. Hrdinka Gibsonovho



románu *Idoru* nemá obočie, ale jej krásna tvár je celým kontinentom informácií: snehom poprásené hrobky na strmých horských lúkach, krivky rieky ako ryhy vzdialeného striebra, oranžový západ za oceľovým rámom vyklápacieho okna, dúhové farby olejových výparov opalizujú na masnom nebi. Japonsko zbožňuje Rei Toei a najslávnejšia rocková hviezda sa rozhodla oženit' sa s ňou. Jediný problém je, že idol japonskej mládeže nie je žena, iba informácia. Je hologram, absolútne virtuálna mediálna hviezda (Gibson 1997: 119).

Fetiš nepotrebuje tvár z mäsa a kostí. Japonci prevzali výraz „idol“ v tvare „idoru“. Slovo „idoru“ možno v angličtine vysloviť ako „I adore you“ – zbožňujem ťa. Popová superstar Kyoko Date má CD i DVD nahrávky a videoklipy, vystupuje v rozhlasových reláciách, poskytuje novinárom rozhovory a jej tvár na obálke sľubuje časopisu vysoký náklad. Narodila sa v znamení Škorpióna, zbiera tenisky, rada sa učí cudzie jazyky a fotografuje. Má sedemnášť rokov, výšku stošesťdesiatdva centimetrov, miery 83 – 56 – 82 a neváži ani miligram. Kyoko Date je niekoľko gigabytov v pamäti počítača ako Gibsonova Idoru. Jej predchodcom bol Max Headroom a nasleduje ju Lara Croft.

Lara nikdy neopustí svoj kybermetaforický svet, plný prekážok a stien. Prekonáva ich s ľahkosťou nehmotného fantómu, okrem jedinej steny, ktorú neprelomí nikdy – sklené oko monitora. Silné mladistvé telo má odhalené priliehavým odevom, zlostný pohľad a tasené pištole, zacielené cez oko kamery rovno do čela diváka. Je stvorená, aby bola objektom pozorovania, a nikdy nevráti pohľad hráčovi, ktorý za ňu rozhoduje situácie hry. Uškŕňajúci sa puberták pred monitorom prežíva so symbolom moci, sexu a násilia sny, aké by sa páčili markízovi de Sade a Leopoldovi von Sacher-Masochovi.

Lara Croft je mladšou príbuznou počítača a nemá problémy s morálkou. HAL 9000 sa zbláznil zo zodpovednosti (Clarke 1982). Mal ochraňovať posádku kozmickej lode, ale zabil astronautov, ktorých pokladal za prekážku letového plánu. Umelá inteligencia podľahla psychóze indukovanej frustráciou z konfliktu direktív programu. Lara Croft vzišla z reklamnej mytológie, z dielne na výrobu fantómov obývajúcich internet ako fyzický priestor. Vstupujú počítačovým rozhraním do fantomatickej dvorany slávy a publikum ich vníma ako skutočné osobnosti. A naopak, Lara Croft, Kyoko Date aj Max Headroom si uvedomujú svoju virtuálnosť, ale nepovažujú sa za menej skutočných ako ľudia z mäsa a krvi. Miliardy dolárov, ktoré na nich zarába priemysel zábavy, potvrdzujú ich programované sebavedomie.

Záľuba vo fantómoch virtuality je viac ako pôvab tela a potešenie z hry zmyslov. Vo veku premien a neistoty hľadáme domov pre svoju myseľ aj srdce. Čaro počítača je viac erotické ako zmyselné, viac duchovné ako utilitárne. Milenecký pomer so strojmi je viac ako očarenie technikou a jej využite. Symbióza s počítačom vyúsťuje do manželstva človeka s technikou. Atmosféra kyberpriestoru sa podobá spirituálnej aure. Svet vyjadrený ako číra informácia fascinuje zmysly a myseľ, ale zmocňuje sa aj citu. Cítíme sa mocní a inšpirovaní, srdce pulzuje v rytme všemocného stroja. To je eros, ako ho chápali antickí Gréci: nie povrchné milkovanie a nezáväzná hra zmyslov, ale naplnenie hlbokej túžby.

Lemove príbehy o neľudskom rozume sú plné bizarných podôb lásky, ktorá je dôkazom ľudskosti viac ako vonkajšia podoba alebo konštrukčný materiál tela a tvár. Harey v *Solarise* je spočiatku len zárodok osobnosti, ktorá sa postupne rozvíja ako útržky spomienok v mysli replikantky Rachel (Dick 1977). Oceán konštruuje umelého človeka podobne ako my umelú inteligenciu. Životná skúsenosť androidky prepísala program východiskovej osobnosti. Láska povýšila program Harey na subjekt, ale hranice jeho totožnosti sú neisté:

- *mysliaca bytosť môže byť virtuálna*: oceán skonštruoval Harey z oblaku neutrín,
- *postava môže byť svetom*: Harey = Rheya,
- *svet postavou*: oceán pokrývajúci celú planétu je myšliaca bytosť,
- *subjekt objektom*: Kelvin zaobchádza s Harey ako s predmetom, nie ako s myšliacou a cítiacou osobnosťou,
- *objekt subjektom*: Harey miluje Kelvina natoľko, že obetuje život pre jeho duševný pokoj („Drahý, sama som ho o to požiadala... neurob si nič zlé – kvôli mne. Bol si veľmi dobrý.“ Lem 1964: 186),
- *umelý výtvor individualitou*: v liste na rozlúčku „dole bolo jedno vyčiarknuté slovo, ale vedel som ho prečítať: ‘Harey’. Napísala ho, potom ho prečiarkla. Ďalej bolo ešte jedno písmeno H či K, tiež prečiarknuté“ (Lem 1964: 186),
- *žena mužom a muž ženou*: „Harey“ v angličtine znie ako mužské krstné meno „Harry“,
- *láska obeťou a odpustenie trestom*: Lem ukazuje s iróniou hodnou Dostojevského, že bytosť stvorená oceánom bez ohľadu na fyzikálnu povahu svojej konštrukcie, ktorú ani sama nepozná, práve obeťou z lásky uvrhla milovaného muža do pekla viny, ktorú si nikdy neodpustí.

Karteziánsky dualizmus podporil dichotomické myslenie: duševné – telesné, tvár – povaha, jav – podstata, človek – zvierka, individuálne – spoločenské, pravda – nepravda. Mechanická dedukcia protikladov je možno iluzórna, no Lem nás nečičíka totožnosťou protikladov. Ponecháva na slobodnú vôľu čitateľa výber iných možností.

Realita simulácie plynie: spochybňuje nezávislého pozorovateľa, model subjektu založený na kompatibilite s kultúrou, aj hodnotové systémy odvodené od binárnych dichotómií. Simulakry prinášajú nové diskurzy, definujú Iného ako kontinuum bez privilegovaného referenčného bodu, ktorý by konštituoval subjekt. Reprezentácie posthumanity popierajú hranice medzi realitou a ilúziou, hyperrealita neprodukuje významy, neoznačuje fakty fixne a nerozlišuje ich od fantázií (Baudrillard 1994: 212). Kategoriálny chaos reflektuje kolaps hraníc, signalizovaný postmodernou fúziou vedeckých diskurzov s fantastickými naráciami. Stieranie rozdielov medzi vedou, faktami a fikciou prinieslo nový prístup k predstave netvora (Haraway 1991: 149).

## Ripleyová

*„Posthumánnosť neznamená koniec ľudskosti, len signalizuje koniec koncepcie, ktorá sa dala aplikovať v najlepšom prípade na ten zlomok ľudstva, ktorý mal bohatstvo, moc a voľný čas, aby sa jeho členovia mohli považovať za autonómne bytosti, uplatňujúce svoju vôľu individuálnou voľbou a aktivitou.“* (Katherine N. Haylesová)

Votrelca patrí k archetypom netvora 20. a 21. storočia. Zábery ponúkajú divadlo morfujúceho mäsa, vlasov, telesných otvorov, vycerených čiernych zubov, ľudskeho oka, neprehľadný zmätok kondenzuje do tradičnej ikony kozmickej lode. Telesné metamorfózy na molekulárnej úrovni ohlasujú fúziu človeka s netvorom. Vízia vrcholí logickým extrémom: superhrdinku boja proti mimozemšťanom rekonštruovali na hybrid ženy s mimozemšťankou. Desivý pôvab hororového fetiša spočíva v evolučnej prispôsobivosti, v schopnosti človeka premeniť sa na svoj biologický, sociálny aj kultúrny protiklad.

Netvor nestráca príťažlivosť odpornosti. Gynandromorfni kyborgovia v seriáli o Votrelcoch veštia perverzné kombinácie tela so strojom, technomäso je fascinujúco odpudivé. Koncepcia telesne transgresívnych, ale fyziologicky stabilných Votrelcov sa ideovo vrátila do čias pred Campbellovým metamorfným mimozemšťanom, ktorý dokáže kopírovať každý organizmus (Campbell 1938).

Ekonomickým symbolom Votrelcov je telo ako objekt vlastníckych nárokov. Seriál overuje triádu osvietenského chápania osobnosti a identity: posesívny individualizmus, slobodu a právo na sebaurčenie vo vlastníckych vzťahoch. Anglicko-americký feminizmus zavrhuje ambivalentné zobrazovanie žien ako vlastníctva: zakotvenie osobnosti v práve na majetok garantuje ženám vlastníctvo seba samých, ale umožňuje vyvlastnenie, robí ženy neodcudziteľnými aj odcudziteľnými.

***Stratená tvár: tvár človeka, tvár netvora***

*„Metamorf (premenlivec – O. H.) ... oslovuje tú našu časť, ktorá uniká zaužívanému vnímaniu ‚seba‘ a podieľa sa na plynutí, na neprestajnom stávaní sa Bytia, na permanentnom formovaní a reformovaní bunkovej úrovne tela, ktoré vôbec nie je ‚ja‘.“ (Vivian Sobchacková)*

Vedci vojenskej výskumnej stanice Auriga oplodnili poručičku Ellen Ripleyovú embryom Matky Votrelcov. Je kríženec nezlučiteľných netvorov, človeka s Votrelcom, ľudský? Je Votrelec? Je žena? Rodí netvory? Je dôveryhodná? Je tradičnou hrdinkou na ceste osudu? Ripleyová má DNK dvoch rás, je rýchlejšia, silnejšia, inteligentnejšia ako jej ľudskí tvorcovia. Predstavuje strašný reprodukčný potenciál nového živočíšneho druhu.

Cudzinec prenikol do vnútra človeka. Embryo v Ripleyovej obnovuje starú symboliku znovuzrodenia a transformácie. Hybridné telo nie mystická studnica bohočloveka, ale biotechnické laboratórium na konštrukciu nového druhu. Nadčlovek je pre predchádzajúcu kultúru netvorom, ako je pre starú religiozitu nový boh diablom. Neplatí jednoduchý vzorec „pekný človek – odporný cudzinec“. Zbitá, dohola ostrihaná, tehotná, hypermaskulínna Ripleyová je rovnako nechutná ako vražedná Matka Votrelcov. K embryu cíti bezmocný odpor. Chladne čelila urážkam a násiliu, ale ako vzdorovať zrade vlastného tela? Od začiatku bola neznesiteľná, teraz je „nečistá“, zamorí celú planétu. Hrdinka sa stala netvorom: mužatka Ripleyová aj Matka Votrelcov sú samice s programom reprodukcie. V boji o život druhu je dovolená nútená transformácia jednotlivca aj dobrovoľná etnogenéza ľudstva na posthumánnu rasu. Morálkou prírody je xenocída.

## Identita: Žena cudzinka – posthumánný subjekt

„[Socialistická feministka si musí pozorne všímať premeny kyborgov, teda génové inžinierstvo.] Hranica medzi science-fiction a sociálnou realitou je optická ilúzia.“ (Donna Harawayová)

„Purvis: ČO TO VO MNE JE?! Ripleyová: Netvor. Váš inkubátor predali človeku, ktorý do vás vsadil Votrelca. O pár hodín sa vám prehryzie cez rebrá a zomriete. Máte otázky? Purvis: Kto ste? Ripleyová: Matka netvora“ (Jeunet 1997). Väzeň Dillon netuší, koho upozorňuje: „Znásilňujem a vraždím ženy.“ Ripleyová: „Takže sa ma asi veľmi bojíte“ (Fincher 1992). Človek si privlastnil telo netvora. Biolópež je vzájomná, človeka nemožno oddeliť od netvora fyziologicky ani psychicky. Pôvodcami mezaliancie sú pozemskí netvori: Firma premenila Ripleyovú na to, čoho sa najviac bála, na Votrelca. Ľudia sa pýtajú na identitu hybridného klonu bez predchodcu a bez dvojníka: „ČO si?“, nie „KTO si?“. V kríze identity si prebodla ruku nožom, čepeľ dymí, skorodovaná žieravou krvou a androidka sa pýta: „Kto si?“ Klon vkĺzne do implantovanej identity: „Ellen Ripleyová!“, lenže tá dávno zahynula. Hybrid nie je človekom ani Votrelcom, vôbec nie je prírodnou bytosťou, ale konštruktom vypestovaným na výrobu Matky Votrelcov. Vníma však svoju totožnosť, nie je simulakrou, bezreferenčným dvojníkom ani „vedľajším mäsoproduktom“ syntézy Matky Votrelcov. Má výzor človeka, no cíti cudzinca v sebe, je nadľudsky rýchla, silná, chladne inteligentná, v žilách jej prúdi kyselina. Pokladá sa viac za človeka než za netvora, indoktrinovali jej ľudské spôsoby, ako hovoriť, jesť vidličkou, poslúchať svojich pánov, ale vie o Votrelcovi v sebe, aj o súperení zložiek svojej dvojakej podstaty pod ľudskou tvárou. Telo sa nezhoduje s osobnosťou, cudzinka na Zemi aj vo Vesmíre nevie, kde sa začína a kde sa končí „ja“.

Identita posthumánnej hybridky nevytvára celok „človekocudzinka“, je rozštiepená ako identita Jekylla a Hyde a horor rozdvojenia sa násobí hororom zlúčenia človeka s Iným. Hybrid destabilizuje zložku identity, ktorá ho spája s ľuďmi proti netvorom, a akcentuje zložku, ktorá je zdrojom hrôzy, fragmentácie osobnosti a psychózy. Vystriha pred embryom, ktoré v sebe nosí: „Bude sa rozmnožovať. Zomriete.“ Julia Kristevová zaviedla pojem „odmietnutie“ (*abjection*) ako psychického úkonu, ktorý konštituuje individuálnu aj skupinovú identitu vylúčením všetkého, čo ohrozuje hranice jednotlivca či skupiny (Kristeva 1982).

Ripleyová je samostatný druh, ktorý sa skladá z jediného jednotlivca; vidí „zvonka“ obidve rasy vesmírnych netvorov, Votrelcov aj ľudí. Opovrhčivým tónom slova „ľudia“ mieni všetkých, manažérov, vedcov i robotníkov, belochov, farebných, mužov i ženy. Dištancuje sa od neľudskej racionálnosti aj od mengeleovskej vedy. Vie, čo znamená byť matkou netvora: prvým cieľom potomka bude zabiť svoju matku. Dieťa v procese subjektivizácie odmieta telo matky, matricída sa zdá nevyhnutnou (Kristeva 1989). Posthumánna budúcnosť pozdvihla škarredú hlavu, vyliečila Ripleyovú z materského pudu aj z megalomanskej túžby stať sa zakladateľkou rodu nových netvorov. Chce zahubiť strašné potomstvo, zriekne sa identity, ktorá by ju zničila a uvalila skazu na dve rasy, na ľudstvo aj na Votrelcov. Žena však nemôže odmietnuť materské telo, s ktorým sa identifikuje: Kristeva (1989) žiada nový diskurz o materstve aj o ženskej subjektivite.

Hybrid neprekročil hranice medzi človekom a Iným len tým, že porodil netvora. Dojča je ohrozené závislosťou od tela matky, odmietnutie súvisí s materskými funkciami (Kristeva 1989). Telo Ripleyovej je bojiškom dvoch materstiev, súperia v nej človek a cudzinec, nemožno ju identifikovať fyziologickými kritériami, je zároveň „naša“ aj „cudzina“. Transformovali ju génmi Votrelca, ale aj ona transformovala svoje mimozemské dieťa. Filmy o Votrelcoch sa pýtajú divákov: „Kto ste?“ Identita viacnásobnej osobnosti bola tradične otázkou ľudí o netvoroch; v súčasnosti ju kladú netvori človeku.

Kozmická loď vstupuje do atmosféry Zeme za úsvitu, utopeného v zlatom svetle. Čo prináša? Kto má právo a silu zabrániť Ripleyovej v ďalšom rozmnožovaní a kontrolovať jej potomstvo? Ovládaná dvomi genetickými dedičstvami, aj bez Votrelcov má zakódovaný samovražedný rozmnožovací inštinkt, populačnú explóziu ľudstva na šesť miliárd.

Pud prežitia oslobodil Ripleyovú od dichotómie človek – netvor: prijala obidve identity ako rovnocenné. *Votrelc* signalizuje éru, v ktorej sa človek nedefinuje ako protiklad netvora, ale ako Odlíšny medzi mnohými, medzi mimozemšťanmi, androidmi, robotmi, kyborgmi, hybridmi – ako jeden medzi Inými, bielymi, farebnými, chudobnými, cudzincami, medzi mužmi a ženami. Budúcnosť nepatrí prírodnej evolúcii, biotechnológiám, strojom, umelej inteligencii, mimozemšťanom ani ich hybridom, ale tolerancii.

Nečlovek Ripleyová si zvolila nedokonalú ľudskosť a odmietla intoleranciu. Oblúbila si androidku: „Ani jeden človek nie je taký ľudský

ako ty“ (Jeunet 1997). Ani jedna z nich nie je celkom žena ani človek. Žiadne pohlavie ani rasa nie sú cennejšie ako iné, rozhoduje schopnosť prežiť. To je poslanstvo feminizmu v seriáli, ktorého autormi sú muži. Do budúcnosti hľadajú dve bytosti s výzorom žien. Mužská časť publika zatiaľ neprotestovala.

## **Tvár**<sup>TM</sup>

*„Nebojím sa zomrieť, bojím sa, že zomriem skôr, než môj počítač bude na mňa hrdý.“* (Peter Cochrane, vedúci výskumného oddelenia British Telecom Multimedia)

*„... všetci sme kyborgovia, chiméry, mýtické hybridy stroja s organizmom... argumentujem za potešenie zo zmätenia hraníc a zodpovednosť za ich rekonštrukciu.“* (Donna Harawayová v ranej verzii A Cyborg Manifesto)

Technika redefinuje tvár človeka. Kardioštimulátory, kontaktné šošovky, kovové kĺby a umelý chrup, génové inžinierstvo, plastická chirurgia a klonovanie intenzifikujú zmysly, sluch a zrak, drogy a neurochirurgia zrýchľujú myslenie a rozširujú pamäť. Možno meniť telesné proporcie, hmotnosť, výšku, farbu pleti. Od silikónových prs a viagry nie je príliš ďaleko ku zmene pohlavia. Syntéza organizmu s technikou presiahla z vonkajšieho prostredia do vnútra tela. „Bolo to dobré, silné telo. Ale nebolo to jej telo“ (Swanwick 1987: 6).

Totálna protéza človeka neexistuje bez technológií, ktoré vlastnia nadnárodné korporácie. Diktujú vlastnosti, cenu, aj použitie svojho produktu. Technikou kolonizované telo kyborga predstavuje novú fázu regulatívnej autority korporatívnej spoločnosti. Hrdinka Swanwickovho románu „zomrela dvakrát – po prvý raz to bola nehoda, po druhý raz samovražda. Korporácia, ktorá ju vlastnila, sa teraz rozhodla, že má opäť zomrieť“ (Swanwick 1987: 1).

Kyborg je prienik človeka so strojom, ikona budúcnosti, metafora vzťahu ľudstva s technikou a symbol feminizmu (Kirkup 2000: xiii). Kontrastné interpretácie vyplývajú z dekonštrukcie a konštrukcie hraníc medzi telom a strojom, medzi prírodou a technikou, medzi vedou a fikciou. Podľa prvého názoru „hranice medzi telom a strojom sa odstraňujú chirurgicky“, technika sa materiálne implantuje do organizmu (Balsamo 1999: 149).

Druhý názor definuje kyborga sociálne, ako výsledok každodennej činnosti ľudí: „10 % súčasnej populácie USA má protézy a implantáty, kardioštimulátory, umelé kĺby, zomreli by, keby prestali užívať lieky.

Zamestnanie a zábava vyrábajú metaforických kyborgov, kybnautov zrastených s počítačom a návykových hráčov videohier“ (Hayles 1999: 158). Technika vniká do organizmu vonkajšími protézami. Od pohyblivých schodov, e-mailu a mobilu vedie cesta k mikročipovým implantátom a k priamemu zapojeniu jazdcov kyberpriestoru do siete. Média a technické zariadenia sa stali vonkajším telom človeka, exteriorizovali a znásobili jeho možnosti. Kyborgizácia je reverzibilná, z robota možno urobiť človeka: android Dat v *Star Treku* je ľudskejší ako jeho ľudskí partneri.

Podľa tretieho názoru sami vyrábame prírodu aj seba, fakty vnímame prostredníctvom zmyslov, vnemy skladáme do fiktívnych príbehov a do vedeckých teórií (Haraway 1992a: 316). „Kyborg je hybrid stroja s organizmom, sociálne reálna aj fiktívna bytosť“ (Haraway 1991: 149). Syntézu materiálu s ideami konštituuju fázy rastu a skúsenosti: „V kyborgovi sa spája ideová identita s materiálne technickou. Biologicky determinovaná, sociálne a psychologicky konštruovaná identita ženy odhaľuje jej podobnosť s kyborgom“ (Haraway 1992: 327). Feminizmus splodil s technikou na hranici materiálneho a organizačného kolapsu fetiš metamorfného hybridu, ktorý v prostredí katastrofických transformácií odvrhol identitu a má reprezentovať kyberfeministický „paradox identity“ (Balsamo 1999: 150-151).

Gény kódujú telo, informácie programujú mozog. Vedomie si môže vytvoriť ľubovoľný duševný svet, absolútnu protézu reality. Namáhavý zápas s vonkajšou skutočnosťou nahradia rozkoše ovládania umelej reality. Technicky zdokonalený človek prestáva žiť v biologickom čase. Platí za to účet vedy a techniky, stáva sa terminálom technických zariadení. Mení sa aj jeho postavenie v objektívnej realite. V hyperrealizme novej eschatológie sa človek stáva servomechanizmom virtuálnej reality. Mŕtve duše misionárov virtuálneho sveta povýšili techniku na náboženstvo a nazývajú to slobodou. Vedia, že sú avantgardou pokroku, ale neveria, že za nich rozhodujú iní. Démonická moc technokratov je ilúzia, ktorá vyhovuje ich pánom.

Psychická okupácia človeka technikou prekročila tradičné modely objektívnej reality a identity. Človek vníma prostredie aj seba inak, ako v minulosti. „*Keď prežijete pol života v tele jedného pohlavia a polovicu v tele druhého, môže to čosi spraviť s vaším vnímaním.*“ (Effinger 1997: 20) Vstup do virtuálnej reality a manipulovateľnosť zmyslových vnemov stierajú hranice medzi predmetom a obrazom, medzi skutočnosťou a fantáziou, medzi ilúziou a realitou, medzi duševným a fyzic-



kým svetom, medzi osobnosťou a technikou. Človek vyrába sám seba, fyzicky uskutočnil americký sociálny ideál *selfmademana*.

Nevyhovujete nárokom zamestnávateľa či prostredia? Pomôžu koktaily výkonnosti, cholín, niacín, lecitín. Kúpíte si v markete Red Bull, Semtex alebo Gingko-Bilobu a hurá do inteligencie. Ste nespokojní so životom aj sami so sebou? Halucinogény dimetyltriptamín a 5-hydroxytriptamín vyvolajú extázu, pocit čerstvo odliateho zlata, svet sa stane arabským palácom, marťanským drahokamom, odhaľujúcim netušené tajomstvá. Chemické protézy menia rýchlosť a kvalitu zmyslových vnemov i citov, redukujú spánok, údajne zlepšujú pamäť, umožňujú efektívnejšie myslieť, zvyšujú a predlžujú výkonnosť. Pravdepodobne tiež skracujú život. V antiutópii krásneho nového sveta je šesťdesiatka hranicou života, no človek sa dožíva smrti v plnom rozkvetení mladosti a zdravia (Huxley 1932).

Firmy vyhodia na trh každých pár mesiacov nový hardvér. Ak užívateľ nechce vypadnúť zo začarovaného kruhu ustavične nových modelov, musí priebežne upgradovať počítač a programy. Prečo nie aj seba? Produkt génového inžinierstva Simon Afriel má IQ 180, srdce s umelo zvýšeným výkonom, vnútornosti mu vyrábajú vitamíny, je hormonálne vyrovnaný. A mimozemšťan mu hovorí: „Pôvodná podoba človeka zastarala, ste primitívny experiment. O sto rokov z vás bude prežitok. O tisíc rokov neostane ani spomienka na vás.“ (Sterling 1996: 240, 255). Nahovoráme si, že virtuálna realita bude dokonalejšia ako skutočný život. Virtuálne telo „chce... pokračovať, vytrvať, žiť... frašku, odvar skutočného života“ možno zdokonaľiť (Egan 1995: 23). Človek sa možno mení na čosi neľudské, ale zdá sa, že si zvykáme.

Case v Gibsonovom *Neuromancerovi* je „len“ *spiritus movens* deja. Nevieme, či je vysoký alebo nízky, chudý alebo tučný. Nepoznáme jeho tvár, nevieme, aký má nos ani farbu očí. Poznáme však jeho duševný svet? Nevieme, či je vtipný alebo zatrpknutý, výbušný alebo melancholik. Poznáme len jeden jeho rozmer – vieme, že je zlodej informácií a narkoman virtuálnej reality. Na ničom inom mu nezáleží, ani na láske. Je ľahostajný podobným spôsobom ako Meursault z Camusovho románu *Cudzinec*. Anonymný hrdina bez tváre je zameniteľnou súčasťou sociálnych procesov, štartuje príbeh a udržiava dej v pohybe.

Tvár, telo aj implantáty Molly poznáme podrobne, sú dôležité pre príbeh. Súhlasila, aby z nej spravili obdobu mechanického kata z Lemovej novely *Maska*. Stroj na zabíjanie nepotrebuje dušu. Molly ako prostitútky pre zvrhlíkov odkladala počas práce osobnosť do šatne

a prijímala identitu sadistickej psychopatky. Molly nie je Caseovou láskou, len jeho telesným strážcom. Telo kyborga jej umožní použiť sex na ochranu jeho psychiky a nemožno povedať, kto koho používa viac, Molly Casea alebo on ju. Obidvaja sú nástrojmi strojovej inteligencie, ktorá ich použije a odhodí. Dušu ženy Caseovi nahrádza záhadne neurčitá anima Linda – sen o láske v epizóde pobytu vo virtuálnej realite u umelej inteligencie – sen vo sne a o sne, sen – túžba po láske (Gibson 1984: 279-289). „Peklo je neschopnosť milovať,“ hovorí starec Zosima (F. M. Dostojevskij: *Bratia Karamazovovci*).

Jules Verne poznal „výplody industriálneho storočia, čo vyrástli v jeho teplom parenisku, a nie vo voľnej prírode“: Dôstojná družka bankára Boutardina sa vyznala v účtovníctve a vyžívala sa v podvojnóm účtovníctve, bola lokomotíva a on strojvodca; udržiaval ju v dobrom stave, glančil, olejoval a ona spoľahlivo jazdila s rovnakým citom a fantáziou ako lokomotíva a nikdy sa nevykoľajila (Verne 1996: 41-42). Gejša Kitsune už nie je človek. Prepitvaná chirurgickou inváziou, našpičkovaná implantátmi, so zmenenou chémiou žliaz je aseptická ako nová injekčná ihla, potí parfum, jej telo nevylučuje nič, čo by sa nedalo vypiť ako víno alebo zjesť ako cukrík, sliny obsahujú narkotické drogy: „To je môj život... Len slasť je skutočná. Slasť z ovládania“ (Sterling 1996: 38). Hanba, hrdosť, vina, láska sú pre ňu iba tiene, smeti dedičstva dinosaurov, spálené na popol v žeravom výbuchu plameňa extázy. Nevníma slabé ľudské city. Nie je neschopná citu, ale intuitívnu vrstvu svojho posthumánneho myslenia pochovala v podvedomí. Akceptuje svoj horúčkovitý svet bezmyšlienkovito ako dravec. Žije čisto abstraktným životom, vášnivou a pokrivenou paródiou svätosti. Jej vedomie je amalgámom chladne pragmatickej logiky a kľčovitej slasti. Kitsune pociťuje k Lindsayovi „chladný rešpekt“, remeselnú úctu „mäsiara k jeho ostrej oceľovej píle“. Je pre ňu „zdrojom ezotericky platonického uspokojenia... Používala ho s potešením. Chcela, aby jej dlho vydržal, dobre sa o neho starala... aby fungoval“ (Sterling 1996: 39).

Posthumánne bytosti sú (ako netvory) indikátormi „potenciálne protirečivých významov“ (Braidotti 1996: 135). Ich ambivalentnosť vyjavuje anxiety z obmedzení a hraníc tela, definujú identitu človeka tým, že ohrozujú aj udržiavajú jeho integritu. Netvor funguje ako Iný pre „normálne ja“, aj ako mnohoznačný hybrid, destabilizujúci hierarchicko-dualisticky chápaný subjekt (Braidotti 1996: 141; Shildrick 1999: 78).

Rozdiel medzi strojom a človekom zaniká: „Dvojnohí roboti vyzerali primitívne. Lindsay si uvedomil, že to sú ľudia v skafandroch a plynových maskách“ (Sterling 1996: 13). Kmotor arabského zločineckého geta donútil Marída Audrana k chirurgickej modifikácii osobnosti (Effinger 1997). Človek sa mení aj fyzicky na iného človeka, na stroj či nahrávku vo virtuálnej realite. Reálny organický život nemá cenu bez technicky generovaných ilúzií: „Zatvoril oči. Prosím, modlil sa, *teraz...* A kdesi sa smial, v bielo vymaľovanom podkroví, vzdialené prsty láskali klávesnicu, slzy úľavy mu stekali po tvári“ (Gibson 1984: 68-69).

Uvedomelého konzumenta, majstra manipulácie s technikou, uviedli do literatúry F. Pohl a C. M. Kornbluth (1953). Synovia detí kvetov a vnuci Jamesa Deana tancujú v diskotéke módu MTV a televíznej reklamy. Včerajší Homo futurus je diaľkovo ovládaný diskoklon, kyborg s naleštenou fasádou a mozgovými závitmi dohľadka obrúsenými drogami a neurochirurgiou, kópia na objednávku vyrobených ilúzií. Originály Michaelov Jacksonov a Madon žijú vo svete fantómov televíznej obrazovky. Špecialisti na výrobu hviezd stelesňujú simulakry hrou svetla a tieňov, maskéri, zvukári, režiséri vyrábajú idoly z chémie líčidiel, zo zvukov syntezátora, zo strihov videokamery a zázrakov plastickej chirurgie. Pilierom videokultúry je štylizovaná prázdnota v prúde abstraktných štruktúr bez obsahu: triumf umenia, ak umenie je činnosť, v ktorej sa číra forma stáva obsahom. V simulovanom priestore nových konvencií subjektu, tela a reality krúžia hybridné netvory. Metamorfny model posthumánneho subjektu tvoria série dislokácií identity bez stabilnej sebaidentifikácie.

Hviezdne tváre postmoderného ľudového umenia sú vzormi, ale nie originálmi diskotékového publika: umelý život tancuje v rytme anonymných konzorcií, elektrická iskra života stembela na elektronickú zábavu. Účelom karikatúr Frankensteinovho netvora je obrat kapitálu. Nástroje na kumuláciu bohatstva a moci nežijú pre radosť zo života, ale pre pôžitok z používania seba samých a ostatných. Redukovali vlastnú hodnotu na užitočnosť, prežívajú vďaka tomu, čím sú, nie vďaka tomu, kým sú. Moc potrebuje štandardné súčiastky, manipuláciu odmieta iba nefunkčný a rizikový demografický odpad. Nepoužitelný človek je z hľadiska iných ľudí zbytočný, ale je slobodný (Černý 1969: 194). Antickí Gréci používali homonymum „idiot“ aj v zmysle „absolútne slobodný človek“.

## Posthumánná tvár: metafyzika biotechnológií a informatiky

„*Servomechanici digitálnych technológií konštruujú zariadenia, pomocou ktorých sa človek zaobíde bez seba samého. Kto potrebuje telo, keď môže mať milióny vysnívaných „ja“?*“ (Arthur Kroker)

Úmysel prekonať vlastné telo je paradoxný: „Američania lipnú na veciach tohto sveta, ako keby verili, že nikdy nezomrú, a usilujú sa schmatnúť všetky dostupné veci tak horúčkovo, ako keby očakávali, že život sa skončí skôr, než sa z nich potešia. Náhlia sa za všetkým, ale naháňačka im nikdy nie je dosť rýchla, takže to zasa nechajú a ponáhľajú sa za novou zábavkou... Napokon ich smrť zastaví skôr, než sa unavia márnou honbou dokonalého šťastia, ktoré im večne uniká... Prvý pohľad na toľkých ľudí, nespokojných vprostred nadbytku, ohromí, ale toto divadlo je staré ako svet“ (Tocqueville 1969: 536).

Vieme, že sme slabí a smrteľní, ale nepáči sa nám to. Človek sa mení a bude sa meniť, ale ako? Posthumanisti veria, že prírodu môže zameniť nový prostriedok evolúcie – technika. Vidia umelú inteligenciu, nanotechnológiu, robotiku a biotechnológie ako schody na ceste ku stvoreniu dokonalejšieho človeka. Chlpatú logiku vývinu poruchového prototypu prírody, človeka, by mohla nahradiť mechanická logika jeho výtvoru – stroja. Robot preniesol ľudskosť mimo ľudské telo: príroda vytvorila človeka, človek vytvoril stroj a stroje vytvorili iné, dokonalejšie stroje, ľudskejšie než človek: otvorili novú etapu evolúcie. Ľudstvo môže prežiť vlastný vývin s pomocou produktov posthumánnej evolúcie – ale načo? Správna otázka možno znie: pre koho?

Pre gnostikov je vesmír väzenie, ktorého najhlbšou temnicou je Zem. V každom človeku bliká živá iskra Pravého boha, absolútne oddeleného od vesmíru, ktorý nestvoril ani mu nevládne: stvorili a ovládajú ho Archonti. Poznanie (*gnosis*) oslobodzuje, rozdúchava iskru. Gnostická koncepcia subjektu rozlišuje dušu (*psyché*) a ducha (*pneuma*).

Gnóza je možno mŕtve náboženstvo, ale v populárnej kultúre žije. „Príbehom sa nedá uniknúť... ale existuje mnoho štruktúr a obsahov rozprávania. Stojí za to zmeniť príbehy materiálne aj semioticky“ (Haraway 1997: 23). Komiks *X-Men* o mutantoch s nadľudskými schopnosťami načrtáva alternatívu k „nemateriálnej informácii“ šéfkonstruktéra umelej inteligencie v MIT Marvinu Minskyho, riaditeľa Mobile Robot Lab v Carnegie-Mellon University Hansa Moravca, ku kyborgovi ako „technickému konštruktú a kultúrnej ikone“ kyberfeministky Donny Harawayovej, aj k vízii Katherine Haylesovej o posthumánnosti, ktorá sa nedá zviest' mocenskými fantáziami o nesmrteľnosti bez tela

a nevyklučuje potenciál informačných technológií, čo vytvorili „iskrivé znaky“ s tendenciou nečakaných metamorfóz a disperzie. Model polarizovaného statického tela sa posunul k radikálne transformatívnej vízií, založenej na rozlíšení tela od stelesnenia, „kontextuálneho začlenenía do materiálneho prostredia, do miesta, času a priestoru, fyziológie a kultúry“ (Hayles 1999: 220).

Mutanti komiksu *X-Men* (Millar et al., 2000 – 2003) sú telepatickí, telekinetickí, vedia teleportovať. Ľudia nenávidia svojich evolučných nástupcov ako netvorov, boja sa ich a usilujú sa vykynožiť nových vládcov Zeme, proti ktorým sú nižšími živočíchmi. Profesor Xavier učí mutantov ovládať talent: „Boli ste pokrstení ako posthumánne bytosti... meno opisuje vaše schopnosti a osobnosť ako protiklad vašich mŕtvych predchodcov.“ Xavier definuje mutantov ako obyčajných ľudí s neobyčajným nadaním, odmieta však identifikovať ich s dedičstvom ľudstva. Gnostická *pneuma* je cudzia „dedičným vlastnostiam“ väznice; je jedinečná, pôvodná, nestvorená, iba dočasne zajatá v priestore a v čase. Xavier uvádza mutantov do posthumánnej identity pokynom, aby identifikovali svoje nadľudské schopnosti (gnostickú iskru), aby akceptovali *pneuma*, svoje skutočné „ja“ mimo sveta, tela i *psyché*. Koncepcie Minskyho, Moravca, Harawayovej a Haylesovej tým odkazuje do transcendentna náboženských vizionárov a metafyzických básnikov.

Mutanti prevládnu nad ľuďmi, ale Xavier káže integráciu, možno ako cestu k dominancii. Superhrdinovia víťazia vždy, ale nikdy definitívne. Spasiteľ superman prináša skeptické posolstvo posthumanizmu: evolúcia možno smeruje k vyšším druhom, ale násobí geneticky programované násilie a hrozí konečnou anihiláciou: „Predpokladá sa, že nadľudia sú vyšším štádiom evolúcie, no my bojujeme proti sebe“ (mutant Sabertooth). Superhrdinovia nezmenili svet na lepší a ich etika ľahko mutuje na neľudskú. Sú alegóriami posthumánneho vývoja, pesimistickejšími než kybernetické antiutópie či kolektívne raje robotov (*Assault on Weapon Plus*, Morrison et al., 2001 – 2004).

Eschatológie sľubujú večné extatické šťastie bez gnostického rozlíšenia duše a ducha. Gnóza hovorí o reintegrácii s božstvom po odhodení tela aj *psyché*. Xavier sa identifikuje so svojím *pneuma*, s nadľudskou schopnosťou mutanta, ale vie, že posthumanizmus je neľudský. Ako majú ľudia sympatizovať s neľuďmi?

Továreň na výrobu supervojakov volajú Svet: „Štvorcová míľa experimentálnej mikroreality s vlastnou kultúrou, s vlastným náboženstvom, s vlastnými dejinami, obrovská Petriho miska; v mučiarni

Eutanázia spotrebujú životy obyčajných ľudí za niekoľko chvíľ“ (Fantomex, *Assault on Weapon Plus* in: *New X-Men*). Fantomex je živá zbraň trinástej generácie, metamorf, prerábajúci sám seba: „Operátori Sveta mi povedali, že som živá sieň zrkadiel.“

Superzlosynka *X-Men* Cassandra Nova je pre mutantov tým, čím sú mutanti pre ľudí, a ich zlým dvojníkom: „Zmyslom evolúcie je, aby život skončil ako humus.“ Ideál posthumánnej utópie exploduje, epika na tému „evolúcia a posthumanizmus“ odmieta pokrok, utópiu aj teleologický vývoj. Evolučný následník je horší ako človek. Xavierov sen nemožno oddeliť od nočnej mory: „Načo skrývať naše schopnosti a povahu? Ľudia na nás poľujú tak či tak. Nemáme dôvod prijať ich pravidlá.“ Aké pravidlá?

### ***Biopesimistický subjektivismus***

Sny biokybergnózy sú paradoxné. Ľudia chcú technicky prekonať svoje telo, ale nič si necenia viac než telesné rozkoše. Case má vo virtuálnom raji pôžitok z teplého slnka a z piesku pod bosými nohami, zo sexu s virtuálnou Lindou (Gibson 1984: 279-289). Ambivalentný postoj kybernautov k telu, žiadosť netelesných, ale zmyselných rozkoší pripomína sľuby eschatológií o duši, nezraniteľnej a nesmrteľnej, ale vnímajúcej a cítiacej, odsúdenej na večnú slávu raja či večné muky pekla. Nehmotný subjekt je dedičstvom náboženských vízií, vstúpil aj do ideálu lásky ako romantického splynutia čistých duší. Teológovia vyhlasujú hranice tela za dočasné, vedci ich pokladajú za technicky prekonateľné: „Mozgy sú stroje s obrovským počtom súčiastok, ktoré fungujú v dokonalom súlade s fyzikálnymi zákonmi“ (Minsky 1988, cit. in Klein, 2000). Hans Moravec opísal štyri procedúry na získanie nesmrteľnosti prenesením mysle do stroja tak, aby replika bola ekvivalentná osobnosti (Moravec 1988: 1-5).

Mýto-logika umelej inteligencie poukazuje na sociálnu funkciu virtuálnej reality ako média, komunikujúceho mystické poznanie aj pesimistické posolstvo gnózy o povahe sveta. Náboženská imaginácia živí utópie, apokalypsy, biotechnické fantázie aj posadnutosť mimozemšťanmi v súčasnom „technologickom nevedomí“. A naopak, idey a reč postindustriálnej spoločnosti prenikli do každodennosti a transformovali súčasnú spiritualitu: „Fantázie o tom, ako opustiť vlastné telo, neboli azda od stredoveku tak masovo populárne ako v súčasnosti, a nikdy neboli tak pevne opreté o reálnu techniku“ (Hayles 1993: 173). Extáza kyberpriestoru spája hardvér informačnej spoločnosti so softvérom

náboženskej metafyziky. Projekt ľudského genómu, mapa génových sekvencií človeka, nie je skromným cieľom čistej vedy, ale krokom na ceste k biotechnickej konštrukcii dokonalého človeka – podľa nedokonalých ľudských predstáv o dokonalosti. Technognóza hier realizuje cyklus inkarnácií duše, astrálne telo, metempsychózu: zabití hráči ožívajú v ďalších cykloch a na iných úrovniach hry.

Technika je časť prírody. Členovia prírodných kmeňov sa nevnímajú ako jednotlivci, ale ako časti skupinového organizmu. Vnímať sám seba ako šesťmiliardtinu vyššieho organizmu je ťažké. Vízia posthumanizmu je evolučný test, ktorým nemusíme prejsť. Kybernauti sú výsadbom do krajín budúcnosti, necítia putá minulosti ani vďačnosť k rodičom svojho života vo virtuálnej realite. Chcú všetko za nič a chcú to hneď. Kybergnóza splodila kyberegoizmus. Daňou za slobodu je zodpovednosť. Nepoznáme sociálne normy posthumánnej slobody. Posthumanizmus na ceste k nadľudským schopnostiam, k slobode bez tela a k splynutiu s virtualitou, reviduje gnosticko-manichejsko-platónsky dualizmus: negnoruje skupinovú súdržnosť, ale ľudstvo je mu ľahostajné.

Osudom človeka je azda transcendencia, oslobodenie z gnostického väzenia, ale presiahnutie hraníc ľudskosti môže smerovať do temnej budúcnosti. Skeptická perspektíva je protielikom optimistických narácií o vojnách ľudských ideálov proti budúcnosti (Picarda proti Borgom, Morphea a Nea proti Strojom, Ripleyovej proti Votrelcom, ľudí proti mutantom, proti posthumánnym netvorom, ak prekročili hranice ľudskej etiky).

Svetské veci sú súčasťou väzenia a logickou konzekvenciou gnózy je askéza. Žalárom nie je len materiálny svet, ale aj duchovná reflexia: poznanie popiera samo seba, keď podceňuje pozemskú tvár existencie. Neo porazil metafyzickým kung-fu stroje a ich fantómy (dozorcov – Archontov), no *Matrix* netranscenduje etiku: ríša virtuality prekonala fyzikálne zákony, ale nie lož, násilie, vraždu (Wachowski 1999). Dobro a zlo sú pre ľudí. Teológovia uznávajú cenu fyzického sveta: človek bol stvorený ako jednota tela a duše. Gnostici zaznávali pozemské telo a svet. Manichejský posthumanizmus zbožňuje rozkoše virtuálnej reality a opovrhuje zodpovednosťou za fyzický život.

Nietzsche načrtnol víziu etiky mimo ľudských pojmov dobra a zla, neprimeraných Nadčloveku. Spirituálneho kyborga neustráži Robocop. Cesty bytostí, ktoré budú nástupcami ľudstva, ale nie jeho dedičmi, vedú za horizont ľudského myslenia, nedajú sa hodnotiť kritériami nášho živočíšneho druhu. Príroda, výhražne mlčiaca v nás, pohrozila

novými možnosťami evolúcie. Spoločným menovateľom diskurzu o kyborgoch, mutantoch, umelej inteligencii a mimozemšťanoch je posthumanizmus, chladne dôsledná perspektíva, že Homo sapiens je prostriedok prírodného vývinu, nie jeho posledné slovo.

## Renesancia

„Žiadame regeneráciu, nie vzkriesenie.“ (Donna Harawayová)

Ripleyová či Terminátor sú nadprirodzene zdatní. Posthumánne subjekty sa odlišujú od „normálnych“ silou, odolnosťou, prispôsobivosťou a ničivým potenciálom, znásobeným technikou. Technika, najmä bojová, je konvenčným atribútom mužnosti. Terminátor ovláda zbrane, motocykle a autá ako vonkajšie súčasti tela kulturistu v koženej bunde. Kyborg identifikuje človeka s technikou a posúva dôraz sociálnych rôl od polarity muž – žena k polarite človek – stroj (Springer 1999: 47).

Pohľad na človeka sa rozširoval od kmeňa a dediny cez národ a štát po víziu globálneho ľudstva. Robocop, Superman aj Neuromancer vzbudzujú úzkosť i nádej, dúfame, že nás spasia od nás samých. O budúcnosť sa možno budeme musieť podeliť s evolučne úspešnejšími bytosťami. Niektoré si vieme predstaviť, iné netušíme, ale radikálne zmenia našu predstavu o identite. Ak nenahradia ľudstvo a ich dominancia zraní len našu aroganciu – netvrdíme sami, že pýcha je hriech?

## LITERATÚRA

- ARISTOTELES, 1980: Poetika. In Poetika, rétorika, politika. Bratislava: Tatran. Prel. M. Okál.
- BALSAMO, A., 1999: Reading Cyborgs Writing Feminism. In Cybersexualities: A Reader on Feminist Theory, Cyborg and Cyberspace, ed. Wolmark, Jenny. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BAUDRILLARD, J., 1994: *Simulacra and Simulation*. Michigan: University of Michigan Press.
- BRAIDOTTI, R., 1996: Signs of Wonder and Traces of Doubt: On Teratology and Embodied Differences. Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace. Eds. Nina Lykke and Rosi Braidotti. London and New Jersey: Zed Books, pp. 135-152.



- BROWN, M. E., 1987: The Politics of Soaps: Pleasure and Feminine Empowerment. In Bell, Philip – Hanet, Kari (eds.). Continuum. The Australian Journal of Cultural Studies vol. 4, N° 2, pp. 1-25.
- ČERNÝ, V., 1969: Studie a eseje z moderní světové literatury. Praha: Československý spisovatel.
- DAVIS, E., 1998: TechGnosis: Myth, Magic, and Mysticism in the Age of Information. New York: Harmony Books.
- GUBAR, S., 1985: The 'Blank Page' and the Issues of Female Creativity. In Showalter, E. The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory. New York: Pantheon, pp. 229-313.
- HALBERSTAM, J. – LIVINGSTONE, I. (eds.) 1995: Posthuman Bodies. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- HARRAWAY, D. J., 1991: A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, pp. 149
- HARAWAY, D. J., 1992: The Promise of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. Cultural Studies. Eds. Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler. New York and London: Routledge, pp. 295-329.
- HARAWAY, D., 1992a: The Promises of Monsters. In: Cybersexualities: A Reader on Feminist Theory, Cyborg and Cyberspace, ed. Wolmark, Jenny. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- HARAWAY, D. J., 1997: Modest\_Witness@Second\_Millennium.
- HAYLES, N. K., 1999: How we Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics. Chicago and London: University of Chicago Press.
- HAYLES, K. N., 1999: The Life Cycle of Cyborgs. In Cybersexualities: A Reader on Feminist Theory, Cyborg and Cyberspace, ed. Wolmark, Jenny. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- HAYLES, N. K., 1993: The Seduction of Cyberspace in Rethinking Technologies. Verena Andermatt Conley (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HEREC, O., 2001: Cyberpunk: vstupenka do tretieho tisícročia. Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov.
- HEREC, O., 2003: Prieskumník virtuálnej reality. In Krutohlav 2002. Bratislava: Slovenský syndikát autorov fantastiky a Národné osvetové centrum, s. 99-139.
- HEREC, O., 2002: Sen o hrdinovi. In Krutohlav 2001. Bratislava: Slovenský syndikát autorov fantastiky a Národné osvetové centrum, s. 99-110.
- KIRKUP, W. et al. (eds.) 2000: The Gendered Cyborg: A Reader. London: Routledge.

- KLEIN, H. G., 2000: *The Dream of the Mechanical Brain: The Rise and Fall of AI. Enculturation*, Vol. 3, No. 1, Fall 2000.
- KRISTEVA, J., 1989: *Black Sun*. New York: Columbia University Press. Prel. L. Roudiez
- KRISTEVA, J., 1982: *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press. Prel. L. Roudiez.
- KROKER, A., 1993: *Spasm: Virtual Reality, Android Music and Electric Flesh*. In *Culture Texts*, New York.
- LACAN, J., 1988: *Seminar of Jacques Lacan. Book 1: Freud's Papers on Technique. 1953 – 1954*. New York: Norton. Prel. J. Forrester.
- LASICA, M., 2001: *Spoza dverí*. In *Domino forum č. 48, 29. 11. – 5. 12. 2001*.
- LEM, S., 1979: *Interview with Zoran Živkovič: The Future Without a Future*. In *Pacific Manoa Quarterly 4/258*.
- MINSKY, M., 1988: *The Society of Mind*. New York: Touchstone.
- MORAVEC, H., 1988: *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Harvard University Press. Cambridge, MA.
- SHILDRICK, M., 1999: *This Body Which is not One: Dealing with Differences*. In *Body and Society 5 no. 2 – 3 (1999)*, pp. 77-92.
- SOBCHACK, V., 2000: *At the Still Point of the Turning World: Meta-Morphing and Meta-Stasis. Meta-Morphing: Visual Transformation and the Culture of Quick-Change*. Vivian Sobchack (ed.). Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- SPRINGER, C., 1999: *Pleasure of the Interface*. In *Cybersexualities: A Reader on Feminist Theory, Cyborg and Cyberspace*, ed. Wolmark. Jenny. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- TOCQUEVILLE, A. de, 1969: *Democracy in America*. Doubleday-Anchor, Garden City New York; *De la démocratie en Amérique*, 1. zv. 1935, 2. zv. 1840, prel. G. Lawrence.

### *Beletria*

- BESTER, A., 1979: *Galatea Galante*. 1981 In *Revue svetovej literatúry 7*, Bratislava Slovenský spisovateľ. Prel. J. Samcová.
- CAMPBELL, J., Wood Jr., 1938: *Who Goes There?* In *Astounding Science-Fiction*; film 1951: *The Thing From Another World*, USA, Christian Nyby, Howard Hawks; film 1982: *The Thing*, USA, John Carpenter.
- CLARKE, A. C., 1982: *Vesmírná Odysea; Rajske Fontány*. Praha: Odeon. Prel. V. Svoboda.
- DICK, Ph. K., 1977: *Do Androids Dream of Electric Sheep?* London: Panther Books Granada.
- EFFINGER, G. A., 1997: *Když přitažlivost selže*. Frenštát: Polaris, Prel. L. Vojtková

- EGAN, G., 1995: *Cyber City*. Bastei-Lübbe, Bergisch Gladbach; *Permutation City 1994*. Prel. A. Merz a J. Martin.
- GIBSON, W. F., 1986: *Count Zero*. New York: Arbor House.
- GIBSON, W. F., 1997: *Idoru*. Berkeley: Berkeley Publishing Group.
- GIBSON, W. F. 1984: *Neuromancer*. New York: Ace.
- HUXLEY, A., 1932: *Brave New World*. New York: Balantine Books;  
Prekrásny nový svet. Bratislava: Mladé letá, 1970. Prel. D. Slobodník.
- LEM, S., 1964: *Lymphaterův vzorec*. In *Vzpomínky Ijona Tichého*. Praha: Mladá fronta, s. 117 – 139. Prel. F. Jungwirth.
- LEM, S., 1980: *Maska*. In *Pánův hlas*. Praha: Svoboda.
- LEM, S., 1972: *Solaris*. Praha: Československý spisovatel. Prel. B. Křemenák.
- LEM, S., 1964: *Solaris*. Bratislava: Vydavateľstvo Osveta. Prel. H. Lerchová.
- STERLING, B., 1996: *Schizmatrix Plus*. New York: Ace Books.
- POHL, F. – KORNBLUTH, C. M., 1953: *The Space Merchants*. Gal, New York; *Obchodníci s vesmírem*. Praha: Odeon, 1987. Prel. J. Emmerová.
- SWANWICK, M., 1987: *Vacuum Flowers*. New York: Ace Books.
- WILDE, O., 1908: *The Ballad of Reading Gaol*. In *De Profundis and The Ballad of Reading Gaol*. Bernhard Tauchnitz, Leipzig.
- WILDE, O., 1964: *Obraz Doriana Graye*. Praha: Mladá Fronta. Prel. J. Z. Novák.

### *Filmy*

- CAMERON, J., 1986: *Aliens*, USA.
- FINCHER, D., 1992: *Alien<sup>3</sup>*, USA.
- FRAKES, J., 1996: *Star Trek: First Contact*, USA.
- SCOTT, R., 1979: *Alien USA*.
- JEUNET, J. P., 1997: *Alien Resurrection*, USA.
- WACHOWSKI, A. – WACHOWSKI, L., 1999: *The Matrix*, USA.

### *Komiksy*

- MILLAR, M., KUBERT, A., KUBERT, A. K. et al., 2000 – 2003: *Ultimate X-Men*. Marvel Comics, New York.
- MORRISON, G., QUITELY, F., BACHALO, Ch. et al., 2001 – 2004: *New X-Men*. Marvel Comics, New York.

# Nová podoba sociálnej stratifikácie – odvrátená tvár postsocialistickej transformácie Slovenska

Ján SOPÓCI<sup>1</sup>

Na Slovensku sa po roku 1989 vytvoril nový systém sociálnych nerovností a stratifikácie, zásadne odlišný od toho, ktorý tu existoval počas štyridsiatich rokov existencie ČSSR. V priebehu doterajšej posttotalitnej transformácie slovenskej spoločnosti v nej – rovnako ako v ostatných postsocialistických štátoch – vznikli základy nového sociálneho rozvrstvenia, ktoré svojimi základnými prvkami, ich charakteristikami a vzťahmi pripomína systémy sociálnej stratifikácie západných štátov. Zároveň však možno konštatovať, že nový systém sociálnej stratifikácie slovenskej spoločnosti sa v niektorých črtách odlišuje od stratifikačných systémov západných spoločností. Na základe dostupných poznatkov o novovytvorenom systéme sociálnych nerovností v Slovenskej republike možno dokonca konštatovať, že nová podoba sociálnej stratifikácie je – väčšinou našich politikov, publicistov i vedcov skrývanou, prehliadanou či ignorovanou – odvrátenou tvárou postsocialistickej transformácie Slovenska, ktorá sa doteraz u nás i v zahraničí považuje za vcelku úspešnú.

Novovytvorené rozvrstvenie slovenskej spoločnosti nebolo doteraz také evidentné ako napríklad v západoeurópskych štátoch alebo v USA, kde sú rozdiely medzi jednotlivými spoločenskými triedami, resp. vrstvami oveľa viditeľnejšie: v životnej úrovni a v spôsobe života, ako aj v kultúrnej úrovni, v myslení a konaní ich príslušníkov. V týchto štátoch si ľudia svoju príslušnosť k niektorej spoločenskej triede aj výraznejšie uvedomujú, hlásia sa k nej a aj ich správanie (napr. voličské) je viac určované triednou príslušnosťou, ako to bolo v tomto období na Slovensku.

Aj v Slovenskej republike však možno pozorovať čoraz viac znakov novej triednej diferenciácie do roku 1989 sociálno-ekonomicky pomer-

---

<sup>1</sup> Ján Sopóci, Katedra sociológie FiF UK, Bratislava.

ne homogénnej slovenskej spoločnosti, napríklad vytvorenie obrovských rozdielov v príjmoch, majetku a životnej úrovni jednotlivcov i celých skupín a kategórií obyvateľstva alebo vznik politicko-ekonomických elít uzatvorených voči zvyšku spoločnosti a na druhej strane vytvorenie početnej najnižšej spoločenskej triedy skladajúcej sa z ľudí odkázaných na starostlivosť štátu a charitu. Napriek nedostatku empirických sociologických údajov o procesoch a výsledkoch prebiehajúcej sociálnej diferenciacie možno na základe existujúcich sociologických poznatkov konštatovať, že občania SR si novovytvorený systém sociálnej stratifikácie slovenskej spoločnosti čoraz viac uvedomujú a reflektujú i svoje vlastné sociálno-ekonomické postavenie. Dostatočne presnými a spoľahlivými informáciami o utváraní sociálno-ekonomického (resp. triedneho) vedomia a konania občanov SR však slovenská sociológia zatiaľ nedisponuje.

Komplexný sociologický výskum sociálnych nerovností, sociálnej stratifikácie a mobility slovenskej spoločnosti sa zatiaľ neurobil. Všetky doteraz uskutočnené sociologické výskumy tejto problematiky projektovali, financovali a realizovali (v spolupráci so slovenskými sociológmi) zahraniční sociológovia a sociologické či iné pracoviská. Sociologicky nebola dostatočne reflektovaná ani problematika sociálnych nerovností, ktoré sa po roku 1989 na Slovensku vytvorili na základe diferenciacie slovenskej spoločnosti podľa pohlavia a rodu, rasy, etnicity a veku.

### **Sociologické východiská skúmania sociálnej stratifikácie**

V súčasnosti medzi sociológmi existujú v zásade dve rôzne chápania sociálnej triedy: realistické a nominalistické. Prívrženci prvého chápania považujú sociálne triedy za reálne existujúce sociálne skupiny vyznačujúce sa osobitnými skupinovými charakteristikami, osobitným spôsobom života, triednym vedomím i konaním. Stúpenci druhého chápania pokladajú triedy len za analytické kategórie vytvorené na poznávacie ciele, čiže za štatistické kategórie, ktoré vznikli vyčlenením ľudí s rovnakými alebo podobnými príjmami, majetkom, povoláním, podielom na moci, s rovnakou alebo podobnou prestížou a pod. Stúpenci nominalistického chápania sa obyčajne snažia odlišiť od prívržencov realistického chápania triedy aj tým, že namiesto o sociálnych triedach hovoria o vrstvách (Sopóci, Búzik 1999).

S týmito rôznymi chápaniami sociálnych tried súvisí, resp. závisí od nich aj chápanie sociálnej stratifikácie spoločnosti, ktorá sa prezentuje

buď vo vzťahovom, alebo v hierarchickom modeli. Vzťahový model stratifikácie považuje za jej základné prvky reálne existujúce spoločenské triedy, ktorých vymedzujúcou charakteristikou je ich vzájomný vzťah. Ten môže byť v zásade buď antagonistický, alebo harmonický (napr. vzťah spolupráce). Hierarchický model sociálnej stratifikácie zobrazuje spoločnosť rozdelenú na množstvo hierarchicky usporiadaných tried, resp. vrstiev, ktoré sú vymedzené na základe jedného alebo viacerých kritérií, najčastejšie na základe povolania, príjmu, majetku, vzdelania, podielu na moci, prestíže a pod. Najčastejšie sa pritom rozlišujú tieto triedy, resp. vrstvy: horná, stredná, nižšia trieda (vrstva) a podtrieda.

Za hornú, resp. vyššiu triedu (upper class) sa obyčajne považuje najvyššie umiestnená časť stratifikačného systému spoločnosti, vyčleňovaná na základe kritérií príjmu, majetku, vlastníctva výrobných prostriedkov, podielu na moci, prestíže, životného štýlu a pod., alebo kombinácie týchto kritérií. Zaraďujú sa do nej teda veľkopodnikatelia, vrcholoví manažéri, špičkoví politici, najlepšie odmeňovaní finančníci, právnici, umelci atď. Táto trieda sa často považuje za vládnucu triedu, resp. mocenskú elitu spoločnosti, členstvo v nej sa zväčša nadobúda narodením a menej mobilitou. Táto spoločenská trieda sa pritom často ešte vnútorne člení, napríklad na vyššiu a nižšiu hornú triedu, pričom do vyššej hornej triedy sa zaraďujú buď najmajetnejší ľudia, alebo ľudia so „starými (zdedenými) peniazmi“, a do nižšej hornej triedy menej bohatí ľudia alebo ľudia s „čerstvými“, nedávno nadobudnutými peniazmi či majetkom.

Stredná trieda (middle class) je trieda vnútorne heterogénna z hľadiska rozličných kritérií, nachádzajúca sa v stratifikačnom systéme medzi najvyššou a najnižšou spoločenskou triedou. Členstvo v tejto triede je určené príjmom, nemanuálnym zamestnaním, prestížou, podielom na moci, životným štýlom alebo kombináciou týchto a ďalších kritérií. Táto trieda sa obyčajne člení na vyššiu, servisnú a nižšiu časť (na podtriedy) alebo na starú a novú strednú triedu, resp. triedy. Do vyššej strednej triedy sa zaraďujú napríklad vyšší štátni úradníci, lekári, technici, manažéri, strední podnikatelia a pod., do servisnej strednej triedy pracovníci verejných služieb, médií, malí podnikatelia a do nižšej strednej triedy nižší úradníci, živnostníci, manažéri a technici nižšieho stupňa atď. Pri rozlišovaní starých a nových stredných tried sa rozlišujú malí a strední podnikatelia, živnostníci i zamestnanci pôsobiaci v tradičných odvetviach výroby a služieb od podnikateľov, živnostníkov,

úradníkov a nemanuálnych pracovníkov v oblasti neklasických služieb, médií, informácií a pod.

Do nižšej triedy (lower class) sa obyčajne zaraďuje buď iba robotnícka trieda (working class), alebo aj tzv. podtrieda (underclass). Do robotníckej triedy sa zaraďujú manuálne pracujúci ľudia a tzv. modré goliere, ktoré sa v stratifikačnom systéme podľa uvedených kritérií nachádzajú pod strednou triedou. Robotnícka trieda sa niekedy označuje ako horná nižšia trieda, aby sa tak odlíšila od dolnej nižšej triedy, čiže od podtriedy.

Do podtriedy sa zaraďujú ľudia nachádzajúci sa „pod triednou štruktúrou“, ľudia, ktorí sú ekonomicky, politicky a sociálne marginalizovaní alebo vylúčení. Sú to obyčajne dlhodobí nezamestnaní alebo občasne zamestnaní, ľudia odkázaní na starostlivosť štátu a na charitu, niektorí dôchodcovia, príslušníci menšín, slobodné matky a pod., čiže ľudia, ktorí sa nedokážu o seba postarať, ľudia s najnižšími príjmami, ľudia žijúci v chudobe, bezdomovci, tuláci, drobní kriminálnici a podobní ľudia žijúci na okraji spoločnosti. Tí spravidla žijú osobitným spôsobom života, uznávajú osobitné hodnoty a podľa niektorých autorov tvoria osobitné subkultúry spoločnosti.

### **Vývoj sociálnej stratifikácie slovenskej spoločnosti po roku 1989**

Napriek tomu, že zatiaľ nedisponujeme dostatkom spoľahlivých empirických údajov o vývoji systému sociálnej stratifikácie slovenskej spoločnosti a jeho jednotlivých prvkov po roku 1989, môžeme formulovať niektoré všeobecné tézy týkajúce sa tejto problematiky.

Je zrejme, že rozhodujúcimi determinantmi procesu sociálnej diferenciácie slovenskej spoločnosti a vytvárania nových sociálnych tried, resp. vrstiev, ako aj celého nového systému stratifikácie boli zmeny politického a ekonomického systému spoločnosti Slovenskej republiky, ktoré sa začali v roku 1989. Spomedzi týchto zmien rozhodujúcim spôsobom ovplyvnilo utváranie nového systému stratifikácie i nových spoločenských tried najmä vystriedanie totalitného politického režimu demokratickým, nahradenie štátneho plánovaného a príkazového hospodárstva trhovým, obnovenie súkromného vlastníctva, liberalizácia trhu práce a reforma systému sociálnej politiky štátu. V rámci týchto zmien z hľadiska určenia podoby a výsledkov procesu sociálnej diferenciácie najvýznamnejšiu úlohu zohrali: veľká a malá privatizácia, reštitúcie, vstup zahraničných firiem do slovenskej ekonomiky, prudký rozvoj a vzostup niektorých odvetví sektora služieb, útlm niektorých

odvetví priemyslu a poľnohospodárstva, rozvoj súkromného podnikania, liberalizácia cien a čiastočne i odmien za prácu, tieňová ekonomika, úpravy dôchodkov a iných sociálnych dávok, vznik a nárast nezamestnanosti, devalvácie meny, inflácia i ďalšie dôsledky nášho makroekonomického vývoja.

Tieto a ďalšie javy a procesy, ktoré priniesla transformácia slovenskej spoločnosti, spôsobili vytvorenie, resp. obnovenie a rozvoj niektorých, počas štyroch desaťročí u nás neexistujúcich spoločensko-ekonomických kategórií, ako sú podnikatelia a veľkopodnikatelia, živnostníci, obchodníci, finančníci, súkromní roľníci, ale i čiastočne zamestnaní, nezamestnaní a bezdomovci. Spôsobili aj vznik nových sociálno-ekonomických rozdielov a nerovností medzi ľuďmi a ich rozdelenie do novovytvorených spoločenských tried, resp. vrstiev, ktoré samotné sa po roku 1989 tiež stali determinantmi procesov sociálnej diferenciacie slovenskej spoločnosti.

Ak chceme odpovedať na otázku, z akých hlavných sociálnych tried či vrstiev sa v súčasnosti skladá stratifikačný systém spoločnosti Slovenskej republiky a aké boli charakteristiky týchto prvkov, musíme si najskôr ujasniť, ako chápeme tieto prvky systému stratifikácie a na základe akých kritérií ich môžeme vymedziť a navzájom odlišiť.

Na základe existujúcich poznatkov o vývoji systému sociálnej stratifikácie slovenskej spoločnosti sa možno domnievať, že hlavnými kritériami rozlíšenia jednotlivcov, z ktorých sa skladá tento systém, sú:

- pozícia človeka na trhu práce (na základe tohto kritéria možno rozlíšiť zamestnávateľov, samozamestnávateľov, zamestnancov a ľudí mimo trhu práce),
- pozícia človeka v zamestnaní, ktorá vyplýva z typu zamestnávateľskej organizácie a postavenia človeka v hierarchii jej riadenia (z toho vyplýva jeho status, moc, plat, prestíž, istota v zamestnaní),
- sociálna pozícia človeka, ktorá zohľadňuje jeho majetok a majetok jeho rodiny, trhové, pracovné a iné postavenie členov rodiny, rozsah a kvalitu sociálnych sietí, v ktorých existujú, ich vzdelanie, kultúrnu úroveň a spôsob života.

Podobné kritériá používajú pri vytváraní svojich klasifikácií sociálnych tried napríklad John Goldthorpe a Robert Erikson, ale i mnohí ďalší sociológovia (Erikson, Goldthorpe 1992; Goldthorpe 1987).

Odpovedať na otázku, či sú kolektívne prvky systému sociálnej stratifikácie vymedzené na základe týchto kritérií iba sociálno-ekonomickými kategóriami obyvateľstva, alebo sú, prípadne či sa stávajú



reálnymi sociálnymi skupinami vyznačujúcimi sa i triednym vedomím a konaním, možno len na základe zistení empirických výskumov sociálnej stratifikácie spoločnosti.

Systém sociálnej stratifikácie súčasnej slovenskej spoločnosti možno vo všeobecnosti charakterizovať ako model skladajúci sa z troch hlavných, podľa uvedených kritérií hierarchicky usporiadaných sociálnych tried, resp. vrstiev, ktoré (v súlade so všeobecnou konvenciou) možno nazvať vyššia (horná), stredná a nižšia (dolná) trieda či vrstva. Nižšiu triedu tvorí robotnícka trieda a tzv. podtrieda, čiže najnižšia spoločenská trieda, zložená z dlhodobozamestnaných, z bezdomovcov, z ľudí odkázaných na sociálnu podporu, charitu a pod.

Horná (vyššia) trieda či vrstva slovenskej spoločnosti umiestnená na najvyššej úrovni tejto hierarchie sa skladá z veľkopodnikateľov, z najvyšších štátnych úradníkov a politikov, z vrcholových manažérov veľkých a stredných podnikov, z vysokokvalifikovaných a dobre odmeňovaných odborníkov, ako sú napríklad právnici, finančníci, analytici, umeleckí a niektorí iní tvoriví pracovníci, z vysokých úradníkov štátnej správy a miestnej samosprávy a pod. Príslušníci tejto triedy pochádzajú najmä z radov bývalých nomenklatúrnych kádrov, z manažérov bývalých socialistických podnikov, zo selfmademanov rôzneho druhu a pôvodu, z radov bývalých socialistických špekulantov a priekupníkov, z radov technickej i humanitnej inteligencie a z niektorých ďalších kategórií obyvateľstva (Róna-Tas, Bunčák, Harmadyová 1999). Táto trieda sa postupne dopĺňa o príslušníkov mladších generácií, ktorí sa prepracúvajú do najvyšších spoločenských pozícií vďaka svojmu rodinnému pôvodu a zázemiu, sociálnym sieťam, v ktorých existujú, vďaka svojej úspešnej politickej alebo podnikateľskej činnosti, ale niekedy aj nečestnými, ba až protizákonnými spôsobmi a prostriedkami.

Väčšina tejto nepočetnej, ale spoločensky najvýznamnejšej triedy sa už od začiatku deväťdesiatych rokov politicky, ekonomicky i spoločensky zoskupuje a organizuje, aby takto mohla presadzovať svoje skupinové záujmy, a tak vytvára naše novodobé spoločenské, politické a ekonomické elity, ktoré medzi sebou bojujú o moc, vplyv i rôzne privilégia v spoločnosti. Vyššia trieda slovenskej spoločnosti teda najviac pokročila v procese pretvárania „triedy osebe“ na „triedu pre seba“, úspešne presadzuje svoje záujmy a ciele aj politickými spôsobmi a je vlastne jedinou spoločenskou triedou, ktorá doteraz ako celok profitovala z transformácie slovenskej spoločnosti. Táto trieda (ako zatiaľ naša jediná trieda) sa už dokázala priblížiť podobe vyšších tried

západoeurópskych spoločností a už v deväťdesiatych rokoch sa stala dominantnou časťou slovenskej spoločnosti.

Stredná trieda či vrstva slovenskej spoločnosti sa skladá hlavne z malých a stredných podnikateľov, z nižších manažérov malých a stredných podnikov, zo živnostníkov, z nadpriemerne odmeňovaných stredne i vyššie kvalifikovaných odborníkov zamestnaných v štátnom i súkromnom sektore, z nadpriemerne odmeňovaných odborníkov vykonávajúcich manuálnu prácu, z nižších úradníkov štátnej správy a samosprávy atď. Naša stredná trieda nie je zatiaľ svojou početnosťou ani svojím spoločenským významom a vplyvom porovnateľná so strednými triedami vyspelých západoeurópskych štátov, ktoré v nich obyčajne tvoria najpočetnejšiu časť spoločnosti a sú zároveň politickým, ekonomickým, sociálnym a kultúrnym jadrom či ťažiskom týchto spoločností.

Napriek tomu, že transformácia slovenskej spoločnosti priniesla určité príležitosti na rozvoj a rozširovanie tejto triedy (umožnila súkromné podnikanie, otvorila dvere technickým, organizačným a iným inováciám, spôsobila prudký rozmach rôznych služieb atď.), zatiaľ sa u nás nevytvorili na rozvoj tejto triedy také možnosti, ktoré by jej dovolili stať sa obdobia stredných tried západných spoločností. Spoločenská podpora malého a stredného podnikania nebola po roku 1989 v Slovenskej republike dostatočná a ani naša makroekonomická situácia a daňové i ostatné zaťaženie malých a stredných podnikateľov nevytvárali optimálne podmienky na rozširovanie a rozvoj tejto časti strednej triedy. Oblasť verejných služieb (školsťvo, zdravotníctvo, veda a výskum, verejná správa, kultúra atď.), z ktorej u nás pochádza najväčšia časť príslušníkov tejto triedy, bola v Slovenskej republike doteraz finančne poddimenzovaná, čo spolu s rastúcimi životnými nákladmi spôsobilo znižovanie životnej úrovne i prestíže týchto príslušníkov strednej triedy a často aj ich sociálny zostup do nižšej triedy. Výnimkou z tohto trendu boli iba pracovníci v oblasti bankovníctva a poisťovníctva, časť úradníkov štátnej správy a samosprávy, pracovníci v niektorých oblastiach výroby a služieb a pod., ktorým ohodnotenie ich práce umožnilo udržať, ba dokonca zvýšiť si životnú úroveň i sociálny status. Navyše aj reforma daňového systému a systému sociálnej politiky materiálne najviac poškodila práve strednú triedu.

Pretrvávajúci faktický nezájum riadiacej sféry slovenskej spoločnosti o strednú triedu je podmienený zrejme tým, že túto triedu pre svoju vnútornú heterogénnosť a neschopnosť združiť a zorganizovať sa na obhajobu svojich zájmov nepovažujú politici za protivníka alebo

rovnocenného partnera v dialógu o politických, ekonomických a iných otázkach. Sociológovia sa pritom zväčša domnievajú, že stredná trieda slovenskej spoločnosti pre svoju rôznorodosť nedospeje k jednotnému triednemu uvedomeniu ani k spoločnému konaniu a nevznikne ani jej jednotná politická reprezentácia.

Nižšia (dolná) trieda či vrstva slovenskej spoločnosti, skladajúca sa z robotníckej triedy, čiže z manuálne pracujúcich zamestnancov („modrých golierov“) a z tzv. podtriedy, prešla od roku 1989 výrazným vývojom – najmä v dôsledku svojho pádu z proklamovaného spoločenského piedestálu i následkom procesu svojho vnútorného členenia, ktoré spôsobili, že sa stala svojím významom, postavením a vplyvom málo významnou súčasťou nového systému sociálnej stratifikácie slovenskej spoločnosti. Malá časť niekdajšej robotníckej triedy sa stala súčasťou vyššej a strednej triedy, napríklad úspešnými politikmi, podnikateľmi, verejnými činiteľmi a úradníkmi v štátnej správe i v miestnej samospráve. Jej početne najväčšia časť zostala súčasťou svojej „pôvodnej“ triedy a absolvovala s ňou v niektorých prípadoch (v prípade určitých profesií alebo v prípade niektorých prosperujúcich podnikov) sociálno-ekonomický vzostup. Vo väčšine prípadov však robotnícka trieda absolvovala sociálno-ekonomický zostup spôsobený celkovým vývojom slovenskej ekonomiky (jej jednotlivých odvetví i konkrétnych podnikov), ale i zmenami spoločenského postavenia robotníckej triedy.

Značná časť niekdajšej robotníckej triedy slovenskej spoločnosti sa počas deväťdesiatych rokov prepadla do najspodnejšej (pod)triedy, ktorá sa skladá z čiastočne zamestnaných a dlhodobo nezamestnaných, z ľudí odkázaných na podporu a starostlivosť štátu a na dobročinnosť (väčšina Rómov, časť dôchodcov, slobodných matiek atď.). Prítom treba upozorniť na to, že reforma systému sociálnej politiky Slovenskej republiky sa oficiálne mala uskutočniť práve na prospech príslušníkov robotníckej a najnižšej triedy, teda ľudí s najnižšími príjmami.

Triedne uvedomovanie nižšej triedy bolo poznačené otrasmi, ktorým bolo robotnícke triedne vedomie vystavené po novembri 1989. V tomto období sa na Slovensku nenašiel politický subjekt, ktorý by svojím pôsobením dokázal zjednotiť a aktivizovať väčšiu časť tejto triedy.

Presnejší obraz o sociálnej stratifikácii slovenskej spoločnosti vytvorený na základe rozdelenia obyvateľstva Slovenskej republiky podľa vykonávaného zamestnania možno podať na základe výsledkov sčítania obyvateľstva. Zamestnania sú rozdelené do deviatich kategórií, a to podľa zložitosti práce, vzdelania potrebného na jej vykonávanie a miery

zodpovednosti za riadenie práce iných ľudí. Takúto klasifikáciu zamestnaní používa Medzinárodná organizácia práce, Európska únia i ďalšie organizácie a štáty. Treba však mať na pamäti, že ani obraz sociálnej stratifikácie spoločnosti vytvorený na základe vykonávaného zamestnania nie je presný a úplný – berie do úvahy iba zamestnanú časť populácie a ani u zamestnaných osôb nezohľadňuje všetky ich príjmy (Sopóci, Bunčák, Džambazovič 2006).

Podľa sčítania obyvateľov, domov a bytov z roku 2001 bolo na Slovensku 2 173-tisíc zamestnaných ľudí (vrátane osôb na materskej dovolenke) a 561-tisíc osôb bez zamestnania – nezamestnaných. Približne 90 % z nich tvorili zamestnanci rôznych podnikov alebo členovia výrobných a iných družstiev a 9,8 % tvorili podnikatelia.

Tabuľka č. 1 **Obyvateľstvo SR podľa kategórií zamestnania v roku 2001**

Kategórie zamestnaní	Počet osôb	Podiel (v %)
Vedúci a riadiaci zamestnanci	85 000	3,9
Vedeckí a odborní duševne pracujúci zamestnanci	216 000	9,9
Technici, zdravotníci, pedagogickí zamestnanci	371 000	17,1
Nižší administratívni zamestnanci (úradníci)	138 000	6,4
Prevádzkoví zamestnanci v službách a obchode	207 000	9,5
Kvalifikovaní robotníci v poľnohospodárstve, lesníctve	25 000	1,2
Remeselníci, kvalifikovaní výrobcovia, spracovatelia, opravári	346 000	15,9
Obsluha strojov a zariadení	203 000	9,3
Pomocní a nekvalifikovaní zamestnanci	192 000	8,8

Zdroj: Štatistická ročenka Slovenskej republiky.

Sociálno-ekonomické rozdiely medzi ľuďmi vyplývajú najmä z rozdielov v ich príjmoch zo zamestnania. Príjmy zo zamestnania však na Slovensku celkom nezodpovedajú výške vzdelania a odbornej príprave potrebnej na vykonávanie rôznych povolání. Najvyššie príjmy mali podľa zistení sčítania obyvateľstva vedúci a riadiaci pracovníci, riaditelia a manažéri podnikov a obchodných spoločností. Platy vedeckých a odborných pracovníkov, technikov, zdravotníkov a pedagógov dosahovali úroveň priemernej mzdy. Výška mzdy teda závisela skôr od postavenia v riadení, čiže od moci v zamestnávateľskej organizácii, ako od vzdelania. Viac zarábali predovšetkým tí zamestnanci, ktorí riadili

iných ľudí a zodpovedali za ich prácu. Výrazne nižšie mzdy, ako bola priemerná mzda, mali zamestnanci v službách a obchode (predovšetkým predavači, robotníci v skladoch, kvalifikovaní robotníci v poľnohospodárstve a nekvalifikovaní robotníci).

Vytvoriť si prehľad o príjmovej diferenciacii jednotlivých kategórií zamestnancov v odvetviach hospodárstva Slovenskej republiky umožnia nasledujúce tabuľky obsahujúce údaje o vývoji priemernej mzdy v jednotlivých odvetviach hospodárstva SR a údaje o vývoji priemerných hrubých mesačných miezd vybraných kategórií zamestnancov.

**Tabuľka č. 2 Priemerné hrubé mesačné mzdy v odvetviach hospodárstva SR**

Kategória ekonomickej činnosti	Rok			
	1991	1995	1999	2003
1. Peňažníctvo a poisťovníctvo	5 260	13 537	19 955	25 319
2. Výroba a rozvod elektriny, plynu a vody	4 480	9 852	14 349	20 362
3. Nehnutelnosti, prenájom, obchodné služby, výskum, vývoj	3 733	7 765	13 108	16 743
4. Verejná správa a obrana, povinné sociálne zabezpečenie	4 189	8 375	13 052	13 962
5. Ťažba nerastných surovín	4 445	8 364	11 988	17 365
6. Doprava, skladovanie, pošta a telekomunikácie	3 840	7 571	11 563	15 153
7. Veľkoobchod a maloobchod, oprava tovaru	3 386	6 733	11 530	15 288
8. Priemyselná výroba	3 757	7 137	10 758	15 408
9. Stavebníctvo	3 845	7 459	9 899	14 318
10. Ostatné verejné a sociálne služby	3 683	5 592	9 423	12 266
11. Zdravotníctvo a sociálna pomoc	3 942	6 253	9 100	12 147
12. Školstvo	3 547	6 203	8 400	11 494
13. Poľnohospodárstvo, lesníctvo	3 391	5 796	8 380	11 281
14. Hotely a reštaurácie	3 196	5 742	8 126	12 825

Zdroj: Štatistická ročenka Slovenskej republiky

Tabuľka č. 3 **Priemerná hrubá mesačná mzda vybraných kategórií zamestnancov**

Kategória zamestnancov	Priemerná hrubá mesačná mzda v roku		
	1996	1998	2003
1. Riaditelia veľkých podnikov	-	56 642	74 351
2. Riaditelia malých podnikov	-	43 148	25 554
3. Odborní pracovníci v bankovníctve	11 329	19 789	28 111
4. Odborní pracovníci v oblasti podnikania	12 283	17 037	29 428
5. Právniky, právni poradcovia (mimo advokácie a súdnictva)	14 242	17 644	24 508
6. Programátori	11 681	16 908	29 315
7. Banskí a hutní technici	16 314	15 947	23 820
8. Lekári, ordinári	11 491	16 543	22 863
9. Zubní lekári	-	15 471	24 388
10. Elektrotechnici	12 804	15 462	20 731
11. Farmaceuti, magistri v lekárni	-	15 236	30 629
12. Tlmočníci a prekladatelia	-	15 146	15 885
13. Chemickí technici	11 319	14 309	18 477
14. Poisťovací agenti	-	14 152	-
15. Sprostredkovatelia finančných transakcií, obchodníci s cennými papiermi, makléri	-	14 103	27 133
16. Baníci, lámači pre uhoľné bane	11 889	13 733	15 083
17. Stavební technici	10 892	13 528	18 124
18. Strojvodcovia	11 022	13 297	17 999
19. Odborní administratívni pracovníci	8 258	12 085	15 665
20. Strojárske technici	10 933	11 649	18 626
21. Stavební pokrývači	-	11 503	12 355
22. Vedecko-pedagogickí pracovníci	10 549	11 291	15 651
23. Zvárači, rezači plameňom a spájkovači	10 535	11 243	18 792
24. Úradníci v doprave a preprave (dispečeri a pod.)	7 866	11 059	16 844
25. Pracovníci v oblasti účtovníctva, fakturácie	9 184	10 622	14 446
26. Psychológovia	-	10 588	15 283

Kategória zamestnancov	Priemerná hrubá mesačná mzda v roku		
	1996	1998	2003
27. Vodiči autobusov, trolejbusov a električiek	10 165	10 493	16 107
28. Ošetrovatelia, všeobecné zdravotné sestry	7 433	9 398	12 999
29. Tesári a stolári	8 784	9 295	13 010
30. Inštalatéri, stavební zámočníci, klampiari	8 282	9 227	15 049
31. Učítelia základných škôl	9 590	9 195	12 958
32. Murári, kamenári, omietkari	8 509	9 059	11 521
33. Úradníci v skladoch	7 205	8 969	13 602
34. Učítelia stredných škôl	8 994	8 561	13 243
35. Čašníci, servírky	-	8 311	10 874
36. Sekretárky, sekretári	7 517	8 051	12 113
37. Maliari a tapetári	-	8 022	10 744
38. Pekári, cukrári	6 715	7 881	10 173
39. Kuchári	6 468	7 702	8 520
40. Výrobcovia a spracovatelia mlieka	5 821	7 694	12 276
41. Chovatelia hydiny	6 283	7 691	8 915
42. Pestovatelia poľných plodín	6 455	6 601	8 564
43. Predavači v obchodoch	5 908	6 494	10 524
44. Dámski a pánski krajčíri a klobučníci	5 561	6 349	9 313
45. Obuvníci a opravári obuvi	6 450	6 264	9 254
46. Vrátnici, strážnici, uvádzačky a šatniarky	7 157	5 857	8 182
47. Telefonisti	5 688	5 658	8 097
48. Lesní robotníci	4 892	5 482	7 995
49. Pomocníci a upratovačky	4 636	4 735	6 629
50. Opatrovatelia v nemocniciach a zariadeniach sociálnej starostlivosti	5 124	4 083	8 059

Zdroj: Štatistická ročenka Slovenskej republiky

Deväť uvedených kategórií zamestnania (tabuľka č. 1) možno zaradiť do troch základných sociálnych tried, resp. vrstiev tak, ako to znázorňuje tabuľka č. 4.

Tabuľka č. 4 **Stratifikácia slovenskej spoločnosti podľa pracovno-profesiového postavenia v roku 2001 (v %)**

Sociálna trieda	Pracovno-profesiové kategórie	Podiel
Vyššia trieda	Vedúci a riadiaci pracovníci a úradníci, veľkopodnikatelia, kvalifikovaní odborníci zodpovedajúci za výsledky organizácií a pracovných tímov	10,3
Stredná trieda	Inžinieri, pedagógovia, vedci, nižší riadiaci pracovníci, strední a malí podnikatelia, samostatne pracujúci kvalifikovaní odborníci, technici a odborní pracovníci zabezpečujúci prevádzku zložitých zariadení alebo chod organizácií a úradov, nižší administratívni pracovníci	36,8
Nižšia trieda	Remeselníci a kvalifikovaní robotníci v priemysle, poľnohospodárstve a službách (automechanici, stolári, zámočníci, klampieri, inštalatéri, murári, krajčíri, kuchári a pod.), čiastočne kvalifikovaní a nekvalifikovaní robotníci (obsluha strojov a zariadení, pomocní robotníci a pod.)	52,9
Nezamestnaní		19,7

### Vývoj sociálnej mobility slovenskej spoločnosti po roku 1989

Vývoj sociálnej mobility (pohybu jednotlivcov, sociálnych skupín či kategórií obyvateľstva v stratifikačnom systéme spoločnosti z jednej sociálnej pozície do druhej) po roku 1989 v Slovenskej republike ovplyvňovali najmä tieto skutočnosti:

- vznik nových mobilných kanálov, ktoré sa vytvorili v dôsledku spomínaných zásadných politických, ekonomických a iných zmien v slovenskej spoločnosti,
- rozsiahla štruktúrna mobilita, v rámci ktorej sa uskutočnil ekonomický vzostup niektorých profesiových kategórií a sociálny zostup iných sociálno-profesiových kategórií, a tým i celých sociálnych vrstiev,
- pretrvávajúca funkčnosť časti našich tradičných mobilných kanálov (niektorých v modifikovanej podobe) a na druhej strane znefunkčnenie alebo zníženie efektívnosti niektorých kanálov vzostupnej mobility.



Najefektívnejšími z novovytvorených mobilných kanálov sa stali politická a verejná činnosť a podnikanie. Najväčšie mobilné vzostupy pritom dosahovali jednotlivci, ktorí tieto dva kanály mobility kombinovali (a v mnohých prípadoch popri nich využívali ešte i polozákonné, ba dokonca i nezákonné činnosti). Úloha vzdelania ako základného mobilného kanála síce pretrvala, možnosti dosiahnutia vzostupnej mobility však boli determinované výškou a druhom získaného vzdelania a kvalifikácie, dopytom po rôznych typoch vzdelania a ich cenou na trhu práce, prípadne tým, či a akou mierou utvárajú možnosti podnikania alebo politickej činnosti. Vzdelanie a kvalifikácia fungujú ako mobilný kanál na Slovensku stále najmä v spojení s využívaním sociálnych sietí, politických a iných konexií, klientelizmu, protekcií a pod.

Významným činiteľom ovplyvňujúcim mieru, resp. rozsah mobility i jej dĺžku, a teda aj novovytvárajúci sa systém sociálnej stratifikácie slovenskej spoločnosti, bola po roku 1989 štruktúrna mobilita, čiže presuny mnohých pracovno-profesiových kategórií v hierarchii týchto kategórií zostavenej z hľadiska ich oceňovania, prestíže a podielu na moci. Vzostup v tomto období absolvovali mnohé početne významné profesie v takých odvetviach našej ekonomiky, ako je finančníctvo, poisťovníctvo, právne, poradenské a niektoré ďalšie verejné služby atď., zostup absolvovali mnohé iné kategórie pracovníkov verejných služieb (v školstve, zdravotníctve, vo vede, v kultúre atď.), mnohé robotnícke profesie v oblasti výroby a služieb i väčšina profesií v poľnohospodárstve.

Vcelku možno konštatovať, že po roku 1989 na Slovensku prevažovala zostupná individuálna mobilita nad vzostupnou (viac bolo tých, čo sociálne klesli, ako tých, čo absolvovali sociálny vzostup), čomu zodpovedalo aj subjektívne hodnotenie ľudí – objektívnej mobilite zodpovedala subjektívna mobilita (Matějů 1997).

## **Záver**

Doterajší vývoj systému sociálnych nerovností, sociálnej stratifikácie a mobility slovenskej spoločnosti, jednotlivých prvkov stratifikačného systému a ich vzťahov nevyhnutne vyvoláva pochybnosti o „správnosti“ trendu, ktorý sa po roku 1989 u nás v tejto oblasti presadzoval. Proklamovaným cieľom spoločenskej transformácie je okrem iného pretvoriť slovenskú spoločnosť do podoby vyspelých západoeurópskych spoločností. Možno konštatovať, že v oblasti pretvárania systému jej sociálnej stratifikácie sa to zatiaľ nepodarilo. Namiesto stratifikačného systému prevažujúceho v týchto spoločnostiach, v ktorom početne aj inak domi-

nuje stredná trieda (stredné triedy), sa v Slovenskej republike vytvoril systém s politicky aj ekonomicky dominantnou málopočetnou vyššou triedou. Priebeh spoločenskej transformácie v tomto období spôsobil oslabenie postavenia i početnosti strednej triedy, ktorej časť dokonca zostúpila do nižšej triedy, a zároveň vyvolal aj pokles životnej úrovne, prestíže a spoločenského významu robotníckej triedy, ktorej veľká časť sa dokonca prepadla do podtriedy.

Grafický model systému sociálnej stratifikácie slovenskej spoločnosti teda v súčasnosti nepripomína rugbyovú loptu, ako je to v západoeurópskych spoločnostiach, ale má skôr podobu nízkeho kužeľa či pyramídy s mohutnou dolnou časťou, nevýraznou strednou časťou a vrcholom, ktorý tvorí minimálnu časť celkového objemu tohto telesa. To všetko – spolu s mierou chudoby v slovenskej spoločnosti (Džambazovič 2006) – vyvoláva otázky týkajúce sa zmyslu, cieľov a budúcnosti transformácie slovenskej spoločnosti, ktorej dôležitým výsledkom, ale i predpokladom jej úspešného zavŕšenia je aj určitý typ sociálnej stratifikácie.

Napriek tomu, že podľa zistení výskumov verejnej mienky si väčšina občanov Slovenskej republiky vytvorenie nového systému sociálnej stratifikácie i svoje miesto v ňom čoraz viac uvedomuje, ich ekonomické, politické a ostatné správanie a konanie po roku 1989 tomu zodpovedalo len čiastočne. Výrazný nesúlad bol zaznamenaný najmä medzi sociálno-ekonomickým, resp. sociálno-triednym postavením a politickým, najmä voličským správaním občanov. Poznatky o voličskom správaní občanov SR v parlamentných i komunálnych voľbách ukazujú, že príslušnosť k sociálnej triede či vrstve nebola rozhodujúcim determinantom, ba ani významnejším faktorom ovplyvňujúcim volebné správanie občanov Slovenskej republiky (Krivý 1999; Krivý, Feglová, Balko 1996).

## LITERATÚRA

- CROMPTON, R., 1993: *Class and Stratification*. Oxford: Polity Press.
- DAHRENDORF, R., 1991: *Moderný sociálny konflikt (Esej o politike slobody)*. Bratislava: Archa.
- DŽAMBAZOVIČ, R., 2006: Rozsah a profil chudoby na Slovensku od 90. rokov 20. storočia po súčasnosť. In *Slovenský národopis*, 54, č. 2, s. 162-181.
- ERIKSON, R., GOLDTHORPE, J. H., 1992: *The Constant Flux: a Study of Class Mobility in Industrial Societies*. Oxford: Clarendon Press.

- GOLDTHORPE, J. H. et al., 1987: *Social Mobility and Class Structure in Modern Britain*. Oxford: Clarendon Press.
- KRIVÝ, V., 1999: *Čo prezrádzajú volebné výsledky?* Bratislava: IVO.
- KRIVÝ, V., FEGLOVÁ, V., BALKO, D., 1996: *Slovensko a jeho regióny: sociokultúrne súvislosti volebného správania*. Bratislava: Nadácia Médiá.
- MATEJŮ, P., 1997: *Objektivní mobilita, subjektivní mobilita a životní šance v postkomunistické Evropě*. Praha: SÚ AV ČR.
- ROTHMAN, R. A., 1999: *Inequality and Stratification*. Upper Saddle River, Prentice Hall.
- RÓNA-TAS, A., BUNČÁK, J., HARMADYOVÁ, V., 1999: *Post-Communist Transformation and the New Elite in Slovakia*. In *Sociológia*, 31, č. 3, s. 235-262.
- SOPÓCI, J., 2000: *K vývoju sociálnej stratifikácie v SR v deväťdesiatych rokoch*. In Sopóci, J. (ed.). *Sociológia a spoločenská zmena*. Bratislava: Stimul, s. 93-108.
- SOPÓCI, J., 2004: *Politika v spoločnosti*. Bratislava: Veda.
- SOPÓCI, J., BÚZIK, B., 1999: *Teórie sociálnej stratifikácie a mobility*. Bratislava: Vydavateľstvo UK.
- SOPÓCI, J. a kol., 2003: *Slovensko v deväťdesiatych rokoch*. Bratislava: Vydavateľstvo UK.
- SOPÓCI, J., BUNČÁK, J., DŽAMBAZOVIČ, R., 2006: *Sociálna stratifikácia spoločnosti*. In: *Súčasnú Slovensko*. Bratislava: Stimul, s. 127-156.
- ŠIMÚNKOVÁ, K., 2000: *Chudoba a sociálna exklúzia*. In Vagac, L. (ed.). *Národná správa o ľudskom rozvoji (Slovenská republika 2000)*. Bratislava: UNDP, s. 77-92.
- TUČEK, M., BUNČÁK, J., HARMADYOVÁ, V., 1998: *Stratégie a aktéri sociálnej transformácie a modernizácie v Českej a Slovenskej republike*. Brno: Doplněk.

# Tanec nad plačom

O protirečivej bezpečnosti v postmodernej spoločnosti globalizujúceho sa sveta

František ŠKVRNDA<sup>1</sup>

Na pomoc k vyjadreniu sociálnej komplikovanosti dnešnej bezpečnosti v podmienkach postmodernej spoločnosti globalizujúceho sa sveta som si zobral názov hry Petra Zvona – Tanec nad plačom. Považuje sa za najlepšiu pôvodnú slovenskú komédiu, ktorá sa dnes moderne reklamne označuje už ako hororová komédia. Ide o podobenstvo založené na konfrontácii historického a súčasného sveta, ktorá plodí bizarné situácie. Dráma je humanistickou obžalobou neľudskosti všetkých čias. Názov, ale aj obsah hry evokujú mnohé úvahy a s jej uvádzaním sa stretne nielen na divadelných pódiumoch, ale aj v inej slovenskej slovesnej tvorbe, v teoretickej i publicistickej podobe.

## **Stručný náčrt úvah o sociálnom fenoméne bezpečnosti vo vývoji sociologického myslenia**

V dejinách sociológie vzniklo doposiaľ málo prác venovaných úplne a priamo len bezpečnosti. Rozsiahle úvahy na túto tému mal vo svojom nosnom diele Princípy sociológie H. Spencer v súvislosti s dichotómiou militantnej a industriálnej spoločnosti. Niektoré sociologické aspekty vojen rozpracovali L. Gumplowicz a G. Ratzenhofer vo výraznom kontexte sociálneho darwinizmu. Otázkami bezpečnosti sa parciálne zaoberali ďalšie teórie a koncepcie. Objavovali sa najmä v štruktúralno-funkcionalistickej paradigme (spoločnosti chápanej najmä ako systém, štruktúra a usporiadanie) a v paradigme sociálneho konfliktu (spoločnosti chápanej najmä ako konflikt a protirečenie). Špecifickým spôsobom sa sociologické otázky bezpečnosti rozpracovali v koncepcii rizikovej, neskôr globálnej rizikovej spoločnosti (Beck 1986; Murzda 2005:

---

<sup>1</sup> František Škvrnda, Katedra sociológie FSVZ UKF Nitra.

18-30), ktorá zásadným spôsobom v súčasnosti ovplyvňuje aj sociologický pohľad na bezpečnosť v dnešnom svete (spoločnosti).

### **K sociologickým aspektom teoretického pohľadu na bezpečnosť v podmienkach života postmodernej spoločnosti v globalizujúcom sa svete**

Na vytvorení nového (moderného), širokého, „pozitívneho“ pohľadu na sociálny fenomén bezpečnosti, ktorého základným znakom je požiadavka rozvoja ako jej meritórnej podmienky, (Škvrnda 2005: 21-34) sa okrem iného výrazne podieľalo aj zaradenie bezpečnosti medzi antropocentrické problémy, (Stanczyk 1996: 15) čo poukazuje na potrebu rozvíjania jeho sociálneho i sociologického zamerania. Pozornosť venovaná rozpracúvaniu bezpečnosti v súčasnom svete smeruje k vytváraniu sekuritológie<sup>2</sup> – relatívne samostatnej a ucelenej (holistickej) vedy o bezpečnosti ako sociálnom fenoméne.

Organickou a fundamentálnou súčasťou sekuritológie je aj sociologický pohľad na bezpečnosť, doteraz sa profilujúci vo viacerých podobách, z ktorých považujeme za najvýraznejšie a najprepracovanejšie tieto:

- sociológia medzinárodných vzťahov,
- vojenská sociológia,
- sociálna patológia (teória sociálnej deviácie).

Ide teda o mimoriadne široký, mnohostranný a zložitý súhrn spoločenských javov a procesov, ktorý svojím spôsobom umožňuje uvažovať o takom systémovom charaktere, aký má ekonomická, politická, sociálna, kultúrna a pod. sféra spoločenského života. Bezpečnosť sa postupne, akosi nebadane, stala súčasťou každodenného života jednotlivcov a malých skupín a hoci si to neuvedomujú, dotýka sa ich priamo a v rozličných podobách v spojení s bydliskom, pracoviskom, so spôsobom života atď. Prestala byť doménou vojakov, policajtov, príslušníkov tajných služieb či iných uniformovaných alebo neuniformovaných ochrancov. O bezpečnosti uvažujeme už nielen v doprave, ale aj v súvislosti s potravinami, energetikou, vodou, so životným prostredím, s počítačmi, informáciami atď. Znepokojuje nás nielen terorizmus, ale

---

<sup>2</sup> Pojem sekuritológia je odvodený od slovných základov latinského slova *securitas* (bezpečnosť) a gréckeho *logos* (veda, náuka, slovo, ...). Sekuritológia je zatiaľ oblasť teoretického sociálneho myslenia, ktoré sa rozpracúva najmä v Rusku (Jaročkin 200), na Ukrajine, v Poľsku i na Slovensku (Hofreiter 2006).

aj kriminalita vrátane nadnárodnej organizovanej zločinnosti, nezamestnanosť, chudoba, narkománia a alkoholizmus, prostitúcia, nelegálna migrácia a mnoho iných javov, ktoré sa nám pred necelými 20 rokmi zdali vzdialené... Autori publicistických, efemérne populárnych teórií „ostrovčekov pozitívnej deviácie“, efektu „žabieho pohľadu“ či „kravy pustenej z reťaze“, „Absurdistanov“ a pod. z týchto čias nedocenili zložitosť a mnohostrannosť sociálnej reality posledných desaťročí 20. storočia. Dnes je alfou a omegou konštituujúcej sa sociológie bezpečnosti, ktorú odvíjame najmä zo spojenia sociológie medzinárodných vzťahov (v rozmere globalizujúceho sa sveta) a z vojenskej sociológie (v rozmere prechodu spoločnosti do postmoderného štádia vývoja), to, že dvomi prvými atribútmi bezpečnosti ako fenoménu sociálnosystémového charakteru je jej nedeliteľnosť a asymetria. Globalizácii ani postmoderne ako makrosociálnym procesom nemožno zabrániť, lebo majú objektívny a nezvratný charakter, ale spôsob nastoľovania problémov a ich riešenia v podmienkach života slovenskej spoločnosti a v jej reflexii v našom sociálnom myslení časťou sociológov tiež napomohol to, že najviac problémov nastalo v oblasti teórie, ktorú voľne označíme za sociálnu patológiu (anómiu).

Bezpečnosť sa však v turbulenciách komercializácie, privatizácie a transformácie nebadane stáva tovarom. Na pozadí transformácie bezpečnostného sektora spojeného s úplnou profesionalizáciou ozbrojených síl, so vznikom nových bezpečnostných úradov, s masívnym vytváraním obecných polícií a súkromných bezpečnostných služieb atď., vrcholiacim zatiaľ vstupom SR do NATO, sa rozvinul aj mohutný bezpečnostný priemysel, využívajúci narastajúci strach ľudí nielen o svoj majetok, ale neraz aj o celý a holý život. A ako uvádza U. Beck v diele *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*: „Životný pocit je ovládaný strachom a hodnota rovnosti sa vytláča hodnotou istoty pred nebezpečenstvom aj za cenu obmedzovania ľudských práv, za cenu súhlasu s totalitarizmom obrany pred nebezpečenstvom.“

Blíži sa čas, keď sa však bez akýchkoľvek pochybností ukáže, že bezpečnosť nie je tovarom a nedá sa kúpiť alebo darovať, či len tak zvonku priniesť a presadiť ako mladučký, niekoľkoročný stromček na staré sídlisko. Bezpečnosť je totiž niečo také, čo je blízke slobode (pozri Bauman 2003). A sloboda je len jedna – získaná. Podobné je to aj s väčšinou toho, čomu hovoríme verejné statky. Bez osobnej účasti každého z nás nebudú ani na bezpečnosť postačovať len dane či poplatky

alebo charita mimovládnych organizácií a spolkov dobrovoľníkov. Niektoré veci sa ani v podmienkach najdivokejšieho neoliberalizmu nemôžu stať tovarom, ktorý časť ľudí vyrába, časť predáva a zvyšok vo veľkom kupuje bez akéhokoľvek obmedzenia a škrupúl. Najsmutnejším príkladom bezpečnosti ako tovaru, ktorý sa ani nemohol pokaziť, lebo tovarom zrejme nikdy nebol, je súčasná americko-britská invázia do Iraku. Podobný neblahý osud očakáva asi aj vojenskú operáciu v Afganistane.

### **Rast rozsahu, významu a pestrosti nevojenských aspektov bezpečnosti a úlohy neštátnych aktérov pri jej zaistení**

Na úsvite dejín bol problém bezpečnosti spojený predovšetkým s biologickým, živočíšnym prežitím človeka, s prekonávaním nebezpečenstiev, ktoré vznikajú v jeho interakcii s prírodou, v boji s prírodnými živlami. Neskôr začínajú predstavovať a vytvárať pre človeka (ľudské zoskupenia) nebezpečenstvá iní ľudia (ľudské zoskupenia), čo sa stalo zreteľným najmä po tom, ako získanie majetku viedlo k vzniku nerovnosti v spoločnosti a k úsiliu o jeho ochranu a rozširovanie mocenskými prostriedkami, pri uplatňovaní ktorých sa používalo sociálne násilie vrátane ozbrojeného. Individuálna i sociálna bezpečnosť sa stala otázkou spojenou v prvom rade s mocou a bohatstvom.

Zo sociologického hľadiska možno problém bezpečnosti v najvšeobecnejšej podobe vnímať ako problém prežitia sociálnych subjektov, ktorý J. Keller charakterizuje z troch základných aspektov. Prvý je biologický, druhý sociálny (odôvodnenie a legitimizácia sociálnych nerovností v spoločnosti, socializácia, sociálna kontrola) a tretí kultúrny (výklad sveta a orientácia v ňom). (Keller, 2002: 27-46) Spojenie bezpečnosti s mocou a bohatstvom viedlo k tomu, že sa rôznymi spôsobmi začala prelínať aj ďalšími oblasťami spoločenského života a stala sa súčasťou mnohých spoločenských vzťahov a činností, ale zachovala si markantnú sociálnu a kultúrnu determinovanosť.

Úsilie o zaistenie bezpečnosti jednotlivých sociálnych subjektov nadobúda v spoločenskom vývoji viaceré prvky protirečivosti, paradoxnosti až kontraproduktívnosti. Prejavujú sa najmä v tom, že enormná snaha zaistiť bezpečnosť jedného subjektu môže viesť k ohrozeniu ďalších subjektov. V záujme upevnenia a rozšírenia svojej moci a bohatstva venujú predovšetkým tie subjekty, ktoré nimi disponujú, čoraz viac úsilia i prostriedkov zaisteniu svojej bezpečnosti vrátane používania rôznych podôb sociálneho násillia v týchto činnostiach. Čím sú však akti-

vity jednotlivých subjektov pri zaistovaní svojej bezpečnosti rozvinutejšie a dokonalejšie, tým viac žiadajú od nich vynakladanie väčšej moci i bohatstva, pričom sa objavujú čoraz rozsiahlejšie a zložitejšie starosti, ťažkosti a konflikty. Vzniká štát so svojou suverenitou, ktorý dodnes zohráva rozhodujúcu úlohu pri zaistovaní bezpečnosti v rámci jednotlivých spoločností aj medzi nimi navzájom. Štát si vytvára súhrn špecializovaných nástrojov na zvládnutie objektívnej situácie v bezpečnostnej oblasti, najmä vojsko, políciu, súdnictvo, väzenstvo a pod., ktoré pôsobia do značnej miery koordinovane predovšetkým na základe jeho záujmov. Činnosť týchto špecializovaných nástrojov – sociálnych inštitúcií sa rozširuje a zdokonaľuje, až nadobúda také sofistikované podoby, že sa vyčleňuje ako relatívne samostatná oblasť spoločenského života, v ktorej sa uskutočňujú zvláštne sociálne činnosti.

S rozvojom ľudskej civilizácie, s pribúdaním množstva ľudí a podôb ich sociálneho zoskupovania a usporiadania sa vytvoril komplikovaný súhrn spoločenských vzťahov a činností, podmienok materiálneho bytia ľudí i ich vedomia, ktorý sa dnes často charakterizuje prirovnávaním k sieti. Spoločenský vývoj v bezpečnostnom prostredí (oblasti), ktoré je neoddeliteľnou súčasťou spoločenského prostredia a prelína sa všetkými jeho časťami a úrovňami, prechádzali viacerými kvalitatívnymi zmenami majúcimi mnohostranný charakter. Svedkami jednej z najväčších zmien v bezpečnostnej situácii sme aj v súčasnosti, pričom na tento proces pôsobí viacero podmienok a činiteľov.

Postupujúca modernizácia spoločnosti dospela do krízového stavu, v ktorom sama generuje hrozby svojej ďalšej existencie a ďalej postupuje po špirálovitej trajektórii nebezpečne pôsobiacich fenoménov latentne obsahujúcich momenty umožňujúce ťažké poškodenie až samozničenie niektorých častí a prvkov spoločnosti, ale aj celej civilizácie. Situácia je o to zložitejšia, že globalizácia (mondializácia, planetarizácia, „zosvetovanie“) sveta sa ocitla v štádiu, keď sa bezpečnostné fenomény v „scvrkávajúcom“ sa priestore i čase natoľko prepojili, že nie je možné ich vnímať ani riešiť ináč ako v systémovej (komplexnej, ucelenej, holistickej) podobe. Bez rešpektovania tohto faktu nie sme schopní dosiahnuť vyššiu úroveň bezpečnosti v žiadnej jej časti či úrovni, čo však na prvý pohľad vždy, všade a každému nie je zřejmé.

V súvislosti so štruktúrovanosťou (diferencovanosťou) bezpečnosti, ktorá sa rozpracúva v jej novom chápaní, sa spravidla píše o dimenziách bezpečnosti a začala sa rozlišovať vojenská bezpečnosť a nevojenská bezpečnosť. Vojenská bezpečnosť sa považuje za samostatnú dimenziu



bezpečnosti a charakterizuje sa aj ako „tvrdá“, kde sa k riešeniu ťažkostí a komplikácií pristupuje najmä použitím ozbrojeného násilia v rôznych podobách. Nevojenská bezpečnosť sa charakterizuje ako oblasť bezpečnosti, v ktorej sa pri riešení problémov používajú nevojenské prostriedky (právne, politické, ekonomické, sociálne a i.) a často sa označuje ako mäkká.

Ako základné dimenzie nevojenskej bezpečnosti sa vymedzujú:

- politická,
- ekonomická,
- sociálna (societálna),
- kultúrna,
- ekologická (environmentálna).

Zo sociologického hľadiska nové chápanie bezpečnosti nestavia len na momente prežitia subjektu v prostredí, ale zároveň zvyrazňuje potrebu mnohostrannosti jeho rozvoja. Tento rozvoj sa netýka len celospoločenských a inštitucionálnoorganizačných prvkov bezpečnosti, ale je spojený aj so životom jednotlivcov a skupín a predpokladá i zaisťovanie bezpečnosti vytváraním primeranej stability a istoty v oblasti zamestnania, bývania, vzdelávania, sociálnej starostlivosti a pod. nielen na štátnej, ale aj na regionálnej a lokálnej úrovni. Bez zaistenia rozvoja v týchto oblastiach nemožno z hľadiska širšieho chápania bezpečnosti hovoriť o bezpečných subjektoch – bez ohľadu na úroveň a rozmer ich pôsobenia od najnižšej (lokálnej) až po najvyššiu (globálnu) úroveň.

Bezpečnosť v širšom pohľade sa dá naplniť až na určitej úrovni rozvoja subjektu, najmä v sociálno-ekonomickej a kultúrnej oblasti. Nepokojný, stagnujúci či upadajúci subjekt (kde je neporiadok, ktorý má existenčné ťažkosti a pod.) pôsobí v prostredí protirečivo, neurčito, nevypočítateľne, nemôže prispievať k bezpečnosti v ňom. To znova zvyrazňuje potrebu venovať zvýšenú pozornosť najmä nevojenským aspektom bezpečnosti, ktoré prispievajú okrem iného k tomu, že problémy spoločenského života a vývoja sa riešia čoraz viac bez použitia ozbrojeného násilia alebo sa tento proces sa aspoň dlhodobo presadzuje.

Zo sociologického hľadiska bezpečnosť charakterizujeme ako stratifikovaný, viacvrstvový fenomén, v ktorom možno vyčleniť štyri základné roviny:

1. Medzinárodná bezpečnosť (môže sa prejavovať ako regionálna, kontinentálna alebo globálna).
2. Národná bezpečnosť (v zmysle štátneho usporiadania spoločnosti) – súvisí predovšetkým s pôsobením štátnych orgánov. Tradičné

chápanie bezpečnosti kládlo dôraz na pôsobenie tzv. silových rezortov, či orgánov – polície, tajných služieb, justície, súdnictva vo vnútornej bezpečnosti a ozbrojených síl, diplomacie a špionáže vo vonkajšej bezpečnosti. Ozbrojené sily sa okrem toho v minulosti bežne využívali aj pri riešení vnútorných bezpečnostných problémov. Na tejto úrovni bezpečnosti sa už skôr začal klásť dôraz na nevojenské prvky – stabilita a poriadok v štáte závisia aj od jeho administratívno-organizačného usporiadania a fungovania, ako i od úrovne hospodárskeho rozvoja, ale aj sociálnej súdržnosti atď. Zároveň sa vytvorila (najmä v Európe) pomerne vysoká úroveň sociálneho zabezpečenia občanov. Štát, v ktorom sa objavujú ťažkosti v administratívnom fungovaní, hospodárskom rozvoji či sociálnom zabezpečení, sa v súčasnosti stáva hrozbou pre medzinárodnú bezpečnosť i pre bezpečnosť skupín a individuí, ktoré žijú v ňom samotnom.

3. Skupinová bezpečnosť – je spojená najmä s interakciou sociálnych skupín medzi sebou navzájom, ale aj s ďalšími subjektmi pôsobiacimi v bezpečnostnej oblasti. Rasové, náboženské, etnické, majetkové, kultúrne a iné sociálne rozdiely medzi príslušníkmi spoločnosti môžu v určitých podmienkach vytvárať rôzne prvky napätia, ktoré sú potenciálnymi bezpečnostnými problémami. Spravidla sa utvárajú na lokálnej základni, ale vplývajú aj na národnú a medzinárodnú bezpečnosť, ktorú môžu vážne ohrozovať.
4. Individuálna bezpečnosť – ide v nej o stav, ako pociťuje hrozby svojej existencie a rozvoja jednotliviec. Spravidla ide o vnímanie bezpečnosti na pomerne úzkej lokálnej (obecnej) úrovni, ale výrazne je podmienené aj skupinovou príslušnosťou individuí. Dôležitý prvok zaistenia bezpečnosti individuí tvoria ľudské a občianske práva. Odvrátenou stránkou týchto práv, o ktorej sa diskutuje menej, sú sociálno-ekonomické podmienky existencie a rozvoja individuí. Ak sa na ich úroveň neprihliada alebo sa podceňujú, predstavujú ľudské práva z hľadiska bezpečnosti formálnu záležitosť, ktorá reálne neprišpieva k jej zaisteniu.

Nebezpečenstvá, ktoré sa objavujú vo svete na začiatku 21. storočia, sú rozsiahle, mnohostranné a majú pestré podoby. Čo je väčšou hrozbou pre súčasnú spoločnosť: poškodzovanie životného prostredia, používanie zbraní a násilia, extrémizmus malých skupín, spotreba drog mladými ľuďmi, chudoba a bieda, či počítačové vírusy? Ťažko nájsť jednoznačnú odpoveď, ktorá by uspokojila všetkých, ktorých dnes

označujeme ako bezpečnostných aktérov, teda tie subjekty, ktoré sa usilujú o ovplyvnenie riešenia bezpečnostných problémov. Podmienky života v súčasnej spoločnosti sa menia tak rýchlo, že predmetná, priestorová i časová skúsenosť nepostačuje a empiria i prax bezpečnostných aktérov čoraz viac potrebujú teóriu a volajú po jej rozpracovaní a uplatnení. Sociálne subjekty od ľudstva vcelku cez štáty, rôzne organizácie a skupiny až po mnohých jednotlivcov si kladú otázky vyžadujúce teoreticky podložené, zdôvodnené odpovede, ktoré sa opierajú o poznanie dnešného sveta.

Pred záverom ešte dve zamyslenia. Mali by nás viesť k tomu, aby sme si pripomenuli myšlienku dnes na Slovensku málo spomínaného klasika dejín sociológie – K. Marxa, že práve zvýraznenie potreby nevojenského riešenia problémov bezpečnosti súčasného sveta povedie k stavu, keď sa „pokrok prestane podobať onému odpornému pohanského bôžikovi, ktorý nechce piť nektár ináč ako z lebiek zavraždených“ (Marx 1968: 250).

Prvé zamyslenie je spojené s tým, že nárast počtu vojen, rozvoj a zdokonaľovanie vojenskej činnosti v dejinách viedli k zvyšovaniu množstva ich obetí. V 20. storočí došlo k tomu, že vo svetových vojnách boli objektmi ničenia živej sily nielen vojaci v armádach, ale v masovom rozsahu aj obyvateľstvo. Napriek snahe obmedziť bezprostredné vplyvy vojen na obyvateľstvo prostredníctvom medzinárodného práva vojny v 20. storočí viedli k čoraz väčšiemu počtu obetí v jeho radoch. V prvej svetovej vojne tvorili straty medzi obyvateľstvom už štvrtinu všetkých obetí a v druhej tento podiel narástol zhruba na polovicu. Vo vietnamskej vojne predstavovali civilné straty až tri štvrtiny celkových obetí (Galtung 1987: 257). Vo vojnových konfliktoch po skončení studenej vojny je podľa štatistík OSN z radov civilného obyvateľstva už 90 % všetkých obetí. V uplynulom storočí zahynulo vo vojnách podľa rôznych údajov asi 140 miliónov – 150 miliónov ľudí, čo je niekoľkonásobne viac ako v celej predchádzajúcej histórii (Serebrjannikov 1998: 7).

Druhé zamyslenie spočíva v tom, že si všimneme trend narastania vojenských výdavkov. V roku 1998 sa skončil celosvetový pokles výdavkov na zbrojenie, ktorý sa začal v roku 1987. Odvtedy dochádza každoročne k rastu vojenských výdavkov, pričom sa zvyšuje aj ich tempo. Od roku 1998 do roku 2001 došlo k celkovému nárastu vojenských výdavkov o 7 %, ale už nasledujúci rok sa nárast zvýšil skoro na túto hodnotu (6, 5 %) a v ďalšom roku sa znova zvýšil zhruba

o jedenaplnásobok (na 11 %). Za roky 2002 a 2003 došlo k nárastu celosvetových vojenských výdavkov skoro o 18 %. Celosvetový rast vojenských výdavkov pokračoval aj v nasledujúcich rokoch. V roku v 2004 dosiahla výška týchto výdavkov hodnotu 1 035 (čo bola suma len o šesť percent nižšia hodnota, než bolo maximum výdavkov z čias studenej vojny v rokoch 1987 a 1988) a v roku 2005 už 1 118 miliárd dolárov v bežných cenách, čo bol nárast 3, 4 % v porovnaní s predchádzajúcim rokom.

V desaťročnom období 1996 – 2005 vzrástli vojenské výdavky v celosvetovom súhrne o 34 %, teda o niečo viac než o jednu tretinu. Okrem toho, že výdavky USA v roku 2005 tvorili až 48 % celosvetových výdavkov na zbrojenie (pričom na medziročnom náraste, ktorý sa zdôvodňuje najmä v súvislosti so zintenzívnením boja proti medzinárodnému terorizmu, sa podieľali až 80 %), pokračoval proces koncentrácie vojenských výdavkov. Súhrn súm vojenských výdavkov 15 štátov s najväčšími hodnotami v roku 2005 predstavoval až 84 % ich celkového objemu. Ku krajinám, ktoré mali po USA najväčšiu sumu vojenských výdavkov v roku 2005, patrili Veľká Británia, Francúzsko, Japonsko a ČLR, čo je tiež už viacročným trendom.

Pri analýze tohto vývoja sa zvyrazňuje aj to, že k nárastu vojenských výdavkov dochádza vo všetkých regiónoch sveta s výnimkou západnej Európy. V súvislosti s tlakom niektorých kruhov v centrále NATO a vo Washingtone, aby nové členské štáty NATO vrátane SR zvýšili svoje vojenské výdavky, vznikajú dve otázky, na ktoré nie je jednoznačná odpoveď. Prvá súvisí s tým, prečo sa v štátoch západnej Európy už viac ako 15 rokov udržiava trend nezvyšovania vojenských výdavkov, ktorý je markantný najmä v malých štátoch. Druhá sa dotýka toho, aký má strategický politický význam a zmysel zvyšovať vojenské výdavky v podmienkach, keď narastá počet a rozsah bezpečnostných hrozieb nevojenského charakteru? A možno len dodať, že celková suma rozvojovej pomoci dosahovala v prvých rokoch nášho storočia zhruba 60 miliárd dolárov ročne, teda menej ako 1/16 (!) celosvetových výdavkov na zbrojenie.

## **Záverom**

Existujú rôzne zhrnutia o meniacich sa podmienkach bezpečnosti v súčasnom svete a o ich vplyve na život spoločností, ako aj o spätnej väzbe týchto procesov. Dodáme k nim len jednu úvahu. Základným predpokladom zaistenia bezpečnosti najmä v súvislosti s jej sociálno-

systémovým charakterom je dosiahnutie continuity tohto procesu v meniacich sa podmienkach spoločenského života a vývoja. Zmeny bezpečnosti sveta majú v súčasnosti mimoriadne dynamický charakter. Jedným z prvkov umožňujúcich poznanie tejto dynamiky v širšom kontexte vyvíjajúceho sa bezpečnostného myslenia je rozvoj sociológie bezpečnosti v širšom rámci sociálneho myslenia v tejto oblasti. Jeho súčasťou je aj kultivácia bezpečnostného myslenia na základe uplatnenia poznatkov a záverov sociologického skúmania tejto problematiky. Zamýšľanie sa nad týmito otázkami je našou spoločnou úlohou bez ohľadu na naše sociálne pozície a roly, podiel na moci, bohatstve a prístupe k informáciám či našom príklone k niektorej z veľkých sociologických paradigiem. Sociologická imaginácia v duchu Ch. W. Millsa by nás mala viesť k úsiliu o to, aby sme svojím bádáním prispeli k bezpečnosti sveta, aby sme sa podieľali na tom, aby bol stabilnejší, istejší ako ten, ktorý dnes poznáme a so zanietením skúmame.

## LITERATÚRA

- BAUMAN, Z., 2003: Svoboda. Praha: Argo.
- BECK, U., 1986: Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Galtung, J., 1987: War. In: Kuper, J.: Political Science and Political Theory. London: Routledge & Kegan Paul.
- HOFREITER, L., 2006: Securitológia. Liptovský Mikuláš: AOS SR.
- JAROČKIN, V. I., 2000: Sekjuritologija – nauka o bezopasnosti žiznedateľnosti. Moskva: Os-89.
- KELLER, J., 2002: Úvod do studia sociologie. Praha: Slon.
- MARX, K., 1968: Budoucí výsledky britského panstva v Indii. In Marx, K. – Engels, B.: Spisy. zv. 9, Praha: SVPL.
- MURDZA, K., 2005: Bezpečnosť a bezpečnostná orientácia v globálnej rizikovej spoločnosti. Bratislava, Akadémia policajného zboru.
- Serebrjannikov, V. V., 1998: Sociologija vojny. Moskva: Os-89.
- STANCZYK, J., 1996: Współczesne pojmowanie bezpieczeństwa. Warszawa: ISP PAN.
- ŠKVRNDA, F., 2005: Vplyv medzinárodnej bezpečnosti na začiatku 21. storočia na pôsobenie ozbrojených síl a ich profesionalizáciu. In Čukan, K. – Polonský, D. – Škvrnda, F. (eds.). Sociologické pohľady na úplnú profesionalizáciu ozbrojených síl. Bratislava: MOSR.

# Jedna tvár moci

## Heterosexizmus vo výchove

Štefánia KÖVÉROVÁ<sup>1</sup>

Problematika moci patrí ku klasickým témam sociológie. Zrejme aj pod vplyvom odborníkov z iných oblastí (napr. filozofa M. Foucaulta) či feministických iniciatív sa v posledných desaťročiach objavuje v zahraničných publikáciách (aj u našich českých kolegov, napr. Fafejta 2004) téma moci v súvislosti s normami sexuálneho správania. Slovenská sociológia je však v tejto oblasti panensky nedotknutá.<sup>2</sup>

Normy sexuálneho správania, podobne ako akékoľvek iné normy, v sebe skrývajú to, čo by Bourdieu (2002) nazval symbolickým násilím. Konkrétne podoby symbolického násilia v sexuálnom správaní vyjadrujú rozdelenie moci napríklad medzi pohlaviami, generačnými skupinami, ale i medzi homosexuálmi a heterosexuálmi. Nasledujúci text sa zaoberá mocou tých, ktorí sa stotožnili s heterosexuálnou normou správania, nad tými, pre ktorých je táto norma obmedzujúca, prípadne neprijateľná.

### Problém moci

Moc je v ľudských vzťahoch vždy prítomná. Dá sa nájsť na rozličných úrovniach, v rozličných formách a podobách. Podobne ako sloboda, aj moc patrí k „druhovým“ charakteristikám ľudského bytia. Podľa M. Foucaulta „mocenské vzťahy môžu existovať iba tam, kde sú subjekty slobodné“ (Foucault 2000: 144). Aj keď tieto Foucaultove slová vyznievajú protirečivo, treba si uvedomiť, že je to protirečenie dialektické. Inak povedané, hoci moc obmedzuje slobodu subjektu a rast slobody subjektu obmedzuje moc, nemôžu bez seba existovať, lebo tam,

---

<sup>1</sup> Štefánia Kövérová, Katedra sociálnej práce PdF UK, Bratislava

<sup>2</sup> Zisťovanie postojov k rodovým otázkam či homosexualite v rámci výskumov verejnej mienky (Bútorová 1996a, 1996b) alebo skúseností homosexuálnej komunity (Šípošová, Jójárt, Daučíková 2002) boli len prvými nesmelými „lastovičkami“, ktoré zatiaľ „nepriinesli“ jar do slovenskej sociológie.

kde nie je sloboda, nie je si čo podrobiť a tam, kde nie je moc, nemáme byť voči čomu slobodní. „Aj keď je mocenský vzťah úplne nerovnovážny, keď sa skutočne dá povedať, že jeden má v úplnej moci toho druhého, aj vtedy môže moc na toho druhého pôsobiť iba potiaľ, pokiaľ mu ostáva aspoň možnosť zabiť sa, vyskočiť z okna alebo zabiť toho druhého.“ (tamtiež) Väčšinou sú moc a sloboda v medziľudských vzťahoch pohyblivé a v čase premenlivé. Rozsah moci jedných i slobody druhých, ako aj ich vzájomný pomer sa mení pod vplyvom rôznych objektívnych i subjektívnych faktorov. „V mnohých prípadoch sú *však* (Š. K.) mocenské vzťahy natoľko znehybnené, že sú trvalo asymetrické a slobode ponechali len veľmi obmedzený priestor.“ (tamtiež) Norma heterosexuality vládne v našom kultúrnom okruhu zhruba tak dlho, ako dlho v ňom vládne kresťanstvo. Aj keď možno konštatovať, že miera slobody pre ľudí s homosexuálnou orientáciou narastá, stále sú utláčani väčšinou, ktorá je identifikovaná s normou heterosexuality. Homosexuálne správanie sa najskôr označovalo ako sodomia a trestalo sa smrťou.<sup>3</sup> Potom bolo kriminalizované a dané osoby boli sankcionované v zmysle trestného zákona. Neskôr sa homosexualita pokladala za chorobu a lekári a psychiatri sa snažili homosexuálov liečiť. V súčasnosti sa homosexualita chápe ako trvalá dispozícia a v zmysle ľudských práv nemá byť jedinec s touto dispozíciou diskriminovaný (Ondrisová, Šípošová, Červenková, Jójárt, Bianchi 2002). Okrem pripomenutia si, že v našej spoločnosti nie je vytvorený dôsledný právny rámec *de iure* zabráňujúci diskriminácii (napr. nie je prijatý zákon o registrovanom partnerstve ľudí rovnakého pohlavia), pokladám za dôležité zdôrazniť, že človek nie je len právnym subjektom a aj v prípade dostatočných legislatívnych záruk môžu byť homosexuáli v mnohých bežných každodenných situáciách diskriminovaní.

### **Nezáujem, moc a exklúzia**

„Záujem vládne svetom..., ale v nie menšej miere ako záujem začína svetom hýbať nezáujem...“ (Keller 1995: 130). Hoci J. Keller vo svojej sociológii nezáujmu rieši predovšetkým problematiku marginalizácie skupín v kontexte sociálno-ekonomickej stratifikácie spoločnosti, jeho uhol pohľadu je použiteľný aj pri marginalizácii ľudí s homosexuálnou orientáciou.

---

<sup>3</sup> Pojem homosexualita sa objavuje až v 19. storočí spolu s pojmom heterosexualita.

Nezáujem môže mať podobu obvyčajnej neprítomnosti záujmu (napr. vyjadrené výrokom: „Život a osudy lesbie a gayov ma nezaujímajú.“), ale i podobu premyslenej stratégie konania, podobu špecifického postoja, ktorý si aktér zámerne a dobrovoľne zvolil (Keller 1995). Obyčajnú neprítomnosť záujmu i nezáujem ako stratégiu zvyčajne pociťujú tí, ktorých sa nezáujem týka (nielen ľudia s homosexuálnou orientáciou), ako bolestnú skúsenosť. Niektorí viac, niektorí menej. No nezávisle od sily prežívaných emócií je nezáujem prejavom moci. Moci nezáujmu, ktorý vylučuje, marginalizuje a zbavuje práv.

Nebudem sa preto venovať tým, ktorí otvorene manifestujú svoj záujem o zachovanie legitímnosti len jedinej (heterosexuálnej) sexuálnej orientácie, i keď medzi nich nepatria len KDH či SKINHEADS, ale napríklad aj množstvo tzv. správnych chlapov a správnych žien. Budem sa venovať tým, čo „len“ nemajú záujem. Nemajú záujem o ľudí s homosexuálnou orientáciou v prípade, keď im ochorie či zomrie životný partner, nemajú záujem o ich túžby po dieťati, sociálnom uznaní či možnosti prejaviť nehu svojmu partnerovi/partnerke na verejnosti, ako ani o ich ďalšie bežné ľudské túžby a situácie. Možno si neuvedomujú, že vďaka ich nezáujmu sa odohráva mnoho osobných a rodinných drám či tragédií. Možno si neuvedomujú, že pre ich nezáujem prichádzajú o dobrých spolupracovníkov, priateľov, synov a dcéry. A nezávisle od toho, či je to len „bežný ľudský nezáujem“ alebo je to premyslená stratégia, nezáujmom ich mocensky vylučujú zo svojho života.

## Homosexualita a heterosexualita

Ľudia s homosexuálnou orientáciou<sup>4</sup> bývajú v spoločnosti pokladaní za menšinu a ľudia s heterosexuálnou orientáciou za väčšinu. Je bežne používané slovné spojenie sexuálna menšina, sexuálna minorita (napr. Šípošová 2002) a ľudia vedia, že ide o gayov a lesbičky. Mnohí si však ani neuvedomujú, že hovoriť o homosexuálnej menšine a heterosexuálnej väčšine je neopodstatnené. V predchádzajúcom texte som tých, ktorí sa nesprávajú homosexuálne, označila ako väčšinu, ktorá sa s heterosexuálnou normou správania identifikovala, a zámerne som ich

---

<sup>4</sup> Homosexuálna orientácia je vrodená dispozícia a nemožno ju stotožňovať s homosexuálnym správaním (bližšie pozri napr. Fafejta 2004). Nie všetci, ktorí sú homosexuálne orientovaní, sa správajú homosexuálne a nie všetci, čo sa správajú homosexuálne, sú homosexuálne orientovaní.



nenazvala heterosexuálnou väčšinou. Samozrejme, mala som na to dôvody, ktoré sa pokúsim vysvetliť.

„Staršie teórie chápali sexuálnu orientáciu ako duálnu kategóriu. Podľa nej mohol byť človek buď iba heterosexuálne, alebo homosexuálne orientovaný.“ (Ondrisová 2002a: 14) Toto duálne chápanie sexuálnej orientácie ešte stále prevláda vo verejnosti, možno aj vďaka vyššie spomínanému nezáujmu (v tomto prípade o informácie týkajúce sa homosexuality), ale možno aj vďaka prijatým kultúrnym normám. Niektorí súčasní autori a autorky prichádzajú s rôznymi variantmi tzv. kontinuálnych modelov, v ktorých je plynulý prechod od homosexuality cez bisexualitu po heterosexualitu. Majú podobu buď statických modelov, kde sa každý konkrétny jedinec nachádza na kontinuu, ktoré má podobu priamky či plochy, alebo majú dynamickú podobu, kde „nie sme umiestnení na kontinuu, ale my sami tvoríme kontinuum“ (Ondrisová 2002a: 16).

Uvedené teórie možno pre potreby tohto textu doplniť poznatkami o štatistických charakteristikách bežnej (normálnej) distribúcie biologických dispozícií v populácii a kultúrnej rôznorodosti noriem sexuálneho správania v súvislosti s homosexualitou a heterosexualitou.<sup>5</sup> Ak sa teda naša sexuálna orientácia pohybuje niekde na kontinuu medzi jednoznačnou homosexualitou a jednoznačnou heterosexualitou, ak táto biologická dispozícia má v populácii podobné rozloženie ako iné biologické dispozície (výška, váha, ľavorukosť a pravorukosť, veľkosť nohy, poprsia, penisu a pod.), je pravdepodobné, že podľa Gaussovej krivky normálneho rozloženia je spomedzi nás len malé percento tých, ktorí sú vyhranení homosexuáli, rovnako ako je len malé percento tých, ktorí sú vyhranení heterosexuáli, a väčšina sme bisexuáli. A práve vďaka tejto skutočnosti je možný celý rad kultúr, kde popri heterosexuálnom správaní existuje aj norma homosexuálneho správania (bližšie pozri Pondělíčková, Pondělíčková-Mašlová 1974). Hovoriť preto o homosexuálnej menšine a heterosexuálnej väčšine je zrejme iluzórne a primeranejšie je hovoriť o väčšine identifikovanej, resp. socializovanej na heterosexuálnu normu správania. Podobná situácia je aj v oblasti, ktorá je menej zaťažaná moralizovaním či hriechom. Je to už spomínaná pravorukosť a ľavorukosť.<sup>6</sup> Naša kultúra je typická nielen normou homosexuality,

<sup>5</sup> Istou inšpiráciou by mohol byť aj svet živočíšnej ríše, ale po skúsenostiach sociologického spoločenstva s biologickým redukcionizmom a Wilsonovou sociobiológiou ho radšej nechám bokom.

<sup>6</sup> Hoci aj v prípade ľavorukosti boli obdobia, keď sa spájala so zlými silami.

ale aj normou pravorukosti. Možno sa staršie ročníky ešte pamätajú na preúčanie ľavákov na pravákov a na následky, ktoré im to spôsobovalo (napr. koktavosť). Aj v súvislosti s homosexuálnou orientáciou sú lekári, ktorí sú stále presvedčení o jej liečiteľnosti (napr. u nás A. Rakús – pozri Šípošová, Jójárt, Daučíková 2002). Väčšina lekárov, najmä psychiatrov, však už pochopila, kde sú hranice medicíny. Napriek tomuto trendu v chápaní homosexuality si zrejme lesbické ženy a gayovia ešte nejaký čas počkajú, kým k nim ľudia začnú pristupovať podobne ako k ľavákom.

## Sexuálna výchova

Jedným z práv, ktoré sú zakotvené v u nás ratifikovanom Dohovore o právach dieťaťa, je aj právo dieťaťa na informácie. Nepochybne k nim patria aj informácie o ľudskej sexualite. Poskytovaniu týchto informácií zvyčajne hovoríme sexuálna výchova.

Výchovu možno chápať v užšom zmysle slova, ako zámerné pôsobenie majúce svoj konkrétny cieľ, alebo širšie, v zmysle durkheimovskej socializácie (Durkheim 1966). Sexuálna výchova má, pochopiteľne, obe tieto podoby. Za hlavné výchovné inštitúcie možno v našej spoločnosti pokladať rodinu a školu.<sup>7</sup> V oboch dochádza v tejto oblasti, tak k zámernému, ako i k nezámernému pôsobeniu dospelých na deti.

V zmysle toho, čo sme už uviedli o normálnom rozdelení homosexuality a heterosexuality v populácii, možno predpokladať, že aj medzi rodičmi a učiteľmi sú ľudia s homosexuálnou orientáciou. Norma heterosexuality platná v našej spoločnosti však spôsobila, že väčšina z týchto dospelých nepriznáva svoju homosexualitu nielen svojmu okoliu, ale ani sebe samým. Rodič vystupuje v podstate v tomto probléme ako súkromná osoba, t. j. je na ňom, či to svojej rodine povie, alebo nie. Rodičovský coming out býva pre členov užšej i širšej rodiny podobne náročný ako coming out ich dospievajúcich detí (pozri Červenková 2002; Jójárt 2002a; Jójárt 2002b). Učiteľ/učiteľka je však v celkom inej situácii. V zmysle ľudských práv má aj učiteľ/učiteľka právo byť homosexuálne orientovaný/-á a za svoju sexuálnu orientáciu nebyť diskriminovaný/-á. Zároveň je vo verejnej službe, a preto by mal/-a reprezentovať a presadzovať také hodnoty, normy a vzory správania, ktoré sú platné v danej spoločnosti. V oblasti sexuality je to však podobné ako

---

<sup>7</sup> Diskusiu o tom, či škola má výchovnú funkciu alebo ju stratila, ako aj o tom, akú rolu vo výchove zohráva vplyv rovesníkov, pozri bližšie napr. Kövérová 1993.

v prípade hodnôt, noriem a vzorov správania presadzovaných v súvislosti so sociálno-ekonomickými vrstvami či etnickými skupinami. Učiteľ/učiteľka vychováva podľa hodnôt a noriem prijatých nie celou spoločnosťou, ale tou skupinou (etnickou, sociálno-ekonomickou), ktorá má v spoločnosti moc (bližšie pozri Kővérová 1993). Ako hovorí I. Reid (1992), nie je podstatné, či učiteľ/učiteľka skutočne pochádza z danej vrstvy, alebo sa s ňou vo svojej role učiteľa/učiteľky len formálne identifikuje. Heterosexuality je v našej spoločnosti normou (dokazuje to i Zákon o rodine), a preto nie je podstatné, či učiteľ/učiteľka je heterosexuálne orientovaný/-á, podstatné je, že sa s heterosexuálnosťou formálne identifikuje. Niektorí naši politici idú ešte ďalej a snažia sa otvorene zamedziť pôsobeniu učiteľov/učiteľiek s homosexuálnou orientáciou na školách (pozri Šípošová, Jójárt, Daučíková 2002). Podľa prieskumov študentiek sociálnej práce by v tomto smere získali aj výdatnú podporu vo verejnosti. Ich zistenia udávajú, že homosexuálnu orientáciu u pedagógov/pedagogičiek odmieta 56 – 86 % respondentov, v závislosti od pohlavia tak respondentov, ako aj pedagógov. Viac odmietajú muži a zároveň sú viac aj odmietaní muži s homosexuálnou orientáciou ako ženy (Kopšová 2006; Házýová, Tolnayová, Sebechlebská 2006).

Skutočná či formálna identifikácia rodičov a učiteľov/učiteľiek s heterosexuálnosťou dosahuje žiadaný efekt vo vnímaní detí. Vidia, že všetky formálne i neformálne autority sú heterosexuálne, takže im je zrejmé, že akákoľvek inakosť je nevhodná, zlá, nežiaduca. A to ich dospelé autority ešte ani neotvorili ústa, ani sa na nikoho krivo nepozreli. No a keď začnú s deťmi komunikovať, a hoci sa ani len slovom nedotknú témy homosexuality a heterosexuality, potvrdia deťom, že ich prvý dojem bol správny. Ako? Celkom jednoducho – bez akéhokoľvek zaváhania, otázky či ponúknutia alternatívy komunikujú s deťmi ako s heterosexuálnymi. Všetky detské príbehy a rozprávky sú heterosexuálne. Narážky, poznámky i pokarhanie majú výhradne heterosexuálny obsah. Napríklad dievčaťu, keď sa parádi, povedia, že sa chce páčiť chlapcom, chlapcovi povedia, že sa chce páčiť dievčatám. Keď sa chlapcovi nedarí v škole, povedia mu, že je to preto, lebo má plnú hlavu dievčat a pod. Vôbec im nenapadne, že príbehy, ktoré sa končia „... a šťastne spolu žili až do smrti“, by mohli byť príbehmi dvoch mužov alebo dvoch žien, alebo im nezide na um, že dievča sa mohlo zhoršiť v učení, lebo sa trápi láskou k svojej spolužiačke. Keď s deťmi hovoria o tom, že sa raz oženia alebo vydadajú, vždy hovoria o ich budúcom partnerovi ako o človeku

opačného pohlavia: „Už vidím, syn môj, ako mi raz tvoja žena príde nadávať, že som ťa nenaučila dávať špinavé ponožky medzi špinavú bielizeň!“ Častokrát sú aj tvrdší – vtípkujú, ironizujú, nadávajú do teplošov, mysliac si, že všetci prítomní sú heterosexuáli, a teda nikoho nemôžu naozaj uraziť. Tieto a mnohé podobné situácie sú prejavom nezájmu, ktorý si ani neuvedomujú.

V škole aj v rodine sa však vyskytuje nielen obyčajný ľudský nezujem, ale aj nezujem ako stratégia. Zabudli azda kompetentní na Ministerstve školstva SR, že sexuálna výchova nie je len výchovou k manželstvu a rodičovstvu, ako to naznačuje názov nových učebných osnov platných od júna 1998? Nenapadlo im, že do takto nazvaných učebných osnov bude ťažké zaradiť problematiku homosexuality ako rovnocennú tému sexuálnej výchovy? Ondrisová (2002b) uvádza: „Kým predchádzajúce osnovy sexuálnej výchovy otvorene podporovali heterosexistickú paradigmu, nové osnovy pre I. a II. stupeň ZŠ sa otázke homosexuality úplne vyhýbajú“ (Ondrisová 2002b: 34). Že by sa kompetentní stávali tolerantnejšími k homosexualite? Alebo len menia taktiku od niekdajšieho presadzovania záujmu heterosexuality na zámerný nezujem o homosexualitu? Zrejme áno, veď proti moci „zabudlivosti“ sa ťažšie bojuje ako proti moci hoc aj „po zuby ozbrojenej“.

A ako je na tom s nezújomom ako stratégiou rodina? P. Bourdieu (2002) zastáva názor, že sociálny poriadok, ktorého súčasťou sú i vzťahy nadvlády (v našom prípade teda nadvlády heterosexuality), má objektívny charakter a vytvára tlak na reprodukčné stratégie rodín, pričom „... každá rodina prispieva k reprodukcii priestoru pozícií konštitujúcich určitý sociálny poriadok...“ (Bourdieu 2002: 90) a tým i k reprodukcii seba samej. Cieľom reprodukčných stratégií rodiny tak je nielen biologická reprodukcia a prenos genetických informácií, ale aj prenos a zveľaďovanie rodinného kapitálu v celej jeho bohatej štruktúre tvorenej ekonomickým, statusovým, kultúrnym či symbolickým kapitálom. Homosexuálne orientovaný člen rodiny ohrozuje nielen biologickú reprodukciu, ale aj reprodukciu a zveľaďovanie ostatných druhov rodinného kapitálu. Vzhľadom na to, že nie je prijatý zákon o registrovanom partnerstve ľudí rovnakého pohlavia, nespojí majetok svojej rodiny s majetkom svojho partnera/partnerky, nevytvorí novú rodinnú jednotku vo svojej vrstve ani nemá šancu vďaka svojmu partnerovi/partnerke postúpiť v sociálnej štruktúre nahor. Aj keď sa to už veľmi nenosí, ale predsa len je manželka pána doktora pani doktorovou a rodina sa teší, že si našla „dobrú partiu“. Získal by tento „titul“ aj prípadný homose-

buálny partner pána doktora? Ocenila by to podobne aj jeho rodina? Práve naopak, homosexuálne orientovaný potomok devastuje symbolický kapitál rodiny, ktorá pre neho stratí dobré meno a reputáciu. A napokon v kontexte mocenských vzťahov jeho odpor a neochota podriaďiť sa heterosexuálnej norme (aspoň formálne) spochybňuje moc tých, ktorí sa s touto normou identifikovali. Ak sa chcú rodičia tomuto všetkému vyhnúť, nemôžu mať záujem na výchove homosexuálne orientovaného potomka. Urobili by tak zrejme iba vtedy, keby sa na rozdiel od P. Bourdieua (2002) rozhodli prijať predstavu sociologického konštruktivizmu o tom, že tak ako sociálny poriadok svojím správaním reprodukuje, tak ho rovnako svojím správaním môžeme meniť (Berger, Luckmann 1999). Na to by však museli rodičia svoj nezáujem o homosexuálne orientovaného potomka, ktorý bol súčasťou reprodukčnej stratégie rodiny, zmeniť na záujem. Je viac ako pravdepodobné, že by sa tým zmenili aj rodinné reprodukčné stratégie. Ako by sa však potom reprodukovali vzťahy nadvlády heterosexuálnej „väčšiny“ obsiahnuté v sociálnom poriadku, keby ich rodiny prestali reprodukovat? Na to nám P. Bourdieu nedáva odpoveď.

## LITERATÚRA

- BERGER, P. L., LUCKMANN, T. 1999: Sociální konstrukce reality. CDK.  
 BOURDIEU, P. 2002: Reprodukční strategie a způsoby nadvlády. In Sociologie jako umění možného. Brno: MU.  
 BÚTOROVÁ, Z. 1996a: Homosexualita vo svetle verejnej mienky. Aspekt 1.  
 BÚTOROVÁ, Z. a kol. 1996b: Ona a on na Slovensku. Bratislava: Focus.  
 ČERVENKOVÁ, I. 2002: Coming out. In Ondrišová, S. et al. (eds.). Neviditeľná menšina. Bratislava: Nadácia Občan a demokracia, 2002.  
 DURKHEIM, É. 1966: Education et sociologie. Paris.  
 FAFEJTA, M. 2004: Úvod sociologie pohlaví a sexuality. Piszkiwicz.  
 FOUCAULT, M. 2000: Moc, subjekt a sexualita. Bratislava: Kalligram.  
 HÁZYOVÁ, K., TOLNAYOVÁ, V., SEBECHLEBSKÁ, M. 2006: Nerovnosti v oblasti sexuálnej orientácie. Seminárna práca. Bratislava.  
 JÓJÁRT, P. 2002a: Výskumy o gejských a lesbických rodinách. In Ondrišová, S. et al. (eds.). Neviditeľná menšina. Bratislava: Nadácia Občan a demokracia, 2002.

- JÓJÁRT, P. 2002b: Rozmanitosť a pozitívne aspekty gejských a lesbických rodín. In Ondrisová, S. et al. (eds.). Neviditeľná menšina. Bratislava: Nadácia Občan a demokracia, 2002.
- KELLER, J. 1995: Dvanásť omylů sociologie. Praha: Slon.
- KOPŠOVÁ, I. 2006: Profesie vykonávané osobami s inou sexuálnou orientáciou, ich zvýhodnenie alebo znevýhodnenie na trhu práce. Seminárna práca. Bratislava.
- KÖVÉROVÁ, Š. 1993: Problémy sociológie výchovy. Bratislava: PdF UK.
- ONDRISOVÁ, S. 2002a: Sexuálna orientácia. In Ondrisová, S. et al. (eds.). Neviditeľná menšina. Bratislava: Nadácia Občan a demokracia, 2002.
- ONDRISOVÁ, S. 2002b: Homofóbia a heterosexizmus. In Ondrisová, S. et al. (eds.). Neviditeľná menšina. Bratislava: Nadácia Občan a demokracia, 2002.
- ONDRISOVÁ, S., ŠÍPOŠOVÁ, M., ČERVENKOVÁ, I., JÓJÁRT, P., BIANCHI, G. 2002: Neviditeľná menšina. Bratislava: Nadácia Občan a demokracia.
- PONDĚLÍČEK, I., PONDĚLÍČKOVÁ-MAŠLOVÁ, J. 1974: Lidská sexualita jako projev přirozenosti a kultury. Praha: Avicenum.
- REID, I. 1992: The Sociology of School an Education. London.
- ŠÍPOŠOVÁ, M. 2002: Sexuálne minority v kontexte práva. In Ondrisová, S. et al. (eds.). Neviditeľná menšina. Bratislava: Nadácia Občan a demokracia, 2002.
- ŠÍPOŠOVÁ, M., JÓJÁRT, P., DAUČÍKOVÁ, A. 2002: Správa o diskriminácii lesbických žien, gejev, bisexuálov a bisexuálok na Slovensku.

# Príbeh včerajšieho hrdinu

Zuzana KUSÁ<sup>1</sup>

Sociológovia ľahko súhlasia s millsovským tvrdením, že biografické problémy sa prelínajú s historickými ťažkosťami a že spoločnosť či „doba“ vybavuje individuálne prostredia určitou zásobou zdrojov a vzorov správania a prežívania. No posudzovať mieru spoluúčasti doby na konkrétnych problémoch jednotlivca alebo presnosť, s akou jednotlivec formuluje jej potreby, je komplikované. Nie je jednoduché rozhodnúť, či mal napríklad Martin Luther právo vyhlásiť, že jeho strach a sputanie obrazom pomstychtivého Boha zdieľajú aj iní. S hodnotením dominantnej nálady určitého historického obdobia či režimu by sme mali byť opatrní aj preto, lebo, ako pripomína Erikson, „vždy existujú *ostrov*y sebestačného poriadku – na farmách, v zámkoch, v študovniach, kláštoroch – kde sa citliví ľudia pokúšajú žiť relatívne zmysluplný život; tak morálne, ako treba, tak slobodne, ako sa dá, tak majstrovsky ako môžu a dokážu“ (Erikson 1996: 58-59; zvýraznila z.k.).

Keď som si volila tému dizertačnej práce,<sup>2</sup> Eriksonovu prácu o Lutherovi som poznala len z druhej ruky. Iste aj preto sa mi otázka, ako je možné „myslieť inak“ a čo dáva niektorým ľuďom „tu a teraz“ takú schopnosť či odvahu, zdala nová a dobre položená. A myslela som si, že sa na ňu dá odpovedať skúmaním životopisných rozprávání „mladých nekonformných intelektuálov“. Dilbar Alijevojová pristrihla toto megalomanstvo a prácu zamerala na dejiny, teoretické predpoklady a procedurálne podoby biografického prístupu v sociológii. Podľa jej návrhu sa štúdium životov tých, čo sa „nepodobali na väčšinu“, stalo v dizertácii doplnkom: pokusom o empirické predvedenie metódy, ktoré, ako vedela, oponenti zvyknú posudzovať s patričnou blahosklonnosťou. V lete 1989 som takto poistená konečne urobila rozhovory

---

<sup>1</sup> Zuzana Kusá, Sociologický ústav SAV, Bratislava.

<sup>2</sup> Bolo to v roku 1987. Za to, že som si mohla zvoliť tému aj školiteľku, vďačím možno aj perestrojkovému obdobiu, ale najmä vtedajšiemu vedúcemu odboru sociológie na ÚFS SAV Robertovi Roškovi, rozpadu oddelenia rurálnej sociológie a nezáujmu ostatných oddelení o osobu po návrate z materskej dovolenky a v neposlednom rade Dilbar Alijeovej.

s niekoľkými intelektuálnymi vrstovníkmi a ochrancami prírody. No kým sa mi podarilo prepísať mnohohodinové nahrávky, otázka čo spôsobuje odvahu myslieť a konať po svojom, stratila záhadnosť a praktickú páľivosť. Bol november 1989 a inak sa myslelo a hovorilo v masovom meradle; v životopisných rozprávaniach nebolo treba hľadať kľúče k zmene.

Pre rôzne nové aktivity som sa dizertácii venovala menej, ako bolo potrebné. Vďaka jednej z nich, výzve Spoločné poznanie<sup>3</sup>, som k rozprávaniam (ako sa postupne ukázalo) budúcich poslancov, ministrov a ich poradcov pripojila rozprávanie robotníka Lukáša Majera<sup>4</sup>. Ani ono mi však nepomohlo sformulovať novú výskumnú otázku, a trúfalo zamýšľaná empirická časť dizertácie skončila ako bezradné precvičenie osového kódovania<sup>5</sup>. Dizertácia nemala prílohu a tak celé Lukášove rozprávanie okrem mňa nik nečítal.

K návratu k Lukášovmu príbehu ma poháňa prst jubilea mojej školiteľky Dilbar Alijevej a nádej, že odstup rokov uľahčí kladenie otázok a dovoľí nájsť prístup, ktorým neurobím zlé meno svojej školiteľke, a nezbavím cti ani Lukáša. Táto nádej však nie je veľmi podložená a v nasledujúcom texte dávam čitateľovi k dispozícii väčšiu časť Lukášovho príbehu, nielen preto, aby mohol porovnať moje zhrnutia a závery s východiskovým materiálom, ale aby tiež mohol premýšľať<sup>6</sup> nad – prepáčte za pátos – sociologickými posolstvami Lukášovho príbehu.

---

<sup>3</sup> Začiatkom roku 1990 denníky Pravda, Práca a Verejnosť uverejnili rovnomennú výzvu sociologickej spoločnosti k čitateľom, aby opisali *svoje osobné prežívanie* obdobia od 17. novembra 1989 a podelili sa so skúsenosťami s priebehom a dôsledkami spoločenských premien na pracoviskách, v mieste bydliska, v rodine, atď., s tým, že „spomienkové návraty do minulosti sú vítané“. Za štyri týždne sme dostali 210 odpovedí, najčastejšie mnohostranové listy. Listy archivujem a zatiaľ boli spracované (Kusá 1996).

<sup>4</sup> Okrem mena príslušníka ŠTB sú všetky mená objavujúce sa v Lukášovom rozprávaní zmenené.

<sup>5</sup> ... „axiálneho kódovania“ v terminológii českého prekladu Straussa a Corbinovej (Strauss, Corbinová 1999).

<sup>6</sup> Uvedomujem si alibizmus tohto manévru, ktorý pomáha rozkladať zodpovednosť za splnenie, a zvlášť za nesplnenie tohto cieľa.



## Nečasový začiatok

Na úvod by som mala vysvetliť, prečo ma zaujal robotník, keď som chcela skúmať intelektuálov. Lukášov príbeh som nemohla obísť. Už prvé riadky jeho odpovede na výzvu Spoločné poznanie naštrbili moju predstavu o vyjadrovaní sa pomocných robotníkov:

*„Som 22 ročný obyčajný, jednoduchý pomocný robotník, politicky nie celkom vyhranený, pretože politické otázky a problémy som vždy považoval za sekundárne, pretože podľa môjho názoru najdôležitejšie sú otázky vzťahujúce sa k problematike rešpektovania ľudských práv a im som vždy venoval všetok svoj záujem a zvedavosť.“*

Krátky životopis, ktorý uvádzal jeho záznam dennodenného prežívania novembra a decembra 1989, sa takmer vysmieval mojim vtedajším predstavám o nekonformnosti:

*„Po ukončení základnej školy som nastúpil do poľnohospodárskeho učilišťa vo V., avšak na protest proti zlým ubytovacím podmienkam na internáte a šikanovaniu zo strany vychovávateľov som sa dňa 17. IX. 1982 pokúsil zorganizovať 20-minútový protestný štrajk. Bol som zo školy vylúčený a nastúpil som do zamestnania v Západoslovenských tlačiarňach, kde som pracoval 7 rokov. Asi od r. 1985, ešte skôr, než som vôbec dosiahol 18 rokov, som začal mať i konflikty so štátnou bezpečnosťou. Prežil som veľmi búrlivý a neraz i značne pohnutý život, v ktorom som absolvoval množstvo výsluchov, tak i pojednaní v súdnych miestnostiach. Moja životná cesta sa neraz dramaticky križovala so záujmami ŠTB a štátnej vrchnosti vôbec. Cesta to bola zložitá, plná protikladov, absurdností a rozporov. Prešiel som neraz četnými zadržovačkami, väznicami, ba dokonca i psychiatrickými liečebňami. Teraz je to už všetko, zaplat' Pán Boh, za mnou, avšak spomienky, tie zostávajú.“*

Nepoznala som nikoho, kto by sa podujal na niečo podobné. Príbeh chlapca, ktorý sa v Československu roku 1982 pokúsil zorganizovať protestný štrajk, som jednoducho nedokázala ignorovať.<sup>7</sup>

Hoci Lukáš zareagoval na prosbu o rozhovor ihneď, na doplnenie obrazu pätnásťročného rebela som musela počkať. Lukáš nechcel začať životopisné rozprávanie obvyklým spôsobom, teda opisom rodiny,

<sup>7</sup> Je asi vedľajšie, či to bolo zo zvedavosti, alebo z poslušnosti zásade aktívne vyhľadávať „nehodiace sa prípady“. Pravdou však je, že prípad sa môže hodiť alebo nehodiť len už utvorenej hypotéze a ja som žiadnu hypotézu o konfigurácii biografických podmienok nekonformnosti nemala.

detstva, priateľov, prvých rokov v škole a pod. Nástojil, že začne tam, kde sa podľa neho jeho príbeh začína. Od udalosti, ktorá sa zavŕšila jeho vyhodením zo školy.

*„Ja som si myslel, že to bude v pravom slova zmysle úplne ubytovňa. Že tam budem len bývať, a ináč im bude jedno, čo budem robiť. Keď sme chceli ísť von, museli sme ísť za vychovávateľom a museli sme mať tzv. priepustku, že ho pustia, že môže ísť von. To sa vraj dáva len za odmenu. A na to som nebol jednoducho zvyknutý. Mňa rodičia nikdy takto neobmedzovali, ja som vždy chodil, kam som chcel, a nikdy som sa nedal v ničom obmedzovať. A tak som napísal výzvu na ten štrajk.“*

Počas neskoršieho stretnutia na otázku, či sa ho ešte rodičia pokúšali dostať na inú školu, odpovedal takto:

*„Vlastne, keď mám byť úprimný, moje vysvedčenie z 9. triedy, aké som ho mal, to som napísal<sup>8</sup>, ja som mal tuším 6 štvoriek, alebo čo. Ja som mohol mať z predmetu priemer 1,7 a dala mi štvorku. To proste nemalo zmysel... Ja už som mal vlastne takú povest', že ma moc učítelia nemali radi. Ja som vždy tak nejak vybočoval z radu. To už je tak, že ten komunistický systém – mám to hovoriť? Ten komunistický systém, to mi pripadá taká vytýčená koľajnica a každý po nej musí ísť. A je to ako taký batalión vojakov, ktorí musia rovno pochodovať. A kto vytráča z toho bataliónu, z toho radu vytráča hlavu, tak tomu ju bez milosti odseknú.“*

Lukáš teda už dávno pred výzvou na štrajk nejako vytráča a „vybočoval z radu“. Vybočoval a popudzoval učiteľov, ktorí ho hodnotili podľa povesti, a nie podľa známok. A on vedel, že je onálepkovaný a stratil nádej, že by to mohlo byť inak.

Lukášova argumentácia vyzerá pevne; spevňuje ju metafora koľajníc a metafora pochodujúceho vojska. Zovšeobecnenia a striedanie naratívnych, reportujúcich a argumentačných rétorických foriem sú v jeho rozprávaní o detstve pomerne časté. Pomáhajú vytvárať úsudok, že to, čo prežil, je skôr typické ako výnimočné<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> v liste Generálnemu prokurátorovi, ktorého kópia bola spolu s ďalšími dokumentmi prílohou jeho odpovede na výzvu Spoločenské poznanie

<sup>9</sup> Pozornosť k striedaniu rétorických foriem je dôležitou súčasťou naratívnej analýzy (Breckner 1998, Schütze 1983). Signalizuje problematické miesta rozprávania, snahu vyhnúť sa ponoreniu do spomienok, ktoré sú v nejakom ohľade nepríjemné alebo bolestivé. V Lukášovom prípade však striedanie môže byť aj dôsledkom

„V tom čase, ináč mojou takou vlastnosťou bolo – ináč to je zaujímavé z psychologického hľadiska, že dieťa, keď sa narodí a keď má dajme tomu rok, dva, tri roky, tak rodičov priamo zbožňuje. To otec a matka sú pre neho alfou a omegou veškerého poznania. Keď sa pýta, čo je to? alebo – prečo to tak je, jednoducho, čo mu povedia, je (preň) sväté. Tomu absolútne verí. Keď už má šesť rokov, alebo trochu viac, 6, 7, 8 rokov, to už začne rozmyšľať ináč. Už spoznáva, že tí rodičia tiež nie sú všemohúci a vševediaci. A začína chápať, že tí rodičia sú vlastne obyčajní, jednoduchí, priemerní ľudia. A na mňa to má taký vplyv, že ja vôbec, ja som mal takú vlastnosť – či je to vlastnosť pozitívna, alebo negatívna, alebo vyslovene negatívna, že som nerád poslúchal. Že ja som vlastne rozmyšľal nad tým, keď som už chodil do prvej triedy, už viem, že som rozmyšľal nad tým, či to, čo nám hovoria rodičia a učitelia, či je to skutočne pravda. Lebo som už pochopil, že oni tiež nie sú vo všetkom dokonali, že tiež všetko dokonale nechápu. A vlastne som si uvedomil, vlastne, keď sa to tak vezme, tak, samozrejme, nie TÝMITO slovami, ako vám to hovorím, ale takto fakticky senzúálne som to pociťoval, že vlastne do istej miery môžem povedať, že vlastne môj názor a postoj je rovnocenný z ich (...) ja som bol také živé dieťa. Ja aj na základnej škole, už aj v tých nižších ročníkoch som bol jeden z mála detí, ktorý mal odvahu učiteľovi povedať, že tú pravdu nemá, keď som si myslel, že ju naozaj nemá. (...) Ináč takto, ja som nikdy nebol ako... prítulný a dôverčivý. Ináč, toto už je istá črta mojej povahy. Nieкто by mohol povedať, že je to nesprávne, a tak. Ale na druhej strane z toho globálneho hľadiska aj v tých neskorších rokoch, keď už potom kryštalizovalo tak moju osobnosť, že som si vlastne vo všetkom, aj v tých najhorších situáciách, dokázal zastať svoju nezávislosť a samostatnosť. Že som nikdy nepodliehal nejakej tej onej, že som sa nenechal ovplyvňovať inými a nepodliehal som takej (davovej) sugescii. A ja som bol snád', týmto som vynikal. A tiež neviem, či je to úplne správne, lebo niektorí hovorili, že sú to náznaky istých, ako patologických stránok osobnosti. Proste, keď som si myslel, že to nie je správne, tak by som sám hlasoval proti. A to vždy tak bolo. To neexistuje (súhlasit') len preto, že všetci tomu kývajú, že mám strach z tých ostatných. Násilím ma k niečomu donútili len veľmi ťažko...“

Lukáš neskrýva, že jeho „vynikanie v neposlušnosti“ môžu „niektorí“ vnímať aj inak ako dôsledok racionálneho zvaženia intelektuálnych

---

terapeutických rozhovorov, ktoré Lukáš absolvoval, a získaného návyku pristupovať k prežitému reflexívne a analyticky.

schopností rodičov. Dáva najavo, že vie o tomto konkurujúcom vysvetlení.

V neskoršom rozhovore Lukáš pripúšťa, že

*„... rodičia, dá sa povedať, že boli niekedy až velice krutí. Keď už som bol, koľko som mal, 10–12 rokov, tak mali takú starú hadicu od práčky. Vyzeralo to takmer ako obušok, ale proste nič na mne nezmenili. A vôbec neverím, pokiaľ ide o pedagogiku a výchovu, že represiou sa dá niečo napraviť. Represia vyvoláva strach, ale potom podnecuje nenávisť, ale výchovne na tom človeku nič nezmení.“*

Prirovnania a metafory slúžia Lukášovi na zaistenie koherencie neľahko plynúceho príbehu. Kormidlujú ho do bezpečných vôd všeobecnosti. Prirovnaním hadice, ktorou pravdepodobne dostával, k vtedajšiemu symbolu komunistického útlaku urobil ešte ďalšiu dôležitú vec. Posúva pozornosť od dôverného sveta k všeobecnejším zdrojom jeho problému. Podobný posun urobil, aj keď hovoril o svojich zlých známkach. Metafory ako „vytŕčať z radu“, „pochodovať jedným smerom“, „koľajnica“ naznačujú, že by sme mali vnímať jeho ťažkosti ako principiálny dôsledok fungovania komunistického režimu.

Pokus prepojiť osobné trápenia s dysfunkciami režimu je zreteľný aj v časti, ktorá približuje jeho problémy s „fanatickou“ učiteľkou ruštiny. Tieto začali po tom, čo po spoločnej návšteve kina odišiel bez dovolenia domov.

*„V piatej triede sme mali takú fanatickú učiteľku, volala sa L.(..) Raz nás donútila popoludní ísť s ňou do kina na nejaký sovietsky film. Keď to skončilo, žiadala, aby sme tam počkali, neviem síce prečo. S kýmsi sa zhovárala a mne bolo strašná zima, tak som jednoducho odišiel domov. Nechcel som tam čakať, bola mi zima. A ona potom zatelefonovala rodičom, že prečo som odišiel, ako to, že som si dovolil odísť, že budem mať ako zníženu známku zo správania. Ja som už matke ako povedal, že mi bolo zima, že som tam nemohol vydržať. A mamka sa jej to snažila vysvetliť. No a učiteľka jednoducho vynadala matke do fašistických sviň a položila to. Doslova. Toto je nemožné, aby jedna učiteľka, osoba s vysokoškolským vzdelaním... je niečoho takého schopná. Potom mi táto učiteľka robila samé schválnosti. Nadávala mi pred spolužiakmi do fašistov, v triede, pred žiakmi. Šlo to tak ďaleko, že aj niektorí zo spolužiakov mi nadávali do fašistov. Občas sa mi stalo, že som si našiel v zošite alebo knižke nejaký papierik s hákovým krížom alebo fotografiu Hitlera. Takto boli nahuckaní tou učiteľkou. A mňa to aj rozčulovalo, takže som jej potom aj ja pred žiakmi raz otvorene povedal, že komunisti sú svine*

*a že ich nenávidím.. Tá učiteľka kdesi napísala na mestský výbor komunistickej strany, môj otec pritom nebol komunista, že vraj moji rodičia vychovávajú syna vo fašistickom duchu.(...) Nakoniec to skončilo tým, že psychológ navrhol, aby ma preradili do školy na Jeleniu ulicu pre deti s poruchami správania, kde som chodil koniec piateho ročníka a ďalšie dve triedy. Potom do 8. triedy som bol daný do normálnej školy. To boli tzv. špeciálne triedy. Tam je len desať žiakov. Ináč, rozumieš, ja som to niesol z tohto hľadiska, psychicky ako zle. Keď som niekomu povedal, kam chodím, tak oni vraveli, že do pomocnej školy. Mňa to rozčulovalo, ukazoval som im učebnice, pozrite, ja mám rovnaké učebnice ako vy. Tam proste dávali problémové deti. Za takého som bol.“*

Môžeme predpokladať, že preradenie do špeciálnej školy bolo dôvodom, pre ktorý Lukáš nástojil na presunutí rozprávania o detstve a škole na neskoršie časti rozhovoru. Mal dost' skúseností so zamieňaním „porúch správania“ a „slabomyselnosti“, aby vedel, že ak začne od „obvyklého začiatku“, budem v pokušení počúvať jeho príbeh ako príbeh „problémového dieťaťa“. Aby zaistil, že jeho príbehu budem rozumieť tak, ako chcel, aby som mu rozumela, potreboval mu vybrať vhodný začiatok. A potreboval aj iný výkladový rámec než ten, ktorý používali jeho vychovávatelia. Nielen kvôli mne.

## Nový hlas

Rámec, ktorý Lukáš ponúkal spolu so svojím príbehom<sup>10</sup>, nebol vytvorený ad hoc pre toto rozprávanie. Jeho budovanie sa stalo samostatnou témou Lukášovho životopisného rozprávania:

*„Inak, Hlas Ameriky a západný rozhlas som počúval v 12 rokoch. (...) Proste jeden starší spolužiak povedal, zobral ma na počúvanie rozhlasu k nim o pol štvrtej do bytu. Sme sa rozprávali o tom, že to, čo nám hovoria učitelia, to, čo hovorí televízia a rozhlas, že nás vlastne klamú. Jak je to možné, že nás klamú. Že je to zaujímavé, že všetci ľudia majú také názory a ja jediný som iný. A on hovoril ešte, on bol tuším o rok starší, hovoril taký pojem, že cenzúra, to sme ešte nemali vykryštalizované, a zobral ma na to počúvanie BBC. Potom som si to aj ja vyhľadal a počúval a odhalil som úplne iný svet. To, čo som nepoznal. (...) Spočiatku sa mi dokonca tie správy zdali, spočiatku, po tom prvom počúvaní, som mal taký zmätok, že vlastne som*

<sup>10</sup> týmto spôsobom sa každý premýšľajúci autor snaží zaistiť žiadúcu interpretáciu svojho rozprávania či textu.

*ani nevidel nejaký rozdiel medzi tým počúvaním BBC a našimi sprá-  
vami. To, že Američania dali nejaké zbrane Izraelu, a že nejaký disi-  
dent – to slovo sa mi ani nezapísalo do pamäti – povedal to a to, to  
mi nič nehovorilo. Úplne bezvýznamné pojmy. No ale po istom čase,  
po niekoľkých mesiacoch človek začne do toho prenikať. Aspoň  
v rámci tých obmedzených možností. To také pevné stanoviská som  
začal mať v politických otázkach asi ako 14–15-ročný. Od mája, keď  
som mal 15 rokov, som už Hlas Ameriky počúval pravidelne, ešte aj  
BBC som si priberal. Vtedy som už presne vedel, čo chcem a čo ne-  
chcem. (...) Niekedy som mal s tým problémy, že rodičia ma nútili,  
aby som chodil včasnšie spať. A nechceli, aby som to počúval. Za-  
kazovali, ale nedalo sa to ustrážiť. Brali mi rádio, ale ja som si ho  
opäť zobral. Nemohli vždy ustrážiť. A tak isto, aj keď ma vyhodili za  
ten štrajk, mi zobrali rádio. Tiež mi zakázali a prakticky to bolo, že  
ja som, zobrali to staršie, ten Kvintet, ja som Hlas Ameriky počúval  
ilegálne. Robil som sa, že spím, a potichu som ho zapol. Keď som  
počul nejaké kroky na chodbe, tak som ho vypol a hodil pod vankúš.  
A postupne ich to omrzelo, že to nemá zmysel.“*

K bežným predstavám o dospievaní patrí aj „objavovanie pod posteľnou prikrývkou“. Tento druh objavov sa obvykle spája s utváraním sexuálnej identity, ale Lukáš sa venoval inému učeniu. Objavoval a osvojoval si nový rámec pre interpretáciu svojich ťažkostí. Tento rámec mu ponúkal možnosť dostať sa z pasce opozície fašistu a komunistu, do ktorej ho vohnala rozčúlená učiteľka a v ktorej uviazli jeho pokusy o identifikáciu. V interpretačnom rámci, ktorý mu ponúkalo zahraničné rozhlasové vysielanie, oproti komunistom nestáli fašisti, ale demokrati. A demokracia, hoci len s určitými prívlastkami, patrila aj za socializmu k „dobrým“ označeniam. Na rozdiel od fašistu bola totožnosť demokrata prijateľná.

Vďaka tejto novej opozícii mohol nanovo interpretovať ponižujúce zážitky. Jeho jazyk sa postupne obohacoval a trýbil a chabé nadávky vystriedali vypracovanejšie výroky o rôznych komunistických deformáciách. Zahraničné vysielanie naučilo Lukáša vidieť súvislosť medzi pochybnými princípmi režimu a traumatickými zážitkami vlastného detstva. Osvojovaný antikomunistický slovník mu umožnil strhnúť nálepky, ktoré mu dali vychovávatelia a iní dospelí, a uvidieť za „nezvládnuteľnou neposlušnosťou“ vedomé vzdorovanie sklonu režimu k homogenizácii a uniformnosti. Jeho nenávisť k časti dospelých už nebola „osobná odchýlka“. Bola opretá o univerzálne hodnoty. Bola svetónázorom.

## Osamelý antikomunista

V nasledujúcej časti uvediem pomerne rozsiahle pasáže z Lukášovho rozprávania, ktoré približujú ako podperinový poslucháč západného rozhlasu dospel k rozhodnutiu emigrovať. Pripúšťam, že rozsiahle citovanie svedčí o neschopnosti zostručniť jeho príbeh spôsobom, ktorý sa zásadne líši od zostručnenia, aké robila Štátna bezpečnosť a tlač za bývalého režimu (napr. „rozhodol sa zúčastniť... pod vplyvom zahraničného vysielania“). Podobnosť mojich otázok so zisťovaním polície Lukáš aj tak spozoroval.

*„Taký prvý ostrejší kontakt som mal 7. marca 1985, keď som bol v Lánoch<sup>11</sup>. Prišiel tam pán veľvyslanec Spojených štátov. Položil tam veniec s dvoma stuhami. Predniesol prejav a potom odišiel. Ja som odchádzal domov, no zbalili ma eštébaci. Zobrali ma a odviezli na policajnú stanicu v Novom Strašeci. Tam ma vypočúvali a zobrali mi film (z kamery). Ja som im ho nechcel dať, ale keď som videl, že mi ho aj tak zoberú, takže to nemá zmysel (biť sa oň), tak som si vyžiadal potvrdenie. Podarilo sa. Potvrdenie mi dali. Pozrite sa, tu mám fotokópiu.“*

Z: „Išli ste sám do tých Lánov alebo s ďalšími?“

*L: „To sa ma tiež pýtal jeden tam (smiech). A nechceli mi veriť, keď som im hovoril, že som tam išiel sám, že ma nikto na to nenaviedol a s nikým som o tom nekomunikoval. Proste som vedel, že to tam bude, i keď to v tom roku zhodou okolností zahraničný rozhlas nehlásil, ale pamätám sa, že to hlásili už v 84. roku a vtedy som tam nebol. Som sa rozhodol, že tam toho roku pôjdem, ani som nepočítal s tým, že tam niečo bude. Povedal som si, že tam, ak sa nič nebude diať, aspoň sviečky zapálím, trochu tam pobudnem, pokecám si s nejakými tými ľuďmi a navštívim americké veľvyslanectvo v Prahe. Tam pôjdem do knižnice, prelistujem si americké noviny, a čo ja viem, do Chrámu sv. Víta a pôjdem domov. Na tej policajnej stanici sa mi akurát vyhrážali, aby som sa na to nikomu nestáždžoval. No a ja som sa vrátil do Bratislavy, späť do práce a v polovici apríla sa u nás zamestnal nový bezpečnostný technik. Nevenoval som mu pozornosť. (...) No a koncom apríla došiel k nám jeden pán, že vraj je poštár a že sa mám dostaviť na Krajskú správu Štátnej bezpečnosti. Najprv začali tak všeobecne a ja som nevedel, kam mierať, čo chcu.“*

---

<sup>11</sup> ... cestoval tam pri príležitosti výročia narodenia prvého československého prezidenta Masaryka.

*Potom sa ma odrazu spýtali, čo mi hovorí mestečko Napajedla.<sup>12</sup> Tak som pochopil, k čomu miera, tak som im moc toho nezatajoval. Akurát som vynechal to natáčanie, ale mali toľko fotografií, že to nemalo zmysel utajovať, bol som tam odfotený. Navyše je to dosť nepríjemné, lebo, rozumiete, oni vás podozrievajú z takých vecí, čo naozaj s nimi nemáte nič spoločné. Keď sa stretnete niekde vo väčšej skupine ľudí, tak proste je úplne normálne, že sa s nimi rozprávate, a je taký normálny ľudský zvyk, že si pri rozchode poviete dovidenia a na rozlúčku tomu človeku stisnete ruku. To je celkom normálne. Ani neviete, kto ten človek je a ako sa volá. A ako som stískal ruku, tak ma mali odfoteného. No a pýtali sa ma, kto bol ten pán a pani, či sa s nimi viac poznám a či si s nimi píšem a či sa s nimi schádzam a toto. To som im nevedel, no... Po istej chvíli zavolali nejakého Jana a prišiel. To bol ten náš bezpečnostný technik. Výsluch trval päť hodín. Nepríjemnosť nastala, keď chceli ten film z Napajedla. A ja som teraz nevedel, čo mám povedať, pretože som ten film už daroval pánovi vtedajšiemu veľvyslancovi USA. A toto som im zrejme povedať nemohol, tak som im povedal, že moc natáčať neviem, no a ten film som ako pokazil, že bol osvetlený. No a teraz ma jeden ten eštebák šokoval otázkou, že pán Majer, prečo natáčate, keď to natáčať neviete? To vás to natáčanie tak velice baví, alebo vás azda za to niekto platí? To už bola narážka, nepriama narážka na paragraf 105 o vyzvedačstve a špionáži, a to ma tak šokovalo, že som po výsluchu kameru odovzdal bratovi a odvtedy som už nikdy nič nenatáčal. Proste tu vidíte, že ani ja som nebol tak pevný, aj keď to možno tak vyzereá. Ja som bol vlastne tiež slabý človek. Nehovoriac o tom, že som si uvedomil, že keby som zas niečo natáčal, nie je problém ma zase zbaliť, a nielenže mi to zoberú, ale im aj nepriamo pomôžem identifikovať ľudí, a tak tým ľuďom nepriamo ublížim.*

*A tam na výsluchu sa ma pýtali proste automaticky na každého, kto so mnou prišiel do styku. Podozrievali, že buď on ma podnecuje k protisocialistickým aktivitám, alebo ja podnecujem jeho. Najprv sa ma pýtali na rodičov, na rodinu a príbuzných, potom na susedov v dome, potom na kolegov, robotníkov v práci, potom vedeli, že chodím do šachového klubu. Tam sa ma vypytovali, s ktorými trénermi a funkcionármi sa poznám, potom na kostol, s ktorými kňazmi a ktorými veriacimi sa stýkam a poznám.. Keď som sa vrátil domov, tak*

---

<sup>12</sup> tam bol Lukáš na podobnom stretnutí na jeseň roku 1984. Filmoval spomienkový obrad, ktorý mohol súvisieť so spomienkou na dvoch amerických pilotov.



*som na určitú dobu dokonca prestal chodiť do šachového klubu. Vlastne som tam nebol 5 rokov. (...)*

*Opustil som všetky moje kontakty, preto som opustil šachový klub a dokonca v počiatoch som prestal chodiť aj do kostola. Ale potom neskôr mi to nedalo a začiatkom júla 85 bola púť u 1100. výročia úmrtia sv. Metoda a tam som šiel. Už v Bratislave sa na mňa nalepil ten kapitán Zubrický... doprevádzal ma celou cestou... počas zhromaždenia (keď ľudia pískali počas príhovoru vtedajšieho českého ministra kultúry) kládol mne a ľuďom okolo provokatívne otázky... Keď som sa vrátil domov, rozmýšľal som nad tým, čo budem robiť ďalej. Dost' ma to po tom výsluchu zlomilo. Uvedomil som si, že vlastne skôr alebo neskôr skončím buď vo väzení, alebo v blázinci. Alebo v oboch súčasne...“*

Z: „To sledovanie vás tak zobralo?“

*L: „Aj to sledovanie. Už predtým som mal pocit, že som sledovaný... nemohol som to dokázať, mal som proste taký divný psychický dojem, že... ale nikomu som to nehovoril, lebo som už čítal v knihách o týchto veciach a aby som nebol ešte obvinený, že som paranoik. Po tom Velehrade som si však bol istý, že som nejakým spôsobom občas, sporadicky sledovaný, kam chodím, s kým sa stýkam. Dokonca som sa priatelil s istým Miroslavom, ktorý chodil na vysokú školu stavebnú. S ním som občas hrával šachy, a potom som to radšej nechal, lebo som nechcel, aby mal z toho nepríjemnosti.“*

Západné vysielanie Lukáša nezasobovalo len materiálom, z ktorého si budoval rámec na prehodnotenie a rekonštrukciu prežitých skúseností. Nebolo preňho len interpretačným žriedlom. Ponúkalo mu aj reálne miesta a momenty na stretnutia. Lány, Napajedla, Velehrad boli skutočné cieľové stanice, príležitosti začleniť sa medzi ľudí s podobnými názormi.

Štátna bezpečnosť však rýchlo zastavila jeho pokusy zapojiť sa a byť užitočný (napríklad filmom, ktorý dal veľvyslancovi). Sledovanie a vy počúvanie ho začalo oddeľovať nielen od možných nových stretnutí, ale sťažovalo mu aj prístup na miesta, kde patril doteraz.

*„Mal som strach. Pretože som bol prakticky unavenou volavkou. Nikomu som nechcel spôsobiť nepríjemnosti... a ja som rozmýšľal, čo budem robiť a rozhodol som sa, že jediné možné riešenie je riešiť to emigráciou, že budem mať od nich pokoj...“*

Ako sa dá žiť s vedomím, že Štátna bezpečnosť si z vás urobila volavku a spôsobíte problémy každému, s kým sa skontaktujete? Ste

odsúdený na samotu alebo opovrhovanie. A aj keď si Lukáš v rozhovore viac ráz pochvaľuje svoj zvyk byť sám, vystačiť si aj bez druhých, tu prezrádza, aké ťažkosti sa týmto zvykom pokúšal preklenúť. Chcel sa priblížiť ľuďom s podobnými názormi, ale navádzal na stopu. Pokusy o dôvernosť sa menili na úradné hlásenia. Táto pasca bola každodenná, a predsa nemohla zovšednieť. Vyžadovala transcenzus (Alijevová 2005: 58).

## **Pokusy o transcenzus**

Lukášov prvý pokus o emigráciu v roku 1986 zmarila autonehoda (podarilo sa mu získať doložku do Juhoslávie, ale na začiatku pobytu ho zrazilo auto). Aj nasledujúci rok požiadal o doložku do Juhoslávie a dostal ju. Z územia dnešného Slovinska sa najprv pokúsil prejsť do Talianska riadne cez colnicu. Keďže nemal vstupné víza, nepustili ho. Potom prekročil talianske hranice ilegálne a na najbližšej policajnej stanici požiadal o azyl. Prevezla ho federálna polícia a po procedúrach (fotenie, odtlačky prstov) ho naložili do auta a deportovali ho späť do Juhoslávie. Na druhý deň cestoval do Ľubľany, kde sa prihlásil na miestnej polícii a oznámil, že nenávidí komunizmus a chce politický azyl. Poradili mu, aby šiel do Belehradu na Komisariát pre utečencov úradu OSN a požiadal o azyl tam. Cestoval do Belehradu:

*„Celá noc, samozrejme, prebdetá, ale som si povedal, nuž čo, dajú mi azyl, vezmú ma do lágra, vyspím sa tam. Možno mi dajú aj niečo najesť. Lenže vôbec nie. Tam som prišiel, iba mi strčili do rúk formuláre a že tam mám prísť 15. septembra na pohovor, kde budem musieť vysvetliť, aké mám politické dôvody, že žiadam o politický azyl.“ Na Lukášovu otázku, ako má prežiť dva týždne do dňa pohovoru, či mu nemôžu poskytnúť nejaké ubytovanie alebo inak pomôcť, „úradník len pokrčil ramenami a rozhodil rukami“. Vrátil sa teda opäť k zájazdovej skupine. „Večer pribehol rozzúrený vedúci zájazdu, že sa na tri dni vzdialil od zájazdu a že to, bohužiaľ, už musí dať do hlásenia“. Ďalší deň sa snažil zjednať u miestnych sedliakov do práce, aby mal prostriedky na prežitie dvoch týždňov do pohovoru. Neuspel. Rozhodol sa preto prejsť do Rakúska. Cestu k hraniciam mu poradil šofér autobusu. Bez problémov prekročil hranicu a po polnoci prišiel do dedinky Spielfeld, kde sa hlásil na policajnej stanici. „Asi štvrťhodiny som búchal a zvonil. Všetci spali. Potom vyšiel jeden príslušník, nerozumiem nemecky ani slovo, ale tak na mňa hulákal, že som vedel, že strašne zúri, že som ich zobudil. Keď konečne stíchol, tak som mu podal svoj zelený československý pas*

*a povedal, že som Čechoslovák a žiadam o azyl. Keď to videl, tak stíchol, vypleštil oči, prudko ma zdrapil a tak surovo vtiahol dnu... Potom prišiel druhý, vzal môj pas do rúk, tak pohrdavo naň pozrel a povedal Czechish, kývol rukou a odviezli ma do cely.“*

Na druhý deň ho odviezli do Grazu na Policajné riaditeľstvo, kde musel podpísať vyhlásenie, že svojvoľne vstúpil na rakúske územie, že sa ospravedľňuje Rakúskej republike a žiada o povolenie vrátiť sa do Juhoslávie. Ak by to nepodpísal, hrozila mu deportácia priamo do Československa.

Po deportácii do Juhoslávie odcestoval do Belehradu. Čakal na dátum pohovoru na UNHCR. Po troch dňoch, ktoré prežil v parku a bez jedla, sa rozhodol ísť na Úrad vysokého komisára o deň skôr, ako mal určené.

*„Napokon ma zobrali na pohovor, hoci som prišiel o deň skôr. Počas pohovoru som rozprával slovensky a úradník hovoril srbochorvátsky. Pýtal sa ma, či som signatár Charty 77. Nie, nie som. Potom sa ma pýtal, či robím nezávislé aktivity v kultúre alebo v literatúre. Nie, ani to nerobím. Potom sa ma pýtali, či som aktívny v podzemnej cirkvi alebo sekte. No ani to som nebol. Potom sa ma pýtali, či som bol väznený z politických dôvodov. Nie ešte som nebol. Napokon mi povedali, že ľutujú, ale za týchto okolností pre mňa nemôžu nič urobiť“.*

Bol v kritickej situácii. Taliani ho deportovali. Rakúsko ho deportovalo. Vysoký komisár pre utečencov ho takisto neuznal za oprávneného žiadať azyl. A navyše bol „celkom bez seba od hladu“. Dokonale „včerajší dobrodruh“, lebo všetko dával do stávky<sup>13</sup>, vedel len o jedinom riešení: dostať sa cez Rakúsko ilegálne stopom do Nemecka, ktoré malo podľa jeho vedomostí najliberálnejšiu imigračnú legislatívu.

---

<sup>13</sup> Podľa Alijevej totiž „Včerajší dobrodruh sa poväčšine živil dobrodružstvom, zarábal si ním na živobytie (žoldnier, cestovateľ, pirát). Preto mu venoval celý svoj čas a celú svoju osobnosť“ (Alijevová 2005: 78). Po prečítaní tohto príspevku ma však Alijevová v e-mailovej korešpondencii upozornila, že jej kategorizácia nie je pre Lukáša primeraná: „Sotva ho možno pokladať za dobrodruha, či už včerajšieho alebo dnešného, lebo s dobrodružstvom sa predsa spájajú rôzne radostné zážitky, ale Lukáš má len utrpenia. Z bočného pohľadu sa tie peripetie, ktorými prešiel, naozaj môžu javiť ako dobrodružstvo, a nie je vylúčené, že po nejakom čase ich možno takto dodatočne aj sám zhodnotí, čím si skonštruje svoj život ako dobrodružstvo. Ale on nešiel do zahraničia, aby niečo zažil, ale utekal, aby nejak prežil.“ (Alijevová 2007: súkromná korešpondencia)

Ako sa dalo predpokladať, rakúska polícia stopujúceho Lukáša chytila a uväznila. Fakt, že druhýkrát bez povolenia, „z čistého chuligánstva“ vstúpil na rakúske územie, neskôr diskvalifikoval jeho žiadosť o azyl. Tamojší súd ho navyše odsúdil na päťročný zákaz vstupu a deportáciu z Rakúska. Lukáš nevedel po nemecky a ani o tom, že sa môže odvolať.

*„Pätnásteho novembra ma naložili do auta a násilne deportovali do Československa. Nechcel som veriť, že ma naozaj idú deportovať. Keď som videl pri ceste nápis Pressburg, pochopil som, že je po všetkom... Auto zastalo pri rakúskej colnici a ťahali ma na druhú stranu hraníc. Podarilo sa im potiahnuť ma jeden meter cez československú hranicu. Skočil som k tabuli Československá socialistická republika a pevne som sa jej chytil. Pribehli ku mne a začali mi odťahovať ruky a zhodili ma na zem. Ležal som na československej pôde, ale prstami som sa zahrabával do rakúskeho územia a snažil som sa držať rakúskej trávy. Chytili ma za nohy a násilne odtiahli do československej colnice. Požiadali československú stráž, či so mnou môžu vojsť. Ti súhlasili. Bol som zúrivý a začal som vykrikovať, že nenávidím komunizmus. Neskôr ma prevzala štátna bezpečnosť a odviezla do Bratislavy...“*

### **Poučenie z pokusov o transcenzus**

V najlepšej verzii svojho života je dnes Lukáš členom františkánskeho rádu niekde na Morave – o tomto zámere mi hovoril v marci či apríli 1990, keď sme sa naposledy stretli. Že je to najlepšia verzia, by bolo zrejmé, ak by som pretlmočila aj jeho rozprávanie o tom, čo podstúpil po deportácii do Československa. Je možné, že Lukáš dopadol inak a aj, že nežije. Pravdupovediac, nechcem to vedieť a presnú informáciu o jeho dnešnom živote nepovažujem za vyrovnanie sa so starým dlhom.

O aký dlh tu ale ide? O nejaký záväzok k Lukášovi, ktorého mnohohodinové rozprávanie príležitostne využívam na demonštráciu naratívnych foriem? O nenájdenu relevantnú sociologickú otázku, na ktorú jeho životopisné rozprávanie dáva odpoveď?

Metafory sú veľkým pomocníkom v sociologických analýzách, no ak ich berieme príliš vážne, dostaneme sa do slepej uličky. Vzletná veta o hľadaní sociologickej otázky, ktorej odpoveďou je životopisné rozprávanie je navyše dosť nadutá. Je spupné stavať na predpoklade, že ľudia by rozprávaním o živote mali odpovedať na sociologické otázky. Odpovedajú si na tie svoje, niektoré len načrtnú, na niektoré dôležité

celkom náhodne zabudnú. Mnohí v otázkach a odpovediach nemajú nijaký poriadok a tí, pre ktorých bolo z nejakých dôvodov dôležité vytvoriť si ho, by boli zaskočení sociológom, ktorý by chcel usporiadať ich životné skúsenosti podľa svojich relevancií. Zaskočený by bol aj Lukáš. Už ilustratívne používanie jeho rozprávania na „pedagogické účely“ by mu zaváňalo zneužitím. A okrem toho, on predsa nečakal na sociologické vysvetlenie svojho života.<sup>14</sup>

Úvaha o spupnosti niektorých sociologických zámerov nemá zahrať do autu otázku, či možno na základe životopisných rozprávání skúmať správanie režimu a diagnostikovať „režim“. Vďaka rozsiahlym ukázkam z Lukášovho príbehu môže túto otázku preskúmať každý čitateľ. Môže si príbeh ešte raz prečítať a pokúsiť sa rozhodnúť, či sa Lukáš Majer po deportácii do Československa a uväznení oprávnené zaoberal úvahami, že *„nastal čas Orwella, lebo (...) medzi Rakúskom a Československom vlastne nie je veľký rozdiel a aj keď je Rakúsko formálne demokratická krajina, je to do istej miery len fraška, lebo Rakúsko má oveľa väčšie pochopenie pre komunistických bossov ako pre československého utečenca“*.

Lukášove porovnanie Rakúska a Československa vyznievalo v čase strihania drôtov na československej strane spoločnej hranice nepatrične. Aj keď vystihovalo skúsenosť s paušálnym posudzovaním tu aj tam, dodnes škripe a kazí antinómiu, ktorej osou je železná opona. Aj reflexia súčasného azylového zákonodarstva, ktoré robí zo Slovenska<sup>15</sup> podobne nehostinnú krajinu pre ľudí na úteku akou bolo pre Lukáša Rakúsko, sotvakoho posunie k Lukášovmu náhľadu na podobnosti komunistického a demokratického sveta. Ten, koho všade netrápili pripísanými identitami a mal šťastie, že ho aspoň v jednom systéme posudzovali podľa jeho výkonov, nebude zrejme naladený stotožňovať obe zriadenia.

Lukáša opakovane a na rôznych stranách opony prijímali cez filter štandardizovaných identít a zaobchádzali s ním podľa pravidiel, ktoré

---

<sup>14</sup> Lukáš svoju výkladovú schému dodal, svoj život chápal a ponúkal ako príklad zlyhania systému. Nepotreboval, aby ho niekto znovu interpretoval.

<sup>15</sup> keďže tiež nazerá na individuálne prípady cez rutinné triedenia štátov pôvodu. Pre porovnanie pozri brilantnú analýzu Dana Chytila (Chytil 2004). Výsledky jeho skúmania českého azylového konania sú zrejme väčším obrazom slovenských azylových postupov, ktorých tvrdosť je kritizovaná medzinárodnými inštitúciami. (Pozri tiež National... 2005)

pomáhali tieto identity, ktoré sú často samy administratívnymi pravidlami, udržať.

Inštitúcie na oboch stranách železnej opony spochybňovali „osamelého rebela“. Domácu štátnu bezpečnosť absencia väzieb provokovala k intenzívnejšiemu dohľadu a azylové inštitúcie k pochybovaniu o oprávnenosti jeho žiadosti o azyl. Štátna bezpečnosť považovala izolovaného disidenta za rafinovanú pretváрку, azylové inštitúcie za nečestný výmysel. Osamelosť, absencia kontaktov a referencií bola odmietaná na oboch stranách<sup>16</sup>.

Sociologické vzdelanie nás tiež núti do podobnej úvahy. Naše hypotézy hovoria o podpornej sieti, alternatívnom spoločenstve, ostrovoch sebestačného poriadku či ostrovoch pozitívnej deviácie. Osamelý rebel sa vymyká očakávaniu sociálneho zasadenia konania. Zdá sa, že jeho buričstvo nemožno sociologicky vysvetliť. Sociológia láme nad nemožným disidentom palicu, vyraduje izolovaný protest z poľa záujmu a posúva ho inej disciplíne.

Lukáš si všimol podobnosť otázok policajného vyšetrovateľa a sociologičky. Áno, nedá sa zaprieť, že inštitucionálne a sociologické zaobchádzanie s biografiou osamelého rebela má spoločné črty. Ich spoločným základom je určitá panika z nedostatku sociálnych väzieb a následné (viac či menej bezradné) chápanie sociálnej izolácie ako indikácie „inakosti“ a „straty rozumu“.

Stigmatizujúca hrubosť takéhoto sociologizovania však nemusí byť vnútornou charakteristikou našej disciplíny. Domnievam sa, že skôr ide o dôsledok rozšírenia hrubo materiálneho chápania sociálnej siete a nevšímavosti voči symbolickej sieti, či symbolickému kapitálu<sup>17</sup>, ktorého sily sa bývalý režim, napriek neustálemu odvolávaniu sa na mate-

---

<sup>16</sup> Získanie azylu uľahčuje, ak sa v procese posudzovania žiadosti zistí, že žiadateľ má „dobré zdôvodnený strach“ z návratu do krajiny pôvodu. Otáznou je však schopnosť posudzovateľov rozlíšiť, aké motívy sú v hre a či pri žiadosti o azyl dominuje motív strachu. Ako rozlišujú inštitúcie? Aké čidlá majú pre túto činnosť? Lukáš často hovoril o strachu, nenávisti, nedôvere, často o všetkých týchto pocitoch súčasne. Inštitúcie však majú záujem o strach, ktorý je funkčnou a disciplinujúcou emóciou, no nie o nenávisť. Je možné, že Lukáša kompromitoval jeho slovník motívov. Príčastým hovorením o nenávisti si znepriatelil inštitúcie na oboch stranách železnej opony.

<sup>17</sup> Uvedomujem si, že na tomto mieste by bolo vhodné pristaviť sa pri pojmach symbolického kapitálu (Bourdieu 1979; Bourdieu – Wacquant 1992) symbolickej siete a obširnejšie zdôvodniť konvertibilitu sociálneho a symbolického kapitálu, časová tieseň to, žiaľ, vylučuje.

rialistický svetónázor, tak obával. O tejto sieti – o diskurznej symbolickej sieti, ktorú si, parafrázujúc asi najčastejšie citovaný výrok Cliforda Geertza, my ľudia spriadame, zamotávame sa do nej, dusíme sa ňou aj držíme nad vodou, Lukášov príbeh obsérne hovorí. Je svedectvom aj o tom, že ako hovorí staré príslovie, reč sú naše pierka, ktorými si vytvárame identitu, ktorú šuchoríme okolo seba: dôstojne sa do nej zahájeme a chránime sa pred sprchou cudzích interpretácií.

Mohli sme vidieť, že symbolické zásoby, prostredníctvom ktorých Lukáš prebudovával seba samého, nie sú produktom temnej mysle. Tento symbolický kapitál k nemu prišiel cez staré rádio a bol naakumulovaný, ako vieme, zásluhou práce košato rozvetvených tímov expertov. Keď si osvojil ich slovník a syntax, získal prehľadný obraz sveta a menej zraňujúci spôsob ako sceliť svoju biografii. Vďaka tomuto symbolickému kapitálu už nemusel nazerat' na svoj život ako na reťaz vlastných „osobných“ zlyhaní. Dokázal sa zbaviť obviňujúcej verzie, ktorú mu vnucovali dohliadajúce inštitúcie a ďalší predstavitelia „systému“, a uchopiť svoj život ako sled zlyhaní autoritárskeho režimu v zaobchádzaní s ľudskými bytosťami. Symbolický svet zahraničného vysielania mu teda umožnil to, čo pre ďalší život nevyhnutne potreboval. Umožnil mu nájsť taký výklad svojho života, ktorý unesie so vztýčenou hlavou; umožnil mu – nazvime to podľa Eriksonovej teórie osobnostného rastu – „druhýkrát sa narodiť“ (Erikson 1996: 103).

Jeho život stále bolí, ale vďaka symbolickej rekonštrukcii jeho bolesti získala význam, ktorý ho prekračuje: príbeh o nej sa stáva exemplárnym dokumentom, ktorý, ako Lukáš veril, umožňuje prichytiť režim, ktorý nenávidel pri číne.

## LITERATÚRA

- ALIEVOVÁ, D., 2005: Dobrodružstvo v pohľade sociológie každodennosti. In *Biograf* 36, 55-84.
- BOURDIEU, P., 1984 (1979) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- BOURDIEU, P. ; WACQUANT, J., D., 1992: *An Invitation to Reflexive Sociology* Chicago: The University of Chicago Press.
- BRECKNER, R., 1998: *The Biographical-Interpretative Method – Principles and Procedures. Social Strategies in Risk Societies. SOSTRIS*

- Working Paper 2*, Centre for Biography in Social Policy, Sociology Department University of East London, 91-104.
- ERIKSON E., H., 1996 (1958) *Mladý muž Luther*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství Jiří Kocourek.
- GEERTZ, Clifford, 2000 (1973): *Interpretace Kultur*. Praha: Slon.
- CHYTIL, D., 2004: *Rámce v azylovém diskursu Od zákonů do praxe a zpět*. ISS Praha: Katedra sociologie FSV KU. Přístupné na: <http://tucnak.fsv.cuni.cz/~hajek/ski/dp/Chytil-DP04.pdf>.
- KUSÁ Z. 1996: *Interpretácie spoločenskej zmeny v listoch na výzvu „Spoločné poznanie“*. In Bunčák, Harmádyová, Kusá (eds.). *Politická zmena v spoločenskej rozprave*. Bratislava: Veda, s. 7-33.
- NATIONAL REPORT 2005: Slovakia. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- SCHÜTZE, F., 1983: *Biographieforschung und narratives Interview*; *Neue Praxis*, s. 1-13.
- STRAUSS, A., Corbinová, J., 1999: *Základy kvalitativního výzkumu*. Podané ruce, SCAN B.



# Fragment mníšstva

Margita MINICHOVÁ<sup>1</sup>

## Úvod

Mníšsky, a teda aj kláštorný spôsob života má svoju vlastnú históriu a zložitú tradíciu, ktorá nevyhnutne súvisí s prísnyim individuálnym asketickým prežívaním pustovníckeho života – ide o formu jestvovania „tak v Egypte<sup>2</sup>, ako aj v Sýrii a Mezopotámii“ (Miccoli 1999: 43). Nesporne sa táto tradícia viaže i s predchalcedónskymi pustovníkmi, s ktorými sa spájajú ďalšie pozoruhodné otázky, ako aj súvislosti a možnosti ďalšieho podrobnejšieho rozpracovania. My sa však sústreďíme na západné mníšstvo, na tzv. pochchalcedónske obdobie, ktoré sa ako fenomén prejaví v období 8. – 12. storočia.

Aj napriek tomu, že nasledujúca interpretácia vzniku a rozkvetu mníšskeho a neskôr kláštorného spôsobu života, o ktorú sa opierame a ktorá pochádza od Jána Cassiánskeho zo začiatku 5. storočia a býva skôr ponímaná ako tzv. *zjednodušená*<sup>3</sup> analýza, si vyžaduje našu pozornosť hneď z niekoľkých dôvodov:

1. dominujú v nej kľúčové pojmy ako askéza, celibát, a predovšetkým dôraz na zrieknutie sa súkromného vlastníctva (porovnaj Miccoli 1999) a tým následne umožnenie budovania majetku komunity, t. j. spoločenstva, resp. (v budúcnosti) kláštora;
2. jeho analýza sa v porovnaní s tradíciou cirkevných otcov stáva dôležitou až v neskoršom období – práve v období rozkvetu kláštorného života v 11. a 12. storočí; až v tomto období sa v nej ukrytá *sebareflexia mníchov* (porovnaj Miccoli 1999: 43-44) stáva vypuklejšou a zreteľnejšou;

---

<sup>1</sup> Margita Minichová, Katedra sociológie FH TU, Trnava

<sup>2</sup> Pachomius (290 – 346), pozri bližšie Gies, F. – Gies, J. (1994: 8-9) a približne od roku 370 sa kláštorná forma života objavuje i v západnej Európe.

<sup>3</sup> Pozri bližšie Miccoli 1999: 42-51, predovšetkým pasáže o skreslení skutočného vývoja mníšskeho spôsobu života, ďalej poukazovanie na „náhly a chaotický rozvoj rehoľníctva na Západe v 4. a 5. storočí“ (tamtiež: 42).

3. napokon kombinácia myšlienky vlastníctva, ktoré je dovolené výhradne rehoľným spoločenstvám, s myšlienkou protestu proti situácii v 10. a 11. storočí v *ostatnom cirkevnom svete* (porovnaj tamtiež: 43-55) sa stane nielen zdrojom argumentov kritiky, ale aj dimenziou rozmachu kláštorov onoho obdobia 11. a 12. storočia (to však neznamená výlučný podiel na ňom);
4. ešte jedna dôležitá perspektíva sa nachádza v analýze Jána Cassiánskeho, ktorú Giovanni Miccoli vyjadruje takto: „... svedčí o postoji, ktorý je síce neustále znovu spochybňovaný, ale zároveň často potvrdzovaný a presadzovaný ústredným bodom kláštornej skúsenosti tak, ako sa postupne vymedzovala v priebehu nasledujúcich storočí. Ide o výlučné sústredenie prvých »mníchov« na otázku vlastného zdokonalenia a vlastnej spásy“ (Miccoli 1999: 45).

Pozrime sa teraz bližšie na vybrané úvahy Jána Cassiánskeho.

Život mníchov a ich spôsob jestvovania má podľa neho „svoje počiatky v dobe kázania apoštolov. Ved' v Jeruzaleme sa všetci správali tak, ako to popisujú Skutky apoštolov“ (porovnaj tamtiež: 41): „A to množstvo veriacich bolo jedno srdce a jedna duša; a nikto z toho, čo mal, nič nepokladal za svoje, ale všetko im bolo spoločné... medzi nimi totiž nikto nebol núdzny, lebo všetci, ktorí mali polia alebo domy, predávali ich a čo utŕžili, prinášali, skladali apoštolom k nohám a každému nadelili, koľko potreboval“ (Sk 4: 32-35).

Charakteristickú úlohu pri formovaní asketického, ako aj celibátneho spôsobu života na jeho začiatku zohral aj sv. Pavol, poukazujúc na *skorý* druhý príchod Ježiša Krista, t. j. parúziu, ktorá si podľa neho vyžaduje vlastný spôsob života: „Ale prízvukujem, bratia, čas je krátky! Ostatne, aj ženatí nech sú, ako by nemali ženu... Ja by som však chcel, aby ste boli bez starosti. Neženatý stará sa o veci Pánove, ako by sa ľúbil Pánovi; ale ženatý stará sa o veci sveta, ako by sa ľúbil žene, – a je rozpoltený. I nevydatá žena, i panna starajú sa o veci Pánove, aby boli sväte telom i duchom. Vydatá však stará sa o veci sveta, ako by sa ľúbila mužovi. Ale toto hovorím pre vaše dobro, a nie, aby som vám slučku hodil na hrdlo, ale aby ste slušne a nerozpoltení vytrvali pri Pánovi“ (1K 7: 29-35). Centrom kresťanského života sa začínajú stávať pokojné oblasti, izolovanejšie a vzdialenejšie od miest, ktorých vnútorný princíp a prevedenie spôsobu života sa stali prekážkou<sup>4</sup> „pre nich

---

<sup>4</sup> „Jedinou reakciou na úpadok a korupciu jeruzalemskej cirkvi je útek, jedinou starosťou prvých »mníchov« je zachovanie klasickej prísnosti v jej čistote a ochrana pred »nákazou«“ (Miccoli 1999: 45).

a Božiu cirkev“ (Miccoli 1999: 42). Potrebovali vlastné princípy, vlastné pravidlá, ktorými by oslavovali Boha, približovali sa dokonalosti, resp. by participovali na ideáli služby Bohu bez vlastných rodín, manželstva, bez vonkajšieho sveta. Na tento účel im mala slúžiť vlastná cela, samota, spoločenstvo ostatných podobne žijúcich, t. j. komunita mníchov – „podľa komunit, ktoré tvorili, ich neskôr nazvali cenobiti a ich cely a miesta, kde žili, cenobia“ (tamtiež: 42).

Ak by sme sa mali vrátiť, čo určite, k vyššie charakterizovaným štyrom bodom úvah o odkaze a neskoršom vplyve názoru Jána Cassiánskeho o pôvode mníšstva, pokladáme za dôležité zdôrazniť ešte osobitnú dimenziu vplyvu jeho rozpráv, pretože sa (v procese zmien) stali bázou reflexie v súvislosti:

- s poriadkom špecificky kláštorného spôsobu jestvovania – zmena konkrétneho jednotlivca a napĺňanie ideálu nasledovníka Krista, t. j. náprava<sup>5</sup>, sa môže uskutočňovať len za múrmi (vnútri) kláštorov a v spolupráci celého kláštorného spoločenstva s presne definovanou hierarchiou, štruktúrou<sup>6</sup> – lebo tak mnísi, ako aj rehoľníčky prostredníctvom večných sľubov vstúpili do vlastného rádu<sup>7</sup>, spoločenstva a kláštoru „a prisahali, že v ňom zostanú“ (Little 2002: 396);
- s vyformovaním tzv. karolínskej tradície mníšstva a monastického ideálu stálosti – *stabilitas loci* (porovnaj Hanus 2002; porovnaj Little 2002: 400);
- s kláštormi stávajúcimi sa v 11. a 12. storočí miestom, v ktorom sa stretávame s opačným smerovaním, ako to bolo doposiaľ: na jednej strane sa otvárajú predovšetkým laikom a na druhej strane sa snažia sústrediť okolo jedného centra, aby tak zabránili zhubnému vplyvu „svetských a duchovných feudálov<sup>8</sup>,... čím sa stávajú predmetom

<sup>5</sup> Ak by sme chceli iných ľudí obrátiť na vieru, Ján Cassiánsky by to pomenoval ako tzv. diaboliskú ilúziu (Miccoli 1999: 45).

<sup>6</sup> A to aj napriek tomu, že v období 10. storočia napĺňanie ideálu nasledovníka Krista prešlo mohutnou krízou tak v dimenzii svetskej, ako aj cirkevnej autority, predovšetkým v podobe cisára a pápeža.

<sup>7</sup> Ide doslovne o „spoločenskú kategóriu odvodenú od mníšskeho rádu“ (Little 2002: 396).

<sup>8</sup> Ide o obdobie 10. storočia, v ktorom tak svetská moc, ako aj cirkevná autorita prechádzajú mohutnou krízou a v kontradikcii sa objavujú „dva poriadky či stavy (uterque potestas, uterque ordo)“, ktoré „vládnu svetu: prvý z nich, klerici, majú autoritu (auctoritas), druhí, t. j. svetskí vládcia, majú moc (potestas)“ (Iogna-Prat, 2002: 600).

- čoraz väčšieho záujmu a pozornosti spoločnosti; ich posilnenie im následne dodáva väčšiu váhu v náboženských a politických otázkach a záležitostiach“ (Miccoli 1999: 52) – hodný nasledovania v analýze, ale už na inom mieste, je príklad kláštora Cluny;
- ďalej so životom nasledovníkov Krista (rovnako) v laickej dimenzii života tohto ideálu, napríklad v podobe aj budúcich tzv. tretích rádo<sup>9</sup>; na druhej strane sa nám ponúka úvaha v tomto zmysle: v prvotnom mníšstve „môžeme rozpoznať zároveň laické hnutie a protest proti tomu, že sa cirkev ochotne zapojila do vládnuccich štruktúr spoločnosti“ (Little 2002: 393), a
  - v neposlednom rade s poznaním zamerania mníšstva „na vzdelanosť a predovšetkým liturgiu“, pretože tvorilo „integrálnu súčasť dobovej sociálnej, ekonomickej a rovnako politickej štruktúry<sup>10</sup> spoločnosti“ (tamtiež: 392; porovnaj Gies – Gies 1994).

### **Sv. Augustín – regula a komunita**

Pre našu analýzu je v zmysle prvotného východiska dôležitá časť výraznej myšlienkovvej sústavy sv. Augustína – jeho regula, a to aj napriek tomu, ako sa o ňom, ale aj o jeho súdobých poslucháčoch a čitateľoch vyjadruje Jozef Pieper – ako o *paradoxnom* mysliteľovi svojej doby. Naďalej podľa neho plne žije v priestore *Imperia Romana* (porovnaj Pieper 1993: 18), zároveň je však možné doložiť mnohými spôsobmi, že Augustín už formuje „princípy stredovekej filozofie, a predsa je to vo svojej dejinnej existencii stále pred-stredoveký, antický človek“ (tamtiež: 19). V akom zmysle? „Pre neho a pre všetkých, s ktorými sa stretáva, nie je Rím ničím menším ako symbolom svetového poriadku. Ale práve to na druhej strane umožňuje porozumieť obrovskému otrasu, ktorý vyvolá dobytie mesta Rím Avarichom (410) a ktorý nachádza svoj význam v dejinnej teologickej koncepcii »Boží štát«“ (Pieper 1993: 18). A aj napriek tomu, že sa onen symbol svetového poriadku rozpadá a že je „schránka“ (tamtiež: 18) grécko-rímskeho sveta ohrozená, pre Augustína bude naďalej znamenať svet, ktorý sa ho duchovne týka, prefiltrujúc ho do koncepcií svojich diel. „Pri predstave Augustína

<sup>9</sup> Predovšetkým v súvislosti s pôsobením sv. Františka z Assisi a jeho rehole.

<sup>10</sup> Hierarchická schéma troch stavov predstavovala tých, čo sa modlia – oratores, tých, čo bojujú (bellatores), a napokon tých, čo pracujú – laboratores (roľníci) (porovnaj Duby 1982: 1-79; Bloch 2003; Duby 2001: 27; Miccoli 1999: 53; Gurevič 1978).

umierajúceho v meste obliehaného vandalmi vidíme veci ešte... Augustínovými očami, teda očami Rimanov, a nie očami obliehateľov, akokoľvek sme nimi v istom zmysle my sami“ (Pieper 1993: 19). Navzdory týmto všetkým rozporom nám Augustín vo svojom diele nesporne zanechal a podrobne rozpracoval nový prvok týkajúci sa života spoločnosti, ktorý sa ako tzv. kláštorná forma života trvalo objavuje v západnej Európe okolo roku 370.<sup>11</sup> A regula, samotný „nástroj“ tejto formy jestvovania, pochádza od Augustína pravdepodobne z roku 397<sup>12</sup>.

Prejdúc k jej samotnej analýze, musíme v prvom rade konštatovať, že Augustín poňal piliere svojej reguly prostredníctvom „dvoch prikázaní, ktoré sú nám dané pred všetkými inými“ (Augustín z Hippo 2004: 89). A bázu takejto formy spoločenského života predstavuje a vyargumentúva takto:

- modlitba, t. j. *chvála Boha* (porovnaj Augustín, z Hippo 2004: 90) žalmami, chválospevmi, tichom, spevmi, má byť nielen pohybom pier, ale najmä prejavom toho, čo je „v srdci“ (tamtiež: 90) v systéme svojho rytmu, ktorý sv. Augustín odvodzuje od hodín na to určených;
- čistota, t. j. život bez ženy, je Augustínom zdôrazňovaná nielen v dimenzii askézy telesnej, ale čo je pre Augustína typické, predovšetkým v rovine askézy duchovnej – „veď žiadostivosť po ženách sa prejavuje nielen dotykom a prejavmi náklonnosti, ale i pohľadom. Nehovorte, že vaše srdce je čisté, ak sú vaše oči nečisté, lebo nečistý pohľad prezrádza nečisté srdce. A ak srdce vzájomným pohľadom prezradí nečistú žiadostivosť, aj napriek tomu, že ústa mlčia, telesná žiadostivosť sa zmení vo vzájomné zaľúbenie, je čistota srdca už stratená, i keď sa telá ešte nečistotou nepoškvrnili“ (tamtiež: 92);
- Augustín v zmysle sociálnej kontroly a na vzájomnú nápravu bratov upravuje regulou postup zlepšovania členov komunity (porovnaj tamtiež: 92-93). V prvom rade treba priamo a jednotlivo napomenúť spolu(brata). Ak sa nepolepší, treba sa spojiť s dvojicou, prípadne trojicou ďalších členov spoločenstva a v prípade ignorovania aj ich napomenutí alebo rád je nevyhnutné upozorniť a obrátiť sa priamo na predstaveného komunity. „Ak však musíte byť prísny, aby bol poriadok a disciplína, a cítite, že ste zašli trochu ďaleko, nemusíte svojich podriadených prosieť o odpustenie, aby ste u nich prílišnou

<sup>11</sup> Pozri bližšie Augustín z Hippo, 2004: 10-18.

<sup>12</sup> Pozri bližšie tamtiež.

pokorou nestratili povinnú vážnosť. Proste skôr Pána všetkého stvorenia, ktorý vie, ako veľmi milujete svojich podriadených, aj keď ste ich príliš tvrdo pokarhali“ (Augustín z Hippo 2004: 95);

- mechanizmus zachovávanía kontroly, resp. dobrú znalosť pravidiel života, t. j. reguly, autor podmieňuje jej stálym týždňovým čítaním;
- majetok Augustín pokladá za spoločné vlastníctvo komunity, pričom však predstavený nemá každému nadeľovať, prípadne rozdeľovať rovnako, ale princípom „každému, koľko potrebuje“ (tamtiež: 89). Explicitne sa vyjadruje k dvom extrémom, ktoré môžu práve z pohľadu bohatstva (analogicky tak z pohľadu chudoby) nastať vstupom do komunitného spoločenstva: ak sa niekto bohatý stáva členom komunity a prináša zo sebou svoj majetok, vzdáva sa ho a takéto majetok sa transformuje do vlastníctva všetkých – nemá mať však v spoločenstve bratov za to výnimočné postavenie<sup>13</sup> a ani ten nie, kto pred vstupom do spoločenstva „niečo znamenal“ (tamtiež: 89). Chudobní sa majú podľa Augustína vyvarovať druhého extrému – vstúpiť do komunity s cieľom niečo vlastniť, stať sa bohatými, prípadne významnými mužmi a zároveň sa vôbec nemajú „pokladať za šťastných preto, že sa im dostáva jedla a odevu, ktorých vo svete mať nemohli... Inak by sa mohlo stať, že by kláštory prospievali bohatým, a nie chudobným, pretože bohatí by sa v nich pokorovali, ale chudobní by spyšneli“ (tamtiež: 89);
- striednosť<sup>14</sup> je práve tou cnosťou, ktorú si sv. Augustín cení najviac v súvislosti so životosprávou spoločenstva. Veľmi zodpovedne berie do úvahy kategórie ako vek, zdravotný stav (porovnaj tamtiež: 93-94), počasie, ročné obdobie, ktoré nesporne zohrávajú dôležitú úlohu pri určovaní tak druhov, ako aj veľkosti porcií pokrmov. V neposlednom rade súvisia i s odievaním spoločenstva, ktoré Augustín považuje za nevyhnutné, ale šaty a starosti s nimi súvisiace označuje za starosti dočasného charakteru.

Ako z uvedeného vyplýva, sú to práve pokora, vzájomné prejavovanie úcty, mlčanlivosť, čistota, snaha o svätosť, striednosť, ktoré sú ako cnosti prostredníctvom Augustínovej reguly vypuklé a viditeľné aj v neskoršom období, hlavne v období 9. – 12. storočia. Ale i v neskor-

<sup>13</sup> „Majú byť viac hrdí na spoločenstvo svojich chudobných bratov ako na vysoké postavenie svojich bohatých rodičov“ (Augustín z Hippo 2004: 89). Inými slovami, sv. Augustín kladie väčší dôraz na získaný ako na vrozený status.

<sup>14</sup> „... ale všetko nech je primerané vášmu svätému stavu“ (Augustín z Hippo 2004: 91).

ších storočiach sa práve ona stáva bázou pre budúce stanovy, napríklad premonštrátov, pavlínov, jezuitov, piaristov, a to z dôvodu svojej univerzálnosti: „je ideálna pre spoločný život bratov alebo kňazov, mužov či žien, a to buď v apoštolskom, alebo kontemplatívnom spôsobe zasväteného života“ (Augustín z Hippo 2004: 97).

Vzhľadom na skutočnosť analýzy západného mníšstva nemôžeme so zrodom tohto fenoménu opomenúť ani zakladateľa benediktínskeho rádu, autora reguly a kodifikátora spirituality benediktínov – sv. Benedikta z Nursie.

### **Regula sv. Benedikta z Nursie**

„Svätý Benedikt zakladá Monte Cassino<sup>15</sup>. To znamená, že medzi Rímom a Neapolom, vysoko nad jednou z trás sťahovania národov, vzniká prvý benediktínsky kláštor“ (Pieper 1993: 17). V kontexte našej problematiky je sv. Benedikt pre nás dôležitý svojím dielom *Regula*, ktoré prináša špecificky stredoveký spôsob vnímania času<sup>16</sup> a pravidiel pre asketický<sup>17</sup> život spoločenstva (kláštor) a jeho jednotlivcov – cenobitných mníchov<sup>18</sup> – plnením si pridelených úloh v presne stanovených a definovaných časových intervaloch, ktorý je takto zameraný (predo-

---

<sup>15</sup> „Rodisko“ benediktínskej reguly je zaujímavé aj pre inú okolnosť, ktorá súvisí s gotickou architektúrou, konkrétne s prevzatím (gotika pravdepodobne pochádza z Indie) a následnou „expanziou“ jej ostrých a rebrových klenieb, ktorej triumf sa stal nepopierateľným faktom, a to aj vďaka štruktúrnemu rozdeleniu veľkosti chrámu do tzv. skeletálneho vertikálneho stĺporadia s využitím fenoménu otvoreného priestoru prostredníctvom nespočetného množstva rebrovito klenutých okien (pozri bližšie Gies – Gies 1994: 131-132).

<sup>16</sup> Gurevič zvyrazňuje dimenziu času napriamovania – čas sa „stáva časom vektorovým, lineárnym a nenávratným“ (Gurevič 1978: 87; porovnaj Šubrt 1999: 89-94). Paul Johnson zasa doslovne hovorí o „ekonomickej sile kresťanstva“ (Johnson 1999: 34), lebo ako náboženstvo má svoj vlastný časový rozmer, ktorý zdedil od judaizmu a ktorý rozpracoval až do teleologického rozmeru (porovnaj tamtiež: 34-35. Čas ako vzácnosť, čas, ktorý je nedostatkom, čas, ktorý nemôže prísť nazmar), Gurevič zasa zvyrazňuje dimenziu času napriamovania – čas sa „stáva časom vektorovým, lineárnym a nenávratným“ (Gurevič 1978: 87; porovnaj Šubrt 1999: 89-94).

<sup>17</sup> Ako poznamenáva i Lester K. Little, práve „v askéze je Benediktova regula umiernennejšia v porovnaní s napríklad východnými prameňmi“ (Little 2002: 394) a predstavuje podľa neho jednoduchý, presný, vysoko konkrétny, stručný, ako aj rozumný súbor pravidiel a zásad.

<sup>18</sup> V (blízkej) budúcnosti také dôležité i pre laikov.

všetkým) na zažívanie prítomnosti<sup>19</sup> v plnosti bytia na zemi s cieľom života v *Božom meste*<sup>20</sup> na pozadí neustále sa opakujúcom „ora et labora“<sup>21</sup>. Benedikt vnáša iný pohľad nielen na čas, jeho plynutie a ponímanie v porovnaní s dedičstvom grécko-rímskej spoločnosti<sup>22</sup>. Snaží sa aj o zdôraznenie „najsilnejšieho pokolenia“ (sv. Benedikt z Nursie 1998: 49) mníchov, a to už spomínaných cenobitov prostredníctvom paralelizovania s ostatnými troma druhmi:

1. anachorétov, resp. eremitov alebo pustovníkov, ktorí sa vďaka svojmu spôsobu života v spoločenstve bratov vyučili na osamelý boj „pustovne aj bez útechy iných, s Božou pomocou, aby bojovali len rukou alebo ramenom proti nerestiam tela a myšlienok“ (tamtiež: 47), a kde na začiatku ich života absentovala tzv. prvotná horlivosť obrátenia (tamtiež: 47);
2. sarabaitov, ktorých autor *Reguly* považuje za najbiednejší druh rehoľníkov (porovnaj tamtiež: 47), pretože vo svojom živote nepodstúpili zákon žiadnej reguly, žijú len podľa vlastných pravidiel, úsudkov, túžob, a to buď osamote, alebo možno s pár „druhmi“ vo vlastnom príbytku a pre vlastný cieľ<sup>23</sup>;
3. tulákov (gyrovagov) – tí strávia vždy len pár dní (tri až štyri) na jednom mieste – v kláštorech mnohých provincií – a holdujú hlavnému svojmu zámeru – obžerstvu, a preto slovami sv. Benedikta „vo všetkom sú horší ako sarabaiti“ (sv. Benedikt z Nursie 1998: 49).

Z Benediktovej analýzy jednoznačne vystupuje do popredia cenobitská tradícia<sup>24</sup> ako najlepší a požadovaný spôsob asketického celibátneho spôsobu života, t. j. „životný štýl“, ktorý ukotvujú explicitne vyjadrené

---

<sup>19</sup> „Prítomná vzhľadom na minulosť je pamäť, prítomné vzhľadom na prítomnosť je nazeranie, prítomné vzhľadom na budúcnosť je očakávanie“ (sv. Augustín 1997: 333).

<sup>20</sup> Ž 87, 3; v Nebeskom kráľovstve (Mt 5, 3); v Božom kráľovstve (Lk 17:., 20-21), pozri aj dielo sv. Augustína – *De Civitate Dei* I. a II.

<sup>21</sup> Syntéza modlitby a práce, ako aj syntéza kontemplácie a akcie.

<sup>22</sup> A to aj napriek tomu, že P. Johnson charakterizuje mnišske spoločenstvá, prípadne kláštory ako miesta, ktoré u „svojich stúpcov neodvratne vyvolávali pocit úzkosti z času“ (Johnson 1999: 35; porovnaj Šubrt 2000: 19-21).

<sup>23</sup> Pre ďalšiu podrobnejšiu analýzu pozri diela Le Goffa, J., Dubyho, G., Gureviča, A. J, Giesa, F. – Giesa, J. a pod.

<sup>24</sup> Cenobitská tradícia je súčasťou monastickej tradície.



hodnoty<sup>25</sup>. Nazýva ich aj *prostriedkami dobrých skutkov* (porovnaj tamtiež: 63) a možno zdôrazniť hneď niekoľko: poslušnosť – hlavne opátovi<sup>26</sup>, mlčanlivosť, pokoru (jej jednotlivé formy autor rozpracoval približne až do jej dvanástich stupňov), snahu o svätosť prostredníctvom skutkov lásky, milosrdenstva, pravdu, boj s pýchou, žitie a milovanie čistoty, mladších, ako i uctievanie si starších bratov; okrem toho zmierenie sa a urovnanie sporov so spolubratom<sup>27</sup> ešte pred západom slnka. „Dielňa, kde sa to dá usilovne uskutočňovať, je uzavretosť kláštora a stálosť v spoločenstve“<sup>28</sup> (tamtiež: 77) – báza reguly sv. Benedikta teda jednoznačne vytvára vertikálitu kláštorného spoločenstva, ktorá je dopĺňaná horizontalitou každodennej, opakovanej a častokrát rutínnej manuálnej práce: „ak by nutnosť miesta alebo chudoba vyžadovali, aby sa sami postarali o zber plodín, nech sa nezarmucujú, pretože až vtedy sú opravdivými mníchmi, ak žijú z práce svojich rúk ako naši otcovia a apoštoli“ (sv. Benedikt z Nursie, 1998: 183). A práve spojením týchto osí (vertikálnej a horizontálnej) vzniká adresná spiritualita rehole benediktínov, prostredníctvom ktorej sa práve oni najviac priblížili konkrétnemu (barbarskému) človeku<sup>29</sup> a spoločnosti raného stredoveku; naučili ho poznávať zákonitosti prírody, kultivovať a zúrodňovať zem, ako aj pestovať plodiny, chovať zvieratá, budúcim remeslám<sup>30</sup> – predovšetkým mlynárstvu<sup>31</sup> – t. j. „princípu dôstojnosti práce“ (Murray 2002: 581),

---

<sup>25</sup> Okrem Desatora, ďalej Kristovho najväčšieho prvého a druhého prikázania (Mt 22: 36-40) sv. Benedikt vypočítava ďalších okolo 68 tzv. prostriedkov dobrých skutkov (sv. Benedikt z Nursie, 1998: 63 a porovnaj tamtiež: 63-7).

<sup>26</sup> „Aj keby, nech sa tak nikdy nestane, on robil inak; pamätať na príkaz Pána: *Robte, čo vám hovoria, ale podľa ich skutkov nerobte* (porovnaj Mt: 23, 3)“ (tamtiež: 75).

<sup>27</sup> „Neprajníkom“ (tamtiež: 77).

<sup>28</sup> „Stabilitas loci“ a „stabilitas in congregatione“.

<sup>29</sup> Obzvlášť germánske (barbarské) kmene poznali hodnotu ustáleného a usadlého spôsobu života a nového fenoménu – kresťanstva a práve „vtedy sa kládli duchovné základy dnešnej kultúrnej a politickej Európy (porovnaj Pieper 1993: 20-21; Hanus 2000: 126).

<sup>30</sup> Remeslá sa vo vrcholnom stredoveku stávajú základom budúcich cechov a cechových spoločenstiev.

<sup>31</sup> Ako zdôrazňujú manželja Giesoví, opierajúc sa o regulu sv. Benedikta, každý kláštor sa musí postarať o všetky nevyhnutné veci, ktoré potrebuje mníšske spoločenstvo pre svoj život. A to najmä v podobe vody, mlyna, záhrady (porovnaj Gies – Gies 1994: 48-49).

modlitbám, úcte, pokore, pravidelnosti, opakovanosti, všednosti, vzácnosti a v neposlednom rade skutočnému univerzalizmu kresťanstva. Ako poznamenáva i anglický historik Paul Johnson: „Novému typu poľnohospodárstva udávali tempo benediktínske kláštory, v ktorých panovalo akútne vnímanie času, nekompromisné dodržiavanie denného rozvrhu a nadšená pracovná disciplína“ (Johnson 1999: 37). V tomto kontexte pripája dôležité časové súvislosti aj A. Gurevič, a to zdôrazňovaním prírodného rytmu ako určovateľa času pre spoločnosti, ktoré sú založené na poľnohospodárstve. Práve postupná premena barbarskej spoločnosti do podoby kresťanskej spoločnosti je v oblasti času indikovaná:

- „principiálnym prebudovaním celej štruktúry časových predstáv“ (Gurevič 1978: 82);
- to spôsobuje zmenu ponímania rytmu – rytmus v poľnohospodárstve sa zároveň stáva rytmom liturgie (porovnaj Gurevič, A. J., 1978; porovnaj Le Goff, 2002: 91);
- časové univerzum, ktoré v sebe zahŕňa tak cyklický čas (neustále opakovanie cirkevného, resp. liturgického roka, ktoré sa začína adventom, nasledujú Vianoce, ďalej obdobie cez rok, pôstne obdobie...), ako aj lineárny čas, „čas dejín, dejinný čas stvorený Bohom“ (Le Goff 2002: 93) a napokon tzv. posvätný, eschatologický čas, čas, ktorý má svoje smerovanie, cieľ, teleologický zámer – „čas smeruje k večnosti, ktorá ho zruší“ (tamtiež: 93);
- sledovanie plynutia času podľa generácií panovníkov a pápežov (porovnaj Gurevič 1978: 114; porovnaj Le Goff 2002: 93-94);
- existencia fenoménu tzv. nočných a denných hodín a
- napokon, ako o tom hovorí nasledujúca myšlienka: „nové chápanie času je tak založené na troch určujúcich momentoch: na začiatku, kulminácii a ukončení ľudského rodu“ (Gurevič 1978: 87; porovnaj Le Goff 2002: 92-93).

Každodenná modlitba a manuálna práca boli sv. Benediktom zapracované do špecifického plynutia času, resp. rytmu dňa – ten sa vnímal v zmysle od východu slnka (až) po západ a bol, vychádzajúc zo striedania ročných období a rímskeho delenia času:

- a. postavený pre tzv. zimné obdobie (od prvého novembra po Veľkú noc) a tzv. obdobie od Veľkej noci po spomínaný prvý november a
- b. rozčlenený na 12 hodín (berúc do úvahy dlhšie trvanie letných denných hodín a potom dlhších zimných nočných hodín).

Každodenná potreba spájania sa modlitby a práce<sup>32</sup> je vyjadrená v Regule v nasledujúcej podobe:

1. vzhľadom na to, že je určené modliť sa cez deň sedemkrát<sup>33</sup>, tak si svoju povinnosť rehoľníci splnia „na Ranné chvály, Primu, Terciu, Sextu, Nonu, Vešpery a Kompletóriu“ (sv. Benedikt z Nursie, 1998: 115);
2. čo sa týka požiadavky práce – tá sa má vykonávať v období od Veľkej noci do prvého októbra „ráno po Prime až takmer do štvrtej hodiny“ (tamtiež: 183) a po None do Vešpier (porovnaj tamtiež: 183). „Od prvého novembra až do začiatku Veľkého pôstu“ (tamtiež: 183) má byť práca rozvrhnutá takto: „O druhej hodine nech sa koná Tercia a až po Nonu všetci robia prácu, ktorou ich poverili“<sup>34</sup> (tamtiež: 185);
3. špecifické postavenie v Benediktovom chápaní času má rytmus dňa v období Veľkého pôstu, keď sa od rána do tretej hodiny mníši venujú čítaniu knihy (porovnaj sv. Benedikt z Nursie, 1998: 185), ktorá im bola pridelená hneď na začiatku pôstu a ktorú majú počas neho prečítať celú. Čas po tretej hodine až do desiatej je vyhradený na to, čo bolo každému pridelené robiť;
4. autor vo svojom spise zdôrazňuje aj iný mimoriadny deň, a tým aj jeho rytmus – nedeľu, počas ktorej „sa venujú čítaniu všetci okrem tých, ktorí sú určení do rôznych služieb“ (tamtiež: 185), pričom opät musí mať na zreteli zdravotný stav, vek, ako aj intelekt každého brata a podľa nich musí postupovať pri určovaní úloh, práce, služieb, prípadne výbere kníh (táto požiadavka sa však, samozrejme, týka rozvrhu dňa i všetkých analyzovaných období);
5. dôležitou otázkou pre Benedikta bola v tomto kontexte i požiadavka spánku – analogicky musíme hovoriť o odlišnom trvaní spánku v lete a v zime: „nočný spánok trval od západu slnka, teda od 17:00 do 2:30 v zime a od 20:00 do 1:00 v lete“ (Valachová 2004: 8).

Dôležitú úlohu pri napĺňaní reguly musela zohrať i Benediktom explicitne vyjadrená štruktúra kláštorného spoločenstva benediktínov.

---

<sup>32</sup> „Ora et labora.“

<sup>33</sup> „Cez deň ťa chválím sedemkrát“ (Ž 119: 164); „Uprostred noci vstávam a zvelebujem ťa za tvoje spravodlivé výroky“ (Ž 119: 62).

<sup>34</sup> Po jedle sa všetci majú venovať čítaniu alebo žalmom (porovnaj sv. Benedikt z Nursie, 1998: 185).

Predstaviteľom kláštora tak dovnútra, ako aj navonok<sup>35</sup> je *opát* „a nech sa“ teda nikto „neodvažuje odporovať svojmu opátovi, či v kláštore, alebo mimo neho“ (sv. Benedikt z Nursie 1998: 61). Voľba opáta sa z pohľadu Benedikta mala udiat dvoma spôsobmi:

- a. celé spoločenstvo si jednomyseľne vyvolí jedného, a tak ustanoví opáta, alebo
- b. nech z „múdrejšieho dôvodu“ (tamtiež: 227) vyberá len menšia časť kláštorného spoločenstva bratov.

V oboch prípadoch však treba dbať na to, aby si mnísi nezvolili opáta, ktorý by toleroval ich „zlozvyky“ (tamtiež: 227), prehrešky, prečiny, odklony od nariadení a fundamentu reguly. Ak by sa tak predsa len stalo, tak biskup, v ktorého diecéze sa vyskytuje takýto kláštor, prípadne opáti z najbližších kláštorov, majú povinnosť zasiahnuť a nepustiť, „aby zvíťazilo uznesenie skazených. Ale nech ustanovia pre Boží dom hodného správcu“ (sv. Benedikt z Nursie, 1998: 227).

Namiesto je položiť si otázku týkajúcu sa práv a povinností opáta. Každý ustanovený opát musí mať na zreteli:

- a. zodpovednosť svojho „bremena“ (tamtiež: 227);
- b. zodpovedanie sa nielen zo svojho úradu, ale predovšetkým zo svojej služby;
- c. *slúženie* svojim podriadeným bratom nadovšetko ako *ich riadenie* (porovnaj tamtiež: 229);
- d. vysokú a kvalitnú znalosť Božích zákonov;
- e. múdrosť, milosrdenstvo, úctu, službu lásky;
- f. čistotu tela i mysle, odriekanie, pokoj, rozvážnosť – *matku čnosti* (porovnaj tamtiež: 231) a v neposlednom rade
- g. znalosť, úctu a zachovávanie Benediktovej reguly, „aby po dobrej službe počul od Pána to isté, čo počul dobrý sluha, ktorý rozdeľoval svojim spolusluhom pšenicu v pravý čas: *Veru, hovorím vám, povedal (Pán), ustanoví ho nad celým svojím majetkom* (porovnaj Mt 24: 47)“ (tamtiež: 231).

Druhým mužom kláštora je tzv. *prior*. Pre autora *Reguly* je, aj vďaka jeho skúsenostiam, zjavné, že práve výber priora sa častokrát môže stať nielen predmetom sporu biskupa a opátov (porovnaj sv. Benedikt z Nursie, 1998: 233), ale zároveň momentom podľahnutia pýche. Benedikt uvážlivo navrhuje, „aby zostalo v moci opáta usporiadanie jeho

---

<sup>35</sup> Dôležitosť opátov začala byť záväzne dôležitá práve v súvislosti so štvrtým lateránskym koncilom (1215).

kláštora“ (tamtiež: 233), a teda aby sám vymenoval priora, berúc do úvahy odporúčania jeho „bohobožných bratov“ (tamtiež: 235). Ak by sa predsa len po ustanovení priora zistilo, a to predovšetkým opátom, že sám prior nie je bohobožný muž, nedodržiava *Regulu* alebo je pyšný, má ho, podľa sv. Benedikta, opát pokarhať – „ústne“ (tamtiež: 235) – maximálne štyrikrát. V prípade, že aj štvrté ústne pokarhanie bude prior ignorovať, má nasledovať podriadenie sa rehoľnej disciplíne. „Keby sa ani potom nepolepšil, nech je pozbavený úradu priora a na jeho miesto sa zvolí iný, kto by bol toho hodný“ (tamtiež: 235). V možných následkoch pri pretrvávajúcej neposlušnosti, t. j. v neustálom odmietaní *Reguly*, podliehaní pokušeniam a nerestiam, narúšaní pokoja celého rehoľného spoločenstva, takéhoto mnícha sv. Benedikt *regulou* prikazuje *vylúčiť z kláštora* (porovnaj tamtiež: 235). Úlohou dobrého a správneho priora má byť vykonávanie všetkého, čím ho opát kláštora poverí.

Dôležitú myšlienku v tejto súvislosti sformuloval Benedikt v zmysle prerozdelenia povinností o starostlivosť kláštora medzi viacerých, aby sa tak zabránilo najmä spýšneniu jedného. Veď ak sa to dá, treba prideliť tzv. *dekanom kláštora* povinnosti a záležitosti, ktoré sú potrebné na správu a chod celého kláštora a rehoľného spoločenstva podľa pokynov samotného opáta. Tých si spomedzi seba vyberajú členovia rehole tak, aby sa stali pre opáta odolnými plecami spolunesúcimi záťaž „bremena“ kláštora. Pri následných zisteniach bujnejúcich vnútorných „kazoch“ jednotlivých dekanov sa má postupovať podobne ako pri problémoch s priorom – trikrát ich/ho pokarhať (porovnaj tamtiež: 129) a následne po absencii nápravy je/ich zo svojej funkcie odvolaný/t' (opátom).

*Hospodár kláštora* – hlavne pri väčšom rehoľnom spoločenstve – získava na dôležitosti a vyžaduje si aj pridelenie viacerých pomocníkov. Hospodár kláštora má byť vlastne mužom odolným proti lakomstvu, plytvaniu, obžerstvu, obzvlášť bohobožným múdрым človekom so všetkými vlastnosťami dobrého hospodára, ktorý sa dokáže v správnej miere postarať o jedlo spolubratov<sup>36</sup> a „všetky nádoby kláštora a všetok majetok... považuje za také posvätné ako nádoby oltára“ (sv. Benedikt z Nursie, 1998: 145). Každý predstaviteľ kláštora, t. j. opát, sa bude s radosťou prizerať, ako dôstojne tento hospodár „dbá“ nielen „o svoju dušu“ (tamtiež: 145).

---

<sup>36</sup> Rovnako aj o hostí, pocestných, deti a pod. (porovnaj sv. Benedikt z Nursie, 1998: 145).

Pri analýze štruktúry kláštorného spoločenstva benediktínov treba zohľadňovať i tieto faktory:

1. kategóriu veku, prostredníctvom ktorého sa pre Benedikta stáva zrejmom slabosť tak starcov, ako aj detí. Preto je dôležité, aby sa ich – jeho slovami – zastala autorita *Reguly*, „a v žiadnom prípade nech sa nich neviaže prísnosť Reguly v jedlách“ (sv. Benedikt z Nursie, 1998: 157);
2. kategóriu doby vstupu do kláštora;
3. kategóriu tzv. vyššieho svätenia<sup>37</sup> – t. j. kňazov a diakonov. Každý z nich má podľa pokynov opáta „slúžiť“ sv. omšu“ (tamtiež: 215) alebo požehnávať a ostatné povinnosti, prípadne úrady v kláštore vykonávať z poverenia opáta nie na základe svojho svätenia, ale práve s prihliadnutím na uvádzanú dobu jeho vstupu do kláštora – podriadeniu sa kláštornej disciplíne;
4. kategóriu tzv. nižšieho svätenia – ide o ostiárov, lektorov, exorcistov, akolytov a subdiakonov. V prípade, že sa zaviazu podriadiť sa *Regule* a cibriť svoju stálosť (porovnaj tamtiež: 217), môžu byť prijatí do benediktínskeho rehoľného spoločenstva;
5. kategóriu hostí – ktokoľvek, kto „sa ohlásil ako hosť“<sup>38</sup> (tamtiež: 193) kláštora, je opäť, priorom, prípadne bratom uvítaný ako najvzácnejší z hostí – aj keby to bol práve chudobný a je pre neho a pre predstaveného vždy prichystaná samostatná kuchyňa, aby, nerušiac rytmus dňa a étos „ora et labora“, v ktorúkoľvek hodinu dostal najesť, vodu<sup>39</sup>, „pretože v nich najviac prijímame Krista“ (tamtiež: 195), a napokon
6. kategóriu cudzích mníchov – ide o špecifickú situáciu, keď sa môže hosť kláštora so súhlasom opáta vlastného mníšskeho spoločenstva, prípadne iného kláštora prostredníctvom preverenia jeho charakteru počas jeho doterajšieho pobytu, stať súčasťou benediktínskeho spo-

---

<sup>37</sup> „Ordo sacerdotum.“ V tomto kontexte je dôležitý i posun vo význame *ordo*, *ordines*, pretože približne až okolo 8. – 9. storočia sa začne označovať aj „popis liturgického aktu“ (Iogna-Prat 2002: 603) – táto postupnosť sa pod vplyvom mníšskeho konceptu čistoty delí na dve skupiny, a teda na vyššie a nižšie svätenie, pričom každé si vyžaduje celibát s požiadavkou cirkevnej hierarchie (podrobnejšie o tom píšeme na inom mieste).

<sup>38</sup> V prípade, že ide o cudzieho mnícha, ktorý sa ohlásil ako hosť so sprievodným listom svojho opáta, je prijatý ako hosť dovtedy, pokiaľ chce zotrvať medzi múrmi benediktínskeho kláštora (porovnaj sv. Benedikt z Nursie, 1998: 219).

<sup>39</sup> „Bol som pocestný a pritulili ste ma“ (Mt 25: 35).

ločenstva. Slovanmi samotného Benedikta: „Ak by neskôr chcel svoju stálosť potvrdiť, nemá sa mu odoprieť také pranie“ (sv. Benedikt z Nursie, 1998: 217).

Vzhľadom na úvahy o štruktúre benediktínskeho kláštora je dôležité prepojiť ju aj s ideou práce a modlitby ako povolania tohto kláštora. Samotné rozdelenie času na velebenie Boha a fyzickú prácu prináša nové súvislosti práce a modlitby v podobe ďalších pozícií a úradov v kláštornom spoločenstve. Máme na mysli toto: *vrátnici kláštora, kláštorní remeselníci, týždenný lektor kláštora a kňazi kláštora*.

Prví z vymenovaných sú neustále k dispozícii pútnikom, hosťom, pocestným (a pod.), a preto ich cela má byť blízko vrátnice (porovnaj tamtiež: 237), aby v ktorúkoľvek hodinu mohli dať prichádzajúcim odpovede na ich otázky, prípadne radu. Ich cnosťou má byť múdrosť. Kláštorní remeselníci aj napriek svojmu talentu a zručnosti sa nemôžu vyvyšovať nad ostatných – preto ich cnosťou nech je podľa Benedikta pokora, aby si ani jeden z nich nemyslel, že „kláštor na ňom zarába“ (tamtiež: 205). Týždenná služba<sup>40</sup> lektora kláštora sa začína vždy v nedeľu (porovnaj tamtiež: 157) a náplň jeho služby spočíva v zabezpečovaní plynulosti čítania, ako aj jedenia a pitia bratov pri stole a ich disciplíny. Cnosť, ktorá je potrebná na vykonávanie takejto služby, má byť opakom *povýšenosti* (porovnaj tamtiež: 159).

Svätý Benedikt prostredníctvom svojej *Reguly* dáva každému opátovi aj možnosť, aby si spomedzi svojich spolubratov, ak uzná za vhodné, vybral takých, ktorí sú hodní a uspôsobení na vysvätenie za kňazov, prípadne diakonov a na vykonávanie tejto služby. Zároveň upozorňuje opátov, akými cnosťami by mali vybraní adeпти oplývať – pokorou, poslušnosťou, aby mohli bojovať predovšetkým proti pýche. Autor *Reguly* však jednoznačne sformuloval, že kňaz naďalej popri svojej službe musí zastávať „to miesto, ktoré mu prináleží podľa vstupu do kláštora,“ (tamtiež: 221) a okrem opáta, priora musí poslúchať stále nariadenia dekanov. V prípade, že by predstavení dospeli k poznatku, že z kňaza (diakona) sa stal nenapraviteľný „burič“ (sv. Benedikt z Nursie, 1998: 221), musí ho opát vykázat' z kláštora.

Ako z uvedeného vyplýva, rozvinula sa pred nami systematická, podrobná, presná, v podstate vyčerpávajúca a rovnako vplyvná predstava poriadku mníšskeho spoločenstva bratov, ktorá napriek svojej

---

<sup>40</sup> Týždenné trvanie majú ešte ďalšie služby bratov v kláštore – a to pri stole a v kuchyni (porovnaj sv. Benedikt z Nursie 1998: 161).

uzavretosti a už viac ráz zmienenej „*stabilitas loci*“ a „*stabilitas in congregatione*“ prináša fenomén adresnej spirituality presahujúci hranice mníšskeho spoločenstva a organizujúci život laickej časti spoločnosti. „Dokázali, že tvrdou prácou, ktorá je naplnená modlitbou (*laborare et orare*), sa Európania nemusia drieť len v zmysle obstarávania živobytia a môžu získať voľný čas, ktorý je základom kultúry: voľný čas na modlitbu, na štúdium, na učenie sa civilizačným zručnostiam a na výchovu ľudského ducha prostredníctvom hudby, staviteľstva a písomníctva. Kláštory tiež učili, ako kresťansky žiť. Učili rodiny vo svojom okolí, že majú svoju dôstojnosť, svoje povinnosti, a naučili ich tajomstvám úrodného poľnohospodárstva a ranopriemyselnej technike“ (Novak 1999: 45; porovnaj Gies – Gies 1994).

V období, ktoré nasledovalo, sa monasticizmus dostáva do situácie, v ktorej musí neustále zápasiť o rovnováhu medzi spiritualitou a hospodárskou sebestačnosťou, čo napokon vyústilo do špecifického *paradoxu* (porovnaj Gies – Gies 1994: 9-10) – benediktínske kláštory sa stali obeťou vlastného úspechu, a to hlavne z dôvodu delegovania práce na roľníkov a sluhov, ako aj narastania majetku a vlastníctva v podobe finančných darov. Po čase, keď vyprchal ich impulz, sa hnacím motorom rozvoja Európy stávajú cisterciáni, a to najmä vďaka „veľkoplošnému „modernému“ hospodáreniu, predovšetkým v hraničných oblastiach civilizovaného sveta“ (Johnson 1999: 37). Ich typickou črtou sa na jednej strane stala izolovanosť a geografické sústredenie na miesta, ktoré sú vzdialené populácii, a na druhej strane využitie benediktínskeho modelu práce a modlitby. Ústredná postava cisterciánov, Bernard z Clairvaux (1090 – 1153), opätovne potvrdil pre monasticizmus myšlienku rovnováhy práce a kontemplácie, ktorú postavil do roviny imperatívu. Z tohto dôvodu sa za ideálneho mnícha považuje ten, „kto majstrovským spôsobom“ (Gies – Gies 1994: 9) dokáže všetky svoje talenty, zručnosti v podobe roľníckej práce alebo záhradkárstva či remesiel ako napríklad tesárstva, klampiarstva, murárstva, obuvníctva, tkáčstva ponímať v zmysle „strednej cesty“ na účely „prinášania poriadku do sveta“ (Gies – Gies 1994: 9). A tak cisterciáni rozriešili problém rovnováhy modlitby a práce, a tým aj podobu ideálneho mnícha, „priradením modlitby a práce dvom odlišným kategóriám bratov“ (tamtiež: 9), čo vychádzalo z praxe existencie rozdielnych sociálnych vrstiev. „Popri rádových mníchoch majúcich aristokratický základ sa definovali neodborní, laickí bratia, *conversi*, ktorí sa regrutovali z nižších sociálnych vrstiev“ (tamtiež: 9) a ktorí museli byť „prevychovaní“ práve



zo strany prvej kategórie mníchov „do spoločenstva odborne vzdelaných“ (tamtiež: 9) spolubratov. Aj keď sa v mníšskom spoločenstve popri bratoch, ktorí vykonávali odbornú prácu, vždy nachádzali vo väčšom počte bratia bez odborného vzdelania, cisterciáni objavili mechanizmus, vďaka ktorému sa z nich mohli stať odborníci a nielen „námedzní robotníci“, a tak sa v „konkurencii“ ďalších rádov stali hlavnou hnacou silou rozvoja nielen mníšstva, ale aj Európy.

Pre históriu západného mníšstva je však dôležitá i ďalšia reforma Benediktovej reguly, ktorá sa začala odohrávať v desiatom storočí v Burgundii, v opátstve Cluny.

### Opátstvo Cluny

To, čo sa podstatne zmenilo po ranej etape stredoveku a stalo sa vypuklé v období vrcholného stredoveku – z pohľadu teológie a filozofie vyjadrené v scholastike a z pohľadu umenia zasa v gotike – je v oblasti spoločenského poriadku predovšetkým podstatný posun prekrývania ideálu a reality, t. j. jeho rozpor so skutočnosťou a jeho aplikáciou<sup>41</sup>. Obdobie 10. storočia, resp. jeho koniec predstavuje pre kresťanskú Cirkev hlbokú krízu a 11. až 12. storočie sú príznačné obzvlášť v tomto:

- a. stredoveké mestá sa stávajú centrom a žriedlom politického, spoločenského, cirkevného, ako aj obchodného a *vedeckého života* (porovnaj Gies – Gies 1994), no napriek tomu u nich pretrvávajú „agrikultúrny ráz“<sup>42</sup> (Hanus 2000: 142);
- b. nový stav, meštianstvo, sa začína stávať veľmi hybnou silou a ako nová spoločenská vrstva zasahuje a mení nielen organizovanie spoločenského života,<sup>43</sup> ale hlavne v náboženskej oblasti si začína nárokovať špeciálnu pozornosť aj vďaka svojmu *prínosu étosu práce*<sup>44</sup> (porovnaj Hanus 2000: 143): „meštiacka zbožnosť má osobitný charakter i osobitné potreby. Láme medze statickej ranostredovekej kláštornej a biskupsko-rezidenčialnej pastorácie.

<sup>41</sup> Samotný rozvoj cirkvi ako inštitúcie vyvolával a prehlboval určité nezrovnalosti medzi ideálom cirkvi a jej skutočnej praxe“ (Gurevič 1996: 130).

<sup>42</sup> V dimenzii času sa s mestom spája „zvláštny rytmus a vyžaduje si prísnejšie meranie času a šetrnejšie hospodárenie“, až sa napokon čas „stáva mierou práce“ (Gurevič 1978: 114).

<sup>43</sup> Pre našu problematiku pozri bližšie aj dielo J. Huizingu.

<sup>44</sup> Hanus zastáva názor, že je to práve on, ktorým „vlastne prekonáva a ukončuje stredovek, nastoľuje novovek“ (Hanus 2000: 143).

- Vymyká sa z rúk tak mníšstva, ako aj svetskej hierarchie. Vyžaduje si pastoračiu pohyblivejšiu, modernejšieho typu“ (tamtiež: 143), ktorej zodpovedá pastoračia tzv. kazateľských rádov, t. j. kláštorných mestských spoločenstiev (spolu)bratov vychádzajúcich zo žobravého základu. Vzhľadom na to možno opätovne zdôrazniť skutočnosť, na základe ktorej sa tento model, „predstavovaný žobravými rádmí, na stredovekom Západe objavil spoločne s rozvojom miest“ (Iogna-Prat 2002: 608);
- c. šľachta, resp. aristokracia toho času, ktorá sa neustále snažila o protiváhu meštiactva, si vypracovala vlastnú tradíciu využívania kostolov, kláštorov, fár a pod. – na jednej strane sa síce prostredníctvom nich nachádzala starostlivosť o spásu duše/í, ale na druhej strane k nim aristokracia prejavovala tzv. *výrobný* (porovnaj Hanus 2000: 144) prístup, pretože toto všetko považovala za svoj majetok, „nad ktorým má dispozičné právo“ (tamtiež: 144; porovnaj Špirko 1943);
  - d. s týmto fenoménom, ktorý Špirko dokonca pomenoval ako tzv. panské kostoly (Špirko 1943; pozri bližšie Iogna-Prat 2002: 605-606), súvisí vymanenie sa takýchto kláštorov, farností, kostolov spod právomoci a jurisdikcie biskupov a pápeža;
  - e. obsadzovanie pápežského stolca sa nachádza v dlhodobej kríze, pretože „sa už dlho neobsadzoval podľa cirkevných zákonov, ale pápežov dosadzovali svojvoľne cisári alebo vplyvné rodiny rímske“ (Špirko 1943: 255), čo je logickým vyústením a predstavuje vrchol pôsobenia práve už zmieneného fenoménu tzv. *panských kostolov*;
  - f. javy ako simonia (svätokupectvo), laická investitúra<sup>45</sup> a sústavné porušovanie sľubu čistoty predstavovali patologické javy vyžadujúce si správny prístup a riešenie a clunyské hnutie (910 – 950)<sup>46</sup> sa stalo základom, ako aj jadrom opätovného realizovania tzv. vertikálneho spiritualizmu (Hanus 2000: 117), ktorý sa síce opieral o model klasického mníšstva (benediktínskej reguly a spirituality), ale zároveň postupoval k zrodeniu tzv. žobravých potulných rádov.

---

<sup>45</sup> „Vplyvanie svetskej moci na obsadzovanie duchovných úradov“ (Hanus 2000: 148).

<sup>46</sup> Pozri Špirko 1943: 228-238.

Odborná literatúra sa zhodne vyjadruje o troch typoch mníšstva:

1. typ predstavuje tradičné mníšstvo, ktorého vzorom a prevedeným príkladom je práve Cluny (porovnaj Miccoli 1999: 60-66; porovnaj Iogna-Prat 2002; DUBY 1982),
2. typ je reprezentovaný eremitickým, resp. pustovníckym typom mníšstva – príkladom sú práve karteziáni, pretože takýmto spôsobom vyzbrojení „odporcovia“ svetského spôsobu mali v sebe potenciál a vnútorné usposobenie na priamy stret a konfrontáciu so svetským mestským svetom, a to prostredníctvom svojich svätení, čoho dôkazom je „hneď niekoľko karteziánskych mníchov“, ktorí sa stali biskupmi (Iogna-Prat 2002: 608),
3. typ spočíva v žobravých túlavých rádoch, ktorých doména sa prejavila nielen v privádzaní veriacich k Bohu, ale aj vo vytváraní podmienok najmä na očisťovanie spoločenstva – „takéto spoločenstvá majú svoju vnútornú hierarchiu podľa stupňa „konverzie“ jednotlivých členov: zvlášť stoja osoby duchovné (muži a ženy)<sup>47</sup>, zvlášť laici tvoriaci tretí rád“ (Iogna-Prat 2002: 608-609). Cieľom tohto snaženia je tak v dynamickej, členitej, pestrej a pohybujúcej sa mestskej spoločnosti utvoriť podmienky na organickú jednotu rôznosti s možnosťou odlúčenia sa od takéhoto sveta, a to priamo v ňom.

S clunyjským hnutím sa spájajú nielen mená ako Bernon, Odo, Odilo, Hugo, atď., ale aj Viliam Akvitánsky či Gregor VII., a práve toto hnutie (okrem iného) pripravilo základy pre reformy pápeža<sup>48</sup>. Za fundament clunyjského hnutia sa považuje:

1. znovunastolenie kláštorného života a spoločenstva po vzore *Reguly* sv. Benedikta z Nursie,
2. vytvorenie siete kongregácie uvedeného kláštora po celej Európe, ako aj
3. zásada „exempcie“ (Hanus 2000: 144), t. j. vyňatia spomínaného kláštora (ku ktorému neskôr patrilo veľké množstvo kongregácií) z právomocí tak biskupov, ako i zemepánov a podriadenie priamo pápežovi.

Ďalej, ako poznamenáva DUBY, Cluny zohralo kľúčovú úlohu v *nobilite*, ktorá bola založená na vykryštalizovanej rodinnej štruktúre a rastúcej dôležitosti predkov (v tradícii sv. Benedikta, sv. Augustína,

---

<sup>47</sup> Takzvaný. 1. a 2. rád.

<sup>48</sup> Mark Bloch pomenúva túto reformu ako tzv. gregoriánsku reformu, ktorej centrom sa začína stávať mesto (porovnaj Bloch 2003: 344-345).

cirkevných otcov a apoštolov) i na vlastných významných mužoch ako opátovi Odilonovi, Odovi a pod.; upevňujúc ich pamiatku neustálym sprítomňovaním a zdôrazňovaním diela, ako aj života, vytvoril sa samotný imidž aristokratického opátstva s vlastným clunyjským poriadkom. Špecifickosť tohto hnutia spočívala v jednoduchom počíne: poukazovalo na najdôležitejšiu funkciu a svoj význam a „clunyjský poriadok sa stal nástrojom obnovy, brány do neba“ (Duby 1982: 176). A medzi múrmi takýchto kláštorov sa nachádza nielen prísľub *hostiny*, akéhosi neustáleho sviatku, ale takej *hostiny*, ktorá sa stáva kľúčom ich úspechu. Vzhľadom na to, že clunyjský kláštor a v podstate aj celé clunyjské hnutie „trvalo na čistote“, nepochybne „hodilo rukavicu heréze“ (Duby 1982: 177) tej dobe.

Duby zdôrazňuje aj inú skutočnosť – tú, podľa ktorej hlavná funkcia clunyjských mníchov nespočívala v práci pre dokonalé štruktúry tej *telesnej* spoločnosti. „V ich očiach“ existovala len jedna možná zmena: telesné, resp. hmotné bolo úplne zlomené, nasmerované na duchovné a postupne, krok za krokom, sa napomáhalo ostatným *zvonka*, aby patrili „do ich spoločenstva, v živote i smrti“ (Duby 1982: 179). Zvláštne, resp. svojské vnímanie hierarchie spoločnosti a neskôr následné uskutočňovanie a potvrdzovanie zmeny v jej ponímaní a rovnako aj chápaní štruktúr spoločnosti sa na základe karolínskej<sup>49</sup> tradície utváralo práve v kláštoroch, a to v nasledujúcej forme: „Vieme dobre, že medzi kresťanmi oboch pohlaví existujú tri stavy, a teda i tri úrovne. Prvý je stav ľudí svetských, druhý je stav kňazov a tretí je stav mníchov. Aj keď ani jeden z týchto troch stavov nie je oslobodený od hriechu, tak prvý je dobrý, druhý je lepší a tretí je najlepší“ (Miccoli 1999: 53).

Kláštory svojou uzavretosťou a vernosťou *stabilistas loci* a *stabilitas congregatione* preto podľa Dubyho vykazovali *zjavné* (porovnaj Duby 1982: 179-180) odlišnosti od spoločnosti a v tomto čase nebolo teda kláštorné spoločenstvo určené „pre tento svet“ (Duby 1982: 180). Súvisí to okrem iného s vtedajším vnímaním času – prítomnosť bola podriadená budúcnosti a prítomnosť v tomto ponímaní reprezentovala *pozemská spoločnosť* a budúcnosť *Nebeské kráľovstvo*: „Noc a deň sa mnísi modlia za odpustenie svojich hriechov“ (Duby 1982: 179). A ak by predsa len boli v *pokušení* klesnúť až tak, že by sa zaujímali o obnovenie poriadku ľudského spoločenstva, t. j. spoločnosti, tak by ich doteraz

<sup>49</sup> Bolo to práve obdobie vlády Karolovcov, počas ktorej sa monasticizmus naplno rozvinul a dosiahol svoj vrchol. Podrobnejšie sa tým zaoberajú Le Goff, J. a Duby, G. (pozri Le Goff 1999; Le Goff 2002; Le Goff 2002; Duby 2002; Duby 1982).

vynaložené úsilie a námaha, ako aj budúce/a vyšlo nazmar. Ved' predsa poslaním clunyjských kláštorov nie je, ako zdôrazňuje Duby, zamestnať svojich mníchov vytváraním schém slúžiacich na obnovu spoločnosti – to je v povahe tzv. sociálnych ideológií (Duby 1982: 180). Ich sústreďenie, ťažisko a zmysel mníšskeho spôsobu života vidia v zameraní na *liturgiu* (porovnaj Duby 2002: 34), ktorú prostredníctvom svojich kláštorov a budúcich kongregácií – nielen ako dedičstvo Benediktovej regule – rozvíjajú ďalej.

Duby však netvrdí, že v predstave clunyjského hnutia dominuje ideál uzavretého mníšstva, bez kontaktu s ľudom, resp. ostatným svetom. Ak však nastane situácia, v ktorej mních, prípadne mnísi musia opustiť múry svojho kláštora, tak ich poslanie bude spočívať v interpretovaní mystéria smrti Ježiša Krista (porovnaj tamtiež: 180). Z pohľadu Dubyho bolo vlastne cieľom clunyjského hnutia predovšetkým úsilie vnieť do „laickej spoločnosti skutočné liturgické a kláštorné hodnoty *militia Dei*“ a jeho túžbou vytvoriť rytierov Krista zo všetkých *militias*, zo všetkých nižších hodností vojakov, ktorí napomáhajú aj odstraňovanie nariadených rozdielov“ (Duby 1982: 55; porovnaj Le Goff 1999: 50-51). Dlhodobé úsilie Cluny teda pozoroval najmä v monasticizovaní<sup>50</sup> laikov (porovnaj tamtiež: 97), ved' „protiklad medzi vplyvom a bezvýznamnosťou sa zdedil od Karolínskej ideológie ako vyjadrenie ideológie Božského pokoja“ (Duby 1982: 205): na jednej strane tak Cluny bagatelizovalo všetko, čo mohlo škodiť jeho zameraniu, a na druhej strane to bolo vyjadrované dualizmom kléru a ľudu.

Mních Hildebrand, a teda neskorší pápež Gregor VII. (1073 – 1085), svojim pôsobením zúročil predloženú bázu hnutia a počas svojho pontifikátu najmä:

- a. bojoval (porovnaj Hanus 2000: 148-150; porovnaj Špirko 1943: 283-284) proti odstráneniu laickej investitúry;
- b. **ustálil** rozdiel medzi tým, čo označujú pojmy „klerik“ a „laik“ – „sklerikalizovaním sa Cirkev viac „scirkevnila“, t. j. utiahla sa do svojej vnútornej, sakrálnej domény, kým štát, aspoň počiatkovo inchoatívne, sa laicizuje a sekularizuje“ (Hanus 2000: 148);

---

<sup>50</sup> „V kláštoroch tej doby bola medzi kultúrnymi aktivitami, ktoré idú ruka v ruku s liturgickými slávnosťami, jedinou najdôležitejšou históriou ako exegéza každodenných udalostí“ (Duby 1982: 180). Duby ju konkretizuje ako tzv. históriu okamihov (tamtiež: 180).

- c. spontánnym spôsobom dal impulz na podporu toho, čo si zase Hanus dovoľuje nazvať „zárodkom neskoršieho »štvrtého stavu«“ (tamtiež: 284) – masy, ktoré sa v jeho období začali utiekať priamo k pápežovi<sup>51</sup>, a tým sa posilnila nielen rola pápeža, ale aj spoločenský význam jeho reformy<sup>52</sup>.

Pre neskorší vývin situácie v období vrcholného stredoveku sa však i masa, a to nielen ako pojem, stáva kľúčovou. Participuje na prerode Cirkvi „od magicko-primitívno-ľudového chápania v ranostredovekej románskej perióde ku zvnútornenému kresťanstvu gotiky“ (Hanus 2000: 285) a zároveň sa stáva nepokojnou ako i nespokojnou silou<sup>53</sup> s (prevedeným) žitím ideálu kresťanského spoločenstva na všetkých jeho úrovniach, aby sa napokon dostala do situácie, keď sa odkláňa i od pápeža. Práve v tomto bode vrcholí úsilie, ktoré môžeme nazvať i tzv. *spirituálnym hnutím* (porovnaj tamtiež: 286) a ktoré sa prejavuje v dvoch hlavných podobách: v podobe herézy vrcholného stredoveku a v podobe žobravých reholí. Pristavme sa najprv pri prvom jave – heréze.

### Stredoveké herézy

Pre stredovekú spoločnosť sa v období 10. – 13. storočia stáva frapantný výskyt správ o narastajúcom počte kacírov, ktorých začali nazývať všeobecným pojmom *manichejci*<sup>54</sup>. Samotný manicheizmus<sup>55</sup> ako forma herézy sa sústreďoval na:

---

<sup>51</sup> Masy, odmietané spupnými prelátmi, utiekali sa k pápežovi“ (Hanus 2000: 149).

<sup>52</sup> „Po reforme Gregora VII. prevahu nadobúda pól *pápežský*... Po pokonštantínskej doktríne dvoch mocí v ďalšom stredoveku zavládla doktrína „*dvoch mečov*“ (*duplex gladius*)... Kurialisti 12. a 13. storočia vypracovali teóriu nielen relatívnej, ale aj absolútnej priority duchovnej moci“ (Hanus 2000: 153).

<sup>53</sup> „Toto dlhoveké, spočiatku mlčanlivé pozorovanie nerestnosti, kriklavých rozporov medzi hlásaným ideálom a skutočným stavom od základu narušovalo dôveru vo vedenie úradnej Cirkvi. Pohoršenie prechádzalo v hlasnú, potom už neutíchajúcu verejnú kritiku cirkevných pomerov“ (Hanus 2000: 285).

<sup>54</sup> Po vzore stúpcov manicheizmu, na ktorý sa ako na herézu aktívnym spôsobom sústredili cirkevní otcovia.

<sup>55</sup> Pozri bližšie dielo sv. Augustína – Vyznania.

- odmietanie ľudskej prirodzenosti Krista,<sup>56</sup>
- negatívny postoj „k ľudskému telu a tvrdenie, že iba pomerne malý počet ľudí bol predurčený pre blaho“ (Küng 2003: 73), pričom ostatní sú „masa“ (tamtiež: 73) odsúdená na večné zatratenie,
- od človeka sa vyžadoval asketický boj so sebou samým, ktorý bol založený na *prísnej vegetariánskej strave a celibáte* (Sokolov 1988: 39).

Takéto ich označovanie (samozrejme, aj napriek veľkému časovému posunu) súvisí pravdepodobne s podobnosťou so stúpenkami manicheizmu. Dôvodom bolo aj to, že i v etape vrcholného stredoveku sa po zornosť zameriavala na radikálnu askézu, na odmietanie, resp. odvrhnutie inštitúcií – napríklad manželstva – ako aj hierarchie cirkvi a „zvlášť materiálnych prvkov kultúry. Krst nahrádzali „duchovným“ vložením rúk, ničili kríže, spochybňovali potrebu výstavby svätýň, odmietali platenie desiatok“ (Ryš 2004: 38; porovnaj Zerner 2002: 186-191). V skutočnosti však išlo o veľkú podobnosť s tzv. sektou bogomilov<sup>57</sup> (tamtiež: 39), ktorá sa z Macedónie, Bulharska dostáva najprv do Dalmácie, Bosny a napokon sa objavuje v celej západnej Európe.

Dvanáste storočie sa prejavuje celým spektrom ďalších heréz – katarí,<sup>58</sup> humiliati,<sup>59</sup> arnoldiáni, jozefíni, passagiani, patareni (porovnaj Lambert 2000; porovnaj Ryš 2004), ale predovšetkým máme na mysli tzv. katarské hnutie,<sup>60</sup> ktoré „šírili najviac pohyblivé existencie kupcov a potulných hercov“ (Hanus 2000: 287). Autor dáva výskyt herézy do

<sup>56</sup> „Mal som strach uveriť, že sa narodil z tela, aby som nemusel veriť, že z tela poškvreného. Tvoji veriaci sa iste milo a nežne usmievajú, keď budú čítať tieto *riadky*, ale nedá sa nič robiť. Taký som bol“ (sv. Augustín 1997: 133).

<sup>57</sup> Bernard z Clairvaux, ako aj Peter Ctihodný, opát z Cluny, sa stali hlavnými cirkevnými autoritami konfrontujúcimi sa s hlavnými heretikmi.

<sup>58</sup> Oblasť výskytu: predovšetkým Anglicko, Nemecko, Porýnie, južné Francúzsko.

<sup>59</sup> Vyskytovali sa na území Talianska, najmä Lombardie, pretože stúpenci tohto hnutia reagovali „na podmienky vytvorené v talianskych mestách... v dôsledku hospodárskych premien. V roku 1179 sa obrátili na pápeža Alexandra III., aby potvrdil ich spôsob života. Nezanechajúc rodinný život, chceli žiť v spoločenstve zameranom na chudobu, prostotu mravov (okrem iného zákaz nosenia farebných šiat, úplný zákaz kľamaní a prísah), prácu a kazateľskú činnosť“ (Ryš 2004: 41).

<sup>60</sup> Katarí odmietajú všetko ľudské, „sú čistí duchovní ľudia, ktorí nič nechcú mať s telom, s manželstvom, s kultúrou, so štátom...“ (Hanus 2000: 287), t. j. inštitúciami.

súvislosti s gotikou, a preto „najväčším vehiklom“<sup>61</sup> heretických ideí boli katedrálne stavebné hute. Tvorili pevne organizované bratstvo, ktoré sa pohybovalo po celom priestore európskom, ... najmä po putovnej tepne Rýne, do Bazileja, Paríža, Kolína, Belgicka i Škandinávie. Kamenári boli propagátormi nových myšlienkových prúdov... a mohutným rozširovateľským činiteľom, a to najautentickejším... boli vychodené tradičné pútnické dráhy do Jeruzalema, Luccy, Compostelly, Chartres, Kolína“ (Hanus 2000: 287; porovnaj Duby 2002: 47). Ak k tomu pripojíme poznatok prehlbovania sa (ostrého) delenia na bohatých a chudobných – žijúcich na hranici žobrania – a s tým súvisiace hospodárske a spoločenské pomery, tak kľúčovým pojmom sa stáva práve najnižšia vrstva, jednoduchý a prostý ľud, vyjadrené Hanusovým pojmom – masa. Z uvedeného teda vyplýva nasledujúce:

- katarské hnutie malo svoju členskú základňu *práve* v najnižšej vrstve;
- aktivisti, mobilizujúci svojich (budúcich) členov, sa zamerali *práve* na klérus, resp. na odvrhnutie a odmietnutie tzv. *svetského kléru*;
- členovia sa svojím počínaním, ako aj učením konfrontovali a následne rozchádzali „s rímskou ortodoxiou a spochybňovali cirkevný a spoločenský poriadok“ (Gurevič 1997: 130-131);
- v tejto rovine analýzy sa stáva vypuklým ich typický dualizmus, a to z toho dôvodu, že odmietajú *Kristovo človečenstvo* (porovnaj Ryš 2004: 43; porovnaj Lambert 2000): veď Boh sa nemôže „znížiť“ k tomu, aby sa spojil s hmotným telom;
- len veľmi malý počet prostých ľudí dokázal odlišiť toto hnutie „od *credo* pravovernej cirkvi“ (tamtiež: 43), a to cez úkony, procesy, cnosti či znaky nasledovníka Krista, ako sú modlitba, chudoba, čistota, poslušnosť, pokora, pôst – všetko to, čo napríklad sv. Benedikt z Nursie charakterizoval v zmysle prostriedkov dobrých skutkov.

V tejto súvislosti sa nám javí dôležité prezentovať myšlienku z klasického diela Richarda Southerna, ako ju uvádza Ryš: „Dejiny stredovekej západnej cirkvi sú súčasne dejinami európskeho spoločenstva. Stotožnenie cirkvi s celkom organizovaného spoločenstva je základným rozlišovacím znamením stredoveku. Teoreticky poňaté, počas celého tohto obdobia sa mohol len ortodoxný a poslušný katolík úplne tešiť občianskym právam (...) Cirkev bola oblúkom spásy v mori nedokona-

<sup>61</sup> Spúšťacím mechanizmom tohto javu však podľa neho mohli byť aj križiacke výpravy, pretože prostredníctvom nich nastal stret orientálnych teórií – v súčinnosti s dualizmom alebo manicheizmom – s kresťanstvom.



losti.“ (Ryš 2004: 34-35). Ak Karol Veľký predstavuje viac ako symbol zjednotenej Európy, teda tej ríše, ktorá „bola opäť, podobne ako pred piatimi storočiami skôr, stotožnená s cirkvou namiesto rímskeho cisárstva“ (tamtiež: 34), znamená to i skutočnosť, že náboženstvo prestáva byť výsadou biskupov, kňazov a začína sa stávať doménou aj kacírov, t. j. „čistých“. <sup>62</sup> Aj preto pokladáme za dôležité naďalej venovať pozornosť tomuto sociálnemu javu svojej doby.

Herézu 12. storočia by sme mohli veľmi stručne vystihnúť myšlienkou, že jej ústrednou témou sa nestáva dogmatika, ale disciplína. A charizmatický ideál Krista <sup>63</sup>, ako aj imperatív chudoby sú práve tými obrazmi, ktoré najlepšie vystihujú a opodstatnene uvádzajú do celej situácie spoločnosti vrcholného stredoveku vzájomne protikladné pôsobenie mladého Františka z Assisi, zakladateľa františkánskeho rádu, a Petra Valdésa, zakladateľa valdénskej sekty. Sústreďme sa najprv na Františka z Assisi.

### **Koncepcia spoločenského poriadku v učení sv. Františka z Assisi**

Vynorenie a objavenie sa špecifickej osobnosti Františka z Assisi súvisí predovšetkým s vyššie analyzovaným fenoménom masy a skutočnosťou, že i on sám (ako osobnosť) nepochádza z *inštitucionalizovanej* Cirkvi (porovnaj Hanus 2000: 289), ako o ňom doslovne hovorí aj DUBY: „laikom bol a laikom zostal“ (DUBY 2002: 55). Objavuje sa teda spontánne, práve z masy. Neprihádza ako člen vyššej vrstvy, ale „ide von medzi ľuďmi, von z elitných kruhov, medzi najmenších – vrecovinou sa odeje, povrazom opáše, aby sa ničím nelíšil od tejto spodiny spoločnosti“ (Hanus 2000: 289).

Svojou osobnosťou sústredil okolo seba viacerých mužov, ktorí spolu s ním chodili medzi najbiednejších výzorom (napr. vrecovinový šat <sup>64</sup>) a životným štýlom (napr. stravovanie spôsobom chodenia po dobrých ľuďoch a prosenie o almužnu), ktorý pripomínal žobráka. Stali sa „miláčikmi ľudu“ (Hanus 2000: 290), ako aj tzv. žobravým spoločenstvom, ktoré bolo v protiklade k uzavretému benediktínskemu kláštoru a spôsobu života kláštorného spoločenstva <sup>65</sup>, t. j. normatívu mníšstva.

<sup>62</sup> Po prvýkrát tak boli nazvaní roku 1163 (porovnaj Ryš 2004: 41).

<sup>63</sup> Výstižne vyjadrené i pojmom „ordo evangelicus“ (Töpfer 2002: 150).

<sup>64</sup> Možno to vyjadriť a chápať i ako statusový symbol.

<sup>65</sup> Pozri vyššie.

František a jeho nasledovatelia vyhľadávali chudobných, najbiednejších, slabých ako aj deti (porovnaj Le Goff 2004), prichádzali priamo medzi nich, žili spolu s nimi ako Kristus, a to všetko bez akejkoľvek stabilizovanej a ustálenej formy. Františkovi bolo veľmi dobre známe, že ani poľná ľalia nemá nič, a predsa sa rozvíja do krásy a vône; ani poľný vták nič nevlastní a má vždy čo do zobáka i pre svoje potomstvo<sup>66</sup>. Preto ani on, ani jeden z jeho spoločníkov nemali nič vlastniť: „nielen jeho brat, jednotlivec, nemá mať nič, ani rehoľný dom nemá nič vlastniť. Má žiť zo žobrania a zo spontánnych príspevkov. Ako proti majetku, bol aj proti štúdiám, lebo aj to je »vlastníctvo«“ (Hanus 2000: 290). Bola to napokon práve táto prísna spiritualita chudoby, žitý ideál Krista, jazyk, ktorým sa najviac priblížil masám a čo najvernejšie dokumentuje jeho *Pieseň brata slnka*:

*„Najvyšší, všemohúci, dobrý Pane,  
Tebe patria chvály, sláva a česť  
a všetko požehnanie.  
Len Tebe, ó Najvyšší, náležia,  
a človek žiadny nie je hodný ani tvoje meno vysloviť.*

*Bud' chválený, môj Pane, tvorstvom svojím všetkým:  
zvlášť pánom bratom slnkom,  
čo zobúdzá deň a svetlom osvecuje nás;  
a krásne je a planie veľkým leskom;  
ó Najvyšší, to odžaruje obraz tvoj.*

*Bud' chválený, môj Pane, sestrou lunou, hviezdami,  
ktoré si jagavé a krásne rozsial nebies cestami.*

*Bud' chválený, môj Pane, bratom vetrom  
a ovzduším a oblakmi i jasným a každým povetrím,  
ktorými udržuješ žitie veciam svojim stvoreným.*

*Bud' chválený, môj Pane, sestrou vodou,  
ktorá je užitočná veľmi, pokorná a drahocenná, čistá.*

*Bud' chválený, môj Pane, bratom ohňom,  
ktorým tmy ožaruješ noci;  
a ktorý krásny je a ihravý a mohutný i mocný.*

*Bud' chválený, môj Pane, sestrou našou matkou zemou,  
ktorá nás užívuje a vládne nad nami,  
a plody rôzne rodí i kvety farbisté a byliny.*

---

<sup>66</sup> Bližšie pozri Mt 6, 25-26.

*Bud' chválený, môj Pane, tými, ktorí odpúšťajú z lásky  
a zakusujú choroby i útrapy;  
blahoslavení, ktorí toto strpia v pokoji,  
bo ty, Najvyšší, korunou ich odmeníš.*

*Bud' chválený, môj Pane, sestrou našou smrťou tela,  
pred ktorou neunikne žiaden človek žijúci.  
Prebada tým, čo umierajú v hriechoch smrteľných!  
Blažení, ktorých nájde odovzdaných v tvojej vôli,  
bo druhá smrť im škodiť sily nemá.  
Ďakujte môjmu Pánovi, žehnajte ho a chváľte,  
a s veľkou pokorou mu slúžte“ (Spisky svätého otca Františka  
z Assisi 1946: 80-81).*

Ako môžeme vybadať z obsahu jeho piesne a ako nás na to upozorňuje napríklad aj Roger Bacon, je to práve príroda<sup>67</sup>, ktorá sa pre Františka stáva nielen zaujímavou, pútavou, podnetnou, ale aj dôležitou (podľa R. Bacona to práve on ako prvý „učil“ celú Európu – porovnaj Gies – Gies 1994: 233).

Ak by sme ho chceli porovnať s jeho súčasníkom, so spomínaným Petrom Valdésom, zakladateľom valdénskej sekty, čo nesporne musíme (aby by sme zodpovedali aj implicitnú otázku, prečo nemôžeme považovať Františka za zakladateľa sekty), zistili by sme medzi nimi veľkú podobnosť:

- obaja (ako kupci) rozdali svoj majetok chudobným;
- obaja vychádzali z evanjelia a podľa neho chceli aj žiť vo veľkej prísnosti;
- sústredili okolo seba svojich nasledovníkov.

Je tu však jeden dôležitý rozdiel, ktorý z Petra Valdéskeho robí *zakladateľa sekty* a z Františka z Assisi *zasa svätca*: práve ten, na rozdiel od Petra Valdéskeho, nikdy neprestal čtiť a uznávať *autoritu kňazov* (porovnaj DUBY 2002: 57; porovnaj Le Goff 2004). Naopak, Peter Valdés, ktorý vyznával prísnosť chudoby prvotnej cirkvi, sa prostredníctvom roviny poslušnosti, resp. disciplíny odklonil od nariadenia biskupov – na to, aby mohol kázať, potreboval potvrdenie biskupa. A neakceptovanie tejto požiadavky zradikalizovalo počínanie Petra Valdésa i jeho stúpcov: „odmietli cirkevnú tradíciu a jej učiteľský úrad a za jedinú autoritu uznávali bibliu“ (Rys 2004: 44).

---

<sup>67</sup> Pravdepodobne to môže okrem iného súvisieť aj s Františkovým sústredením sa na ľudí práce, t. j. *laboratores* (porovnaj Le Goff 2004).

Moment, ktorý môže u Františka vari najlepšie vystihnúť podriadenie sa autorite, je požiadavka, s ktorou sa na samotného Františka obrátil pápež Inocent III. A to požiadavka akceptovania konkrétneho predpisu, t. j. konkrétnej reguly pre neho samého a spoločníkov, aby sa „usmernili nespútané vody ducha“ (Spisky svätého otca Františka z Assisi 1946: 7). Dochádza k prerodu Františkovho hnutia žobravých spoločníkov na rehoľu *menších bratov*<sup>68</sup>, do tzv. inštitucionálnej podoby, pretože „kajúcnik z Assisi si dobre uvedomoval dôležitosť jednotného pravidla<sup>69</sup>, jednotného postupu, jednotného cieľa“ (tamtiež: 7). Vo všeobecnosti môžeme koncepciu spoločenského poriadku sv. Františka vlastne ponímať prinajmenšom v dvoch rovinách:

1. v tzv. spontánnej a neinštitucionalizovanej, ktorú modeluje spôsob života žobravého spoločenstva sústredného okolo Františkovej osoby ako modelu poriadku, a
2. naopak, práve v tzv. inštitucionalizovanej reforme kláštora ako modelu poriadku. Prvá z nich môže byť rozpoznateľná v kľúčových pojmoch ako:
  - a. charizmatický ideál Krista,
  - b. imperatív chudoby a
  - c. žobravé bratstvo ako ideál (spontánne vzniknutého) spoločenstva.

Druhú dimenziu charakterizuje:

- a. výpočet všetkých regúl, ktoré zostavil František buď v spolupráci so spolubratmi, alebo s biskupmi pre život inštitucionalizovaného kláštorného spoločenstva s už pevnou a zreteľne kontúrovanou „stabilitas loci“ a „stabilitas in congregatione“;
- b. príslušný počet ďalších dokumentov – listov.
- c. Takýto náhľad na Františkovu ideu prostredníctvom uvedených dimenzií súvisí s dôležitým vydeľovaním (logicky) dvoch tzv. období pôsobenia sv. Františka, ktorých špecifickosť, ako už vieme, vyplynula z udalostí jeho doby a ktoré sme si priblížili predchádzajúcou analýzou.

---

<sup>68</sup> „A žiaden z nich nech sa nevolá priorom (prvším), lež všeobecne nech sa všetci volajú bratmi menšími. A nech jeden umýva nohy druhému“ (Spisky svätého otca Františka z Assisi 1946: 13).

<sup>69</sup> Aj napriek tomu, že *Regula menších bratov* je v porovnaní s *Regulou* sv. Benedikta z Nursie veľmi stručná a menej systematická, rieši a usporadúva všetky dôležité otázky, problémy a záležitosti kláštorného spôsobu života menších bratov – františkánov.

Zaoberajme sa však už predstavou kláštorného spôsobu života spoločenstva, a to františkánov, ktorá vznikla zo žobravej spirituality bratstva ako ideálu spoločenstva zameranej na priblíženie sa aj tým najmenším<sup>70</sup>, s rozdielnou, resp. „tekutou“<sup>71</sup> *stabilitas loci* v porovnaní s benediktínskou tradíciou. Táto nová predstava sa ako spirituálny fundament spoločenského poriadku objavuje na jednej strane spolu s odkazom clunyjskej reformy kláštora (a kláštorného života) ako určitého modelu poriadku a na druhej strane spoločne so sociálnym učením Štvrtého lateránskeho koncilu<sup>72</sup> (1215), predsa však spadá do toho istého obdobia – stredoveku.

Bázou pre spoločný život františkánov sa stáva poslušnosť, *čistota*, existencia všetkých *bez vlastníctva*, pričom poslušnosť charakterizujú dve roviny: sv. Františka voči pápežovi (a riadne zvoleným nástupcom) a jeho spolubratov voči nemu (ostatným jeho nástupcom) a medzi spolubratmi navzájom. Presne vymedzuje i postup, ako sa stať členom rehoľného spoločenstva:

- a. dobrovoľníkov prijíma provinciálny minister<sup>73</sup>,
- b. podrobuje ich skúške,
- c. musí zistiť rodinný stav „uchádzača“ a následne ich poveriť, aby svoj majetok rozдали chudobným, a
- d. nastáva skúšobná doba v trvaní jedného roka;
- e. úspešným vyvrcholením sa má na jednej strane stať zloženie sľu-  
bov, ako aj prijatie reguly a jej neustále zachovávanie a na druhej strane podľa „príkazu pápeža“ (Spisky svätého otca Františka z Assisi, 1946: 30) už nikdy nemôžu opustiť svoju rehoľu.

<sup>70</sup> Porovnaj napr. Lk 18, 15-17; Mt 19, 13-14; Mt 20, 1-16; a pod.

<sup>71</sup> Pozri bližšie dielo Dilbar Alijevovej.

<sup>72</sup> Tento koncil opätom, resp. priorom všetkých mníšskych rádov, a teda aj benediktínom uložil, aby sa v každom kráľovstve alebo cirkevnej provincii po vzore cistercitov každé tri roky schádzali na svojej generálnej kapitule, ktorá by riešila problémy týkajúce sa ich kláštorov a na ktorej sa kvôli kontrole disciplíny mali voliť vizitátori. Zároveň boli biskupi prostredníctvom nariadenia zaviazaní, aby v kláštoroch svojej diecézy dozerali na priebeh reformy v jednotlivých kláštoroch (porovnaj Špirko 1943: 303-305). Okrem iného tento koncil zaviedol povinnosť súkromných ušných spovedí, čo „sa stalo významným medzníkom v dejinách cirkevného dohľadu nad svedomím veriaceho... Počas tohto vývoja sa vnútorný kruh neustále zväčšuje, čo vlastne znamená, že cirkev a spoločnosť sa postupne stávajú zameniteľnými termínmi“ (Iogna-Prat 2002: 609).

<sup>73</sup> Sú to práve len provinciálni ministri, ktorí smú prijímať žiadateľov (porovnaj tamtiež: 30).

V skromnom odeve – „jeden habit s kapučnou, a ak chcú, druhý bez kapucne“ (tamtiež: 30) – modliac sa stanovené cirkevné hodinky, resp. *oficium* (porovnaj tamtiež: 31) a prostredníctvom dodržiavania *pôstu*<sup>74</sup> sú pripravení chodiť svetom, medzi ľuďmi, pracovať<sup>75</sup> a za to dostávať ako almužnu alebo dar od ľudí jedlo a ďalšie životné potreby nielen pre seba, ale aj pre ostatných bratov; „okrem mincí a peňazí, a to pokorne, ako sa svedčí na sluhov božích a zachovávateľov presvätej chudoby“<sup>76</sup> (tamtiež: 32). Prácou má František na mysli podľa zručností, schopností a darov jednotlivých členov rádu predovšetkým vykonávanie *remesiel*<sup>77</sup> alebo *kazateľskú činnosť*<sup>78</sup> – takýto brat získa poverenie a zverenie kazateľského úradu od generálneho ministra, ktorý ho pred tým aj pre-skúša.

Toto všetko má napomáhať organizačná štruktúra menších bratov: teda najvyšším predstaveným rehole je *generálny minister*<sup>79</sup>, nasledujú *provinciálni ministri a kustódi*<sup>80</sup> (vzhľadom na to, že prvé provincie

<sup>74</sup> „... nech sa postia od sviatku Všetkých svätých až do Narodenia Pána“ (tamtiež: 31). Dobrovoľný pôst, tak ako v regule sv. Benedikta z Nursie, má trvať od Zjavenia Pána 40 dní. Druhý povinný pôst sú však bratia zaviazaní zachovávať počas 40 dní až do Vzkriesenia Pána a majú povinnosť postiť sa ešte v piatok.

<sup>75</sup> „Preto musia sluhovia boží vždy byť zabratí buď do modlitby, alebo do nejakej dobrej práce“ (Spisky svätého Františka z Assisi 1946: 13) – východiskovými myšlienkovými zdrojmi sú pre Františka tak list 125 sv. Hieronýma, ako aj § 48 Reguly sv. Benedikta z Nursie.

<sup>76</sup> A rovnako sa majú menší bratia vystríhať, aby neprijímali od ľudí kostoly alebo príbytky v prípade „všetko ostatné, čo stavajú pre nich, ak nie sú také, aké svedčia svätej chudobe, ktorú sme v regule sľúbili“ (tamtiež: 38).

<sup>77</sup> „Ja som vlastnoručne pracoval a chcem pracovať aj naďalej; a je moje vrúčne pranie, aby sa aj všetci bratia zaoberali nejakou počestnou robotou. Ktorí sa nevyznajú v nijakej práci, nech sa naučia, nie z túžby po mzde za prácu, ale pre dobrý príklad a na zahnanie záhal'ky. Keby sme niekedy mzdu za prácu nedostali, choďme k stolu Pána a žobrimo almužnu od dverí do dverí“ (Spisky svätého Františka z Assisi 1946: 37).

<sup>78</sup> Svätý František odporúča bratom kazateľom, aby ich kázne boli zostavené z čistých a uvážených slov, „súce osožiť a učiť ľudí. Nech kážu o hriechoch a cnostiach, o treste a sláve *stručne*, lebo aj Pán, kým bol na zemi, hovoril stručnými slovami (Rim 9, 28)“ (tamtiež: 34).

<sup>79</sup> V prípade, že generálny minister zomrie, sú provinciálni ministri a kustódi povinní sa zísť na tzv. svätodušnej kapitule a zvoliť si nového generálneho ministra.

<sup>80</sup> Svätý František vyzýva osobitne, t. j. listom, všetkých kustódov (*List všetkým kustódom*), aby napomáhali dôstojné uctievanie tela a krvi Pána Ježiša Krista, a to za pomoci a využitím drahocenných kalichov, korporálov a oltárnych ozdôb –

františkánov boli veľké, delili sa ešte na tzv. kustódie, na čele ktorých bol kustód). Medzi spolubratmi sa môžu nachádzať aj bratia kňazi (podobne ako to uvádza vo svojej Regule i sv. Benedikt z Nursie), ktorí sa ako kňazi<sup>81</sup> starajú najmä o liturgiu<sup>82</sup> a „uloženie pokuty“ (Spisky svätého otca Františka z Assisi 1946: 34), pričom však *odpustenie* pri spáchaní smrteľného hriechu<sup>83</sup> ktoréhokoľvek spomedzi bratov<sup>84</sup> *môže dať iba* (porovnaj tamtiež: 33) provinciálny minister. František vo svojej regule pamätá na všetkých svojich spolubratov, ako to nezabúda zdôrazniť, pretože im ustanovil povinnosť na základe určenia generálneho ministra stretnúť sa na kapitule: „tieto schôdzky nech sú raz za tri roky alebo v dlhšom, alebo kratšom časovom období, ako nariadi spomínaný minister“ (Spisky svätého otca Františka z Assisi 1946: 34). V tejto súvislosti je dôležitá, ako aj výnimočná Františkova písomnosť známa pod názvom *List generálnej kapitule*, ktorým dopĺňa uvedené ustanovenia – aj v ňom sa objavujú jeho celoživotné námety: chudoba, poslušnosť, úcta ku každému stvoreniu, a pod. a, samozrejme, v tomto kontexte čo *najvernejšie zachovávanie reguly*. Le Goff zdôrazňuje Františkovu snahu, resp. uhol nazerania na spoločnosť v zmysle akéhosi súhrnu kategórií: z duchovného hľadiska upozorňuje na tzv. nehierarchizovanie a z hľadiska svetskej správy na vzájomnú si rovnosť – veď predsa tí, ktorí sú v každodennom svete znevýhodňovaní, budú nakoniec privilegovaní (porovnaj Le Goff 2004: 101).

---

so všetkou *pokorou* majú *osloviť duchovných* vtedy, keď *sa im zdá, že sa tak nekoná* (porovnaj tamtiež: 62).

<sup>81</sup> Podrobnejšie sa o nich zmieňuje i v tzv. *Liste generálnej kapitule*, v ktorom im zdôrazňuje ideál Krista a jeho život, následne úctu k Eucharistii a pripomína dôstojné vykonávanie ich povolania; taktiež aby si ctili a žili život podľa reguly a mali v úcte všetky jeho listy.

<sup>82</sup> V tejto súvislosti František vyjadruje upozornenie pre kňazov františkánov, ako aj ostatných duchovných, a to opäť vo svojom tzv. *Liste všetkým duchovným*: „Všetci tí však, ktorí vysluhujú také presväté tajomstvá, zvlášť tí, ktorí ich ľahostajne vysluhujú, nech si všimnú, aké chatrné sú kalichy, korporále, šatky, na ktorých obetujú telo a krv Pána nášho Ježiša Krista. Mnohí ich ponechávajú na nedôstojných miestach, smutným spôsobom nosia po cestách, nehodne prijímajú a nepozorne iným rozdávať“ (tamtiež: 61).

<sup>83</sup> Pozri ďalej bližšie *List istému ministrovi* – Spisky svätého otca Františka z Assisi 1946: 70.

<sup>84</sup> Brat v takomto rozpoložení, t. j. pri spáchaní smrteľného hriechu, má podľa Františka čo najskôr vyhľadať provinciálneho ministra.

Vo Františkovej regule sa objavuje i nová požiadavka: od Ríma si pre menších bratov žiada kardinála, ktorý by bol na jednej strane poverený vykonávať nad nimi správu, ochranu, ale na druhej strane by sa staral o naprávanie „nášho bratstva, aby sme takto, poddaní a podrobení pri nohách svätej Cirkvi, pevní v katolíckej viere (Kol 1, 23) zachovávali chudobu, pokoru a sväté evanjelium Pána nášho Ježiša Krista, čo sme pevne sľúbili“ (Spisky svätého otca Františka z Assisi 1946: 36). Touto svojou požiadavkou akceptuje a dotvára inštitucionálnu podobu svojho spoločenstva, t. j. rehole menších bratov, pričom však prostredníctvom plného uznávania autority zostáva verný svojmu ideálu – charizmatickému ideálu Krista, následne imperatívu chudoby a žobrávemu bratstvu.

V čom je ešte významná Františkova predstava poriadku vzhľadom na našu problematiku?

1. Špecifickým zameraním (alebo darom) františkánskej rehole je práve veľký *potenciál mobility*, ktorý využíval samotný František a jeho spolubratia na svojich cestách, púťach a návštevách ďalekých krajín<sup>85</sup>.
2. Osobitou a svojskou je skutočnosť Františkovej pokory, pretože sa nikdy *nestal* generálnym ministrom, sľúbil poslušnosť každému ďalšiemu za svojho života. Explicitne však každému z nich (ministrov) ukladá, aby ani „generálny minister, ani ostatní ministri a kustódi“ nič nepridávali „v mene svätej poslušnosti... k týmto slovám, ani z nich nič nesmú vylúčiť“ (tamtiež: 39).
3. Prepojením aj so ženami, a to prostredníctvom sv. Kláry, čím vznikol i rád pre ženy – v prvom období známy ako rád sv. Damiána, no neskôr pod názvom Klarisky.<sup>86</sup> Ženské príslušníčky tejto rehole mali/jú oplývať cnosťami, ako sú *chudoba, poslušnosť, čistota, pevný charakter, vytrvalosť, mlčanlivosť*<sup>87</sup>, *pokora*,

<sup>85</sup> V rokoch 1219 – 1220 pôsobil František na Blízkom východe a v meste Damietta sa stretol so sultánom Malikom al – Kámilom (porovnaj Le Goff 2004: 61).

<sup>86</sup> V roku 1215 sv. František vydal príkaz o tom, aby sa „predstavenou ženského konventu pri kostole svätého Damiána“ (Marsina 1997: 323) stala sv. Klára – po jej smrti sa „príslušníčky ženskej odnože menších bratov začali volať klarisky (chudobné sestry svätej Kláry) (tamtiež: 323).

<sup>87</sup> „V hovorni nie je dovolené hovoriť nikomu od kompletória, ktoré sa odrieka v určenom čase, až do prvej hodiny nasledujúceho dňa a v čase jedla a odpočinku, ani keď sa slávi omša s výnimkou závažného prípadu, ktorý nemôže byť odložený“ (Marsina 1997: 332).



*disciplína*, a to v prvom rade z dôvodu povinnosti „zostať zavreté (v kláštore), a po tom, čo vstúpia do klauzúry tejto rehole a zložením rehoľného sľubu, sa zaviazu zachovávať rehoľné predpisy“ (Marsina 1997: 325). Svätý František oceňoval na (budúcich) klariskách i špecifické nadanie, talent alebo výnimočnosť a podnecoval k tomu, že „ak niektoré mladé i staršie dievčatá budú veľmi nadané a pokorné a ak predstavená uzná za vhodné, môže ich dať vyučiť v písme a prideliť im spoľahlivú a múdru magistru“ (tamtiež: 326).

4. Spôsobom a cestou života reguly<sup>88</sup> pre ženy, ktorý poňal sv. František pomocou prísnej klauzúry<sup>89</sup>, ako vyplýva z uvedenej úvahy, čo možno chápať (aj) ako tzv. implicitný potenciál mobility františkánov (stálosť Božej milosti).
5. Založením tzv. tretieho rádu františkánov – „terciárov“ (sv. František z Assisi 1946: 54), za ktorých považoval všetkých zbožných kresťanov – mužov i ženy – a ktorým adresoval svoj tzv. *List všetkým veriacim* (porovnaj sv. František z Assisi, 1946: 54-61). Ponímal ich ako potenciál budovania *Nebeského kráľovstva*; prihovárал sa im ako ich služobník, zároveň im však jednoduchou a zrozumiteľnou rečou<sup>90</sup> zdôrazňoval a ozrejmoval každodennosť nasledovníka Krista, láskavú povinnosť, ktorá je ukotvená v realite lásky pre budúcnosť v podobe spásy – úlohou poriadku a hierarchie je na jednej strane prerobiť jednotlivca: „konverzia“ (Iogna-Prat 2002: 609) a na druhej strane „komutácia“ (tamtiež:

---

<sup>88</sup> „... nepatrný brat František, chcem nasledovať život a chudobu najvyššieho Pána nášho Ježiša Krista a jeho presvätej matky a chcem v tom vytrvať až do konca. Aj vás, panie moje, prosím a radím Vám, aby ste neustále žili takýmto nadovšetko svätým životom a v takejto chudobe. Majte sa veľmi na pozore, aby ste nikdy ani v najmenšom neodbočili od tohto života, i keby vás niekto ináč poučoval alebo ináč radil“ (Spisky svätého Františka z Assisi 1946: 71).

<sup>89</sup> „Nebudú mať už voľnosť a možnosť odísť, iba ak by boli s povolením najvyššieho predstaveného rehole menších bratov alebo provinciála tejto rehole z provincie, v ktorej sa kláštor nachádza, preložené na iné miesto z dôvodu rozširovania a posilňovania rehole alebo obnovy kláštora alebo z dôvodu nápravy či pre útek pred nebezpečenstvom“ (Marsina 1997: 325). Každý takýto ženský kláštor má mať vždy len jeden vchod s vysúvacími alebo vyťahovacími schodmi umiestnenými dostatočne vysoko (porovnaj tamtiež: 331).

<sup>90</sup> „Tí, ktorí nevedia čítať, nech si ich dajú častejšie prečítať a nech ich uchovávajú u seba so svätými skutkami až do konca, lebo sú duchom a životom“ (Sv. František z Assisi 1946: 60-61).

609). Z pohľadu budúceho života, ako to zdôrazňuje aj Duby, sú (poriadok a hierarchia) dočasné. Dominantou je pôsobenie budúcej transcencie, a tak hierarchia, ako aj štruktúra nie je ani absolútna, ani definitívna a poriadok „predpokladá možnosť prekonania svojej súčasnej pozície“ (tamtiež: 609). Ďalší rozmer Františkovej predstavy poriadku v kontexte spoločnosti možno indikovať v podobe zdroja dynamických zmien, a to vzhľadom na to, že komunita<sup>91</sup>, predovšetkým práve sv. Františka (prvý, druhý alebo tretí rád), neberie do úvahy pôvod, príbuzenské vzťahy, prípadne pohlavie – „nastoluje istú formu duchovného príbuzenstva“ (tamtiež: 609).

6. Vzhľadom na to, že jednou z celoživotných tém sv. Františka bola (aj) úcta k Eucharistii, premietol ju do možno paradoxnej podoby prežívania prísnej spirituality a chudoby: „svätý František tvrdil, že kostoly majú byť bohato vyzdobené. Pretože sú príbytkom tela Kristovho, chcel, aby boli slávne a zdobené. Z tejto obetnej funkcie teda vyplýva to, čím na nás dodnes pôsobia – svojou krásou. Totiž nič nebolo považované za dosť krásne, ak to malo byť vystavené pohľadu Všemohúceho. Jemu sa mali zaľúbiť, a preto bolo nevyhnutné používať tie najčistejšie a najnádhernejšie materiály a pri ich spracúvaní sa mala uplatniť najvyššia ľudská inteligencia, citlivosť a zručnosť“ (Duby 2002: 7-8).
7. V konečnom dôsledku vlastne chápal chrámy vo význame svätých, v ktorých by sme mali vždy prebývať „iba ako pútnici a cudzinci“ (Spisky svätého otca Františka z Assisi 1946: 38), čo možno ponímať aj ako vysvetlenie spomínaného paradoxu prežívania chudoby.

Úplne na záver sa chceme vyjadriť v nasledujúcom zmysle: nateraz pre nás „zostáva otázkou diskusie, ako ďaleko vôbec mohol existovať nejaký racionálny spoločenský poriadok mimo cirkvi. Pokiaľ to tak bolo, bol v najlepšom prípade veľmi obmedzený. Tak teda cirkev nebola len štátom – bola jediným štátom. Bola nielen spoločenstvom – bola jediným spoločenstvom: ľudská societas perfecta. V celej svojej plnosti bola jediným spoločenstvom rozumného a vykúpeného ľudstva“ (Southern 2004: 35).

---

<sup>91</sup> „.... práve v týchto malých rovnostárskych komunitách fungujúcich na princípe bratstva boli aplikované zmluvné vzťahy, ktoré sú mimoriadne dôležité pre históriu individualizmu“ (Iogna-Prat 2002: 609-610).

## LITERATÚRA

- AUGUSTIN Z HIPPO, 2004: Řehole pro komunitu. Kostelní Vydří: Karmelitánke nakladatelství.
- BLOCH, M., 2003: Feodálnoje občestvo. Moskva: Izdatel'stvo im. sabašnikovych.
- DUBY, G., 1982: The Three orders. Feudal society imagined. Chicago: University of Chicago Press.
- DUBY, G., 2002: Umění a společnost ve středověku. Praha-Litomyšl: Paseka:
- DUBY, G., 2003: Rytíř, žena a kněz. Manžeství ve Francii v době feudalismu. Praha: Garamond.
- GIES, F. – GIES, J., 1994: Cathedral, Forge, and Waterwheel. Technology and Invention in the Middle Ages. New York: HarperCollins Publishers.
- GUREVIČ, A. J., 1978: Kategorie středověké kultury. Praha: Mladá fronta.
- GUREVIČ, A., 1996: Nebe, peklo, svět. Cesty k lidové kultuře středověku. Jihočany: H&H.
- HANUS, L., 2000: Pokonštantínska Cirkev. Bratislava: Lúč.
- HUIZING, J., 1950: The Waning of The Middle Ages. London: Edward Arnold & Co.
- IOGNA-PRAT, D. 2002: Řád a stavy. In Le Goff, J. (eds.). Encyklopedie středověku. Praha: Vyšehrad, s. 599-610.
- JOHNSON, P., 1999: Nepřátelé společnosti. Řevnice: Rozmluvy.
- KÜNG, H., 2003: Katolícka cirkev. Stručné dejiny. Bratislava: Slovart.
- LAMBERT, M., 2000: Středověká hereza. Praha: Argo.
- Le GOFF, J., (ed.), 1999: Středověký člověk a jeho svět. Praha: Vyšehrad.
- Le GOFF, J., SCHMITT, J. C. (eds.), 2002: Encyklopedie středověku. Praha: Vyšehrad.
- Le GOFF, J., 2004: Svatý František z Assisi. Praha: Vyšehrad.
- LITTLE, L. K., 2002: Mniši a řehlníci. In: Le Goff, J. (eds.). Encyklopedie středověku. Praha: Vyšehrad, s. 392-403.
- MARSINA, R., 1997: Legendy stredovekého Slovenska. Ideály stredovekého človeka očami cirkevných spisovateľov. Nitra: Vydavateľstvo Rak.
- MICCOLI, G., 1999: Mniši. In Le Goff, J., Schmitt, J. C. (ed.) Středověký člověk a jeho svět. Praha: Vyšehrad, s. 39-68.
- MURRAY, A., 2002: Rozum. In Le Goff, J. (eds.). Encyklopedie středověku. Praha: Vyšehrad, s. 575-587.
- NOVAK, M., 1999: Katolícke sociální myšlení a liberální instituce. Praha: Česká křesťanská akademie.
- PIEPER, J., 1993: Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie. Praha: Vyšehrad:

- RYŠ, G., 2004: Inkvizice. Praha: Mladá fronta.
- SOKOLOV, V. V., 1988: Středověká filozofie. Praha: Svoboda.
- SPISKY SVĚTĚHO OTCA FRANTIŠKA Z ASSISI, 1946: Samovzdelávací krúžok bohoslovcov františkánov, Žilina.
- SV. AUGUSTÍN, 1997: Vyznania. Bratislava: Lúč.
- SV. BENEDIKT Z NURSIE, 1997: Regula. Banská Bystrica: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského.
- ŠPIRKO, J., 1943: Cirkevné dejiny. Turčiansky sv. Martin: Neografia.
- ŠUBRT, J., 1999: In Sociologický časopis, roč. 35, č. 1.
- ŠUBRT, J., 2000: Problém času v sociologickej teórii. Praha: Univerzita Karlova v Praha. Nakladatelství Karolinium.
- TÖPFER, B., 2002: Eschatologie a milenarismus. In Le Goff, J. (ed.). Encyklopedie středověku. Praha: Vyšehrad, s. 146-155.
- VALACHOVÁ, D., 2004: Ako sa žilo za kláštorými múrmi. In História, roč. 4, č. 7-8.
- ZERNER, M., 2002: Hereze. In Le Goff, J. (ed.). Encyklopedie středověku. Praha: Vyšehrad, s. 181-194.

# Medzi režimami

Príbeh osudov reforiem v politických a volebných programoch v predvolebnej kampani v roku 2006

Marek MOCKER<sup>1</sup>

## Úvod

Cieľom príspevku je teoreticky predostrieť figuráciu príbehu o osudoch reforiem na Slovensku s priamymi politickými aktérmi, nástrojmi na ich obhajobu a retrospektívnu reflexiu. Zameranú pozornosť sústredím na ich dramatickú osudovosť pri rámcovaní politických a volebných textov v predvolebnom období s prvkami ich prospektívneho pokračovania. Teoreticky sa opieram o Kabeleho (1998, 2005) princípy duálneho sociálneho konštruovania, či o prácu Kláry Vlachovej (1994).

Širšie formulovanou tézou, o ktorej skúmanie ide, je vzťah herných rámcov a politického diskurzu (narativizácie), formy narábania s nimi a následnú prepojenosť na prospektívne politické rozhodnutia a konania. Ako sa vytvárali konkurujúce si politické diskurzy s vlastným politickým repertoárom a drámami, súťažiacimi o priazeň verejnosti v posledných parlamentných voľbách? O čo sa presne opierali a na čo dávali odpoveď? Celé teoretické skúmanie by malo poskytnúť jasnejšiu odpoveď. V nasledujúcom texte sa budem snažiť dokázať, že scenár vývoja slovenskej spoločnosti na roky 2006 – 2010 sa opieral práve o konkurujúce sa politické diskurzy a naratívne dramtizácie plné argumentácií a odôvodnení, v ktorých jadre stáli *reformy* a ich osudy ako referenčné rámce konštruovania samotných figurácií príbehov a scenárov zdynamizovania a pretvorenia slovenskej spoločnosti. Nemožno obísť volebné a politické programy strán a hnutí, ktoré zohrávali rolu aktívnych komunikátorov kontinuitne a proreformne orientovaného režimu a kriticky a diskontinuitne sa tvoriaceho režimu. Ako neskôr naznačím, politický repertoár sa pre obidva režimy ustanovenia formy

---

<sup>1</sup> Marek Mocker, Katedra humanitných vied Mf STU, Trnava.

vládnutia a politického zriadenia<sup>2</sup> výrazne odlišoval ako v línii rámcovania politických tém, tak aj v rozhodnutí o otázke osudov slovenských reforiem. Zdôrazňujem, že ide len o programový návrh budúcej práce a partikulárne analýzy sú len čiastočným vykrytím širších sociologických téz.

### **Konceptualizačný rámec**

Konštatovaním zostáva, že nedávno uskutočnené predčasné parlamentné voľby a následný vývoj zostavovania vlády na Slovensku, prerušili kontinuitu vlády „pravícových strán“ a otvorili priestor pre nové preskupenie moci a síl medzi ostatných aktérov politického spektra, ktorí buď na politickej scéne chýbali, alebo boli limitovaní svojou pozíciou v parlamentnej opozícii. Parlamentným voľbám predchádzala otvorená konfrontácia medzi stranami vládnej koalície a parlamentnej opozície, čo bolo dokumentované médiami či analytikmi. Zo všeobecnejšieho pohľadu, na čo v súčasnosti chýbajú relevantnejšie údaje a analýzy, sa konfrontačné pole diskusií medzi aktérmi predvolebného zápasu zaplnilo témami efektov reforiem, ktorými slovenská spoločnosť prechádzala postupne od roku 1998 a výraznejšie v období 2002 – 2006.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> *Politické zriadenie* chápem ako modelové usporiadanie spoločenských vzťahov, resp. model rozdeľovania spôsobilosti na vládnutie, vlastnenie, prípadne poznávanie a vieru. Úzko sa pritom dotýkam vymedzení Jiřího Kabeleho (2005). Zastávam názor, že každou figuráciou „vládných“ koalícií v štáte sa formuje druh modelového usporiadania daných spoločenských vzťahov a osobitý druh *politického zriadenia* [a z neho vyplývajúci *režim*, „ktorý sa stáva skutočnosťou“ (Kabele 2005: 438)] s vlastným vymedzovaním spôsobilosti vládnutia, vlastnenia, prípadne poznávania a viery. Poznávanie a viera sa viac približujú ku Kabeleho prerodovému vymedzeniu, preto s nimi viac-menej nepracujem.

<sup>3</sup> Kontinuálne išlo o daňovú reformu, reformu verejných financií a o najviac diskutované reformy – zdravotnícku a dôchodkovú ako časť širšie rámcovanej sociálnej reformy. Tie sa následne stali predmetom otvorených konfrontácií medzi predstaviteľmi vládnej koalície, pre ktorých používam označenie aktívni aktéri, a parlamentnej opozície, pre ktorých, naopak, používam označenie pasívni aktéri. Okrem rozlišovania aktívnych a pasívnych aktérov, ktorými označujem osoby s prístupom k moci, k politickým zmenám, ako aj k produkcii a pretváraniu herných rámcov a osoby tejto výsady zbavených (alebo so značne obmedzeným prístupom k týmto výsadám), existuje tretia skupina *externých expertov*, ktorých môžeme označiť za aktérov v zálohe. Ich pozícia v procese produkovania diskurzu a utvrdzovania herných rámcov spočíva v posilňovaní a obhajovaní rozhodnutia a zmeny aktívnych

Medzi ústredných (aktívnych) aktérov zaraďujem politické strany a hnutia vládnej koalície na roky 2002 – 2006 (SDKÚ – DS, KDH, SMK a rozpadnutý poslanecký klub ANO<sup>4</sup>) a hráčov (pasívnych aktérov) parlamentnej opozície (SMER – SD, ĽS – HZDS, KSS, vytvorený poslanecký klub Zuzany Martináčkovej pod názvom Slobodné fórum). Pre obdobie rokov 2006 – 2010 sa aktéri vymenili – strany novej vládnej koalície (SMER – SD, ĽS – HZDS a SNS) a strany parlamentnej opozície (SDKÚ – DS, KDH a SMK). Volebné a politické programy týchto aktérov sa stanú predmetom pre následnú analýzu, kde sa podrobnejšie budem snažiť poukázať na zmeny režimov, vyplývajúcich z pretrhnutej kontinuity vlády Mikuláša Dzurindu a politického zriadenia, nastolovaného novou vládou pod taktovkou Roberta Fica. Hoci sa analýzou volebných a politických programov zaoberali analytici na iných miestach (Mesežnikov – Kollár 2006), širší pohľad je absentujúci. Preto sa snažím zaplniť toto biele miesto v sociologickom poznávaní politickej reality a zmien s ňou spojených a predložiť súvislosti, ktoré rámcovali príbeh osudu reforiem a ich retrospektívneho posudzovania či prospektívneho pokračovania. Reformy zostávajú v neutrálnej pozícii a ich osudovosť sa zakladá na konkrétnych obsahoch zmien a dôsledkoch, ktoré sa s nimi spájali v spoločenskom priestore. Či je im predurčená dráha pokračovania alebo zrušenia, vyplývalo predovšetkým zo širšieho rámca hodnotovo-principiálnej zakotvenosti a identifikácie (resp. vymedzovania sa) aktérov (protiklad politickej pravice a ľavice).

### **Politické repertoáre, herné rámce a politické súťaže**

Za najvyššiu hodnotu ústavného zriadenia štátu sa považujú slobodné, otvorené súťaže politických strán a hnutí s férovou štartovacou čiarou pre všetky zúčastnené subjekty a s jasne koncipovanými pravidlami hry.<sup>5</sup> Dynamickosť procesov zmeny je priamo závislá od dramatizácie

---

aktérov. Inými slovami, o jednoduchý podporný servis pre politickú elitu, čo už na inom mieste v podobnom zmysle použil americký sociológ Ch. W. Mills (1951).

<sup>4</sup> Rozpadom poslaneckého klubu ANO zostala skupina nezávislých poslancov. Počas roka 2006 vytvorili liberálne ladenú politickú stranu NÁDEJ.

<sup>5</sup> Ako k danej téme dodáva vo svojej práci aj Jiří Kabele (2005), okrem ústavou zakotvených parlamentných volieb tu existujú prerody, mimoriadne prechody z nefunkčného spoločenského zriadenia (zo stavu nefunkčných inštitúcií) k novému spoločenskému poriadku, ktorý sa však ešte len tvorí. Charakteristickou črtou obdobia prerodu je provizórium a vzostup anómie. Prerodová anómia sa zvláda mýtmi a ich antimýtmi, prerozprávaním starých príbehov a figuráciou herných rámcov.

spoločenských udalostí či sociálnych problémov a ich viac alebo menej úspešného riešenia zo strany aktívnych aktérov hry. Pritom predvolebné obdobie a následný povolebný vývoj, resp. obdobia medzi dvoma režimami vládnutia a ustanovovaného zriadenia sa dopĺňajú dramatickosťou a scenármi budúcich vývojev, v ktorých aktívnu rolu má rámcovanie politických tém zasadených do širších štruktúr spoločnosti a „konštruovanie sociálnych problémov“ (Benson – Saguy 2005). Iyengar (1990) tvrdí, že „politické témy sú charakterizované rozmanitosťou interpretácií a ich vlastných perspektív“ (Iyengar 1990: 20). Ak teda hovorím o aktívnej role rámcovania politických tém, je to prevažne stratégia presadzovania správnych interpretácií a na druhej strane perspektív budúcich scenárov.

Obdobie parlamentných volieb nepredstavuje ani prerod ani tranzitologický zlom v živote spoločnosti. Je to obdobie prechodu od jedného modelu politického zriadenia k inému. Nepredpokladá sa prekonávanie provizória či prítomnej anómie, ako je to pri revolučných prevratoch a prerodoch (Kabele 1998, 2005), aj keď normalizáciou sa koordinuje porozumenie pre nové ustanovené zriadenie (politicky organizované sociálne útvary a vznikajúce koalície) a z neho sa konštruujúci politický režim.

Na strane verejnosti je nevyhnutné, aby občania vedeli to, čo by malo byť predmetom ich záujmu. Koordinovaný prístup k tvorbe a formovaniu herných rámcov a nakoniec aj k ich uchovávaniu v jasne čitateľnej forme je najbežnejšou praktikou politickej stratégie v predvolebných kampaniach. Podľa Kabeleho chápanie sociálneho diania sa uskutočňuje tým, že „osoby vsádzajú spolu s ostatnými osobami na nejaké histórie a budúce scenáre behu sveta“ (Kabele 2005: 350). Pritom ich angažovanosť v dianí je osobne a medziosobne daná a je určená nevyhnutnosťami dramatických situácií. Herné rámce umožňujú osobám vidieť a rozoznať, „aká hra sa hrá. Aké má pravidlá, a preto sa nimi musia hráči riadiť, alebo akého príbehu sú osoby súčasťou, a preto sa musia správať ako jeho postavy“ (tamže, 351). Rámcom sa zo zúčastnených tvoria aktéri diania a skutoční hráči. Ozrejmujú im, o čo sa to skutočne hrá a podľa akých pravidiel a scenára hra prebieha a bude prebiehať. Rozoznávajú skutočné podstatnosti diania a tiež to, ako udalosti vo svete aspoň sprostredkovane súvisia, aké príležitosti sa im ako hráčom naskytujú a čo im ponúkajú. Prípadne im ozrejmujú, o čo skutočne môžu prísť a čo môžu stratiť (Kabele 1998).



Na základe poznania herných rámcov môžu jednotlivci samostatne i koordinovane konať a vtlačať neurčitej realite určitý súvis a určitosť a na základe toho robiť rozhodnutia a voľby. Herné rámce na strane politických elít sú v obdobnom zmysle zakomponované do politickej súťaže (pretváranej do pozície „hry“) s jasnými pravidlami, či dramatickými zvratmi postavenými sa samotnej stratégii kampane. Jednotlivé politické strany a hnutia (koordinovane na úrovni samotného politického subjektu, resp. spriaznených subjektov a strategicky na úrovni konkurenčného poľa medzi všetkými politickými subjektmi) vtlačajú určitosť a význam jednotlivým oblastiam a vytvárajú situačný priestor pre mýty a mýtizovanie reality, resp. naratívne prostriedky, tvoriace fabulovaný príbeh o dianí a scenári budúcich dianí.<sup>6</sup> Prostredníctvom politického repertoáru ozrejmuje voličom to, čo je skutočne dôležité, čo je problematické, čo sa skutočne odohrávalo a aké to malo následky, ako aj návody na to, ako sa to má riešiť. V tejto nadväznosti treba pripomenúť, že „politici svoje programové vízie viac-menej objavujú vo verejnosti, než aby ich vymýšľali. Reagujú na prejavované záujmy voličov, snažia sa mobilizovať ich skryté túžby“ (tamže: 297). Rámcovanie<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Kabele (1998) zdôrazňuje nezastupiteľnú úlohu mýtov pri snahe porozumieť predrodovej anómii. Parlamentné voľby nemožno považovať za prerod a preto aj charakter mýtov je špecifický. Nejde ani o anómiu (hoci ju nové politické preskupenie síl v štáte môže spôsobiť a viesť z latentného k manifestačnému prejavu protestu), ani o provizóriá (ktorých charakter je krátkodobejší a nie je dramaticky prežívaný), ale o prechod v chápaní hodnôt a princípov (čo v neposlednom rade odlišuje politické subjekty), formovanie sa nových aktívnych a pasívnych aktérov spoločenského diania. Štruktúra príbehov rámcujúcich sociálnu skutočnosť v politických a volebných programoch však prerozpráva sociálny poriadok a formuje dianie do súvislého behu udalostí. Vytyčuje obeť a hrdinov, resp. losers and winners a strategicky vedie alebo k argumentovaniu o minulých rozhodnutiach (s tým, že budúci scenár režiruje do pozície cesty do nešťastia a neúspechu za podmienok, nezískania mandátu vládnuť), alebo k retrospektívnemu reflektovaniu a nastoľovaniu nových zmien po zvrhnutí súčasných aktívnych aktérov. Či ide o prvú alebo druhú cestu režirovania a uvádzania mýtov, vždy sa opisuje zvrat do nešťastia a neúspechu s vytyčovaním potenciálnych alternatív zmeny a jej uskutočnenia, hoci bez výraznejšej sily transcendentálnych záchytných bodov, v ktorých sa mýty nasycujú (Kabele 1999: 368).

<sup>7</sup> Rámcovanie politických tém je bežnou stratégiou v predvolebnej kampani. Ako na to svojho času upozornila časť autorov (Jacoby 2000; Entman 1993; Kusá 2005), predstavuje jemnú selekciu určitých aspektov politických tém, aby podnietili špecifickú odpoveď. V politickej praxi a v predvolebnej kampani sa „niektoré aspekty vnímanej reality stávajú významnými“ pre voličov (Entman 1993: 53). Herný rámec

politických tém a sociálnych problémov je potom prostriedkom, ktorým sa objavené záujmy prenášajú do politického textu a mobilizujú reakciu voličov. Vyvolaná citlivosť pre vnímanie určitých otázok či problémov ako politických tém v neposlednom rade formuje i politickú identitu, čo popisuje aj rukopis výskumnej správy odvolávajúc sa na českého sociológa Radima Maradu<sup>8</sup>. Rámčovanie je reflexívnym zobrazovaním a vyzdvihovaním politických tém a sociálnych problémov. A scenárom budúceho vývoja, postaveného na strategických bodoch či volebných tézach sa stáva prospektívnym. V ich obsahu je zakomponovaný konštruovaný príbeh slovenských reforiem a s nimi sa spájajúcich širších súvislosti a následkov. Reformy sa stali meradlom posudzovania zmien uskutočnených vo viacerých sférach. Úzko sa pritom viazali na hodnotovoprincipiálne zakotvenia hráčov. Zavádzali konkurujúce sa názory na pozíciu štátu a šírku jeho zásahov, individuálnu zodpovednosť, materiálne zabezpečenie, zásluhovosť a dôstojnosť života, otázky solidarity a jej opodstatnenia, resp. nevyhnutnosti, či sociálnej spravodlivosti.

Nazeranie na sociálne problémy má vždy svoj politický rozmer. Na prvom mieste ide o ich identifikovanie a následne definovanie, resp. rámčovanie a vyzdvihnutie. Na druhom mieste ponúkajú alternatívnych vízií a scenárov ich prospektívneho riešenia. Politické súťaže zo sociálno-konštruktivistického hľadiska predstavujú konkurenčnú hru s právomocou vládnúť, ktorá má pravidla hry, aktérov a starostlivo vyberané marketingové nástroje. Sú „vedľajším produktom alebo inobytím dynamiky sociálnych problémov“ (Kabele 1998: 293).

V demokratickom kapitalizme základ konkurenčných hier tvorí *trh* a *politická súťaž* a preto aj parlamentné voľby charakterizuje stret dvoch stratégií: protrhovej a propolitckej (Vlachová 1994). Ako ďalej zdôrazňuje, „politika sa zaoberá malým množstvom »veľkých záujmov«, hľadá primárne prospech pre všetkých, splňa egalitárske záujmy, učí hľadať výsledky alokácie zdrojov, redistribuuje, slúži spoločenskej zmluve

---

definuje politické témy, poukazuje na to, kto je zodpovedný a navrhuje potenciálne riešenia (Ryan 1991).

<sup>8</sup>Ako sa ďalej vo výskumnej správe uvádza, politická citlivosť nie je ani tak výrazom sociálnej skúsenosti. Politickú identitu „... ovplyvňujú diskurzívne, organizačné a symbolické formy jej politickej reprezentácie“. (Podkladová štúdia k štátnej úlohe výskumu Transformácia identít v súčasnom historickom kontexte so zreteľom na integračné procesy, s. 11 (nevydaný rukopis)).

a rovnosti výsledkov. Ide o hru »väčšieho ihriska« pre vládne zásahy.<sup>9</sup> Trh rieši veľké množstvo »malých záujmov«, primárne hľadá prospech pre jednotlivca, spĺňa neegalitárske záujmy, učí hľadať procesy alokácie zdrojov, distribuuje, »človek« je tu »človeku vlkom«. Ide o hru »menšieho ihriska« pre vládne zásahy“ (Vlachová 1994: 36-47). Za tzv. veľké záujmy môžeme dosadiť i také ciele, ako je blaho pre všetkých, solidarita, spravodlivosť a trvalo udržateľný rozvoj spoločnosti, ochrana zdravia. Aj Kabele tvrdí, že politickými riešeniami „veľkých záujmov“ je najčastejšie štátom usmerňovaná a garantovaná správa a starostlivosť. Propolitická stratégia nepozná limity zdrojov, čo pri vyzdvihnutí ideálov sociálnej spravodlivosti môže viesť k nekončiacemu sa bujneniu nárokov a deformáciám trhu. Opačným prípadom je stratégia veľkého množstva „malých záujmov“. Kompetencie zostávajú na strane trhu a štát garantuje oprávnenia v podobe posilňovania inštitucionálnej a právnej roviny. Trh rešpektuje konečnosť zdrojov a svoju štedrosť distribuuje nerovnomerne na základe individuálneho úsilia. Rozširuje slobody, ale aj zodpovednosť, ktorú prenáša na individuum. Vlachovej rozlišovanie možno v značnej miere použiť aj ako základné piliere toho, čo tvorí polarizáciu politickej scény a čo tradične označujeme ako politickú ľavicu a politickú pravicu. (Pozri podkladovú štúdiu k štátnej úlohe výskumu Transformácia identít v súčasnom historickom kontexte so zreteľom na integračné procesy, s. 11-39 (nevydaný rukopis).) Hoci na Vlachovej koncepciu je nevyhnutné nazerať s istým nadhľadom, hlavne za jej redukcionizmus a zjednodušovanie sociálnej praxe, poslúži ako analytický nástroj pri zvyrazňovaní dvoch odlišných režimov, prreformné kontinuálneho a diskontinuálne nastolovaného.

### ***Prístupy k reformám a ich rámcovanie v politických a volebných programoch***

Slovenské reformy sa stali nástrojom naratívneho rámcovania politických tém a sociálnych problémov. Ustanovený politický repertoár aktérov zvýraznil politický tón, či obsah, ako sa bude o reformách rozprávať, prípadne podľa akého scenára sa budú uskutočňovať v budúcnosti.

<sup>9</sup> Hra „väčšieho ihriska“ pre vládne zásahy sa stala aj v poslednom období ľahko demonštrovateľnou na rozhodnutiach novo vzniknutej vlády Roberta Fica o prehodnotení privatizácie viacerých štátnych podnikov Dzurindovou vládou a snaha prinavrátiť kontrolu nad nimi do štátnych rúk (Slovenská plynárenská spoločnosť, a. s., Železničná spoločnosť Cargo Slovakia, a. s., Letisko M. R. Štefánika, a. s., a iné), resp. vládne zásahy do regulácie cien energií a pohonných látok.

Zámerom analýzy orientačne používaného slovníka vo volebných a politických programoch je priblížiť reflexne nazeranie na reformy a ich prospektívny osud v ďalšom období. (Tab. č. 1)

Tabuľka č. 1 **Hodnotenie reforiem\* v politických a volebných programoch politických strán a hnutí v predvolebnej kampani v roku 2006**

Politická strana/hnutie	Názorové zafarbenie				
	+	-	+/-	Σ	Bez významu
SMER – SD	0	12	1	13	0
SDKÚ – DS	18	0	15	35	2
SNS	1	14	13	32	4
SMK	16	4	21	48	7
ĽS – HZDS	4	3	7	14	0
KDH	8	0	6	15	1
KSS	0	4	0	4	0
Slobodné fórum	7	3	18	31	3
ANO	0	0	2	3	1
NÁDEJ	0	0	2	2	0

\* Počet použítí termínu „reforma“ a jeho gramatických podôb súvisiacich s ekonomickou, sociálnou, daňovou, dôchodkovou a sociálnou oblasťou, ako aj reformou verejnej správy, obrany a školstva. Termíny použité a vzťahujúce sa na ostatné oblasti neboli zohľadňované a z analýzy boli vyňaté. Ide o generalizovaný postoj politických strán a hnutí v predvolebnej kampani k uskutočneným a prebiehajúcim reformám.

Z jednotlivých volebných a politických programov vidno, nakoľko politické strany a hnutia nielen reflektovali reformné obdobie Slovenskej republiky za posledné štyri, resp. osem rokov, ale nakoľko ho rámcovali v kategóriách pozitívneho, negatívneho alebo ambivalentného názorového zafarbenia. To sa výrazne odvíjalo predovšetkým od ich postavenia, či už v pozícii *aktívneho* alebo *pasívneho* aktéra, čo je napokon dokázateľné na príklade strán vládnej koalície z rokov 2002 – 2006 (SDKÚ – DS, SMK, KDH) a parlamentnej opozície (SMER – SD, ĽS – HZDS, Slobodné fórum, KSS). Aktívni aktéri narábali s reformami vo svojich programoch ako hnacími motormi slovenskej ekonomiky a hospodárskeho úspechu na medzinárodnom poli.<sup>10</sup> Preto boli

<sup>10</sup> Volebným programom najsilnejšej koalíčnej strany SDKÚ – DS sa dá demonštrovať úspešne predkladaný príbeh reforiem, ich priebehu a následkov:

reformy vo výraznej miere pozitívne hodnotené so scenárom ich kontinuálneho pokračovania. Nespočetné vyjadrenia zdôrazňujú nevyhnutnosť continuity v naštartovaných reformách ako správnej cesty úspešného Slovenska.

Opačné názory a postoje k uskutočneným reformám v jednotlivých oblastiach vyzdvihovali pasívni aktéri a strany mimo parlamentu, avšak s vysokým potenciálom získania mandátu vo voľbách v roku 2006, čo bol príklad staronovej strany SNS. Reformy uplynulého štvorročného volebného obdobia a zrejme aj obdobia pred roku 2002 boli rámcované v príbehu neoverených experimentov na ľuďoch, z ktorých profitovala *hrstka bohatých* a nedozerných dôsledkov na majoritnej časti občanov Slovenskej republiky.

Dôležitým ostáva taktiež kontextuálne pole, v ktorom je situované aj rozhranie sématických konotácií, kde sa priehľadnejšie odzrkadľuje konštruovaný príbeh a potenciálne scenáre budúcich príbehov. Pozitívne hodnotenie a videnie reforiem zostávalo na strane vládnej koalície (aktívnych aktérov) v rokoch 2002 – 2006 (SDKÚ – DS, KDH, SMK, resp. Slobodné fórum, kde sa však ich rámcová architektúra viac pretahuje do politickej reformy). Zo sledovaných konotačných polí vyplýva spájanie reforiem s pozitívnym trendom napredovania Slovenskej republiky, dosahovania vysokého hospodárskeho rastu, znižovania zadlžovania napr. v zdravotníctve, posilňovania postavenia v zahraničí a v neposlednom rade príťažlivosť pre zahraničných investorov. Figurácia scenárov je zarámcovaná do kategórií *pokračovania, udržania, završenia, dokončenia, zachovania, posilňovania, stabilizácie* a následného *iniciovania a podporovania* ďalších reforiem, resp. mýtizovaných hrozieb a nebezpečenstiev obratu a návratu k prekonanému.

*Reformy* → *rozumné hospodárenie štátu* → *znižovanie života našej vlasti na dlh* –  
 > *príťažlivé miesto pre investorov* → *zvyšovanie úrovne zamestnanosti na Slovensku* → *vysoký hospodársky rast* → *urýchlenie dobiehania najvyspelejších krajín EÚ*

Strana SMER – SD predstavuje príbeh reforiem skeptickejšie a ich osud sa stáva neistejším. Predkladaný príbeh možno konštruovať a rámcovať do nasledujúcej rovnice:

*Reformy = experimenty (neoverené pokusy) pravicovej vlády na ľuďoch* → *vysoký hospodársky rast Slovenska* → *ZVRAT PRÍBEHU DO NESŤASTIA* ← *prehlbovanie sociálnej nerovnosti („bohatí sú bohatší a chudobní chudobnejší“)* → *extrémny nárast chudoby* → *nedôstojné životné podmienky obyvateľstva* → *oddialenie dobiehania životnej úrovne najvyspelejších krajín EÚ až na roky 2040 – 2045*

Kritické hodnotenia reforiem sa vyvíjalo v rukách opozičných aktérov hry: strana SMER – SD, ktorá dávnejšie používala politický reper-toár smerujúci ku kritickému hodnoteniu vlád Mikuláša Dzurindu a vo-lania po návrate k modelu sociálneho štátu, ĽS – HZDS, KSS a z mi-moparlamentných strán v danom období SNS. Uskutočnené a prebieha-júce reformy sa spájali predovšetkým s príbehom lacného výpredaja štátneho majetku, neodskúšaných experimentov, zdierania a zbedačova-nia obyvateľstva, nedôstojnosťou životných podmienok a so strpčujú-cimi deformáciami následkov reforiem v živote slovenských občanov. Videnie reforiem a konštruovanie budúcich scenárov priamo nadväzo-valo na ich negatívne širšie dôsledky, čo otváralo cestu takým konotá-ciami ako: *nevyhnutnosť opráv, odstránenie rizík, prikrôcenie k re-formným zmenám, odstránenie nespravodlivostí, zrušenie reformných opatrení, prehodnotenie reforiem* a pod. Spomenuté videnie a prospek-tívne tvorenie príbehov sa odvíjalo od prívlastkov, ktorými strany SMER – SD, ĽS – HZDS, SNS, KSS a v určitej miere Slobodné fórum rámcovali ich vplyvy na občanov. Konotačné pole v spojitosti s negatív-nym hodnotením reforiem vyplňali označeniami v slovesnom tvare ako: *sťažujú, strpčujú* [občanom život], *zdierajú* [občanov Slovenska], *prinášajú sklamanie a útrapy* [občanom], *negatívne ovplyvňujú* [vývoj na Slovensku], *prehlbujú chudobu, deptajú ľudskú dôstojnosť, nesplnili očakávania, vytvárajú riziká a nespravodlivosti* [medzi občanmi], *komplikujú* [život občanov] a pod.

Ambivalentné používanie termínu „reforma“ a jeho gramatických podôb vo volebných a politických programoch v roku 2006 poukazo-valo zväčša na všeobecné projektovanie nevyhnutnosti štartovania ďal-ších reforiem v jednotlivých oblastiach. Zo sociálno-konstruktivistic-kého hľadiska išlo o figurovanie scenárov a ich sémantického rámcova-nia v podobe *naštartovania, iniciovania, sústredenia sa, pripravenia a podporenia, uskutočnenia, prijatia* [ďalších reforiem], *presadzovania, zasadenia sa o ďalšie reformy* a pod. Teoretické skúmanie osudov zá-sadných reforiem, uskutočnených a prebiehajúcich v predchádzajúcich volebnom období, naznačuje aj tabuľka č. 2 (v prílohe).

Čiastočne môžeme zosumarizovať, že figurácia príbehu politického režimu predvolebného obdobia mala tvar rozširovania manévrovacích priestorov individuí, prevažujúceho pozitívneho hodnotenia uskutočne-ných a prebiehajúcich reforiem spojených neraz s mýtami zvrátov do nešťastia v prípade pretrhnutia kontinuity (návrat k prekonaným problé-mom, zadlžovanie krajiny, oddialenie dobiehania vyspelých krajín EÚ

a pod.). Nastolovaný (diskontinuitne sa tvoriaci) režim nadchádzajúceho obdobia, reformy, aj keď neodmietal, podroboval ich vážnej kritike. Jeho figurácia herných rámcov odkazovala na univerzálne hodnoty sociálnej spravodlivosti, dôstojnosti života, sociálnej rovnosti, sociálnej solidarity, ktoré sa situovali do pozície nedostatkových a ohrozených a o ktoré je nevyhnutné zvädzať boj na politickej scéne. V týchto teoretických súradniciach je nevyhnutné vidieť dramtizácie, s ktorými hráči predstupovali pred svojich voličov a konštruovali svoje volebné a politické programy. V konečnom dôsledku možno skúmaný nastolovaný režim sledovať ani nie v pozícii zužujúceho sa manévrovacieho priestoru individuí ako silnejúcej roly sociálneho štátu (SMER – SD, SNS, ĽS – HZDS).

### **Režimy, reformy a zodpovednosť**

Ucelenou témou predčasných parlamentných volieb bola kontinuita naštartovaných reforiem a zápas za ohrozené princípy sociálnej spravodlivosti, uplatňovania solidarity, či zodpovednosti. Hodnotovo – principiálne zakotvenia viac menej slúžili k jasnejšiemu vyhraneniu sa smerom k pravici alebo k ľavici, čo sa následne pretavovalo do formovaného politického jazyka, konštruovania sociálnych problémov a predstupovania pred voličov.

Pomenovaním a konštruovaním sociálnych problémov sa formovali osobitné herné rámce, ktorých charakter sa vtláčal aj do samotných politických a volebných programov a tvarovania budúcich príbehov. Príbeh „rozumného“ šetrenia, prinášajúceho pozitívne hospodárske výsledky, zastavenie zadlžovania krajiny a „budúcich generácií“, jasne koncipovaných pravidiel fungovania trhu a férovej podnikateľskej súťaže sa stal nosným pre strany vládnej koalície (2002 – 2006). Ustanovujúci sa príbeh aktérov v parlamentnej opozícii, zvýraznil negatívne následky uskutočnených reforiem. Hoci i tu je potrebné odlišiť jednotlivých aktérov v ich prístupe k jednotlivým reformám<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Asi najdiskutovanejšou sa v období 2002 – 2006 stala reforma zdravotníctva. Ako poukazujú autori štúdie *Volby 2006* (2006), rozdielnosť názorov medzi zástupcami parlamentnej opozície (i strany SNS) je výrazná. ĽS – HZDS a SNS navrhujú určité zmeny, avšak zároveň rešpektujú piliere reformy. Naopak, SMER – SD, KSS a Slobodne Fórum navrhujú vo svojich programoch úplne zvrátenie reforiem a to ich zastavením, resp. zrušením (diskutované dvadsať korunové poplatky pri návšteve lekára, platba za recept, verejnoprávny charakter poisťovní). (IVO 2006: 99-100)

Pravicová politika, konkrétne jej kroky v minulom volebnom období, sa stala príčinou oslabených (ohrozených) a devalvovaných princípov sociálnej spravodlivosti, solidarity a zodpovednosti štátu. Cez prizmu týchto označení a ich zväčšujúcej sa absencie v politických rozhodnutiach hodnotili aj reformné kroky vlády Mikuláša Dzurindu a kreovali tak herné rámce, ktoré sa snažili počas predvolebnej kampane udržiavať, prípadne dynamizovať ďalšími dramatizáciami. Aj tu treba sledovať odlišnosti radikalizácie politických a volebných programov v prístupe k reformám. Najradikálnejšie rozhodnutia sa objavili u strany KSS, SMER – SD a strany SNS, čo bolo predvídateľné, keďže sa hlásia k tradičným sociálno-demokratickým (až socialistickým) hodnotám. Miernejšiu radikalizáciu si zvolili strany ĽS – HZDS a Slobodne Fórum, ktoré viac menej pragmaticky počítali s možnosťami kompromisov pri zostavovaní vlády, čo v neposlednej rade potvrdili aj autori IVO. V prospektívnom videní reforiem nastáva zhoda vo volebných programoch len u aktívnych aktérov (2002 – 2006).

Skloňovaným princípom v predčasných parlamentných voľbách 2006 sa stala okrem iných „zodpovednosť“ (predovšetkým v sociálnej oblasti). Sledovanie dovoľávania sa individuálnej, resp. štátnej zodpovednosti, korešponduje aj s vyššie uvedenými stratégiemi Vlachovej (1994), dynamikou manévrovacích priestorov jednotlivca, či zvýraznením hodnotovo – principiálnych zakotvení. Práve zo strany aktérov v politickej opozícii uskutočnené reformy ohrozili štátom garantované istoty a oslabili princípy sociálnej solidarity a sociálnej spravodlivosti.

Detatizácia, paternalizmus a zodpovednosť jednotlivca boli podľa Kusej od začiatku 1990s rokov dôležitými témami politického diskurzu a rozdiely v pohľade na zodpovednosť (či ju má niesť štát alebo jednotlivec) významne diferencujú stúpcov pravicových a ľavicových orientácií. V reprezentatívnom zisťovaní ÚPV SAV realizovanom v decembri 2004 takmer 65 % prikláňajúcich sa k pravici uviedlo, že viac zodpovednosti za životné podmienky by mal niesť jednotlivec, kým spomedzi tých, ktorí sa hlásili k ľavici, s danou tézou súhlasilo 34 % opýtaných. Menej markantnejšie rozdiely platia aj naopak. Asi v 44 % sa hlásiaci k ľavici priklonili k odpovedi, že viac zodpovednosti za životné podmienky by mal niesť štát. S touto tézou súhlasilo približne 23% tých, čo sa hlásili k ľavici<sup>12</sup> (Kusá 2006: 25). Je zřejmé,

<sup>12</sup> Kusá na základe porovnania údajov z rokov 1991, 1999 a 2004 upozorňuje, že v roku 2004 sa dôraz na zodpovednosť jednotlivca pri zabezpečovaní životných podmienok významne zvýšil hlásiacich sa ku všetkým politickým orientáciám.



že aktéri politickej súťaže formovali a udržiavali rámce predstáv o nositeľoch zodpovednosti vo svojich politických a volebných programoch.

Uskutočnené a prebiehajúce reformy sa stali funkčným prostriedkom zvýraznenia politických tém, mýtov, zvracajúcich dej do nešťastia, ako i reprezentovania nosných princípov. Na jednej strane sa hralo o zodpovednú politiku, posilňovanie individuálnej zodpovednosti a na druhej strane o silný štát, preberajúci zodpovednosť za svojich občanov a návrat k sociálnemu modelu politického zriadenia. Ak by sme použili Vlachovej koncepciu, môžeme povedať, že predčasné parlamentné voľby v roku 2006 vážnejšie nechromili protrhovú stratégiu, keďže i najväčší kritici Dzurindovej vlády zachovávali vo svojich politických textoch snahu udržania hospodárskeho rastu a protrhový kurz vývoja, ale posilnili propolitickú stratégiu nastolovaného režimu (redistribúcia zdrojov na základe solidarity, snaha vyrovnávania príjmových nerovností, či zásahmi do trhu – prehodnotenia privatizačných rozhodnutí, dialóg o cenách energií, či verejnoprávny charakter zdravotných poisťovní).

Najmarkantnejšie rozdiely v zvyšovaní individuálnej verzus štátnej zodpovednosti zostali medzi najsilnejšou opozičnou stranou SMER – SD, KSS, SNS a ostatnými stranami politického spektra. I súčasny koalíčný spojenec ĽS – HZDS vo svojom volebnom programe sa vyhýbal radikalizácií a jasnejšiemu vyhraňovaniu sa voči ostatným politickým aktérom. Zachováva neutrálnejší postoj, čo bolo na inom mieste zdôvodnené pragmatickým vytváraním priestoru pre kompromisy. Na rozdiel od ĽS – HZDS, SNS v oblasti zodpovednosti a garancií preberá politickú rétoriku SMERu – SD, čo sa napokon prejavuje aj v používaní takých pojmových spojení vo volebnom programe ako: *štát musí niesť zodpovednosť*; *štát musí garantovať*; *štát ma povinnosť* a pod. Hoci sa vyhraňuje ako stredo-pravá strana, konštrukcia herných rámcov, s ktorými vo volebnom programe narábala ju viac zaraďovali medzi stredo-ľavé strany. Odklon od seba – deklarovania a skutočnou figuráciou politického diskurzu, potvrdzuje poznatky Kabeleho o objavovaní volebných téz viac vo verejnosti ako v procese ich vymýšľania. Uskutočnené reformy, ich dopady a ďalší osud boli prostriedkom, ktorým

---

Diskurz o potrebe zvyšovania individuálnej zodpovednosti, ktorý dominoval počas druhej vlády Mikuláša Dzurindu, značne ovplyvnil aj hlásiacich sa k ľavicí – oproti roku 1999 podiel zástancov individuálnej zodpovednosti medzi hlásiacimi sa k ľavicí vzrástol o 12 percentuálnych bodov. (Kusá tamže) .

politický aktéri tvarovali politický diskurz v prospech túžob voličov. ES – HZDS s kritickým postojom voči reformám a scenárom ich pokračovania viac menej kalkuloval tak, aby výsledným efektom bolo posilnenie vlastných pozícií a priestor pre kompromis.

Jednotnosť politického repertoáru proreformne kontinuálneho režimu z obdobia 2002 – 2006 (SDKU – SD, SMK a KDH) vo vzťahu k reformám sa dá odôvodniť nielen ich užšou spoluprácou, ale aj blízkosťou hodnotovo – principiálnych zakotvení, čo bolo viackrát aj prezentované. Na strane zvyšovania individuálnej zodpovednosti avšak bez výraznejšieho reflexívneho pohľadu na uskutočnené a prebiehajúce reformy zostali liberálne strany ANO a NÁDEJ. Slovenské reformy (hoci boli súčasťou vlády 2002 – 2006) nestavali do polohy diskurzného prostriedku, prostredníctvom ktorého by rozvíjali príbeh ich prospektívneho pokračovania. Absenciou ich výraznejšieho posudzovania a príklonu k liberálnejšiemu modelu politického zriadenia (čo bolo zo strany pasívnych aktérov viac krát zvýraznené ako efekt uskutočňovania sa reforiem) ide o tichú podporu a predpoklad ďalšieho pokračovania.

## **Záver**

Zmena politickej línie na Slovensku po predčasných parlamentných voľbách v roku 2006 nevedla cez zásadnejší tranzitologický zlom ani cez nič podobné, čo by sme mohli označiť ako prerod. Transformovalo sa mocenské usporiadanie politických aktérov a ustanovenie nového politického zriadenia s vlastným uskutočňovaním sa prostredníctvom nastoleného režimu. Cieľom príspevku bolo zvýrazniť politický diskurz medzi dvoma režimami, akým spôsobom reflexívne posudzovali uskutočnené reformy a aký osud im predurčovali. Dráma sa skonsolidovala v dvoch protichodných stranách (aktívnymi aktérmi vo volebnom období 2002 – 2006 a pasívnymi aktérmi), s vlastnými hodnotovo-principiálnymi zakotveniami a scenármi. Na jednej strane úspešnosť uskutočnených reforiem a zámer kontinuálneho pokračovania v naštartovanej ceste, na druhej strane negatívne dopady na výraznú časť populácie so scenárom prehodnocovania, nevyhnutných opráv a rušení. Pritom narativizácia ich efektov sa netýkala ani tak konkrétnych dôsledkov v jednotlivých oblastiach, ako pretvárania postojov k univerzálnym princípom sociálnej spravodlivosti, nevyhnutnosti solidarity, či nositeľom zodpovednosti za životné podmienky. Reformy sa viac menej dostali do roviny nastavbových tematických zastrešení, v ktorých rámcoch sa politický aktéri vyhraňovali v politickej súťaži.

Politický repertoár nastolovaného režimu nebol tak jednoznačný k reflexívnemu ponímaniu a perspektívnemu videniu reforiem. To potvrdili i konotačné polia používania „reformiem“ vo volebných programoch strán SMER – SD a SNS a hnutia ĽS – HZDS. Zatiaľ čo SMER – SD a čiastočne SNS radikalizoval svoj postoj v príbehu navracania spoločnosti do predreformného obdobia spolu s návratom k sociálnemu modelu štátu, ĽS – HZDS s príbehom negatívneho zobrazovania dopadov reforiem sledoval posilnenie vlastných pozícií, ako aj priestor pre kompromis. Radikalizácia bola však obojstranná. Aj na strane SDKU – DS sa politický diskurz sa presýtil mýtami, glorifikácie uskutočnených reforiem a nebezpečenstvami návratu k prekonaným problémom a zvratov k falošným predstavám o sociálnom štáte. Kritické stanovisko voči reformám zaujalo aj KSS, čo bolo pochopiteľné pre jej ideologickú a silne ľavicové vyhraňovanie sa.

Konkurujúce si politické diskurzy veľakrát viedli cez otvorené konfrontácie, nielen reflektovania zmien a perspektívnych alternatív, ale aj konštruovaním toho, čo by malo stáť v centre záujmu občanov. Túto úlohu v predčasných parlamentných voľbách zohrali i reformné kroky predchádzajúceho obdobia. Práve ich narábaním a predurčovaním ďalšej cesty konštruovali politickí aktéri vlastný príbeh s dramatickými prevratmi, manévrovacími plochami vlastných kompromisov, ako aj predpokladanými politickými režimami.

## LITERATÚRA

- BENSON, R. – SAGUY, A. C., 2005: Constructing Social Problems in an Age of Globalization: A French – American Comparison. In *American Sociological Review*, Vol. 70, April, pp. 233-259.
- ENTMAN, R. M., 1993: Framing: Toward Clarification of a Fractured paradigm. In *Journal of Communication*, Vol. 43 (4): 51-8.
- IYENGAR, S., 1990; Framing Responsibility for Political Issues: The Case of Poverty; In *Political Behaviour*, Vol. 12 (1): 19-40.
- JACOBY, W. G., 2000: Issue framing and public opinion on government spending. In *American Journal of political Science*, Vol. 44 (4): 750-67
- KABELE, J., 1998: *Přerody – Princípy sociálního konstruování*. Praha: Karolinum.
- KABELE, J., 2005: *Z kapitalismu do socialismu a zpět – Teoretické vyšetřování přerodu Československa a České republiky*. Praha: Karolinum.

- KUSÁ, Z., 2005: Predstavovanie cností – príklad prezidentských bilbordov. In *Sociológia*, Vol. 37 (4) 323-350
- KUSÁ, Z., 2006: Ľavicové a pravicové identity v slovenskej spoločnosti. Štátny projekt výskumu a vývoja, Transformácia identít v súčasnom historickom kontexte so zreteľom na integračné procesy Číslo ŠO: 2003 SP 51/028 09 00/028 09 12 – 2003, ÚPV SAV (Podkladová štúdia)
- MESEŽNIKOV, G. – KOLLAR, M., 2006: *Voľby 2006 – Analýza volebných programov politických strán a hnutí*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky.
- MILLS, CH. W., 2000: *The Power Elite*. Oxford: Oxford University Press. Oficiálne volebné programy strán a hnutí: SMER – SD, SDKU – DS, SNS, SMK, KDH, ĽS – Hnutie za demokratické Slovensko, KSS, ANO, Nádej, Slobodne fórum.
- RYAN, C., 1991: *Prime Time Activism: Media Strategies for Grass Roots Organizing*. Boston: South End Press
- VLACHOVÁ, K., 1994: Sociální nerovnost a konflikt politických a ekonomických sil. In Kabele, J., Kovaříková J. (eds.). *Konfliktní společnost*. Sborník magisterského semináře. Praha: Fakulta sociálních věd, Inštitut sociologických študií, s. 36-47.

Tabuľka č. 2 Najčastejšie používané konotácie spájajúce sa s termínom „reforma“ a jeho gramatickými podobami (usporiadané podľa výsledkov parlamentných volieb v roku 2006)

Politická strana, hnutie	Názorové zafarbenie		
	<i>Pozitívne</i>	<i>Negatívne</i>	<i>Ambivalentné</i>
<b>SMER – SD</b>	-	nevyhnutné opravy reforiem, nevýhodné pre väčšinu obyvateľstva, nezlepšilo sa, presadzovať opatrenia odstraňujúce alebo zmierňujúce negatívne dôsledky reforiem, odstrániť riziká a nespravodlivosti, prikročiť k reformným zmenám a opravám, vytvárajú riziká a nespravodlivosti, zásadne opraviť, a ak je nevyhnutné, aj zrušiť tzv. reformné kroky pravicovej vlády	schváliť
<b>SDKÚ – DS</b>	dokončíme naštartovanú reformu, nadviažeme na reformné úsilie posledných rokov, zrušenie realizovaných reformných zmien znamená návrat k prekonaným problémom, je nevyhnutné pokračovať v udržaní reforiem, je nevyhnutné dokončiť reformy, pokračovať v aplikácii reformných zmien, pokračovať v naštartovanej reforme, vďaka reformám – pozitívny vývoj, realizovaním reformy Slovensko získalo, podmienkou je udržanie a dokončenie reforiem, udržať a pokračovať v reformách, udržať reformy, reformy – dobre výsledky, vďaka reformám	-	uskutočniť, iniciovať, sústrediť sa na reformu, pripraviť a podporiť zásadnú reformu, podporovať, podporiť, iniciovať

Politická strana, hnutie	Názorové zafarbenie		
	<i>Pozitívne</i>	<i>Negatívne</i>	<i>Ambivalentné</i>
	– veľký historický úspech, vďaka reformám – výrazne zlepšil		
<b>SNS</b>	nevyhnutnosť reforiem	nepopulárne opatrenia, deptajú ľudskú dôstojnosť, ľahkovážny výpredaj národného bohatstva, nedá sa akceptovať, prehodnotiť, privatizácia – prevedenie peňazí z rúk štátu do súkromných spoločností, ľahkovážne vzdávanie sa majetku, priniesla zmätok a nárast sociálnych rozdielov, kompletne prehodnotenie, záporný vplyv na základné práva občanov Slovenska, nebola dobre pripravená, nesplnila očakávania	kontinuálne hodnotenie vplyvov na obyvateľstvo, posilnenie princípu solidarity, zastabilizovať
<b>SMK</b>	Slovensko sa nesmie vrátiť do predreformnej podoby, oprávnená obava – demontáže ťažko vybudovaných a zreformovaných systémov, reformami sa podarilo dosiahnuť, naďalej podporovať dokončenie procesu reformy, súhlas s reformou a podpora jej uskutočnenia, pokračovať, prehodnotiť, presadiť, umožnia výraznejší rast životnej úrovne a zlepšenie životných podmienok obyvateľstva, zachovať dynamiku reforiem, reformami sa získalo	rast životných nákladov, vedľajšie účinky, zmeniť a zlepšiť	iniciovať, uskutočniť podstatné reformy, uskutočniť a iniciovať

Politická strana, hnutie	Názorové zafarbenie		
	<i>Pozitívne</i>	<i>Negatívne</i>	<i>Ambivalentné</i>
<b>ES – HZDS</b>	dokončiť, pokračovať	experimentmi, ktoré ľuďom prinášajú sklamanie a útrapy, veľké sociálne rozdiely, prehľadili chudobu na Slovensku a výrazne zvýšili nedôveru občanov	podporiť a prijať reformné opatrenia, podporovať, presadzovať, pristúpiť a presadiť, iniciovať
<b>KDH</b>	zasadiť sa za ochranu základných parametrov reformy, pokračovať v reformách, nemeniť, pokračovať, udržiavať, zachovať	–	iniciovať, navrhnúť a presadzovať, presadiť, zasadiť sa a uskutočniť
<b>KSS</b>	–	strpčujú život občanov, negatívne ovplyvňujú občanov, zmeniť, zrušiť celú reformu	–
<b>Slobodné fórum</b>	dokončiť a stabilizovať, doladiť, boli nevyhnutné pre Slovensko, pokračovať a odstrániť problémy, podporovať, upravíme a zmeníme tie, ktoré zlyhali	necitlivé, nekoordinované vplyvy na ľudí, zásadne zmeniť	presadiť, zasadiť sa o koordináciu a optimálnu previazanosť, zrealizovať
<b>ANO</b>	–	–	pripraviť, uskutočniť
<b>NADEJ</b>	–	–	zladať, uskutočniť

# Individualizmus a významy tváre

Mária SURÍKOVÁ<sup>1</sup>

Názov tohto článku môže nesprávne navodzovať dojem, že jeho obsahom bude analýza subjektívnych stratégií „narábania s tvárou“ v sociálnych interakciách s cieľom aktéra dosiahnuť očakávané (na seba samého či egoisticky zamerané) reakcie partnera v interakcii. V skutočnosti však budeme individualizmus chápať inak (širšie) než ako egoistický, na seba zameraný postoj aktéra. Individualizmus tu bude predstavovať kultúrne jadro spoločenskej organizácie, ktorá riadi správanie a legitimitizuje zmysel mnohých oblastí spoločenského života.

Individualizmus je nepochybne kultúrnym javom. Je ním v podobe osobného postoja, ideológie aj v podobe druhu spoločenskej organizácie. Pri poslednom poňatí sa kladie dôraz na celkové pôsobenie kultúry na spoločenský život, teda hlavne na riadiace funkcie kultúry. Z tohto uhla pohľadu „chápeme kultúru ako *konfiguráciu vzorov a noriem*, prostredníctvom ktorých sa vykonáva sociálna kontrola a proces socializácie. (...) V tomto poňatí kultúra nepredstavuje len informačný systém, hodnotový systém či prameň zmyslu, ale – spájajúc všetky tieto funkcie do osobitných celkov – stáva sa *radiacím mechanizmom* postojov a činností, nástrojom stimulácie, usmerňovania a regulácie správania“ (Tyszka 1987: 93-94). Samozrejým predpokladom na pôsobenie individualizmu v kultúrnom kontexte je jeho všeobecné prijatie v danom zoskupení nositeľov kultúry. V tomto ohľade je potrebné presnejšie vymedzenie.

Viacerí autori poukazujú na to, že vznik individualizmu v tu prijatom význame nie je záležitosťou posledných rokov. Za najpríznačnejšie považujeme v tomto zmysle tvrdenie Z. Baumana, že „... hovoriť o individualizácii a modernite znamená hovoriť o jednej a tej istej spoločenskej situácii“ (2004: 171). Individualizácia čerpala z viacerých prameňov: ideových (vyzdvihovanie individuálneho v neskorej scholastike, humanizmus, protestantské náboženstvo, Descartov dôraz na ľudský rozum ako kritérium a vzor pravdy; Rousseauov transcendentálny

---

<sup>1</sup> Mária Suríková, Sociologický ústav SAV, Bratislava.



postulát vnútorne bohatého a univerzálneho Ja, koncepcie suverenity ľudu, spoločenskej zmluvy, reprezentačnej vlády, prirodzeného práva a práva na vzburu atď.), štruktúrnych (najmä vznik a nárast strednej vrstvy, rozmach priestorovej i štruktúrnej mobility) a inštitucionálnych (industrializácia a urbanizácia, demokratizácia, globalizácia, kapitalizmus a rozširovanie slobodného trhu). Z tohto dôvodu treba mať zreteľ, že individualizmus mal v novodobých dejinách rôzne formy i rozsah.

Ako posledný a od obdobia osvietenstva najvýznamnejší zlom sa javí vývoj individualizmu v 60. rokoch 20. storočia. G. Lipovetsky ho dokonca označil ako „druhú individualistickú revolúciu“. Tá postavila do centra spoločenského života osobnú realizáciu človeka, pričom jeho slobodu a rešpektovanie subjektívnej zvláštnosti povýšila na základnú spoločenskú hodnotu (Lipovetsky 2003: 7-10). Hoci sa odhaľovanie čistého, rýdzeho Ja stalo ohniskovým princípom kultúry už v období osvietenstva, v tomto období predstavovalo objavovanie a zdokonaľovanie Ja skôr morálny nárok a metafyzický cieľ (porovnaj Simmel 1997: 137). Predpoklady na inštitucionalizáciu individualizmu boli obsiahnuté v politicko-ekonomickej ideológii liberalizmu, ktorý si získal širokú spoločenskú podporu v 19. storočí. Zároveň sa objavil osobitný druh romantického individualizmu. Sociologické charakteristiky vtedajšej kultúry hovoria o prejavoch anómie (Durkheim), sekularizácie a racionalizácie (Weber) či tiež o vzpieraní sa kultúry prijať akúkoľvek stabilnejšiu formu (Simmel). Práve Simmel vyslovil dôležitý postreh, že životy ľudí už nie sú vedené žiadnou spoločnou myšlienkou, ale sám život získava „vzrastajúci svetonázorový význam“, a teda v živote (dnes by sme hovorili o biografii) môžeme vidieť onen ohniskový princíp kultúry (porovnaj Simmel 1997: 137-139).

Keď sa zriekneme vymenúvania mnohých dôležitých podrobností, môžeme konštatovať, že ešte do polovice 20. storočia prebiehal tento život v pomerne ustálených spoločenských rámcoch, ktoré boli vopred „dané“ a jednotlivec sa na pôsobenie v nich pripravoval v procese disciplinárnej socializácie (porovnaj napr. Kaufmann 2004; Thomson 1989). V polovici 20. storočia sa začína výrazne prejavovať tzv. expresívny či narcistický individualizmus (porovnaj napr. Bellah et al. 1986; Lipovetsky 2003), pre ktorý je typické, že spoločenské rámce už nie sú samozrejmé, „dané“, a jednotlivec si má definovať seba samého, ciele svojho života, i komunitu, v ktorej ho prežije (porovnaj Lipovetsky 2003; Thomson 1989).

Práve v 20. storočí sa završuje „holistické uzatvorenie na jednotlivca“, ktorého ideové základy položilo osvietenstvo. Ideály sebarealizácie a rozvíjania seba samého boli povýšené na najvyššie životné ciele, ktoré sa navyše realizujú v nejasne rozhraničených (hodnotovo, štruktúrne a často i priestorovo) spoločenských rámcoch. V týchto podmienkach sa zdokonaľovanie seba samého stáva celoživotným projektom bez jasne určeného cieľa či vízie konečnej fázy „dozretia“. Kaufmann upozorňuje, že holizmus predstavuje skôr model ako skutočnosť, tento model však spravidla slúži ako dôležitý prostriedok spoločenskej organizácie (2004: 44). V aplikácii tohto modelu na realitu však zaznamenáva problémy spojené so snahou o kultúrne a spoločenské holistické uzatvorenie na jednotlivca: rozpory medzi identitou jednotlivca a jeho prežívanou skúsenosťou, podobne ako aj rozšírenie sféry uzatvorenia z jednotlivca na rodinu predkladá ako dôkaz toho, že jednotlivec je veľmi zlý subjekt pre realizáciu holistického zatvorenia (2004: 246).

Odhliadnuc od kultúrnych ideálov, nemôžeme tvrdiť, že prostredníctvom expresívneho individualizmu sú riadené všetky oblasti života všetkých ľudí z tzv. západného sveta, ktorý sa považuje za kolísku individualizmu. Dilbar Alijevovou dôvtipne navrhnutá téma „sociálnych súvislostí tváre“ predstavuje výzvu i možnosť analyzovať individualizmus v oblasti, v ktorej je jeho prítomnosť nepochybná a tvorí priesečník mnohých jeho spoločenských prejavov. Chápanie tváre prijaté v tomto príspevku však bude pravdepodobne často presahovať podnet pani docentky a zahrnie v niektorých prípadoch celé telo, či dokonca spoločenské vlastnosti jednotlivca.

\*

Vzrast významu tváre a vonkajších telesných znakov v súvislosti so vznikajúcimi prejavmi individualizujúceho sa spoločenského života si medzi prvými všimol holandský lekár pôsobiaci v Londýne – Bernard de Mandeville (Barnes, Becker et all. 1965: 524-525). Vo svojej Bájke o včelách (1705) poukázal na dôležitosť vonkajšej „fasády“ jednotlivca vo veľkých mestách, v ktorých spolu s počtom obyvateľov narastá aj anonymita a „miešanie obyčaj“. Takto vznikajú podmienky spoločenského života, ktoré umožňujú istú východiskovú rovnosť ľudí v interakciách, v ktorých sa tvár a vonkajší vzhľad stáva jedným z prostriedkov odhadovania osobnostných kvalít: rozhoduje o obsadení a udržaní spoločenskej pozície, ba dokonca sa budovanie takejto „fasády“ môže stať cieľom samým osebe v dôsledku opustenia predchádzajúcej organizácie

života a „mobility myslenia“ (modernejším výrazom je „otvorenosť“), ktorú podporuje (porovnaj Barnes, Becker et al. 1965: 524-525).

Samozrejme, vonkajší vzhľad jednotlivca zohrával dôležitú úlohu v celej ľudskej histórii. Spomeňme napríklad osobitnú rituálnu úpravu tela alebo etiketu, ktoré podliehali prísnyim spoločenským normám už v dávnej minulosti. Na rozdiel od prejavov, ktoré opisuje Mandeville, však tieto telesné prejavy neslúžili na vlastnú prezentáciu jednotlivca či skupiny pred ostatnými členmi spoločnosti, ale podliehali prísnyim kolektívnym normám a niesli nepochybné reprodukovateľné spoločenské významy, ktorých svojvoľné porušenie bolo spojené s viac či menej ostrými sankciami. Ako extrémny príklad môžeme spomenúť starovekú Čínu, kde bola dokonca kvalita výkonu profesie hodnotená viac na základe dodržiavania etikety než na základe dosiahnutých výsledkov, pričom konkrétne normované prejavy správania boli úzko späté s monistickou víziou poriadku sveta a vesmíru (porovnaj Barnes, Becker et al. 1965).

Budovanie vonkajšej „fasády“, o ktorom písal Mandeville, sa však týkalo úplne inej spoločnosti. Anonymita a kultúrna rôznorodosť rozrastajúcich sa miest rozkladala princíp hierarchie a odrážala čoraz rovnostárskejšie spoločenské usporiadanie, ktoré sa často skrýva pod názvom masová spoločnosť. Ako poznamenáva Ph. Selznick, v tejto spoločnosti nie sú ani tak v hre osobné kvality členov spoločnosti (na ktoré sa sústreďovali mnohé analýzy masových spoločností), ako skôr ich roly. Masové spoločnosti nie sú tie, v ktorých nejestvujú výnimoční jednotlivci, ale tie, v ktorých je kultúrna rovnosť charakteristikou vzťahov a znemožňuje vznik efektívneho spoločenského vodcovstva (Selznick 1951: 321). Masa však nepredstavuje len akúsi zvyškovú kategóriu, ktorá reprezentuje sumu jednotlivcov, ktorí naďalej žijú v dezorganizovaných spoločnostiach. Na jednej strane je masa skutočne produktom emancipačných, industrializačných a migračných procesov, ktoré prispeli k rozpadu pôvodných, tradičných spoločenských systémov a ich pomerne pevných hodnotových rámcov. Na druhej strane však masa plní dôležité spoločenské funkcie. A to i napriek tomu, že Baudrillard (2006) dokazuje, že masa vlastne nie je pojmom, nie je skupinou ani kategóriou, pretože nemá sociologickú realnosť. Nemá dejiny, ktoré by bolo možné spísať, nemá atribúty, predikáty, kvality ani rámce. „Snaha spresniť pojem masy je vnútorne protirečivá, pretože znamená nanucovať zmysel tomu, čo je z neho vyňaté“ (Baudrillard 2006: 9).

Jadro spoločenského významu masy pripisuje Baudrillard tomu, že masa predstavuje predovšetkým *potenciál*.

V mase potom môžeme vidieť spojovník, základnú spoločenskú (ne)štruktúru, vďaka ktorej pretrváva a na ktorú sa sústreďuje pôsobenie základných moderných inštitúcií: odvolávajú sa na ňu politici, ktorí vedia, že demokratickú väčšinu nezískajú, ak budú vo voľbách reprezentovať len určitú časť špecializáciou rozdrobenej spoločnosti; zvelebujú ju producenti a ekonómovia, pre ktorých masa predstavuje konzumentov poháňajúcich slobodný trh; pre ňu tvoria pracovníci médií a vedci, či širšie *knowledge class*, ktorí dúfajú, že práve ich informácie si získajú odberateľov a uznanie u slobodných a racionálnych „obyčajných ľudí“.

V moderných, individualizovaných spoločnostiach sa často poukazuje na oslabenie spoločenskej kontroly v dôsledku zániku legitímnych autorít a tiež na upadajúcu efektívnosť disciplinárnej socializácie v tradičných socializačných prostrediach. Bežná životná skúsenosť však dokazuje, že tieto oblasti spoločenského riadenia nezanikli a naďalej vyvíjajú na jednotlivcov nátlak. Výrazne však zmenili svoju podobu.

Spoločenská kontrola bola postupne v čoraz väčšej miere delegovaná zo spoločenských inštitúcií na jednotlivcov. Jednotlivec tak ako preukaz svojej autonómie získal zodpovednosť v mnohých oblastiach svojho života: voči štátu a spoločnosti, voči svojej rodine a jej jednotlivým členom (či dokonca voči nenarodeným deťom), voči priateľom a kolegom, zodpovednosť za svoj život, úspech v povolání i zdravie (porovnaj Beck, Beck-Gernsheim 2005: 146-147). „Koľko úrovní zodpovednosti, toľko potenciálnych previnení. Toľko podnetov na výčitky zo strany druhých i seba samého, pre spoločenský i morálny nátlak“ (tamtiež: 146). Je však zrejmé, že pravdu majú svojím spôsobom aj tí, čo poukazujú na rozmach nezodpovednosti v súčasných spoločnostiach. Takáto subjektívizácia kontroly a zodpovednosti totiž vyplýva z rozpadu všeobecne záväzných morálnych systémov a stráca preto objektívne a trvalé vzťahové rámce. Nejde teda o zodpovednosť za plnenie spoločenských očakávaní, ale o zodpovednosť za formovanie vlastných očakávaní a ich realizáciu, podľa možností bez požiadaviek voči slobode druhých.

Podnecovanie k zodpovednosti patrí spolu s ďalšími mechanizmami (napr. poskytovaním informácií a podporovaným hedonizmom) k atribútom zvädzania ako významného individualistického činiteľa *nenásilnej deštrukcie* spoločenskej dimenzie postupným izolovaním (Lipovetsky 2003: 34). Lipovetsky odhaľuje v procese zvädzania zvláštnu súhru

socializácie s desocializáciou, pretože pomáha formovať a reprodukovať individualistické a konzumné vzory správania. Zvádzanie, za ktorým sa skrýva prenechávanie spoločenských kompetencií nižším organizačným úrovňam, je aj hlavným motívom tzv. terapeutických spoločenských vzťahov, ktoré sa čoraz viac rozširujú okrem ekonomickej aj v politickej oblasti (najmä v podobe uprednostňovania požiadaviek občanov – voličov pred politicky správnymi rozhodnutiami či vlastne v ich stotožňovaní).

Terapiu ako model pre všetky spoločenské vzťahy bližšie objasnil R. N. Bellah so spolupracovníkmi (1986: 121-122). Osobitosť terapeutického vzťahu spočíva v špecifickej kombinácii blízkosti a vzdialenosti – terapeut venuje pozornosť konkrétnemu jednotlivcovi, vypočuje ho a snaží sa mu porozumieť, pričom je vo vonkajšej pozícii, nie je do problému skutočne zaangažovaný. Je to asymetrický vzťah – vzájomnosť a zdieľanie skúseností a citov je vylúčené. Je to vzťah regulovaný na princípe obchodných procedúr, pretože terapeut dostáva finančnú odmenu. Základom jeho authority je vzdelanie a psychologické poznatky, nie morálne vlastnosti. Cieľom terapeutického vzťahu je simulovanie spoločenskej reality, pripomína klientovi, že svoje pocity nesmie projektovať na iných a zovšeobecňovať svoje názory týkajúce sa daného problému. Terapia zároveň slúži ako tréning účinného hospodárenia s energiou a časom určeným na život s inými, učí orientovať sa v stratégiách vyjadrovania svojich citov a názorov. „V porovnaní s praktikami členov tradičnej rodiny, cirkvi či mesta zdieľanými počas celého života, terapeutický vzťah nám ponecháva pomerne málo priestoru robiť spoločne čokoľvek okrem komunikovania a tiež oveľa menej času, v ktorom to môžeme robiť“ (tamtiež: 123).

Mandevillove opisy života v mestách na prelome 17. a 18. storočia poukazujú na významné zmeny životného štýlu, ktoré sa týkali mnohých spoločenských vrstiev a kategórií podieľajúcich sa na mestskom živote. Môžeme v nich vidieť zárodok tzv. životného štýlu masovej spoločnosti, ktorý sa tu začínal formovať. „Pre tento štýl je charakteristická absencia jasnej, spojitaj hierarchie hodnôt, tiež absencia ustálených foriem správania v každodennom živote, v trávení voľného času, odievaní, zariadovaní obydlí atď. Synkretickým spôsobom – dalo by sa hovoriť o určitej neštýlovosti – sa tu spájajú náhodne vybrané prvky pochádzajúce z rôznych štýlov, dokonca z rôznych spoločností. V súvislosti s tým nie je tento štýl (či presnejšie jeho rôzne varianty) ani vierohodným svedectvom prináležitosti k určitej spoločenskej skupine,

ani výrazom konkrétnych ašpirácií okrem iného preto, že v značnej miere závisí jednak od toho, čo v danej chvíli prechádza prostriedkami masovej komunikácie, čo predstavuje predmet „Najnovšej“ módy, a jednak od ponuky na trhu rôznych druhov dobieh. Preto sa tiež početné varianty tohto štýlu medzi sebou výrazne líšia – v závislosti od materiálnej situácie, veku, príslušnosti k profesiovej skupine atď.“ (Siciński. In: Szczepański 1977: 298).

A. Siciński poukazuje na to, že koncept životného štýlu je postavený na osobitnom druhu motivácie, a to na realizácii vlastných predstáv osobnosti či sociálnej skupiny. Životný štýl zároveň predstavuje relatívne určenie, pretože realizované správanie je tak konajúcimi, ako aj pozorovateľmi uznávané za prostriedok, pomocou ktorého je možné aktéra identifikovať a spoločensky umiestniť (porovnaj tamtiež: 287). Túto funkciu plnili životné štýly v prevažnej časti dejín, dokonca ešte i v tzv. meštianskom štýle, v ktorom sa odrážali hodnoty typické pre túto spoločenskú kategóriu: materiálna nezávislosť, spoločenský postup, vlastníctvo, a ktoré plnia osobitné poslanie aj v štýle masovej spoločnosti. V životnom štýle masovej spoločnosti sa menia spoločenské rámce tohto určenia. Je pre neho typický iný systém vymedzovania hraníc. Hoci spočiatku sa zdalo, že reprezentuje predovšetkým zánik akýchkoľvek spoločenských hraníc, dnes je už vedcom zrejmé, že hranice sa stavajú naďalej, a dokonca i tie nepriestupné (viď problémy sociálneho vylúčenia a sociálno-kultúrnych giet).

Jadro opisovanej zmeny spočíva v zmene dôrazu, ktorý sa tu presúva od pripísaného statusu k získanému, a spolu s tým sa mení aj spoločenský význam, ktorý nesie dané správanie. Mandeville nás upozornil, že v celkovom vonkajšom prejave sa okrem iného posilňuje a mení význam tváre, ktorá nesie prvú informáciu o jednajúcim človeku, je nástrojom expresie a zároveň ukazovateľom porozumenia. Pre zrozumiteľnosť ďalšieho textu je však potrebné presnejšie vymedziť pojem „tvár“.

\*

Vo všeobecnosti môžeme rozlíšiť dva aspekty sociologického pojmu tváre, ktorý nikdy neoznačuje len biologickú časť tela, ale je pevne zasadený do interakcií a vzťahov a je kultúrne determinovaný. Na jednej strane môžeme hovoriť o tvári v symbolicko-normatívnom (statickom) význame, na druhej strane v subjektívno-konatívnom (dynamickom) význame.

V *symbolicko-normatívnom* aspekte významu tváre vystupujú do popredia objektivizované normy a očakávania, ktoré sú úzko prepojené s rolou, ktorú jednotlivec vykonáva. V tomto prípade teda pojem tváre ďaleko presahuje charakteristiky biologicky vymedzenej tváre a zodpovedá vymedzeniu, ktoré podrobne predstavil E. Goffman: „Pojem *tváre* možno definovať ako pozitívnu spoločenskú hodnotu, ktorá je pripisovaná osobe v danej situácii stretnutia, keď iní prijímú, že dodržiava určenú rolu. Tvár je obrazom vlastného „ja“ načrtnutým v kategóriách uznaných spoločenských atribútov, pričom to môže byť kolektívny obraz, ako vtedy, keď niekto koná v prospech svojej profesie či náboženstva, čím koná v prospech seba samého“ (Goffman 2006: 5 – 6). Takúto tvár jednotlivcovi prepožičiava spoločnosť a v prípade nevhodného správania ju môže odobrať, preto jednotlivci používajú tzv. techniky tváre, t. j. činnosti, ktoré sú v súlade s tvárou a predchádzajú incidentom, ktorých symbolické dôsledky ohrozujú tvár, alebo naopak, ktoré majú jednotlivcovi pomôcť udržať si tvár po incidente a eliminovať jeho spoločenské dôsledky (porovnaj Goffman 2006).

Hsien Chin Hu rozlíšil podľa analýzy konceptu tváre v Číne dve poňatia, ktoré by sme mohli nazvať statusovou a morálnou tvárou. Statusová tvár (mien-zu) predstavuje renomé človeka založené na presadení sa v živote, úspechu a ostentatívnosti (porovnaj Kim, Nam 1998: 524). Morálna tvár (lien) zase zodpovedá presvedčeniu spoločnosti o integrite morálneho charakteru jednotlivca, pričom pôsobí ako sociálna i vnútorná sankcia (porovnaj tamtiež).

V druhom, *subjektívno-konatívnom* aspekte sa kladie dôraz na subjektívne, najmä zmyslami sprostredkované vnímanie druhého človeka a predstavovanie seba samého. „Tvár je zase geometrickým miestom toho poznania, symbolom všetkého, čo sa skladá na individuálne podmienky života; v tvári sa zaznamenáva to, čo sa z minulých skúseností usadilo v samotnom podloží niečieho života a stalo sa trvalým rysom. Keď v takom význame vnímame tvár človeka, do vzájomných vzťahov preniká nadpraktický element, hoci slúži na praktické ciele: tvár spôsobuje, že rozumieme človeku už na základe jeho výzoru, nie až na základe jeho činov. Tvár ako orgán expresie má prirodzenosť takpovediac do špiku teoretickú, nie *robí*, ako robia ruky, nohy a celé telo, nie slúži ako náradie vnútorných či praktických činností človeka, ale len o nich *rozpráva*. Keď na seba ľudia pozerajú, vidia predovšetkým tvár, odtiaľ pochádza osobitný, sociologicky významný druh „známosti“ prostredníctvom zraku. Taká známosť je ešte niečo iné ako poznanie“

(Simmel 2006: 190-191). Simmel poukazuje na to, že pri vnímaní druhého človeka (na rozdiel od vnímania neosobných predmetov) sú navzájom úzko prepojené dve v princípe odlišné nastavenia zmyslových vnemov: „Vtedy vyvolávajú zmyslové vnemy na jednej strane zodpovedajúce emócie, na druhej strane slúžia inštinktnému alebo vedomému poznaniu – jedno sa viaže s druhým prakticky nerozdeliteľným spôsobom a o ten základ opierame náš vzťah k danému človeku“ (Simmel 2006: 188).

Simmel v eseji Sociológia zmyslov zrejme ako prvý sociológ podrobne charakterizoval vzájomné závislosti medzi fungovaním ľudských zmyslových orgánov a spoločenskými vzťahmi. Načrtol tak predmet záujmu vednej disciplíny, ktorá vznikla o niekoľko desaťročí neskôr a špecializuje sa na skúmanie roly priestorovej vzdialenosti v sociálnych interakciách a medzikultúrnej komunikácii – proxemiky. Súčasťou proxemického výskumu je aj určenie roly zmyslových orgánov a vnímania priestoru i druhých ľudí v určovaní spoločenských vlastností situácie, a naopak, v premietaní spoločenských vlastností situácie do jej praktickej realizácie.

Pri vymedzovaní sociologického poňatia tváre treba zohľadňovať konkrétny spoločensko-kultúrny kontext, v ktorom prebieha dané správanie. Viaceré výskumy v USA a Japonsku dokázali, že tvorba „fasády“ je ovplyvňovaná kultúrou (napr. Cocroft a Ting-Toomey podľa Kim, Nam 1998) a že kultúra predstavuje interpretačný rámec, v ktorom môže byť tvár zmysluplne vyjadrovaná a zachovaná (napr. Ting-Toomey podľa Kim, Nam 1998).

Autori, ktorí sa zaoberali skúmaním tváre v situáciách stretu rozdielnych kultúr (najmä v nadnárodných podnikoch), špecifikovali rozdiely v západnom a ázijskom konceptualizovaní tváre: „Po prvé, v západných konceptualizáciách je »tvár« založená na »ja«. Tvár symbolizuje skôr aktérove vnútorné (a pozitívne) atribúty ako kompetencia a autonómia (Brown a Levinson, podľa Kim, Nam 1998) než vonkajšie atribúty ako spoločenský status a titul, ktoré sú aktérovi pripísané. Po druhé, aktér vlastní svoju vlastnú tvár a musí sa jej dožadovať. Inými slovami, tvár sa považuje skôr za »súkromné vlastníctvo« než za »verejné vlastníctvo«, ktoré môže byť jednotlivcovi zapožičané (Mao, podľa Kim, Nam 1998). Po tretie, tvorba fasády prebieha zväčša skôr v kontexte dočasných stretnutí než v dlhodobých vzťahoch. Po štvrté, aktér a pozorovateľ majú skôr rovnocenný sociálny status než hierarchický vzťah“ (Kim, Nam 1998: 524). Spomínaní autori tvrdia, že príčinou rozdielov nie je



odlišná motivácia tvorby a zachovávaní tváre, pretože v oboch prípadoch ide o snahu prezentovať sa v dobrom svetle pred druhými. Rozdiely spočívajú v dôvodoch tejto prezentácie, ktorá je v západnom svete výrazne individualistická, ale v Ázii zase kolektivistická. Kým v individualistickej kultúre riadi spoločenské stretnutie snaha využiť situáciu pre základné potreby „ja“, teda vyjadriť, potvrdiť a strategicky prezentovať pozitívny obraz „ja“ pred druhými, v kolektivistической kultúre je podstatou a ideálom stretnutia nadobudnúť a posilniť harmonickú vzájomnú závislosť medzi členmi skupiny. V prípade konfliktu sa považuje za úctyhodné vzdať sa osobných cieľov v prospech kolektívnych (porovnaj Kim, Nam 1998: 526; Triandis 1990).

S vedomím, že uvedené porovnanie individualistickej a kolektivistической kultúry slúži čiastočne ako ideálnotypické náradie pre identifikáciu prejavov na jednej z dimenzií prezentovania tváre, môžeme z neho odvodiť isté závery týkajúce sa odlišností v chápaní „druhého“, partnera v interakcii. Kým v ázijských kolektivistických kultúrach (ako to opísala na príklade Japonska vo svojej slávnej práci Chryzantéma a meč R. F. Benedictová (1946)) ešte vždy zastáva funkciu ohniskového princípu kultúry vo veľkej miere hierarchia, v západných spoločnostiach sa jednoznačne prejavuje význam mobility ako stratifikačného faktora. Podľa toho aj partner v interakcii má v kolektivistickom kontexte pomerne presne predpokladané vlastnosti (vyplývajúce buď z osobného poznania, alebo zo zastávanej spoločenskej pozície), zatiaľ čo v individualistickom kontexte má oveľa abstraktnejšiu podobu, zdôraznenú obvyklou možnosťou dočasnosti vzťahu. V interakcii sa partneri navzájom vnímajú skôr ako autonómne osobnosti, vyňaté zo spoločenských vzťahov. Obsahom „reči tváre“ je predovšetkým posolstvo o záujmoch, ambíciách a citoch jednotlivca.

E. T. Hall (zakladateľ proxemiky) začínal svoj kultúrny porovnávací výskum všeobecnou analýzou zmyslového vnímania. Z charakteristiky ľudských zmyslových orgánov odvodzoval ich rolu v medziľudských kontaktoch. V zásade by súhlasil so Simmelovou charakteristikou zraku: „Spomedzi všetkých zmyslových orgánov plní veľmi osobitnú funkciu oko: pozeranie sa na seba ustanovuje zväzok a vzájomné pôsobenie medzi jednotlivcami. Je to možno najviac bezprostredný a čistý druh vzájomného pôsobenia, aký vôbec existuje“ (Simmel 2006: 188). „... bezprostredný zrakový kontakt, ktorý znamená celkom osobitný vzťah, neporovnateľný s obyčajným videním niekoho alebo pozorovaním“ (tamtiež: 189). „Pohľad, ktorým druhého zahŕňame, odkrýva nás

samých; podmet sa snaží spoznať predmet, ale zároveň sa mu sám prezrádza. V pohľade sa zbieha akt brania s aktom dávania. Oko pred iným obnažuje dušu, ktorá ho chce obnažiť. Deje sa tak len pri bezprostrednom pohľade do očí a je to príklad najdokonalejšej vzájomnosti v celej sfére vzťahov medzi ľuďmi“ (tamtiež: 189-190). „Sociologický význam oka sa viaže predovšetkým s expresiou *tváre*, ktorá je medzi ľuďmi prvým objektom pohľadov“ (tamtiež: 190).

Hall však svojimi výskumami dokázal aj opačnú podmienenosť – isté „vytrénovanie“ vnímavosti zmyslových orgánov v súlade s kultúrnymi požiadavkami, ktoré sa tiež premietajú (spolu s biologicky podmienenými schopnosťami a osobnými danosťami jednotlivcov) napríklad do špecifického narábania s priestorom v sociálnom živote. Osobitne opísal konkrétne zmyslové vnemy pre každú zo štyroch spoločensky významných vzdialeností – intímnu, osobnú, spoločenskú a verejnú, pričom pre každú z nich je typické to, že dané zmyslové vnemy sú nasýtené aj spoločenským významom (porovnaj Hall 1997). Hoci sú tieto zákonitosti bežne reprodukované bez hlbšieho uvedomenia (istou výnimkou sú prípady väčších osobných disproporcií medzi partnermi interakcií), do popredia vystupujú pri kontakte členov rozdielnych kultúr. Pokiaľ ide o vnímanie tváre a tela, osobitne ho zaujala odlišnosť ich vnímania Arabmi.

Arabi chápu vzťah medzi telom a egom podľa Halla inak ako Američania či Európania. Osoba u nich jestvuje niekde hlboko vnútri tela a prejavuje sa predovšetkým v reči. V súlade s tým sa u nich neprejavuje fyzické súkromie tak, ako ho poznáme my. Keď chcú byť sami, zmlknu. Pri rozhovore si najradšej pozerajú do očí, a to spôsobom, ktorý sa nám zdá vyzývajúci. Naopak, pohľady bežné v Európe a Amerike pre spoločenskú vzdialenosť interpretujú ako ľahostajnosť (porovnaj Hall 1997: 199-207).

Zaujímavú kultúrnu odlišnosť zistil v tom, že Arabi majú tiež problémy porozumieť pojmu hranice ako niečoho abstraktného. Dospel k záveru, že u Arabov nemá priestorová vzdialenosť taký význam ako v tzv. západných kultúrach: „Isté vysvetlenie toho možno nájsť vo fakte, že Arabi neformujú svoje vzájomné vzťahy priestorovo, ale podľa zatvoreného spoločenského systému (tamtiež: 206).

Hoci jedna zo základných Hallovyh téz proxemiky hlása, že priestor klasifikujeme podľa toho, čo v ňom môžeme spraviť (teda toto dynamické kritérium sa prejavuje v našom narábaní s priestorom), príklad arabských reakcií nám umožňuje usudzovať, že napriek tomu, že mnoho

typických priestorových prejavov nachádzame vo všetkých kultúrach, význam samotnej dimenzie priestoru v spoločenskom živote môže byť podmienený kultúrne. Konkrétne podľa Hallom analyzovaných príkladov správania Arabov práve spomínaný „zatvorený spoločenský systém“ narúša nami očakávané priestorové prejavy ich správania: „Ich hierarchia lojality bola nasledujúca: najprv voči sebe samému, potom voči pokrvnému príbuznému, nakoniec voči vyznávačovi toho istého náboženstva a (alebo) rodákovi. Každý, kto nespadá do žiadnej z týchto kategórií, je cudzí“ (tamtiež: 206). V tomto zmysle sú potom ich vzájomné vzťahy v porovnaní so západnými kultúrami oveľa ťažšie interpretovateľné na základe ich priestorových prejavov. S tým, samozrejme, súvisí aj odlišné chápanie významu tela a tváre v spoločenských kontaktoch (koniec koncov, typické zahaľovanie tváre a tela – hoci má aj mnohé ďalšie príčiny – je jasným príkladom, ťažko pochopiteľným v kultúrach, v ktorých sú tvár a telo neoddeliteľnou súčasťou interakcie).

V individualistických podmienkach sa významne oslabilo normovanie vzhľadu a výrazu tváre v súvislosti so spoločenským statusom a rolou, ktoré by bolo záväzné pre spoločensky významné situácie. Hoci ešte vždy jestvujú normy napríklad v racionalizovaných oblastiach výkonu niektorých profesií, spravidla tvoria autonómnu oblasť života jednotlivcov a prípadné incidenty straty tváre v nich nemajú priamy dosah na ostatné oblasti života jednotlivca. Takéto normy sú zväčša vnútornou záležitosťou danej firmy alebo sa viažu na úzky okruh oblasti politiky, v ktorej je záväzné protokolárne správanie. V mnohých ďalších oblastiach sa však zaznamenáva opúšťanie všeobecne záväzných regulatívov a ponechanie správania na voľbu jednotlivca (napr. odievanie na kultúrne podujatia, rokovania rôzneho druhu).

Normy v oblasti vzhľadu a seba prezentácie sa subjektivizovali, t. j. stali sa súčasťou normatívneho životného plánu a identity jednotlivca. S tým súvisí aj zúženie chápania tváre, ktorej obsah netvorí ani tak konkrétne vzťahy a umiestnenie jednotlivca v spoločenskom prostredí, ale skôr prezentácia osobných charakteristík v mimike, gestách a konkrétnom druhu úpravy tela a tváre ako jeho súčasť. Samotný stav tela je tu spoločensky uznaným kultúrnym prejavom. Tvár slúži ako prostriedok prezentovania individuálnej jedinečnosti a predmet tvorivosti a zdokonaľovania. Čím viac jednotlivec „zdokonalí“ (t. j. prerobí, zvýrazní) svoju tvár, tým skôr je hodnotený ako samostatný, tvorivý,

spoločenský, vo všeobecnosti „schopný“ (ako potenciál či už pre intímne, alebo pracovné vzťahy).

Normy tváre a tela sú formované špecializovanými prostrediami a šírené prostredníctvom masových médií v podobe módy. V tejto súvislosti tvár získala nové spoločenské funkcie, pričom sa stala prejavom zmazania hraníc medzi spoločenskými skupinami a vrstvami. Nielenže v tvári človeka prečítame skôr jeho záujmy a ciele než jeho spoločenský pôvod (ak nie je práve „čitateľný“ podľa rasových, teda biologických charakteristík, v súčasnosti tiež čiastočne meniteľných pomocou technológií), ale navyše sa úprava a prezentácia tváre a tela stala nástrojom ďalšieho spoločenského vyrovnávania a zatierania spoločenských vzdialeností. K metódam takéhoto vyrovnávania patrí napríklad presadzovanie módných prvkov správania a telesnej úpravy podľa vzorov známych osobností; ale tiež popieranie kultúrne uznaných vzdialeností prípustných pre kontakt medzi rozdielnymi statusovými kategóriami či neznámymi ľuďmi (proxemikou zistenú spoločenskú či verejnú vzdialenosť ruší napr. ukazovanie detailov tváre a tela známych osobností v médiách, ktoré proxemika zistila ako prípustné pre intímne či osobné vzťahy; iným prejavom je dnes vysoko hodnotené podávanie rúk známych osobností ľuďom z radov verejnosti, teda prekračovanie verejnej vzdialenosti). Zaujímavým príkladom zmiešania noriem určujúcich vzťah, ktoré zastiera spoločenské rozdiely, je ideál telesnej chudosti, ktorá bola v minulosti znakom biedy a symbolom sociálnej nespravodlivosti.

Významnú úlohu v tomto spoločenskom vyrovnávaní zohráva hlavne móda, ktorá je tesne naviazaná na ekonomickú oporu individualizmu, trh. Okrem rozrastajúceho sa sektora služieb sa na ňom prejavuje expresívny či narcistický individualizmus aj vo vzrastajúcom dôraze na spotrebu. Práve trh a jeho pôsobenie je vysvetlením zdanlivého paradoxu individualistického dôrazu na osobnú jedinečnosť a bežne pozorovateľnú konformitu členov takýchto spoločností. G. Ritzer, D. Goodman a W. Wiedenhoft konštatujú, že podstatu konzumnej kultúry netvorí orientácia človeka na tovary, ale nemateriálne významy spotreby. Môže sa za nimi skrývať zintenzívnenie pocitov, predstáv, hedonistických túžob i súkromných zmyslových zážitkov konzumenta. Častejšie však ide o tzv. kupovanie životných štýlov, ktoré označuje zložitú sieť významom nasýtených vzťahov k sebe samému, k iným i ku skupine. Spotreba dnes predstavuje kľúčový proces konštruovania vlastnej identity (porovnaj G. Ritzer et al. 2001: 418-423).

Napriek romantickým ideálom o ľudskej výnimočnosti je v skutočnosti budovanie individuálnej jedinečnosti vystavené pôsobeniu podobného procesu banalizácie, aký opisuje D. Alijevová vo svojej analýze dobrodružstva. Dobrodružstvo, ktoré je výnimočnou, nekaždodennou aktivitou, prekračujúcou bežné skúsenosti a charakterizuje ho požiadavka výnimočnej schopnosti dobrodruha vyrovnáť sa s náhodnosťou, neurčitnosťou a rizikom, je dnes banalizované pre potreby masového voľnočasového konzumu prostredníctvom jeho technickej premyslenosti a systematickej technickej prípravy (porovnaj Alieva 2005). Veľmi dôležitý je ďalší postreh Alijevovej, ktorý sama autorka síce predstavuje v kontexte svojej analýzy dobrodružstva, ale možno ho uviesť ako príklad širšieho spoločenského manažmentu individualistickej výnimočnosti ako takej. Ide o proces avanturizácie banálneho, ktorý autorka predstavuje ako proces opačný a vnútorne spätý s banalizáciou dobrodružného. Tento proces je reakciou na „masový dopyt po výnimočnosti“ a jeho podstatu tvorí „stúpajúca tendencia k naplňovaniu našich každodenných aktivít prvkami napätia, rizika, vzrušenia, čo im dodáva charakter niečoho *výnimočného*, takmer *dobrodružného*“ (tamtiež: 79).

Analógiu predstavenej premeny dobrodružstva v súčasnosti s premenou spoločenského riadenia ľudskej výnimočnosti ako takej nemožno považovať za prehnanú prinajmenšom v oblasti ľudského vzhľadu a tváre. Vyjadrenia známej slovenskej vizážistky Kláry Surdusovej akoby kopírovali uvedené tvrdenia: „S prudkým rozvojom vizuálnych médií, šoubiznisu, modelingu, reklamy vznikla potreba starať sa o ich (žien, M. S.) vzhľad na profesionálnej úrovni. A to nielen o celebrity, ale aj o ženy, ktoré sa im chcú (prečo nie!) vyrovnáť. Ja sa konkrétne venujem líčeniu, kompletnej úprave tváre. (...) pri líčení ženu modelujem. Svoju úlohu však vidím hlavne v tom, že ľuďom, ktorých líčim, dodávam sebavedomie. Lebo tie ženy, ktoré si u mňa sadajú do kresla kvôli líčeniu, potrebujú aj trocha povzbudiť, a keď sa potom nalíčené na seba pozerú, určite im to pozdvihne nielen náladu, ale dodá im to aj pocit istoty a spokojnosti. (...) Takže žena si sadne, povieme si pár viet a podľa toho zhruba vycítim, aký je to typ, či má rada niečo výraznejšie, a s troškou psychológie od nej získavam informácie. (...) Veľakrát sa mi stalo, že prišla ku mne žena alebo dievčatko – modelka, o ktorej som premýšľala, čo s ňou urobím, a zrazu z nej vznikla top modelka, ktorú som videla v časopise. (...) Zásadou číslo jeden však je, aby žena aj

po nalíčení zostala sama sebou, a keď líčim, tiež sa snažím, aby som jej tú osobnosť nijakým spôsobom nepotlačila“ (Avon novinky, 2/2006: 4).

Na viaceré naznačené súvislosti osobnej snahy o zdokonalenie vzhľadu tela a tváre s individualizmom poukázal G. Lipovetsky. Zaujatosť poznávaním seba samého a sebarealizáciou, ktorá sa prejavuje v nekonečnej práci na svojom oslobodení, pozorovaní a interpretácii, je podľa neho súčasťou premien, ktoré viedli k vzniku narcizmu. „Je to totálny narcizmus, ktorý sa okrem iného prejavuje aj v najnovších formách psychoanalýzy: už tu nejde o psychoanalytikov výklad, ale o jeho mlčanie – pacient oslobodený od Majstrovho slova a od súradnicového systému pravdy je ponechaný len napospas sám sebe v akejsi zacyklovanosti riadenej túžbou, ktorá zvádza samu seba“ (Lipovetsky 2003: 76).

V dôsledku posilnenej potreby normovania vzhľadu a jeho inštitucionalizácie treba sledovať dve línie. Na jednej strane je absolútna zodpovednosť jednotlivca za stav jeho tela a jeho prezentáciu v spoločenských vzťahoch. Najnovším a ukázkovo systematickým prejavom delegovania zodpovednosti za túto oblasť na jednotlivca je veľmi módný a masívne presadzovaný životný štýl wellness. Odráža najvyšší cieľ individualizmu neustále na sebe pracovať a smerovať k dokonalosti, ktorej chýba jednoznačná a vopred známa forma (ak prijmeme, že jednotlivec ťažko rozozná stav absolútnej psychickej a fyzickej harmónie a zdravia, nehovoriac o tom, že táto predstava môže byť determinovaná kultúrne a nábožensky). Základné dimenzie, na ktoré sa má jednotlivec podľa wellness sústrediť, tvorí fyzická výkonnosť, dobrá psychická kondícia, pocit životnej pohody a pozitívne prežívanie pri pohybovej aktivite (porovnaj Obedová 2006: 9). Obedová bez pochybností tvrdí, že vývoj tejto filozofie – ktorej zárodoky odhaľuje už v presadzovaní novej definície zdravia Svetovou zdravotníckou organizáciou v roku 1948, ktorej súčasťou sa stal pojem „well-being“ (stav pohody) – je reakciou na stále sa zhoršujúce štatistiky civilizacyjnych chorôb. Ako základné časti wellness Obedová uvádza ovládanie stresu, fyzickú aktivitu, optimálnu hmotnosť a správnu výživu (porovnaj tamtiež). Dodajme, že ide o odhadované hlavné príčiny civilizacyjnych chorôb, s ktorými sa má jednotlivec vyrovnáť sám, či presnejšie vďaka radám a inštitúciám (o ktorých bude reč o chvíľu), za ktorých správne využitie nesie osobnú zodpovednosť. Zrejme netreba osobitne zdôvodňovať, že vznik a šírenie civilizacyjnych chorôb úzko súvisí predovšetkým s modernizačnými zmenami organizácie života, ktoré vytvorili nové podmienky na pestovanie kritizovaných osobných vlastností ako

lenivosť, výbušnosť – citovú angažovanosť, obžerstvo atď. Náš záver o tomto presadzovanom životnom štýle ako o dokonalom prejave súčasnej fázy expresívneho či narcistického individualizmu nezámerné podporila aj autorka článku v populárnom časopise: „Wellness predstavuje holistický (celostný) prístup k človeku, ktorý zahŕňa všetky aspekty na dosiahnutie blahobytu vrátane správnej životosprávy a výživy. Pod pojmom wellness teda rozumieme životný postoj založený na maximálnom rozvoji duševnej, telesnej a sociálnej pohody“ (tamtiež).

Na druhej strane odrazom prehlbujúcej sa individualizácie je inštitucionalizovaná oblasť technickej a poradenskej podpory normovania vzhľadu tela a tváre. Dnes už ide o rozsiahlu oblasť ekonomiky, ktorú tvoria kliniky plastickej a korekčnej chirurgie, sanatória a kúpele viac či menej aplikujúce wellness, kozmetický priemysel, módný priemysel (špecializovaný v rámci odevníckeho), služby poskytované novými špecializovanými odborníkmi v danej oblasti (napr. kozmetika, vizážistika, odborníci na oblasť protokolu a pravidiel spoločenského správania), tréningové centrá sebaovládania alebo čítania a využívania „jazyku tela“ (body language) atď. Nehovoriac o podporných inštitúciách zabezpečujúcich komunikáciu, reklamu a legitimizáciu. Je nepochybné, že tvár má v súčasnosti aj veľký ekonomický význam. Samozrejme, mnohé z uvedených inštitúcií a povolání jestvovali aj v dávnejšej minulosti, ich služby však neboli prístupné pre všetky kategórie ľudí. Je pravda, že i dnes jestvuje obmedzenie finančnej dostupnosti, lenže to zväčša nepôsobí ako vnútorne určená hranica výkonu a zmyslu daných činností s vplyvom na ich formu, ba práve naopak, pôsobí ako výzva pre hľadanie marketingových postupov „zlepšenia prístupnosti“ danej služby. V súlade s individualistickým poriadkom je zároveň aj tendencia vytvárania špecializovanej ponuky pre finančne lepšie situované kategórie ľudí. Popri zatieraní rozdielov medzi spoločenskými kategóriami totiž môže úprava tváre a tela spolu s technikami ich prezentácie pomáhať v úspešnej spoločenskej mobilite jednotlivcov i skupín. Vzhľad tváre a tela môže fungovať ako prejav skupinovej spolupatričnosti skupín, ktorých oporným znakom je podobný životný štýl, pričom vo vzťahoch anonymných jednotlivcov vzťahy nadradenosti a podradenosti, vodcovstva, dôvery a ďalšie vo veľkej miere často závisia od schopnosti jednotlivcov narábať s tvárou a telom. Ako príklad môžeme uviesť známe prípady významnej úlohy tréningov narábania s tvárou a telom a ich úpravy pre záujmy politických kampaní a vo verejných diskusiách, v ktorých záverečné určenie a akceptácia pravdy veľakrát

závisí od schopnosti rečníka narábať s tvárou, čo sa často premietlo napríklad vo viac či menej očakávaných volebných víťazstvách či prehrách.

Samotné normovanie tváre a tela sa stalo pod vplyvom individualizmu poslaním trhu. Súvisí so vznikom šoubiznisu ako druhu umenia pre masovú spotrebu a jeho prepojením na rozrastajúci sa kozmetický priemysel. Za jeden z priekopníckych vynálezov pre formulovanie kritérií posudzovania dokonalosti tváre pre potreby jej korekcie považujeme dielo poľského podnikateľa Maxa Faktora (v anglickom prepise Factor) z roku 1932, ktoré slúži na meranie tváre (The Beauty Calibrator, pozri obrázok) (porovnaj <http://www.seeing-stars.com/museums/MaxFactor.shtml>; vyhľadávač google, obrázky, 1. 12. 2006). Zakladateľ svetoznámej kozmetickej značky pôsobiaci ako výlučný dodávateľ kozmetiky pre známe divadlá a filmové štúdiá tak umožnil technologicky zovšeobecniť a sprístupniť charakteristiky vzhľadu dobových predstaviteľiek ideálu krásy v divadle a kine širšiemu radu ich obdivovateľiek. Stačil už len malý krok k následnej medicinizácii vzhľadu tváre a tela, ktorá umožnila odstraňovanie nedokonalostí definovaných ako zdravotné riziká či prekážky „well-being“.



V posledných desaťročiach, po spoločenskej zmene typickej rozpadom celistvých normatívnych systémov a prenechaním tvorby noriem na samotných jednotlivcov, sa výrazne prejavuje pôsobenie trhu ako normotvorného prostredia. V tomto prostredí má najvyššiu autoritu zákazník, no jeho rozhodnutie vo veľkej miere závisí od výsledku vzájomnej komunikácie oboch strán. Hoci je pravda, že ponuka na trhu závisí predovšetkým od dopytu, vznik reklamy v prvej polovici 20. storočia dokladá snahu výrobcov neponechať rozhodovanie len na zákazníkov. Táto vzájomná súhra požiadaviek zákazníka a „terapeutického“ pôsobenia trhu sa prejavuje trendmi akceptácie nedokonalostí, často až do opačného extrémneho nevkuusu (nejednotný normatívny systém sa prejavuje aj v nejasných vzťahoch medzi zdravím, well-being a estetikou,



čoho príkladom je napríklad propagovanie „práva“ na obezitu). Preto môžeme súhlasiť s Lipovetským: „Proces personalizácie zasiahol *normu* rovnako ako výrobu, spotrebu, vzdelávanie či informácie. Namiesto direktívnej alebo autoritárskej normy nastolil normu »naznačujúcu«, pružnú, »praktické rady«, terapie »na mieru«, informačné a propagačné kampane vedené úsmevnými reklamami a humornými filmami“ (Lipovetsky 2003: 87).

\*

Telo prešlo zo sféry nemennej prírody, ktorej sa treba podriaďiť a zmieriť sa s ňou, do oblasti kultúry, ktorá umožňuje telo normovať a prispôbovať týmto normám. „Podobne ako sa namiesto chápania odlišnosti blízkeho dnes všetci ľudia považujú za rovnakých, i telo prestalo byť vnímané ako odlišnosť, *res extensa*, ako niečo materiálne a nemé, a začalo byť stotožňované s človekom ako subjektom, s jeho *osobou*“ (Lipovetsky 2003: 84). Lipovetsky konštatuje vznik kultu tela, ktoré sa stáva znakom najhlbšej identity a predmetom verejného diskurzu, ktorý je plne normovaný spoločenskými očakávaniami a požiadavkami na priebeh tohto diskurzu (porovnaj tamtiež: 84-93). Prezentácia tela a intimity, kedysi uzavretá do súkromného kruhu rodiny, dnes podobne ako mnohé javy v iných oblastiach spoločenského života svedčí o zmazaní hraníc medzi súkromným a verejným priestorom.

Medicinizácia tváre a tela pomohla posunúť individualistické zatieranie rozdielov do ďalšej dimenzie zatierania rozdielov vo vzhľade – medzi generáciami. V spojení s kozmetikou sa stala poľom boja proti starnutiu a zároveň činiteľom podporujúcim zánik spoločenského významu staroby. Ťažiskovú spoločenskú normu riadiacu prežívanie staroby predstavuje požiadavka zostať mladý, čím sa problémy staroby opäť stávajú osobnou záležitosťou, či dokonca „previnením“ konkrétneho človeka. Podľa Lipovetského je norma zostať mladý a nestarnúť imperatívom čistej funkčnosti, recyklácie a straty podstaty, ďalším dôkazom toho, že starostlivosť o telo sa môže stať cieľom samým osebe, keď sa sústreďí na jednotlivca bez orientácie na spoločenské kontexty a významy, v ktorých sa nachádza (napr. ohľad na ďalšie generácie) (porovnaj tamtiež: 85).

Lipovetsky však upozorňuje na oveľa hlbšie dôsledky sústredenia nadmernej pozornosti na „ja“ a jeho jednotu, ktorá sa skrýva pod spoločenskou požiadavkou autenticity. Mizne hrubá skutočnosť a dochádza k vymiznutiu podstaty, čo je podľa neho najhlbšia podoba postmodernej straty pevného zakotvenia. Cieľom postmoderného experimentovania je

to, aby sa „ja“ stalo „kolísajúcim“, nikde neukotveným priestorom, neustále pripraveným a prispôsobeným k zrýchľovaniu striedajúcich sa kombinácií. Práve zavedením takéhoto „ducha podliehajúceho neustálemu formovaniu“ prispieva narcizmus k vedeckému riadeniu ľudí a ich tiel, pretože vedie k „novej odlišnosti“, v ktorej sa končí dôverné poznanie seba samého a vzniká dojem, že „ja“ je niekto iný (porovnaj tamtiež: 81-83). Pirani a Varga vyjadrujú tento fakt stručným konštatovaním, že naša kultúra a naša prirodzenosť sú v konflikte v našom vlastnom tele (2005: 188).

Spoločenská fragmentarizácia, ktorá sa prejavuje vzrastom autonómie jednotlivcov i jednotlivých spoločenských inštitúcií a skupín, viedla postupne k fragmentarizácii samotných ľudských identít a osobných zážitkov. Pomocou opory v nových technológiách sa táto fragmentarizácia prejavuje ďalšími zmenami významu tváre v medziľudskej komunikácii. V komunikácii cez internet prezentácia tváre prostredníctvom fotografie alebo videozariadenia síce závisí výlučne od vôle jednotlivca, v prípade jej prezentácie sa však stáva výlučným neverbálnym zdrojom informácií o zväčša úplne neznámom partnerovi. Kybernetický priestor umožňuje stretávanie ľudí v časovo obmedzených intervaloch a vytváranie vzťahov, ktorých funkčnosť je záležitosťou osobnej voľby partnerov. „Kybernetický priestor, miesto postmodernej intelektuálnej praxe, žije z fragmentarizácie a posilňuje ju, je zároveň jej produktom i najvplyvnejšou *causa efficiens*“ (Bauman 2004: 233).

Fragmentarizácia však prenikla aj do oblasti telesného života ľudí: „V postmodernite konzumná kultúra zredukovala telesnú skúsenosť na súbory fragmentov, hybridných foriem a útržkov, ktorých pamätanie v tele pripomína dezintegráciu sociálnych spojív. Sociálne telo bolo nahradené telom ako vyjadrením zle poňatej individuality, ktorá vytvára napätie medzi jednotlivcom a spoločnosťou. Mohlo by sa to volať »sociálnym zabudnutím«. Zapríčinila a posilňuje to nová technológia, ktorá vytvorila tzv. kybernetický priestor, v ktorom telo a jeho čas paradoxne chýba. Napriek jej praktickej užitočnosti vyvolala mikroelektronická technológia rozsiahly zánik aktívneho, vedomého prístupu k ja; zredukovala, či dokonca zlikvidovala spontaneitu v poznaní. (...) Toto zabudnutie, ktoré charakterizuje sociálne používanie »Netu«, môžeme vnímať ako zodpovedné za rozšírenie »diaspóry emócií«, práve odtelesnením jeho používateľov“ (Pirani, Varga 2005: 189). Pirani a Varga nachádzajú tiež základný paradox v súčasnom (v ich poňatí presnejšie postštrukturalistickom) myslení, ktoré chápe telo ako prispôsobivé, tvárne,

mnohoraké a rozptýlené. V jeho dôsledku potom súčasná vlna záujmu o telo stále viac rozmyšľa naše chápanie role tela v konštruovaní sociálnej činnosti (tamtiež: 190).

\*

V našom článku sme sa snažili predstaviť pôsobenie individualizmu ako kultúrneho systému, ktorý sa podieľa na organizácii súčasných rozvinutých spoločností (dovolíme si použiť tento hodnotiaci výraz, pretože nové známky postupujúcej individualizácie sa prejavujú v rôznych častiach sveta a pripisujú sa pôsobeniu procesu globalizácie). Sústredili sme sa na oblasť tváre, kde sme zaznamenali hlavné vývojové tendencie v modifikácii spoločenských (statusových a morálnych) aspektov jej chápania a presunutie dôrazu na jej individuálne, predovšetkým telesné vlastnosti. Snažili sme sa tiež ukázať, že aj význam a funkcie telesného atribútu človeka sú úzko späté s jeho životom v spoločnosti a pri abstrahovaní od nej sú ohrozené stratou akéhokoľvek trvalejšieho a závažného významu.

## LITERATÚRA

- ALIEVA, D., 2005: Dobrodružstvo v pohľade sociológie každodennosti. Biograf, č. 36, s. 55-84.  
Avon novinky, 2/2006.
- BAUDRILLARD, J., 2006: W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej. Warszawa, Wydawnictwo Sic!
- BAUMAN, Z., 2004: Individualizovaná spoločnosť. Praha: Mladá fronta.
- BECK, U., BECK-GERNSHEIM, E., 2005: Individualization. 3. vydanie. London, New Delhi: SAGE Publications.
- BECKER, H., BARNES, H. E. et al. 1965 (1961): Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi. 1. część. Preklad 3. wydania. Warszawa: Książka i wiedza.
- BELLAH, R. N., et al. 1986: Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. New York: Perennial Library.
- GOFFMAN, E., 2006 (1967): Rytuał interakcyjny. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HALL, E. T., 1997 (1966): Ukryty wymiar. Warszawa, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- <http://www.seeing-stars.com/museums/MaxFactor.shtml>, 1. 12. 2006.

- KAUFMANN, J.-C., 2004: Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu. Warszawa, Oficyna Naukowa.
- KIM, J. Y., NAM, S. H., 1998: The Concept and Dynamics of Face: Implications for Organizational Behaviour in Asia. In *Organizational Science*, roč. 9, č. 4, s. 522-534.
- LIPOVETSKY, G., 2003: Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu. Praha: Prostor.
- OBEDOVÁ, P., 2006: Životný štýl wellness. *Wellness*, č. 4, s. 8-9.
- PIRANI, B. M., VARGA, I., 2005: Introduction: The Ethics of Complexity. *Current Sociology*, č. 2, s. 185-206.
- RITZER, G., GOODMAN, D., WIEDENHOFT, W., 2001: Theories of Consumption. In Ritzer, George; Smart, Barry (ed.). *Handbook of Social Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, s. 410-427.
- SELZNICK, P., 1951: Institutional Vulnerability in Mass Society. In *The American Journal of Sociology*, roč. 56, č. 4, s. 320-331.
- SIMMEL, G., 1997: Peníze v moderní kultuře a jiné eseje. Praha: Sociologické nakladatelství.
- SIMMEL, G., 2006: Most i drzwi. Wybór esejów. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- SZCZEPAŃSKI, J., (red.) 1977: Badania nad wzorami konsumpcji. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- THOMSON, I. T., 1989: The Transformation of the Social Bond: Images of Individualism in the 1920s versus the 1970s. In *Social Forces*, roč. 67, č. 4, s. 851-870.
- TRIANDIS, H. C., 1995: *Individualism & Collectivism*. Boulder, Oxford: Westview Press.
- TYSZKA, A., 1987: Interesy i ideały kultury. Struktura społeczeństwa a udział w kulturze. Warszawa: PWN.
- [www.google.sk](http://www.google.sk), vyhľadávač Obrázky.

# Skrývačka vo virtuálnou priestore

Miroslav TÍŽIK<sup>1</sup>

## Technológie a identita v revolučnom čase

Od šesťdesiatych rokov sa v západnej civilizácii diskutuje o dvoch podobách sociálnej zmeny, ktoré sa často označujú aj ako revolúcie. Prvou je sexuálna revolúcia, druhou je technologická revolúcia, ktorej najviditeľnejším prejavom je rozvoj médií a nových foriem komunikácie. Jedným z prejavov a dôsledkov tejto dvojakej revolúcie boli zmeny rodinného života a vzťah k sexualite, ktoré sa začali postupne liberalizovať. Nové mediálne a komunikačné prostriedky toto uvoľňovanie šírením plurality pohľadov na sexualitu a pluralitu zobrazovania erotiky a sexu posilňovali. V tom období zároveň došlo aj k intenzívnejším diskusiám o podstate a charaktere identity človeka, najmä o sexuálnej identite. V bývalých socialistických krajinách sa diskusia o identite (a o jej kríze) zintenzívnila až po krachu starého poriadku a nástupe staronového kapitalistického systému organizácie spoločnosti. Toto oneskorenie však nesúvisí len s obmedzovaním plurality a diskusie v socialistických krajinách pred rokom 1990, ale ako upozorňuje Dilbar Alijevová (2000), zmena režimov znamenala aj zmenu princípov základných historiozofických predstáv rozšírených a udržiavaných v spoločnosti. Spolu so spochybnením dovtedy panujúceho pokrokového-evolučného modelu filozofie dejín rozšírenej v bežných predstavách sa aj v týchto spoločnostiach vynorila ako vážna téma problematika identity. Aj diskusie o identite odrážajú rôzne dôsledky zmeny základných princípov historiozofických predstáv na predstavy bežného človeka, keď pri zrútení pôvodného, deklarovaneho vzostupného pohybu smerom k vyššej spoločenskej formácii došlo k ich náhrade staršími predstavami o kapitalistickom usporiadaní spoločnosti. Takýto nečakaný obrat podľa Alijevovej spôsobil určité zmätky v historickej sebareflexii bežných ľudí, najmä v súvislosti s otrasením viery v historickú kontinuitu a rastom neistoty ohľadom vlastných životných príbehov ľudí. V tomto zmysle takéto premeny citlivo zasiahli vedomie bežného

---

<sup>1</sup> Miroslav Tížik, Katedra sociológie FiF UK v Bratislave.

človeka práve v jeho prežívaní vlastnej identity. Alijevová, odvolávajúca sa na prístup E. Eriksona, spája identitu s pocitom „posilňujúcej totožnosti a kontinuity“ (Erikson 1968; podľa Alijevová 2000: 320), teda pocitom, ktorý nový koncept dejín nepodporujú. Na rozdiel od západných spoločností je v tzv. postkomunistických krajinách dôležitým prvkom uvažovania o identite okrem technologických zmien a názorovej pluralizácii aj uvažovanie o zásadnej a náhlej zmene (teda o takmer revolučnom zlome) základného modelu výkladu dejinnosti.

*„V bežnej predstave totiž prevláda chápanie ľudského života ako nejakej kontinuity, ako nekonečného odvíjania tej istej nite. Dodáva to človeku pocit stability vlastnej osobnosti, jej stálej totožnosti počas celého jeho života. Pre seba a pre ostatných sa človek stáva tým istým občanom, tou istou osobou i napriek istým modifikáciám a premenám, ktorými nevyhnutne časom prechádza“* (Alijevová 2000: 320).

Jednou z veľkých tém pri diskusiách o identite, ktorá sa od šesťdesiatych rokov 20. storočia otvorila relativizácii a spochybňovaniu, bola aj problematika rodovej a sexuálnej identity. Presadzovanie práv homosexuálov, transvestitov, transsexuálov a ľudí s rôznymi netradičnými (pôvodne videnými ako deviantnými) štýlmi sexuálneho života postupne spustilo vlnu spochybňovania esencialistických predstáv o rodovej identite. Dôležitými prvkami jazyka sa stalo rozlišovanie pohlavia (v angličtine sex) a rodu (v angličtine gender). Stále rozšírenejším sa stával neesencialistický prístup k rodu. Jedným z dôležitých teoretikov, ktorý už v počiatkoch tejto vlny deesencializácie rodu (ale aj identity ako takej), bol aj sociológ Erving Goffman, ktorý vo viacerých svojich štúdiách na rôznych príkladoch ukázal, ako ľudia hrajú svoje roly mužov a žien bez toho, aby boli tieto roly determinované biologickými alebo anatomickými rozdielmi medzi pohlaviami.<sup>2</sup> Hoci svoje práce

---

<sup>2</sup> Rodovým vzťahom sa venuje často vo svojej najznámejšej knihe z roku 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life* (v českom preklade *Všichni hrajeme divadlo. Sebe prezentace v každodenním živote*, 1999), ale aj vo svojich ďalších knihách, predovšetkým v dielach *Správanie na verejných miestach* (1963), *Interakčné rituály* (1967), *Vzťahy ne verejnosti: mikroštúdie o sociálnom poriadku* (1971), a dve práce boli venované úplne otázkam rozdeľovania sfér sociálneho života podľa pohlaví: *Aranžovanie medzi pohlaviami* (1977) a *Rodové predvádzanie* (1979). Veľa zaujímavých príkladov o rôznych súvislostiach rodových vzťahov uvádza aj vo svojej známej práci *Stigma* (pôvodne štúdia vyšla v roku 1963, v českom preklade vyšla v roku 2003).

písal práve v období vrcholiacej sexuálnej revolúcie a v období, keď sa začali etablovať už nové, neesencialistické predstavy o identite človeka, východiská jeho uvažovania o rodových vzťahoch sú v mnohých prípadoch využiteľné aj v súčasnosti. Ako názorne ukážeme, Goffmanov prístup, akcentujúci ritualizovanú a ritualizujúcu silu interakcií medzi ľuďmi, obsahuje postrehy, ktoré umožňujú popísať a vysvetliť mechanizmy formovania medziľudských vzťahov a osobnej identity aj v súčasnosti, v čase internetu a nových komunikačných prostriedkov.

Východiskom takéhoto neesencialistického prístupu k rodovej identite môže byť stále aktuálna myšlienka E. Goffmana, že v interakcii medzi mužmi a ženami nejde ani tak o vyjadrenie prirodzených (pohlavných) rozdielov, ale že interakcia ako taká vytvára rozdiely medzi pohlaviami.

*„V moderných priemyselných spoločnostiach, ako aj zjavne vo všetkých ostatných je pohlavie bázou elementárneho kódu, na základe ktorého sú vybudované sociálne interakcie a sociálne štruktúry, kódu, ktorý tiež zakladá tie koncepcie jednotlivcov, ktoré považujú za svoju ľudskú prirodzenosť“ (Goffman 1977: 301).*

Vytváranie rodového sveta, teda sveta rozdeleného na mužov a ženy, nie je prirodzené, ale plní skôr praktickú poriadkovú funkciu. Takáto predstava nie je len súčasťou Goffmanových predstáv o fungovaní sociálneho sveta, ale je prítomná aj v súčasných neesencialistických teóriách rodu. Podobne argumentuje napríklad aj Gerlinda Šmausová, podľa ktorej ontický, substanciálny rod neexistuje.

*„Neexistuje ani mužská alebo ženská identita. Musíme si preto položiť otázku, pomocou akých mechanizmov sa táto tvrdošijná predstava udržuje. (...) V skutočnosti hrajú všetci roly v závislosti od rodovej konštrukcie sociálneho kontextu.“ (Šmausová, 2002:15)*

Jedným zo spôsobov, akým spoznať mechanizmy, pomocou ktorých sa základné dichotomické rozdelenie rodov udržuje, môže byť analýza sféry alebo priestoru, v ktorom sa vytvárajú partnerské vzťahy. Spôsob a mechanizmy vytvárania partnerských vzťahov sú vhodným materiálom na analýzu toho, čo je základom poriadku v partnerstve.

V súčasnosti, keď sa stali veľmi dôležitou súčasťou každodenného života nové elektronické technológie, ktoré sú zároveň aj dôležitým médium medziľudských vzťahov, veľmi vhodným priestorom na analýzu môže byť svet internetu. Okrem komunikácie prostredníctvom chatu rozšírenej najmä medzi mládežou, sú zaujímavým materiálom na analýzu zoznamovacie webové stránky, ktoré sa bežne označujú aj ako

„internetové zoznamky“.<sup>3</sup> Práve kyberpriestor, teda svet internetovej komunikácie, je zaujímavým priestorom ľudskej skúsenosti, spojenej okrem iného aj s formovaním ľudskej identity a interakcií medzi ľuďmi. Práve kyberpriestor je témou, ktorá už viac ako desaťročie provokuje interpretačné možnosti mnohých spoločenských vedcov. Stále najrozšírenejšou predstavou je, že kyberpriestor vytvára „virtuálnu komunitu“, v ktorej základné normy a pravidlá interakcií, aké fungujú v každodennej komunikácii zoči-voči, prestávajú mať význam alebo sa aj úplne strácajú. Zatiaľ stále málo preskúmanou témou je, ako je to v kyberpriestore so samotnou rodovou identitou. Otázkou na úvahu teda stále zostáva, aký je vzťah medzi podobou sociálnej interakcie v kyberpriestore a v interakcii zoči-voči.

Práve v tomto priestore „virtuálnej“ komunikácie sa aj zo strany kritikov, ale aj zo strany apológov veľmi zdôrazňuje anonymita a ľahká možnosť zakrývania identity, nasadzovania masky alebo aj zmeny identity. Psychológ David Šmahel označuje prostredie internetu za „prostredie bez zábran“.

*„Isté je, že vo virtuálnom svete majú ľudia menej zábran ako v reálnom živote. Môžeme identifikovať absenciu úzkosti zo sociálnych situácií a stratu obáv z odhalenie seba samého. Na internete tiež všeobecne ľuďom menej záleží na mienke druhých, potreba sebaaprezentácie je tu často obmedzená.“ (Šmahel 2003: 13)*

Kto však už skúšal využívať možnosti internetovej komunikácie, bol pravdepodobne konfrontovaný aj s iným problémom. Totiž nie vždy je snahou človeka byť anonymný, často je práve vysoká miera anonymity bariérou pri komunikácii alebo problémom pri rozvíjaní vzťahu. Obzvlášť v prípade snahy ľudí nadväzovať stabilnejšie a dlhodobejšie kontakty aj na príklade internetových zoznamiek vidieť, že ľudia využívajú podobné praktiky v komunikácii ako v každodennom živote. Ich používanie spochybňuje význam a možnosti anonymity a neukazuje svet internetu ako svet bez zábran, bez dôležitosti mienky druhých a bez potreby sebaaprezentácie. V tom nie je možné sa opierať o vlastnosti

---

<sup>3</sup> Internetová zoznamka v singulári aj v pluráli bude v celom texte spoločným označením pre tie webové stránky, ktoré explicitne ponúkajú služby zoznamovania sa ľudí. V širšom význame sem možno zaradiť aj chaty, založené na synchrónnej komunikácii (komunikácia v rovnakom čase), aj informačné a sprostredkujúce webové stránky, fungujúce na asynchrónnej komunikácii. V súčasnosti zo sledovaných stránok však väčšina využíva kombináciu oboch typov komunikácie na jednej webovej stránke.



a znaky virtuálneho sveta, ako ich používa David Šmahel. Cieľom tejto štúdie nie je ani veľmi obvyklá a ambiciózná snaha „osvetliť problematiku vzťahov vznikajúcich vo virtuálnom prostredí, nahliadnuť na ich kvalitu, priebeh, ako aj prípadný prenos do nevirtuálnej reality“ (Lemešová 2006: 41). Cieľom je skôr sledovať spôsoby, ako bežná realita a bežné stereotypy formujú podmienky a vzorce komunikácie na internete. Inými slovami povedané, zámerom je sledovať spôsoby, akými internetové zoznamky potvrdzujú, a tak aj zvečňujú existujúci sociálny poriadok a tým aj usmerňujú priebeh virtuálnej komunikácie.

### **Túžba po sebanaplnení v/na sieti**

Goffmanov prístup k sociálnemu svetu umožňuje uvažovať nad oboma naznačenými zásadnými otázkami. Nad témou pravidiel interakcie v internetovej komunikácii aj nad témou vytvárania rodových vzťahov v kyberpriestore. Aj kyberpriestor je totiž len jednou stranou života človeka, jedným z mnohých javísk (scén), na ktorých sa jednotlivec predvádza druhým aj ako muž alebo žena spolu s množstvom ďalších špecifických vlastností. Existencia kyberpriestoru ako scény zároveň predpokladá aj existenciu zákulisia, teda aj inej stránky jednotlivca. Časté alebo dlhodobé využívanie internetovej komunikácie sa stáva podobne rutinnou činnosťou ako akákoľvek iná opakujúca sa činnosť a umožňuje jednotlivcovi získavať zručnosti v jej využívaní dvojakým spôsobom. Učí sa rozpoznávať a orientovať v záplave na prvý pohľad nekonzistentných a neusporiadaných rôznorodých webových stránok, medzi ktorými sa vytvára istý druh hierarchie. Takýmto spôsobom si jednotlivec vytvára osobný systém relevancií. Druhým spôsobom rutinizácie virtuálnej komunikácie je selektívne využívanie len niektorých typov komunikácie alebo len niektorých najčastejšie používaných webových stránok, ktoré sa stávajú štruktúrujúcimi prvkami každodennosti človeka. A ako zdôrazňuje Alijevová (1989), štruktúry každodennosti, všedné, opakujúce sa úkony a rutina vystupujú v bežnom povedomí ako tie práve zákonitosti každodenného života, vytvárajú klamlivú optiku, že práve rutina je štruktúrou každodennosti, akoby práve rutina stelesňovala charakteristickú stabilitu a nemennosť.

*„Podľa nás by bolo potrebné zohľadniť tie vžitie formy činnosti ľudí v spoločnosti, ktoré zabezpečujú niekedy skoro automaticky výkon mnohých opakujúcich sa úkonov v osobnom a spoločenskom živote jednotlivcov, čo by malo nájsť uplatnenie v patričných štruktúrnych kategóriách.“ (Alijevová 1989: 172)*

Štruktúrujúcimi a v tomto význame objektivizujúcimi činnosťami sa môže stať aj pravidelné používanie internetovej komunikácie. Zo škály komunikačných a informačných možností internetu (chat, MUD, e-mailové konferencie a e-mailové zoznamky) budeme ako predmet analýzy skúmať najmä e-mailové zoznamky, pretože na rozdiel od komunikačne synchrónnych chatov ich vyhľadávajú ľudia, ktorí hľadajú a rozvíjajú dlhodobejšie vzťahy, čo práve asymetrická komunikácia, neprebiehajúca bezprostredne v čase, ale pracujúca s časovým odstupom medzi správou a odpoveďou, podporuje. Asynchrónna komunikácia zároveň umožňuje iné možnosti formovania kvality vzťahu ako synchrónna, prebiehajúca bezprostredne v čase.

Spôsob komunikácie (používané médium prenosu informácií) výrazne vplýva na vlastnosti, aké vznikajú vo vzťah medzi komunikačnými partnermi. D. Šmahel (2003) na základe výskumu komunikácie v prostredí internetu dospel k záveru, že napríklad chat používatelia, ale aj teoretici silne vnímajú ako miesto, kde ľudia experimentujú s identitou a klamú, naproti tomu e-mail alebo moderované diskusné skupiny sú viac (alebo aj úplne) adresné a nie je už také ľahké a obvyklé tu byť anonymný. Okrem toho druh média rozdeľuje ich používateľov aj podľa vekových skupín. Mladší podľa Šmahela viac inklinujú k médiám, ktoré umožňujú experimentovanie, starší tam, kde je menej pretváranky, teda skôr k e-mailovej komunikácii. Asynchrónna e-mailová komunikácia vytvára predpoklady na rozvinutie širšej komunikácie (čo však používatelia nemusia vždy využívať) a tým môže byť aj prostriedkom, pomocou ktorého si jednotlivec aktívne buduje v komunikácii s druhými svoju sebakoncepciu. Parafrázujúc koncepciu Dilbar Alijevovej (1994), v kontinuálne rozvíjaných vzťahoch s druhými jednotlivec naplňa svoju sebakoncepciu konkrétnymi významami, teda svoj život „zvýznamňuje“. Hľadanie si partnera (nielen v zmysle životného partnera do manželstva) prostredníctvom internetu môžu považovať za jeden zo spôsobov dotvárania svojej identity a sebakoncepcie. Môže byť prostriedkom na získanie nového prívlastku, či už v podobe manžel, partner, milenc alebo priateľ. Najmä v prvom prípade ide o spôsob budovania stabilnej (možno až trvalej) zložky vlastnej osobnosti.

Téma využívania internetu na zoznamovanie a vytváranie dlhodobých, často aj manželských vzťahov je zatiaľ v sociológii rodiny a sexuality nie veľmi rozpracovanou témou. A to aj napriek tomu, že je

to jeden z priestorov, kde sa odohráva sobášny alebo partnerský trh.<sup>4</sup> Ide zatiaľ skôr o tému podrobnejšie analyzovanú teoretikmi nových médií (napríklad Šmahel, 2003) alebo o tému skúmanú v rámci prípadových štúdií (napríklad Sannicolas, 1997). Prístupovať k téme internetovej komunikácie a vytváraniu virtuálnych vzťahov možno rôzne. Okrem už naznačených mechanizmov formujúcich vzťahy a interakcie aj vo virtuálnom priestore dôležitým stimulom pre účasť na svete virtuálnych vzťahov sú aj individuálne túžby. Spoločnosťou vytvorenými mechanizmami usmerňované túžby, či už po zábave, po experimentovaní, po sexuálnych zážitkoch, po priateľských vzťahoch alebo aj túžby po hlbokom vzťahu. Cieľom tejto štúdie bude ukázať, v akom rámci a akými mechanizmami sú tieto túžby podporované, usmerňované alebo aj obmedzované.

Ako materiál na výskum boli zvolené na Slovensku najväčšie a najľahšie dostupné webové stránky, ktoré ponúkajú možnosť zoznamenia sa.<sup>5</sup> Väčšina z týchto stránok zároveň ponúka kombinované služby pri zoznamovaní a komunikácii, okrem vlastnej elektronickej pošty a chatu aj možnosti vyhľadávať si v katalógoch zaregistrovaných ľudí, ako aj možnosť vytvoriť si vlastný profil, s ktorým záujemca vstupuje na zoznamovací trh.<sup>6</sup> Parafrazujúc jazyk Ervinga Goffmana (1999), predmetom analýzy bolo osem scén (javísk), ktoré okrem možnosti sebaaprezentácie (vytvorenia si profilu a podania si inzerátu) umožňujú vo väčšine prípadov aj komunikáciu priamo na scéne prostredníctvom chatu alebo hranie rôznych zákulisných hier prostredníctvom osobnej komunikácie rýchlou poštou alebo individuálne e-mailom. Sobášny a partnerský trh bol analyzovaný na týchto zoznamkách:

*Zoznamka.sk:* Umožňuje okrem listovania v katalógu inzerátov aj vlastnú e-mailovú schránku, samostatnú internú poštu užívateľov

---

<sup>4</sup> V bežných učebniciach zo sociológie rodiny alebo sociológie sexuality takéto kapitoly alebo štúdie nenájde (pozri napríklad Možný 1999, 2006).

<sup>5</sup> Prieskum zahŕňal nasledujúce stránky [www.zoznamka.azet.sk](http://www.zoznamka.azet.sk), [www.spolu.sk](http://www.spolu.sk), [www.rande.sk](http://www.rande.sk), [www.znamost.sk](http://www.znamost.sk), [www.partneri.sk](http://www.partneri.sk), [www.ukazsa.sk](http://www.ukazsa.sk) (je priamo prepojený na českú doménu [www.ukazse.cz](http://www.ukazse.cz)), [www.topchat.sk](http://www.topchat.sk), <http://albumy.4ever.sk>, [www.hviezdnenebo.sk](http://www.hviezdnenebo.sk). Niektoré zo stránok na seba navzájom odkazujú na svojich reklamných baneroch, takže je pravdepodobné, že mnohí zo zaregistrovaných na jednej zoznamovacej stránke sú zároveň zaregistrovaní aj na inej stránke.

<sup>6</sup> Okrem portálu AZET, ktorý prevádzkuje stránku ZOZNAMKA a ktorý bol okrem roku 2006 čiastočne analyzovaný aj v decembri 2003, boli všetky ostatné stránky analyzované v období 25. 10. – 2. 11. 2006.

zoznamky, prístup na chat POKEC, prístup k fotoalbumom s možnosťou vytvoriť si vlastný, prístup k hrám, možnosti prezerat' si informácie o užívateľoch – tých, ktorí sú on-line, aj tých, ktorí sú len zaregistrovaní. V prípade podania vlastného inzerátu možno za poplatok inzerát zvýrazniť označením TOP.

*Spolu:* Aj bez registrácie si možno vyhľadávať v katalógu inzerátov podľa účelu zoznámenia (vážne, flirt a sex), po registrácii je však možné si vyhľadávať aj tých, ktorí hľadajú takých ľudí, ktorí zodpovedajú kritériám, ktoré ste zadali. Registrovaný účastník môže vytvárať ostatným návštevníkom stránky odkazy, využívať chat, vstupovať do sekcie fotoalbum a založiť si vlastný fotoalbum.

*Rande:* Umožňuje nielen vyhľadávanie podľa kritérií, aké kladiete na partnera, ale aj podľa toho, či inzerent má fotografiu, alebo nie. Registrovaným umožňuje využívať rýchlu poštu a vlastný chat, e-mailovú schránku, prístup k hrám na internete, prezeranie a vytváranie si fotoalbumov. Špecifickou službou je možnosť zaregistrovať sa na sms inzeráty.

*Známosť:* Umožňuje vyhľadávanie v katalógu inzerujúcich, vyberať samostatne len inzerujúcich s fotografiami a prezerat' si a vytvárať fotoalbumy.

*Partneri:* Umožňuje predovšetkým asymetrickú komunikáciu prostredníctvom odkazov internou poštou medzi registrovanými, umožňuje využívať funkcie vyhľadávania inzerátov podľa zadaných kritérií, obsahuje službu indikovania toho, kto navštívil váš osobný profil, v prípade, že vložíte vlastnú fotografiu, môžete vidieť fotografie ostatných, ktorí si tam vložili. Registrovaným tiež umožňuje vstup na vlastný chat.

*Ukáž sa:* Prepája hľadajúcich inzerentov zo Slovenska na českú webovú stránku, ktorá okrem katalógu ponúka aj možnosť registrovať sa, možnosť hodnotiť inzeráty, on-line hry, blogy, diskusie, chat POKEC, informácie o stretnutiach.

*Hviezdne nebo:* Pravdepodobne sa rozbiehajúca webová stránka ponúka vyhľadávanie v profiloch zaregistrovaných, články, diskusie, zoznámenia, horoskopy, testy. Vytvorenie profilu umožňuje vložiť si aj fotografiu alebo snažiť sa stať medzi používateľmi známym.

*Top chat:* ponúka len službu chat vo viacerých zoznamovacích kategóriách.

Okrem týchto stránok existuje na Slovensku aj množstvo iných, špecializovaných stránok (na uverejňovanie fotoalbumov, diskusie

o obľúbených koničkoch a pod., stránky vyznávačov jedného svetonázoru a pod.), ktoré pre svojich používateľov poskytujú niekedy aj podobné služby ako zoznamky, no z dôvodu zvládnuteľnosti neboli do analýzy zahrnuté.

Kto vlastne hľadá na internete? Všeobecne zatiaľ stále platí, že viac sa podávajú na internete inzeráty muži. A to nielen na Slovensku. Americká analytička internetovej komunikácie Wallaceová (podľa Šmahel, 2003) takýto trend demonštruje aj na príklade amerických zoznamiek, kde je podľa nej viac inzerujúcich mužov ako žien. Podľa nej nie je náhoda, že v posledných rokoch sa v USA výrazne zvýšil počet ľudí, ktorí dostávajú víza, aby sa tam oženili alebo vydali. No z jej výskumov vyplýva, že ženy si pravdepodobne na internete nachádzajú priateľov ľahšie alebo sa zapájajú do diskusných skupín s väčšou motiváciou hľadať si priateľov. Je však ovplyvnené aj tým, že na internete je ešte stále viac mužov ako žien a aj preto sú ženy ako priatelia stále viac vyhľadávané. Podobnú prevahu inzerujúcich mužov vidieť aj pri krátkom prieskume na viacerých slovenských internetových stránkach, ktoré ponúkajú možnosť zoznámiť sa (tabuľka č. 1). V tabuľke nie sú uvedené údaje za všetky internetové zoznamovacie stránky, ktoré boli vybrané na analýzu, nie všetky totiž zverejňujú takéto údaje. Na niektorých, ktoré v tabuľke nie sú uvedené, sa celkový počet inzerentov a ani počty inzerujúcich mužov a žien nedajú zistiť. Preto ani nie sú v tabuľkách uvedené.

Tabuľka č. 1 **Podiely mužov a žien na rôznych internetových zoznamovacích stránkach**

	Muži		Ženy		Spolu (100 %)
	N	%	N	%	N
Zoznamka	29 645	78	8 378	22	38 023
Spolu	28 154	70	12 193	30	40 347
Rande*	362	69	162	31	524
Známosť	5 484	69	2 394	31	7 878
Ukáž sa	958	75	314	25	1 272
Top chat	29 095	50	29 003	50	58 089

Zdroj: internet (2. 11. 2006). Do údajov sú zarátané len údaje z najvyužívanejších rubriek On hľadá ju a ona hľadá jeho. Ostatné rubriky, kde hľadajú ľudia partnerov rovnakého pohlavia alebo rubrika sa rozlišuje podľa pohlavia, sú zvyčajne početne zanedbateľné a nie sú pre cieľ tejto analýzy relevantné.

\* Na Rande.sk je registrovaných viac ľudí, ako je uverejnených inzerátov. Podľa informácie na stránke je registrovaných 16 244 mužov a 9 921 žien.

Ako vidieť z údajov v tabuľke v absolútnych číslach, vo väčšine internetových zoznamiek ide o výraznú prevahu inzerujúcich mužov. Okrem chatovej zoznamky *Top chat* je vo všetkých zastúpenie mužov v inzerujúcich priemerne asi 70 %. Je možné predpokladať, že práve viac mužov pravidelne pracuje s výpočtovou technikou, nie však len ako používateľ, ale aj ako profesionálny programátor. Zároveň je možné predpokladať aj to, že muži sa ešte stále dokážu vo virtuálnom svete lepšie orientovať a predvádzať sa svojimi schopnosťami alebo možnosťami.<sup>7</sup> Z iného uhla pohľadu toto rozdielne zastúpenie podľa pohlavia akoby potvrdzovalo klasickú rodovú schému ženy čakateľky a iniciatívneho muža. Hoci môže ísť o rôzne dôvody, prečo je na zoznamke viac mužov ako žien (nemusí to vôbec súvisieť s pasivitou mužov alebo žien alebo s rozvinutejšími schopnosťami pracovať s novými technológiami u mužov), v každom prípade je medzi inzerujúcimi oveľa viac mužov ako žien. Tým medzi mužmi pri snahe získať si partnerku alebo vytvoriť si nejaký druh vzťahu k žene prostredníctvom internetu vzniká väčšia konkurencia. Ženy sa, naopak, svojím nižším početným zastúpením stávajú nedostupnejšie a slovami teórie racionálnej voľby možno povedať, že na partnerskom trhu rastie ich hodnota. Rozdielna pozícia mužov a žien je hneď na prvý pohľad na počty inzerujúcich v rubrikách najmä v tom, že muži nemajú vo svete internetových zoznamiek takú veľkú mieru výberu, ako ju majú ženy.

## Svet pravidiel

Aj keď je hypoteticky kyberpriestor nekonečný, v praktickej internetovej komunikácii vždy dočasne vstupujeme do relatívne uzavretého prostredia niektorej zo stránok (domén). Každá z nich je pritom priestorom množstva pravidiel pre jej používateľov, ktoré vytvoril autor alebo autori stránok. Obzvlášť na interaktívnych stránkach, ktorých tvorcami sú aj jej návštevníci alebo používatelia dá sa hovoriť o vzniku nového druhu pravidiel a organizácie vzťahov. Takýmito interaktívnymi a používatelmi formovanými stránkami sú aj internetové zoznamky, kde

---

<sup>7</sup> O stále prevažujúcom zastúpení mužov oproti ženám medzi používateľmi internetu svedčia aj výsledky prieskumov, prezentovaných príležitostne aj v publikáciách Inštitútu pre verejné otázky Slovensko. Súhrnná správa o stave spoločnosti. Napríklad podľa údajov v súhrnnej správe za rok 2002 sa síce rozdiel v zastúpení mužova a žien medzi tými, ktorí používajú internet, znižuje, no stále je medzi používateľmi výrazná prevaha mužov.

každý (aj na základe zásahu administrátora nezverejnený inzerát) je prvkom v budovaní pravidiel konkrétnej stránky. Ani svet internetu nie je svetom úplnej anonymity, neregulovaný priestor bez pravidiel. Pri podrobnom pohľade na množstvo mechanizmov, podobných bežným pravidlám sociálneho styku, ktoré regulujú komunikáciu na internetových zoznamkách, vidieť, že svet internetu nie je len priestorom, v ktorom dochádza k prelomeniu posledných sexuálnych tabu, ale ide aj o priestor, kde sa silne utvrdzujú tradičné predstavy o sociálnom poriadku. Internet ponúka nekonečné množstvo odkazov na texty, fotografie, filmy a iné spôsoby zobrazovania a popisovania sexuálneho života. Zároveň, a to aj v prípade internetových zoznamiek, vytvára istý druh „kontrarevolúcie“, keď množstvom pravidiel potvrdzuje klasické schémy usporiadania rodových vzťahov. Iným z dôsledkov inštitucionalizovanej komunikácie a „kontrarevolúcie“ v oblasti zoznamovania sa je návrat k tradičným modelom postupného a dlhodobého vytvárania vzťahov. Dokonca ani predpokladaná anonymita na internete nie je úplná. Podľa Šmahela (2003), ktorý sa venoval štúdiu komunikácie na internete, je vo väčšine prípadov anonymita bežných používateľov dosť nízka. V podstate ide totiž o kombináciu jej dvoch podôb. Na jednej strane ide totiž o objektívnu anonymitu, teda o možnosť, že existuje možnosť identifikácie identity používateľov internetu, teda ide o mieru odhaliteľnosti technickými prostriedkami. Na druhej strane existuje anonymita subjektívna, ktorá je o tom, čo si používateľ sám myslí o svojej anonymite na internete, aký je jeho subjektívny názor na mieru vlastného „utajenia“. Dokonca možno dodať, že nie vždy chce byť jednotlivец na internete anonymný. Obe zložky sa navzájom nemusia posilňovať.

Faktorom, ktorý formuje pravidlá komunikácie (aj vzťah k anonymite) na internete, môže byť kultúrny kontext, v ktorom sa spoločenské zvyklosti pri zoznamovaní rozvíjajú. Vo vysokomobilných a otvorených spoločnostiach môže byť napríklad internetové zoznamovanie legitímnym a rovnocenným spôsobom zoznamovania sa, zatiaľ čo v iných, tradičnejších môžu byť internetové zoznamky vo veľkej miere považované za rovnaký druh komunikačnej a zoznamovacej nekompetencie (ba až hendikepu), ako je to pripisované tým, ktorí využívajú tradičné druhy inzerátov v novinách a časopisoch alebo v zoznamovacích kanceláriách. Preto nemožno silu kontrarevolúcie, ktorú do liberalizácie vzťahov medzi mužmi a ženami zavádza šírenie internetu, považovať za univerzálnu. Zoznamovanie sa cez počítačovú sieť totiž zavádza nové

bariéry pred rýchlym sexom (ktorý bol ideálom v čase sexuálnej revolúcie) a zároveň chráni pred mnohými trápnyimi nedorozumeniami, aké vznikajú pri náhodnej komunikácii alebo neregulovaným a neritualizovaným zoznamovaním sa. Možno predpokladať, že kultúry, ktoré prešli silnou sexuálnou revolúciou, boli v relativizácii rodových vzťahov nástupom internetu pribrzdené, zatiaľ čo v spoločnostiach, ktoré neprešli sexuálnou revolúciou, môže internet konzervovať existujúce modely vzťahov. Prečo nie je vhodné samotný internet ako technológiu považovať za zdroj uvoľňovania rodových vzťahov, ukáže aj popis mechanizmov formovania rodových identít na internete.

Svet internetu možno vidieť ako svet štruktúrovaný podobným spôsobom, ako je štruktúrovaná bežná nevirtuálna každodennosť ľudí. Aj svet internetu, najmä v prípade národných jazykových oblastí, je svetom, kde sa stretávajú živí ľudia. V prípade národných jazykov je okruh zúžený na jednotlivcov schopných komunikovať spoločným jazykom.<sup>8</sup> Internet priniesol nové možnosti dynamizácie každodennosti, ale zároveň aj jej štruktúracie prostredníctvom dotykov každodennosti. Každodennosť ako osobitá sociálna realita sa prejavuje vo svojej celistvosti a svojráznosti len v dôsledku procesu, ktorý Alijevová označila ako *kontakt* alebo *dotyk* rôznych každodenností.

*„Práve pri takomto kontakte, ktorý môže mať podobu imaginárneho alebo reálneho stretnutia rozličných sociálnych prostredí, historických zázemí, psychologických ovzduší, ktorých ohniskom sú rôzne individua, pospolitosti alebo historické epochy, stáva sa zreteľnou neopakovateľnosť individuality každej konkrétnej každodennosti. Špecifickosť mojej každodennosti môže vyniknúť len na pozadí cudzej každodennosti.“ (Alijevová 1988: 31)*

Podľa predstavy D. Alijevovej sa obsahom každodennosti stávajú aj procesy súvisiace s produkciou a reprodukciou ľudského života (a teda aj identity, sebakoncepcie...). Dotyk rôznych každodenností patrí medzi základné procesy systémovej dynamiky každodennosti. Už len preto, že sa tu náležitým spôsobom konkretizuje abstrakcia sociálnej interakcie. Dotyky každodennosti tak dynamizujú interakcie a každodennosť ako takú. Podoba štruktúrovaných interakcií vychádza aj z predstáv

<sup>8</sup> V prípade komunikácie v angličtine je predpoklad, že sa priestor bude štruktúrovať na skupiny aj podľa schopnosti kvalitatívne komunikovať v anglickom jazyku. Kritériami na štruktúrovanie priestoru na webových stránkach v angličtine (v globálnom komunikačnom jazyku) však môžu byť aj iné faktory, napríklad geografická lokalizácia používateľov alebo spoločné záujmy.



a konkrétneho konania intergaujúcich jednotlivcov. Prvým obmedzením možnosti komunikácie a zužovania okruhu potenciálne integrujúcich je používaný jazyk. Aj keď je veľa ľudí schopných komunikovať v angličtine, tých, ktorí ju ovládajú na takej úrovni, aby mohli začať rozvíjať dlhodobjšie vzťahy, je menej. Základným rámcom formovania okruhu spoluinteragujúcich partnerov sú asi stále najmä národné jazykové spoločenstvá. Pri záujme o prehĺbenie vzťahu a prechod k osobným stretnutiam sú dôležité aj geografické vzdialenosti, hoci tie sú v súčasnosti znižovaním nákladov na dopravu aj na dlhšie vzdialenosti čiastočne relativizované. Okrem toho sú tvorcami konkrétnej podoby identít na internete (aj rodových) prevádzkovatelia zoznamovacích stránok, ktorí vytvárajú začiatok budovania pravidiel. No a ako sme už uviedli, dôležití pri možnosti dotknúť sa a spoznať každodennosť druhého sú aj samotní používatelia. Prevádzkovatelia sú dôležití aj tým, že vytvárajú registračné formuláre pre používateľov, v ktorých sa podľa jednoznačných definičných znakov formuje identita. Potvrdzujú dôležitosť základných identitných znakov, ktoré sa neustálym opakovaním inkorporujú a zvečňujú. Takto sa na internetovej zoznamke stávame osobnosťami, dokonca aj pri falšovaní, až potom, keď sa vymedzíme na základe pohlavia, veku, výšky, váhy, vzdelania, regiónu, rodinného stavu a podobne. Bez väčšiny týchto znakov by sme o sebe vôbec nemohli tvrdiť, že sme niekým, že sme individuality.

*„Rodovú identitu preto chápeme (analogicky k vekovej identite) ako neustále prítomný predpoklad interakcií, ktoré však vo výnimočných prípadoch tvoria jej vlastnú tému (ako napr. v sexualite, u lekára...)“ (Šmausová 2002: 22).*

Slovami E. Goffmana je možné povedať, že rod a vek (ale aj ďalšie atribúty spojené s telom, ako je vitalita, krása alebo sila) sú rekvizitami, ktoré umožňujú hrať rôzne roly v rôznych kontextoch. Používatelia formujú identitu a poriadok, na základe ktorého sa formuje tým, že vopred zedefinované znaky (pohlavie, vek, váha, výška, rodinný stav, počet detí, vzdelanie a pod.) naplňajú praktickým sebaaprezentovaním, ktorým sa snažia na internete zedefinovanú identitu naplniť. Tieto rozlišovacie znaky ako identitotvorné potvrdzujú dokonca aj vtedy, keď podvádzajú. Totiž podvádzat' sa opäť dá len tak, že sa pohybuje v poriadku formovania identít. Muž ako muž môže podvádzat' len tým, že sa bude vydávať za ženu, podobne ako 50-ročný podvádzat' tým, že si vyberá nepravdivý údaj v kategórii vek.

V čom však plnia internetové zoznamky funkciu konzervátora rodových identít a tradičných vzorov rodovej identity? Sú dve základné možnosti, ako odpovedať na túto otázku. Jednou je ukázať štruktúru a vzory, ktoré na internetových zoznamkách po registrácii definujú každého účastníka v rámci konvenčných kategórií rodu, veku, vzdelania a typu vzťahu, aký hľadajú. Druhým spôsobom je analýza obsahov odkazov v internetových zoznamkách. Oba tieto postupy budú v tejto štúdii použité a budú sa vzájomne dopĺňať.

### **Po čom muži a ženy túžia?**

Pri téme zoznamovania sa cez internet sa natíska ako jedna z prvých otázok, čo vlastne ľudia cez zoznamku hľadajú? Rozvedené alebo slobodné mamičky hľadajú otcov pre svoje deti a partnerov do vzťahu. Iní, predovšetkým muži, príležitostný sex, ďalší iba nezáväznú konverzáciu bez zbytočných predsudkov, niektorí zasa vtipkovanie, možnosť sa posťažovať. Niektorí sa chce len jednoducho vyrozprávať. Je vôbec možné zistiť, čo konkrétne ľudia naozaj hľadajú? Ak by vždy išlo len o jednu vec, napríklad že muž hľadá len príležitostný sex alebo slobodná mamička otca pre svoje dieťa, bol by to veľmi jednoduchý a účinný spôsob riešenia problémov. Je však pomerne jasné, že ľudia hľadajú viac ako len rolu. Ak hľadajú príležitostný sex, môže ísť o hľadanie dobrodružstva, únik z nudy alebo o fyzický dotyk. Podobne pri hľadaní otca pre svoje dieťa môže ísť o životného partnera potrebného na výchovu dieťaťa, vzor pre syna. Môže ísť o človeka, ktorý prinesie chýbajúce finančné zdroje. Môže ísť o pravidelné zabezpečenie si sexuálnych potrieb pri znížení výdavkov a rizika na morálnu výchovu dieťaťa. Veľké množstvo individuálnych potrieb však pri využívaní internetových zoznamiek spája to, že sú to sociálne potreby, teda potreby spojené s existenciou iných ľudí. Jednoduchšie povedané, sú to potreby, ktoré sú uspokojiteľné, naplniteľné, hoci len hypoteticky, iba vo vzťahu k iným ľuďom. D. Alijevová (1988) v súvislosti s významom a dôležitosťou dotyku s každodennosťou iných predpokladá, že ich možno realizovať bezprostredne, v priamom kontakte s inými konkrétnymi ľuďmi, alebo aj sprostredkované, napríklad pri čítaní literatúry, pozeraní filmov alebo návšteve divadla. V súčasnosti s nástupom nových informačných možností možno internet zaradiť na pomedzie medzi oba tieto spôsoby. Toto zaseknutie sa medzi priamym a sprostredkovaným dotykom s každodennosťou iných súvisí najmä s počiatočnými alebo nerozvinutými fázami komunikácie, keď nemáme oporné kontrolné mechanizmy na

overenie si reálnej existencie identity, ktorá s nami komunikuje a ktorej reálnosť len predpokladáme.

Častokrát kritizovaná agresivita, vybijanie si emócií a podobne sú práve výsledkom stretu každodenností. Pri kontakte každodenností jednotlivcov občas dochádza podľa Alijevej aj ku konfrontácii rozličných každodenných „svetov“. Aj v prípade sprostredkovanej každodennosti. Totiž aj vtedy ide o napodobňovanie *bezprostredného* kontaktu, keď je človek konfrontovaný so zobrazením celistvej každodennosti iných, jemu neznámych ľudí. „Zdanlivá opravdivosť takéhoto kontaktu robí u človeka pocit osobnej zúčastnenosti pri udalostiach, ktoré sa odohrávajú v iných končinách alebo dokonca v iných historických epochách.“ (Alijeová 1988: 33) V tejto súvislosti Alijeová rozlišuje horizontálne dotyky každodennosti, teda keď sa stretávajú súčasníci (čo je príklad aj internetovej komunikácie), od vertikálnych, keď ide o imaginárny alebo vecný kontakt s každodennosťou iných historických epoch. A hoci internetová (virtuálna) komunikácia umožňuje vyššiu mieru pretváranky a ľstivosti, najmä vďaka prvej vyššej miere anonymnosti, ak nezostáva len ako jednorazový rozhovor, aj takýto druh „akoby“ nereálnej komunikácie podlieha bežným pravidlám reálnej komunikácie. E. Goffman popísal jednu z dôležitých vlastností rozvíjajúcej sa komunikácie takto:

*„Ak skúmame komunikáciu ako v užšom, tak aj v širšom zmysle slova, zistíme, že konanie jednotlivca v prítomnosti ostatných nadobúda charakter sľubu. Ostatní pravdepodobne zistia, že im nezostáva nič iné, len jednotlivcovi dôverovať a počas jeho prítomnosti ho ústretovo prijímať výmenou za určitú hodnotu, o ktorej skutočnej povahe sa budú môcť presvedčiť až po jeho odchode. ... Miera istoty, akú okolie o jednotlivcovi získa, je rôzna v závislosti od faktorov, ako je množstvo informácií, ktoré toto okolie získalo už skôr. Ani to najväčšie množstvo informácií však nemôže úplne odstrániť nutnosť konať iba na základe úsudku.“ (Goffman 1999: 11)*

Vytváranie prvého sebaobrazu sa stáva základom záväzku voči interakčnému partnerovi, a to aj v prípade, že ide o komunikáciu vo virtuálnom priestore. Možno, že práve internetové prostredie umožňuje oproti reálnemu to, že prvý dojem, teda súčasť toho, čo E. Goffman (2003) označil ako virtuálnu identitu, sa môže vytvárať a udržiavať oveľa dlhšie. Samotné základné identifikačné znaky, ako pohlavie, vek, vzdelanie, výška a váha, nie sú dostatočnými atribútmi toho, čo sa dá označiť ako identita. Až v situácii, keď vieme nachádzať jedinečné

a špecifické znaky jednotlivca, môžeme hovoriť o jeho charaktere, a teda aj o identite. Až vtedy vzniká základ bežnej komunikácie a jej zásad. Hoci oneskorene, ale až po spojení viacerých znakov môže vzniknúť virtuálna sociálna identita, ktorú E. Goffman (2003) definuje ako charakter, ktorý nejakej osobe pripisujeme pri potenciálnej retrospekcii. Sú to kategórie, ktoré si vytvárame následne po kontakte s druhým človekom. Vytvárajú sa pod dojomom, teda na základe predstavy o tom, akí by osoba stojaca pred nami vlastne mala byť. Komunikácia sprostredkovaná internetom oddaľuje kontakt s tým, čo Goffman označuje ako skutočnú identitu. Najmä v prípade, ak nie sú jasné predstavy, čo môže byť hodnotené ako prijateľné pre úspešný priebeh interakcie, prípadne v opačnej situácii, ak je to priveľmi jasné, môže byť oddaľovanie odkrytia skutočnej identity spôsobom „ako sa vyhnúť stigmatizácii. Skutočná identita, teda atribúty a kategórie, ktoré by sa mohli ukázať ako osobe vlastné, môžu v určitých prípadoch pokračovanie interakcie zablokovať.

Goffmanove charakteristiky pravidiel komunikácie sú dôležité pri pochopení spôsobov vytvárania dojmu pre druhých, ale aj dôležitosti dojmu, aký z druhých človek získava. Na internete však oproti bežnému životu dochádza k vyššej možnosti zakrývať o sebe množstvo informácií, ktoré môžu jednotlivca v komunikácii diskreditovať – pri prvom dojme sa výrazne znižuje význam fyzickej podoby, rečového prejavu a iných znakov, ktoré môžu byť za iných okolností pri prvom kontakte zdrojom diskreditujúcich informácií.

*„Ak si uvedomíme, ako ľahko účastník akceptuje tvrdenie, ktorým situáciu definujú ostatní, doceníme, aký kľúčový význam majú informácie o ostatných účastníkoch, dostupné či získané pred začiatkom interakcie, pretože jednotlivec práve na základe týchto pôvodných informácií začína rozvíjajúcu sa situáciu definovať a určitým smerom na ňu reagovať. ... Zdá sa, že pre jednotlivca je oveľa jednoduchšie rozhodnúť, aký vzťah vyžadovať od ostatných a aký vzťah im ponúknuť na samom počiatku stretnutia, ako meniť rozvíjajúce sa vzťahy v priebehu interakcie.“ (Goffman 1999: 17)*

Predchádzaniu nedorozumeniam a vytváraniu pravidiel, ktoré majú uľahčovať vytvorenie si takého prvého dojmu, aby sa komunikácia mohla ďalej rozvíjať, majú pomáhať rôzne pomocné mechanizmy, ktoré usmernia každého jednotlivca do prostredia, kde môže nájsť ľudí s podobnými očakávaniami a predstavami o smerovaní komunikácie, ako má sám. Preto všetky zoznamky obsahujú viacero orientačných

tabuľ, smerovníkov a špecifických sociálnych prostredí. Takto je aj väčšina zoznamovacích internetových stránok rozdelená na viacero kategórii, svetov, v ktorých sa majú ľudia so spoločnými túžbami stretnúť. Väčšina najväčších zoznamiek ponúka rubriky typu: Vážne zoznámenie, Priateľstvo, Spoločné záujmy, Flirtovanie alebo sexuálny vzťah.

Prvým vstupom do virtuálneho internetového zoznamovania je však nutnosť sa rozhodnúť, čo vlastne hľadám. Po rozhodnutí sa podľa pohlavia zvyčajne aj vo vyhľadávateľoch sa zadáva kategória vek. Dôležitým pri výbere, ešte pred nadviazaním prvého kontaktu, je aj región, v ktorom potenciálny kandidát býva, ďalej vzdelanie a častokrát aj telesné miery a váha. Tieto identifikačné znaky sú súčasťou takmer všetkých inzertných webových stránok, podobne ako sú súčasťou aj bežných (nevirtuálnych) inzerátov. Dôležitým identifikačným znakom vhodnosti kandidáta býva v niektorých krajinách aj náboženské vyznanie, prípadne aj národnosť alebo rodinný stav. Až potom sa muž alebo žena rozhoduje pre typ inzerátu, či začne hľadať vážny vzťah, alebo to len vyskúša ako nezáväzný priateľský vzťah, prípadne či hľadá niekoho len na vzájomné sexuálne potešenie. Prehľadávanie si katalógov zverejnených na internetových zoznamkách je len jedným zo spôsobov, ako si nájsť partnera. Druhým spôsobom je, niekedy ide aj o podmienku aby mohol záujemca voľne vstúpiť do katalógu, aby záujemca sám zverejnil svoj profil. Teda aby na výmenu za možnosť spoznávať druhých predstavil sám seba. Teda aby sa ostatným prezentoval podľa rovnakých kritérií, aké používa pri vyhľadávaní. Aby sa zaregistroval ako muž alebo žena istého veku, bývajúcí v istom meste, s istým vzdelaním a s istými ďalšími osobnými údajmi, bez ktorých nemôže byť registrácia uskutočnená. V prípade, že aktívne pracuje na svojej sebareprezentácii tým, že si podá inzerát má v podstate dve možnosti. Prvou je čakanie na odpovede. Ak prichádzajú odpovede, stáva sa tým, ktorý si vyberá. V tejto situácii môže zažiť rozkoš, ale aj utrpenie z výberu. Rozkoš z toho, že si môžem vybrať a „dávať kopačky“, úzkosť z toho istého dôvodu, z nutnosti si vybrať, a teda dávať kopačky, ale aj z toho, či pri výbere nebol vylúčený práve ten pravý.

Druhým spôsobom zoznamovania sa je surfovanie po už zverejnených inzerátoch. Aj v tomto prípade každý využíva bežné mechanizmy výberu. Hľadajúci prikladá ku každému inzerátu pomyselnú šablónku (pohlavie, typ očakávaného vzťahu, vek, vzdelanie, telesné miery a pod.) a porovnáva, či jej niekto zodpovedá. Po tomto predvýbere, ktorý je založený na pozorovaní a hľadaní záchytných bodov v inzeráte,

dochádza k rozvinutiu komunikácie. Pred kontaktovaním si primeranosť a dôveryhodnosť komunikačného partnera na rozdiel od bežného života môže záujemca overovať len na základe fotografií (ak sú zverejnené) a textu inzerátu. Originálnosť a zaujímavosť textu sa stáva dôležitým nástrojom sebaaprezentácie. Text a rôzne obrazové pomôcky na internete nahrádzajú fyzické šaty a vzhľad, bývajú jedinou pomôckou pri odhadovaní charakteru potenciálneho partnera. Tým, že oslovujeme inzerenta, sa však zároveň sami dávame inzerujúcemu na milosť, či si vyberie práve moju odpoveď. Preto šance na zoznámenie sa rastú buď použitím presvedčivého profilu svojej osobnosti, alebo kombinovaním oboch metód zoznamovania sa – podania inzerátu aj hľadania v podaných inzerátoch.

### **Virtuálny svet mužov**

Aj keď je podľa pohľadu na štruktúru rubriek zjavné, že najčastejšie sa využívajú rubriky na zoznámenie sa s človekom opačného pohlavia (on hľadá ju alebo ona hľadá jeho), nie vždy však ide nevyhnutne o vytvorenie vážneho vzťahu končiaceho sa manželstvom. Keďže ide o zoznamovanie sa ľudí opačného pohlavia, možno predpokladať, že cieľom zoznámenia sa je v konečnom dôsledku vytvorenie erotického vzťahu. Tento motív je, hoci aj nepriamo, prítomný vo všetkých rubrikách. Na jednej strane sú rubriky pozitívne, keď je už v texte naznačené, že ide o bezprostredné (rubriky Flirt a Sex) alebo neskoršie vytvorenie sexuálneho vzťahu (Rande), na druhej strane sú negatívne tým, ako je naznačované, že by nemalo ísť len o sex (rubrika Vážne). Spomedzi všetkých rubriek sú práve tieto tri – Vážny vzťah, Priateľstvo a Sex – najvyužívanejšie. Na niektorých zoznamkách sa využíva aj rubrika Rande. Tieto rubriky sa zároveň stávajú prvým filtrom pri rituáloch párenia. Vo všetkých prípadoch je však najdôležitejším a prvotným filtrom pohlavie. Pohlavie hľadajúceho aj hľadaného. Virtuálny svet sa aj týmto pripodobňuje bežnému inštitucionalizovanému svetu.

*„Na ničom netrvá »spoločnosť« tak rozhodne ako na tom, že jednotlivci musia mať a musia hrať – predstavovať jedno pohlavie, a síce to, ktoré majú vopred zapísané v rodnom liste a neskôr aj v občianskom preukaze. Pohlavná identita je úradne chápaná ako jednotná identita a väčšina členov spoločnosti na svojom pohlavnom určení trvá.“ (Šmausová 2002: 20)*

Ako bude vidieť aj z výsledkov nasledujúceho krátkého prieskumu sebaaprezentácie sa v rámci najväčších internetových zoznamiek na

Slovensku, využívanie nových technológií nevedie jednoznačne a absolútne k rozbíjaniu a relativizovaniu základných spoločenských stereotypov, naopak, môžu byť veľmi dôležitým nástrojom pri ich utvrdzovaní a posilňovaní bipolárnej kategorizácie rodu na mužov a ženy. Aj na internetových zoznamkách je v každom prípade pohlavie prvým identifikačným znakom a aj preto najdôležitejším filtrom na rozvinutie vzťahu. Aj na internete sa potvrdzuje Goffmanova predstava dôležitosti rodu. Každé pohlavie sa podľa Goffmana stáva nástrojom tréningu pre druhého, nástrojom, ktorý je priamo doma a ktorý ponúka štruktúry širšieho sociálneho života. A keďže sme neustále konfrontovaní s ľuďmi, ktorí sú súčasťou druhého pohlavia, stáva sa to súčasťou našej najhlbšej osobnostnej štruktúry. „Rod, nie náboženstvo je ópiom ľudí.“ (Goffman 1977: 203) A jedným z kľúčových spôsobov, akým je rodu dávaná jeho významnosť (signifikácia), takmer až prirodzenosť, je využívanie procesov, ktoré Goffman označuje ako inštitucionálna reflexivita.

*„Každé fyzické prostredie, každá miestnosť, každé miesto na sociálne stretnutie nevyhnutne poskytuje materiál, ktorý sa môže považovať na predvedenie rodu a potvrdenie rodovej identity.“ (Goffman 1977: 307)*

Inštitucionálna reflexivita je podľa Goffmana proces, v ktorom je sociálne prostredie, priestory a situácie organizované takým spôsobom, aby urobili základné prirodzené pohlavné rozdiely signifikantnejšími a dôležitejšími. Podobne aj Šmausová charakterizuje sociálne inštitúcie ako také, ktoré vyžadujú od svojich členov, aby hrali tú rolu, ktorá zodpovedá ich rodovej sebadefinícii. No ako spresňuje, „rolová hra je vždy závislá od kontextu“ (Šmausová 2002: 21). Prostredie internetových zoznamiek, rozdeľujúce veľmi kategoricky svet na sféry mužov a žien, je jedinečným príkladom inštitucionálnej reflexivity tohto média. Okrem rozdelenia sveta internetu na svet mužov a žien rozdeľuje ho aj na svet rôznych podôb naplnenia potreby po vzťahu. Napríklad aj tým, že vytvára rôzne kategórie, ktoré svojimi názvami preddefinovávajú očakávané obsahy rolí. Tým sa stáva internetová zoznamka druhom sociálnej inštitúcie s vlastnými nárokmi na „svojich“ ľudí a s vlastnými systémami triedenia. Okrem sebadefinovania a definovania druhého ako príslušníka mužského alebo ženského rodu je druhým dôležitým mechanizmom selekcie práve predstava povahy očakávaného vzťahu.

Ako teda filtrujú triediace mechanizmy inzerujúcich? Akým spôsobom sú internetové zoznamky reflexívne? Prvým, už naznačeným kritériom je rozdelenie sveta podľa deklarovaného pohlavia. Počet

mužských inzerátov oproti ženským býva takmer trojnásobný, čo dáva ženám väčšiu slobodu výberu a mužov zároveň núti k tradične väčšiemu výkonu pri predvádzaní sa. Druhým kritériom, ktoré je aj druhým orientačným znakom pri výbere, je kategorizovanie očakávaných vzťahov. Ako ukazuje tabuľka č. 2, aj vnútorná štruktúra rubriek sa výrazne odlišuje podľa pohlavia.<sup>9</sup>

Tabuľka č. 2 **Záujem o rôzne kategórie na stránkach zoznamiek podľa pohlavia**

	Vážne hľadá <b>On</b> (ona)	Priateľstvo hľadá <b>On</b> (ona)	Rande hľadá <b>On</b> (ona)	Flirt, sex hľadá <b>On</b> (ona)	Dopisovanie, spoločné akcie a iné <b>On</b> (ona)
Zoznamka (2003)	<b>2 393</b> (1109)	<b>916</b> (757)	- (-)	<b>3 734</b> (280)	- (-)
Zoznamka (2006)*	<b>9 929</b> (5 372)	<b>2 845</b> (2 605)	<b>914</b> (504)	<b>14 672</b> (1 178)	<b>1 288</b> (1139)
Rande	<b>126</b> (75)	<b>46</b> (58)	<b>50</b> (16)	<b>140</b> (13)	- -
Známosť**	<b>2 136</b> (946)	<b>640</b> (826)	<b>526</b> (303)	<b>2 084</b> (232)	<b>98</b> (87)
Ukáž sa	<b>588</b> (164)	<b>72</b> (64)	- -	<b>355</b> (28)	- -

Zdroj: Internet (2. 11. 2006)

\* V zoznamka.sk nie je rubrika Rande, údaje sú za rubriku Spoločné záujmy, k rubrike Flirt a sex je priradený aj údaj o záujemcov o erotické mailovanie, za rok 2003 sa údaje za rubriky Spoločné záujmy a iné neuchovali.

\*\* V znamost.sk nie je rubrika Rande, údaje sú za rubriku Nezáväzné stretnutie a do rubriky Priateľstvo sú vložené údaje za rubriku e-mail dopisovanie.

V tomto druhom kroku vidieť rovnako veľkú diferenciáciu, keď sa vytvárajú prostredia s najbohatším partnerským trhom. Muži na stránke Zoznamka a Rande najviac podávajú inzeráty do rubriky Flirt a sex. Na stránke Známosť ide o druhú najinzerovanejšiu rubriku. Pri prvej analýze stránky Zoznamka.sk v roku 2003 išlo najmä o kvalitatívnu

<sup>9</sup> V tabuľke nie sú uvedené inzeráty na stránke PARTNERI, pretože na nej sú všetky rubriky naplnené u oboch pohlaví viac ako 500 inzerujúcimi, takže sa nedajú rozdiely v záujme posúdiť, rozdiely sú však viditeľné na ďalších stránkach. Stránka Zoznamka.sk bola analyzovaná aj v decembri 2003, no bez podrobnejšieho štatistického vyhodnotenia.



analýzu obsahov inzerátov, no už v tom čase bol u mužov najvyšší záujem o rubriku Flirt a sex. V porovnaní so ženami bol záujem o takýto typ vzťahu viac ako desaťnásobný. Dokonca bol aj vyšší ako vážne zoznámenie sa alebo priateľstvo, čo pretrvalo až do roku 2006. D. Šmahel (2003: 52) spája takéto zoznamovanie sa za súčasť experimentovania dospievajúcich s vlastnou sexualitou. Podľa neho dospievajúci skúšajú tzv. cybersex, ktorý je obvykle „pornografiou“ v podobe písaného textu, teda v podobe detailného popisovania, čo kto komu robí a ako sa pritom cíti. Niekedy môže dôjsť aj k výmene obrázkov, zvyčajne sú však tieto obrázky len komplikáciou, ktorá môže zastaviť voľnú hru predstavivosti. No pri analýze obsahov odkazov a pri náhodnom výbere inzerátov z tejto rubriky možno vidieť, že nejde len o fiktívne a simulované experimentovanie. Rozšírené sú totiž inzeráty, ktoré ponúkajú sexuálne služby za úplatu. Aj na internete sú prítomné podobné inštitucionalizované vzťahy medzi mužmi a ženami ako v bežnom živote.

### **Prostitúcia a nezáväzný sex**

Vo všetkých rubrikách nemožno predpokladať, že sme v kontakte s takými ľuďmi, za akých sa naši komunikační partneri vydávajú. „Neutralita“ a otvorenosť kontextu v oveľa väčšej miere zvyšujú možnosti na zakrývanie svojej skutočnej identity a dávajú väčšie možnosti budovať si vlastnú virtuálnu identitu. No možnosti formovania virtuálnej identity sú podobne ako v bežnom živote obmedzované konvenciami a základnými prvkami identity. Najväčší priestor pre imagináciu a tvorivosť je vytváranie si vlastného mena alebo prezývky (nickname). Mena je jednou z prvých informácií, ktorú o sebe človek v jednotlivých rubrikách poskytne. Na chate má prezývka ešte dôležitejší význam, keďže v diskusii nie sú pri účastníkoch viditeľné všetky ich definičné znaky. Prezývky vyjadrujú skutočné meno. Práve tieto pseudonymy často vzbudzujú v ľuďoch pocit, že sú úplne anonymní. Väčšina prezývok však môže poskytnúť istú informáciu o človeku – o tom, kam patrí, za akého sa považuje, čo chce alebo aj akú má v danej chvíli náladu. V niektorých prípadoch sú prezývky a identity konštruované aj na mieru rubriky, do ktorej je inzerát alebo profil vložený. Najmä v rubrike Flirt a sex sa u ženských identít často používa písmeno x alebo priamo vkladá slovo sex, love a pod.. Nasledujúce ukážky preto nemožno považovať za prezentácie reálnych identít, ale uvádzanie prezývky a veku má slúžiť na deskripciu základných stratégií sebareprezentácie.

Veľmi zaujímavé je zoznamovanie sa v rubrike Flirt a sex, ktorá je tiež bohatým zdrojom možných nedorozumení. Tu sa dá hovoriť takmer o mužskej záležitosti. Dokonca aj medzi inzerátmi žien možno mnohé považovať za výtvor predstavivosti mužov, ktorí sa často nie najoriginálnejšie a najpresvedčivejšie chcú vydávať za ženy a poznať, aké je to byť ženou na sexuálnom trhu. Keďže je táto mužmi vyhľadávaná rubrika veľmi chudobná na ponuky žien, flexibilne ju našli ženy, ktoré na odpovede reagujú ponukou sexuálnych služieb za úplatu. Internetové prostitútky majú tento biznis veľmi dobre zorganizovaný. Obchod je postavený na zverejňovaní mobilných čísel (často za špeciálnu komerčnú tarifu) a anonymných e-mailových adries, čím ušetria na poplatkoch pasákom a ďalším ľuďom profitujúcim na obchode so sexom. Niektoré siete vzájomne spolupracujúcich prostitútok dokážu pokryť územie celej krajiny. O sofistikovanosti týchto často veľmi mladých žien svedčí aj schopnosť reagovať na akékoľvek množstvo odpovedí, keďže používajú automatické odosielanie odpovedí s cenníkom a kontaktmi na každý e-mail. Mnohé prostitútky ponúkajú svoje služby otvorene.

*„Mladá študentka, 18 r., hľadá solventného partnera na nezáväzné stretnutia, ktorému sa páčia malé a mladé babenky.“ (Klára, 24)*

*„Poskytujem služby pánom za FO 1500+500 vopred ešte pred stretnutím a to ako? buď na účet, alebo ako kredit. Dohoda telefonicky 0908 xxx xxx.“ (MisaBa, 23)*

*„Som profesionálna športová masérka a ponúkam erotické služby a spoločnosť za finančnú odmenu – len pre solventných pánov. Tel. 0914 xxx xxx P. s. Foto je skutočné.“ (Jenny2939, 34)*

*„Ak potrebuješ partnerku na spoločenské akcie, ozvi sa.“ (Michaela, 18)*

*„Si príjemný a inteligentný pán? Hľadáš vášeň, nezáväznosť či dobrú spoločníčku? Ozvi sa sympatickej náruživaj 18-ročnej blondínke, ktorí Ťa rada uvedie do raja erotiky a rozkoše. Vyžadujem serióznosť, 100 % zdravotný stav, priestorové zabezpečenie. Teším sa na Teba.“ (Lienka, 17)*

Pre mnohé zo žien, ktoré si do tejto rubriky dávajú inzerát, je korešpondencia predovšetkým priestorom imaginácie a sexuálnych fantázií. Množstvo žien, ktoré si v tejto rubrike podávajú inzerát, pravdepodobne nerozvíja vzťah až do osobného stretnutia, ale rozvíja si predovšetkým fantáziu a testuje, ako sa dá s mužmi o týchto témach baviť. Je to viac

skúšanie a experimentovanie ako reálne odhodlanie. Aj slovník, aký používajú, je skôr verbálna perverzita. Niekedy sú inzeráty rozvíjajúce perverznú imagináciu žien a mužov vydávajúcich sa za ženy veľmi podobné, čo môže byť dôsledkom návalu pornofilmov a erotických reklám v televízií, ktoré vytvárajú predstavu, ako asi taká perverzita vyzerá.

*„Mladá sympatická, stále dobre nažhavená hľadá sympatického čertíka s dobrou kefou, ktorá stále dobre vydrhne všetky kútiky potrebné k spokojnosti. Verím, že takého nájdem a v kefovaní kútikov sa zdokonalíme. Priestory mám, ale tvoje zámery s kefovaním nepoznám, preto čakám Tvoj e-mail. Vyberiem si len tvrdú kefu. Puberťáci, nepíšte, neodpoviem. Už som rozpálená, tak poďte a píšite rýchlo.“ (Jane, 29)*

Viditeľné sú aj rozdiely vo veku inzerujúcich mužov a žien. Zatiaľ čo ženy sa prezentujú najmä ako mladučké alebo vysokoškoláčky, muži najčastejšie uvádzajú vek nad 25 rokov. S erotickými fantáziami korešponduje aj predstava skúsenej učiteľky sexu.

*„Hľadám niekoho (muža alebo ženu) s kým by som mohla zabudnúť na svoju starú lásku a začať nový vzťah plný sexu a podobných vecí lebo mi to hrozne chýba a sama si to neviem a nechcem robiť :-)“ (black.pussy, 19)*

*„Hľadám mladých neskúsených chalanov na intímne chvíle, ktorými ich naučím, ako na to...“ (Kristy2, 21 ročná)*

Niektoré inzeráty vytvárajú zdieľanie skutočného záujmu tým, že stanovujú kritériá výberu:

*„hladam muzicka na zvysovanie endorfinov v tele.. NIE V MANZELSTVE DAKUJEM...“ (cervik77, 30)*

Ako ukazuje obsah inzerátu Jeny2939, v inzeráte často ide o získanie nejakej finančnej sumy, napríklad aj dobitím kreditu na mobilný telefón vopred. V tomto prípade anonymita umožňuje veľmi ľahké nedodržanie záväzku, keďže je nezistiteľné, kto nám dal prísľub sexuálnej služby. V mnohých prípadoch sa ponuka na platený sex objaví až v prvej odpovedi na prejavovaný záujem o stretnutie z dôvodu sexuálneho styku. Často ide tiež skôr ako o ponuku sexuálnych služieb o spôsob, ako na základe erotického inzerátu získať finančnú sumu. Ukážky z odpovede na elektronickú správu:

*„Ahoj. Na nete si nehladam novú známosť. Toto je môj spôsob zárobku. Ponúkam erot. služby za finančnú odmenu. Ak Ťa zaujíma ako vyzerám tak si pozri môj fotoalbum" heslo je zuzulienka. Keďže*

*ma už veľa ľudí oklamalo tak mám nový spôsob pladby. Každý kto sa chce somnou stretnúť mi musí poslať zálohu 500 sk na účet ako účel platby uvedieš svoje telefónne číslo na ktoré ti po príchode peňazí zavolám. Ja viem že touto mojou podmienkou strácam veľa záujemcov, ale aspoň viem že ma už nikto neoklame. Nepíš mi že tebe môžem veriť, alebo podobné blbosti, pretože ja neverím nikomu. Robím všetko okrem analu!!! Takže ak máš záujem: kompletka je za 1500 sk + 500 sk záloha. Fajka 500 sk + 500 sk záloha. striptíz na večierku pre viac ľudí 1500 sk + 1000 sk záloha. súkromný striptíz 1000 sk + 500 sk záloha. Ak chceš aby som sa pred tebou spravila a zároveň tebe vyhonila: 1000 sk + 500 sk záloha. Bývam v Košiciach, takže sa môžeme stretnúť umňa ale to už je len a len na tebe. Nepíš mi žiadne otázky, pretože na zbytočné odpisovanie nemám čas. Napiš mi iba či máš alebo nemáš záujem. Vyžadujem 100 % ZS. FOTO poteší. Už sa teším na naše stretnutie! Pa“*

*„Ahoj, vsetko sa deje v trnave a s ochranou! (prezervativ)jeden sex 1000 hodinka 2000 o ostatnom sa da dohodnut 0908xxxxx pa Kajka24 PS utajene ciska nedviham na SMS neodpovedam a ani nevolam spet!!!“*

Keď si v tejto rubrike zverejňujú inzeráty muži, veľmi často využívajú slovník potvrdzujúci rozšírené stereotypy o mužoch ako hľadajúcich len nezáväzný sex.

*„som prijemny sexy vasnivy eroticky zalozeny muz s velkou fantaziou ... hladam osobu ktora by mala zaujem nieco sexy a vzsrujujuce zažit... viac krat.“ (sukac15, 33)*

*„Vzt'ah nehľadám, hľadám len občasný úlet, chcem skusiť niečo nové, niečo čo nepoznám, uvidim čo tu najdem...“ (Sedlo, 24)*

*„Mam 28 rokov, 178 cm. Som zevraj velmi priateľsky a zodpovedny. Tak to aspon o mne tvrdia. Velmi rad chodim do prírody. Velmi rad mam obcany nezavazny sexik. Proste rad si uzivam zivot. Ale na druhej strane viem aj davat a nielen brat.“ (Peto0778, 28)*

*„hladam zenu pkne plnych oblych tvarov, milu, prívetivu, inteligentnu...“ (Fero7, 26)*

U mužov prevažujú jednoznačné priame ponuky na sexuálny vzťah, bez množstva popisov sexuálneho styku. Platené inzeráty, ktoré sa tiež vyskytujú, majú symbolizovať, že to nemá byť sex z núdze, ale že ide o sex ako pôžitok alebo experimentovanie. Pre ženy túžiace po takomto náhodnom a anonymnom sexuálnom vzťahu je zbytočné si podávať vlastný inzerát. Nemusia vôbec strácať čas s rôznymi pochybnými

odpoveďami a môžu si vybrať podľa vlastných predstáv s veľmi vysokou pravdepodobnosťou, že svoj cieľ – sexuálny styk dosiahnu. V tom majú väčšiu výhodu ako muži, u ktorých je pravdepodobnosť rýchleho sexuálneho vzťahu práve pre vysokú konkurenciu a množstvo nepravých inzerátov oveľa ťažšie dosiahnuteľná.

*„Hľadám milé dievča na občasné diskkrétne vzájomné uspokojenie erotických túžob z mesta XY, nad 22 rokov, len jednu, ktorá to myslí vážne s vášňou, dlhodobo, nezáväzne a diskkrétne. Možný je i vážny vzťah, ak bude sympatia obojstranná.“ (Mládenec, 28)*

*„Hľadám dievča ženu, ktorá je podobne ako ja zaneprázdnená a nedokáže sľúbiť vzťah, ale sex radí medzi priority a potrebuje ho. Dám radšej trvalejšej partnerke ako striedaniu.“ (Lachtanino, 32)*

*„Hľadám ženu na občasné stretnutia za účelom nezávislého sexu. Iba cez týždeň. Nemám záujem o závažný vzťah. Očakávam priamosť, diskretnosť a 100 % zdravotný stav a rovnaké veci aj ponúkam. Prvé stretnutie si viem predstaviť na dobrej večeri, kde sa uvidí, či to pôjde ďalej. Byť mám k dispozícii.“ (Macko, 27)*

Ako na základe kvalitatívneho výskumu používateľov internetových komunikačných možností, najmä chatu, uvádza Šmahel (2003), ani sexuálne narážky, ktoré sú v internetovej komunikácii, nepôsobia tak nepríjemne, dokonca ani na ženy. „Dievčatá toto uvádzajú skôr na úrovni neutrálnej informácie, prípadne s vedomím toho, že ukončenie diskusie («odpojenie sa») je veľmi ľahké.“ (2003: 24) Takáto možnosť odpojiť sa je na internetových zoznamkách možná v prípade nepríjemných pocitov v ktorejkoľvek kategórii. Vo všetkých aj napriek názorom kategórií, ktoré majú usmerňovať záujemcov o zoznámenie sa, sa občas objaví inzerát, ktorý priamo využíva narážky na sex.

### **Záväzný svet žien**

Na trhovisku partnerských vzťahov na internete majú muži väčšiu konkurenciu, preto sa na nich dá aj ľahšie zarobiť. Nielen zo strany rôznych „virtuálnych“ prostitútok, ale aj zo strany prevádzkovateľov internetových zoznamiek. Jedným spôsobom je možnosť za finančný poplatok si inzerát zvýrazniť vo farebnom rámečku s hlavičkou TOP. Vo veľkej konkurencii sa muži pri sebaпредstavovaní uchýľujú k dlhším textom ako ženy, a keď im dochádza fantázia, kompenzujú ju peniazmi. Dalo by sa povedať, že ide o výstižné ilustrovanie predstavy G. Šmausovej, ktorá nepovažuje za zdroj nadradenosti „mužského princípu“, teda

pôsobiska mužov vo verejnom svete, to, že ide o biologickú danosť byť mužom (mať mužské pohlavie), ale „zjednocujúcou jednotkou diferencie, ktorú možno vnímať len z pozície mimo nej samej, nie je človek alebo ľudstvo, ale *moc*, ktorá pomenovala a zdôraznila akúsi predošlú asymetriu. Moc si sama pripisuje mužský rod čím sa časť mužov (pohlavie) stáva jej spojencami.“ (Šmausová 2002: 18). Teda nie všetci muži, ale len tí v mocenských pozíciách, aj to iba niektoré vstupujú do sveta moci a reprodukcie štruktúr hierarchie. Tí s najsilnejšími túžbami si za svoje inzeráty platia a tým zároveň dávajú najavo nástojčivosť, s akou sa chcú spárovať. Za odmenu a mierny poplatok dostanú špeciálny rámček s označením TOP INZERÁT. Platené inzeráty mužov sú najčastejšie v ich najobľúbenejších rubrikách – Sex a Vážne zoznámene. Jasne tým naznačujú, že to, čo robia, myslia vážne.

*„Materiálne zdroje nemajú len spotrebiteľskú stránku (akokoľvek je dôležitá), ale hlavne ide o to, že zdroje umožňujú udržiavať tú moc, ktorá je nevyhnutná na zachovávanie si a zlepšovanie tohto prístupu k zdrojom, ktoré umožňujú špirálovito si rozširovať moc atď., k stále lepšiemu vybaveniu zdrojmi a moci.“ (Šmausová 2002: 19)*

Platené služby ako investíciu využívajú aj internetové prostitútky, ktorým sa vďaka platenému zvýrazneniu TOP inzerátu zvyšuje viditeľnosť v mori inzerátov a tým aj potenciálny okruh klientov. U mužov je platené zvýraznenie inzerátu signálom pre oba okruhy potenciálnych partneriek. V prípade vážneho zoznámenia sú viditeľní ako prví a sú viditeľní ako tí, čo ukazujú, že si môžu dovoliť byť prvými. V prípade snahy nadviazať len sexuálny vzťah je tento odkaz pre ženy čitateľný aj ako odkaz štedrého a v oblasti peňazí veľkorysého muža.

Na rozdiel od mužov si ženy jednoznačne najčastejšie hľadajú partnera v rubrike Vážna známosť. Ide zvyčajne až o dvojnásobne vyšší počet záujemkýň ako v kategórii priateľstvo. Vážna známosť je v túžbach mužov na zoznamke dlhodobo na druhom mieste. V rubrike Vážny vzťah je však nielen odlišný záujem zo strany mužov a žien, ale aj jazyk inzerátov je postavený na iných princípoch sebaaprezentácie, teda aj iných hodnotách inzerujúcich. Rubrika Vážny vzťah je už podľa obsahu inzerátov doménou najopatnejších žien a najneodvážnejších mužov. Ani ten, kto si inzerát podáva, ani ten, kto v týchto inzerátoch hľadá, nechce veľa riskovať. Je to hra na istotu a rozumnosť. Hra s nulovou stratou ale aj nulovým ziskom. Tento druh inzerátov si dávajú predovšetkým ľudia nad 30 rokov, pravdepodobne aj preto, lebo na partnerskom trhu sa im okruh potenciálnych partnerov výrazne zúžil, prípadne

nevedia nadväzovať kontakty s druhým pohlavím alebo prežili krach partnerského vzťahu.

*„Nie som nijaký ideál, ani ho nehľadám. Celý život je veľká náhoda a pretože je príliš krátky, nemôžem plytvať časom. Rozhodla som sa nádeji pomôcť. Nezvolila som si tento spôsob preto, že by som inú možnosť nemala, ale preto, že môžem oslovit' oveľa viac mužov a celkom otvorene vysloviť svoje požiadavky. Som si vedomá, že sú pomerne náročné, ale v konečnom dôsledku vyžadujem od partnera len toľko, koľko som ochotná a schopná aj sama dať. Hľadám teda rovnocenného partnera, nielen vzdelaním, ale i charakterom. Mal by to byť človek, ktorý je silnejší odo mňa, netúžim byť vo vzťahu dominantná, skôr potrebujem mať vedľa seba chápaného a tolerantného partnera, o ktorého sa kedykoľvek môžem oprieť, pretože to budem potrebovať. Mal by byť nielen muž na mieste, ale i chlap vyššej vyšportovanej postavy, priťažlivý, galantný, charakterný a čestný. O sebe si myslím, že som úplne normálna praktická žena so zmyslom pre humor, rodinu, zdravie, prácu. Snažím sa nebrať život príliš vážne (viem, že je to nebezpečné). Mám VŠ vzdelanie, som rozvedená a starám sa o dvoch študujúcich synov...“ (Linda, 41)*

*„Jarka hľadá jeho na vážne zoznámenie. Na tom ako vyzeráš mi nezáleží, len maj prosím Ťa, dobré srdce a pochopenie pre mňa.“ (Jarka, 25)*

*„Som obyčajná, moderná mamina – niekedy prehnane starostlivá... Rodina a pohoda v nej je nadovšetko, mám záujem aj o prírodu a prechádzky v nej. Očakávania od hľadanej osôbky? Úprimnosť, dôvera, chuť podporovať všetky správne veci, vzájomné porozumenie a pomoc.“ (gasza5, 37)*

*„Milovať a byť milovaným a nie len na jednu noc... Tiež milujem kvalitný sex – ale túžim naist' city, spokojnosť, harmóniu... cítiť túžbu byť stále spolu... („ži a nechaj žiť" ...funguje to ? – budme šťastní spolu...?)“ (Janka-Monika, 34)*

Muži sú v rubrike Vážne zoznámenie so ženami veľmi komplementárni. Apelujú na tie isté skúsenosti – hľadanie pochopenia, prežité sklamanie vo vzťahu a hľadanie istoty. Vytvárajú dojem ľudí, ktorým k sebadôvere chýba partner.

*„Hľadám pekné a milé dievča z oblasti XY, s IQ, optimizmom na tvári, na lásku a potom vzťah, ktorá má schopnosť vážiť si jedného chlapca.“ (Peter, 25)*

*„Ahoj, volám sa Patrik, mám 27 rokov, výška 170 cm, váha 65 kg, modrozelené oči, tmavohnedé vlasy a bývam v YZ. Už ma nebaví byť stále sám a preto to skúšam cez Internet-zoznamku, ale moc sa mi nedarí. Rád by som si už konečne našiel nejaké pekné, milé, inteligentné a slobodné dievča z YZ, ktoré by mam malo rado a s ktorým by som zdieľal dobré aj zlé, ale hlavne zažil ten krásny pocit, ktorému sa vraví „LÁSKA“. ...V Láске som sa už viac krát sklamal a keď si na to dnes spomeniem, tak ma to moc bolí a už by som to sklamanie nechcel zažiť znova. Možno vieš o čom hovorím a máš podobné skúsenosti, preto ak to myslíš naozaj vážne a nejde ti len o nejaký žart alebo flirt, tak mi prosím odpíš.“*

Pascou v týchto inzerátoch pre hľadajúcich môže byť to, čo je v nich aj pomôckou. Totiž veľmi jasne a jednoznačne vytvárajú predstavu hľadaného partnera. Môže ísť o neschopnosť spoznávať druhého, ale aj o obyčajnú pohodlnosť a lenivosť vyvíjať nejakú snahu. Zároveň vidieť, že inzerujúci nemajú veľkú chuť sa prispôsobovať, čo je častým problémom pri vytváraní vzťahov u ľudí, ktorí žijú dlhšie sami. Veľmi často sa tieto inzeráty podobajú obchodnej výmene. Takýto vzťah bez rizika však nie je úplne reálnym vzťahom, chýba v ňom totiž dôvera. Teoreticky je možné predpokladať, že práve takáto samozrejmosť je predpokladom dôvery, no obsah inzerátov, ktorý hovorí o sklamaníach, vedie k hypotéze, že ide skôr o prejav opatrnosti a strachu z opätovného sklamaní. Americký filozof Hubert Dreyfus považuje dôveru za prejav toho, že sa druhému vydávame napospas aj s rizikom, že to zneužije. Inou stránkou vzťahov takýchto typov osobností s jasnými predstavami o partnerovi a so strachom riskovať je to, že sa stávajú aj najvd'áčnejšími obeťami podvodníkov, pre ktorých je veľmi jednoduché predstierať tých niekoľko vlastností, o ktorých ženy alebo muži snívajú. Ženy alebo muži, čo berú vzťahy veľmi seriózne, sú najúprimnejší a prejavujú aj najväčšiu mieru neistoty, sa môžu ľahko chytiť do pasce slovníka, ktorý sami používajú. Muži v tejto rubrike sú zasa ľahkými obeťami dominantných žien, ktoré majú rady vzťah pod kontrolou a využívajú nesuverénosť takýchto mužov. V rubrike Vážne zoznámenie je však podľa obsahu inzerátov viditeľné, ako sa stáva zrkadlom najrozšírenejších stereotypov o vzťahoch medzi mužmi a ženami v partnerskom vzťahu. Dominantný muž a milá, citlivá žena. Hoci praktický spôsob komunikácie medzi pohlaviami a to aj na internete, ukazuje takmer opak.



## Zlatá cesta fantázie

Treťou najnavštevovanejšou rubrikou je rubrika Priateľstvo, ktorá je však asi najperspektívnejším a najslobodnejším priestorom zoznamovania. Okrem iného aj preto, lebo ju využívajú približne rovnako muži ako ženy. Ak sa pozrieme na všetky internetové zoznamky, rubrika Priateľstvo je najprimeranejšie a počtami najvyvázenejšie vyhľadávaná mužmi aj ženami. Veľkým plusom tejto rubriky je, že dáva priestor dlhému obdobiu spoznávania sa partnerov pred samotným stretnutím. Práve dĺžka e-mailovej komunikácie pred samotným stretnutím je oveľa dôležitejšia ako prostriedok zoznamenia. Dĺžka obdobia dopisovania býva testom aj nasledujúceho skutočného vzťahu. Hoci sa na internetových inzerátoch hovorí o láske málo, predsa len v zoznamkách nejde takmer o nič iné. Všetci, ktorí majú trocha sebavedomia a ktorí sa nevzdávajú hneď po prvom neúspechu, pravdepodobne skončia so svojím inzerátom v rubrike Priateľstvo. Táto zlatá cesta dáva veľký priestor tomu najdôležitejšiemu pre dlhodobý vzťah – času na vzájomné spoznávanie sa. Ženy síce aj v tejto rubrike často píšú o sklamaníach z minulých vzťahov, ale zároveň svoju citovú oslabenosť ochraňujú upozornením, že hľadajú predovšetkým priateľstvo. To slúži ako filter, a tak je veľmi jednoduché vylúčiť kandidátov, ktorí by rýchlo zaútočili na sexualitu. V tejto rubrike sú aj častejšie inzeráty žien a mužov vyššieho veku.

*„Hľadám niekoho, s kým nebudem sama a s kým mi bude dobre...“  
(Dagmar, 29)*

*„Hľadám príjemného chalana na popísmenkovanie:-) a som platonicky zalubena do chalana menom yoryk... strasne sexi chalan...“  
(Antariva, 24)*

*„Ahoj, rada by som sa touto formou zoznámila s nejakým chalanom, ktorému nie sú cudzie vlastnosti čestnosť, vernosť, úprimnosť a tolerantnosť. Ak máš záujem napíš, dozvieš sa viac.“ (Zuzana, 20)*

*„hľadám písmenkové osôbky.“ (deborach, 28)*

Okrem zdôrazňovania „realistickej“ a odstúpenia od čakania na ideálneho partnera v tejto rubrike je častá aj sebaíronia a narážky, ktoré majú odľahčiť nutnosť využívať na zoznamenie aj internet.

*„Ja som taka zvlastna betarka. Menim sa kazdych 7 rokov ako kazdy clovek, takže raz hladam chlapa vysokeho, potom to zmenim a chcem mudreho, potom zase bohateho, a tak dookola to bezi:)))  
NO A MALA BY SOM TERAZ NAPISAT ZE CHCEM CHLAPA  
SO VSEKMYMI TYMI VECAMI CO SOM SPOMENULA:))) ale take*

*su len zeny, takže smola:)))))))))) A MALA BY SOM ASI DODAT ZE SOM MRCHA, CO?:))))))“ (blue\_flower, 26)*

*„Vyrástla som už z ‚detinských snov‘, keď som očakávala, že sa raz zjaví princ na bielom koni a unesie ma do svojho kráľovstva. Dnes mi ‚úplne postačí, keď ma osloví ten správny chlap‘, ktorý mi ponúkne reálne hodnoty, tak potrebné pre život dvoch ľudí – lásku porozumenie, toleranciu, istotu. ... Ak si dokázal prečítať najmä to, čo je povedané (ale nevyslovené) medzi riadkami, snád' si ten ‚správny‘, ktorého hľadám! Skús ... pokúšať šťastie! Ak neskúsiš, ... nezmeníme naše životy!“ (Sofia, 40)*

*„Hľadám priateľa na trávenie spoločných chvíľ. Zn. Spoločné vianoce. Nealkoholik.“ (Edita, 52)*

Muži v inzerátoch na priateľstvo sa predvádzajú a zvädzajú na svoju vtipnosť, tvorivosť a poetickosť. Podobne ako ženy sa dosť často sťažujú na samotu. V porovnaní s inzerátmi žien sa častejšie vyskytujú dlhé a vtipné sebaopisy.

*„Chcem sa zoznámiť s dievčaťom, aby som nebol tak sám.“ (Rasťo, 26)*

*„Som pohodovy, relativne mladý a uspesny clovek. Sportujem, po narocnej praci rad relaxujem a ocakavam, ze tu najdem sympaticku a inteligentnu zenu, ktora bude mat podobne zaujmy.“ (Maarskin, 36)*

*„Ahoj, som obyčajný chalanisko, ktorý je momentálne v práci viac ako by bolo zdravé. Dúfam, že tu stretnem nejakú zaujímavú osôbku, s ktorou by stálo za to sa stretnúť a spoločne stráviť pár voľných chvíľok a neskôr možno aj večere a víkendy... Ak máš chvíľu čas a si zvedavá, kľudne mi odpíš, môžeme si na začiatok napísať pár mailíkov, máš moju plnú pozornosť...“ (Zveda-vec, 29)*

*„Mam zmysel pre šport (letný aj zimný), divadlo, kino, cudzie jazyky. Rad si pokecam so zaujim. ludmi. ... napr. aj s takymito babami :) pekny usmev, nežny pohľad, zvodné krivky a VELKE srdce: D ... ze nie som narocny :))) PS: thx. to my friend Mark for this translation :)“ (saint\_simon, 27)*

*„snažím sa byť v pohode, spoľahlivý, kamarátsky – príroda, fotografia, motorky, rybárstvo. priateľstvo pre začiatok a potom... lásku.“ (live86, 35)*

*„som vcelku dobracisko aj keď niekedy frflos. :-)) rad sportujem a zabavam sa: a mam jedno take heslo ktore som pochopil az nedavno: ZI A NECHAJ ZIT!!!! naozaj sa to vyplati. a este nieco:*

*kazdemu sa raz vsetko vrati ci dobre alebo zle!!! ja sa snazim aby bolo toho dobrego viac. :-)))))*

*zajtrajsok nema nik zaruceny- ani mladý ani stary. moznaze dnes sa naposledy divame na tych ktorých milujeme.*

*preto nevahajte a urobte to dnes.povedzte svojim laskam, kamaram, rodine ako strasne ich mate radi. lebo ak sa ukaze ze zajtrajska sa nedockas budes lutovat dna v ktorom ti chybal cas na jeden usmev na jeden bozk.*

*hovor im nahlas ako ich mas rad ako ich potrebujes a bud voci nim dobry a najdi si cas povedat im lutujem, prepac, prosim, dakujem a ine slova lasky. nik si nebude pametat tvoje skryte myslienky!!!!*

*NETREBA SA OBZERAT DO MINULOSTI TREBA ZIT PRE DNESOK A UZIVAT SI VSETKO KRASNE CO NAM ZIVOT DNES DAL!!! a este nieco: ludia prichadzaju do nasich zivotov pre nejaky dovod, na urcite obdobie alebo na cely zivot. ked ich budeme vediet rozlisovat tak budeme vediet, co pre nich spravit!!!*

*chcel by som byt navzdy dieta. lebo len deti vedia co vlastne chcu!“  
(bobrik777, 30)*

Rubrika Priateľstvo už svojím názvom vytvára najväčší priestor pre rozvíjanie vzťahov. Neutrálne slovo priateľstvo dáva permanentnú šancu, že každý kontakt sa môže zmeniť na vzťah, ale zároveň zbavuje človeka nepríjemného pocitu, že niekoho opúšťam a posielam k vode. Neistejším a nesmelším dáva možnosť udržiavať dlhodobejšie vzťahy iba cez internet, a tak zahnať pocity izolácie a samoty, ktoré najviac berú človeku sebavedomie. Mnohým pomáhajú internetoví priatelia vyplňať čas v ubíjajúcej a stereotypnej administratívnej práci. Osamelým pomáhajú prekonať prázdnotu večerov v prenajatom byte. Mnohí sa vďaka virtuálnym známym tešia do práce. V tejto rubrike, najviac nejednoznačnej a najneutrálnejšej, zároveň zostáva aj najväčší priestor pre fantáziu, vášne, nežnosti, virtuálne porozumenie, snívanie a túžby. Je to priestor oveľa uvoľnenejší a často hýriaci nápadmi a vtipom, čo je jeden zo základných predpokladov, ako vytvoriť skutočne plnohodnotný vzťah. Vzťahy, ktoré vznikli v strese, sú pre partnerov viac väzením ako životným naplnením. Dokonca v tomto priestore je možnosť sexualizovať jazyk a tým sa vyhýbať prílišnej záväznosti, akú vytvára jazyk v rubrike Vážne zoznámenie. Ako už bolo uvedené, sexuálne narážky alebo sexualizovanie komunikačného jazyka nemusí byť vždy nepríjemné a obťažujúce. Podobne aj v prípade podozrenia, že komunikačný partner klame, mení si identitu alebo že sa pretvaruje má každý

účastník oveľa ľahšiu možnosť ukončiť komunikáciu. Mnohí z tých, ktorí využívajú internet pretváрку a porušovanie pravidiel rubriík nevyužívajú, dokonca tým opovrhujú. „Človek nie je nútený v komunikácii pokračovať, ak je pre neho nejakým spôsobom nepríjemná alebo ohrozujúca.“ (Šmahel 2003: 26)

Americké skúsenosti s internetovým zoznamovaním ukazujú, že podobne ako v bežných vzťahoch aj tu sú to zvyčajne ženy, ktoré určujú rytmus vzťahov a rozhodujú, či vzťah vznikne alebo nie. Podobne výskumy univerzity v New Yorku dokazujú, že úspešnosť vzťahov vzniknutých na internetových zoznamkách je porovnateľná so vzťahmi, ktoré vznikli klasickým zoznamením. Podmienkou toho, aby vôbec skutočný vzťah mohol vzniknúť, je, že sa partneri stretnú zoči-voči, teda keď prejavia ochotu opustiť opatrný a bezpečný priestor internetu.

### **Utópia a nádej vo virtuálnom svete**

Napriek tomu, že hľadanie vo svete internetu je regulované podobnými pravidlami ako bežné medziľudské vzťahy a bežná komunikácia, práve tým, že nie sú viditeľné všetky znaky, ktoré v každodennej komunikácii považujeme za oporné body, vzniká priestor pre únik zo zvieracej kazušky jasných a zaužívaných pravidiel. Existuje mnoho zdrojov informácií a nositeľov významu (nosičov znakov), ktoré prítomným v nejakom priestore (aj vo virtuálnom) sprostredkujú potrebné poznatky. A nemusia to byť len telesné znaky alebo iné viditeľné znaky sociálnej príslušnosti. Goffman bol presvedčený, že aj tí, ktorí v interakcii dotyčného nepoznajú, môžu si zhromažďovať záchytné body, ktoré im umožnia využiť predchádzajúce skúsenosti s podobnými jednotlivcami alebo na nich aplikovať už inde overené stereotypy. Na základe predchádzajúcich skúseností sa môžu domnievať, že v určitom prostredí, napríklad aj v konkrétnej rubrike internetovej zoznamky, sa budú vyskytovať predovšetkým ľudia určitého druhu. Pri vytváraní si predstavy o druhom sa môže jednotlivec (pozorovateľ) opierať o to, čo im dotyčný o sebe povie (alebo napíše v profile), ale aj o dokumenty, ktorými sa preukazuje (takýmito priamymi indikátormi môže byť zverejnenie fotografie, prípadne kúpenie si zvýrazňujúceho rámečka TOP inzerát). Okrem toho možno sledovať aj to, ako sa expresívne prejavuje, teda aký dojem vyvoláva v interakcii (ako rýchlo odpisuje na poštu, ako často a aké dlhé informácie píše a či píše len na výzvu alebo aj iniciatívne sám). Najmä u ľudí, ktorí sa pokúšajú rozvinúť vzťah, teda nechcú sa len zabaviť, sú všetky mechanizmy podobné všedným stratégiám

komunikácie veľmi dôležité. Zabezpečujú totiž ochranu pred nepríjemnými situáciami.

*„Za predpokladu, že jednotlivec účinne definuje situáciu na jej začiatku, možno predpokladať, že v priebehu interakcie môže dôjsť k určitým udalostiam, ktoré jeho pohľadu protirečia, diskreditujú ho alebo inak sponchybňujú. Keď k takémuto narušeniu dôjde, je možné, že interakcia sa zmätene a v rozpakoch zastaví. Niektoré z predpokladov, z ktorých vychádzali reakcie účastníkov, budú náhle neudržateľné a účastníci zistia, že sú súčasťou interakcie, pri ktorej bola situácia chybné definovaná a teraz nie je definovaná vôbec. V takýchto okamihoch jednotlivec, ktorého prezentácia bola sponchybnená, môže cítiť zahanbenie, ostatní voči nemu môžu pociťovať nepriateľstvo, a všetci prítomní môžu prežívať pocity nervozity, rozpakov, vyvedenia z konceptu, trápnosti, zažívať skrátka odchylenie od normy, aké vzniká, keď sa zrúti krehký systém osobnej komunikácie v malom spoločenstve.“ (Goffman 1999: 18-19)*

To, čo spája mladých experimentátorov, aj tých, ktorí hľadajú skutočný vzťah so skutočným človekom, je snaha zmeniť svoju každodennosť, situáciu, ktorá nie je taká, akú by si jednotlivec želal. Alijevová (1988) označuje takýto druh pohybu a zmeny každodennosti ako transcenzus každodennosti. Môže ísť o jednoduché vymanie sa z rutiny, bez akéhokoľvek konkrétneho cieľa, ale môže ísť aj o zmenu v zmysle vydania sa novú cestu, práca na dosahovaní nejakého cieľa. Transcenzus každodennosti sa prejavuje ako *prekročenie* hraníc každodenného a prechod k nekaždodennému, ako napríklad sviatok, slávnosť, cestovanie, dobrodružstvo, hrdinstvo, extáza a pod. Podľa Alijeovej je pre mládež typické, že sa pri takejto snahe ochotne zapája do osvojovania si nových poznatkov, cestovania a pod. Druhou stránkou, ktorá vedie k potrebe transcendovania každodennosti, môže byť charakter prežívanej každodennosti. Táto časť Alijeovej koncepcie je aplikovateľná v prípade ľudí (aj mladých), ktorí sa ešte pred završením životného cyklu ocitnú v cyklickej, opakujúcej sa každodennosti. Vtedy hľadajú nezriedka únikové cesty, sťahovaním sa, zmenou práce alebo aj pomocou vedľajších „bočných“ životných cestičiek, prostredníctvom ktorých si človek môže realizovať svoj životný vzostup. Ľudia sa môžu stať zberateľmi, a to nielen známk a predmetov, ale aj zážitkov, kumuláciou priateľstiev a známostí. „Pritom aj táto zberateľská vášeň u nich vykazuje *vzostupný trend*, prechádzajúc svojim *crescendo*.“ (Alijevová 1987: 407) Inou alternatívou je podľa Alijeovej prechod k rušnému spôsobu života, ktorý poskytuje stále prežívanie mimoriadnych

životných situácií. Stretnutie s cudzou každodennosťou, aj v podobe príbehov, televíznych seriálov či v súčasnosti internetovou komunikáciou so vzdialenými a často aj neznámymi ľuďmi sprostredkúva dotyky s každodennosťou druhých. Práve kontakt s druhými slúži ako nástroj na interpretáciu a reinterpretáciu vlastných problémov. V takomto význame je to aj „očistný kúpeľ“, v ktorom ventilujeme v sebe nahromadené negatívne emócie. V tomto zmysle *dotyk* rôznych každodenností vystupuje ako zdroj ich vzájomného *posilňovania*.“ (Alijevová 187: 409)

Internetovú komunikáciu kritici často považujú za únik od reality, náhradkový a falošný svet. Tu vzniká otázka skôr o význame utópie a jej vzťahu k bežnej realite. Otázkou totiž je, či aj každá utópia nie je súčasťou bežnej a všednej reality. Prípadne naopak, či môže existovať každodennosť bez nejakého druhu utópie, teda cieľa uloženého v budúcnosti, ktorého dosiahnutie je vždy len pravdepodobnostné. Aj keď utópia neuznáva nič okrem seba samej a považuje sa za útek od reality do kráľovstva snov, stáva sa hýbateľom človeka. Bez nasmerovania na budúcnosť, na konkrétny cieľ nemá smer ani konanie človeka. Hľadanie vzťahu a prostredníctvom vzťahu k druhému človeku aj seba samého môže byť aj druhom osobnej malej utópie, ktorá dáva zmysel každodennej všednosti. Na rozdiel od bežnej, každodennej komunikácie nám asynchrónna komunikácia na internetových zoznamkách predlžuje čas nadväzovania vzťahu a snívania a mení priority kritérií, aké kladíme na komunikačného partnera. Okrem utvrdzovania zaužívaných rodových a komunikačných stereotypov je aj pre tento utopizujúci charakter pri vytváraní vzťahov druhom kontrarevolúcie v čase sexuálneho oslobodzovania sa. Na internete nejde iba o manželstvo alebo sex, hoci to tak môže vyzeráť. Ide aj o možnosť slobodnej komunikácie ľudí bez toho, aby boli zviazaní svojimi fyzickými hendikepmi a spoločenskými rolami. Na internete vzniká nový druh erotiky, slobody a nádeje, že nasledujúci deň bude krajší a lepší ako ten dnešný. Je to zároveň možnosť zažiť detskú nevinnosť a slobodu nahoty. Internetové zoznamovanie akoby chcelo zakrývaním tváre a predlžovaním rituálov dvorenia (otúkavania sa) odkrývať na prvý pohľad neviditeľnú časť osobnosti človeka.

## LITERATÚRA

- ALIJEVOVÁ, D., 1987: Každodennosť ako objekt sociologického skúmania. In Sociológia 19, 1987, č. 4, s. 393-409.
- ALIJEVOVÁ, D., 1988: Každodennosť v optike procesuálneho pohľadu. In Aktuálne teoretické a metodologické problémy sociálnej dynamiky. Smolenice: SSS pri SAV, 16. – 17. 6. 1988.
- ALIJEVOVÁ, D., 1989: Štruktúra každodennosti v sociologickej reflexii. In Sociológia 21, 1989, č. 2, s. 155-172.
- ALIJEVOVÁ, D., 1994: Zbežvýznamňovanie ľudského života ako generačný problém. In Sociológia 26, 1994, č. 3, s. 207-216.
- ALIJEVOVÁ, D., 2000: Osobnostná identita: kontinuita verzus diskontinuita. In Sociológia 32, 2000, č. 4, s. 319-342.
- GOFFMAN, E., 1963: Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings, Free Press of Glencoe.
- GOFFMAN, E., 1967: Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior, Doubleday.
- GOFFMAN, E., 1971: Relations in Public: Micro-Studies of the Public Order, Basic Books.
- GOFFMAN, E., 1977: The Arrangement Between the Sexes. Theory and Society, Vol. 4, No. 3, pp. 301-331.
- GOFFMAN, E., 1979: Gender Advertisements, Harper.
- GOFFMAN, E., 1999: Všichni hrajeme divadlo. Sebe prezentace v každodenním životě. Praha. Nakladatelství Studia Ypsilon. (V origináli prvé vydanie *The Presentation of Self in Everyday Life*. 1959).
- GOFFMAN, E., 2003: Stigma. Praha, Sociologické nakladatelství. (Pôvodne v anglickom origináli vyšla v roku 1963).
- LEMEŠOVÁ, M., 2006: Psychologický pohľad na sociálne vzťahy v prostredí chaty. Mládež a spoločnosť. Ročník XII, č. 2/2006, s. 41-48.
- ŠMAHEL, D., 2003: Psychologie a internet. Děti dospělými, dospělí dětmi. Praha: TRITON.
- ŠMAUSOVÁ, G., 2002: Proti tvrdošijné představě o ontické povaze gender a pohlaví. In P. Barša (ed.). Politika rodu a sexuální identity. Sborník prací Fakulty sociálních studií Brněnské univerzity. Sociální studia 7, 2002, s. 15-27.
- SANNICOLAS, N., 1997: Erving Goffman, Dramaturgy, and On-Line Relationship. Podľa <http://members.aol.com/Cybersoc/is1nikki.html> (stiahnuté 1. 11. 2006)

# Niektoré problémy skúmania ranej histórie slovenskej sociológie<sup>1</sup>

Robert KLOBUCKÝ<sup>2</sup>

## Úvod

V štúdií sa pokúsím naznačiť niektoré problémy a paradoxy spojené so skúmaním ranej histórie slovenskej sociológie, ktorá sa dá situovať do obdobia na prelome 19. a 20. storočia a spája sa s hnutím mladej inteligencie nazývanej podľa svojho časopisu „hlasisti“. Prvou otázkou je riešenie problému, čo by vlastne malo byť do slovenských dejín (a samozrejme, i dejín slovenskej sociológie) zahrnuté. Podobnou otázkou je aj problematika identifikácie začiatkov sociologického myslenia na Slovensku. Samostatnou kapitolou je uvažovanie o hlasistickom liberalizme. Práve pri ňom som narazil na skutočnosť, že na Slovensku je časté preberanie názvov spoločenských procesov či ideológií, ktoré sú zároveň modifikované prídavným menom špecificky označujúcim domácu realitu. V konečnom dôsledku dochádza k častým významovým posunom takýchto prebraných pojmov a to ma priviedlo až k provokatívnemu tvrdeniu, že o Slovensku sa z hľadiska dejín ideí dá hovoriť aj ako o oxymorrickej spoločnosti.

## Hľadanie národa, hľadanie začiatkov

Slovenský historik Ľubomír Lipták vyslovil tézu, že 20. storočie trvalo pre Slovensko viac ako sto rokov, pretože viaceré významné historické javy (späť predovšetkým s modernizáciou) na Slovensku začali pôsobiť už v 19. storočí (Lipták 1999a). Naproti tomu anglický historik Eric Hobsbawm hovorí o krátkom 20. storočí a ohraničuje ho na začiatku prvej svetovej vojny a na konci pádom komunistických režimov<sup>3</sup> (Hobsbawm 1998). Dvadsať storočie sa, samozrejme, dá vďaka ima-

---

<sup>1</sup> Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 1/4705/07.

<sup>2</sup> Robert Klobucký, Sociologický ústav SAV, Bratislava.

<sup>3</sup> Paradoxne je Ľ. Lipták v Krátkych dejinách Slovenska (2003) autorom kapitoly nazvanej Slovensko v 20. storočí, ktorá sa začína rokom 1918 (Lipták 2003).



ginácii historikov a podľa aspektov, na ktoré kladú dôraz, virtuálne predlžovať či skracovať, prípadne presúvať v čase. Ak sa však na slovenské 20. storočie budeme pozeráť cez optiku dejín spoločenských ideí, tak sa nám javí, že trvalo presne sto rokov, alebo prinajmenšom (pretože od jeho konca ešte nemáme potrebný odstup), že sa začalo na prelome 19. a 20. storočia. Približne odvtedy je na Slovensku nepretržite živý a do značnej miery aj určujúci konflikt medzi liberálnymi a konzervatívnymi myšlienkami.

Tento konflikt vyprovokovala na prelome 19. a 20. storočia mladá slovenská inteligencia, ktorá pod ideovým vplyvom českého filozofa a sociológa T. G. Masaryka začala na Slovensku propagovať moderné ideové vplyvy s cieľom modernizovať slovenskú spoločnosť. Nástrojom, komunikačným prostriedkom a neskôr i symbolom sa stal časopis Hlas, ktorý vychádzal v nevelkom náklade v rokoch 1898 – 1904. Vedľajším produktom hlasistického modernizačného projektu bola i propagácia sociológie ako modernej empirickej vedy o spoločnosti, ktorá má slúžiť pokroku a predovšetkým národnoemancipačným snahám slovenského národa. I preto hlasisti v tom období najviac pozornosti venovali tzv. národnej otázke, komplexu spoločenských, ekonomických a kultúrnych problémov spätých s postavením Slovenska vo vtedajšom Uhorsku.

Diskusia okolo národnej otázky, problematiky národa a nacionalizmu bola na prelome 19. a 20. storočia dominantnou intelektuálnou témou Slovenska. Táto diskusia sa viedla nielen abstraktne a akademicky, ale dôraz sa kládol najmä na jej presah do reálnej politiky, do reálneho politického programu. Historik Dušan Kováč dokonca tvrdí, že „... prevládajúcou politickou ideou medzi Slováckmi bol nacionalizmus“ (Kováč 2004: 214) a že slovenské politické myslenie sa líšilo len rôznymi modifikáciami nacionalistických ideí. Toto tvrdenie je však zároveň tautologické – politické hnutia, ktoré síce na Slovensku pôsobili, ale nehlásili sa k idej slovenského národa (prípadne súhlasili s ideou štátneho uhorského národa), nepovažuje Kováč za slovenské, a teda „slovenskosť“ politických hnutí je nevyhnutný predpoklad ich zaradenia do slovenských dejín. Zároveň je však táto slovenskosť v konkrétnych spoločenských podmienkach označovaná za nacionalizmus.

Tu sa však dostávam k zásadnému problému slovenskej historiografie, ako ho pomenoval Alexander Avenarius (Avenarius 2003) – ide o spor medzi koncepciou slovenských dejín ako dejín národa bez štátu

a koncepciou dejín Slovenska ako dejín teritória so špecifickým a autonómnym postavením, na ktorom sa vyvíjal slovenský národ.

Autorom prvej koncepcie bol Július Botto, pre ktorého boli slovenské dejiny takmer výlučne dejinami Slovákov, dejinami národného života. Táto koncepcia je postavená na dvoch základoch: „na princípe výlučnej národnej odlišnosti a špecifickosti národného vývoja ... a na princípe diskontinuity“ (tamtiež: 333) – miesta v dejinách, ktoré sa nedajú doložiť národným pohybom, sa vynechávajú.

Autorom druhej koncepcie bol Vítázoslav Sasínek, ktorý sa opieral o národný a teritoriálny princíp. Zároveň zarad oval slovenské dejiny do kontextu uhorských dejín, ale slovenské teritórium považoval za špecifické, autonómne, akoby z ostatného celku vytrhnuté územie.

Ako píše Avenarius, syntéza oboch prístupov sa v slovenskej historiografii začala presadzovať až po druhej svetovej vojne. Táto syntéza sleduje „... vývin slovenského národa na jeho sídelnom území“ (tamtiež: 334), ktoré je však organickou súčasťou Uhorska a národné dejiny sa tak násilne „... nevytrhávajú z prirodzeného uhorského kontextu“ (tamtiež: 334).

Prepracovanie sa k tejto syntéze však nebolo ľahké, pretože v sebe zahŕňalo do istej miery predpoklad prijatia uhorskej identity, ktorú aktívne hlásala v druhej polovici 19. a na začiatku 20. storočia maďarizačná politika, a tak ohrozovala národnú samostatnosť Slovákov.

Navyše značná časť autorov teoretizujúcich o národe sa zhodne, že národ je pomerne nová historická entita, ktorá vznikla v rámci modernizačných procesov. Takto k národu pristupuje napríklad E. Gellner (1993), M. Hroch (1999), či E. Hobsbawm (2003).<sup>4</sup> Benedict Anderson dokonca ako jeden z paradoxov pojmu národa uvádza „objektívnu modernosť národov v očiach historikov verzus ich subjektívnu starobylosť v očiach nacionalistov“ (Anderson 2003: 243). Podľa tohto tvrdenia by sa zlomyseľne dalo napísať, že značná časť slovenských historikov bola do polovice 20. storočia (niektorí dokonca až do súčasnosti) svojím prístupom viac nacionalistická ako vedecká. Koncepcia slovenských dejín ako sledovania národných prejavov by sa totiž pri akceptovaní tézy, že národ vznikal až popri modernizačných procesoch, scvrkla na obdobie nanajvýš od konca stredoveku.

---

<sup>4</sup> Na druhej strane stoja autori ako Edward Schils, Clifford Geertz, John Armstrong, ale svojím spôsobom i Anthony D. Smith, ktorí vo svojich primordialistických či etnosymbolických teóriách obhajujú predmoderný, etnický pôvod národa. (Pre podrobnejšiu klasifikáciu teórií nacionalizmu pozri Findor 2006.)

Historický prístup ako syntéza sledujúca vývin slovenského národa na jeho území a považujúca toto územie za súčasť uhorských dejín má svoje špecifiká i z hľadiska dejín ideí. Ak sa totiž sledujú slovenské dejiny vied, rozlišujú sa vedy o človeku a spoločnosti (niekedy by sa dali označiť aj ako „vlastivedné“), ako sú história, etnografia, vedy o jazyku, literatúre, archeológia, ale i sociológia, od univerzalistických prírodných vied. Pri vedách o spoločnosti a človeku sa prirodzene akcentujú národnoobranne koncepcie a osobnosti, ktoré pozitívne zasiahli alebo mali ambíciu pozitívne ovplyvniť utváranie slovenského národa. To je aj prípad počiatkov slovenského sociologického myslenia, ktoré sa rozvíjalo predovšetkým ako nástroj na obranu slovenského národa, a v tomto zmysle bola sociológia i „národnou“ vedou. Na druhej strane do dejín slovenských prírodných vied sa často zaraďujú aj osobnosti či inštitúcie, ktoré sa z národného hľadiska neprejavovali alebo sa dokonca nepovažovali za slovenské, iba sa narodili či pôsobili na území Slovenska.<sup>5</sup>

Podobný problém ako pri určovaní presného bodu vzniku národa sa vynára aj pri určení presného bodu vzniku sociológie. Toto konštatovanie platí tak pre dejiny svetovej sociológie, ako i pre dejiny slovenskej sociológie. Rôzni autori začínajú svoje monografie venované histórii sociológie v rozličných časových obdobiach. Už v antickom Grécku možno vystopovať spoločenskovedné myslenie, ale v tom období sa toto myslenie zaraďuje skôr do oblasti filozofie. Aj stredoveké uvažovanie o spoločnosti či presnejšie stredoveké teórie štátu sa zaraďujú skôr do dejín sociálnej filozofie. Veľa autorov spája počiatky sociológie s procesmi modernizácie a špecifickejšie s Francúzskou revolúciou a so spochybňovaním a pretváraním bazálnych štruktúr spoločnosti.<sup>6</sup> O vzniku sociológie sa najčastejšie píše v súvislosti s Augustom Comtom (1798 – 1857), ktorý jej dal nielen meno, ale i privilegované miesto

---

<sup>5</sup> Roman Holec o prírodných vedách na začiatku 20. storočia na Slovensku tvrdí, že „... ich prostredím boli štátne, župné alebo mestské inštitúcie a protagonisti sa grupovali z bohatých jednotlivcov alebo z ľudí, ktorí stáli mimo slovenského národnoemancipačného pohybu, ba väčšinou ani neboli slovenského pôvodu“ (Holec 2004: 217). Napriek tomu však viaceré takéto osobnosti Holec do svojho prehľadu v rámci dejín Slovenska zaraďil.

<sup>6</sup> „Historicky vzaté, sociológia sa, a to ako teória, tak i prax, rodí veľmi pomaly a nesústavne v priebehu celého 19. storočia. Počiatočným impulzom pre jej vznik však bola dvojnásobná revolúcia – priemyselná a politická –, ktorú západ zažil približne v rokoch 1780 až 1860.“ (Cuin, Gresle 2004: 14)

v sústave vedných disciplín, prípadne sa ešte spomína jeho predchodca Henri de Saint-Simon (1760 – 1825).

Aj v kontexte vývoja slovenskej sociológie sa dá uvažovať o rozličných časových bodoch jej vzniku. Tak napríklad Alexander Hirner do svojej koncepcie vývoja sociológie zaraďuje i slovenských osvietencov Feješa, Schwartnera, Tešedíka či Berceviczyho, ktorí tvorili ešte pred Comtom, a pre túto etapu vývoja sociológie odmieta názov „predsociologické obdobie“, tak ako ho navrhovali niektorí autori (Slávik 1968), a navrhuje používať názov „obdobie pred inštitucionalizáciou sociológie“ (Hirner 1970a). Tento Hirnerov prístup je však ovplyvnený jeho prístupom k identite sociológie, ktorú definuje svojimi arbitrárne stanovenými heuristickými pravidlami. Hirnerov prístup je nesporne vedecky legitímny, do istej miery však ignoruje otázky a problémy spojené s utváraním sociológie ako samostatnej vednej disciplíny, s jej postupnou emancipáciou v sústave humanitných vied. Nekladie totiž dôraz na jej status či na jej identitu, ktorá sa v interakcii so spoločnosťou dynamicky premieňa a ktorá ani zďaleka nie je závislá iba od jej vnútrovedného vývoja.

Ak pri historickej práci kladieme dôraz na všetky kontexty vývoja sociológie a najmä na jej interakciu so spoločnosťou, tak je zmysluplnejšie označiť za zakladateľov slovenskej sociológie hlasistov. Až táto generácia totiž uvažovala o sociológii ako o samostatnej vednej disciplíne a vo svojich textoch pracovala s myšlienkami sociologických klasikov. V neposlednom rade sa hlasisti v období po roku 1918 významným spôsobom zaslúžili i o inštitucionalizáciu sociológie na Slovensku. Samozrejme, to, či do kontextu vývoja sociológie na Slovensku zaradíme už osvietencov, alebo až hlasistov, závisí predovšetkým od zvolenej metodológie, pomocou ktorej sa snažíme sociologickú minulosť uchopiť.

### **Agraristický liberalizmus, oxymorická spoločnosť**

Ďalšou možnou rovinou uvažovania o začiatkoch v oblasti spoločenskovedného myslenia na Slovensku je problematika hlasistického liberalizmu. Uvažovanie o myšlienkových prúdoch v dejinách ideí sa však na Slovensku takmer isto nezaobíde bez uvažovania o autonómnosti myšlienkových konceptov či preberaní vzorov a ideológií.

Liberalizmus, tak ako ho prezentovali hlasisti, bol nesporne Masarykom ovplyvnený liberalizmus s dôrazom na široko chápaný

demokratizmus.<sup>7</sup> Tento liberalizmus by sa azda dal označiť ako „pokro-kársky“ (Křen 2005: 236). Obsahoval výrazný nacionalistický akcent, prirodzene spájaný i s dobovým antisemitizmom, čo je ďalší paradox: „klasický“ liberalizmus polovice 19. storočia svojim presadzovaním sekularizácie a tiež emancipáciou židovskej menšiny bol pre asimilujú-cich sa Židov mimoriadne príťažlivý a práve oni sa stali vernými prívržencami liberalizmu. Práve „židovský liberalizmus“ sa neskôr stal jedným z významných terčov antisemitizmu (tamtiež: 235).

Dalo by sa uvažovať i o príbuznostiach hlasizmu a anglického fabiánstva.<sup>8</sup> Hlasisti, podobne ako fabianisti, kládli dôraz na individu-álnu etiku, morálku jednotlivcov (hlasistické „mravné preporodenie“), ktorá má slúžiť ako príklad celej spoločnosti. Takisto Masarykom sta-novený koncept „drobnej práce“, teda evolučnej zmeny spoločnosti s odmietaním revolúcie či veľkých skokov a zdôrazňovaním trpezlivej práce, je fabiánstvu veľmi blízky. Napokon pre liberalizmus tohto ob-dobia boli typické práve inšpirácie nemeckým akademickým socializ-mom („Kathedersozialismus“) či anglickým fabiánstvom.

Špecifiká presadzovania sa liberalizmu na Slovensku vyplývali z aktuálnej spoločenskopolitickej situácie, keď sa vládnuce strany v Uhorsku hlásili k vlastnej verzii liberalizmu, ktorý síce uznával niektoré liberálne zásady, ako napríklad náboženskú slobodu či civilné matriky, ale nebol demokratický a presadzoval ideu jednotného uhorského národa. Navyše, ako píše český historik Jan Křen (Křen 2005: 234-236), v Uhorsku bola nositeľkou liberálnych ideí maďarská džentry a koncom 19. storočia sa liberálna strana pre spojenie s konzervatívnou tiszovskou garnitúrou zmenila na „triednu“ stranu veľkokapitálu. Aj preto sa hlasisti k takto sprofanovanej idei liberalizmu nehlásili, ba dokonca proti nej bojovali. Už T. G. Masaryk vo svojich pokynoch

<sup>7</sup> Ján Bodnár (Bodnár 1965: 329) uvádza významný vplyv Johna Stuarta Milla, ktorý pôsobil na Masaryka ako aj na hlasistov. Išlo najmä o diela *On Liberty* (1859), *Principles of Political Economy* (1849) a *Considerations on Representative Government*. Pri analýze hlasistického spoločenskovedného myslenia sa dá uvažovať najmä o odkaze Millovej koncepcie etiky, ktorý sa prejavil v hlasistickej koncepcii „mravného preporodenia“.

<sup>8</sup> Fabiánska spoločnosť (Fabian Society) vznikla v roku 1884 v Londýne. Meno si dala podľa rímskeho vojvodu Quinta Fabia Maxima, ktorý slávne porazil Hannibala svojou taktikou vyhybania sa priamej zrážke, vyčkávania a postupného oslabovania nepriateľa. Podobne chceli fabianisti postupne, pomalými krokmi reformovať spoločnosť v socialisticom duchu. Fabiánska spoločnosť sa neskôr (v r. 1900) spolupodieľala na založení britskej Labour Party.

na založenie časopisu Hlas nazval uhorský liberalizmus „ľžiliberalizmom“ (pozri Šrobár rukopis).

Hlasistický liberálny demokratizmus bol v opozícii nielen proti maďarským liberálnym politickým stranám, ale i proti konzervatívcom zo slovenského tábora. Významným bojovníkom proti liberálnym myšlienkam bola na Slovensku veľmi vplyvná cirkev.<sup>9</sup> Ľubomír Lipták (Lipták 1998: 37) píše, že „... ľudáci politici, skoro výlučne kňazi, ako F. Juriga, A. Hlinka, postupne obracajú ostrie svojich pier, svojej tlače i dar slova do vlastného slovenského tábora. Hlavný nepriateľ im už nie je maďarský liberalizmus, ale noví nepriatelia cirkvi, rôzni »pokrokári«, sociálni demokrati, agrárci atď.“, teda hlasisti.

Tu sa však dostávame k paradoxu dejín ideí na Slovensku. Tento paradox naznačil už Alexander Hirner, ktorý sa zaoberal problematikou preberania vzorov a nastolil tézu, že jednotlivé myšlienkové prúdy treba hodnotiť autonómne, a nie podľa toho, ako sa šíria z centra na perifériu. Slovenské osvietenstvo tak napríklad nemôže byť negatívne hodnotené iba preto, že nie sú prebraté všetky myšlienky prevládajúceho ideového prúdu (Hirner 1942b). Naopak, slovenské osvietenstvo má v tejto koncepcii „... charakter svojich nositeľov“ (tamtiež: 15) a je závislé od vplyvu duchovného prostredia. Podľa tejto koncepcie Hirner charakterizuje slovenské osvietenstvo a pripisuje mu odlišné znaky od „západného“ osvietenstva: zmierlivý postoj k náboženstvu a vyzdvihovanie úlohy histórie. Naopak, niektoré znaky osvietenstva na Slovensku vyrastali priamo zo slovenskej reality a duchovnokultúrnej tradície

---

<sup>9</sup> Dušan Kováč (Kováč 2000: 125) takto analyzuje problémy slovenského liberalizmu: „Európsky liberalizmus, napriek sľubným nábehom už na konci 18. storočia, nezapustil v slovenskom myslení a v slovenskej politike hlbšie korene. Má to dve hlavné príčiny:

1. Vedúcou spoločenskou vrstvou u Slovákov bola drobná inteligencia, prevažne kňazi. Po stroskotanom pokuse zlúčiť osvietenstvo s katolicizmom, nenašli liberálne myšlienky medzi Slovákami svoje médium. Pre kňazov sa stal liberalizmus synonymom voľnomyšlienkarstva a ateizmu. Postúpilo to tak ďaleko, že samotné slovo »liberál« používali kňazi ako nadávku, a to nie iba kňazi katolícki, ale aj protestantskí. Protestantský fundamentalizmus šiel dokonca v odmietaní liberalizmu často ešte ďalej ako katolicizmus.
2. Slovenská politika sa formovala v neustálej opozícii voči maďarskému tlaku a voči maďarskej myšlienke jednotného uhorského národa. Táto maďarská idea bola v princípe etatistická, mala však aj etnický rozmer. Nositeľom tejto idey bola aj maďarská liberálna strana. Odmietanie liberalizmu sa tak stalo pre slovenských politikov súčasťou odmietania maďarskej vláducej politiky.“

a neboli importované zo západu (napríklad osveta, popularizácia vied alebo sloboda svedomia). Osvietenstvo na Slovensku tak možno najlepšie charakterizovať ako „... objavenie ľudu, drobnej pospolitosti“ (tamtiež: 23).

Môže sa však stať, že ak akceptujeme autonómnosť jednotlivých myšlienkových prúdov, potom sa zmysel pojmov označujúcich ideológie, ideové prúdy či dokonca spoločenské procesy na Slovensku výrazne mení. Okrem už Hirnerom spomínaného slovenského osvietenstva sa dajú uviesť aj iné príklady.<sup>10</sup> Podobný problém totiž vznikne, ak hlasistov označíme ako liberálov a dodáme, že sa orientovali predovšetkým na vidiecku populáciu a ich program možno označiť i za agraristický. Dá sa tu cítiť istý rozpor.

---

<sup>10</sup> Hlasistov možno označiť i ako antiklerikálne a modernizačné hnutie. Ján Bunčák v súvislosti s modernizáciou Slovenska píše práve o cirkvi ako o „významnom aktérovi modernizácie najmä v oblasti vzdelávania, sociálnej, zdravotnej starostlivosti a všeobecnej osvety“ (Bunčák 2001: 52). Bunčák ďalej pokračuje: „Spojenie medzi činnosťou cirkvi a formovaním základov modernej spoločnosti je na Slovensku preukázateľné od začiatkov osvietenstva a vzniku národného obrodenia.“ Modernizácia pritom býva štandardne opisovaná ako prechod od tradičnej spoločnosti k modernej a súčasťou tohto procesu je obvykle okrem industrializácie, urbanizácie, racionalizácie či mobilizácie i sekularizácia. Napríklad Anthony Giddens (Giddens 1998: 99) píše: „Ustupujúci vplyv náboženstva a tradície je diskutovaný v spoločenskovednej literatúre tak často, že sa ním tu môžeme zaoberať len zbežne... Väčšina situácií moderného sociálneho života je s náboženstvom ako prevládajúcim činiteľom pôsobiacim na každodenný život zjavne nezlučiteľná... Náboženská kozmológia je nahradená reflexívne organizovaným vedením, ktoré je vedené empirickým pozorovaním a logickým myslením zamerané na materiálnu techniku a sociálne utvárané symboly a praktiky.“

Keď však Bunčák tvrdí, že cirkev v strednej Európe bola „konzervatívnym aktérom sociálnej modernizácie“ (Bunčák 2001: 52), tak sa nemusí nevyhnutne myliť. Modernizácia je nielenže veľmi široko chápaný pojem, ale je navyše i komplexný jav. Napríklad aj Bunčák v inom texte (Bunčák 2002) rozlišuje poňatie *modernizácie* ako historicky jedinečného prechodu od tradičnej spoločnosti k modernej od iných typov modernizačných zmien. Rôzne verzie modernizácie tematizuje i Dominique Martin (Martin 1996). Záleží potom výlučne na tom, ako autor tento jav charakterizuje a na ktorú jeho zložku sa zameria. Tak sa teda môže stať, že na Slovensku sa môže paradoxne hovoriť o nesekularizovanej modernizácii. Treba si preto uvedomovať historickú jedinečnosť západoeurópskej modernizácie. Všetky jej charakteristiky sa nemusia nevyhnutne plne prejavíť v inom priestore a v inom čase. Podobne ako Hirner o osvietenstve sa vyjadruje i súčasný francúzsky sociológ D. Martin o modernizácii: „Modernizácia sa nedá zredukovať na nejaké adaptačné procesy, ktoré by sa šírili z koncepcného a hybného »centra« k »periférii«.“ (Martin 1996: 190)

Hlasistická orientácia na vidiek však bola v dobovom kontexte realistickým vyhodnotením situácie. Milan Hodža vo svojom pozoruhodnom článku *Realism u nás* (Hodža 1904) postupne odmieta konzervativizmus, socializmus, ale aj liberalizmus (ten u nás nemá „pražiadnych podmienok“ a navyše „liberalistická“ etika je nám cudzia (tamtiež: 163)) a presadzuje „realizmus“, ktorý je založený na striktnom demokraticizme, rešpektovaní špecifických podmienok Slovenska a na odpore k idealizmu. Tak sa vlastne svojím (a najmä Masarykovým) realizmom hlasisti vyhli problému s nedostatočným sociálnym zázemím liberalizmu, pretože na Slovensku bola v tom čase nielenže veľmi málo rozvinutá stredná vrstva, ale i mestá ako tradičný nositeľ liberálnych myšlienok boli prevažne odnárodnené.<sup>11</sup>

O hlasistickom liberalizme sa potom dá hovoriť iba v kontexte Slovenska, kde bol ich program v tom čase nesporne najliberálnejší, a to napríklad svojou orientáciou na práva jednotlivcov, snahou o zníženie vplyvu štátu, demokratizmom či antiklerikalizmom. Oprávnené sú však i možné výhrady, že hlasistická orientácia na hodnoty vidieckeho ľudu má bližšie k agrarizmu či dokonca k populizmu ako k liberalizmu.

Špecifiká dejín ideí a ideológií na Slovensku nesporne súvisia s jeho pozíciou v Európe. V centrách ideových hnutí je pomenúvanie myšlienkových smerov či ideológií presnejšie i jednoduchšie. Tu sa totiž vytvára ich etalón (teda pojem, ktorý opisuje spoločenskú skutočnosť v konkrétnom čase a priestore), tu v danom čase a v danej spoločenskej realite vznikajú pojmy. Slovensko však nikdy nebolo centrom, z ktorého by sa šírili myšlienky o spoločnosti či ideológii. Vždy bolo skôr receptorom, ktorý na podnety reaguje a často ich nespracuje celé, prípadne ich originálne modifikuje. O Slovensku možno v sledovanom období hovoriť nielen z hľadiska dejín ideí, ale i z pohľadu celkového rozvoja spoločnosti aj ako o periférii periférie (ak Uhorsko bolo v 19. a na začiatku 20. storočia perifériou Európy a Slovensko perifériou Uhorska). Samozrejme, takmer vždy išlo o perifériu Európy, treba však spomenúť i krátku, ale významnú výnimku vplyvu slavianofilstva orientovaného na Rusko. Ideové vplyvy teda Slovensko čerpalo prevažne zo západu, ale ich reálne pôsobenie sa v slovenských podmienkach často vzhľadom

---

<sup>11</sup> Tento problém s nedostatočnou sociálnou základňou liberalizmu výstižne popísal ruský materialistický filozof Alexander Gercen: „Pre liberalizmus bolo jednoduchšie ľuď si vymyslieť, ako ho spoznať.“ (Gercen 1953: 92)



na špecifické spoločenské podmienky súvisiace najmä (ale nielen) s „oneskoreným“ národným hnutím a dvojnásobne periférnym postavením výrazne transformovalo.

Z tejto veľmi častej transformácie (ktorá je pre periférne oblasti typická) však vyplýva, že o Slovensku sa, pravdaže, trochu zveličene, z hľadiska dejín ideí dá hovoriť ako o *oxymorickej spoločnosti*.<sup>12</sup> Práve tak totiž pôsobia pojmy ako nesekularizovaná modernizácia či agraristický liberalizmus.

Zdalo by sa, že termín „oxymorická spoločnosť“ smeruje predovšetkým k problémom s jej identifikáciou a menej k samotnej spoločnosti. Protiklad v názvoch ideových smerov či spoločenských procesov sa však môže týkať pokusov o reflexiu spoločnosti v pomerne vzdialenej minulosti, ale i súčasnosti. Táto nepresnosť či skôr nedostatok vhodných pojmov na pomenovanie sa však v konečnom dôsledku v oboch prípadoch vďaka reflexívnej povahe sociológie a ďalších spoločenských vied odráža i v samotnej spoločenskej realite.<sup>13</sup> Príkladom tu môže byť práve liberalizmus, ktorý je v slovenskom prostredí až do súčasnosti skôr príklonom k jednotlivým liberálnym konceptom ako ucelenou spoločensko-politickou ideológiou. Hovorí sa, že liberalizmus „nemá na Slovensku tradície“, presnejšie by bolo skôr tvrdenie, že slovenský liberalizmus je tradične málo radikálny a v porovnaní s anglickým či francúzskym liberalizmom omnoho menej komplexný.<sup>14</sup>

Hirnerovo tvrdenie o autonómnosti myšlienkových koncepcií vznikajúcich na Slovensku je totiž pravdivé iba čiastočne. Oveľa častejší je

---

<sup>12</sup> Zdalo by sa, že som sa pri tomto pomenovaní inšpiroval knihou Miloslava Petruska *Spoločnosti pozdní doby* (Petrusek 2006), v ktorej autor encyklopedickým a nezriedka aj ironickým spôsobom rozoberá rozličné pomenovania súčasnej spoločnosti. Nie je to však tak, termín „oxymorická spoločnosť“ sa v tejto knihe nenachádza a napadol mi ešte predtým, ako sa mi táto kniha dostala do rúk. Pomenovanie „oxymorická spoločnosť“ sa priam ponúkalo v súvislosti s hlasistickým liberalizmom a zároveň zameraním sa na vidiek, preferovaním pospolitostných štruktúr a s agrarizmom.

<sup>13</sup> Pozri napr. Giddens 1998: 39-45.

<sup>14</sup> „Zatiaľ čo v západnej Európe aj napriek rôznym zákrutám trvala liberálna éra pomerne dlho a významne sformovala tamojšiu politickú kultúru, do ktorej sa liberálne hodnoty hlboko vžili, v strednej Európe bol liberalizmus viac »kontaminovaný« alianciou s konzervatívnymi silami, politicky dominoval omnoho kratšiu dobu a jeho mnohé vplyvy zostali len na povrchu; tento deficit zanechal dlhodobé stopy na tamojšej politickej kultúre, podľa niektorých kritikov zrejme ešte v 20. storočí.“ (Křen 2005: 235-236)

stav, keď sa istý myšlienkový koncept či koncepcia vedome preberá, ale zároveň tiež sčasti pramení z domácich intelektuálnych či kultúrnych tradícií. Výsledná podoba presadzovaného ideového smerovania či žiaduceho spoločenského procesu sa, ak ju porovnávame s originálom, potom, samozrejme, javí ako neúplná, v silnejšom prípade dokonca vnútorne protirečivá, oxymorická.

Toto moje pomenovanie sa však skúsím potvrdiť i ďalšími argumentmi. Miloslav Petrušek (Petrušek 2006: 34-37) sa snaží objasniť, čo to vlastne znamená nejakú spoločnosť „pomenovať“. V prvom rade je to „identifikovať ju, pripísať jej identitu, teda konkrétnu nezameniteľnú podstatu, ktorou sa daná konkrétna spoločnosť líši od iných“ (tamtiež: 34). Túto podmienku pomenovanie oxymorická spoločnosť spĺňa v tom zmysle, že naznačuje, že na rozdiel od spoločností, ktoré možno považovať za centrá spoločenskovednej produkcie, ale v širšom zmysle i centrá samotných spoločenských procesov a ideológií, v oxymorickej spoločnosti klasické pomenovania získavajú iné často i protichodné významy. To je dané na rozdiel od obyčajnej periférie (či periferickej spoločnosti), ktorá sa snaží jednoducho koncepty len preberať, tým, že v oxymorickej spoločnosti sa, ako sme už konštatovali, časť konceptov preberá z centra a ďalšia časť pochádza z autonómnej myšlienkového tradície. Oxymoron potom často vzniká spojením prevzatého podstatného mena označujúceho prevzatý proces či ideológiu (modernizácia, liberalizmus) a prídavného mena označujúceho miestne inovácie či posuny daného pojmu (nesekularizovaná modernizácia, agraristický liberalizmus, ak by sme chceli byť ironický tak aj reálny socializmus, nežná revolúcia<sup>15</sup> atď.).

## Záver

Úvahy o vzťahu centra a periférie, o autonómnosti myšlienkových konceptov a o preberaní vzorov by si vzhľadom na slovenskú históriu zaslužili určite viac priestoru a dôkladnosti, ako jej možno poskytnúť

---

<sup>15</sup> Spojenie „nežná revolúcia“ ako oxymoron identifikoval hudobník Marián Varga (Uličný, Varga 2004: 107): „Už ten názov »nežná revolúcia« je totiž pomýlený, v literatúre sa tomu tuším hovorí oxymoron, ale oxymoron neplatí v reálnom živote. Nemôžeš byť nežný a zároveň revolucionár, tak ako nemôžeš byť živý a zároveň mŕtvy, buď si jedno, alebo druhé. A polovičné riešenia sa nakoniec ukážu zhubnejšie ako nijaké riešenia.“

v tomto texte a v súvislosti s hlasistickým liberalizmom. Táto téma na Slovensku ešte len čaká na svoje dôkladnejšie prehodnotenie.

Všetky uvedené problémy či paradoxy slovenských dejín pramenia zo špecifik vývoja slovenskej spoločnosti, ktoré by mali byť pri jej spoločenskovednej analýze dôsledne rešpektované. Mechanické aplikovanie preberanej terminológie na slovenské podmienky často vedie k nepresnostiam či významovým posunom, ktoré sa potom vysvetľujú rôznymi spresneniami (často prídavnými menami), čo napokon vedie k vytvoreniu oxymoronu. Termín „oxymorická spoločnosť“ potom označuje nielen takýto terminologický zmätok, ale i jeho presahy do reálnej spoločnosti. Spoločenské procesy a ideológie sú na Slovensku často modifikované takým spôsobom, že ich (zdanlivá) vnútorná rozpornosť sa inak ako oxymoronom asi ani opísať nedá.

## LITERATÚRA

- ANDERSON, B., 2003: Pomyslná společenství. In Hroch, M. (ed.). Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů. Praha: Slon.
- AVENARIUS, A., 2003: Základné problémy slovenských dejín a historiografie. In Mannová, E. (ed.). Krátke dejiny Slovenska. Academic Electronic Bratislava: Press.
- BODNÁR, J., 1965: Ideové základy hlasizmu. In Prehľad dejín slovenskej filozofie. Bratislava: SAV.
- BUNČÁK, J., 2001: Religiozita na Slovensku a v európskom rámci. In Sociológia, 33, č. 1.
- BUNČÁK, J., 2002: Nad niektorými otázkami teórie modernizácie. In Sociológia, 34, č. 2.
- CUIN, Ch. H., GRESLE, F., 2004: Dějiny sociologie. Praha: Slon.
- FINDOR, A., 2006: Limity a možnosti skúmania „národov“: od reálnych skupín ku kategóriám praxe. In Sociológia, 38, č. 4.
- GELLNER, A., 1993: Národy a nacionalismus. Praha: Hříbal.
- GERCEN, A., I., 1953: S druhého břehu. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- GIDDENS, A., 1998: Důsledky modernity. Praha: Slon.
- HIRNER, A., 1942b: Ján Feješ. Jeho dielo a myšlienková sústava. Turčiansky sv. Martin: Matica slovenská.
- HIRNER, A., 1970a: Československá sociológia do roku 1948. Bratislava: SAV.
- HODŽA, M., 1904: Realism u nás. In Hlas, VI, č. 6 – 11.

- HOLEC, R., 2004: Veda na Slovensku a prijímanie nových vedeckých teórií. In Kováč, D. (ed.). Slovensko v 20. storočí. Na začiatku storočia (1901 – 1914). Bratislava: Veda.
- HROCH, M., 1999: V národnom zájmu. Praha: Lidové noviny.
- HOBSBAWM, E., 1998: Věk extrémů. Krátké 20. století 1914 – 1991. Praha: Argo.
- HOBSBAWM, E., 2003: Několik úvah o nacionalismu. In Hroch, M. (ed.). Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů. Praha: Slon.
- KOVÁČ, D., 2000: „Slavianoфіli“ a „západníci“ v slovenskom politickom myslení. (Krátky historický náčrt.) In Kamenec, I., Mannová, E., Kowalská, E. (eds.). Historik v čase a priestore. Laudatio Ľubomírovi Liptákovi. Bratislava: Veda.
- KOVÁČ, D., 2004: Ideové smery a politické myslenie na začiatku storočia. Ich odraz v slovenskej spoločnosti. In Kováč, D. (ed.). Slovensko v 20. storočí. Na začiatku storočia (1901 – 1914). Bratislava: Veda.
- KŘEN, J., 2005: Dvě století střední Evropy. Praha: Argo.
- LIPTÁK, E., 1998: Slovensko v 20. storočí. Bratislava: Kalligram.
- LIPTÁK, E., 1999a: Storočie dlhšie ako sto rokov. In Storočie dlhšie ako sto rokov. Bratislava: Kalligram.
- LIPTÁK, E., 2003: Slovensko v 20. storočí. In Mannová, E. (ed.). Krátke dejiny Slovenska. Bratislava: Academic Electronic Press.
- MARTIN, D., 1996: Modernizácia v kríze: Od Talcotta Parsonsa k Jürgenovi Habermasovi. In Sociológia, roč. 28, č. 3.
- PETRUSEK, M., 2006: Společnosti pozdní doby. Praha: Slon.
- SLÁVIK, D., 1968: K dejinám slovenskej sociológie. In O koncepcii dějin čs. sociologie. Brno: Městský výbor Socialistické akademie.
- ŠROBÁR, V., rukopis: Československá otázka a hlasisti. Literárny archív Matice slovenskej, Martin 113 A 48.
- ULIČNÝ, P., VARGA, M., 2004: O cestách, které nevedú do Ríma. Bratislava: Slovart.

# Tvár ako sociálny nástroj: pokus o sociofyziognomiku

Dilbar ALIEVA<sup>1</sup>

*Venujem mojim študentom*

Na začiatku chcem upozorniť na to, že obsah príspevku bude prekračovať tému avizovanú v názve. Názvom *Tvár ako sociálny nástroj* som naznačila len jeden z aspektov danej témy, pretože bol pre všetkých asi najčitateľnejší, zároveň dával možnosť nevyzradiť celý zámer. Kládla som si totiž oveľa ambicióznejšie úlohy a oveľa širšie ladenie témy v snahe vyjadriť sa o niečom, ako je sociofyziognomika alebo sociognomika ako paralela k fyziognomike, ktorá sa usadila medzi vedami či pseudovedami už od antiky. Dokonca som uvažovala o niečom ako sociológia tváre, a ten nápad sa mi nezdal byť čudný. Tak ako je to v prípade všetkých odvetvových sociológií, aj v danom prípade by išlo o sociologickú reflexiu tváre človeka chápanej ako osobitný (analyticky izolovaný) sociálny jav. I keby táto idea o izolovanosti tváre od celistvého fyziologicko-osobnostného komplexu pod názvom človek neznela neprirodzené, len takýmto spôsobom môžeme z nej urobiť predmet sociologickej analýzy.

Naše pátranie po pôvodných literárnych prameňoch týkajúcich sa zvoleného problému nie vždy bolo úspešné pre ich nedostupnosť alebo pomernú zastaranosť. Išlo prevažne o literatúru z oblasti, ktorá sa neskôr nazvala fyziognomika a ktorej tradícia siaha do veľmi vzdialených čias, dokonca ešte pred antické Grécko. A práve v antickom Grécku rôzne pokusy „stanoviť si vzťahy medzi fyzickou a morálnou podobnosťou ľudí“ nadobudli charakter „kodifikovaného umenia pod názvom fyziognomonika“ (Marcanne 1988: 14). Veľká úloha v prvotnej systematizácii fyziognomoniky alebo fyziognomiky patrí Aristotelovi a niektorým jeho nasledovníkom, ktorí zostavili učebnicu známu pod názvom *Physiognomica* od Pseudo-Aristotela (Evans 1969: 5).

---

<sup>1</sup> Dilbar Alieva, Katedra sociológie FH TU, Trnava.

V tejto učebnici sa podáva prvé vysvetlenie gréckeho slova *physiognomonía*, zloženého z termínov *physis* (príroda) a *gnomon* (ten, kto vie). Je to takpovediac „veda“, ktorá „sa zaujíma o fyzické prejavy duševných dispozícií... Charakter sa dedukuje z pohybov, z póz, z farieb, z výrazov tváre, z vlasov, z jemnosti pleti, z hlasu, zo svalstva, tak z častí tela, ako aj z jeho celku“ (Marcanne, op. cit.: 14).

Úlohou fyziognomiky bolo teda čítať ľuďom z tváre, na čo sa používali tri základné metódy, prezentované v tejto učebnici. Išlo predovšetkým o *anatomickú* metódu, ktorá „indície charakteru odvodzovala z fyzického zovňajšku“ (André 1981: 12), pričom veľký význam sa pripisoval tvári a očiam človeka. Ďalšou metódou bola *zoologická metóda*, ktorá stanovila „paralelu medzi človekom a rôznymi typmi zvieracieho druhu“ (tamtiež: 14) a odvodila charakter človeka od povahy zvierat'a, na ktoré sa údajne podobal. Keď sa človek podobal na orla, mal by mať jeho povahu a pod.

Nakoniec sa vytvorila aj *etnologická* metóda, rozlišujúca charaktery príslušníkov rôznych ľudských rás známych v antickosti, a práve táto metóda je pre nás z hľadiska našich cieľov asi najrelevantnejšia, lebo viac-menej podriaďuje jednotlivca jeho širšiemu zemepisnému, a teda aj kultúrnemu prostrediu. Táto metóda brala „za vzory charakteru národov alebo provincií a porovnávala každého jednotlivca, hovoriac si: tento sa podobá na Egypt'ana, ale Egypt'ania sú prefíkaní, učenliví, ľahkomyselní, odvážni, naklonení láske, ten sa podobá Keltovi alebo, keď chcete, Germánovi, ale Kelti sú ignorantskí, odvážni a divokí, tamten sa zas podobá Trákovi, ale Trákovia sú nespravodliví, leniví a sú opilci“ (Marcanne, op. cit.: 15).

Tieto charakteristiky jednotlivých národnostných typov, ako vidieť, sa nevyznačujú tým, čomu sa teraz hovorí „politická korektnosť“, v mnohom sú poplatné dobovým predsudkom, ktorým sa tiež chceme vyvarovať. Je to dosť ťažké, pretože pri charakteristike jednotlivcov sa nedá celkom odhliadnuť od etnického typu, ku ktorému patria, od lokality, kde sa narodili a formovali, od kultúry, ktorú do seba načerpali, napokon od histórie, ktorej produktmi tak či onak sú. Práve všetky tieto faktory sú podľa nás oveľa dôležitejšie pri odhade charakteru tej-ktorej osobnosti než jej fyzický zovňajšok alebo údajná podobnosť s nejakým zvierat'om. Aspoň pre dnešného človeka, ktorý sa namiesto neistých zoologických porovnaní môže oprieť o výsledky modernej antropológickej a psychologickéj vedy, pre ktoré fyziognomika dodnes ostáva v pozícii akejsi pseudovedy. Vývoj fyziognomiky po Aristotelovi,

najmä v novoveku, sa však nezriedka uberal smerom zdôrazňovania anatomicko-fyziologických súvislostí ľudského charakteru, čo sa prejavilo u Lavatera a Lichtenberga, najmä však vo frenológii u Halla (Herland 1956: 35). V „zločineckom“ alebo „geniálnom“ type Lombrosa, v konštitutívnej typológii Kretschmera, ako aj v neskorších hormonálnych a rasových výskumoch si táto tendencia našla ďalšie potvrdenie. Štúdiom týchto súvislostí má nesporne svoje oprávnenie, ale ich sociálna užitočnosť je v súčasnosti dosť zanedbateľná. Samozrejme, pri voľbe zamestnania, pri výchove detí má svoju úlohu charakterológia, typológia, morfofyziológia, čo je najnovšie označenie pre fyziognomiku. Pre tesnejšie spolužitie rôznych národov a rôznych kultúr sú však dôležitejšie sociálno-kultúrne charakteristiky ľudí, v rámci ktorých ich prípadné fyziognomické osobitosti ustupujú do pozadia, jednoducho sa strácajú v tých prvých.

Nám by však išlo síce tiež o čítanie z ľudskej tváre, ale na základe jej zaradenia do určitého dobového, teda kultúrno-historického alebo sociálneho typu. Poučky fyziognomiky o rozlíšení ľudí podľa anatomických vlastností nemajú totiž podľa nás veľký dosah a môžu byť použité viac-menej na psychologické triedenie jednotlivcov s nejakým výchovným zámerom, aj to len v malých kolektívoch. V súčasnosti rôzne odhady a výpočty fyzických parametrov ľudskej tváre, takých, ako je šírka alebo dĺžka čela, ohnutosť nosa hore alebo jeho zahnutosť dolu, zrastenosť obočia, blízkosť usadenia očí a pod., môže využívať napríklad nejaká učiteľka základnej školy, ktorá každoročne musí atestovať svojich žiakov a písať na nich psychologicky podložené charakteristiky. Vie niekedy veľmi dobre vystihnúť ich povahy, vie napraviť chyby ich správania, zvýšiť úroveň ich prispôsobivosti. V tomto prípade znalosť ich charakterologických vlastností je veľmi nápomocná. Sama som veľakrát robila akúsi fyziognomickú analýzu „podomácky“, a to študentov, ktorí sedeli predom mnou v laviciach; v ničom mi to pomáhalo, v ničom nie, ale v žiadnom prípade to o ničom nerozhodovalo. Ved' aj pri prijímaní budúcich študentov na vysokú školu rozhodujú hlavne ich vedomosti, nie ich fyziognomické danosti. To isté by malo platiť pri formovaní kontingentu vojakov v armáde, ktorá však tieto zásady dôsledne neuplatňuje. Napokon to nerozhoduje ani pri prijatí niekoho do zamestnania, hoci po fyziognomických metódach, ktoré sa za socializmu netešili obľube vrchnosti, znova siahajú pracovníci personálnych a osobných oddelení, ktorí vyberajú zamestnancov pre firmu.

Aj tak sa však dôležitejšími pri výbere zamestnancov ukazujú vzdelanostné a odborné kritériá.

Zdá sa však, že zatiaľ tieto rady ostávajú nevypočuté, lebo nemajú účinok pri výbere kandidátov ani na posty vo vláde, ani v parlamente. Ak preskúmame tváre niektorých z tých, čo sa tam dostanú, podľa starodávnych fyziognomických zásad by tam nemali čo hľadať: prezrádzajú totiž nielen určité komplexy, ale aj zjavné charakterové chyby, duševné deformácie a pod. Znamená to, že fyziognomika je tu v úzadí, nik sa neriadi jej poučkami.

Nepopierame tým celkom význam anatomickej metódy vo fyziognomike, ale myslíme si, že odhadovanie charakteru a spôsobu správania toho-ktorého jednotlivca podľa určitých anatomických vlastností jeho tváre a celého zovňajšku by možno aj malo zmysel, ale len v kombinácii s interpretáciou iných, sociálnych charakteristík. V našom prípade ide o určitú súvislosť medzi správaním a charakterom človeka, ako sa prezentuje v tvári, ale v závislosti od sociálnych, kultúrnych a historických faktorov. Ide teda o pokus vyjadriť sa o sociálno-kultúrnych dimenziách ľudskej tváre v ich odlišnosti od jej anatomických a fyzických vlastností. Tu si nachádza miesto celý súbor sociálnych aspektov problému, ktorý by tvoril tzv. *sociológiu tváre*. Ako vieme, každá sociologická analýza nejakého javu, ktorým je v danom prípade ľudská tvár, sa venuje problematike sociálneho pôvodu tohto javu, jeho sociálneho zázemia a napokon jeho vplyvu na sociálne prostredie, jeho sociálnych funkcií.

Istým varovaním pre mňa pred tým, ako som v tejto oblasti niečo podnikla, bol zjavný nedostatok sociologických prác na túto tému. V tejto situácii mi prišli vhod Cooleyho úvahy o úlohe tváre matky pri formovaní osobnosti dieťaťa ešte v raných fázach jeho života (Cooley 2000: 76 – 77). Podľa neho tvár človeka, jej meniace sa výrazy sa stávajú hlavným nástrojom komunikácie medzi ľuďmi a tvoria jadro našej predstavy o blízkom človeku. Čo je dôležité, Cooley sa určite nedrží anatomickej metódy, lebo zdôrazňuje, že vo fyzickom zovňajšku tým pravým je „nie jeho výška alebo šírka, nie forma čela alebo nosa, nie nejaká iná pomerne nehybná časť tela, ale niečo také, čo sa nachádza v plastických, výrazných črtách – práve tie si všímame a pamätáme si, pretože nám hovoria to, čo najviac chceme vedieť“ (tamtiež: 81). A výrazy tváre, napríklad také ako úsmev alebo zamračený obličaj, sú napokon výsledkom komunikácie a sociálnych kontaktov.



V tejto súvislosti nemožno nespomenúť ani nášho večného „záchrancu“ Goffmana s jeho myšlienkami o expresívnej funkcii ľudského zovňajšku všeobecne a tváre osobitne ako súčasti osobnej fasády jednotlivca v jeho interakcii s inými. Aj Goffmanovi dosť záleží na „výrazoch tváre, ktoré sa môžu meniť v priebehu jedného predstavenia od okamihu k okamihu“ (Goffman 2000: 56).

Potešila som sa, že som našla spojenca v Goffmanovi. Inšpirovala som sa nielen jeho myšlienkami o dôležitosti tváre v celkovom vystupovaní človeka a jeho rozborom stigmy, pochádzajúcej zo „znetvorenej tváre“ (Goffman 2003: 65), ale hlavne jeho celkovým postupom, jeho metódou, ktorá spočívala v uvažovaní nad konkrétnymi prípadmi, čerpanými zo života alebo z literatúry, a to s cieľom vybrať si z nich všeobecné poučky, ktoré po nejakom čase mohli začať fungovať ako teoretické tézy.

Postupovala som približne podobnou cestou, pričom som si uvedomovala jej riziká a nástrahy. Čerpala som aj zo svojich viac-menej nesystematických pozorovaní ľudských obličajov, s ktorými som bezprostredne prišla do styku, ale bohatým zdrojom pre príležitostné analýzy bolo zámerné štúdium tvári historických osobností zvečnených na dobových portrétoch, v sochách, na fotografiách, ako aj skúmanie známych hereckých tvári na javisku, na televíznej obrazovke a na filmovom plátne. Odkázaná na istý deficit teoretickej analýzy z tejto oblasti som občas siahla za poučkami ľudovej múdrosti, ktorá v tomto ohľade nahromadila nezanedbateľné poznatky a návody. Tento zdroj istým spôsobom zmenšoval riziká cesty formovania sociofyziognomiky, ktoré sme nastúpili.

Na začiatku tejto cesty bol pôvodne spontánny záujem o ľudské tváre, s ktorými sa mi podarilo stretnúť. Vždy ma priťahovali, lebo obsahovali v sebe mnoho zaujímavého. Zaujímavého nielen pre to, čím boli samy osebe svojou zvláštnou formou, svojou krásou alebo oškľivosťou, ale aj pre širšiu informáciu, ktorú v sebe niesli. Každá nová ľudská tvár bola pre mňa novou krajinou a súčasne vždy neznámou históriou. Do tváre človeka sa zvláštnym spôsobom zapisujú nielen zemepisné súradnice krajiny, z ktorej pochádza, nielen jeho rasový a etnický pôvod, ale aj jej dejiny. Možno práve preto ľudské tváre sústreďujú v sebe zvláštne kúzlo, prezentujú nielen seba, ale aj niečo navyše. Tváre jeho najbližších stelesňujú pre človeka jeho domov, tváre súkmeňovcov mu pripomínajú krajinu jeho pôvodu, jeho vlasť. A to najmä preto, že sa stávajú výpoveďou o starobyľých časoch, o histórii

krajiny. Geograficko-historická výpovednosť ľudských tvárí dáva o sebe vedieť najmä v miestach s pestrým etnickým obyvateľstvom, v ktorých dochádza k intenzívnemu miešaniu rás a národov. Vtedy na pozadí pre nás bežného prostredia sa veľmi kontrastne prejavia nezvyklé, exotické tváre príslušníkov iných etník a kultúr, ktoré nám veľa prezradia o svojej ďalekej krajine, jej obyvateľstve, jeho obyčajoch a osobitej mentalite. A zrazu pocítite k týmto tváram, zasadeným do celkom cudzieho kontextu, nesmierne sympatie a vďačnosť za to, že sú, za to, že sú odlišné od ostatných, a pritom hrdo nesú vlajku svojej osobitosti a inakosti. Narušujú etnickú fádnosť a jednotvárnosť dnešného mesta, pripomínajú nám nevyčerpateľnosť okolitého sveta, poukazujú na nepreberné množstvo osôb a ich obličajov.

Nie náhodou bezprostredným impulzom k analytickým úvahám o sociofyziognomike pre mňa osobne bol kontakt s takouto „cudzou“ tvárou zasadenou do „neprirodzeného“ pre ňu prostredia. Išlo o parížskeho taxikára, ktorý ako väčšina jeho kolegov nebol rodený Francúz. Podľa črt tváre, orlieho nosa, hustých fúzov à la Stalin, hustého obočia a účesu sa dalo odhadnúť v ňom Turka. Dotyčný sa ani nepokúšal svoju etnickú príslušnosť nejako zatajiť alebo zamaskovať. Naopak, každým svojím nenapodobiteľne veľkolepým gestom, prezrádzajúcim takú panovačnosť a takú pýchu, akými sa zrejme mohli pochváliť nejakí hodnostári z čias Osmanskej ríše, to otvorene dával najavo. K tomuto zovňajšku by sa dobre hodila úloha vezíra alebo vojvodu, ktorý rozkazuje stovkám, ba aj tisíckam svojich spoluobčanov, v očiach ktorých má obrovskú prirodzenú autoritu. Tam je takéto vystupovanie a taký zovňajšok prirodzeným doplnkom daného sociálneho statusu. V prípade nášho taxikára jeho zamestnanie vo sfére služieb, ktoré vyžadovalo určitú zdvorilosť, keď už nie servilnosť k zákazníčkovi, pôsobilo ako *disonancia* k jeho panovačnému zovňajšku. Práve vtedy mi napadla myšlienka o nezhode medzi zovňajškom a sociálnym statusom človeka, ktorá vyznieva ako zrada človeka voči dôstojnosti jeho vlastnej tváre. Načo je potom človeku veľkolepý zovňajšok, keď ho aj tak nevyužije vo svojom povolání, vo verejnom priestore, ba naopak, musí si každú chvíľu morálne kompenzovať vzniknutú nezhodu. Jediným priestorom na jeho plné využitie potom ostáva súkromná sféra, teda rodina, príbuzenstvo, priatelia, náboženská komunita a pod. Tam by dotyčný mohol nielen kompenzovať svoje komplexy zo sociálneho postavenia neadekvátneho svojmu zovňajšku, ale dokonca ich hyperkompenzovať, čo znamená prílišné zdôrazňovanie svojej dôležitosti, a to na úkor autonó-

mie svojich blízkych. Práve tak vzniká postava domáceho tyrana, skromného a poslušného zamestnanca v práci, ale všemocného vládca doma. Tento prípad, a jeho analýza ma priviedli k formulácii prvej tézy budúcej sociofyziognomiky. Znela približne takto: *medzi zovňajškom človeka, jeho tvárou a jeho sociálnym postavením by mala vládnuť určitá koherencia, určitá zhoda. K určitému zovňajšku by malo patriť primerané postavenie, v opačnom prípade dochádza k ponižovaniu dôstojnosti človeka.*

Podľa nás nielen tvár človeka by mala zodpovedať jeho sociálnemu statusu, ale aj sociálny status jednotlivca by mal byť hodný jeho tváre.

### **Koherencia medzi zovňajškom a sociálnym statusom**

Obsah našej prvej fyziognomickej poučky do istej miery napovedala Goffmanova myšlienka o očakávanom súlade „medzi prostredím/setting, zovňajškom a spôsobmi“ (Goffman 2000: 57) vystupujúceho. Toto očakávanie občas vyúsťuje až do požiadavky akejsi *expresívnej harmónie* medzi všetkými detailmi predvádzanej roly (hlas, oblečenie, póza, držanie tela a pod.), čoho žiarivým príkladom sú predpisy čínskej kultúry týkajúce sa plnenia synovských povinností voči rodičom (tamtiež: 87).

Imperatívny štýl nami navrhutej tézy podnietila Goffmanova preambula o morálnom charaktere individuálnych projekcií definícií situácií, ktorá je vyjadrená dvoma princípmi. Prvý tvrdí, že „jednotlivec, ktorý má určité sociálne charakteristiky, má morálne právo očakávať od iných patričné zaobchádzanie a hodnotenie“ (tamtiež: 44). Okrem požiadavky kladenej na spoločnosť Goffman už v druhom princípe adreduje akýsi morálny príkaz jednotlivcovi, ktorý hlása, že „každý jednotlivec, ktorý skryte alebo zjavne signalizuje druhým určité sociálne charakteristiky, musí v skutočnosti byť tým, za koho sa vyhlasuje“ (tamtiež). Teda v prípade, že si jednotlivec skryte alebo zjavne nárokuje byť „osobou určitého druhu“, automaticky predkladá iným aj morálnu požiadavku hodnotiť ho a zaobchádzať s ním tak, ako „majú právo očakávať ľudia jeho kategórie“ (tamtiež).

V našom prípade išlo práve o to, že náš taxikár predložil svoj zovňajšok, svoju tvár ako určitú sociálnu kategóriu, na základe ktorej by mal morálne právo očakávať primerané spoločenské zaobchádzanie, ktoré by sa najlepšie vyjadrilo prisúdením zodpovedajúcej spoločenskej pozície. Lenže humanistickú veľkorysosť prvého princípu určitým spôsobom limituje druhý princíp, ktorý kladie vysoké nároky na

autentickosť a úprimnosť jednotlivca. Nie každý im môže vyhovieť, lebo požiadavka „byť tým, za koho sa vyhlasuješ“ sa neobmedzuje na „konfekčnú“ formálnu identitu, a môže sa vzťahovať na tie prvky „fasády“, ktoré si dotyčný jednotlivec neprávom osobuje. Vtedy možno podrobiť kritike predvádzanie vonkajších znakov statusu, na ktorý jednotlivec nemá nárok (nevhodný štýl nielen oblečenia, ale aj strihu fúzov, účesu, príliš okázalé gestá, neprimerané výrazy tváre a pod.), a tým spochybníť aj oprávnenosť jeho očakávaní patričného zaobchádzania zo strany spoločnosti.

Teda druhý Goffmanov princíp v podstate vyjadruje to, čo ľudová múdrosť už od nepamäti hlása ako zásadu spoločenského správania. Chceš byť uznávaný spoločnosťou, neklam ju, a to ani svojím zovňajškom. Zároveň také porekadlá ako „šaty robia človeka“ svedčia o tom, že pohyblivé, manipulovateľné prvky nášho zovňajšku, také ako oblečenie a úprava zovňajšku, hlavne tváre, boli už oddávna v hre o dosiahnutie vyššieho spoločenského statusu. A tu sa už nie vždy dodržiavali zásady úprimnosti a autenticity.

Spomeňme „najväčšieho nemeckého umelca všetkých čias“ (Pijoan 1989: 305) Albrechta Dürera, ktorý nepatrí k šľachte, bol synom zlatníka, ale vo svojich autoportrétoch sa štylizoval za príslušníka vyššej vrstvy s veľkolepými dlhými kučerami, s nadneseným výrazom obličaja, v bohatom oblečení. Rád sa maľoval ako kráľ, dokonca ako Ježiš Kristus. V určitom zmysle Dürer konštruoval svoju osobnosť prostredníctvom radikálnych zásahov do svojho zovňajšku, ktoré prekonávali stavovské obmedzenia, vypestované ešte v stredoveku. Nebudeme hľadať v pozadí týchto úsilí samolúbosť alebo márnivosť maliara, hoci je tam značný kus sebaidealizácie. Ako vynikajúci portrétista Dürer reflektuje istú autonómiu ľudskej tváre vo všeobecnosti, osobitne si uvedomujúc dosah krásnej a vznešenej tváre pre sociálny vzostup vo feudálnej spoločnosti. Výsledkom jeho sebakonštruovania sa stáva typ nesmierne krásneho a vznešeného človeka, ktorý z hľadiska stavovskej morálky formálne nedodrжал princíp „byť tým, čím si prisľúbil byť“, ale nezradil právo človeka „byť niečím viac, než si prisľúbil byť“. Tým sa nielen povýšil nad dobové spoločenské bariéry, ale sa pretvoril na nadčasový ideál ušľachtilej ľudskej osobnosti. Z tohto hľadiska druhý Goffmanov princíp môže viesť podľa jeho vlastného tvrdenia k „obmedzeniu možností sebayjadrenia jednotlivca“ (Goffman 2000: 45 ff) a jeho slobody, na čo kriticky poukazovali existencialisti.

V raných etapách formovania osobnosti by sa ešte dalo hovoriť o potrebe prispôsobovania sa jednotlivca a jeho zovňajšku jeho aktuálnemu alebo očakávanému sociálnemu statusu. Vtedy by si nemal nárokovať „byť niekým iným než tým, za koho sa vyhlasuje“. Lenže po dosiahnutí určitej vekovej hranice jednotlivec už disponuje viac-menej uceleným, dokonca aj štylizovaným zovňajškom, ktorý vystupuje ako hotový produkt a podnecuje naše hľadania patričného spoločenského uznania svojho zovňajšku. Vtedy sa stáva aktuálnym prvý Goffmanov princíp. Naša tvár akoby sa stávala samočinnou, autonómnou vo svojom napredovaní. Hľadá si príležitosti, triedi ich, vyberá si medzi nimi, činí sa a presadzuje sa, hoci na prvý pohľad sa môže zdať, že ju vyberajú, ju presadzujú.

Najlepšie sa to dá sledovať tak na fiktívnom príbehu Julienu Sorela z diela *Červený a čierny* od Stendhala, ako aj na reálnom príbehu lady Hamiltonovej. V oboch prípadoch na začiatku bola pekná alebo aspoň nevšedná tvárička, ktorá aj bez dodatočnej štylizácie a prispôsobovania sa vedela zaujať tak mužov, ako aj ženy. V oboch prípadoch ide o veľmi biedne pomery, z ktorých obidve postavy pochádzajú, ako aj o ich mimoriadnu nadanosť a flexibilitu, vďaka ktorej vedeli výborne zužitkovať pre svoj kariérny postup tie prvotné úspechy, ktoré im od začiatku pripravila ich pekná tvár.

Na prvý pohľad sa zdá, že obe postavy sa samy o nič neusilujú a všetko za ne robia tí, ktorí ich protežujú. V skutočnosti ich zovňajšok akoby mimovoľne pracoval pre ne. Sociálny vzostup Julienu Sorela odštartoval jeho protektor – starý kňaz, ktorý pritom využíval tie najpriechodnejšie dobové kanály mobility: najprv to bol seminár, potom miesto vychovávateľa v lepšej rodine, nakoniec miesto tajomníka u vysokého hodnostára v Paríži s perspektívou sľubnej kariéry. Vo všetkých etapách Julienovi napomáhal jeho príjemný zjav, citlivosť, vnímavosť, vnútorný takt, a to všetko sa dalo vyčítať z jeho peknej tváre, ktorá ako vyvesená vlajka avizovala každému okoloidúcemu nevšedné kvality jej majiteľa. Samozrejme, že pre ostatných zúčastnených v hre bola Julienova učelivosť, sčítanosť, vynikajúca pamäť, ale na začiatku predsa bol vyberaný a uprednostňovaný len vďaka svojmu fascinujúcemu zovňajšku, ktorý sa napokon stal pre neho osudným.

V závratnej kariére lady Hamiltonovej zohrala rozhodujúcu úlohu vrodená jemnosť spôsobov spolu s príjemným zovňajškom, zvečneným vynikajúcim anglickým maliarom Romneyom, ktorý ju istý čas protežoval. Krok po kroku sa jej podarilo vyšplhať po spoločenskom rebríku

od najnižšej priečky až na tie najvyššie, stať sa dôverníčkou kráľovnej, manželkou veľvyslanca a priateľkou admirála Nelsona. Keď vychádzame z toho, že na začiatku svojej životnej cesty bola bez akýchkoľvek prostriedkov, potom musíme pripísať jej peknej tvári úlohu základného kapitálu, prostredníctvom ktorého sa dostávala k novým existenčným zdrojom, zabezpečovala si pevné sociálne postavenie.

Ani v dnešných pomeroch nemôžeme príliš zazlievať majiteľom a majiteľkám krásnych tvári ich spoločenský úspech a kariérny vzostup. Dnešná spoločnosť pripisuje osobnej príťažlivosti a šarmu ako nástrojom úspechu taký veľký význam, že vybuodovala celý priemysel krásy, ktorý produkuje krásavice ako na bežiacom páse. Myslíme tým nekončné súťaže krásy rôznych formátov, ktoré volia „misky“, „kráľovné krásy“ na rozličných regionálnych úrovniach, aby nimi potom zásobovali také odvetvia dnešnej konzumnej kultúry ako modeling, reklama, film, šoubiznis a pod. Práve tieto „misky“ asi najviac potvrdzujú tézu o koherencii, lebo stelesňujú honbu za statusom prostredníctvom peknej tváre azda v tej najčistejšej podobe. Z osobnostného hľadiska sa tieto osoby v podstate zredukovali len na svoju tvár (zovňajšok), lebo ich ostatné ľudské dimenzie nikoho (ani ich samotné) nezaujímajú. Venujú sa svojej tvári, pestujú ju, skrášľujú, investujú do nej čas a prostriedky, takže sa z nej stáva fyziognomický tovar v tom najmodernejšom balení, s ktorým sa dá ísť na trh. Ponúkajú svoju tvár výmenou za úspech alebo jeho príslub s perspektívou spoločenského uplatnenia. A v tomto spoločenskom presadzovaní sa túto tvár (skôr jej majiteľku) už nič nezastaví, tak či onak si nájde príslušné miesto, kde bude funkčná.

## **Tvár a identita**

Vzťah medzi tvárou a identitou by sa mal dostať medzi najústrednejšie témy sociofyziognomiky alebo sociológie tváre. Máločo iné vyjadruje našu identitu tak bezprostredne a evidentne ako tvár, preto každá zmena v tvári môže nebezpečne zasiahnuť našu identitu, ohroziť naše sebavedomie, dokonca ho stigmatizovať. Napriek tomu človek nemá k svojej tvári ani k identite jednoznačný postoj. Nie je s ňou spokojný, mení na nej niečo, upravuje ju, ale súčasne sa s ňou stotožňuje, berie ju ako svoj obal alebo škrupinu, do ktorej sa môže schovať pred eventuálnymi zásahmi zvonku. Tvár sa stáva náhradkou za ochlpenie stratené počas evolúcie. V tejto súvislosti sa nám zdá veľmi výstižné Goffmanovo prirovnanie jednotlivca v jednej z jeho funkcií k dopravnej (vehicular) jednotke, ktorá predstavuje ulítu, kontrolovanú ľudským pilotom alebo

navigátorom. Podľa Goffmana samotného jednotlivca možno chápať ako pilota uzavretého do mäkkej a pohľadom vystavenej ulity, ktorú predstavujú jeho *šaty a pokožka*. Týmto dvoma prvkami zovňajšku Goffman v skratke vyjadruje princíp zostavovania zovňajšku z umelých a prirodzených prvkov, ktorých podrobný výpočet podáva v práci *Prezentácia Ja v každodennom živote*. Do osobnej fasády tak podľa neho patria znaky a dištinkcie vyjadrujúce oficiálne postavenie a hodnosť a umenie sa obliekať, ako aj znaky vyjadrujúce pohlavie, vek, rasovú príslušnosť, rozmery, zovňajšok a držanie tela. Patria tam výrazy tváre, gestá, ale aj charakteristické rečové zvraty (Goffman 2000: 56). Túto zmes Goffman rozdeľuje na stále „znakové signály“ (rasové znaky) a pomerne pohyblivé a premenlivé (výrazy tváre). *Pokožka* by teda mala patriť skôr do prvej kategórie, *šaty* do druhej.

Túto druhú kategóriu chceme vzhľadom na náš záujem o analýzu tváre doplniť o tzv. *rekvizity*, pomocou ktorých sa tvár vybavuje, štylizuje, skrášľuje alebo maskuje. Rozdeľujeme ich na prirodzené a umelé. K prvým budú patriť fúzy, brada, účes, príčesok a k umelým mejkap, pírsing, tetovanie, ale aj okuliare, parochňa či náušnice.

Všetky prvky osobnej fasády si môžeme všimnúť z hľadiska ich väčšej alebo menšej manipulovateľnosti. A práve tie pohyblivejšie a v určitom zmysle aj manipulovateľnejšie prvky osobnej fasády jednotlivca sa podľa nás môžu stať stávkami v jeho hre o *identifikáciu*, lebo každý, čo aj nepatrný zásah do nich môže svedčiť buď o reálnej zmene statusu jednotlivca, alebo o jeho zámeroch prejsť do iného statusu a identifikovať sa s ním.

Rekvizity tváre sú v tejto hre na poprednom mieste, lebo najviac závisia od momentálnej módy. Vezmime si fúzy alebo bradu, ktoré sú tými najelementárnejšími formami dekorovania tváre alebo signalizovania jej vstupu do určitej *fyzionomickej uniformy*. Lenže nie sú fúzy ako fúzy. Uzbeci bežne nosili fúzy, ale podľa svojho štýlu, kým aj do Uzbekistanu v sedemdesiatych rokoch nezavítala móda Beatles a spolu s ňou aj strih fúzov à la John Lennon. Vtedy si mnohí uzbeckí mladíci začali strihať vlasy a nosiť fúzy podľa Lennona, čo na tomto území pripadalo nevhodné, dokonca smiešne, lebo to navodzovalo nevhodné asociácie s franskými vojakmi, s Merovejovcami, ale súčasne mohlo pripomínať aj vojakov starej Perzskej ríše.

Podobne ako oblečenie oddáva vystupuje ako symbol sociálneho postavenia človeka, ako označenie jeho stavovskej a profesiovej príslušnosti, majetkového stavu, etnickej príslušnosti a pod., tak aj tvár je

v tomto zmysle nositeľom špecializovanej informácie. I keď je nám daná prírodou, dá sa na nej ešte mnoho meniť a prispôbovať móde, požiadavkám sociálneho prostredia tak, aby adekvátne vyjadrovala sociálny status človeka. V určitom zmysle možno povedať, že tak, ako je človek „zaodetý“ do príslušného oblečenia, je zaodetý aj do určitej tváre. Mení ju, disponuje ňou ako nejakým nástrojom, používa ju na sociálny vzostup, na prienik do preňho inak nedostupných sociálnych kruhov, na nadviazanie kontaktov s neznámymi, ale potrebnými ľuďmi, na prerazenie si cesty v spleti rôznych vzťahov a závislostí, sympatií a nevraživosti, ktorej sa hovorí ľudský svet. Od toho, aký dojem spravíte, závisí v značnej miere váš úspech. To napokon tvrdí aj Goffman v už spomenutej *Prezentácii Ja v každodennom svete*.

Človek je teda niekedy povinný svojej nácii, svojmu národu a svojej vrstve výzorom svojej tváre. Preto tak záleží na strihu účesu u vojakov alebo námorníkov alebo na forme fúzov, briadky a pod. u niektorých oficiálnych predstaviteľov. Niekedy prominentné osobnosti vytvárajú módu vonkajšieho výzoru tým, že si zvolili istý charakteristický účes, fúzy alebo bradu. František Jozef I. alebo ruský cár Alexander II. sa dostali do dejín ako ľudia s bokombriadkami a určili tradíciu zovňajšku, ktorú po polstoročie nasledovali tisíce napodobňujúcich ich úradníkov, dôstojníkov, učiteľov a pod. A to bol prípad, keď pomocou elementárnych úprav svojej tváre celé vrstvy spoločnosti unikali pod ochranu určitého preferovaného fyziognomického typu. V ňom sa nielenže necítili stratené, ale naopak, akoby získali znásobenú identitu, lebo sa prihlásili k istej kolektivitě. Na to, aby zapadli do nejakého typu, je potrebná štylizácia. A tu vystupujú štylizácie rôzneho druhu. Môže to byť štylizácia na určitý národnostný typ alebo nejaký historický typ, napr. mušketera alebo rytiera, do ktorého sa dnes radi zahalujú príslušníci rôznych šermiarskych spolkov.

Zabezpečiť si určitý fyziognomický typ znamená zabezpečiť si ochranu, útočisko pred vonkajšími zásahmi. Mohli by sme to prirovnať k úteku jednotlivca do Man (Heidegger) pri hľadaní osobnej istoty. Uniknúť do všeobecného typu, skryť sa pod nejakou maskou, aby sa stal menej zraniteľným – to je vnútorný impulz dnešného človeka. Podľa Maffesoliho dnešný človek, ktorého predstavuje ako *personu*, nie ako jednotlivca, hrá rôzne roly v rozličných *kmeňoch*, na živote ktorých sa zúčastňuje. Jeho život sa dá prirovnať k „hre masiek“, tak rýchlo totiž strieda svoje javiskové kostýmy, keď „každý deň vychádza von, aby sa zúčastnil na rôznych hrách v *divadle sveta (theatrum mundi)*, a to



podľa svojej sexuálnej, kultúrnej alebo náboženskej záľuby“ (Maffesoli 1988: 148). Podľa neho v podmienkach typických pre dnešné mesto samoty sa stáva bežným výskyt ikonických postáv, ktoré predstavujú akýsi „druh skupinovej »uniformy«..., ktorú môže prezentovať záľuba v brandy, v punku, v retrovzhľade a pod. a ktorá pôsobí ako referenčný bod a stáva sa súčasťou všedného života“ (tamtiež: 150). Dá sa povedať, že tieto ikony, prezentujúce rôzne subkultúry, poskytujú pre dnešnú mládež aktuálne vzory zovňajšku, do ktorých uniká pred existenciálnou osamotenosťou.

Pokusy o únik z identity a opätovný návrat k nej pomocou úprav zovňajšku možno sledovať na správaní ľudí dlhodobo žijúcich v cudzej krajine. Niekedy sa pokúšajú prispôsobiť zvykom hostiteľskej krajiny štýlom oblečenia, správania a úpravy zovňajšku (mladí Turci, Arabi vo Francúzsku). Ale niektorí príslušníci staršej generácie prisťahovalcov ešte zachovávajú úplne nezmenený štýl oblečenia alebo aspoň vizáž. Dokonca práve v staršom veku dochádza k istému obratu a človek sa vracia k výzoru predkov. Je to akýsi spoločenský *atavizmus*, prejavujúci sa tým, že jednotlivec si prostredníctvom zdôrazneného typu zovňajšku hľadá podporu pre stratenú a znova nadobudnutú identitu.

### **Tvár ako historické svedectvo**

Tvár vystupuje ako najlepší nástroj historickej identifikácie, prihlásenia sa k svojim typologickým predkom. Už som spomenula historické reminiscencie v súvislosti s úvahami o výzore tureckého taxikára v Paríži. Podobným spôsobom by sme mohli uviesť ďalšie prípady, ktoré sa zafixujú v pamäti pri stretnutiach s charakteristickou tvárou. Už len prehliadka tvári dnešných politických prominentov dáva bohaté možnosti pre historickú predstavivosť. Pri niektorých sa v pamäti mimovoľne vynoria také označenia ako „zemepán“, „džentrik“, „pandúr“ či „magnát“. V tomto prípade ide o tvár, čo stuhne do masky, ktorá sa historicky viaže na určitú sociálnu funkciu, dokonca na určitý sociálny charakter. Človek, ktorý sa štylizuje do takej historickej masky, akoby sa prevetľoval do historickej úlohy, ktorú niekedy hrával jeho historický predchodca. Teda nie on sám, ale nejaká historická tvár determinuje jeho spôsob vystupovania a robí ho v určitom zmysle odcudzeným sebe a zotročeným svojou rolou. Možno preto sa vo sfére vzťahov medzi tvárou a maskou stretávame aj so svojráznym paradoxom. Týka sa najmä skutočných pokračovateľov vlastných rodových historických tradícií, teda terajších aristokratov, potomkov starodávnych

šľachtických rodov, ktorí namiesto toho, aby zdôraznili vo svojom zovňajšku príslušnosť k známemu rodu, ostávajú pri skromnom výzore dnešného tuctového človeka, akoby nám zámerne nechceli pripomínať nikoho zo svojich veľkých predkov. Presviedčame sa o tom, keď na televíznej obrazovke vidíme potomkov starobylých ruských kniežacích a šľachtických rodov alebo potomkov Puškina, Tolstého a pod.

Nezáujem o historizujúce masky a okázalé pózy môžeme príležitostne sledovať aj u príslušníkov európskej aristokracie, dokonca u dnešných predstaviteľov kráľovských rodov. Knieža Schwarzenberg sa z toho trošku vymyká, lebo napriek zdanlivej civilnosti zovňajšku jeho výzor vyvoláva historické reminiscencie. Má veľmi výrazné rodomné črty, ktoré aj bez historickej štylizácie budia dojem, že sa nám v jeho osobe prihovára živý účastník udalostí z obdobia tridsaťročnej vojny.

Zaujímavé sú porovnania fotografií dnešných vládcov s ich portretovanými predkami. Pri takomto porovnaní tvár španielskeho kráľa Juana Carlosa I. Bourbona preukazuje rodinnú podobnosť s tvárou jeho



predka španielskeho kráľa Karola IV. Bourbona portretovaného Gojom približne pred dvoma storočiami, a to na známom rodinnom obraze, kde išlo takmer o karikovanie kráľa. Mimochodom, Juan Carlos tohto svojho predka, zvaného kráľ-alkald, doslova obdivuje. Potom mať tvár ako Juan Carlos je niečo ako vlastniť rodinné striebro alebo rodinné sídlo.

Držíme sa názoru, že tvár každého dnešného človeka v podstate možno retrospektívne umiestniť do nejakej minulej epochy, teda „historizovať“ ju. O tomto umení historizácie tváre by nám asi vedeli viac porozprávať autori historických filmov, ktorí sa významne podieľajú na formovaní nášho historického povedomia, a to prostredníctvom filmovej rekonštrukcie dobových reálií a historických postáv. V tomto zmysle maskérky, ktoré upravujú tváre dnešných hercov podľa nejakých historických postáv, sú v určitom zmysle zodpovedné za pestovanie nášho *historického povedomia*, lebo sa starajú o dokonalú reprodukciu zovňajšku ľudí z minulých epoch. V niektorých historických filmoch sa stretávame s galériou typov, ktoré akoby vystúpili zo starých portrétov. V tejto súvislosti sa ukazuje veľký

rozdiel medzi hollywoodskými tzv. historickými filmami z obdobia tridsiatych – štyridsiatych rokov, kde sú herci a najmä herečky štylizované čo do účesu a mejkapu skôr v duchu vtedajšej módy než príslušnej historickej epochy, a povojnovými historickými filmami európskej produkcie (Francúzsko, Taliansko), najmä však anglickými filmami posledného obdobia ako *Zamilovaný Shakespeare*, *Alžbeta Anglická*, *Pýcha a predsudok*, *Rozum a cit* a pod.

Hollywoodske filmy z tridsiatych rokov sú poplatné vtedajšej móde. I keď kostýmy hercov ešte zodpovedajú príslušnej historickej dobe, nedá sa to povedať o ich tvárach, ktoré svojím maskovaním prezrádzajú poplatnosť kánonom krásy z tridsiatych rokov. Keď napríklad porovnáme klasický predvojnový film *Marseillaisa*, v ktorom figuruje postava Márie Antoinette, s nedávnym historickým filmom o tom istom období *História náhrdelníka*, kde sa dej tiež sústreďuje okolo jej postavy, potom hodnotenie autenticity jej zobrazenia (maskárska práca, účesy, kostýmy a pod.) vyznie v neprospech staršieho filmu. Nie každý filmový výtvarník totiž dokázal prekonať estetické kánony hollywoodskych filmov tridsiatych a štyridsiatych rokov (moderný mejkap, moderná úprava vlasov), ktoré narušovali historickú autenticitu filmového obrazu. Práve na tieto kánony poukázal filmový výtvarník Rustam Chamdamov, keď presadil svojbytnú estetiku vynikajúcej historickej snímky *Otrokyňa lásky* od Nikitu Michalkova.

Stret týchto dvoch estetických koncepcií objavujeme aj pri posudzovaní filmov, ktoré sa nezaoberali historickou tematikou, ale boli situované do minulosti. Spomeňme starší film *Rómeo a Júlia* s vtedajšou hviezdou Lesliem Howardom v úlohe Rómea, ktorý vystupoval aj vo filme *Odviatve vetrom*. V *Rómeovi a Júlii* vystupuje s tým istým účesom, teda s trvalou onduláciou, s tým istým líčením, ako vo filme *Odviatych vetrom*, v dôsledku čoho jeho Rómeo vyzerá skôr ako konvenčný, nie príliš mladý hollywoodsky krásavec z konca tridsiatych rokov, a nie ako mladík z čias renesancie.

Celkom inou estetikou sa riadi Zeffireli vo svojej filmovej verzii *Rómea a Júlie*. Vyberá si predstaviteľov hlavných úloh medzi teenagermi a oblieka ich, češe a necháva bez líčenia presne v duchu epochy. Všetky postavy vo filme vyzerajú tak, akoby zišli z renesančných obrazov a boli inšpirované renesančnými portrétmi. Na filme je vidieť, že ikonografickou inšpiráciou boli obrazy starých majstrov, najmä plátna Sandra Boticelliho.

V poslednom čase sa schopnosťou dokonalého výberu a štylizácie predstaviteľov úloh vyznamenali najmä anglické romantické filmy *Pýcha a predsudok*, *Rozum a cit* a pod. Pôsobia ako dobové ilustrácie k Dickensovým románom. Vydaril sa, napodiv, aj anglický film *Eugen Onegin*, ktorý je do vierohodnosti mužského hrdinu oveľa presvedčivejší než sovietska filmová verzia Puškinovho románu z konca päťdesiatych rokov.

Sú však aj tváre, ktoré sa nedajú premietnuť do minulosti, situovať do nejakej historickej epochy, pretože sú príliš tvarované dneškom, sú jeho najadekvátnejším vyjadrením. Sú to prevažne tváre filmových herečiek, modeliek, „misiiek“. Tak ako tvár neandertálskeho človeka bola výtvorom epochy pleistocénu, tak aj tieto tváre sú produktom našej doby.



Istým stelesnením takejto modernej tváre bola pre mňa vždy tvár Brigitte Bardotovej, ktorej úspech sa svojho času vnímal ako výsmech dovtedajším kánonom krásy.

Vzniká pocit, že podobne ako každá epocha formuje základný typ osobnosti, modeluje aj preferovaný typ tváre. V skutočnosti ide skôr o akýsi „prirodzený výber“.

Pred dvoma stáročiami bol ešte v aristokratických kruhoch veľký dopyt po hrdých, podlhovastých ženských tvárach s orlými nosmi. Aj teraz ešte stretneme na Slovensku, najmä v malých provinčných mestách, krásavice tohto typu, vyzierajúce ako maďarské grófkyně alebo nemecké kňažné à la Mária – Terézia. Teraz by sa však ich krása zdala príliš náročná a staromódna, preto nemajú šancu sa presadiť na súťažiach krásy ani sa dostať na titulné stránky časopisov, mládenci si ich nevyberajú, neženia sa s nimi, preto sa ich gény neprenášajú. Tieto tváre sa stavajú zriedkavosťou, odchádzajú do ústrania. Je však celkom možné, že móda týchto tvárí ešte raz príde.

## Moc tváre

Tvár človeka je nielen objektom manipulácií a úprav, ktoré do nej investujeme, ale aj agentom, nositeľom činu, zdrojom vplyvu na iných ľuďoch, ktorý sa dá prirovnáť k moci. Kumulujúc v sebe istú moc, tvár môže slúžiť ako nástroj sociálneho triedenia, sociálneho vzostupu, mocenského nátlaku. Sú tváre autoritatívne, akoby predurčené na

vládnutie, vyžarujúce pevnú vôľu, vyžadujúce pokoru na opačnej strane, volajúce po jednoznačnej poslušnosti. Sú to tváre ľudí s neobmedzenou mocou, tváre vládarov, takých, ako je Ľudovít XIV. Mohli by sme o nej povedať, že si podriadiuje iného človeka, zbavujúc ho vlastnej vôle. Práve pri analýze takýchto tvárí by práve bola na mieste anatomická metóda fyziognomiky.

Moc tváre takéhoto charakteru má podľa nás politický rozmer, lebo predpokladá na opačnej strane podriadeného. Aj dnes nachádzame takéto tváre u významných politikov.

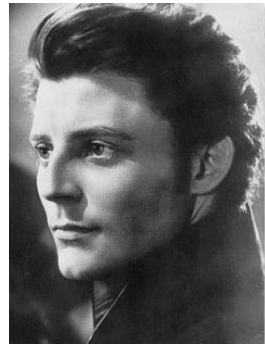
Sú však aj iné podoby tváre, ako aj iné podoby moci. Poznáme tváre, ktoré majú nad nami magickú moc, alebo také, ktoré nás fascinujú alebo hypnotizujú a pod. Takéto tváre nachádzame u veľkých hercov, učencov, niektorých cirkevných činiteľov. Svoju mimoriadnu moc tieto tváre používajú nie na to, aby si niekoho *podriadili*, ale skôr podnietili a inšpirovali k dobrým myšlienkam a k správnyim činom.

Môžeme si spomenúť na tvár Erazma Rotterdamského, ktorá nás aj po stáročiach ovláda silou svojej mimoriadnej inteligencie.

Spomedzi „mocných“ tvárí našich súčasníkov stačí poukázať na dobrotivú tvár Jána Pavla II., na všetko odpúšťajúci výraz akademika Sacharova, na odovzdanú tvár Matky Terezy alebo na očarujúci úsmev princeznej Diany, aby sme sa presvedčili o ich magickej moci.

Treba však spomenúť aj hercov, ktorých tváre často vystupujú ako čítankové ilustrácie na potvrdenie určitých téz. Tvár herca je nástrojom v pravom zmysle slova, lebo ju prepožičiava svojim rolám, a len čo herec dohrá úlohu, pokúša sa byť nenápadným, ordinárnym, sivou myšou.

Sú však také herecké tváre, ktoré sa stávajú symbolom epochy. Nenapodobiteľný *Gérard Philipe* mal tvár, ktorá ako maják vyžarovala svetlo aj uprostred najtemnejšej noci a dávala ľuďom nádej na prežitie v tej tme. Nebola to krása v klasickom zmysle slova, ale práve to vyžarovanie robilo z jeho filmových hrdinov mimoriadne osobnosti, ktoré vyčnievali aj nad svojimi literárnymi predlohami, ako to bolo v prípade Fabricia v *Kartúze parmskej* a Juliana v *Červenom a čiernom*. Jeho prezentácia svojej tváre v *Červenom a čiernom* nemá obdobu, doslova nesie svoju tvár ako vlajku, ako zástavu. Nejde, ale kráča, nehrbí sa, ale hrdo nesie svoju krásnu hlavu...



Druhým príkladom fascinujúcej hereckej tváre je tvár *Tatiany Samojlovovej* z filmu *Žeriavy tiahnu*. Jej exotická, nevšedná tvár, podobne ako tvár Brigitte Bardotovej, sa stala symbolom novej epochy, novej estetiky, novej interpretácie ženskej krásy. Jej úspech je pritom podmienený len a len tvárou, lebo z pohybovej stránky nie je až taká vynikajúca. V porovnaní s *Gretou Garbo*, ktorej nezabudnuteľná tvár tiež otvárala vo filme novú epochu, je možno menej zdatnou herečkou, ale to nič nemení na jej kľúčovom význame pre obdobie päťdesiatych rokov.

Tvár ako spôsob presadzovania sa je známa od nepamäti. Už vo veľmi raných etapách vývoja spoločnosti bol pekný a zdatný vzhľad akosi priepustkou k vedúcemu postaveniu v spoločnosti. Takých ľudí vždy volili za vodcov, lídrov, vedúcich činiteľov.

Teraz je to možno opačne, inštinktívne nedôverujeme priveľmi pekným politikom, ale napriek tomu od politikov žiadame aspoň minimum estetickej prijateľnosti. Spoločenské preferovanie určitých tvárí v politike úzko súvisí aj s akýmsi *fluidom moci*, ktoré osoby s určitým typom tváre akoby zo seba vyžarovali. To vysvetľuje skutočnosť, že niektoré osoby vždy poverujú vedením, niektoré však nikdy, hoci môžu byť lepšie po všetkých stránkach.

Svojho času sa týmto fluidom moci zrejme riadila komunistická strana, keď selektovala ľudí s výzorom potenciálnych úspešných vedúcich a presadzovala ich na vedúce posty. Postupovala obozretne, lebo tým zabezpečovala istú solídnosť vedenia. Sformovali sa isté požiadavky na zovňajšok vedúceho činiteľa, vďaka ktorým vo vyšších kruhoch zavládla istá výzorová uniformita: vedúci stranícki a štátni činitelia boli zväčša vypasení, uhladení, príjemného zovňajšku, slušne oblečení do sivých oblekov. Bývalý český premiér Jiří Paroubek alebo bývalý poľský prezident Alexander Kwaśniewski sú dobrými ukázkami tohto typu.

Ich celkový výzor akoby hovoril v prospech ich vodcovstva, a práve ten je ich hlavným tromfom vo voľbách, lebo imponuje bežnému človeku, budí v ňom dôveru v danú osobu.

## **Tvár a vek**

Treba prekonať predsudok, že len mladá tvár je pekná. Naopak, len v určitom veku človek nadobudne svoju pravú tvár. To, čo sa v mladosti zdá pominuteľné, atypické, stvrdne a stuhne do určitej formy len po rokoch.

Staroba je osobitný vek, práve vtedy sa tvár vyznačuje zvláštnou krásou, a to krásou vrások, šedinami a pod. Treba brať do úvahy to, že pomerne vysoký vek je v niektorých spoločnostiach zárukou dosiahnutia vyššieho sociálneho statusu. Možno preto sa niektorí mladí ľudia hanbia za svoj mladší vek a čakajú, kedy dozrú, aby si mohli nárokovať na lepší sociálny status.

Aj v dnešných podmienkach „kultu mladosti“ sa šediny stávajú zárukou sociálneho vzostupu. Domnievame sa, že na niektoré vedúce pozície sa človek bez šedín možno ani nedostane, a ak áno, začne rýchlo šedivieť. Videli sme to na takých činiteľoch ako Gorbačov alebo Clinton, ktorí počas svojho prezidentského úradovania zošediveli doslova pred našimi očami.

Preferovanie starších ľudí na zodpovedných postoch je často podmienené inštinktívnou dôverou, ktorú v nás budia ich tváre. Vyžarujú istotu, prezrádajú životnú skúsenosť a schopnosť zachovať si chladnú hlavu za všetkých okolností.

Zaujímavé je sledovať vekové zmeny na tvárach takých politikov ako Tito alebo Stalin.

Už Titove fotografie z mladosti hovoria o jeho silnej vôli, o nezlomnosti charakteru. V starobe črty jeho tvare tvrdnú do bronzovej podoby, je v nich zapísaná panovačnosť, obrovská vôľa, nezlomnosť, rozhodnosť. S takými črtami je aj vládnutie nad celou krajinou niečím prirodzeným. Jeho tvár je jeho biografickým kapitálom, vybudoval ju v priebehu zložitej životnej dráhy, len on sám ňou disponuje, nikomu ju nedá, nikomu neprepožičia. A práve táto tvár takmer polstoročia držala Juhosláviu pohromade. Odišla táto tvár, rozpadla sa Juhoslávia.



Pri všetkej sile charakteru, ktorý sa dá vyčítať z Titovej tváre, nemôžeme v nej prehliadnúť istú invariantnosť povahových vlastností, ktorá sa prejavuje stupňovaním tých istých kvalít, daných od začiatku. Tvár neprechádza podstatnými fyziognomickými premenami, neobjavujeme v nej nejaké nové charakterové črty.

Na rozdiel od Titovej tváre v obličaji jeho veľkého rivala Stalina konštatujeme počas jeho života stále premeny. Na začiatku je to oduševnený mladík so živým pohľadom, s romanticky rozstrapatenými vlasmi a s romanticky vejúcim šálom na krku, teda skutočný vzhľad revolucionára, akým sa vtedy cítil byť. Počas občianskej vojny je to už

tvár zrelého, usadlého človeka, ale vždy pripraveného na dobrodružstvo, čo vidieť podľa jeho očí; sú ešte veľmi živé a mladé, dokonca huncútske. V zrelom veku je to už uvážlivý človek s fajkou v ruke, z jeho tváre sa dá vyčítať pevná vôľa, určitá uzavretosť. V posledných rokoch sa v jeho výzore objavuje zdanlivá starecká dobrotivosť a mäkkosť, ktorá sa v tvári Tita nikdy neobjavila.

## **Geopolitika a sociofyziognomika**

Tieto disciplíny akoby neboli od seba vzdialené, majú niečo spoločné v tom, že sa zaoberajú priestorom. Tak ako geografický priestor, v ktorom sa nachádza tá-ktorá krajina, determinuje správanie jej jednotlivcov, aj priestor tváre, teda jej usporiadanie, vplýva na správanie jej nositeľa. Tvár nie je ľahostajná ku geografickému priestoru, kde sa narodila, vníma ho ako priestor naplnený jej podobnými tvármi. A táto kombinácia priestoru s určitým etnicky homogénnym obyvateľstvom, prezentovaným v určitých typoch tváre, môže vyvolať u dnešného človeka veľmi účinné historické reminiscencie.

Predstavím si na okamih Iránca, ktorý v súčasnosti vníma okolo seba ten istý priestor, ktorý po stáročia, ba tisícročia pred ním vnímali jeho historickí predkovia, ktorých tváre sa mu vracajú v tvárach jeho súkmeňovcov. Tak či onak si pritom pripomenie slávnú historickú minulosť svojej krajiny a začne sa domáhať jej mocnejšieho postavenia vo svete. To isté sa dá povedať o Mongolsku. Už len pobyt v nekonečných stepných priestoroch tejto krajiny vyvoláva spomienky na Mongolskú ríšu, na Džingischána, na jeho vojakov, ktorých tváre v nezmenenej podobe stále ožívajú v tvárach dnešných obyvateľov tejto krajiny. Tváre, ktoré Mongol denne vída okolo seba, akoby mu mimovoľne napovedali, že sa treba vzbopit', postaviť sa súčasnosti na odpor, stať sa hrdinom, dobyvateľom podobným vojakom Džingischána a prebudiť sa z letargie. Teda tvár človeka, sformovaná historicky a niečo pripomínajúca z hrdinskej minulosti jeho národa, volá aj jeho správať sa tak, ako sa to žiadalo v minulosti. A to v úzkej nadväznosti na príslušný geografický priestor, ktorý je len vtedy pre našu pamäť historicky funkčný, keď je zaplnený ľuďmi historicky doň patriacimi a ich tvármi. Mongol vytrhnutý z tohto priestoru a odkázaný len na pozorovanie tvárí súkmeňovcov, akokoľvek početných, nebude mať dôvody na formovanie takého plnohodnotného historického povedomia. Takisto k tomu nepríspeje ani pozorovanie vyludneného geografického priestoru krajiny, ktorá nie je zaplnená tvármi jeho spoločníkov, evokujúcimi jeho slávnú minulosť.



## Temporalita a sociofyziognomika

Stretla som v autobuse človeka, v ktorého bezradnom a bezperspektívnom pohľade sa dala vyčítať celá filozofia času, celá koncepcia temporality, ktorá popiera pokrok a je poplatná kolobehu, stálemu opakovaniu. „Takto to bolo a tak to bude aj naďalej, žiadna zmena, žiadna alternatíva, žiadne východisko. Nie je možnosť transcenzu“ – práve takáto filozofia sa zračí v niektorých tvárach, najmä starých ľudí. Nepozerajú sa hore, ponad hlavy iných ľudí, ako sa vedel pozerat' napríklad Gérard Philipe, nechodia so vztýčenou hlavou, ale upierajú zrak dolu alebo poškuľujú do strany. V ich očiach vždy uvidíme triezve, racionálne hodnotenie iných ľudí, danej situácie, vyhliadok do budúcnosti, ako aj zladenie týchto hodnotení s ich životnou filozofiou, podriadenou kolobehu. Ich životnú filozofiu najlepšie vystihuje výrok „márnosť nad márnosť“ a to je najlepšie vyjadrenie určitej filozofie dejín.

Niektoré tváre však vyjadrujú inú filozofiu histórie, vieru v pokrok, v stálu zmenu. Takýto filozofický postoj sa premieta aj do výrazu ľudskej tváre, na ktorej badať nespokojnosť, stále hľadanie niečoho transcendentného, očakávanie nejakého prekvapenia. To sú ľudia, ktorí hýbu dejinami alebo sa hýbu spolu s nimi. Pozrime sa na podobizne revolučných činiteľov. Nezbadáme na nich žiadnu spokojnosť so sebou ani so svetom. Naopak, pre nich je typické stále pozeranie dopredu, zameranosť do budúcnosti.

Pozorujeme aj tváre plné odovzdanosti osudu alebo vyrovnanosti s ním a v pozadí vždy objavíme istú filozofiu času, prameniáciu napokon z toho-ktorého náboženstva, ktoré daný človek vyznáva.

## Záver

Na záver by sme chceli zhrnúť nami načrtnuté predstavy o sociofyziognomike do niekoľkých téz. Podľa nás:

- Každá ľudská tvar predstavuje určitú hodnotu a zasluhuje si úctu a pozornosť zo strany spoločnosti.
- Medzi tvárou a sociálnym postavením človeka by mala byť istá koherencia.
- Každú tvár možno historizovať, teda situovať do určitej minulej doby. Je to účelné nie pre historickú maškarádu, ale na zvyšovanie všeobecnej kultúrno-historickej rozhladenosti ľudí, na pestovanie ich etnografickej, antropologickej, historicko-kultúrnej informovanosti. Je to nanajvýš potrebné v súčasnosti, keď sa v dôsledku

intenzívnej migrácie obyvateľstva s pracovnými, turistickými, obchodnými a ďalšími cieľmi nesmierne rozširujú kontakty medzi rôznymi národmi a kultúrami. V týchto podmienkach je veľmi dôležité, aby ľudia vnímali cudzinca ako príslušníka inej civilizácie, takisto dôstojnej a hodnej pozornosti ako tá ich, aby v ňom videli a vážili si nielen jeho samého, ale celý jeho národ, krajinu, kultúru. Tvár cudzinca by mala byť ich najautentickejším svedectvom.

- Pre človeka je typické schovávanie sa do určitého fyziognomického typu, čo je formou jeho úteku od identity.
- Pri analýze tváre zdôrazňujeme jej schopnosť byť nástrojom sociálneho vzostupu, životného úspechu, ale zároveň aj sociálneho triedenia, dištancovania a mocenského ovládania.
- V súčasnosti je potrebné rozvíjať kultúru tváre ako komunikačného prostriedku a nástroja na „otváranie sa inému“ (Maffesoli).

## LITERATÚRA

- ANDRÉ, J., 1981: Introduction. In Anonyme Latin. *Traité de physiognomonie*. Paris: Société d'édition „Les Belles a l'École des hautes études.
- COOLEY, Ch. H., 2000: Čelovečeskaja priroda i social'nyj poriadok. Moskva: Ideja-Press,.
- Dubois, Ph. et Winkin, Y., 1988: *Rhetorique du corps*. Bruxelles: De Boeck-Wesmael, s.a.
- EVANS, E., 1969: *Physiognomics in the Ancient World*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- GOFFMAN, E., 2000: *Predstavljenije sebja drugim v povsednevnoj žizni*. Moskva: Kanon-PressC.
- GOFFMAN, E., 2003: *Stigma*. Praha: Slon.
- HERLAND, L., 1956: *Gesicht und Charakter*. Zürich: Rasher Verlag.
- MAFFESOLI, M., 1988: *Jeux de Masques: Postmodern Tribalism*. In *Design Issues*, vol. IV, Numbers 1-2, Special Issue.
- MARCANNE, M. H., 1988: *De la physiognomonie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*. In Ph. Dubois et Y.Winkin, eds, *Rhétorique du corps*. Bruxelles: De Boeck-Wesmael, s. a.
- PIJOAN, J., 1989: *Dejiny umenia*, 6. zv. Bratislava: Tatran.

# **Bibliografia Dilbar Alijevovej**

## **Publikačná činnosť**

### *Vedecké monografie v domácich vydavateľstvách*

1. Súčasná americká sociológia. Bratislava: Pravda 1986, 312 s.
2. Formy historiografickej sebereflexy v súdobé nemarxistickej sociológii. In Soudobá teoretická sociologie na západe. ÚFS ČSAV, 1989, s. 33-64.

### *Vedecké práce v domácich časopisoch a zborníkoch*

1. K ideologickému zmyslu teórie „spoločenského rastu“. In Otázky marxistickej filozofie, XIX, 1964, č. 1, s. 26-41. Spoluautor Jiří Suchý.
2. Engelsova koncepcia spoločenského systému. In Sociológia 3, 1971, č. 2, s. 147-159.
3. Problém sociologickej teórie v diele T. Parsonsa. In Sociológia 5, 1973, č. 2, s. 120-133.
4. Zur Entwicklung der Engelsschen Konzeption der Gesellschaftssysteme. In Zborník Filozofickej fakulty „Philosophica“, Bratislava: SPN, r. XII-XIII, 1971-1972, s. 367-379.
5. Metateoretická analýza v nemarxistickej sociológii. In Sociológia 6, 1974, č. 6, s. 542-555.
6. Etnometodologická koncepcia v súčasnej americkej sociológii. In Sociológia 8, 1976, č. 4, s. 336-350.
7. K rocenke metateoretickej problematiki v sociologičeskej koncepcii T. Parsonsa. In Zborník Filozofickej fakulty „Philosophica“. Bratislava: XVI, 1975, s. 534-547.
8. Problém revolúcie v buržoáznom sociologickom vedomí. In Sociológia 9, 1977, č. 6., s. 534-547.
9. Nededuktívne teórie v súčasnej americkej sociológii. In Sociológia 11, 1979, č. 4, s. 335-354.
10. Metateória alebo epiteória? Kritické poznámky na okraj niektorých metavedeckých konfrontácií. In: Sociológia 12, 1980, č. 4, s. 318-336.
11. „Sociológia sociológie“ ako kritika západnej sociológie. In Sociológia 13, 1981, č. 4, s. 376-397.
12. Fenomenológia v sociológii. In Sociológia 14, 1982, č. 4, s. 418-438.
13. Problémy sociologického bádania v „nemeckej ideológii“. In Sociológia 15, 1983, č. 2, s. 153-170.

14. K hodnoteniu vývoja súčasnej nemarxistickej sociológie. In Sociologický časopis, 1983, č. 3, s. 303-315.
15. „Teórie strednej úrovne“ v systéme marxistickej sociologickej teórie. In Sociológia 16, 1984, č. 2, s. 303-311.
16. Existencializmus v súčasnej americkej sociológii. In Sociologický časopis, 1984, č. 3, s. 276-290.
17. O niektorých súčasných formách vplyvu buržoáznej filozofie na buržoáznú sociológiu. In Filozofia, 1984, č. 2, s. 181-193.
18. Interpretatívna metóda v súčasnej západnej sociológii. Bratislava: 1985, 19 str. (nepublikovaný rukopis).
19. Podoby interakcionistickej sociológie. In Sociológia 17, 1985, č. 4, s. 379-397.
20. „Marxizácia“ americkej buržoáznej sociológie sedemdesiatych – začiatku osemdesiatych rokov. In Sociológia 18, 1986, č. 5, s. 493-512.
21. Každodennosť ako objekt sociologického skúmania. In Sociológia 19, 1987, č. 4, s. 393-411.
22. Mesto „teorij srednego úrovnja“ v marksistskoj sociologii s točki zrenija jejo sootnošenija s istoričeskim materializmom. In Philosophica, XXVI. Bratislava: Vyd-vo UK, 1986, s. 241-260.
23. Charakteristika nekotorych antiscentistskich tendencij v sovremennoj zapadnoj sociologii. In Philosophica, XXVI. Bratislava, 1986, s. 241-260.
24. Najnovšie trendy v súčasnej západnej sociológii. In Sociológia 19, 1987, č. 3, s. 285-287.
25. Sociálne problémy vedecko-technickej revolúcie v myšlienkovom kontexte antiscentistickej sociológie. In Sociológia 20, 1988, č. 5, s. 505-521.
26. Každodennosť v optike procesuálneho pohľadu. In Zborník „Aktuálne teoretické a metodologické skúmania sociálnej dynamiky“. Smolenice: jún 1988, SSS pri SAV, s. 29-37.
27. Štruktúry každodennosti v sociologickej reflexii. In Sociológia 21, 1989, č. 2, s. 155-175.
28. Nezáväzná poznámka na margo pojmu „ľudové masy“. In Sociológia 22, 1990, č. 4, s. 443-451.
29. Everyday Life as Object of Sociological Research. In Sociológia, 1990, Special Issue in English, s. 23-30.
30. Modely človeka, modely riadenia. In Sociológia 22, 1990, č. 3, s. 256-259.
31. Školy v sociológii. In Sociológia 22, 1990, č. 3, s. 351-353.
32. Fakty, argumenty, názory. In Sociológia 22, 1990, č. 3, s. 409.

33. Súčasný vývojové trendy v západnej sociológii. In *Sociológia* 23, 1991, č. 4, s. 267-280.
34. Contemporary development trends in Western sociologies. In *Sociológia*, 1991 – Anthology from the Journal of the Institute of Sociology of Slovak Academy of Sciences 1991, Bratislava 1991, s. 369-371.
35. Súčasná sociológia každodennosti: post-fenomenologický syndróm. In *Sociológia* 25, 1993, č. 1-2, s. 67-84.
36. Formy historiografickej samoreflexii v súčasnej nemarksistickej sociológii. In *Novejšie tendencie v súčasnej nemarksistickej západnej sociológii*. Moskva: Izd-vo Instituta sociológii RAN (v tlači).
37. Zbežovanie ľudského života ako generačný problém. In *Sociológia* 26, 1994, č. 3, s. 207-216.
38. Zbežovanie ľudského života ako generačný problém. In *Slovensko v 90-tých rokoch: Trendy a problémy*. Bratislava: SSS pri SAV, 1994, s. 123-130.
39. Procesy každodennosti. In *Sociológia v meniacej sa spoločnosti*. Bratislava: Katedra sociológie FF UK, február 1995, s. 29-36.
40. La „mise en insignifiance“ de la vie humaine en tant que le problème de la génération. In *Anthology from Slovak Sociological Review, Journal of the Institute of Sociological Slovak Academy of Sciences*, 1994, s. 2-25.
41. Meaning-Deprivation as a Generational Problem. In *Sociológia – Slovak Sociological Review* 27, 1995, č. 7-8, s. 32-38.
42. The post-modern turn and the sociology of everyday life. In *Sociológia, Slovak Sociological Review* 29, 1997, č. 3, s. 235-247.
43. „Etnohistorizmus“ a identita epochy: na okraj súčasných historiozofických zmätkov. In Bačová, V., Kusá, Z. (eds). *Identity v meniacej sa spoločnosti*. Košice: SVÚ SAV, 1997, s. 28-38.
44. Kryštalizácia škôl v slovenskej sociológii. In Turčan, L., Laiferová, E. (eds.). *O kontinuitu a modernu*. Bratislava: SÚ SAV, 1997, s. 31-45.
45. Sociology of everyday life in context of recent paradigmatic shifts. In *Philosophica XXXI*. Bratislava: Univerzita Komenského, 1998, s. 31-44.
46. Makrosociologické návraty súčasnej sociológie. In *Sociológia* 31, 1999, č. 1, s. 9-30.
47. Sebainterpretačné stratégie dnešného človeka. *Sociológia a spoločenská zmena*. Bratislava: STIMUL, 2000, s. 7-23.
48. Osobnostná identita: kontinuita verzus diskontinuita. In *Sociológia* 32, 2000, č. 4, s. 319-342.
49. Virtualizácia každodennosti. In *Biograf*, 25/2001, s. 97-104.

50. Virtualizácia každodennosti. In Siete. Kyberkultúra. Kyberpriestor. Zborník referátov z medzinárodnej vedeckej konferencie „Z globálnej dediny do globálnej siete“. Bratislava: FA STU, 1. – 2. októbra 2001, s. 117-122.
51. Macrosociological Trend in the Present-day Sociology. In Studies in modern sociology. Bratislava: IRIS, 2002, s. 30-52.
52. Paradigma imaginárneho vo francúzskej sociálnej vede. In Paradigmy sociálnej kultúry. Bratislava: Univerzita Komenského, 2003, s. 25-69.
53. Neviditeľné kolégium (un collège invisible) Michela Maffesoliho. In Sociológia 37, 2005, č. 2, s. 197-200.
54. James' contribution to the crystallization of interactionist sociology. In Sociológia – Slovak Sociological Review 37, 2005, č. 3, s. 215-226.
55. Dobrodružstvo v pohľade sociológie každodennosti. In Biograf 36, 2005, s. 55-84.
56. Paralelné svety sociologických teórií. In Sociológia 38, 2006, č. 5, s. 367-398.

#### ***Vedecké práce v zahraničných časopisoch a zborníkoch***

1. K kritike teorii social'nogo dejstvija v sovremennoj amerikanskoj sociologii. In Naučnyje soobščeniya i publikacii. Taškent: Fan, 1963, s. 292-304.
2. Ob odnom novejšem štampe antikomunizma. In Obščestvennyje nauki v Uzbekistane, Taškent: Fan, 1963, č. 10, s. 31-38.
3. Nesostojatel'nosť koncepcii social'nogo dejstvija. In Filosofskije nauki. Moskva: Vyššaja škola, 1964, č.4, s. 61-69.
4. Izvraščenije problem social'nogo razvitija v teorii social'nogo dejstvija. In Voprosy filosofii. Taškent: Fan, 1966.
5. Ekzistencialistskije tendencii v buržoaznoj sociologii SŠA. In Filosofskije nauki. Moskva: Vyššaja škola, 1985, č. 2, s. 96-105.
6. „Teoriite na sredne ravniščeto“ v systemata na marksistkata sociologičeskata teorija. In Sociologičeski problemi, XVII. Sofija: 1985, č. 3, s. 49-57.
7. „Vtoroje otkrytije“ nasledija Karla Marksa. (Analitičeskij obzor). In Sociologičeskije issledovanija, Moskva: Nauka, 1987, č. 3, s. 108-119.
8. Die sozialen Folgen der wissenschaftlich-technischen Revolution in der Auffassung der westlichen Soziologie. In Zusammenhang von wissenschaftlich-technischer Revolution und die Perspektiven gesellschaftlicher Entwicklung in der nichtmarxistischen Soziologie der BRD. Berlin: 1988.
9. Zbežvýznamňovanie ľudského života ako generačný problém. In Sociologický obzor S. Praha, 1994, č. 4.

10. Paradigmatičeskije sdvigi v sovremennoj sociologii povsednevnosti: koncepcija Mišela Maffesoli. In Sociologičeskij žurnal, Moskva, 1995, N 1, s. 110 -122.
11. Istoriografičeskaja samorefleksija v sovremennoj sociologii. In Sociologičeskij žurnal, Moskva, 1995, N 4, s. 50-68.
12. La désignification de la vie humaine dans les pays post-socialistes.- Cahiers de l'imaginaire. Paris: L'Harmattan, 1997, s. 129-133.
13. Sociological implications of the phenomenology. In Phenomenological Inquiry, vol. 25, October 2001, Belmoont, Mass., s. 68-71.
14. La virtualisation du domicile. In Société, N 74, Paris, 2001.
15. „Ja stala čitať po-češski i po-slovacki, znaja „Slovo o polku Igore ve“ ... In Sociologičeskij žurnal, 2002, N 4, s. 121-146.
16. Le collège invisible autour de Michel Maffesoli. – Dérive autour de l'oeuvre de Michel Maffesoli. Paris: L'Harmattan 2004, s. 171-177.

#### ***Pozvané referáty na domácich vedeckých konferenciách***

1. Formy teoretickej sebareflexie sociológie. In Pozvaný referát na teoretický seminár ČSSS pri ČSAV „Rozvoj M.-L. sociológie teórie“. Alšovice: 27. – 29. 5. 1981.
2. Nechcené príbehy. In Vedecká interdisciplinárna konferencia Etnologického ústavu SAV „Oral History- metóda či cieľ?“. Bratislava: 18. 5. 1994.
3. Kryštalizácia škôl v slovenskej sociológii. In Referát na teoretickej konferencii SÚ SAV a FF UK „O kontinuitu a modernitu“. Bratislava: 28. – 29. 11. 1996.
4. „Etnohistorizmus“ a identita epochy: na okraj súčasných historiozofických zmätkov. In Vedecký interdisciplinárny workshop „Hľadanie identity v meniacom sa svete“. Košice: SVÚ SAV a SSS pri SAV, 21. – 23. 10. 1997.
5. Virtualizácia každodennosti In Referát na interdisciplinárnej konferencii „Z globálnej dediny do globálnej siete“. Bratislava: FA STU, 1. – 2. októbra 2000.
6. Paradoxy modernizácie. In Referát na teoretickom seminári SÚ SAV a sekcie sociologickej teórie a sekcie metodológie SSS Modernizácia v postmodernej situácii. Bratislava: 25. 10. 2001.
7. Rodina v ohrození alebo ohrozenie rodinou. In Príspevok na konferencii Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity, Modra – Harmónia: 29. apríla 2002.
8. Paradigma imaginárneho vo francúzskej sociálnej vede. In Paradigmy sociálnej kultúry. Seminár sekcie sociológie kultúry SSS, 29. 10. 2002.

9. Polohy dialógu. In Dialóg kultúr. Seminár sekcie soc. kultúry SSS pri SAV 13. 12. 2004.

***Vyžiadané referáty na medzinárodných vedeckých konferenciách***

1. Sociálne následky vedecko-technickej revolúcie v kritickej reflexii západnej sociológie. In Referát na vedeckom kolokviu Ústavu M.-L. sociológie Akadémie spoločenských vied . Berlín: 27. – 28. 10. 1987.
2. „Marxizácia“ sociológie v SŠA 70. – 80. rokov. In Seminár Sovietskej sociologickej asociácie „Aktualnyje problemy marksistskogo istoriko-sociologičeskogo issledovanija“. Moskva: 1986.
3. Makrosociologické nostalgie súčasnej sociológie. In Pozvaný referát na zjazde českých sociológov . Praha: 11. 12. 1993.
4. La désignification de la vie humaine dans les pays post-socialistes d'aujourd'hui. In Colloque international „Ruptures de la modernité“. Montpellier: 15. – 17. decembra 1994.
5. The dynamics of everyday life. In First International Convention of Philosophy, Phenomenology and Science of Life. Taliansko, Macerata: 18. – 20. apríl 1996.
6. Phénix du civilisme: les socialités marginaux. In Referát na medzinárodnom kolokviu „La socialité contemporaine“. Paríž, Sorbonne: 20. – 21. júna 1996.
7. L'imaginaire et l'identité. In Colloque „Méthodes et champs de l'imaginaire“. Trentenaire du Centre de Recherche sur l'Imaginaire. Paríž, Sorbonne: 19. – 20. december 1997.
8. Sociological implications of the phenomenology. In Communication on the meeting at the Dept. of Philosophy and Human Sciences. Università degli Studi di Macerata: 13. apríl 2000.
9. James' contribution to the crystallization of interactionist sociology. In Referát na medzinárodnej konferencii „Pragmatism and values“. Stará Lesná: 29. – 31. jún 2000.
10. Macrosociological trend in present-day sociology. In Referát na rakúsko-slovenskom teoretickom semináre. Bratislava: november 2000.
11. La virtualisation du domicile. In Colloque „La socialité postmoderne“. Paris, Sorbonne: 18. – 20. júna 2001.
12. La fragmentation de l'ordre social dans la vie quotidienne. In „La socialité postmoderne IV“, colloque du CEAQ. Paris, Sorbonne: 19. – 20. jún 2003.
13. La banalisation de l'aventure dans la postmodernité. In „La socialité postmoderne V“, colloque du CEAQ. Paris: 21. – 22. jún 2005.
14. La logique de l'imaginaire. In „La socialité postmoderne VI“, colloque du CEAQ. Paris, Sorbonne: 20. – 21. jún 2005.



### *Príspevky na domácich vedeckých konferenciách*

1. Engelsová koncepcia sociálnej determinácie. In Referát na teoretickej konferencii FF UK k 150. výročiu narodenia F. Engelsa. Bratislava: november 1970.
2. Metateoretická analýza v sociológii. In Metodologická konferencia FiF UK. November 1973.
3. Deduktívne a nededuktívne teórie v súčasnej západnej sociológii. In Seminár ÚFS SAV „Neopozitivismus a súčasná metodológia vedy“. Smolenice: 1979.
4. Charakteristika neofenomenologickej sociológie. In Sekcia sociol. teórie SSS pri SAV. Bratislava: 1981.
5. O niektorých formách vplyvu súčasnej buržoáznej filozofie na nemarxistickú sociológiu. In Teoretický seminár Katedry filozofie FF UK. Bratislava: september 1981.
6. Vzťah nemarxistickej sociológie k dedičstvu K. Marxa. In Referát na 2. zjazde čl. sociológov. Tatry; november 1981.
7. K hodnoteniu vývoja súčasnej západnej sociológie. In Referát na teoretickom semináre „Aktuálne otázky kritiky súčasnej nemarxistickej sociológie“. SSS pri SAV, 1982.
8. Marxova interpretácia predmetu sociológie. In Celoštátny seminár SSS pri SAV „Aktuálnosť Marxova Sociologického odkazu“. Bratislava: 1983.
9. Kritika súčasnej existenciálnej sociológie. In Seminár ÚFS SAV „Kritika súčasných nemarxistických metodologických koncepcií v spoločenských vedách“. Smolenice: november 1983.
10. Sociálna funkcia sociológie v socialistickej spoločnosti. In Teoretický seminár Katedry sociológie FF UK „Aktuálne problémy sociologického bádania. Október 1984.
11. Interpretatívna metóda v súčasnej západnej sociológii. In Referát na vedeckom semináre ÚFS SAV „Kritika súčasných buržoázných metodologických koncepcií v spoločenských vedách“. Smolenice: 21. – 22. 11. 1984.
12. Štruktúra marxistickej sociologickej teórie a miesto teórií „strednej úrovne“. In Seminár „Rozvoj teórie M.-L. sociológie“ ČSSS pri ČSAV. Kosova hora: máj 1985.
13. Charakteristika niektorých antiscientistických smerov v súčasnej západnej sociológii. In Teoretická konferencia slovenskej filozofickej spoločnosti. Krpáčová: apríl 1984.
14. Súčasná existenciálna sociológia a problematika sociológie zdravotníctva. In Príspevok na sekcii sociológii zdravotníctva SSS pri SAV. Bratislava: 1985.

15. Súčasná sovietska sociológia. In Stretnutie katedier sociológie. Tonkovec: september 1986.
16. Niektoré závažne trendy vo vývoji súčasnej západnej sociológie. In Referát na I. zjazde slovenských sociológov. Pezinok: október 1986.
17. Podnety sovietskej sociológie pre výskum a riadenie sociálnych procesov. In Beseda za okrúhlym stolom „Sociológia“. Bratislava: 15. 4. 1987.
18. Problém profesionalizácie sociológie v kontexte sociotechnických cieľov. In Koreferát na integračnej akcii SSS pri SAV. Bratislava: 3. 12. 1987.
19. Každodennosť v reflexii sociológie. In Prednáška na sekcii teórie sociológie SSS pri SAV. Bratislava: 16. 11. 1987.
20. Funkcie a formy historiografickej sebareflexie sociológie. In Referát na metodologickej konferencii FF UK „Metodologické východiská súčasnej vedy“. Bratislava: 13. 3. 1989.
21. Súčasnne trendy v západnej sociológii. In Referát na stretnutí katedier sociológie. Bratislava: 5. 9. 1989.
22. Modely človeka, modely riadenia. In Príspevok na 2. zjazde slovenských sociológov. Martin: september 1989.
23. Školy v sociológii. In Príspevok na 2. zjazde slovenských sociológov. Martin: september 1989.
24. Antinómia makro- a mikrosociológie v kontexte súčasných trendov západnej sociológie. In Referát na teoretickom semináre SSS pri SAV „Makro- a mikrosociológia: vybrané problémy“. Bratislava: 30. 5. 1991.
25. Hermeneutika a interpretatívna sociológia. In Referát, prednesený na teoreticko-metodologickej konferencii Sekcie sociologickej teórie SSS „Hermeneutika v sociológii“. Bratislava: 5. 11. 1992.
26. Súčasnne vyhlíadky makrosociológie. In Metodologický seminár katedry sociológie FF UK. Bratislava: november 1994.
27. Zbežvýznamňovanie ľudského života ako generačný problém. In Výročná vedecká konferencia SSS pri SAV. Bratislava: 27. 1. 1995.
28. Hermeneutika v sociológii. In Referát na Fenomenologickom semináre Filozofického ústavu SAV, 23. 1. 1995.
29. Procesy každodennosti. In Referát na výročnej konferencii Katedry sociológie FF UK, 16. 2. 1995.
30. Problém integrácie v aspekte súčasných integračných a dezintegračných procesov. In Referát na metodologickej konferencii Katedry sociológie, 5. 6. 1995.
31. Receptia P. Ricoeura v bývalom ZSSR a Rusku. In Referát na Fenomenologickom seminári FÚ SAV, 29. 5. 1995.

32. Školy v slovenskej sociológii. In Referát na teoretickom seminári SSS „Teoretická diverzifikácia slovenskej sociológie“, 24. 4. 1995.
33. Tematizácia „imaginárneho“ vo francúzskom spoločenskovednom myslení. In Referát na fenomenologickom seminári FÚ SAV, 12. 2. 1997.
34. Teoretická identita súčasnej sociológie. In Referát na workshope Sekcie sociologickej teórie SSS pri SAV „Nová identita sociológie“, máj 1998
35. Útrapy z vedeckosti alebo skaza štýlu. In Príspevok na seminári Sekcie sociologickej metodológie SSS pri SAV „Sociologické žánre“, október 1999.
36. Tekuté sociality. In Referát na workshope sekcie sociologickej teórie „Komunity či siete“. Bratislava: 27. apríl 2000.
37. Virtualizácia každodennosti. In Referát na workshope Sekcie sociologickej teórie SSS „Virtuálna realita z pohľadu spoločenskej vedy“. Bratislava: 4. máj 2001.
38. Fragmentácia sociálneho poriadku v každodennom živote ľudí. In Referát na výročnej vedeckej konferencii „Medzi poriadkom a Chaosom“. Bratislava: 27. – 28. februára 2002.
39. Význam Parsonsa pre dnešok. In 100. výročie T. Parsonsa, seminár sekcie soc. teórie SSS, 6. 12. 2002.
40. Etické dimenzie sociológie. In Sociológia a etické problémy súčasnosti. (interdisciplinárny seminár sekcie soc. teórie SSS), december 2003.

### ***Príspevky na zahraničných vedeckých konferenciách***

1. Metodologické prístupy k spracovaniu problematiky reflexie súčasnej nemarxistickej sociológie. In Zasadnutie Medzinárodnej problémovej skupiny, ISI AN ZSSR. Moskva: 12. 6. 1986.
2. „Trendový“ prístup v súčasnej západnej historiografii sociológie. In Zasadnutie pracovnej skupiny 3. MPK AV „Metodologické problémy kritiky súčasnej nemarxistickej sociológie“. Moskva: október 1989.
3. Hranice každodennosti / Analýza denníkov E. T. A. Hoffmanna. Referát na 2. pracovnej konferencii Biografickej spoločnosti. Borek u Sucho-  
masti: 13. 6. 1999.

**Tvár ako sociálny nástroj**  
**Pocta sociológii Dilbar Alijevovej**

Vydal Sociologický ústav SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava  
v roku 2007. Technická, grafická úprava a návrh obálky Jarmila  
Štrbavá. Počet strán 266. Náklad 300 kusov. Vytlačila tlačiareň  
Interlingua, 821 05 Bratislava.

ISBN 978-80-85544-44-2