

**Sajjid Qutb: *Milníky na cestě*.  
Praha: Academia, 2013, 296 str.**

Není vlády kromě vlády Boha, není zákona, leč toho od Boha daného a není nadvlády jednoho člověka nad druhým, neboť veškerá moc patří Bohu. I takto by se dalo shrnout krédo nejvlivnějšího islámského revolucionáře 20. století Sajjida Qutba (1906–1965). Tento aktér ovlivnil několik generací aktivistů islámské obrody daleko za hranicemi rodného Egypta a jeho dodnes nejčtenější, nejvýbušnější a nejzakazovanější spis *Milníky na cestě* (1964) do češtiny přeložil orientalista Miloš Mendel.

Biografie Qutba – čtivě diskutovaná v téměř stostránkové úvodní Mendelově studii – neodpovídá klišé primitivního a omezeného islámského fanatika. Spíše připomíná složité hledání pravdy a řádu člověkem téměř renesančního formátu, který nejprve působil jako sekulárně orientovaný básník, učitel, novinář či literární kritik, aby se postupně obrátil ke Koránu a nakonec se proměnil v nesmrtelného ideologa džihádu. Stejně tak nejde o život věčně naivního idealisty, jehož mladistvé srdce tíhne k revoluci, nýbrž spíše o postupné zrání, které se radikalizuje až v pozdním věku spolu s nabíranou životní zkušeností.

Qutb byl od malička knihomol, otec-vlastenec ho velmi záhy přivedl k sekularismu požadujícímu parlamentní systém, svržení monarchie a odchod britských okupantů. Avšak skutečně „velký svět“ a nové obzory se mu otevírají, až když opouští rodnou vesnici konzervativního Horního Egypta, aby pokračoval ve středškolských a vysokoškolských studiích ve velkoměstské Káhiře. Zde se ho ujímá sečtělý strýc, profesor al-Azharu, a uvádí ho do salónů předních intelektuálů podrobně obeznámených se západní vědou, filosofií i literaturou. Qutb vstřebává fascinující myšlenky Einsteina, Freuda či Darwina, profesně se snaží prorazit jako „pozápadnělý“ literát, přičemž politicky dosud kráčí v otcových šlépějích, když podporuje sekularisty z *Hizb al-Wafd*.

Mezi zlomy v Qutbově životě se počítá rovněž studijní pobyt ve Spojených státech (1948–1950), kam byl hlasitý rebel decentně „uklizen“ jako delegát ministerstva školství. Ale Amerika na

Qutba neudělala dojem, spíše naopak. Avšak hlavní příčinou postupného odklonu od západních vzorů a obratu k islámskému fundamentalismu bylo podle Miloše Mendela stále zřejmější fiasko egyptského experimentu s demokracií. Parlamentní systém nevedl ke slibované prosperitě a nezávislosti na Británii, naopak si ho velmi rychle ochočili kolaboranti, korupčníci a úzká oligarchie. A spolu s diskreditací parlamentarismu se jako nefunkční začínají jevit též západní vzory obecně. Pozitivní alternativa se namísto toho začíná hledat v domácí náboženské tradici. Qutb se proto sblízuje s Muslimským bratrstvem. Kolem roku 1951 se stává jeho nekorunovaným šéfidéologem, jenž svým charismatem zaplňuje vakuu po zavražděném (1949) zakladateli, Hasanu Banná.

Následná Qutbova myšlenková radikalizace již probíhá ruku v ruce s radikalizací poměrů v Egyptě a stupňující se konfrontací s mocí. Nekontrolovatelné demonstrace proti monarchii a britské okupaci ústí v chaos a rozpad státu. Na žádost krále do ulic vjíždí britské tanky a dochází k masakrům. Ve vypjaté atmosféře dojde k převratu Svobodných důstojníků (1952) rekrutujících se ze středních kádřů, kteří svrhnou staré generály i krále. Zpočátku jim v tom nesekunduje nikdo jiný než Muslimští bratři v čele s Qutbem. Avšak ani nový republikánský režim nefandí islamizaci, navíc se ukazuje jako ještě brutálnější než ten starý. Qutb je za protistátní agitaci vězněn (1955–1964). Právě ve vězení píše churavější Qutb své nejradikálnější spisy včetně recenzovaných *Milníků*. Bezbožnost režimu mu přitom demonstrovuje bití a mučení. Tyranie poklesla pod zvířecí úroveň, odvrhla morální zábrany, protože odpadla od Boha: i šelma zabíjí kvůli potravě a nekočá se mučením. Odtud pak pramení Qutbova nekompromisnost: „Propast mezi islámem a džáhilíjí je obrovská a most porozumění přes ni se nebude stavět tak, že lidé na obou stranách se setkají uprostřed cesty, nýbrž tak, že lidé žijící v džáhilíjí, přejdou na stranu islámu.“

Jaký je tedy obsah díla vznikajícího za těchto dramatických podmínek, které po svém vydání posloužilo jako důkaz v soudním procesu, na jehož konci stál rozsudek smrti a poprava autora? Jakých myšlenek se dodnes tolik obávají

sekulární diktatury i monarchie islámského světa? Měl by se strachovat též Západ? Pokud erudovaný Qutb kritizuje materialistickou kulturu či agresivní zahraniční politiku Západu, dobře ví, o čem mluví. Navíc nejde o kritiku jednostrannou. Qutb vyzdvihuje evropskou exaktní vědu; studiem přírodních zákonitostí vesmíru člověk lépe poznává Boží stvoření a tím se také přibližuje Bohu. Bádání je mu tedy formou zbožnosti. Naopak však varuje před evropskou filosofií a humanitními vědami. Ty se podle něj zformovaly v konfliktu s církví, proto jsou nepřátelské k jakémukoliv náboženství. Qutb podobně uznává západní vyspělost v technologii a materiální produkci, přičemž na ní nevidí nic špatného. Koneckonců také efektivní hospodaření na zemi, kterou člověk dostal do užívání od Boha a je též Jeho výtvorem, není ničím jiným než formou zbožnosti. Jednostranný materialismus Západu však potřebuje vybalancovat duchovními hodnotami islámu, jinak hrozí, že se člověk zredukuje na podněty reagující organismus.

Po pravdě řečeno ale Qutba jinak Západ příliš nevzrušuje. Největší starost mu dělá diagnóza kritického stavu světa islámu a hledání receptů, jak upadající muslimské společnosti obrodit skrze návrat k „opravdovému“ náboženství. Když moralizuje o stavu všech současných společností, přirovnává je novátorsky k *džáhiljí*, tedy k barbarství předislámských Arabů.

*Džáhilja* není ničím menším než vzpourou proti jedinému Bohu. Jedni lidé si podmaňují jiné, kteří je pak uctívají. Namísto aby velebili pouze Boha, dochází ke zbožštění některých privilegovaných jedinců či skupin (kmenových, rasových, třídních, národnostních). Lidé si poté sami píší zákony a s úctou se jim podřizují, namísto aby se podřizovali pouze Božím zákonům. Lidé se také stávají závislí na hodnotách a mínění jiných lidí a touží po prestiži či uznání, namísto aby se strachovali jen a pouze o názor Boha. A konečně, ve víře nezakotvení lidé se nechávají vláčet nízkými pudy a materiálními potřebami, touhou po zisku, luxusu, pohodlí či tělesných rozkoších, což je vzdaluje od Boha a sráží na úroveň zvířat, namísto toho, aby se povznesli a jejich jedinou žádostí bylo se stalo uspokojování Boha. Výsledkem je nakonec vždy smrt svobody a vytěšnění spravedlnosti.

Islámská společnost je pak vytouženým protipólem *džáhilje*. Jejím největším handicapem je ale skutečnost, že se v současnosti nikde nevy-skytuje. Ideální pravzor je proto zapotřebí hledat v prvotní muslimské obci Proroka a rekonstruovat ji skrze koránské verše: „(...) shodněme se, že nebudeme sloužit nikomu leč Bohu a nebudeme k Němu nic přidružovat a že si nebudeme brát jeden druhého za pána místo Boha!“ Islám podle Qutba nemá být jen věc soukromé víry či salónních polemik, ale má se mu podříditi i veškeré každodenní jednání, morálka, zákonodárství, organizace společnosti a výkonu politické moci: „On je ten, kdo je Bohem na nebesích i Bohem na zemi.“ Islámská společnost je nekonečně nadřazená všem ostatním, společenství víry je založené na rovnosti, přičemž ignoruje rasové, etnické nebo kmenové rozdíly. Představuje „tavící kotlík“ různých tříd a kultur, což potenciálně představuje zdroj její síly a kreativity. Qutba přitom zjevně iritují námitky kritiků poukazující na mlhavost či abstraktnost programu ideální islámské společnosti. Stejně jako v případě prvotní Prorokovy obce se doktrína rozvíjela dialekticky ruku v ruce s rozvojem muslimského společenství. Teorie státoprávního či společenského uspořádání tak bude krok za krokem krystalizovat spolu s rozvojem obrodného hnutí. Obrisy nového řádu se budou postupně vyjasňovat prostřednictvím řešení každodenních nových problémů. Zároveň také skrze konflikt s *džáhiljí*, který posílí víru i soudržnost komunity. Jinými slovy, teprve praxe, nikoliv kavárenské či akademické teoretizování, může konkretizovat podobu ideálu.

Náboženství tak Qutbovi slouží jako zidealizovaný etalon, kterým kriticky poměruje nedokonalou pozemskou společnost: „Lidská realita – včera, dnes i zítra – je konfrontována s tímto náboženstvím, jakožto všeobecnou deklarací osvobození člověka na zemi od vší moci, vyjma té Boží.“ Výsledkem je napětí mezi ideálem a skutečností. Z takové konfrontace s představou idealizované islámské společnosti totiž *džáhilja* nevychází nikdy dobře. S *džáhiljí* přitom nelze uzavírat kompromisy: nelze žít zároveň v pravdě i ve lži, ve víře i nevíře, svobodně i nesvobodně, podle zákonů Boha i zákonů lidí.

Qutbovi z toho vychází, že povinností muslimů je vést *džihád* za svržení *džáhilje*, ve které

nelze žít plnohodnotný život věřícího. A to formou přesvědčování i násilného boje. Trpělivé a dlouhodobé přesvědčování má nejprve bloudící muslimy pozvat zpět k islámu, vždyť Prorok v Mekce prvních třináct let také pouze kázal a násilí odmítal: „Naším cílem je nejprve změnit sama sebe, abychom nakonec mohli změnit celou společnost.“ Již v této fázi je ale klíčová izolace revolučního předvoje (*talia*) od bezbožné a zkažené většiny. Opět se tak musí replikovat vzorec Prorokem vedené obce, která se dokázala zformovat jen díky distanci – a skrze konflikt – s *džáhiljí*. Teprve poté se násilí obrátí proti mocným, protože ti se nikdy nevzdávají jen pod tíhou argumentů. Qutb přitom tento pozemský střet považuje za součást dlouhodobého konfliktu situovaného do širší metafyzické či kosmické dimenze: „Bitevní pole je, co do rozsahu prostoru a času, hodnot a měřítek, velmi široké.“ Aktivisty pak chápe jako nikoho menšího než „námezdní dělníky Boha“, které si Pán vybral jako nástroj uskutečnění svého plánu a jako reprezentanty své moci: „A tak se život lidstva propojil s životem vznešené družiny andělů a život na tomto světě se propojil s životem na Onom světě, takže bitevní pole mezi dobrem a zlem, pravdou a bludem, vírou a tyraní se již neodehrává jen na zemi. Konečné rozhodnutí, ani chvíle rozlišení dobra a zla, se neuskuteční na tomto světě.“

Qutbův revoluční akční program lze rozdělit na sekvenci základních fází inspirovaných první muslimskou generací. Nejprve je zapotřebí správně pochopit čistý Korán a zbavit islám všech pozdějších znečišťujících lidských nánosů. Tedy zjistit, jaké nás Bůh chce mít. Poté je zapotřebí si tuto víru nejen hluboce osvojit, ale také ji převést do jednání v každodenním životě. Obě tyto fáze nelze úspěchat, mohou trvat řadu let a bez jejich zvládnutí nemá cenu pokračovat dále. Snaha o radikální transformaci společnosti bez předchozí hluboké transformace jednotlivců by se totiž zvrtila jen v jinou formu tyranie. Ve třetím kroku je nutná izolace od zkažené *džáhiljí*, nekompromisní spálení mostů za dosavadními životy a případně i rodinami či přáteli. Teprve poté se přistoupí k přesvědčování i závěrečnému ozbrojenému boji s těmi, kdo kladou překážky šíření

víry. Musí být smeteny politické systémy, které brání, aby se jeho poselství dostalo k uším lidí.

Qutbův mobilizující spis obsahuje tři neustále se prolínající roviny: diagnózu neradostného stavu muslimských společností (*džáhiljí*), alternativu v podobě nekonečně dobré islámské společnosti a vlády (*hákimíja*) a konečně akční cestu (*taríqa*) opatřenou milníky, jak se k tomuto ideálu propracovat a přitom nezbloudit. Orientalista Miloš Mendel přitom ukazuje, jak se Qutb, přimlouvající se jinak za očistu islámu od lidských nánosů, sám nekonzistentně pouští do tvorby pojmových inovací v Koránu absentujících (*talia*), případně dává zcela nový obsah klasickým pojmům (*džáhiljí*) nebo popularizuje pojmy užívané daleko za hranicemi přijatelné islámské ortodoxie (*taríqa*). Při četbě knihy si však nelze nevšimnout, že pro Qutba není charakteristická zdaleka jen selektivní, subjektivní a pro-revoluční interpretace islámu. Snad ještě důležitější je interpretace pozemské politické a sociální reality, ve které si Qutb čte stejně vášnivě jako v Koránu samém. A to s pomocí svých oblíbených koránských veršů a imaginace věřícího zabředávajícího do stále hlubší konfrontace s mocí.

Bratrstvo se později od tezí Qutba oficiálně distancovalo prostřednictvím vlivného spisu *Kazatelé, nikoliv soudci* (1969), přisuzovanému novému vůdci Hassanu Hudaibi. Posuzování toho, kdo je pravověrný muslim či naopak trest zasluhující odpadlík, se mělo napříště přenechat Bohu, který to má jediný „v popisu práce“ a nemělo by se mu do toho diletantsky zasahovat.

Díky vydání *Milníků na cestách* český čtenář získává přístup ke klíčovému spisu moderního politického islámu. Přitom jde o překlad mimořádný, z něhož je jasné, že Mendel mnohokrát vážil každé slovo a poctivě zkoumal znění každé věty. Mendelova péče o čtenáře se odráží rovněž v devětadevadesáti vysvětlujících poznámkách pod čarou, představujících milníky, které čtenáře nenechají zabloudit v mnohdy složité, ale fascinující a stále aktuální problematice.

Karel Černý

**Miroslav Paulíček: *Nikdo se neodvází říci, že je to nudné: Sociologie vysokého a nízkého umění*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012, 132 str.**

Tematicky lze recenzovanou knihu autora Miroslava Paulíčka zařadit do „škatulky“ sociologie umění, což není zrovna nejfrekventovanější téma české sociologie. Publikace věnované tomuto tématu lze téměř doslova spočítat na prstech jedné ruky. Uveďme si zde například příspěvek *K sociologii umění* od Jaroslava Šímy (1937), *Sociologii literatury* Karla Krejčího (1940), Úvod do sociologie umění Jana Cigánka (1972) či *Sociologii a literaturu* Miloslava Petruska (1990); z novějších pak připomeňme útlou knížku Pavla Zahradky *Vysoké versus populární umění* (2009). K sociologii umění lze pak také zařadit některé práce významného českého strukturalisty Jana Mukařovského i přesto, že se jeho díla zmocnili především literární vědci.

Svěže a poučeně napsaná kniha si klade za cíl prozkoumat a obhájit dichotomii vysokého a nízkého umění z hlediska sociologie. Obhajobou existence vysokého umění se ale autor vymezuje proti současným převládajícím postmoderním přístupům k umění, které většinou nepracují s tak jasně vyhraněnými kategoriemi. K tomu je ovšem nutné dodat, že něco jako „ostré“ hranice (například mezi žánry) neexistují ani v samotné oblasti umění. Kategorie vysoké a nízké umění autor nechápe jako vzájemně soupeřící hodnotově protikladné kategorie, ale jako „skupiny, jejichž poměrování nemá valný smysl. (...) Nelze je srovnávat, protože každé umění má jiný účel, jinou funkci“ (s. 19). Ze sociologického hlediska ovšem obě kategorie smysl dávají, protože je lze využít pro popis sociální reality spojené s využíváním uměleckých děl tím spíše, že obě mají z hlediska tzv. estetického hierarchismu v podstatě dva hlavní rozměry: estetický, popisující fakt, že určité umění je v určité době a v určité společnosti považováno za „významnější“ a sociální, vyjadřující, jakou roli hraje ta či ona kategorie pro nějakou skupinu ve společnosti. Tradičně je vysoké umění tím, co obdivují elity a nízké tím, čím se baví vrstvy nižší, a to již podle autora dává dobrý základ pro sociologická zkoumání.

Na tomto místě je třeba připomenout, že pojmy vysoké a nízké umění jsou vcelku moderní povahy. Po většinu kulturních dějin našeho civilizačního okruhu plnilo umění primárně jiné funkce než estetické (pojem Mukařovského), a to náboženskou (Kristus či Svatá trojice), vzdělávací (výklad evangelií) či praktickou (portrét jako dokument rodinné historie). Teprve s rozvojem reprodukčních technik, počínaje Gutenbergovým knihtiskem a růstem všeobecné vzdělanosti začíná u výtvarného umění převládat funkce estetická. To první zvyšuje „ekonomiku“ tvorby a rozšiřování znalosti či povědomí o umění (nejprve v původním slova smyslu „umět“) – úspěšná díla jsou formou reprodukcí masově šířena, což navíc podněcuje nápodobu, vedoucí ke zrodu nových talentů. S rozvojem knihtisku stoupá také obecná vzdělanost a zmíněná možnost reprodukce uměleckých děl umožňuje zprostředkování uměleckých děl široké vrstvě veřejnosti.

Po obecnějším uvedení do problematiky sociologie umění a stručného přehledu dějin vysokého a nízkého umění se pak autor ve druhé stěžejní části, „v níž vysoké a nízké umění pátrají po své podobě“ (s. 39), věnuje některým vybraným tématům sociologie umění. Začíná výkladem kánonu, aby se pak přes výklad Shakespeara dostal od důležité otázky autorství, vztahu národa a umění či vztahu plynutí času a tradice až ke kýči. Značnou pozornost pochopitelně věnuje roli sociálního a kulturního kapitálu jako důležitých sociálních determinantů procesu percepce umění. Všimá si také zajímavé role, kterou při „osvojování si“ umění hrají komika a ironie. Východiskem k tomu jsou mu především teorie Pierra Bourdieua a kanonické texty sociologie umění stejně jako odkazy ke klasikům typu Immanuela Kanta, Thorsteina Veblena či Theodora Adorna.

Již ze stručného přehledu témat a prostoru, kterým se jim v publikaci dostává, je vidět značně široký autorův záběr. Ten je ovšem spíše trochu na škodu. Především se tak téměř vytrácí původní záměr zkoumat dichotomii vysokého a nízkého umění, a to tím spíše, že autor bohužel k této problematice neformuluje žádná zřetelná stanoviska a teze. Z hlediska metodologického je škoda, že *Actor-Network Theory* (dále ANT) Bruno Latoura a dalších posloužila autorovi jen

jako organizační princip. „Následující texty jsou sledováním aktérů, klouzáním sítě vysokého umění na pozadí sítě umění nízkého,“ říká autor doslova (s. 37). To, že nepokrytě „fandí“ vysokému umění, které by jako jen jednoho z aktérů sítě rozhodně z hlediska teorie neměl povyšovat vůči ostatním, což naopak činí, je zcela v pořádku a sympaticky jdoucí proti soudobým trendům sociologie umění. Plné využití potenciálu ANT, a tím spíše s ohledem na autorovo „fandění“ existenci vysokého umění, by ale mohlo přispět k hlubšímu pochopení zkoumané dichotomie a k objasnění jejího, dnes často zpochybňovaného významu a práva na existenci. Zde ještě poznamenejme, že jediným (bohužel!) vodítkem, jak je ona ANT síť konstruována, jsou pojmy (respektive jim odpovídající aktéři) použité pro názvy kapitol ve druhé části. Jde například o kánon, autora, kýč, vzdělání či majetek etc.

Co však je knize třeba opravdu vytknout, je absence pokusu o hlubší vysvětlení problematiky tvorby nových aktuálních uměleckých kánonů a rekonstrukce těch starších v soudobé globální společnosti. Jak sám autor upozorňuje, právě kánony hrají významnou roli nejen při sociálním konstruování vysokého umění. (Slovo nejen je zde dodáno proto, že stejně jako autor i recenzent věří v existenci vysokého umění, ovšem ne nutně konstruovaného jako umění, oblíbené elitami). V této souvislosti je třeba poznamenat, že autor, a to nejen v této části, neformuluje žádná zřetelná stanoviska a teze. A bohužel, zřetelné vyjádření autorových poznatků chybí také v závěru práce. Opravdového vysvětlení, jak to tedy dnes s dichotomií vysokého a nízkého umění a s jejím právem na existenci opravdu je, se tedy ve své podstatě nedočkáme. Na druhou stranu ale autor seznamuje čtenáře se současnými přístupy, výsledky a perspektivami sociologického zkoumání této dichotomie. Navíc pak procházka všemi tématy (tedy ATN sítě), evokující spíše celou řadu otázek, než aby poskytla úplné vysvětlení, sympaticky nutí čtenáře k dalšímu studiu. K tomu dobře napomáhá i extenzivní seznam odborné literatury, v němž jsou obsažena (téměř) všechna významná díla, týkající se nejen řešení problematiky ale i sociologie umění jako celku.

V tomto smyslu je tedy recenzovaná publikace spíše velmi dobrým a čtivým úvodem do

témat, kterými se zabývá sociologie umění, než vysvětlením existence a smyslu dělení umění na vysoké a nízké. Na závěr jen dovětek: publikaci jako takovou lze čtenáři vřele doporučit.

*Michal Kotík*

**Ivan Pfaff: *Francie a Čechy v Evropě národních států. Francouzská politika F. L. Riegra 1867–1878. Praha: Euroslavica, 2013, 260 str.***

Recenzovaná kniha Ivana Pfaffa se věnuje otázkám česko-francouzských vztahů v druhé polovině 19. století. Autor práce podrobuje pečlivému rozboru dosud neprozkoumanou vrstvu dlouho nepřístupných soukromých rukopisných pramenů, především soukromou korespondenci a osobní záznamy. Koriguje tak dosavadní představu o vnitřních poměrech českého politického jeviště sledovaného období v pokračujícím procesu emancipace českého etnika.

Konkrétně se Ivan Pfaff zaměřuje na politickou činnost Františka Ladislava Riegra, kterou tento politik samostatně rozvíjel ve věci prosazení českých zájmů ve Francii Napoleona III. Rozebírá zde zejména jedenáctileté období Riegrových francouzských politických aspirací během let 1867 až 1878.

Výchozí situací, jež způsobila revizi dosavadního politického programu a současně hledání nových cest prosazování české otázky, bylo dubnové vítězství rakousko-uherského vyrovnání, které zásadním způsobem znevýhodnilo postavení nevládnoucího českého etnika v Habsburské říši. Kromě změn v politickém programu se během tohoto období zpochybňoval i smysl setrávání na dosavadních pozicích austroslavismu. Z Riegrových iniciativ se proto začaly hledat nové cesty prosazování české otázky, a to především na mezinárodní evropské úrovni, zvláště pak v napoleonské Francii. Možnou úspěšnost tohoto směřování zaručovala rovněž celková mezinárodní situace. Francii totiž ohrožovalo Bismarckovo úsilí o mocenskou hegemonii v Evropě, což dávalo jistý společný základ pro možné spojení českých politických aspirací a francouzských zájmů.

Dále Ivan Pfaff zmiňuje fakt, že čeští politici, hledající francouzskou podporu proti Vidni, byli nevýhodně tím, že nevládli žádným vlastním propagačním a tiskovým aparátem (jenž například tradičně měli polští emigranti v Paříži). Do francouzského veřejného a politického diskurzu bylo třeba teprve pronikat a „překonávat tam nepochopení, předsudky a falešné informace“ (s. 21).

Zajímavě taktéž vyznívá Pfaffova interpretace cesty českých politiků (Palackého a Riegra) do Ruska v roce 1867. V návaznosti na historika Otto Urbana interpretuje Pfaff návštěvu Moskvy jako „první zřetelný článek v celém řetězu samostatných zahraničněpolitických aktivit české liberální buržoazie“ (s. 36) nikoliv tak, že by čeští politici „zradili“ prozápadní evropské zájmy či se od nich odvrátili. Podle Pfaffa šlo totiž o dva samostatné směry české politiky ve věci mezinárodního prosazování české otázky, jakkoliv rozporné tyto oba směry byly. Ohlasy těchto událostí sleduje Pfaff v rozboru dobového francouzského tisku a osobní korespondence aktérů. Ostatně analýza dobového diskurzu hraje v knize velkou roli. Na základě rozboru zahraničního a českého domácího tisku (především Národních listů, Řípu a dalších tiskovin) nacházíme mnohá svědectví odrážející dobovou vnitřní a mezinárodní politickou situaci.

Kromě toho autor v bádání věnuje velkou pozornost pečlivému rozboru soukromé korespondence a detailní rekonstrukci řetězce jednotlivých událostí. V oblasti autorova zájmu se zároveň ocitají osobní konexe a postupně navazování kontaktů Riegra s představiteli francouzských mocenských a politických elit, jež výrazně ovlivňovali dobové dění nejen ve Francii.

Jak poznamenává autor, francouzské cesty Františka Ladislava Riegra zpětně ovlivňovaly vnitřní politiku a dodávaly jí značné sebevědomí. Svědčí o tom i Riegreem sestavené memorandum Napoleonovi III. (*Mémoire sur la question Bohême*), jež lze považovat za logickou bilanci jeho první pařížské cesty v březnu roku 1869. Podle Pfaffa lze Riegrovo memorandum považovat za první dokument české moderní diplomacie a zahraniční politiky, mimo jiné proto, že na základě vyvážené státoprávní a jiné argumentace

vyděljuje český stát z habsburské říše a prezentuje ho jako nezávislý neutrální stát po boku Francie.

Navzdory tomu, že byly často pokusy o uznání českých snah slabé a selhávaly, zanechávaly v mezinárodní a domácí politice nesmazatelné stopy. Kromě *Mémoire sur la question Bohême* šlo především o memorandum českých zemských poslanců ze dne 8. prosince 1870, dovolávající se práva svobodného národního sebeurčení. Ačkoliv v době svého sepsání se memorandum netěšilo velkému ohlasu a dokonce upadlo v mezinárodních česko-francouzských vztazích v zapomnění, sehrálo velice důležitou roli mnohem později, a to při „znovuobjevení“ české protestní nóty ve Francii po téměř padesáti letech, kdy v roce 1915 posloužilo jako revoluční odkaz pro československý zahraniční odboj. Dále pak ve státoprávním roce 1918 „připadla protestu významná úloha v rozhodném stadiu československého zápasu o první spojenecké uznání československé státnosti“ (s. 163).

Dále zde zaznívá ohlas francouzské politiky v Riegrově konceptu výzvy prezidiu říšské rady z listopadu 1877. Šlo zde především o posílení české samostatné politické reprezentace navenek a rovněž o proměny působení vnitřní české politické scény. Kromě toho, jak uvádí Pfaff, „francouzské podněty intenzivně formovaly politické vědomí české občanské společnosti, její sociální a kulturní identitu“ (s. 222).

Četné pařížské cesty hodnotí Ivan Pfaff současně jako důležité pro českou reprezentaci mezi zahraničními politiky a diplomaty, s nimiž se František Ladislav Rieger v Paříži setkával (zejména u příležitosti cesty na podzim roku 1875). Na druhou stranu se z knihy dozvídáme, že Francie – přinejmenším někteří její politici – hodlala použít spojení s Čechy (stejně jako s ostatními slovanskými národy) jako páku proti „německému obroví“ (s. 199).

V závěrečné části knihy Ivan Pfaff rozebírá důvody neúspěšnosti Riegrovy politiky. Radí mezi ně politická řešení Berlínského kongresu z roku 1878, který konzervoval dosavadní evropskou mocenskou rovnováhu, osamělost a ojedinelost Riegrových – jakkoliv často vizi onářských – iniciativ. V neposlední řadě sehrál velkou roli nezáměr o podporu i té době slabého českého spojence ze strany samotné Francie, jež

po mnoha krizích znovu vstupovala na jeviště vysoké evropské politiky a preferovala spojení jiné.

Nicméně Riegrova politika byla podle Pfaffa nejen počátkem celé české moderní zahraniční politiky, na níž posléze navazoval T. G. Masaryk, ale především byla „směrodatnou komponentou českého evropanství a českým hledáním cesty k Evropě“ (s. 200), která natrvalo ovlivnila české národní hnutí a proces novodobého českého politického formování.

Výklad knihy však nesetrvává pouze v rovině Riegrovy politické činnosti. Na svou dobu ojedinelé Riegrovy politické a diplomatické iniciativy zařazuje Pfaff do širších celoevropských souvislostí, zejména sleduje rozvoj Bismarckovy politiky a částečně výkyvy proruských zájmů. Výklad tak probíhá ve třech rovinách: politické a diplomatické cesty F. L. Riegra, dobový ohlas jeho činnosti ve veřejném zahraničním a domácím diskurzu, a to vše na pozadí širších společenských a politických změn na mezinárodním jevišti evropské politiky.

Většinou se však vyprávění pohybuje v relativně úzkém časovém a tematickém rámci. Tato zvláštnost je současně přínosem knihy. Dokonale podrobné vylíčení francouzské činnosti Františka Ladislava Riegra a její zařazení do širších kauzálních souvislostí pomáhá pochopit a dokreslit celkový obraz rodící se emancipace českého národa na prahu jeho politického formování.

*Alena Marková*

**Hana Hašková (ed.): *Fenomén bezdětnosti v sociologické a demografické perspektivě*. Praha: SOÚ AV ČR, 2006, 166 str.**

Recenzovaná publikace editorky Hany Haškové, pojednávající o dobrovolné i nedobrovolné bezdětnosti, si kladla za cíl zasadit fenomén bezdětnosti v české společnosti „do širšího rámce odborné a mediální reflexe“ sociodemografických jevů nárůstu bezdětnosti, poklesu plodnosti a odkládání rodičovství do pozdějšího věku, „do kontextu relevantních mezinárodních demografických dat a postojů aktivních občanských a lobbystických skupin v této oblasti“ (str. 8).

Ačkoliv je bezdětnost v poslední době hojně diskutovaným fenoménem, bohužel nebyla doposud dostatečně sociologicky uchopena. Třebaže vyšlo mnoho publikací týkajících se neplodnosti z pohledu lékařské vědy, z oblasti sociálních věd je toto téma takřka nedotčené, a proto si sborník kladl za cíl vytvořit teoretický rámec pro studium bezdětnosti, poklesu porodnosti a odkládání rodičovství v soudobé české společnosti.

Úvodní kapitola Hany Haškové o diverzitě bezdětnosti se věnuje jejím dvěma hlavním dimenzím – bezdětnosti dobrovolné (tj. jako volby) a bezdětnosti nedobrovolné (tj. jako problému), a upozorňuje na to, že mezi nimi existuje velmi tenká hranice. Taktéž rozebírá bezdětnost dočasnou, bezdětnost konečnou, neplodnost, sterilitu nebo bezdětnost z důvodů kulturních či sociálních. Všechny dimenze pak analyzuje ve třech rovinách, a to v rovině sociálního fenoménu, vědeckého zkoumání a společenské reflexe. Poukazuje na důležitost reflexe přímých nebo zprostředkovaných dopadů takto zaměřených výzkumů ve společnosti, u vědeckého zkoumání pak poukazuje na její normativní, mediální a politický rozměr.

Ve druhé kapitole zkoumá Hašková bezdětnost v souvislosti se sociodemografickými jevy v české společnosti v kontextu zemí střední a východní Evropy. Výklad poklesu plodnosti se zaměřuje na dva faktory – na demografickou tranzici české společnosti po roce 1989 a na nárůst strukturálních překážek rodičovství, které pramení z „demografického šoku“, tedy radikální politické a socioekonomické transformace. Následuje výčet obecnějších teorií, které jsou využívány ve výzkumech bezdětnosti – teorie individualizace a kulturní změny, teorie racionální volby, teorie sociální anomie, teorie sociálních sítí a teorie genderové rovnosti. Dosud provedené výzkumy bezdětnosti trpěly podle Haškové nedostatečným propojením kvalitativního a kvantitativního výzkumu, absencí longitudinálního výzkumu a výhradním zaměřením na studii žen a mladší generace. Výše uvedené nedostatky by měl vyřešit výzkumný projekt autorky, jež představuje na závěr kapitoly.

Třetí kapitola Petry Šalamounové se zaměřuje na demografické ukazatele časování mateřství a bezdětnosti žen v evropských zemích.

V přehledných tabulkách a grafech dokumentuje signifikantní změny reprodukčního chování, které se projeví ve všech státech Evropy v časovém horizontu od roku 1960 do roku 2001. Konkrétně srovnává „v transverzálním pohledu základní charakteristiky prvorodiček, míry plodnosti dětí prvního pořadí, strukturu narozených dětí podle pořadí a míry úhrnné plodnosti“ (str. 146). V generačním pohledu provádí komparaci mezi evropskými zeměmi podílů neprovdaných žen a konečnou plodnost žen narozených v roce 1965. Závěr je věnován prognóze vývoje podílu bezdětných v populaci v jednotlivých evropských zemích.

Hana Víznerová, autorka čtvrté kapitoly, analyzuje výsledky celosvětové internetové diskuse „Childfree zone“, platformy pro jedince, kteří sami sebe definují jako dobrovolně bezdětné. Po rozboru hlavních témat diskusního fóra následuje rozdělení osob přispívajících do diskuse do tří kategorií podle postoje k životu bez dětí: bezdětní z důvodu negativního vztahu k dětem, tzv. bojovní, bezdětní z ideologických důvodů, tzv. aktivisté a bezdětní, kteří v budoucnu nevykládají eventuální rodičovství. Víznerová následně komentuje nejednoznačné výsledky provedené analýzy – na jedné straně jsou bezdětní z důvodu zachování vlastního pohodlí a prostoru pro seberealizaci, na straně druhé jsou bezdětní, kteří se zaštiťují zodpovědnou volbou jako důkazem sebereflexe.

Pátá část se pak věnuje mediální reflexi bezdětnosti v české společnosti v letech 1994–2004. Autorka Lenka Zamykalová na základě analýzy článků denního tisku a časopisů detekuje dvě hlavní linky, jež jsou vzájemně izolovány: neplodnost a snižující se porodnost (bezdětnost biologická a bezdětnost sociální). Mediálně se téma neplodnosti kryje s tématem léčby neplodnosti. Diskurz tvořen výhradně odborníky se postupně měnil z pouhého popisu zásahu do přírodních procesů až do jeho současné podoby, tedy snahy vyhovět přirozené touze člověka po dítěti. Zamykalová se dále zaměřuje na rozdílný obraz mužské a ženské

neplodnosti – zatímco u mužů je příčina vnější a nezávislá na věku, u žen je zdůrazňována vlastní míra zodpovědnosti za reprodukční zdraví v souvislosti s odkládáním těhotenství do stále vyššího věku. Vědecký diskurz se neomezuje jen na oblast medicíny, ale vstupují do něj i sociální vědci s tématy dělby práce mezi ženou a mužem, prenatalní politikou státu, ekonomickými podmínkami pro založení rodiny nebo vymíráním české společnosti. Neopomenutelný je fakt, že většina příspěvků je namířena směrem k ženské populaci, neboť nízká porodnost je vnímána především jako čistě ženský problém.

Sborník jako teoretické ukotvení plánovaného výzkumu bezdětnosti v České republice bezpochyby splnil svůj hlavní účel. Přináší celistvý popis bezdětnosti a proměny reprodukčního chování ve střední a východní Evropě v posledních desetiletích. Jednotlivé kapitoly však díky odlišné rétorice autorek působí spíše jako samostatné jednotky než součásti kompaktního celku. Hlavní slabinou sborníku je fakt, že nárůst bezdětnosti v podání autorek splývá s jinými demografickými jevy, například snižující se plodností. Poslední část sborníku trpí především nepřesným vymezením pojmů. Vymezení neplodnosti a snižující se porodnost jako bezdětnost biologickou a bezdětnost sociální je přinejmenším zavádějící. Co do obsahu vnímám jako nedostačnou část věnující se neplodnosti – bezdětnosti nedobrovolné, ač je její stále zvyšující se podíl na rostoucí bezdětnosti nepřehlédnutelný. Neplodnost je věnována velká část v reflexi bezdětnosti v českém tisku v kapitole Lenky Zamykalové, ale bohužel neplodnost jako fenomén soudobý již není akcentován v kapitolách předchozích, s výjimkou pojmového vymezení ihned v úvodu.

Knihu v každém případě doporučuji ke čtení, ať již těm, zabývajícím se demografickým vývojem v České republice, tak i ostatním, kteří se chtějí seznámit s jedním z neaktuálnějších témat posledních několika let.

*Hana Kostecká*