



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

TEHTO PROJEKT JE SPOLUFINANCOVÁN EVROPSKÝM SOCIÁLNÍM FONDEM A STÁTNÍM ROZPOČTEM ČESKÉ REPUBLIKY.

IDENTITA V KONTEXTU GLOBALIZACE

JELENA PETRUCIOVÁ

OSTRAVA 2013

Studijní opora je jedním z výstupu projektu ESF OP VK.

Číslo Prioritní osy:	7.2
Oblast podpory:	7.2.2 – Vysokoškolské vzdělávání
Příjemce:	Ostravská univerzita v Ostravě
Název projektu:	Podpora terciárního vzdělávání studentů se specifickými vzdělávacími potřebami na Ostravské univerzitě v Ostravě
Registrační číslo projektu:	CZ.1.07/2.2.00/29.0006
Délka realizace:	6.2.2012 – 31.1.2015
Řešitel:	PhDr. Mgr. Martin Kaleja, Ph.D.

Tento projekt je spolufinancován Evropským sociálním fondem a státním rozpočtem České republiky.

Název: Identita v kontextu globalizace
Autor: Jelena Petrucijová

Studijní opora k inovovanému předmětu: *KAS/IGLOA Identita v období globalizace*

Jazyková korektura nebyla provedena, za jazykovou stránku odpovídá autor.

Recenzent: *Doc. Mgr. Tomáš Hauer, Ph.D.*

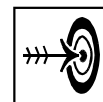
© Doc. PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.
© Ostravská univerzita v Ostravě
ISBN 978-80-7464-474-0

OBSAH

1 Antropologie nebo antropologií?.....	5
1.1 Různé antropologie o člověku, kultuře, společnostech.....	6
1.2 Neustále nejednoznačný pojem.....	9
1.3 Základní úrovně výzkumu kultury.....	13
1.4 Měníme a/nebo zachováváme paradigmaty?.....	14
1.5 Proměna výchozích principů: od etnocentrismu ke kulturnímu relativismu	17
2 Jedinec, kultura, společnost	23
2.1 Člověk mezi přírodou a kulturou	23
2.2 Enkulturační, sociální učení, kulturní regulativy	30
2.3 Výsledky enkulturační: kulturní osobnost	33
3 Lidská identita.....	43
3.1 Identita, úvodní poznámka	43
3.2 Sociální identita (vybrané koncepce)	48
3.2.1 George Herbert Mead, symbolický interakcionismus o identitě	48
3.2.2 Ervin Goffman, identita v dramaturgické perspektivě	50
3.2.3 Peter L. Berger a Thomas Luckmann, sociální konstruování identit	53
3.2.4 Henri Tajfel a John C. Turner, sociální identita a mezi-skupinové vztahy	56
3.2.5 Anthony Giddens, identita v období pozdní modernity, dialektika globálního a lokálního	61

1 ANTROPOLOGIE NEBO ANTROPOLOGIÍ?

Cíl kapitoly: vymezení předmětů různých antropologických oborů, určení jejich vzájemných vztahů a následné vymezení základních pojmů, jejichž prostřednictvím se dá lépe pochopit specifika přístupů jednotlivých antropologií k pojetí a studiu člověka, společnosti a kultury.



V této kapitole se dozvíte:

- Co je předmětem kulturní a sociální antropologie;
- Jaký je vztah kulturní a sociální antropologie k jiným antropologiím a vědám o společnosti a kultuře;
- Co je předmětem filozofické antropologie;
- Jaké jsou metody studia a výzkumu v kulturní a sociální antropologii;
- Co je kultura v pojetí různých speciálních věd; axiologické a mimo-axiologické pojetí kultury;
- Jaké jsou základní úrovně analýzy kultury.

Budete schopni

- Odlišit kulturně antropologický přístup k pojetí člověka a kultury od přístupů jiných vědních oborů;
- Pochopit historická a současná východiska zájmu o „jinakost v socio-kulturním kontextu“;
- Definovat kulturu jako antropologický pojem.

Klíčová slova této kapitoly: antropologie, fyzická antropologie, sociální a kulturní antropologie, kultura, axiologické pojetí kultury; mimo-axiologické pojetí kultury.



Čas potřebný k prostudování učiva kapitoly: 3 + 4 hodiny (teorie + řešení úloh).

1.1 Různé antropologie o člověku, kultuře, společnosti. Jejich vzájemný vztah (fyzická, sociální a kulturní a filozofická).

Etymologie slova **antropologie** prozrazuje, že se jedná o vědění o člověku: z řeckého *anthrōpos* člověk a *logos* sbírat, mluvit, počítat, slovo, řeč, rozum, posléze vědění, věda.

Člověk je vždy podmětem úvah a v některých oborech lidského vědění je také jejich předmětem. Tak E. Cassirer, německo-americký filozof tvořící v 1. polovině 20. století, v knize *Esej o člověku* (Cassirer, 1977) píše o třech disciplínách: náboženství, filozofii a vědě, z nichž každá chápe člověka odlišným způsobem. V náboženství se člověk jeví být ne vždy povedenou a dokonalou kreací Boha, která je si vědoma své nedokonalosti, a v důsledku svého utrpení a útrap je schopna odpouštět hříchy jiných lidí. Filozofie vychází z rozumnosti, svobody, autonomie poznávajícího Já, které ovládne skutečný svět nejprve na úrovni svého vědomí a následně prakticky. Věda naopak pohlíží na člověka jako sice na vrchol evolučního řetězce, ale zároveň jako na živou bytost, která vznikla, existuje a musí se podrobit zákonům evoluce. Tyto rozdílné přístupy se ještě „drolí“ na dílčí názory a koncepce.

Cassirerův přístup ukazuje, že existují různé antropologie a různá pojetí člověka, např. náboženské, filozofické a speciálně vědní. Naším úkolem je vyspecifikovat znaky, které jsou vlastní každé z antropologií. Náboženské pojetí člověka je založeno na **víře** v nadpřirozenou realitu (v podobě např. nadpřirozeného božského zákona, řádu, nebo v podobě boha/ů) a je odvozeno od pojetí této reality a vztahu člověka k ní.

Filozofický přístup k pojetí člověka se vyznačuje snahou o **reflexi** a odpověď na otázku po lidské podstatě a identitě. Nehledě na nesmírnou rozmanitost a rozdílnost filozofických koncepcí můžeme konstatovat, že existuje několik základních filozoficko-antropologických přístupů k pojetí člověka:

- *esenciální* – kladoucí důraz na analýzu lidské podstaty pojaté jako podstata rodová, tj. na vymezení antropin – znaků, *společných* pro lidi jakožto představitele stejného rodu/druhu forem bytí, například tvrdíme, že člověk jako takový je mravní bytost, tj. považujeme mravnost za lidské antropinum, tj. znak, kterým se lidé odlišují od jiných sub-humánních bytostí, nehledě na to, že víme, že každý z nás se ne vždy choval mravně;

- *existenciální* – kladoucí důraz na analýzu lidské podstaty pojaté jako *individuální*, konkrétní, zachycující *odlišnosti* specificky lidského způsobu přítomnosti ve světě;

- *narativní/interpretativní* – četné pokusy odpovědět na otázku „co je člověk?“ přivedly k „meta-otázce“, „jak my mluvíme o člověku?“, jak člověk vlastním slovem vytváří obraz reality a sebe sama, ale následně k závěru, že jazyk má donucovací schémata, která určují, po čem se dá nebo nedá tázat.

Filozofie se táže po člověku v **celistvosti** jeho bytí (esenciální přístup) a jeho jsoucnosti (existenciální přístup) na rozdíl od speciálních věd, které se zabývají tzv. „**dílčím**“ člověkem, např. anatomie se zabývá vnitřní stavbou lidského těla a stavbou orgánů v lidském těle, fyziologie se zabývá analýzou fungování lidských orgánů, tj. vychází z pojetí člověka jako biologické bytosti; psychologie se zabývá studiem lidského chování a prožívání, tj. vychází z pojetí člověka jako psychické bytosti; sociologie se zabývá studiem lidské společnosti (lidských společností), tj. rozvíjí pojetí člověka jako bytosti sociální apod. Dále můžeme uvést poměrně rozsáhlý výčet speciálních věd o člověku, mezi nimiž se dá vymezit dvě základní skupiny: přírodní vědy zkoumající člověka jako součást přírody, jako biologickou bytost a společenské, humanitní vědy zkoumající člověka jako bytost sociální, kulturní, historickou aj. Samozřejmě na úrovni vymezených skupin dochází ke vzájemnému prolínání poznatků.

Sociální a kulturní antropologie patří ke skupině speciálních věd o člověku, společnosti a kultuře společensko/humanitně vědního zaměření. Kulturní antropologie vznikla v USA v druhé polovině 19. století, na rozdíl od sociální antropologie, která byla spojená s britskou tradicí. Na rozdíl od USA, kde pod vlivem E.B. Tylora byla antropologie pojata jako vědecké studium **kultury**, ve Velké Británii byl důraz kladen na sociální antropologii pojatou jako srovnávací sociologii primitivních **společností** (definice A.R. Radcliffe-Browna). V současné době dochází ke konvergenci obou věd. Předmět sociální a kulturní antropologie má široký záběr, např. současná kulturní antropologie aktivně využívá poznatky, jak z oblastí fyzické antropologie, zabývající se člověkem jako biologickou bytostí, např. paleoantropologie, primátologie, vývojové antropologie, molekulární antropologie, tak i jiných společensko-vědních oborů, např. etnografie, etnologie, archeologie, prehistorie, lingvistická antropologie aj. (*Sociální a kulturní antropologie*, 1993, s. 18)

Historicky kulturní antropologie vzniká jako studium kultur jiných národů a etnik. Koncem 19. století se objevil zájem o studium kultur jiných národů a etnik

především v těch zemích, které musely řešit problém soužití s původním obyvatelstvem buď na stejném území (případ USA, kde se většinová společnost přistěhovalců musela vyrovnat s původním menšinovým obyvatelstvem četných a rozmanitých indiánských kmenů) nebo v koloniích (případ Velké Británie – největšího koloniálního impéria, Francie aj). Úspěšné prosazení vlastních zájmů nebylo možné bez znalostí a studia kultur jiných národů a etnik v koloniích nebo na vlastním území.

Vzhledem k aktivně probíhajícím procesům westernizace ve 20. st., v jejichž důsledku docházelo k výrazné proměně, a dokonce zániku některých původních, preliterárních kultur, měnil se i předmět zájmu kulturních antropologů včetně okruhu problémů, které se snažili řešit, metod a postupů jejich řešení. Objektem výzkumu se staly současné moderní kultury jiných národů (např. v době druhé světové války se američtí antropologové, především R. Benedict(ová), věnovali kultuře Japonska, se kterou se USA nacházely ve stavu válečného konfliktu, a v době studené války se jejich zájem zaměřil na země za „železnou oponou“). Ve společenských vědách se postupně měnil pohled na současné kultury a společností jako na vnitřně kulturně a sociálně heteronomní, heterogenní a diverzifikované, proto ke kulturně antropologickým výzkumům začaly patřit i výzkumy subkultur existujících uvnitř vlastního socio-kulturního celku (např. kultura hippie, kultura bezdomovců, kultura mexických nádeníků na americkém venkově aj.). Avšak stále přetrvává **hledání jinakosti a jiných identitních forem** . (Copans, 2001, s. 21)

Významnou proměnou procházely i metody a postupy antropologického výzkumu. Na rozdíl od představitelů evolucionismu, první antropologické školy, spoléhajících především na data „z druhé ruky“ (cestovatelské deníky, ústní vyprávění cestovatelů, misionářů, pracovníků koloniální správy apod.), kteří neměli a nemohli ovlivnit žádné metodiky sběru dat, současní antropologové stavějí především na metodě terénního výzkumu, tj. systematického sběru antropologických dat za pomoci technik přímého pozorování, interview, dotazníkových šetření, fotografování, filmování, testování aj. Metodou, která odlišuje antropologický výzkum od výzkumu v jiných vědách, např. sociologii, je metoda dlouhodobého pobytu v malých lokálních kulturách, která vyžaduje znalost jazyka a způsobu života místních obyvatel, přizpůsobení se místním podmínkám a zároveň akceptaci ze strany „domorodců“. Od třicátých let 20. století se stává metoda zúčastněného pozorování distinktivním znakem sociální a kulturní antropologie. Za situace, že bezprostřední kontakt se zkoumanou kulturou není možný (zmíněné příklady studia kultury Japonska v době válečného konfliktu nebo

kultur SSSR v době studené války), využívají antropologové technik studia kultury na dálku: analýza filmové produkce, tisku a jiných masmédií, rozhovory se zajatci, imigranty, uprchlíky apod.

V současné době antropologie existuje v podobě (1) *teoretické* antropologie orientované na empiricko-teoretický výzkum a usilující o integraci současného antropologického poznání a o vytvoření jednotné teoretické soustavy pro studium člověka, společnosti a kultury (tj. jedná se o antropologii rozvíjenou v akademických institucích a laboratořích) a také v podobě (2) *aplikované* antropologie orientované na prakticky zaměřenou činnost antropologů využívajících antropologické poznatky, teorie, metody a techniky k řízení procesů socio-kulturní změny (např. působících jako poradci koloniální správy, ministerstva obrany nebo jako experti pro rasové, etnické a kulturní otázky apod.). Aplikovaná antropologie významně přispívá k ověření antropologických teorií, zdokonalení metod a technik antropologického výzkumu.

1.2 Neustále nejednoznačný pojem

Definovat přesně slovo kultura je velmi těžké, neboť neskutečná šíře oblastí, kterých se tento pojem dotýká, neumožňuje jasnou a stručnou formulaci, ale vždy jen výčet souvisejících pojmů, jež nám nabídnou možnost propojení a bohatého obrazu, které tento pojem skýtá.

Bylo by dost omezené chápat kulturu pouze jako lidské výtvořiny v oblasti hudby, náboženství, umění a literatury a považovat je za vrchol lidského počínání.

Musíme odlišovat kulturu v antropologickém smyslu (hodnotově neutrální přístup k pojetí kultury) od běžného chápání ve smyslu „vytříbeného chování a myšlení“ (axiologický přístup) a musíme také stavět proti sobě lidskou kulturu jako takovou, tj. jako lidské *antropinum*, znak, jímž se druh *homo sapiens* odlišuje od jiných sub-humánních bytostí, a kulturu jednotlivé společnosti, tj. lokální kulturu.

Část pro zájemce. V odborné literatuře se můžeme setkat s názorem, že kultura není vlastní výlučně člověku, a tudíž není znakem, jímž se druh *homo sapiens* odlišuje od jiných sub-humánních bytostí. Uvedeme argumenty zastánců podobného názoru:



„Při hodinách antropologie jsme se učili, že zvířata nevynalézají, předpokládalo se, že je to výsadou člověka. Ve skutečnosti se zvířata nejen učí, ale z nutnosti inovují

jako člověk a předávají své vynálezy potomstvu a příslušníkům svého druhu. Výzkum Sherry Washburnové a Irvana De Vora ukázal, že tlupy paviánů vynalezly svou vokalizaci a symboliku a učí jí své potomky. Tudíž různé tlupy stejného druhu používají různé systémy významových zvuků stejně, jako člověk mluví německy, anglicky, česky apod. Některé jednoduché vynálezy zvířat se často stávají velmi účinnými. Někteří australští koně vynalezli nový způsob pastvy, jenž vyřešil problém, jak se chránit před mouchami, které bodaly zvířata do hlav, kam jejich ocasy nemohly zasáhnout. Kone se prostě naskládali po dvojicích, hlavu k ocasu. Tak koňův ocas odháněl mouchy z jeho zad, ale také od hlavy jeho pasoucího se druha. Tento vynález se rozšířil po celé Austrálii a objevil se v Kentucky s dovozem australských koní.

Jiný předsudek starých časů tvrdil, že člověk je jediným výrobcem nástrojů mezi všemi živočichy (srv. Oakley, 1950). Sociální primatologové přišli na to, že šimpanzi používají stébla k sání vody, třísky upravené svými zuby k vytažení termitů z termitišť a kameny k drcení některých potravin.“ (Pospíšil, 1993, s. 360-361)

Samotný termín kultura je latinského původu a označoval obdělávání půdy (*agri cultura*), její kultivaci, tj. změny v přirozeném přírodním prostředí vyvolané ne přirozenou cestou, ale činností člověka. Vidíme, že již prvotní význam slova je úzce spjat s člověkem. Římský myslitel Marcus Tullius Cicero ve své knize *Tuskulské hovory* (1. st. př.n.l.) psal o filozofii jako o kultuře ducha a tím poprvé spojil pojem kultura s lidskou duchovní činností, se vzdělaností a rozvíjením lidských schopností. Starým Řekům byl vlastní pojem *paidéia*, tj. vzdělanost, jíž se Řekové lišili od barbarů. Oba pojmy měly hodnotící a selektivní význam, protože odlišovaly ty, kteří se vzdělanostně zdokonalovali (tj. byli lepší) od těch, kteří setrvali v původním „nešlechtěném“ stavu. Hodnotící (axiologický) význam pojmu se zachoval i v pozdějších filozofických úvahách o kultuře a je vlastní i použití tohoto slova v běžné hovorové řeči (tj. jedná se o axiologický přístup k pojetí kultury).

Později získal termín kultura obecnější význam a začali jím nazývat vše, co bylo zhotoveno, přetvořeno nebo vylepšeno lidmi. Kultura pak představuje „druhou přírodu“, odlišnou od panenské přírody, tzn. svět vytvořený člověkem. Nedostatkem uvedeného vymezení kultury je především to, že je v něm kultura chápána jen jako něco vnějšího, odlišného od samotného člověka, a navíc toto vymezení neobjasňuje samu podstatu kultury a její odlišnost od společnosti.

První antropologickou definici kultury podal E. B. Tylor v úvodu své práce *Primitivní kultura* (1871). Tato definice byla přijata v celé řadě společenských věd včetně prehistorie, etnologie, sociologie, psychologie. V Tylorově pojetí je kultura neboli civilizace složitý celek, který zahrnuje vědění, víru, umění, právo, morálku, zvyky a všechny ostatní schopnosti a obyčeje, jež si člověk osvojil jako člen společnosti. Podobný přístup k pojetí kultury nemá hodnoticí funkci, předpokládá, že kultura je znakem všech lidských společenství a má rozmanité podoby, které vybízí ke srovnávacímu výzkumu.

Kultura je neobyčejně složitý objekt zkoumání, svědčí o tom i množství koncepcí kultury v současné odborné antropologické literatuře, ve které lze nalézt více než 250 vymezení kultury. Američtí antropologové A. L. Kroeber a C. Kluckhohn v knize *Kultura. Kritický přehled koncepcí a definic* (Kroeber, Kluckhohn, 1952) analyzovali zhruba sto padesát vymezení kultury. Závěrem svého zkoumání Kroeber a Kluckhohn konstatovali, že kultura je produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzory a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založená na symbolech a je abstrahována z chování a produktů chování. Kultura vystupuje v podobě: a) výtvorů lidské činností, b) sociokulturních regulativů (norem, hodnot apod.), c) idejí, d) institucí organizujících lidské chování. (*Sociální a kulturní antropologie*, 1993, s. 68)

Diskuze o pojetí kultury neutichla ani po vydání knihy Kroebera a Kluckhohna. Například americký antropolog českého původu Leopold Pospíšil píše: „Měli bychom ho omezit na ideje, které ovládají životy a chování lidí, nebo bychom měli být čistými empiristy a soustředit se výhradně na patrné chování? Nebo bychom snad měli být eklektičtější a zahrnout obojí jako dvě různé, avšak integrální součásti lidské kultury? Goodenough se důrazně přiklání k první alternativě. Kultura je pro něj naučený systém významu – souhrn znalostí „kritérií pro rozhodování, co je, kritérií pro rozhodování, co může být, kritérií pro rozhodování, jaký má kdo na ni názor, kritérií pro rozhodování, co s ní dělat, a kritérií pro rozhodování, jak k ní přistupovat“. (Goodenough 1963, s. 248-259). Pro Goodenougha kultura nejsou vzory chování, nýbrž vzory pro chování. Existuje rozdíl mezi pozorovatelným neúmyslným pohybem a smysluplným gestem, ačkoli oba ve svém behavioristickém výrazu mohou být identické. To, co je antropologicky významné, je sdílený význam. Proto kultura, v tomto smyslu, je poznávací systém složený z toho, co Paul Bohannan (1963) nazývá lidové představy. Ty říkají členům společnosti, jak se chovat a proč se chovat určitým způsobem; vysvětluje to realitu a záměry světa. Antropolog pak abstrahuje od chování a idejí lidí,

sdělených mu prostřednictvím řeči, toho lidového pohledu na svět, ukrytého za empiricky pozorovatelnou fasádou. Je to skoro jako by antropolog byl s to vstoupit do mysli studovaných lidí a vylíčit nám jejich myšlení a přijímání reality.“ (Pospíšil, 1993, č. 80, s. 357).

V tomto bodě přicházíme k rozdělení kultury na skrytou a zjevnou. Skrytá kultura sestává z neuvědomovaných (nevědomých) pravidelných jevů nebo principů, které jsou implicitní, na rozdíl od explicitních, které patří zjevné části. Toto rozdělení, se kterým přišel C. Kluckhohn v rámci teorie konfigurace, je relativní, protože existuje celé spektrum mezi „nevědomým“ a „vědomým“. (Kluckhohn, 1941, s. 124-128). Mnoho základních součástí našeho světového názoru nebo pojetí světa a vesmíru si rovněž neuvědomujeme. Buď si je uvědomíme, když studujeme cizí kulturu, nebo nám musí být sděleny někým jiným.

Jedním z široce známých modelů kultury v současné době je model ledovce (iceberg), který reflektuje problém zjevné a skryté kultury. Jen nepatrná část ledovce je vidět nad vodou, jeho základní masa je skrytá. Tak i v kultuře. K uvědomované části kultury patří vizuální umění, literatura, vážná a populární hudba, lidové tance, národní kuchyně, způsoby oblékání. Neuvědomovaná část kultury zahrnuje výrazně rozsáhlejší oblast: jazyková pravidla, normy výchovy dětí, pojetí adolescence, pojetí spravedlnosti, pojetí hříchu a mravního prohřešku, pojetí vztahů subordinace, tj. podřízenosti a nadřazenosti, pojetí vůdcovství, vzorce rozhodování, vztah k závislosti ve smyslu nedostatku nebo ztráty nezávislosti, justiční praktiky, pojetí krásy, pojetí skromnosti, vztah k práci a pojetí tempa práce, pojetí čistoty, teorie nemocí, přístupy k řešení problémů, oční kontakt, pojetí statusové mobility, pojetí já, pojetí přátelství, role v souladu se statusem ve vztahu k věku, pohlaví, třídě, zaměstnání, příbuzenství aj., jazyk těla, mimika, způsoby zvládnání emocí, způsoby konverzace ve vazbě na různé sociální kontexty, pojetí logiky a věrohodnosti, preference ke kooperaci nebo soutěži, kosmologie, pojetí minulosti a budoucnosti, pojetí času, organizace fyzického prostoru aj. (Podrobněji: AFS Orientation Handbook, 1984, p. 14).



Příklad. „Uvědomil jsem si, jak hodně my ze Západu myslíme v absolutních termínech o našich hodnotách a vesmíru, až když jsem se zeptal Kapauka na jeho hodnoty: „Je zabití člověka dobré nebo špatné?“

Tento Kapauku (i jiní, kterých jsem se zeptal později) nerozuměl, co se ho ptám. Poté, co se trochu zajíkl v údivu, se mě zeptal: „Zabití koho? Zabití mého

nepřítele je pro mne dobré, ale špatné pro jeho bratry a ostatní příbuzné.“ Člověk ze Západu by neváhal odpovědět v absolutních termínech. Nebyl bych překvapen, kdyby teorie relativity byla snadnější k pochopení pro Kapaukua, než je pro nás.

Konfigurace zahrnují také všechny naše postoje. Byly definovány psychology jako Miller a Dollard jako „skryté odpovědi na zjevné podněty“. (Miller, Dollard, 1948) Jestliže mám negativní postoj k ženám, které, dejme tomu, myslí nezávisle, neuvědomuji si to a mu: sejí mi to říci jiní. Někdy podvědomé konfigurace ovšem nabývají podivné formy. Na Západě se například vyhýbáme alespoň jedné barvě v jídle. Žádný student v mé třídě ji nedokázal identifikovat. Je to zářivá studená modř, v Evropě nazývaná pařížská nebo berlínská modř (v protikladu teplým modřím jako ultramarín, švestková modř atd.). Několik mých studentů testovalo toto tvrzení tím, že nabarvili koláče různými barvami a pozvali mládež na party. Koláče v barvě pařížské modře byly netknuty. Když ten samý test probíhal na Nové Guineji u Kapauků, modré koláče byly sněženy první! Proto není nic inherentního v barvě samé, co by nám bránilo ji sníst.“ (Pospíšil, 1993, s. 379)

Část pro zájemce. Uvedeme několik dalších definic kultury. V Giddensově sociologii nalezneme tuto definici kultury: „Hodnoty, normy a hmotné statky typické pro určitou skupinu. Podobně jako „společnost“ má i pojem „kultura“ široké použití nejen v sociologii, ale i v jiných společenských vědách (například v antropologii). Kultura je jedním z nejcharakterističtějších projevů sociálního sdružování lidí“. (Giddens, 1997, s. 550).



Dulmen ve své knize *Historická antropologie* definuje kulturu následujícím způsobem: „Kultura už není pojímána jako sféra vyčleněná z materiálních, ekonomických a sociálních zájmů, nýbrž jako tvořivá síla formující život jako takový. Zahrnuje životní způsoby, vzorce vnímání a formy dorozumívání různých skupin, stavů, pohlaví a tříd“. (Dulmen, 2002. s. 39).

1.3 Základní úrovně výzkumu kultury

Současné speciální vědy o kultuře (o kulturách) pracují s tzv. hodnotově neutrálním pojetím kultury, protože považují kulturu za **univerzálně lidský fenomén**, jenž je

nutným, neodcizitelným znakem jakékoli lidské společnosti. Kultura je zde pojatá jako univerzální technologie lidstva, jako negenetický způsob předávání informací, jimiž se druh *homo sapiens* liší od jiných sub-humánních bytostí (jedná se o tzv. atributivní úroveň analýzy kultury). Zároveň se předmětem odborné analýzy staly **lokální kultury, tj. konkrétní socio-kulturní systémy**, identifikovatelné v kulturně historickém prostoru a čase: např. kultura Křováků nebo česká barokní kultura. Důraz je kladen jak na analýzu vnitřních specifik konkrétní kultury (např. její struktura, vymezení a analýza jí vlastních subkultur), tak na procesy kulturních kontaktů (jedná se o tzv. distributivní úroveň analýzy kultury).

Přesný počet kultur existujících ve světě není znám, údaje se výrazně rozcházejí. Určení kulturních odlišností je obtížné: Etnografický atlas popisuje 1264 kultur (na základě vymezení 89 odlišností) a Atlas světových kultur píše o 563 kulturách se 76 odlišnými znaky. Mnohost kultur ve světě svědčí o mnohotvárnosti způsobů života a chování, o odlišnosti hodnotových systémů členů **různých kultur**. Vymezení obecných znaků (např. socializační a enkulturační procesy) a specifických rysů tohoto nejpodstatnějšího vzájemného vztahu **člověk a kultura** je předmětem analýzy celé řady vědních oborů a koncepcí (jedná se o tzv. osobnostní úroveň analýzy kultury).

Studium kultury na každé ze třech zmíněných úrovní může probíhat izolovaně, ale zároveň existuje snaha prosadit integrální přístup ke studiu kultury, „který by umožnil systémový výzkum a syntetickou interpretaci kulturních jevů na úrovni atributivní, distributivní a osobnostní kultury“. (*Sociální a kulturní antropologie*, 1993, s. 24).

1.4 Měníme a/nebo zachováváme paradigmatata?

Kulturní antropologie prošla již více než staletým vývojem, v jehož průběhu se střídaly přístupy, objekty výzkumu a tematické okruhy zájmu antropologů. Přesto se dá vymezit určitá paradigmatata, v nichž se zrcadlí dějiny vývoje antropologických škol. Paradigma je soubor předpokladů, na kterých jsou vybudovány vědecké teorie v určitém časovém úseku. Podle teorie Th. S. Kuhna je vývoj vědy spojen s vědeckými revolucemi, které vedou ke změně paradigmat vědy. I když se jedná o určitou schematizaci, má tato schematizace své heuristické opodstatnění.

První paradigma může být označeno jako **vývojové**: předmětem analýzy byla především rekonstrukce vývoje světových kultur. První antropologická škola byla

škola evolucionistickou, jednalo se o mezinárodní hnutí druhé poloviny 19. století zastoupené jmény E. B. Tylora, J. G. Frazera, H. Mainea, J. J. Bachofena, H.L. Morgana, J. Lubbocka, M. Kovalevského, A. Langa aj. Škola *evolucionismu* vycházela z předpokladu existence univerzálních zákonů stadiálního vývoje světových kultur (univerzalismus byl zdůvodňován psychickou jednotou lidstva), byla zaměřena na analýzu geneze kulturních prvků, výzkum přežitků (v oblasti zvyků, morálky, mezilidských vztahů, umění aj.), které by vypovídaly o stavu kultury předchozích generací a umožňovaly provádět rekonstrukci stadií vývoje. Představitelé této školy se přiklínili ke komparační analýze prvků a institucí a k využití statistických metod. Zároveň zastávali názor, že na začátku lidských dějin vzhledem k nízkému stavu vývoje dobových technologií kultury existovaly jako relativně izolované celky (tzv. teorie vývojového paralelismu) a vyvíjely se především na základě vnitřních invencí (vynálezů) a kumulace kulturní zkušenosti. Nehledě na to, že škola evolucionismu měla mimořádný význam pro začátky a formování antropologického vědění, názory a postupy jejích zastánců byly podrobeny zdrcující kritice – kritika byla zaměřena proti spekulativní, apriorní povaze jejich teorií, kde konkrétní empirická data vytržená z původního kontextu byla volně interpretována v souladu s předem určeným teoretickým konstruktem vývojového (převážně progresivistického) rázu.

Představitelé další antropologické školy *difusionismu*, kterými byli F. Boas, C. Wissler, R.H. Lowie, F. Ratzel, L. Frobenius, F. Graebner, B. Ankerman, H.R. Rivers, G. Elliot Smith aj., poukázali na nesmírnou důležitost procesů migrace obyvatel a difuze kulturních prvků jako podstatných příčin kulturních změn. U zastánců difusionistické školy se můžeme setkat s monocentrickou koncepcí dějin kultury, tj. názorem, že většina světových kultur má stejný původ a vznikala šířením kulturních prvků z jednoho kulturního ohniska, kterým byl starověký Egypt známý svým heliolitickým kultem (kultem Slunce), jenž pronikl do všech částí světa. Nelze opomenout velký význam díla F. Boase, který výrazně ovlivnil formování antropologie jako empirické vědy založené na terénním výzkumu, znalosti jazyka a prostředí domorodých obyvatel. Podle představitelů difusionismu procesy akulturace hrají rozhodující úlohu ve vývoji kultur.

Pojem k zapamatování. Akulturace – proces sociálních a kulturních změn, které vznikají v důsledku kontaktu různých kultur.



Antropologické teorie konce 20. století, pokud se zabývají otázkami vývoje kultur (např. škola *neoevolucionalistická*, škola *kulturní ekologie* nebo *kulturního materialismu* apod.), poukazují na souhru jak vnitřních, tak vnějších faktorů (příčin) kulturní změny a vývoje. Příchod těchto škol svědčí o ‚návratu‘ vývojového paradigmatu v kulturní antropologii, i když v nové revidované podobě zúročující metodologické postupy systémových teorií kultury.

Druhé paradigma může být označené jako **systémové**: na kulturu bylo pohlíženo jako na systém kulturních prvků, vzájemně propojených v rámci určité struktury a přispívajících stabilitě celku. Představitelé školy *konfiguracionismu*, ke které patřili R. Benedictová, A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, M. E. Opler aj., zastávali názor, že lokální kultury se liší specifickými vzory kulturních prvků (idejí, norem, hodnot a vzorů chování), které mohou tvořit rozmanité konfigurace. Kulturní vzory byly zkoumány v synchronní a diachronní perspektivě. Představitelé školy *osobnost a kultura*, zastoupené jmény M. Meadové, R. Lintona, C. DuBoisové, A. Kardinera aj., se zaměřili na analýzu souvislostí mezi formami a obsahy enkulturačních a endokulturačních procesů a typy základních osobností nebo základní osobnostní strukturou.



Pojem k zapamatování. Enkulturance – pojem zavedený M. J. Herskovitsem k označení procesu, jehož prostřednictvím si člověk v průběhu svého života osvojuje kulturu dané společnosti.

Do pojmu enkulturance je možné zahrnout všechny projevy naučeného chování, získávání znalostí a dovedností, díky kterým člověk nabývá kompetence v kultuře své společnosti. (Podrobněji: *Sociální a kulturní antropologie*, 1993, s. 96).



Pojem k zapamatování. Endokulturance – proces předávání kulturních prvků starší generace generaci mladší.

Pozornost školy osobnost a kultura se upřela na studium národního charakteru, národních tradic apod. Kulturní antropologie začala aktivně využívat metody a techniky psychologie. Ve Velké Británii bylo systémové paradigma zastoupeno především sociálně antropologickou školou *funkcionalismu*, zastoupenou B. K. Malinowskím a A. R. Radcliffem-Brownem, která zformulovala 3 postuláty tzv. radikálního funkcionalismu: 1. Každý prvek sociálního systému (každá instituce) přispívá k

zachování systému; 2. Každý prvek plní pozitivní funkci pro celek; 3. Každá funkce je nezastupitelnou součástí sociálního systému. Ve druhé polovině 20. století docházelo k metodologickému sblížení národních antropologií, k využití metod a přístupů i jiných vědních oborů, např. filozofie, lingvistiky, matematiky. Výraznou postavou antropologie tohoto období byl francouzský antropolog a filozof C. Lévi-Strausse, který je považován za zakladatele strukturální antropologie.

Třetí paradigma antropologie současné antropologie může být označeno jako **jazykové**. Četné pokusy odpovědět na otázku „co je člověk?“, „co je svět?“, „jaký je?“ přivedly k „meta-otázce“, „jak my **mluvíme** o člověku a o světě?“, tj. dochází ke změně optiky pohledu na svět a na člověka. Svět již není vnímán jako souhrn objektivně daných faktů. Svět existuje ve výpovědích nás, lidí tvořících určitý konstrukt reality tohoto světa. Je to svět symbolů a významů. Z druhé strany, jazyk má donucovací schémata, která určují, po čem se dá nebo nedá tázat nebo vypovídat.

Jazykové paradigma je zastoupeno školami *kognitivní antropologie*, *symbolické antropologie*, *nové etnografie*. Zástupci školy *kognitivní antropologie* W. H. Goodenough, B. Berlin, P. Kay pohlížejí na kulturu jako na kognitivní systém. *Škola symbolické antropologie* vychází z pojetí antropologie jako strukturálního výzkumu symbolických forem kultury, s čím se setkáváme u M. Douglasové, nebo z pojetí antropologie jako výkladu rituálů a symbolů (v učení V. W. Turnera) nebo jako interpretace kulturních textů (C. Geertz) aj. K jazykovému paradigmatu se přiklání i nová etnografie nebo etnografie řeči (např. D.H. Hymes má názor, že řeč různých etnik a národů pojatá jako systémový celek plní v různých kulturách různé funkce). V rámci jazykového paradigmatu je na lidskou identitu pohlíženo jako na neustále se měnící narativní/interpretativní identitu.

1.5 Proměna výchozích principů: od etnocentrismu ke kulturnímu relativismu

V průběhu vývoje kulturní antropologie docházelo nejen ke změně paradigmat, ale i ke **změně základních metodologických a světonázorových východisek**. První antropologická škola evolucionismu se nacházela v zajetí západocentrismu jakožto teoretické podoby etnocentrismu, vycházela z představy, že vývoj západní civilizace musí sloužit kritériem vývoje jiných civilizací a kultur. Proto jiné kultury považovala za

„primitivní“. Pozdější vývoj kulturní antropologie směřoval ke kulturnímu relativismu – metodologickému přístupu zdůrazňujícímu jedinečnost a neopakovatelnost kulturních systémů a nutnost jejich pochopení především v kontextu jim vlastních idejí, hodnot a norem.



Pojem k zapamatování. Ethnocentrismus je tendence poznávat, hodnotit, interpretovat všechny životní jevy z perspektivy kultury vlastního společenství (etnického, národního, politického, náboženského). Za jediné správné, užitečné a pravdivé jsou považovány hodnoty, normy a ideje sociální skupiny, s níž se jednatel identifikuje.

Ethnocentrismus podporuje skupinovou soudržnost a sociální integraci. Je jak emocionálním, tak rozumovým zdůvodněním nadřazenosti vlastní sociální skupiny, protože vše, co je pokládáno za pozitivní, je přisuzováno vlastní skupině a vše, co je vnímáno jako horší, méně dokonalé, podřadné, je připisováno jiným skupinám. Takto pojatý ethnocentrismus je východiskem diskriminace a netolerance, znesnadňuje přijetí cizích kulturních prvků a stává se zdrojem konfliktů a netolerantnosti při kontaktu s cizí kulturní zkušeností (různé formy fobií, rasově motivované konflikty apod.). Zároveň se stává základem pro vznik stereotypů a předsudků.



Část pro zájemce. Eco, Umberto: *Přelom křesťanského letopočtu*. Přeložila D. Janderová. In: *Naše přítomnost*, č.7/ 1997, s. 3-6. (U. Eco je světoznámý italský lingvista, filosof a spisovatel - poznámka JP).

Valencie se rozhodla, že uspořádá na počest blížícího se konce druhého tisíciletí různé kulturní akce... Pro koho je rok 2000 magický? Pochopitelně pro křesťanský svět. Znamená totiž, že od předpokládaného narození Krista uběhlo dva tisíce let (i když víme, že Kristus se nenarodil v roce nula našeho věku). Nemůžeme říci „pro západní svět“, protože do něho řadíme např. také Izrael, který sice bere v úvahu náš systém posloupnosti výrazem Common Era, ve skutečnosti však počítá léta jinak.

V 17. století upozornil protestant Isaac de la Peyrere na to, že čínská chronologie je mnohem starší než hebrejská a přišel s hypotézou, že prvotní hřích se týká jenom Adamova pokolení, nikoli ostatních ras, které se zrodily dávno před ním. Hypotéza byla přirozeně prohlášena za kacířskou, ale ať už měl z teologického hlediska pravdu nebo ne, reagoval na skutečnost, kterou dnes už nikdo nezpochybňuje: různé datace, které platí v různých civilizacích, odrážejí různé teogonie (mytologie) a výklady

dějiny, přičemž křesťanské dějiny jsou jen jedny z mnoha. (Výraz *ab anno Domini* není tak starý, jak si myslíme, protože ještě v dávném středověku se roky nepočítaly od narození Krista, ale od předpokládaného stvoření světa.)

Rok 2000 se bude oslavovat také v Singapuru či v Pekingu, protože evropský model ovlivnil všechny ostatní letopočty. Pro většinu národů této země však půjde o obchodní smlouvu, ne o vnitřní přesvědčení. V Číně kvetla civilizace dávno před naším rokem nula a dávno před ním byly v rozpuku i středomořské kultury. V posledních dvou tisíciletích se rozvíjely nebo naopak ocitaly v krizi, sledující vlastní časovou posloupnost, která není totožná s naší a která je součástí jejich historické paměti.

Je správné, že oslavujeme příchod roku 2000 jako významné datum, ale kromě toho bychom se měli zamyslet i nad jinými časovými posloupnostmi. Až budeme slavit náš rok 2000, jaký rok budou psát muslimové, australští domorodci nebo Číňané?

Jistě, nemusíme se o to zajímat. Rok 2000 je náš rok, je to naše euro-centrické datum. Tento model byl zaveden také v americké civilizaci, nicméně někteří američtí občané afrického, východoasijského či indiánského původu se s ním neztotožňují. Problém není v tom, zda máme jako Evropané právo i nadále se identifikovat s eurocentrickým modelem; jde o to, zda není v předvečer roku 2000 naší povinností integrovat i jiné modely a pokládat je za paralelní a stejně důstojné.

Nejde jen o mravní povinnost, ale o historickou nutnost. Když se před několika lety zakládala v Paříži Světová akademie kultur, která přijímá do svých řad umělce a vědce všech zemí světa, byl stanoven její statut či charta. Úvodní prohlášení této charty, definující vědecké a mravní poslání Akademie, se zmiňuje o velkém míšení kultur, kterému budeme v Evropě příštího tisíciletí přihlížet. (Krácenó – poznámka JP).

Úkol. Porovnejte pojetí antropologických bádání dvou významných antropologů.



Pojetí antropologie podle J. G. Frazera. Sir J. G. Frazer (1854 – 1941) byl významným představitelem evolucionismu, jehož kniha *Zlatá ratolest* věnovaná otázkám magie a náboženství se těší popularitě i dnes. Frazer byl typickým kabinetním vědcem, který se nikdy nezúčastnil žádného terénního výzkumu, proto se setkal s drtivou kritikou další generace antropologů, zakládajících si na zásadách terénního výzkumu a pojetí antropologie jako empirické (ne spekulativní) vědy.

R. R. Marek psal: „Hodoval snad Frazer někdy s kanibaly? Proměřoval snad jejich hlavy s rizikem, že o svoji vlastní přijde? Pracoval někdy aspoň jediný den mimo čtyři stěny své pracovny tak, aby se naučil rozlišit vůni své lampy od pravého zápachu necivilizovaného člověčenství?“ (Podrobněji: Girtler, 1979, s. 29. In: Soukup, 1994, s. 36).

Terénní výzkum pohledem Bronislawa Malinowského popsáný v jeho knize *Argonauti západního Pacifiku*. B. Malinowski (1884 – 1942, narodil se v polském Krakově) byl významným představitelem britské antropologie.

Vlastní podmínky pro terénní etnografický výzkum. Jak vzápětí uvedeme, spočívá terénní výzkum především v přerušení kontaktu se společností bělochů a v co nejužším kontaktu s domorodci. Toho dosáhneme tak, že se usídlíme v domorodých vesnicích. Pro zásobování je velmi příjemné udržení kontaktů s některým bělošským rezidentem s vědomím, že zde nalezneme útočiště v případě nemoci nebo únavy ze života, který vedou domorodci. Avšak takový azyl musí být dostatečně vzdálený, aby se nestal prostředím, kde žijeme trvale a odkud vycházíme, abychom vždycky na určitý čas „navštívili“ vesnici. Neměl by být příliš blízko také proto, abychom ho nevyhledávali příležitostně k rozptýlení. Domorodec totiž není normálním společníkem bělocha - poté, co jste s ním pobýli řadu hodin, pozorovali, jak obdělává půdu, poslouchali jeho vyprávění o nějakých folklorních skutečnostech a místních zvycích, máte zcela přirozeně chuť setkat se opět s někým vám podobným. Protože však vzhledem k vaší izolaci nemůžete tuto potřebu uspokojit, vyjdete si na hodinku nebo na dvě na procházku a po návratu zcela přirozeně vyhledáte společnost domorodců, stejně jako byste vyhledali přítomnost přítele pro vyplnění samoty. Prostřednictvím přirozených vztahů, které se tak vytvořily, se tímto způsobem naučíte znát své okolí, navyknete jeho zvykům a víře, což je stokrát lepší, než kdybyste se odvolávali na placeného informátora, jehož informace často nebývají zajímavé. V tom spočívá celý rozdíl mezi tím, že se občas objevujete mezi domorodci, a skutečným kontaktem s nimi. Co tím tedy myslíme? Pro etnografa to znamená, že život ve vesnici, který je zpočátku podivným dobrodružstvím, někdy nepříjemným, někdy nadměru vzrušujícím, se brzy stane normálním a probíhá v dokonalé shodě se sousedy. (Malinowski, 2005, s. 40-41).



Shrnutí kapitoly Předmětem antropologie je komparativní systémově orientované studium člověka jako člena určité kultury v syntetické perspektivě fyzické a kulturní antropologie. Kulturní antropologie

pracuje s hodnotově neutrálním pojetím kultury, která je zkoumána na třech základních úrovních: atributivní (úroveň rodová, druhová), distributivní (úroveň socio-kulturních systémů, tj. lokálních kultur, subkultur, kontrakultur) a osobnostní (úroveň jednotlivce). Vývoj kulturní antropologie se vyznačuje změnou paradigmat (vývojové, systémové a jazykové) a základních metodologických a světonázorových přístupů (od teoretických podob egocentrismu k teoretickému kulturnímu relativismu). Současné společenské vědy inklinují k přístupu kulturního relativismu.

Otázky ke kapitole



1. Jaké vědní obory pracují s pojmem kultura?
2. V jakém významu tento pojem používá sociální a kulturní antropologie?
3. Uveďte charakteristiky základních paradigmat kulturní antropologie?
4. Z hlediska sociální a kulturní antropologie můžeme nazvat nekulturním člověka, jenž je zvyklý jíst rukama?
5. V čem je podstata kulturního relativismu jako metodologického přístupu k poznání kulturní jinakostí?
6. Co je etnocentrický pohled na svět?

Otázky k zamyšlení: Uveďte možná nebezpečí absolutizace kulturního relativismu.



Korespondenční úkol: Uveďte příklady etnocentrismu českých novin nebo televizních pořadů.



Citovaná a doporučená literatura



AFS Orientation Handbook, Vol. 4. New York: AFS Intercultural Programs, Inc., 1984.

BOHANNAN, P.: Social Anthropology. New York: Holt, Rinehart Wilson, Inc. 1963. In: POSPÍŠIL, L.: Kultura. In: *Český lid*, 80. Supplement 1993, 1993, s. 357.

- CASSIRER, E.: *Esej o člověku* . Bratislava, Pravda 1977.
- CICERO, M. T.: *Tuskulské hovory* : Cato starší o stáří, Laelius o přátelství. [přeložil Václav Bahník]. 1. Vyd. Praha: Odeon, 1976.
- COPANS, J.: *Základy antropologie a etnologie* . Praha: Portál 2001.
- DULMEN, R. van. *Historická antropologie* . 1. vyd. Praha: Dokořán 2002.
- GIDDENS, A. *Sociologie* . Praha: Argo 1997.
- GIRTTLER, R.: *Kulturanthropologie* . München: Verlag GmbH 1979.
- GOODENOUGH, W. : *Cooperation and Change* . New York, Russell Sage Foundation 1963. In: Pospíšil, L.: Kultura. In: *Český lid*, 80. Supplement 1993, s. 248-259.
- KLUCKHOHN, C.: Pattrening as Exemplified in Navaho Culture. In: *Language, Culture and Personality* . L. Spier (ed.) Menasha, Wisc.: Sapir Memorial Publication Fund 1941.
- KROEBER, A. L., KLUCKHOHN, C. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* . Cambrige, MA: Peabody Museum of Archaeology Ethnology, Vol 47(1), 1952.
- MALINOWSKI, B.: *Argonauts of the Western Pacific* : An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London – New York: Routledge 2005.
- MILLER, N. E., DOLLARD, J.: *Social learning and imitation* . New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1948.
- OAKLEY, K.P.: *Man the Toolmaker* . London: British Museum, 1950.
- POSPÍŠIL, L.: Kultura. In: *Český lid*, 80. Supplement 1993, s. 355 – 387.
- Sociální a kulturní antropologie*. Ediční řada Sociologické pojmosloví, sv. 3. Praha: Slon 1993.
- SOUKUP, V.: *Dějiny sociální a kulturní antropologie* . Praha: UK 1994.

2 JEDINEC, KULTURA, SPOLEČNOST

Cíl kapitoly: analýza vztahu člověk a kultura, střet kulturního a biologického determinismu v pojetí člověka a kultury, sociální učení, sdílení, chování, představy a postoje, materiální kultura, kulturní osobnost.



V této kapitole se dozvíte:

- Jaké jsou podoby socio-kulturního pojetí člověka a možné důsledky podobného přístupu;
- Jaký je vztah sociálního učení a kultury;
- Co je enkulturace, endokulturace;
- Co znamená pojem kulturní osobnost v kulturní antropologii.

Budete schopni:

- Rozpoznat různé podoby biologického a socio-kulturního přístupů k pojetí člověka;
- Kriticky přemýšlet o důsledcích jednostranného kulturního a biologického determinismu v pojetí člověka a kultury.

Klíčová slova kapitoly: biologický determinismus v pojetí člověka, socio-kulturní determinismus v pojetí člověka, sociální učení, materiální kultura, kulturní osobnost.



Čas potřebný k prostudování učiva kapitoly: 3 + 2 hodiny (teorie + řešení úloh).

2.1 Člověk mezi přírodou a kulturou

Zda je člověk bytostí biologickou, nebo sociální, nebo bio-sociální je dlouhodobě diskutovaná otázka. Zastánci **biologického determinismu** tvrdí, že základy lidského chování najdeme především v jeho biologickém určení jako druhu *homo sapiens*. Zastánci biologického determinismu zastávají názor, že člověk je především součástí přírody a rozdíl mezi ním a jinými sub-humánními bytostmi není kvalitativní, nýbrž kvantitativní (např. člověk lépe manipuluje s nástroji, lépe komunikuje se sobě

podobnými apod., než jiní živočichové). Na přelomu 19. a 20. století byl biologický determinismus výrazně ovlivněn darwinismem, dokonce základní principy evolucionismu, kterými jsou boj o přežití, přirozený výběr a adaptace na prostředí jako prostředek přežití, byly aplikovány na život lidské společnosti. V rámci biologického determinismu je zdůrazňován vliv dědičnosti, vrozených vlastností a enkulturace jako mechanismus adaptace jedince na určitou kulturu je součástí biologického procesu ontogeneze, tj. procesu vývoje jedince, který je podmíněn genetickým programem (genetický determinismus je současnou formou biologického determinismu, podle něhož základní mechanismus darwinistického přírodního výběru se odehrává na úrovni genů). K představitelům biologického determinismu patřil např. S. Freud. Nevědomí a pudy (Eros – pud života a Thanatos – pud smrti) mají, podle jeho názoru, dominantní vliv na psychický vývoj jedince a podstatným způsobem ovlivňují jeho chování a jednání ve společnosti a kultuře, která plní významnou restriktivní funkci potlačení nevědomí, svazuje přirozené sklony a pudy jedinců. Řadu příznivců má biologický determinismus v jazykovědě. Náleží sem zejména Noam Chomsky a Derek Bickerton. Americký jazykovědec Joseph Greenberg se pokusil prokázat existenci vrozených lingvistických „univerzálií“, vyskytujících se ve všech jazycích světa.

V 60. letech se pod vlivem evoluční biologie rozšířil názor, že se přirozený výběr, jeden ze základních principů Darwinovy evoluční teorie, odehrává na úrovni genů. Teorie sobeckého genu (kniha R. Dawkinsa *The Selfish Gene* vyšla v r. 1976) hlásá, že každý živý organismus včetně člověka usiluje především o šíření a předání svého DNA co největšímu počtu jedinců cestou pohlcení jejich DNA (vzhledem k tomu, že se svými sourozenci a rodiči máme skoro stejné geny, vynecháváme je z našeho sexuálního zájmu a tím se dá vysvětlit incestní tabu, které je nejen zásadní kulturní normou, ale je především geneticky určenou normou). Tato genová strategie se promítá do chování a života člověka v kultuře.

V r. 1975 vyšla kniha E. O. Wilsona *Sociobiologie: nová syntéza*. Podle jeho názoru moderní myšlení a lidská kultura jsou výsledkem koevoluce genů a kultury. Záměrem autora byla snaha o překonání propasti mezi biologickou evolucí a lidskými dějinami. Výsledkem bylo překonání jednostranného kulturního determinismu, který ovládal společenské vědy po zveřejnění výsledků pobytu M. Meadové na Samoi (Mead, 1985) a po úspěšném šíření myšlenek i jiných představitelů školy *osobnost a kultura* v období 30. – 50. let 20. st.

Sociobiologové zdůrazňují vliv evolučních programů na chování člověka a poukazují na překvapující podobnosti chování zvířat a lidí (zvířata vykazují způsoby chování donedávna považované za výlučně lidské, např. prostituce u určitého druhu samiček kolibříka); nebo naopak určité způsoby chování, které byly pokládány za jednoznačný produkt kultury, například altruismus, mají zřejmě biologické základy. I. Eibl-Eibesfeldt (1970) soudí, že například agresivní a altruistické chování je prostřednictvím fylogenetických přizpůsobování před-programováno. Toto před-programované chování poskytuje předepsané pro naše etické chování normy, které jsou pokládány za produkt kultury. Odkud vlastně víme, co je dobré a co zlé? Nebo také jinak: Je soucit a láska vyšší hodnotou než nenávisť a agrese? Obojí je adaptivní, život vyžaduje lásku i agresi: protihráčem agrese je láska, avšak i ta je prostředkem evoluce, ačkoli má v různých kulturách různé projevy, a dokonce různé formy i v téže kultuře (romantická láska a „cool sex“ v západní kultuře). Existuje komplementarita biologických a kulturních činitelů, přičemž kultura je extrapolací evoluce. Například sexuální výběr má evolutivní původ. Samička se páří jen s takovým samečkem, který zaručuje kvalitní potomstvo; samečkové se proto předvádějí a bojují o samičku, kterou získává nejzdatnější sameček (zdatnost je při předvádění signalizována nejen určitými „estetickými“ znaky, ale např. i tím, že samečkové v přítomnosti samičky přehánějí svou agresi vůči určitým objektům, kterých si jinak nevšímají). Také u člověka hrají námluvy a imponování při získávání sexuálního partnera významnou roli; jsou realizovány v nesčetných formách předvádění, sociálního exhibicionismu. Jde o příklad setrvávání původních biogenních, evolucionárních programovaných mechanismů i v chování kulturního člověka; kultura dává těmto vrozeným mechanismům jen specifické formy. (Nakonečný, 1995).

Část pro zájemce. „Pro objasnění problematiky vztahu mezi biologickým a kulturním determinismem se Edward O. Wilson vydává na půdu science-fiction. Zavádí čtenáře do daleké galaxie, obývané dvěma druhy inteligentních bytostí.



První se nazývají Eidyloni a druzí Xenidriini. Eidyloni, jejichž označení je odvozeno od řeckého výrazu pro „zručné“, jsou tvorové, jejichž chování je úplně ovládáno geny, zatímco u Xenidriinů (od řeckého slova pro „cizince“) hraje dominantní úlohu kultura. Eidylonská společnost je monotónní, Eidyloni znají pouze jeden politický a hospodářský systém a jejich umění, rituály, náboženské představy a ostatní prvky

kulturního života jsou odvoditelné od jediného systému pravidel, pevně zakódovaného v genech. Eidyloni se mohou naučit pouze jednu věc z každé kulturní kategorie: jediný jazyk, jediný mýtus o stvoření světa nebo jediný typ hudby. Naproti tomu Xenidriini se rodí s myslí jako nepopsaným listem papíru. Veškeré formy jejich společenského a kulturního života jsou vytvářeny kulturou, v níž vyrůstají a jejíž pravidla si musí osvojit. Z toho vyplývá obrovská rozmanitost společenských a ekonomických systémů, jazyků, náboženství a rituálů v xenidriinské civilizaci. Žádné univerzální zákonitosti zde neexistují, v každé kultuře mohou platit zcela odlišná pravidla. Vše se Xenidriini musí naučit, nic pro ně není „přirozené“.

Vidíme, že Edward O. Wilson není stoupencem striktního biologického determinismu, protože si je vědom skutečnosti, že lidské kultury jsou rozmanitější, než je tomu v případě imaginárních Eidylonů. Přesto se zakladatel sociobiologie domnívá, že člověk má blíže k Eidylonům než ke Xenidriinům. Toto tvrzení musí být podloženo důkazy. Edward O. Wilson a jeho stoupenci se proto pokusili nalézt kulturní fenomény, společné veškerému lidstvu, jakési „univerzálie“ lidské kultury, podmíněné geneticky, které vytvářejí základní pravidla sociálního života světových kultur. (Budíl, 1992, s. 80).

Vznik univerzálií je projevem procesů přirozeného výběru a adaptace na přírodní prostředí (tyto procesy se v lidské evoluci odehrávají v akcelерованé podobě, pro jejíž vyjádření Wilson používá pojmy autokatalýza a hypertrofie). Univerzálie se promítají do pravidel sociálního soužití lidí jako sociálního druhu. „[...] Jestliže se mozek vyvíjel na základě přírodního výběru, musely i schopnosti zvláštního estetického úsudku a náboženské víry vzniknout stejným mechanickým procesem. Jsou buď přímou adaptací na minulé prostředí, v nichž se předcházející lidská populace vyvíjela, nebo jsou u většiny organismů vyvolány sekundárně, hlubšími, méně viditelnými aktivitami, které kdysi byly výhodné v tomto biologickém smyslu“. (Wilson, 1993, s. 13). V pozdějších pracích Wilson rozpracoval matematický model evoluce, demonstrující, jak geny ovládají genetické struktury a odpovídající hormonální systémy, které diktují určité způsoby myšlení a chování našeho druhu. (Wilson, Lumsden, in: Budíl, 1992, s. 81). K projevům podobných univerzálií patří lidská mimika (stejná a stejně pochopitelná jak členům současných post-industriálních společností, tak i domorodcům z pralesa na Nové Guineji), vnímání barev a celkově epigenetická pravidla zakotvená v genotypu vytvořeném v průběhu evoluce, mezi nimiž je hlavním zákaz incestu. Sociobiologie má své příznivce, ale i své odpůrce. Tak Marvin Harris, představitel

neoevolucionismu, sice uznává význam epigenetických pravidel pro evoluci fosilních předků člověka, ale jen v období před neolitickou revolucí, kdy člověk začal vyrábět a následný bouřlivý vývoj lidské kultury se vymkl podle jeho názoru kontrole genů.

Zastánci **kulturního determinismu** naopak zdůrazňují význam společnosti a kultury jako nutných podmínek rozvíjení kvality lidskosti, sociality v nás. Zastánci kulturního determinismu poukazují na kvalitativní, radikální rozdíl mezi člověkem a zvířetem.

Antropoložkou, která významně ovlivnila šíření kulturního determinismu, byla M. Meadová, autorka knih *Dospívání dívek na Samoi* (1928), *Sex a temperament ve třech primitivních společnostech* (1935) aj. V knize *Dospívání dívek na Samoi* Meadová na základě pobytu na souostroví Samoa v Polynésii v r. 1927 popisuje harmonický, nekonfliktní život ostrovní společnosti, v níž se proces enkulturatione odehrává pozvolně, plynule a přechod z dětství do dospělosti není obdobím vzpour a konfliktů. Na podnět svého učitele F. Boase, horlivého zastávce kulturního determinismu, Meadová reagovala na představy psychologů o tom, že období adolescence je nevyhnutelně obdobím generačních konfliktů (mladý člověk se utvrzuje a prosazuje své já cestou zpochybnění a často i negace hodnot a norem starší generace). Pokud se Meadová setkala se společností, v níž proces dospívání má jinou povahu, znamenalo to, že kultura (a ne vnitřní zákony vývoje lidské psychiky) je rozhodujícím činitelem enkulturačního a socializačního procesu rozvíjení se člověka (rovina ontogeneze). Po úspěchu její knihy se několik desetiletí zdálo, že spor kulturního a biologického determinismu je definitivně uzavřen. Většina antropologů uznávala rozhodující podíl kultury na formování osobnosti člověka, i když mnozí z nich nevylučovali ani omezený vliv biologických, genetických faktorů. Obrat přinesl bouřlivý rozvoj přírodních věd (viz sociobiologie). V 50. letech 20. století Meadová musela čelit tvrdé kritice ze strany kolegů. Po dlouhodobém pobytu na stejném ostrově Derek Freeman ve své knize *Margaret Mead a Samoa: zrození a zánik antropologické legendy* (1996) poukázal na to, že ostrovní společnost není ani zdaleka tak harmonická, jak ji zobrazila Meadová: míra ostrovní kriminality odpovídá statistickým průměrům kriminality dobového Londýna, tj. velkoměsta, kde dochází ke zločinům častěji než na venkově, a proces dospívání ostrovních adolescentů je spojen s řadou typických problémů této věkové skupiny. Kniha *Dospívání dívek na Samoi* začíná být vnímána spíše jako dílo, které přispělo ke zvýšení zájmu laické veřejnosti o otázky antropologie

a život exotických kultur, než jako důvěryhodný vědecký traktát. Říká se, že Meadová nikdy nepřistoupila na námitky oponentů a popírala tendenčnost svého přístupu. Z druhé strany ve své knize *Muž a žena* (1950) psala: „Antropolog nestuduje přírodní národy v první řadě proto, aby vypátral více o původu našich dnešních způsobů chování. Eskymáci i Samoané, Ašanti i Čejniové mají historii stejně dlouhou jako my, pouze odlišnou. Chodíme k takovým původním společnostem proto, abychom našli materiál o hranicích, za nimiž nemůže společnost popírat biologické dědictví člověka, a také, abychom vyhledali proměny (variace) v lidském chování, které bychom si jinak nedokázali ani představit jako možnosti. (Mead, 1975, p. 43).



Část pro zájemce. Ve prospěch kulturního determinismu svědčí případy „vlčích dětí“, vyrůstajících mimo vliv lidské kultury. V odborné literatuře se zmiňuje o šedesáti dokumentovaných případech „vlčích dětí“.

V roce 1920 našel indický misionář J.A. Singh ve smečce divokých vlků dvě děti – osmnáctiměsíční Amalu a osmiletou Kamalu. Kamala používala paží a rukou jen k chůzi a běhání, předměty uchopovala pouze ústy. Převýchova obou dětí byla nesmírně složitá, ale podstatně obtížnější byla u starší Kamaly. Kamala pronesla první slovo po dvou letech, za další dva roky obsahoval její slovník šest slov a teprve po osmi letech mluvila v krátkých jednoduchých větách. Amala zemřela v ústavu po roce pobytu mezi lidmi, zatímco Kamala po devíti letech. Podle amerického psychologa Arnolda Gesella by byl vývoj Kamaly završen asi v pětatřiceti letech, kdy by dosáhla mentální úrovně desetiletých až dvanáctiletých dětí.

Podstatu problematiky vztahu člověka a kultury vyjádřila antropoložka Ruth Benedictová těmito slovy: „Žádný člověk se nikdy nedívá na svět absolutně čistým zrakem. Přijímá ho jako určitý soubor zvyků, institucí, způsobu myšlení. [...] Historie života každého jedince je především procesem přizpůsobení se vzorům a principům přikazovaným společenskými tradicemi společnosti, v níž žije. Zvyky společnosti utvářejí zkušenost a chování jedince od chvíle narození. Dříve než se naučí mluvit, je již malým tvůrcem své kultury a dříve než doroste a stane se schopným podílet se na jejích záležitostech, jsou zvyky vlastní této kultuře již jeho zvyky, pověry jeho pověrami.“ (Benedictová, 1999, s. 64-65). Podobný názor zastává i Freeman, když na poslední stránce své knihy píše, že je čas odmítnout oba extrémní v polemice o vztahu

mezi biologickou a kulturní determinací lidské činnosti a dospět k syntéze antropologie a biologie.

Současné vědy (přírodní a humanitní) se nevzdávají ideje syntézy biologického a kulturního determinismu a nalezení harmonického poměru obou přístupů. Rodiče nám dávají život, ale teprve kultura nás činí lidmi. (Brůžek, 1987, s. 129). Kultura nám pomáhá přizpůsobovat se určitému sociálnímu a přírodnímu prostředí, ale zároveň toto prostředí měnit, inovovat. Z toho vyplývá skutečnost, že kultura se nepředává biologicky, nýbrž se jí člověk učí. Ovšem jako výlučná vlastnost lidské existence se odvozuje od geneticky daného předpokladu učit se kultuře.

Část pro zájemce. Tezi o sociálním původu „přirozenosti“ sexuální potence i apetence dokládá také etnografický materiál ze společností, v jejichž koncepci není mužská sexualita dominantní. Manželská sexuální aktivita v nich může být spíše *obětí* (ne-li trestem), kterou musí každý muž podstoupit jako solidární *povinnost* ke své společnosti.



Novoguinejští Etorové například věří, že semeno je nutné k oživení plodu, jenž do ženy vstoupil jako duch mrtvého předka. Semeno je tedy život. Protože nic, ani život, není nekonečné či nevyčerpatelné, má i muž pouze limitované množství životodárného semene. Pohlavní styk počítající s možností početí proto doslova odčerpává jeho vlastní životní sílu. Pohlavní styk s manželkou je k početí dítěte - tj. jeho „oživení“ - nutný, ale je to ze strany muže také nepříjemná oběť, která nakonec povede k jeho smrti. Proto je heterosexuální pohlavní styk do maximální míry omezován. Žena, která v tomto ohledu na svého muže příliš naléhá, může být pokládána za čarodějnici ohrožující manželovo zdraví a může být za svůj „nezkrotný chtíč“ tvrdě potrestána. Proto, že manželský pohlavní styk je v etorské kultuře pokládán za nebezpečný pro zdraví a život, je tabuizován po více než 200 dní v roce. Proti pohlavnímu styku mají Etorové dokonce takové výhrady, že se nesmí uskutečňovat ani v domech ani v zahradách, ale pouze v lese, kde je to zase ovšem riskantní, protože, jak Etorové říkají, zvuk a pach sexuální aktivity láká jedovaté hady. O tom, že je toto tabu dodržováno, svědčí nakupení porodů do určitých období v roce. Etorové se tedy snaží *maximálně vyhnout* manželskému a heterosexuálnímu styku vůbec.

Aby byla celá věc ještě komplikovanější, Etorové dále nevěří, že semeno je něco, s čím se muž rodí nebo co produkuje sám o sobě. Semeno se prý dá získat pouze od jiného muže. Je také nutné k tomu, aby chlapec v muže zdárně vospěl. Proto musí

být chlapci orálně inseminováni staršími muži. Homosexuální aktivity nejsou omezovány žádnými tabu a může k nim docházet kdekoliv, včetně domů a zahrad. Nejsou ovšem povoleny homosexuální styky mezi chlapci navzájem. Chlapec, který by dostával semeno od jiných chlapců, by totiž vysával jejich životní sílu a bránil jim ve zdravém vývoji - a zdravé muže kmen potřebuje. Byl by nařčen z čarodějnictví stejné jako manželka, která by si vynucovala příliš častý sexuální styk. Zdravé muže kmen potřebuje mimo jiné proto, že když jsou chlapci v muže iniciováni, stává se jejich sociálním závazkem ke zbytku kmene vstup do manželství a zplození potomku. Je tedy jejich společenskou povinností obětovat se pro přežití a fyzickou reprodukci společnosti. Manželství a manželská sexualita není nijak individuálně gratifikující – naopak, je nepříjemnou a smrtí končící smluvní povinností.

Natalita Etorů je ale i přes tuto sociální povinnost velmi nízká. U jejich sousedů, příslušníků kmene Marind-anim, je situace ještě vyhocenější (Baal 1966). Marind-animové dosahují díky preferenci nereprodukčních sexuálních praktik (vycházejících z obdobného názoru na sex jako mají Etorové) tak nízké natality, že kvůli tomu, aby byli vůbec schopni reprodukovat svoji populaci, musí pořádat nájezdy na své sousedy a unášet jejich děti. Jak je vidět, sociální kontrakt zdaleka není tak efektivní jako „přirozenost“ sexuální apetence. Kultura je ostatně vždy nejsilnější, když se převlékne za přírodu. Tak společnosti většinou vypracovaly mechanismus, díky kterému vůbec máme o sexuální aktivity (tak výrazný) „přirozený“ zájem.

2.2 Enkulturační, sociální učení, kulturní regulativy

Vymezení základních přístupů k pojetí kultury nám umožňuje zdůraznit jednu z nejpodstatnějších oblastí výzkumu kultury, kterou je analýza vztahů mezi jednotlivcem a kulturou. Toto téma se stalo předmětem analýzy jedné z nejznámějších (i laické veřejnosti) kulturně antropologických škol, kterou je škola osobnost a kultura (anglický název *Culture and personality*). K centrálním otázkám, kterými se škola zabývala, patřily otázky nalezení specifik socializačních, enkulturačních a endokulturačních procesů v různých lidských společnostech a kulturách.

Jen připomeneme, že enkulturační je proces, jehož prostřednictvím si člověk v průběhu svého života osvojuje kulturu dané společnosti. Obsahem enkulturační jsou všechny projevy naučeného chování, získávání znalostí a dovedností, díky kterým člověk nabývá kompetence v kultuře své společnosti. Enkulturační a socializační jsou

nutnou podmínkou života člověka jako bytosti sociální a kulturní. Děti se rodí s biologicky danými sklony a chováním, s určitými predispozicemi k osvojení sociálních a kulturních vlastností, ale si pouze procesem socializace a enkulturace osvojuje kulturu a tak se stává skutečným člověkem. Nehledě na to, že je enkulturace univerzální nutností, má nesmírnou rozmanitost podob a obsahů, které se liší na úrovni rozmanitých lidských kultur. Enkultura probíhá v různých typech sociálních skupin za účasti různých sociálních institucí. V dětském věku hraje rozhodující roli především primární instituce – rodina, v průběhu dospívání však jejich vliv klesá a roste význam sekundárních institucí a sociálních skupin. Například dítě si osvojí kulturu svých rodičů cestou napodobování chování rodičů a jiných lidí (jež se podle Bohannana nazývá „návykovost“ nebo habitace (v angličtině habituation, 1963, s. 18). **Zkušenost** je základním faktorem vývoje a formování jedince. Jenomže kultura určuje zkušenosti dítěte již tím, že „determinuje organizaci rodiny, formy a stupeň disciplíny, množství citů, které dítě získává a vůbec celek vztahů dítěte, poněvadž klade základy toho, co je možno nazvat koncepcí dítěte“. (Newcomb, 1957). Enkultura je procesem vědomým (výchova a vzdělávání) i nevědomým (mimovolná percepce a nápodoba). Enkultura se promítá do všech oblastí kultury, má komplexní charakter. Z druhé strany enkultura probíhá jako selektivní proces. Jejím základním mechanismem je sociální učení.

Učení se je ústředním pojmem každé antropologické definice kultury. Pojem učení vyjadřuje vliv zkušenosti na psycho-soci-kulturní změny jedince, které mají adaptivní funkci, tzn. jsou to takové změny, jimiž se individuum přizpůsobuje změněným životním podmínkám, resp. změněné situaci. Ale následně na základě získaných zkušeností se jedinec pokouší o ovlivnění a proměnu životních podmínek v souladu s vlastní zkušeností. Učení je celoživotním procesem.

Rozhodujícím činitelem učení je zpevnění nebo posílení, které Bandura a Walters (1963) definují jako „efekty odměny a trestu v učení“, neboť zpevnění vystupuje ve dvou základních formách: jako odměna, tj. kladné zpevnění a jako trest, tj. záporné zpevnění. Odměnou je v podstatě vše, co je příjemné, trestem vše, co je nepříjemné. Tato charakteristika odměn a trestů vyjadřuje vztah zpevnění a motivace; jsou to komplementární děje, zpevnění reprezentuje konečné stadium procesů započatých motivací. Učení je to v podstatě učení se apetencím a averzím, což odpovídá funkci odměňování a trestání: apetence jsou funkcí odměn, averze jsou funkcí trestů.

Obecně řečeno, individua se učí dosahovat odměn a vyhýbat se trestům, a to přímo z důsledků vlastních reakcí a také ze signálů těchto odměn a trestů.

Základní formy lidského učení jsou – senzomotorické, kognitivní a sociální – s tím, že se jedná o překrývající se fenomény. Sociální učení je komplexní proces osvojování a využívání sociální a kulturní zkušenosti, tj. zkušenosti získané ze sociálních interakcí. Člověk se učí nejen z vlastní, individuální zkušenosti, tzn. z bezprostředně zpevnovaného chování, ale i z pozorování jiných lidí, z napodobování jejich chování a z přebírání obecně uznávané, významné zkušenosti jiných.

Rovina obecné zkušenosti dává možnost očekávat a vytvářet hypotézy o možných důsledcích chování. Konečným cílem úspěšného sociálního učení je dosažení stavu autoregulace, kdy externí sankce jsou nahrazeny vnitřní kontrolou, to znamená, že se jedinec ve svém jednání řídí společenskými a kulturními normami, aniž by přitom byl vystaven vnějšímu tlaku. Zvláštním druhem sociálního učení je identifikace (ztotožnění se), vystupující především jako identifikace dítěte s rodičem a mající za následek napodobování předmětu identifikace, resp. ztotožnění se s ním jako se vzorem. Jejím předpokladem je láska a sympatie a jejím příkladem rozhodnutí chlapce – „chci být takový, jako je můj otec“; identifikace je tak spojena s introjekcí motivů a způsobů chování. Zvláštním příkladem je identifikace jako tzv. obranný mechanismus (např. identifikace s agresorem na základě principu „budu-li takový jako ty, nebudeš mne trestat“). Podle sociologa T. Parsonse (1955) je příčinou identifikace sociální moc modelu, ale také jeho obdiv a sympatie k němu.



Otázky k zamyšlení. Na předchozích stránkách jste četli, že kultura je specificky lidským fenoménem. Zároveň tvrdíme, že kultura je naučené chování, ideje a postoje. Po přečtení textu dole se zkuste zamyslet nad otázkou, čím se proces učení člověka liší od procesu učení zvířete?

Pospíšil píše: „Před nedávnem západní dogmatické mínění zastávalo názor, že pouze člověk vynalezl specifické techniky a chování, artefakty a nástroje, zatímco zvířata se chovají v podstatě podle biologicky zděděných instinktů. Věřilo se, že lev je například jaksi biologicky vybaven zkušeností zabíjet antilopy nebo zebry a instinktivně se vyhne takovým nebezpečím, jako jsou jedovatí hadi. Avšak nedávné zkušenosti ukázaly, že lvi se učí lovit, stejně jako člověk. Lev držení od mládí v zajetí ve východní Africe a vypuštěný do divočiny jako dospělý nemohl přežít za pomoci svého biologického vybavení. Při pokusu získat potravu byl nabrán buvolem. Částečně

oslaben, pokusil se sežrat dikobraza, který znamenal konečnou pohromu. Jeho život byl zachráněn pouze proto, že byl nalezen svým bývalým majitelem. Lev potřeboval důkladné vzdělání v lovu a výběru potravy, což mu mohli zajistit pouze lvi.“ (Pospíšil, 1993, s. 360).

Jako představitelé určité kultury sdílíme určitou vizi světa (například mytologie různých historických národů, etnik apod. jsou reálným příkladem různých vizí světa), určitý systém hodnot, **norem** chování a **socio-kulturních regulativů**.

Pojem k zapamatování. Socio-kulturní regulativy – relativně stálý, uznávaný soubor předpisů, norem, hodnot, pravidel a vzorů chování, který je sdílen členy určitého společenství.



Regulativy zahrnují širokou škálu příkazů, zákazů, trestů a ocenění. Poukazují na hranice přípustného a společensky žádoucího chování, integrují zájmy a snahy jednotlivců s potřebami společnosti a zpevňují vnitřní stabilitu kultury. Internalizace regulativů je součástí socializačního a enkulturačního procesu. Regulativy často řídí naše chování na automatizované, neuvědomované úrovni. Vůči jednotlivci regulativy vystupují jako vnější síla, které se musí podřídit. V opačném případě se setká s trestem a uvědomí si jejich existenci. Zároveň si musíme uvědomit, že odlišnosti ve způsobech chování existují jak na úrovni představitelů rozmanitých kultur světa, tak i uvnitř stejné kultury. Zřejmě všichni souhlasíme s tím, že stejný fotbalový zápas odlišným způsobem vnímá anglický fotbalový fanďa a Angličan k této hře lhostejný a jejich způsob vnímání a hodnocení se bude lišit od pohledu např. křováka, který tuto hru vidí poprvé. Další moment, na který nesmíme zapomenout – i v rámci naší vlastní kultury nejsme vždy schopni pochopit a akceptovat chování jiných lidí, našich krajanů. Chování každého jednotlivce se sice řídí určitými společensky uznávanými normami (e.g. nezabij, neukradni, uvolni místo starému člověku v tramvaji etc.), ale normy jsou rozmanité a mohou být i porušovány. Různí lidé se mohou chovat stejně ve stejných situacích a stejný člověk se může chovat různě v různých situacích.

2.3 Výsledky enkulturace: kulturní osobnost

Obsahem procesů enkulturace a socializace je formování a vývoj lidské osobnosti. Psychologické pojetí osobnosti je velmi nejednotné a odráží v tomto smyslu různá

pojetí psychiky, psychologie a její metodologie. V psychologii vystupuje pojem **osobnost jako hypotetický konstrukt**, tj. jako pojem vyjadřující a vysvětlující fakt, že duševní život člověka vykazuje určitou vnitřní organizaci, jednotu a dynamiku, která se projevuje navenek chováním a která funguje v závislosti na změnách organismu subjektu na jedné a změnách jeho životního prostředí na druhé straně.

Behavioristé (např. Skinner) v podstatě chápou teorii osobnosti jako teorii lidského chování, zejména jako vysvětlení jeho variability. Osobnost je systém zvyků, tj. produkt vlivu vnějšího prostředí a učení a jako taková je určována svou minulostí a vnějšími situacemi (odměnami a tresty). V psychoanalýze S. Freuda je tato teorie chápána jako pojetí dynamické interakce několika složek osobnosti (či jejich „psychických aparátů“). Osobnost je pojata jako výsledek stálého střetávání vědomých a nevědomých složek psychiky – Id, Ego a Super-Ego. Osobnost se formuje především v prvních šesti letech života a její chování je určováno především nevědomými vnitřními faktory. Silou, určující osobnost, jsou pudy libido a Thanatós. V humanisticky orientované psychologii Maslowa a Rogerse je pak psychologická teorie osobnosti spojována s filozofickým pojetím lidského bytí (zejména v tzv. „dasein-analýze“). Osobnost je určována především vnitřními determinantami, konkrétně bazálními potřebami a potřebou růstu (sebeaktualizace), svými perspektivami a snahou realizovat svůj lidský potenciál.

Kýženým cílem procesů enkulturace a socializace je začlenění jedince do života společnosti a osvojení si její kultury, což předpokládá sdílení určitých vzorců chování, norem chování, socio-kulturních regulativů, idejí, systémů hodnot, které patří k tak zvaným **kulturním univerzáliím** dané kultury (což neznamená, že jsou to univerzálie, které sdílí celé lidstvo). Kultura jako vlastnictví dílčí společnosti se nutně projevuje v chování a myšlení členů této společnosti a toto chování a myšlení je ve svých východiscích naučeným chováním a naučeným myšlením, a to jak z hlediska toho, **jak** se chováme a **jak** myslíme, tak i z hlediska toho, **co** myslíme a **co** činíme. Kultura de facto je naučené chování, ideje a postoje. Na rozdíl od chování, které je zjevnou a přímo pozorovatelnou aktivitou, normy chování, systémy hodnot, postoje a představy jednotlivců nejsou dány bezprostředně a mohou být sdělovány pouze nepřímo prostřednictvím chování. Členové společnosti jsou si svých představ vědomi a mohou je vyjadřovat prostřednictvím chování, například řečí, na rozdíl od postojů, které, jak jsme již psali, mohou být jak vědomé, tak neuvědomované a jako takové mohou patřit k oblasti skryté kultury. Postoje většinou vycházejí z hodnotové soustavy jedince,

souvisí s jeho chápáním, myšlením a cítěním. Postoje dodávají jistotu v řešení různých problémů. Vyplývají z nich základní modely chování, které jsou společností (sociální skupinou, ke které jedinec patří) považovány za vhodné a tudíž **předem** schválené. Společnost většinou nějakým způsobem posiluje a stimuluje určité postoje a postoje zcela odlišné odmítá či trestá. Pospíšil (1993) píše, že postoje jsou skrytými odpověďmi na zjevné podněty chování – lidé, kteří je mají, si je neuvědomují.

Jak již bylo řečeno, proces enkulturace je selektivním procesem, neboť nikdy u jedince neústí v poznání celého kulturního systému, ale pouze jeho určitých oblastí a dimenzí. V názorech a chování každého z nás se projevují znaky, které jsou typické pro nás jakožto pro členy určité kultury, ale zároveň i znaky, kterými se budeme odlišovat od jiných členů té stejné kultury. Tato selektivita je dána především statusem jednotlivce, jeho pozicí v sociální struktuře společnosti. Jako příklad můžeme uvést několik univerzálních nebo obecných rysů u Čechů – všichni mají základní znalost svého jazyka a individualistický pohled na sociální a přírodní svět. Všichni věří v zákaz incestu; považují službu vlasti za projev občanské ctnosti; shodnou se na pojetí mužského a ženského tenderu; manželství považují za legitimní svazek mezi mužem a ženou za účelem plození dětí; za nacionální české jídlo je považováno „Vepřo-knedlo-zelo“. Jsou však věci, které sdílí pouze určité skupiny Čechů, například určitým dialektem umí mluvit jen obyvatelé určitých územních oblastí; vojenská služba, jedna z forem služby vlasti, není povinností a jen omezené číslo mladých Čechů a Češek narukuje do profesionální armády; postoje Čechů k manželství a vztahům mezi pohlavími jsou rozmanité, např. jsou Češi, kteří se neztotožňují se svazky homosexuálů na rozdíl od jiných, kteří se k nim přiklání; katoličtí kněží musí dodržovat celibát; jsou Češi, kteří jsou vegetariáni aj. Tj. kultura dovoluje jednotlivci výběr z několika možností. Na základě uvedeného příkladu můžeme tvrdit, že je kultura abstrakcí v tom smyslu, že její komponenty obsahují společné sdílené rysy abstrahované z rozdílného individuálního chování, představ a postojů.

Podle M. Meadové a R. Lintona, kteří se výrazně podíleli na rozvíjení psychologické antropologie, člověk je především produktem kultury vystupující v podobě **kulturních vzorců**. V lidském chování se projevují obyčeje, zvyky, zákony a tabu té kultury, do níž se narodil.

Pojem k zapamatování. Kulturní vzor – koherentní systém společenských institucí, forem chování, hodnot a norem charakteristických pro danou



společnost a kulturu, který je obyčejně přijímán, napodobován, vstupuje do procesu socializace jedinců a reprodukuje se v kulturních výtvořech a stabilizuje ve zvycích a obyčejích.

V užším slova smyslu se hovoří o kulturním vzoru jako o modelu činnosti nebo chování v určité společenské roli. (Podrobněji: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 79-82).

Proces osvojení si určité kultury je spojen s interiorizací relativně stejných norem a hodnot všemi členy společnosti (tj. předpokládá určitou uniformitu), ale zároveň dává určitou možnost volby alternativ (tj. nabízí možnosti invariantního chování) jak v oblasti norem chování (výjimkou jsou snad tabu – systém magicko-náboženských zákazů, jejichž porušení se trestá), tak hodnotových priorit. Podle Ralpa Lintona si určité kulturní prvky, které jsou nazývány kulturními univerzáliemi, v procesu socializace osvojují všichni členové společnosti. Tyto kulturní univerzálie slouží jako základ zachování kulturní identity. Osvojení si uvedených prvků je předpokladem pro vymezení tzv. **bazální (základní) osobnosti** (*basic personality*) a pro vysvětlení společného chápání hodnot a jednotnou emotivní reakci na stejnou situaci různými členy určité společnosti. Od tohoto sdíleného základu jsou následně odvozovány specifika chování každého konkrétního člena společnosti, které jsou spojeny s jeho konkrétními **statusy** a **rolemi**. Jednotlivec, jak již bylo řečeno, se nikdy neučí a nepřijímá celou kulturní tradici, jeho chování je spojeno s jeho statusy a jim odpovídajícími rolemi.

Dalším důležitým pojmem popisujícím vztah jedince s určitou kulturou je pojem **modální osobnost**, tj. osobnost nejčastěji se vyskytující v dané kultuře. Tento pojem byl výsledkem vzájemného zkoumání Ralpa Lintona a Cory Du Boisové. Tak svými výzkumy alorských ostrovanů (obyvatele Pulau Alor v Indonésii) Cora Du Boisová prokázala těsnou souvislost mezi obsahem a způsoby péče o dítě, způsoby a metodami výchovy dětí a formováním modální osobnosti každé společnosti, tj. typickými znaky osobnosti dospělých lidí (Podrobněji: Soukup, 2000, s. 96-97). I podle A. Kardinera, dalšího z představitelů školy osobnost a kultura, kulturní normy a instituce určující reálný obsah procesů socializace a enkulturace se liší v různých společnostech a produkují pro každou kulturu typickou osobnostní konfiguraci, kterou Kardiner nazval **základní struktura osobnosti** (v angličtině *basic personality structure*) – je to „struktura členěných osobnostních charakteristických rysů a procesů, jež se dají

přisoudit, nikoli staticky, téměř všem členům určitého kulturně vázaného obyvatelstva“.
(Wallace, 1961, s. 106).

Pojmy bazální osobnost, modální osobnost, základní struktura osobnosti poukazují na společné, sdílené osobnostní rysy představitelů každé z lokálních kultur, co mají mezi sebou společného, podle čeho mohou být identifikovány a čím se liší od představitelů jiných lokálních kultur. Společné sdílené znaky jsou, jak již bylo řečeno, výsledkem procesů socializace a enkulturace. Zároveň se ale stávají cílem a určují obsah budoucích procesů socializace a enkulturace a tím udržují kontinuitu vývoje kultury. Pojmy bazální osobnost, modální osobnost, základní struktura osobnosti mají velký heuristický význam, protože poukazují na tzv. typického představitele určité kultury, což dává možnost očekávat určitý systém hodnot příslušníka této kultury a následně předvídat způsoby jeho chování, ale zároveň si musíme uvědomit, že se nemusí s nutností vztahovat na každého jedince.

Otázky k zamyšlení. V předchozím textu byl zdůrazněn moment sdílení společných vzorců a způsobů chování. Zamyslete se nad chováním vašich kolegů, s nimiž studujete. Je jejich chování stejné? A chování vašich sourozenců?



Jak již bylo řečeno, teorie osobnosti je polem střetů různých psychologických a antropologických koncepcí. Například, na rozdíl od humanistické psychologie behavioristická psychologie nereflektuje vztah k bazální lidské povaze.

Psychologové a antropologové se zabývají nejen analýzou společných znaků představitelů různých společností a kultur, ale také se zaměřují na analýzu příčin variability v chování jedinců.

V daný moment se nebudeme zaměřovat na úlohu dědičných vlastností v podobě **genotypu**, tj. souboru dědičných informací našich genů, který se ve styku s vnějším prostředím a vlivy zkušenosti jeví jako **fenotyp** – soubor pozorovatelných vlastností jedince. Poukážeme na sociální determinanty možných rozdílů, které jsou zachyceny pojmy status a role, protože jednatel se nikdy neučí a nepřijímá celou kulturní tradici, jeho chování je spojeno s jeho statusy a jim odpovídajícími rolami. Teorii statusu a role poprvé vypracoval antropolog Ralh Linton, představitel školy osobnost a kultura, ve své knize *Studium člověka* (v angličtině *The Study of Man*) vydané v r. 1936.



Pojem k zapamatování. Status – sociální pozice, kterou člověk na základě svých práv a povinností zaujímá v sociální struktuře společnosti. Nositelem statusu může být i skupina.



Pojem k zapamatování. Role – chování člověka založené na souhrnu práv a povinností, které jsou vymezeny sociálním statusem a implicitním očekáváním příslušníků dané společnosti. Role vymezuje ztaz mezi různými sociálními statusy.

Podle Lintona jsou některé pozice nebo společenská postavení (statusy) nám dána od narození, jiná získáváme v průběhu našeho života, proto Linton rozlišuje askriptivní, neboli připsaný, status a získaný status. Například narodím se jako dědic trůnu, ale posléze po absolvování univerzity získám status vysokoškoláka. Jiné autoři pracují s pojmy **vrozený, připsaný a získaný status**. Vrozený status je spojen s primárními biologickými kvalitami, nad nimiž nemá jedinec kontrolu, například pohlaví, etnický původ (i když v současné době člověk může změnit své pohlaví, ale jsou to spíše ojedinělé případy). Existuje také dělení na status aktuální a status latentní. Aktuální přímo souvisí s rolí vykonávanou v dané konkrétní situaci, zatímco latentní jsou ty, které pro danou situaci nemají význam. Nebo můžeme mluvit o statusu subjektivním, tj. pozici, kam jedinec zařazuje sám sebe, a statusu objektivním, kam jej řadí okolí. Společnost vyžaduje, aby jedinec s ohledem na své podstatné charakteristiky, pohlaví, věk a socio-ekonomický status vystupoval v určitých rolích, očekává od něj v určitých situacích určité chování.

Podle Lintona role vyjadřuje úplnou sumu kulturních vzorců asociovaných s dílčím statusem a zahrnuje postoje, hodnoty a chování připisované společností všem osobám majícím tento status. Pojem role vyjadřuje „legitimní očekávání“, které máme vůči chování osob s určitým statusem v určitých situacích. Rolím se jedinec učí na bázi svého statusu, buď současného, nebo anticipovaného. Role je reprezentována zjevným chováním a je „dynamickým aspektem statusu“ (Linton, 1936). Role nám poskytuje určitý vzorec či návod jednání v konkrétní situaci. „Role tedy může být definována jako typizovaná odpověď na typizované očekávání“ (Berger, 2003, s. 101). Role je funkcí sociálního učení, je produktem primární a sekundární socializace a enkulturace. Některé role jsou určovány právně, např. role otce jako živitele rodiny, jiná jen jako možná očekávání. Se splněním nebo nedodržením role je spojen systém sankcí ze strany sociálního okolí. Sociální chování, které je v souladu s danou rolí, je sociálním okolím

podporováno a je těmito reakcemi zpevňováno, na rozdíl od sociálního chování, které se odchyľuje od splnění očekávané role a odchylka se trestá.

Příklad. Uvedeme jako příklad zaměstnance v obchodním domě. Pokud je za pultem jako prodavač, snaží se být pozorný, uctívý a profesionálně kompetentní k zákazníkovi.



Ve chvíli, kdy si jde na chvíli odpočinout a vykouřit cigaretu s přáteli, jeho chování se mění – je uvolněný a nezávazně přátelský. Po skončení práce se během cesty hromadnou městskou dopravou stává anonymním obyvatelem města, který jako dobře vychovaný muž uvolní místo stojící těhotné ženě. Doma v souladu se svými právy i povinnostmi (otce, manžela a zetě zároveň) pokárá svého syna za špatnou známku ze školy, je něžný ke své manželce a snaží se být srdečný ke tchyni. Večer odchází do svého oblíbeného „klubu“, aby se zde ve funkci velmistra Ku-Klux-Klanu změnil z milujícího manžela a otce svých dětí v „praktikujícího“ rasistu. (Zkráceno – JP. Linton, 1936).

Interakce založená na přijetí statusů a rolí se promítá do chování jednotlivců jednajících ve standardních situacích v souladu se svými pozicemi a přispívá k fungování společnosti jako celku. Statusová osobnost a základní osobnost se překrývají a jsou integrovány, ale ve statusové osobnosti převládají specifické znaky vázané na práva a povinnosti spojené s určitým statusem. (*Sociální psychologie*, 2008, s. 60-62).

Uděláme dílčí zobecnění. Osobnost člověka je formována kulturou, jeho lidské kvality jsou výsledkem osvojování si kulturních hodnot a dále rozvíjeny jeho vlastní činností. Kultura plní funkci negenetického způsobu dědičnosti. Aby se lidé mohli začlenit do života společnosti, musí si osvojit podmínky tohoto života; míra, v jaké si je osvojí, určuje jejich individuální kulturu – míra osvojení si morálky určuje mravní kulturu, míra osvojení si pracovních podmínek určuje kulturu práce, míra osvojení si obecných pojmů a logiky kulturu myšlení, míra osvojení si umění estetickou kulturu atd. Toto začlenění se do určitého kulturního prostředí je pak předpokladem pro vlastní společenskou činnost. Míra osvojení si kulturních hodnot společnosti je i mírou společenského rozvoje člověka. Nebude proto nadsázkou říci, že kultura je mírou lidského v člověku, hlavní charakteristikou člověka jako společenského tvora. Kultura reálně existuje jako neustálé vzájemné působení vnějšího kulturního prostředí se samotným člověkem. Vzájemné působení spočívá především v tom, že člověk si

osvojuje kulturu, ta se tím stává předpokladem jeho vlastní činnosti, a zároveň tvoří kulturu. Osvojení (interiorizace) a následně objektivace (exteriorizace) kulturních prvků a kulturních komplexů jednotlivcem nebo sociální skupinou je nezbytným předpokladem existence kultury.



Shrnutí kapitoly. V současných vědách se setkáváme s rozmanitými přístupy k pojetí člověka, které mohou být vymezeny jako biologický determinismus, socio-kulturní determinismus a pokus o jejich syntézu.

Zmíněné přístupy se promítají do analýzy vztahu člověka a kultury, uznání významu procesů socializace a enkulturace a následně do samotného pojetí člověka, jeho osobnosti a identity jako produktu určité kultury. Člověk je nejen produktem, ale i tvůrcem určité kultury. Pojmy bazální osobnost, modální osobnost, základní struktura vypovídají o typologicky podobných znacích příslušníků lokálních kultur, ukazují rozmanitost obsahu procesu socializace a enkulturace.



Otázky ke kapitole

1. Čím se vyznačuje biologický determinismus v pojetí člověka? Uveďte jeho různé podoby.
2. Čím se vyznačuje socio-kulturní determinismus v pojetí člověka? Uveďte jeho různé podoby.
3. Co je akulturace?
4. Co je modální osobnost, bazální osobnost, základní struktura osobnosti? Uveďte vztah mezi pojmy.
5. Co je status a role? Uveďte vztah mezi pojmy.



Korespondenční úkol. Napište úvahu odpovídající na otázku, kterou zformuloval sociolog J. Keller: Vzniká „kacířská“ otázka: nakolik je jednotlivec zodpovědný za své jednání, jestliže kultura a společnost, do níž se narodil, ho automaticky nutí, aby jednal právě určitým způsobem, nechce-li být považován za nenormálního, nepředvídatelného a tedy potenciálně nebezpečného? (Keller, 1999, s. 132).

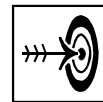
Citovaná a doporučená literatura



- BANDURA, A., WALTERS, R. H.: *Sociál learning and personality development* . New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- BENEDICTOVÁ, R.: *Kulturní vzorce*. Praha: Argo, 1999.
- BRŮŽEK, M. *Teorie kultury*. 2. vyd. Praha: SPN, 1987.
- DAWKINS, R.: *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- EIBL-EIBESFELDT, I.: *Love and hate: the natural history of basic behavior patterns* / Irenäus Eibl-Eibesfeldt ; translated by Geoffrey Strachan. New York: Aldine de Gruyter, 1996.
- FREEMAN, D.: *Margaret Mead and Samoa: the Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. London: Penguin, 1996.
- KELLER, J.: *Úvod do sociologie* . Praha: SLON, 1999.
- LINTON, R.: *The study of Man*. New York: Apleton-Century-Crofts, INK 1936.
- MEAD, M.: Coming of Age in Samoa. In: *Annual Editions: Anthropology* (ed. ANGELONI, E.), 85/86. Connecticut: Duchin Publishing Group, 1985.
- MEAD, M.: *Male and female: the classic study of the sexes* . New York: William Morrow, 1975.
- NAKONEČNÝ, M.: *Lexikon psychologie*. Praha: Vodnář, 1995.
- NEWCOMB, TH. M.: *Personality social change*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1957.
- PARSONS, T.: A revised analytical approach to the theory of social stratification. In: *The frontiers of social science*. London: MacMillan, 1955, p. 115-155.
- POSPÍŠIL, L.: Kultura. In: *Český lid* , 80. Supplement 1993, s. 355 – 387.
- Sociální psychologie*. (eds. VÝROST, J., SLAMENÍK, I.) Praha: Grada 2008.
- SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál, 2000.
- WALLACE, A. F. C.: *Culture and Personality*. New York: Random House, 1961.
- WILSON, E. O., LUMSDEN, C.J.: Genes, Mind and Culture: The Coevolutionary Process. In: BUDÍL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 1992.
- WILSON, E. O.: *O lidské přirozenosti*. Praha: Lidové noviny, 1993.
- WILSON, E. O.: *Sociobiology: the New Synthesis* . Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1975.

3 LIDSKÁ IDENTITA

Cíl kapitoly: vymezení pojmu lidská identita a analýza jejích různých podob (genderová identita, etno-kulturní identita, národní identita, lingvální identita aj.)



V této kapitole se dozvíte:

- Co je identita, co je lidská identita (individuální, skupinová);
- Jaké jsou mechanismy a etapy formování, rozvíjení individuální identity;
- Co je socio-kulturní identita, její formy.

Budete schopni:

- Odpovědět na otázku, co je lidská identita v pojetí různých autorů;
- Cestou sebe-reflexe si ozřejmit východiska vlastní identity jako předpoklad její další vědomé kultivace;
- Kriticky přemýšlet o stavu lidské identity v době globalizace a kulturní rozmanitosti.

Klíčová slova kapitoly: lidská identita, individuální identita, skupinová identita.



Čas potřebný k prostudování učiva kapitoly: 6 + 2 hodiny (teorie + řešení úloh)

3.1. Identita, úvodní poznámky

Problém identity je problémem, který se vyskytuje v celé řadě vědních oborů: filozofii, sociologii, psychologii, sociální a kulturní antropologii. Nehledě na to, že naším úkolem není vyčerpávající výklad existujících učeních o identitě, pokusíme se naznačit základní body teorie identity.

Ve filozofii je identita pojata jako podstata a jako totožnost. Již v době antické filozofie předpokládala otázka „Co to je?“ definování podstaty věci, její

rodovou/druhovou identifikaci a přiřazení k množině podstatně podobných věcí, tj. otázka podstaty/identity patří k tradičním filozofickým otázkám již tím, že princip identity tvoří základ logického myšlení: věc je sama sebou neboli $A=A$, je to první výchozí princip formální logiky. Identifikovat věc znamená definovat věc, zachytit její podstatu v pojmu, tj. pojmenovat, ale zachycení podstaty, identifikaci můžeme učinit pouze určením dané podstaty ve vztahu k jiným podstatám. Definování je aktem myšlení. Základní akt myšlení (soud – z lat. *iudicium* , slovní vyjádření vztahu mezi dvěma nebo více pojmy) vyjadřuje vždy nějaký vztah, tj. člověk myslí ve vztazích. Identita/podstata předpokládá určitost, tj. A je samo sebou, tato určitost je omezením, protože A již není B, C aj. Toho, čím A není, je jednoznačně více než toho, čím A je. Již jsme řekli, že identita znamená totožnost ve smyslu stejnosti a shody ve všech vlastnostech. Identita vztahující se k libovolnému předmětu je závislá na určitých podstatných vlastnostech a naopak nezávislá na vlastnostech nahodilých. Identita/podstata se musí vyznačovat stejností, neměnností, protože proměnlivost by znamenala změnu a tím i jinou podstatu.

V klasické tradici antické filozofie bylo vlastně nezpochybnitelným tvrzením, že věc je sama sobě totožná neboli identická, a následovně, že člověk je sám sobě totožný neboli identický. Člověk totiž byl vnímán jako věc v řádu smysluplně uspořádaných věcí světa (jako jedna z dalších forem bytí), jehož podstata (čti identita, protože podstata dává možnost identifikovat/definovat věc včetně člověka a odpovědět na otázky „Co je věc?“, „Co je člověk?“) byla již předem dána, i když nemusela být známa. V antice se sice můžeme setkat s antropologickým patosem sofistů: „Mírou všech věcí je člověk, jsoucích, jak jsou, nejsoucích, jak nejsou“ (Citováno podle: Graeser, 2000, s. 24), tj. s tematizací problému jednotlivce a jeho individuální zkušenosti, ale hlas sofistů byl osamoceným hlasem. Antičtí myslitelé se snažili především vyřešit otázku „Co je podstata člověka jako takového?“. Odpověď na tuto otázku předpokládala definici, vymezení **identifikačních** atributivních vlastností člověka, v pozdější filozofické tradici zvaných antropina. Jednalo se o tzv. **esencialismus nebo esenciální přístup k pojetí člověka** (latinské slovo *essentia* znamená podstata – poznámka JP). Esenciální přístup znamená, že předmětem teoretického zájmu je člověk jako takový, jinými slovy lidský rod, a antropina jsou znaky, které jsou vlastní rodu, jsou společné pro lidi, což neznamena, že jsou vlastní jednotlivci. Například Aristoteles vymezil podstatu člověka jako rodově druhovou podstatu *zoon politikón*, tj. člověk je součástí světa živých bytostí/zvířat (*zoon* je společný znak), ale na rozdíl od

nich je bytostí společenskou, politickou (*politikón* je identifikační odlišnost). Člověk byl vnímán především jako součást komunity a nositelem znaku lidství byla komunita (občanská, etnická). Uvedeme další příklad: za lidské antropinum může být považován rozum jako schopnost abstraktního myšlení, ale 3-letá Amálka ještě není schopna abstraktního myšlení, což neznamená, že není považována za člověka.

Nehledě na to, že svým učením Aristoteles rozlišil rodově druhový určující princip, tj. rodovou podstatu nebo jinými slovy, co znamená být člověkem, a jednotlivě jedinečný určující princip, tj. podstatu jednotliviny (věci nebo jednotlivce), v určení lidské podstaty/identity byl zastáncem esencialismu a zajímal se o charakteristické znaky lidského rodu. Esencialismus zároveň znamená, že obecná rodová podstata je považována za výchozí a předcházející individuální podstatě, že člověk je člověkem podle míry podílu na bytí ideje člověka (čti vzoru), kterým je antropinum. Esencialismus byl podroben kritice post-klasickou filozofií. Rodově druhové určení člověka opomíjí jedinečné a konkrétní, opomíjí specifiku individua, redukuje bohatství projevů člověka na abstraktní, reálně neexistující přízrak, na souhrn kvalit ve své určitosti omezujících a zamlčujících bohatství projevů jedince, jeho aktivní, a proto nestálou, proměnlivou podstatu. Nehledě na kritiku esencialismu zůstává nedílnou součástí teoretických úvah o člověku. S esenciálním přístupem jsme se setkali v případě teorie A. Kardínera o základní struktuře osobnosti a také učení C. DuBoisové o modální osobnosti nebo R. Lintona o bazální (základní) osobnosti. Pokaždé se jedná o teoretickou abstrakci, která má významný teoretický přínos.

Korespondenční úkol: Napište krátkou úvahu o přínosech a omezeních esenciálního přístupu k pojetí člověka (rozsah 1 str.)



Dlouhá pasáž z oblasti filozofie dává možnost naznačit několik zásadních bodů teorie identity, které řeší různé společenské vědy. Existuje rozdíl mezi identitou věci a identitou člověka? Pokud existuje individuální a skupinová (kolektivní) identita, pak v jakém vztahu se nachází? Je identita stálou, neměnnou entitou, nebo je proměnlivou? Okruh otázek může být rozšířen. Když si položíme základní otázku „kdo jsem“, znamená to, že se ptáme na to, „jaká je moje identita“? Ale jak máme odpovědět? Je *identita* přirozeně daná, nebo se získává? Je subjekt něčím konstituujícím, anebo především něčím konstituovaným či konstruovaným? Můžeme si být jisti svou

identitou? Nejsou obavy ze změny *identity* pouze strachem z něčeho, čemu nerozumíme?

Již v odpovědi na první otázku, zda existuje rozdíl mezi identitou věci a identitou člověka, musíme říct, že člověk je bytostí aktivní, obdařenou vědomím, který se svým chováním nejen přizpůsobuje okolnímu přírodnímu a socio-kulturnímu prostředí, ale zároveň si toto prostředí přizpůsobuje a tím i dociluje změn: prostředí a sebe sama.

Problém lidské identity se stává aktuálním teoretickým problémem v oblasti sociologie, antropologie, psychologie začátkem 60. let 20. století a jeho rozpracovávání je těsně spojeno s otázkami personality, jáství, Self, povahy. V úvodu své knihy *Společnost a identita* (v angličtině *Society and Identity: Towards Social psychology*, 2006) Weigert, Tejtge a Tejtge, píše, že se lidé vždycky snažili definovat sebe sama individuálně a kolektivně a že problém identity můžeme považovat za dědice věčných otázek „jak definovat, určit jednotlivce“, tj. odpovědět na otázku „kdo jsem?“ a „kdo jsme?“, jinými slovy je problém identity současnou formulací věčné otázky – otázky člověka (Weigert aj., 2006, s. IX, s. 2). Psycholog E. L. Thorndike v publikaci *The Measurement of Intelligence* z r. 1927 uvádí, že můžeme studovat lidskou bytost se zřetelem na její obecné lidství nebo se zřetelem na její osobitost.

Dle Erica Eriksona je otázka lidské identity typickým znakem současného světa a je spojena s proměnlivostí, neurčitostí a nejistotou lidského života v období pozdně moderní společnosti, s tím, že v kontextu probíhající modernizace společnosti dochází k výrazné akceleraci procesu individualizace, a proto je člověk postaven před vzrůstající množstvím možností volit, rozhodovat a měnit na rozdíl od života člověka v tradiční společnosti, kde „rytíř *je* rytířem a rolník *je* rolníkem a tak jej vnímají ostatní a tak oni vnímají i sami sebe“, tj. identita není problematizována. (Berger, Luckmann 1999, s. 162).

Již z uvedených tvrzení je zřejmé, že otázka identity může být zformulována jako otázka personální (osobnostní) identity pojaté jako prožívání toho, čím jedinec je (vlastní autenticity, jedinečnosti, konzistentnosti v čase a prostoru). Ale vzhledem k tomu, že se identita vždy vyvíjí v konkrétním sociálním a kulturním kontextu, vyvstává otázka sociální identity, kterou jedinec sdílí s jinými. Problém sociální identity je zkoumán ve dvou rovinách. V rovině obecně psychologických teorií E. Eriksona, J. Marcia, Moscovici a Zavalloni aj. je na sociální identitu pohlíženo jako na část identity osobnosti, jeden z elementů struktury osobnosti člověka. V sociologických teoriích (Tajfel, Berger a Luckmann aj.) je sociální identita pojata jako výsledek identifikace

jedince nebo skupiny se sociálním celkem. Představitelé teorie sociální identity (Tajfel), teorie sebekategorizace (G. Turner), interakcionismu (G.H. Mead, E. Goffman) aj. pohlíží na sociální identitu jako na jednu z úrovní Já-vztahovosti, která je spojena se sebe-prezentací, sebe-popisem, s vědomím sounáležitosti s okolním světem. Sociální identita zároveň s obecně lidskou a osobnostní identitou je určitou kognitivní strukturou, v níž jsou propojeny ta spojení, hodnocení a vztahy, které strukturují místo konkrétního jedince ve společnosti.

Teorie identity formuluje celou řadu otázek: je identita tím, co nás odlišuje od jiných, tj. naše individualita, nebo tím, s čím se identifikujeme? Vzhledem k tomu, že již Freud definoval vztah identifikace jako „přizpůsobení vlastního Já nějakému Já cizímu, což má za následek, že vlastní Já se v jistém směru chová tak jako ono cizí Já, napodobuje je, pojímá je do jisté míry do sebe“ (Freud, 1993, s. 54), tj. identita se stává znakem, který sdílíme s jinými, možná, že se v tom jiném tzv. rozpouštíme? Je identifikování tím, co naplňuje základní potřebu člověka někam patřit, potřebu orientovat se ve světě, možnost porozumět věcem okolo sebe a pochopit vlastní roli(-e) vůči okolí?

Část pro zájemce . Ke klasickým psychologickým teoriím identity patří učení Erika Eriksona. Identita v pojetí Eriksona je integrita a kontinuita osobnosti. Eriksonův teoretický zájem byl zaměřen na analýzu sociálně psychologických mechanismů a způsobů formování identity v procesu dospívání (viz model osmi etap vývoje jedince od narození do smrti). Nesmírně důležitým je období pubescence, kdy dochází k možnému „nalezení“ identity, dosažení ego identity, nebo konfúzi identity.



Každá etapa se vyznačuje tenzí mezi nalezením identity a zmatením identity, tj. krizí identity, ale „v žádné jiné fázi životního cyklu není naděje na nalezení sebe sama tak těsně spojená s hrozbou, že se člověk sám sobě ztratí“, komentuje situaci mladého člověka Erikson (1994). Erikson rozlišuje **ego** identitu a **self** identitu. S pojmem „ega“ (jako jedné ze součástí struktury osobnosti) pracuje již S. Freud. Ego je prostředníkem mezi vnějším a vnitřním světem a také mezi **id** a **super-ego** . Ego vytváří obranné mechanismy a zajišťuje kontinuitu a důslednost chování, realizuje osobní přístup, díky čemu události minulosti (zachované v paměti) se vztahují k událostem současnosti a budoucnosti (zastoupeným předvídáním a imaginací). Erikson zastává názor, že ego je spojeno se sebe-pojetím člověka, odpoví na otázku „kdo jsem?“, což

i označuje pojmem ego-identita. Ego identita je psychologický mechanismus, který umožňuje „narůstání jistoty“, že vlastní schopnost udržet vnitřní jednotu a kontinuitu se rovná schopnosti udržet vlastní smysl jednoty a kontinuity pro jiné lidi. Pojem ego-identita poukazuje na celistvost rozvíjející se osobnosti, totožnost a kontinuitu já nehledě na změny, kterými já prochází v průběhu růstu a vývoje. Je to „subjektivní pocit sebe-totožnosti“, druh „tvořivé polarity vnímání sebe sama a vnímání jinými“. Self identita je spíše to, kým se cítím být teď v této roli a v této situaci na daném úseku života. Self identita předpokládá aspekt aktivního hodnocení, vlastního výběru a vnímání sebe sama. Dosažení identity podle Eriksona předpokládá získání pocitu vlastní jedinečnosti a celistvosti založené na integraci různorodých zkušeností se sebou samým, dosažení pocitu osobní stability nehledě na životní proměny.

Eriksonova koncepce identity obsahuje jistou dvouznačnost pojmu identita: z jedné strany chápe identitu jako kulminaci procesu vývoje v období puberty, kdy dochází k dosažení určité celistvosti a stability, a z druhé strany jako proces nepřetržitých změn. Toto druhé pojetí de facto disonuje s původním etymologickým významem „idem“ odvozeného z latinského „idem“, tj. stejné, totožné. P. Ricoeur vysvětluje tuto sémantickou dvouznačnost následujícím způsobem: slovo identita vzniká spojením slov „idem“ a „ipse“. „Idem“, tj. stejné, neměnné, opakem čehož je jiný a proměnlivý. „Ipse“, znamená (ipseite, self) jáství. Osobnost je sama sobě totožná, opakem čehož je jiný, druhý. Tento význam vnáší moment proměnlivosti a změny. Jinakost může být pojata jako krok v procesu sebe-reflexe otevírající proměnlivost vlastního já, nebo jako akt totožnosti já založený na kroku odlišení od jiných (ve smyslu, že identifikace se svými předpokládá odlišení od cizích). Identita se stává kategorií klasifikace sebe sama ve vztahu ke společnosti, určením souvazečnosti s různými sociálními skupinami.

3.2 Sociální identita (vybrané koncepce)

Podíváme se na několik významných koncepcí identity podrobněji.

3.2.1 George Herbert Mead, symbolický interakcionismus o identitě

Otázkou sociálního Já se zabývá např. významný americký filosof, sociolog a psycholog **George Herbert Mead** ve své knize *Rozum, já a společnost* (v angličtině *Mind, Self and Society*, 1934). Celistvost osobnosti, její *Self* se skládá z vlastností,

kteře vznikají v průběhu sociálních interakcí. K rozhodujícím druhům interakcí patří 1) jazyk, který umožňuje individuům přebírat role jiných a reagovat na ně z hlediska symbolizovaných přístupů jiných, symboly sociální interakce (slova, gesta apod.) vytvářejí osobnost; 2) hra (v angličtině *play*) ve smyslu hraní a přejímání rolí tzv. „generalizovaného druhého“ a 3) hra (v angličtině *game*) ve smyslu internalizace, tj. přijetí za vlastní role všech ostatních, kdo je zapojen do hry, a porozumění jejím pravidlům, tj. ne-přebírání dílčí role, ale celistvé pojetí hry. Mead pro ilustraci svých konceptů používá příklad rolí v baseballu. Ve fázi přehrávání (role-playing) se dítě učí hrát role manažera, fanouška, nadhazovače, chytače atd. Ale tyto diskrétní situace nedávají dítěti celistvý smysl, co je baseball za hru. Ve fázi hry (game) si dítě začíná uvědomovat celistvější perspektivu hry a sociálního světa. Tato perspektiva vede k celistvějšímu pojetí sebe samého. Mead klade důraz na sociální podmíněnost tohoto procesu. Aby mohlo Self vzniknout, musí předtím existovat skupina. Meadův pojem pojetí „generalizovaný neboli zobecněný druhý“ je důležitým pojmem jeho teorie sociálního Já. Jedná se o organizovaný a zobecněný postoj sociální skupiny. Jednotlivec definuje své vlastní chování s odkazem na zobecněný postoj, který zastává sociální skupina nebo skupiny. Když se člověk podívá na sebe očima „generalizovaného jiného“, tím v plné míře dosahuje sebe-vědomí. „Já-identita“ a Jiný jsou neoddelitelně spojené.

Socializace, v jejímž průběhu se rozvíjí sociální Já, je dynamický proces. Kvůli schopnosti pracovat se symboly lidé mohou volit mezi různými akcemi a nereagují pasivně na realitu, ale aktivně vytváří a přetváří svět, v kterém jednají.

Self má dvě složky: vnitřní Já (v angličtině „*I*“ – čteme aj) a vnější Já (v angličtině „*me*“ – čteme mi). Vnější Já přebírá vnější společenské požadavky a vzory signifikantních druhých, zatímco ve vnitřním Já, které je chápáno jako niterné jádro naší subjektivity (unikátnost individuality), se vnější, sociální požadavky vyhodnocují, třídí a dostávají konečnou podobu. Jedinec se může nejen identifikovat s internalizovanými rolemi, ale také se vůči nim distancovat.

Důležitou součástí struktury Já je obraz sebe sama, který zahrnuje tzv. reálné *ego* (představa jedince o tom jaký je) a ideální *ego* (představa o tom jaký by měl být). Individuum vnímá, vidí sám sebe takovým, jakým ho podle jeho představ vidí jeho okolí, a v souladu s touto představou se také chová. V souvislosti s tím G. H. Mead a Ch. H. Cooley mluví o *zrcadlové identitě* (*the looking glass Self*). Mead reviduje koncepci Cooleyho o tom, že člověk přejímá názory jiných na sebe a tím konstituuje

představu sebe sama. Podle Meada vytváření Já probíhá na základě aktivního kontaktu s lidmi, který umožňuje současnou revizi jejich názorů (můžeme vysvětlit druhému, jak sami sebe vnímáme, můžeme jeho obraz o nás korigovat). Cestou představování si nás samých konstruujeme vlastní identitu, což činíme pomocí vizuální prezentace nás samých, a to skrze symboly.

3.2.2 Ervin Goffman, identita v dramaturgické perspektivě

Dílo G. H. Meada bylo rozvinuto jeho krajanem **Ervinem Goffmanem**, který v odpověď na otázku „jak se v sociálních situacích lidé prezentují a vnímají sebe, jak koordinují své činy“, rozpracoval tzv. dramaturgickou verzi symbolického interakcionismu. Pojetí člověka jako herce a života jako jeviště se objevuje už u Shakespeara a vystupuje často v literatuře, filozofii, antropologii aj. Michelangelova socha na hrobě Giuliana Medičejského ve Florencii symbolizující noc je vyjádřena usínající ženou s odloženou maskou (svou společenskou masku odkládá člověk jen v intimních chvílích). Základní myšlenka dramatického přístupu Goffmana spočívá v tom, že v průběhu interakce v rámci jednotlivých institucí jedinci hrají určité divadlo, prezentují sebe, předvádí své role těm druhým – publiku a při tom se snaží kontrolovat dojem, který si o nich jejich okolí vytváří. Podle E. Goffmana (viz. *Všichni hrajeme divadlo: Sebeprezentace v každodenním životě*, 1999) jedinec se chová v podstatě jako herec na jevišti, jeho Self se uskutečňuje v procesu interakce s publikem. Individuum hraje roli a interiorizovaná role ovlivňuje jeho Self. Jedinec - herec vytváří obrazy sebe, které následně předvádí publiku. Různé role a různé publikum vyžadují různé obrazy sebe. V současné společnosti jedinec musí hrát hodně různých rolí a musí dokázat, že roli zvládá, tím, že v této roli bude akceptován publikem. Publikum vlastně pomáhá herci hrát svou roli správně v tom smyslu, že svým nepřijetím poukáže, kdy individuum svou úlohu nezvládá. Pokud se objeví rozpor mezi aktuální sociální identitou jedince a virtuální sociální identitou, pak je jedinec odmítnut publikem. A může být stigmatizován. Aby se zabránilo stigmatizaci, jedinec musí dodržovat společenské normy a hodnoty a předvádět sebe v souladu s nimi. Po dobu svého sociálního vystupování individuum užívá „fasády“, tj. standardní prostředky výrazu, ať už vědomě, nebo mimovolně. Jedinci projektují navenek obrazy sebe sama a dělají to způsobem, který v největší míře napomáhá dosažení jimi zvolených cílů. Jedinec nejen činí

v souladu s rolí, schovává se za masku, ale zároveň ji i režíruje, přičemž se snaží řídit a usměrňovat dojmy, které předává jiným.

Goffman pracuje s pojmy tvář a obraz (v angličtině *face* a *image*, viz dílo *Interaction ritual: essays on face-to-face behavior*, 1967). Každý jedinec žije ve světě sociálních kontaktů, které se odehrávají bezprostředně „tváří-v-tvář“ (face-to-face) nebo zprostředkovaně. V každém z podobných kontaktů jedinec dodržuje určitou linii chování, např. posloupnost verbálních a nonverbálních kroků, které odráží jeho pojetí situace a hodnocení účastníků, včetně sebe jako účastníka. Každý jednotlivec, který přímo či nepřímo tvrdí, že je osobou určitého konkrétního druhu, automaticky uplatňuje nárok, aby byl hodnocen a aby se s ním zacházelo způsobem, jaký osoba tohoto druhu může očekávat (Goffman, 1999, s. 19). Termín tvář můžeme určit jako sociální hodnotu deklarovanou jedincem prostřednictvím chování v průběhu kontaktu. Tvář je jen částečně obrazem vlastního „já“, je zároveň obrazem (*image*), který mu podle názoru jednotlivce přidělují jiní. Tvář je primárně sociální, je každému přidělena situací. Je to obraz sebe, který se skládá z příznivých reakcí jiných. Jedinec se předvádí různými způsoby různým lidem ne proto, že se jim chce líbit, spíše nemůže hrát své role účinně a úspěšně, dokud nebude akceptován jinými v těchto rolích. Smyslem interakce není jenom představit „já“ způsobem, který ostatní schvalují, nýbrž také toto „já“ před ostatními chránit. Vzhledem k tomu, že se *face* a *image* mohou dostat do rozporu, snaží se jedinec zamaskovat to, co je v rozporu s pro něho chtěným a příznivým obrazem, a používá techniky, které Goffman následně analyzuje prostřednictvím pojmů opona, kulisa aj. Kulisa (*back-stage*) je místem přípravy na roli a místem, kde může jedinec odložit masku a ukázat své „já“, které se nemusí líbit publiku, a proto jím může být zamítnuto, v obavě ze zamítnutí se musí jedinec umět přetvářet, tj. dle Goffmana nás společnost do jisté míry vlastně nutí být nekonzistentními a nepravdivými.

Takže člověk nechce ztratit tvář a usiluje především o její zachování v průběhu sociálních interakcí. Sociální kontakt je závazek spojený s dodržováním interakčních rituálů a respektem k interakčním konvencím. V rámci sociální interakce dochází k pozorování a vnímání druhé osoby, kterou identifikujeme dvěma způsoby: 1) nacházíme společné znaky s jinými, např. věk, gender, třídu, rasu (dle Goffmana se jedná o 4 hlavní pro naši společnost rozptýlené statusy) a tím provádíme kategorickou identifikaci nebo také 2) se zaměřujeme na jedinečné znaky, čímž jedinci přiřazujeme unikátní znaky a tím provádíme individuální identifikaci. V rámci sociální interakce může dojít i

k mylné identifikaci, nehledě na to, že chybnou identifikaci do značné míry eliminuje socializace, která standardizuje naši přítomnost v interakci a vnímání druhé osoby.

Vlastní tvář a tváře jiných jsou konstrukty stejné řady. „Každý musí toho druhého uznávat jako „posvátné vlastní já“, jež nesmí být zraněno, nýbrž se neustále musí uctívat s distancí plnou respektu... Tím, že jedinec dostatečně uznává toho druhého a dovoluje mu, aby si vytvořil a potvrdil svou identitu, spolupodílí se na budování základny interakčního řádu světa.“ (Šubrt, 2001, s. 248).

Hraní rolí je integrální součástí naší osobnosti. Přicházíme do světa jako individua, vytváříme své postavy/charaktery a stáváme se osobnostmi. (Goffman, p. 1-3).

Vzniká otázka, pokud jsme herci, kteří přebírají a hrají různé role v divadle života, které z našich Já je tím pravým? Role, které hrajeme, jsou maskami našeho pravého jáství, toho jáství, kterým bychom chtěli být. „*Maska je naším pravdivějším já.*“ Nevybíráme vlastní masku náhodou, ale preferujeme takovou, která nejlépe zobrazuje, kým bychom chtěli být. Nejedná se jen o to, kým *se jevíme* být, ale o to, kým *se chceme* jevit, a toto již ledaco prozrazuje o nás.

V pozdějších létech své tvorby Goffman rozšířil pojetí lidské identity analyzované ve vztahu k teorii rolí o téma sociálního prostoru (viz dílo *Relations in Public. Microstudies of the Public Order*. New Jersey, New Brunswick, 2010, 1. vyd. r. 1971). Okolí je proměnlivý svět „normálních“, všedních situací, ve kterém se jedinec cítí bezpečně. Každý je ukotven v každodenním životním cyklu v proudu prostoru a času. Každý jedinec klade nároky na sociální prostor, který mu „patří“, např. distance jiných pasažérů vůči nám ve výtahu nebo psací stůl, na němž nikdo jiný nesmí uklízet. Území (*territory*) je symbolickým prostorem pro vytvoření a upevnění identity. Je nezbytně nutné pro prezentaci před jinými a pro zachování soukromí (únik od jiných). Území vytváří distanci a zároveň sblíží lidi, tj. vyžaduje přesné hranice. Pokud dojde k porušení hranic, musí být vyjednáno jejich opětovné určení. Goffman používá pojem „politika identity“ – vliv jedince na informaci o sobě určenou pro sociální okolí. Existují různé techniky, jejichž prostřednictvím se realizuje tato politika: vyhýbání se, kompenzace (zkreslení mínění o sobě), deidentifikace (změna znaků identity). Pojem „politika identity“ ukazuje jak různorodost identit jednotlivce, tak i kontinuitu já, které zůstává sebou v různých situacích.

V posledních létech svého života Goffman uznal nutnost rozšíření svého učení o analýzu macro-kontextu.

Část pro zájemce. Na teorii sociálních rolí reaguje i německý sociolog R. Dahrendorf, který soudí, že lidské role jsou víc než odložitelné masky, jeho sociální jednání je víc než veselohra nebo tragédie, z níž je také herec propuštěn do tzv. vlastní skutečnosti, že vztah osobností a role prokazuje „dialektický paradox svobody a nutnosti“.



V souvislosti s problémem rolí Dahrendorf poukazuje na problém zcizení člověka, protože sociální pozice jedinců nejsou stejné, jedinci si nejsou rovni ve vztahu k moci a tím jsou určeny rozdíly v jejich zájmech a záměrech. Sociální role jedince je spojena s jeho pozicí v sociální struktuře. Sociální struktura se skládá z různých imperativně koordinovaných asociací (pojem M. Webera). Asociace je jakýkoli vztah řízení existující ve společnosti, který spojuje odlišné skupiny těch, kteří mají moc s těmi, kteří se podřizují. Přičemž moc nepatří individuům, ale rolím a pozicím v sociální struktuře. „Pro individua mít moc v jedné asociaci neznamená s nutností mít moc ve všech jiných, do nichž patří, stejně jako podřízení v jedné neznamená podřízení v jiných“. Ale zájmy mocných a zájmy podřízených jsou výrazně odlišné. Zásadní teze Dahrendorfa zní: diferenční distribuce moci se s nutností stává určujícím faktorem systematických sociálních konfliktů. Pokud je člověk zároveň členem několika asociací, má tam odlišné pozice a plní různé role a tím se zúčastňuje různých na sobě nezávislých konfliktů. Konflikt je pojat jako vztah rozporu mezi normou a očekáváním, institucí a skupin.

3.2.3 Peter L. Berger a Thomas Luckmann, sociální konstruování identit

Peter L. Berger a Thomas Luckmann ve své knize *Sociální konstrukce reality* (v anglickém originálu *Social Construction of Reality*, 1. vydání vyšlo v r. 1966) píší: „Společnost je výtvořem člověka. Společnost je objektivní realitou. Člověk je výtvořem společnosti“. (Berger, Luckmann, 1999, s. 64). Přičemž musíme mít na zřeteli, že realita není světem faktů. Realitu konstruujeme my – lidé – v průběhu sociálních interakcí jako svět významů. Realita je dynamickou entitou, utvářenou a závislou na lidském jednání.

Identita je fenomén, který vzniká z dialektické interakce jedince a společnosti. Identita je klíčovým prvkem subjektivní reality a nachází se v dialektickém vztahu se společností, která je realitou objektivní. Dialektika vztahu mezi jedincem a společností se projevuje v tom, že z jedné strany je identita formována sociálními procesy. Sociální

procesy spojené s formováním, udržováním a proměňováním identity jsou determinovány sociální strukturou. Z druhé strany identity, které se vytvořily díky vzájemnému působení organismu, individuálního vědomí a sociální struktury, reagují na danou sociální strukturu, udržují ji, modifikují a dokonce proměňují. Vzhledem k tomu, že společnosti jsou dynamickými celky a mají dějiny, lidské identity jsou také dějinné a historicky proměnlivé, ale tyto dějiny jsou tvořeny lidmi, kteří mají specifické identity.

Takže společnost existuje v podobě objektivní a subjektivní reality. Realita je podle Bergera a Luckmanna „vlastnost náležející jevům, kterým přisuzujeme existenci nezávislou na naší vůli“ (Berger & Luckmann, 1999, s. 9). Sociální realita není jedinci objektivně dána jako fakt, ale je neustále konstruována v procesu sociální interakce a komunikace. Svět není světem faktů, ale světem významů. Významy nejsou v objektech předem a pevně dány, ale jsou na ně kladeny sociálními aktéry a mohou se tedy měnit. Proto se jednotlivé reality v různých společnostech i u různých jedinců mohou razantně lišit. Stejně jako má každý člověk svou vlastní realitu, tak má vlastní realitu každá společnost nebo skupina jedinců. Mezi těmito realitami dochází každý den k interakci - reality se různě setkávají, ovlivňují se. Realita je vytvářena v průběhu třech hlavních procesů: externalizace, objektivace a internalizace. Externalizace je procesem projevení se do okolního prostředí. Dle Bergera s Luckmannem se jedná o antropologickou nutnost, protože člověk jako organismus existuje v nestabilním prostředí, a tudíž potřebuje „kolem sebe vytvořit stabilní prostředí, v němž se bude pohybovat,“ což uskutečňuje svou duchovní a fyzickou činností. (Tamtéž, s. 56). Žít ve společnosti znamená podílet se na její dynamice, proto každý člen společnosti externalizuje sebe v sociálním světě a internalizuje ho jako objektivní realitu. Internalizace je procesem, „při němž je objektivovaný sociální svět zpětně promítán do vědomí v průběhu socializace“ (Tamtéž, s. 64). „Skrze externalizaci se společnost stává produktem člověka. Skrze objektivaci se realita stává realitou *sui generis*. Skrze internalizaci se člověk stává produktem společnosti.“(Berger, 1999b). Zmíněné teze patří k základním východiskům sociálního konstruktivismu a dávají možnost pochopit specifika teorie identity Bergera a Luckmanna. Dle jejich názoru se identita objektivně určuje jako umístění do určitého světa a může být subjektivně osvojena jen společně s tímto světem.

Člověk je společenským tvorem, ale rodí se jen s určitým předpokladem k socialitě. Členem společnosti se stává v průběhu socializace. Berger a Luckmann pracují s pojmy primární socializace, která se odehrává v dětství a v důsledku které se

jedinec stává členem společnosti, a sekundární socializace, která je „jakýkoliv následný proces, který uvádí již socializovaného jedince do nových oblastí objektivního světa společnosti, v níž žije“. (Berger a Luckmann, 1999, s. 129).

Základním mechanismem tohoto procesu je internalizace, kterou Berger a Luckmann definují jako „bezprostřední vnímání a interpretaci objektivního faktu jako události mající význam, tedy jako projevu subjektivních procesů jiného člověka, přičemž zároveň význam tohoto projevu přijmu subjektivně za svůj. To neznámá, že tak jinému člověku porozumím správně“. (Tamtéž, s. 128). Berger a Luckmann pokračují: „V průběhu složitého procesu internalizace nejen že „chápu“ okamžité subjektivní procesy druhého člověka, ale „chápu“ i svět, v němž žije a který se stává mým vlastním světem. To předpokládá, že on i já sdílíme čas mnohem zásadnějším než jen krátkodobým způsobem a že sdílíme všezahrnující perspektivu, jež intersubjektivně spojuje posloupnosti situací. Teď nejen že chápeme své definice sdílených situací, ale definujeme je ve vztahu jednoho k druhému. Mezi námi je vytvořen motivační vztah, který se rozšiřuje i na budoucnost. Nejdůležitější ale je, že mezi námi nyní probíhá neustálá vzájemná identifikace. Kromě toho, že oba žijeme v témže světě, se nyní každý i podílíme na existenci toho druhého“. (Tamtéž, s. 130).

Pochopení není samostatnou činností jednotlivce vytvářejícího významy, ale výsledek „přebírání od jiného“ toho světa, ve kterém jiný a jiní již existují. Internalizace je základ pochopení (1) lidí a (2) světa jako významné sociální reality. „Internalizace se odehrává pouze tehdy, odehrává-li se identifikace“. (Tamtéž, s. 130).

V procesu primární socializace dítě přebírá role a postoje významných druhých (především rodičů), internalizuje si je a s nimi se ztotožňuje, tj. se identifikuje a tím dochází i k jeho sebe-identifikaci. „Jedinec vnímá sám sebe tak, jak k němu přistupují významní druhí“ (s. 130). Proces internalizace zahrnuje proces přivlastnění si nejen identity, ale i sociálního světa zprostředkovaného významnými druhými. V dětství identifikace dítěte s významnými druhými je kvazi-automatickou, protože dítě internalizuje svět významných druhých ne jako jeden z možných světů, ale jako jediný existující a jediný myslitelný. (Hic Rhodus, hic salta. Rodiče si nevybíráme). V průběhu primární socializace ve vědomí dítěte postupně dochází k abstrahování se od rolí a postojů konkrétních druhých a tím k formování zobecněného druhého, což znamená, že se jedinec již neidentifikuje jen s konkrétním druhým, ale s generalizovaným druhým, tj. se společností, díky čemuž se i jeho sebe-identifikace stává stabilní a kontinuální. Nová celostní identita sjednocuje různé internalizované role a postoje.

Formování ve vědomí zobecněného druhého je rozhodující fází socializace, protože tím se jedinec stává skutečným členem společnosti a subjektivně má vlastní Já a svět. Tím je také stanoven symetrický vztah mezi objektivní a subjektivní realitou. Co je reálné „venku“, odpovídá tomu, co je reálné „uvnitř“.

Jedná se o dynamickou symetrii objektivní a subjektivní reality, která se reprodukuje v činech (in actu). (Tamtéž, s. 132). Ale internalizace, identita a realita nejsou tím jednou a pro vždy dány, socializace je nekončícím se procesem.

Obsah procesu primární socializace se liší na úrovni různých společností, ale konstantou zůstává požadavek internalizace jazyka jako jedné z podmínek umožňující socializaci a jako jedné z nejdůležitějších podmínek socializace.

Berger a Luckmann rozlišují mezi *identitou*, jež je neustále se utvářejícím výsledkem interakce jedince a společnosti (autoři používají výraz *dialektika*), a *typem identity*, který chápou jako produkt specifické dějinně determinované (tj. v čase a prostoru) sociální struktury – považují jej za utvářený výhradně sociálně. Pojem kolektivní identita je Bergerem a Luckmannem považován za „zavádějící“ (Berger & Luckmann, 1999, s. 171-172). Píší: „společnosti mají své dějiny, v jejichž průběhu vznikají určité identity. Tyto dějiny však jsou vytvářeny lidmi s určitou identitou. Budeme-li mít tuto dialektiku neustále na paměti, vyhneme se zavádějícímu pojmu „kolektivních identit“. Určité historické struktury dávají vzniknout typům identit, které jsou v každém jednotlivém případě dobře rozpoznatelné.“ Typy identit jsou však výhradně sociálními produkty a představují relativně stabilní prvek objektivní sociální reality (míra jejich stability je samozřejmě opět dána sociálně“. (Tamtéž)

Typy identit jsou „pozorovatelné“ a „ověřitelné“ před-teoretickou, a tedy předvědeckou zkušeností.

3.2.4 Henri Tajfel a John C. Turner, sociální identita a mezi-skupinové vztahy

H. Tajfel rozpracoval teorii sociální identity v kontextu teorie mezi-skupinových vztahů. Sebe-pojetí podle Tajfela zahrnuje jednak personální identitu, jednak identitu sociální. Personální identita je spojená s přesvědčením o své jedinečnosti, o svých zručnostech, schopnostech a vlastnostech jako jedince. Jedná se o sebe-pojetí v termínech fyzických, intelektuálních a mravních charakteristik. Sociální identita je spojená s členstvím v sociální skupině, sociálních skupinách a s emocionálním prožíváním významu tohoto členství, tj se sdílením společných znaků. Jedná se o určení v souvislosti s různými

sociálními kategoriemi: např. pohlaví, rasa, národnost, třída aj. Personální a sociální identita jsou dvěma póly jednoho kontinua koncepce já, které se nachází v určitém vzájemném napětí.

Podle Tajfela existuje souvislost mezi sociální identitou a typem společnosti: pokud se společnost vyznačuje striktní stratifikací, pak sounáležitost a vztahy jedince se skupinou budou obzvláště silné, protože vně skupiny je jeho aktivita výrazně omezená na rozdíl od moderních demokratických společností, ve kterých se vazba na skupinu projevuje v menší míře. Ale i za těchto podmínek vztah jedince ke světu a jeho místo ve společnosti je podmíněno jeho členstvím v sociální skupině (sociálních skupinách).

K zásadním bodům teorie sociální identity patří názor, že jedinci většinou preferují pozitivní sebe-pojetí před negativním a tím pádem usilují o zachování a posílení pozitivního sebe-pojetí (na úrovni jak personální, tak i sociální identity). Významná část sebe-pojetí každého jedince je odvozena od jeho skupinové příslušnosti, od jeho sou-náležitosti se skupinou, přičemž uvědomování si skupinového členství se realizuje prostřednictvím složitých kroků: 1. sociální kategorizace (uvědomujeme si, že sociální okolí se skládá z různých skupin), 2. sociální identifikace (výběru na základě porovnání s jinými skupinami té skupiny, ke které jedinec „patří“), a vlastní sociální identity (vědomí svého členství ve vybrané skupině). V článku *Sociální porovnání a sociální identita* dává John Turner, žák a posléze kolega Tajfela, vysvětlení obsahu pojmů, se kterými Tajfel pracuje (Turner, 1985, pp. 77—121): „Sociální kategorizace je způsob systematizace a uspořádání sociálního okolí, často v souladu s rolí účastníka procesu“. „Sociální identita je směr individuálního vědění o příslušnosti k určité sociální skupině, který má emocionální a hodnotící význam pro individua a jeho členství ve skupině“.

Lidé se vždy snaží zachovat pozitivní identitu, protože tím si upevňují vnímání světa jako stabilního a smysluplného celku. (Podrobněji: Tajfel, 1974, pp. 65–93).

Příklad. I kanibalismus jako součást identity některých kmenových kultur byl považován za projev dobra a pozitivních vlastností např. válečníků na Nové Guineji nebo ženská obřízka, která se ještě praktikuje v 28 zemích západní, východní a severovýchodní Afriky, v částech Středního východu a v některých společenstvích imigrantů v dalších zemích. Světová zdravotnická organizace propagující hodnoty západní civilizace sice pokládá ženskou obřízku za antihumánní, ale pro většinu příslušníků těchto



zemí je obřizka považována za smysluplný pozitivní krok, který je často spojen s iniciačním obřadem).

Sociální identita může být jak pozitivní, tak i negativní, protože sociální skupiny (neboli kategorie, a tudíž i členství v nich) mají pozitivní nebo negativní hodnocení existující ve společnosti. Každý jedinec je příslušníkem sociální skupiny (sociálních skupin). Při formování pozitivní identity lidé neustále porovnávají svou skupinu s jinými. Členové skupiny mají tendenci oddělit, diferencovat vlastní skupinu od jiných skupin. Existují minimálně tři skupiny proměnných, které ovlivňují mezi-skupinovou diferenciaci v konkrétních sociálních situacích: a) jedinec si musí uvědomovat svou příslušnost ke skupině, tj. identifikovat se s ní; b) sociální situace musí umožňovat mezi-skupinové porovnání, možnost výběru a hodnocení relevantních znaků; c) jiná skupina musí být vnímána jako relevantní pro srovnání. Takže hodnocení vlastní skupiny je vázáno na vztahy s jinými skupinami a na porovnání jejich sociálně významných znaků. Porovnání skupin předpokládá hodnocení vlastností, znaků různých skupin a přispívá k diferencované analýze sociální struktury. „Sociálním porovnáním (sociální komparací) rozumíme to, že pocit sociální identity a jako výsledek tohoto stavu fenomén mezi-skupinové diskriminace vznikají na základě porovnání vlastní skupiny (in-group) s jinou skupinou (out-group)“. Cílem skupinové diferenciaci je de facto dosažení a zachování nadřazenosti nad skupinou jiných.

Pozitivní sociální identita je založena na vnitroskupinovém favoritismu (pokládáme vlastní skupinu za lepší, protože např. volíme pro vlastní skupinu příznivá kritéria porovnání nebo si vybíráme „slabého soupeře“ aj.) Pozitivní výsledek porovnání posiluje prestiž jedince, negativní – snižuje jeho sociální význam. Členství ve skupině s negativním hodnocením vyvolává určitou aktivitu v chování jednotlivce spojenou se snahou tuto skupinu opustit a připojit se k nové, nebo setrvat v členství, ale usilovat o zlepšení skupinové prestiže. **TAJFEL VYSVĚTLUJE PŘEDSUDEKY A DISKRIMINACI SNAHOU UDRŽET SI POZITIVNÍ SOCIÁLNÍ IDENTITU.**

Svou teorii Tajfel zakládal na četných experimentech a potvrzoval empirií. Například zkušenost ukázala, že mezi mezi-skupinovou diskriminací a mezi-skupinovými kontakty existuje těsná podmíněnost. Pokud mezi příslušníky různých skupin nejsou rozvíjeny bezprostřední kontakty, každý z nich má tendenci podhodnotit výsledky činnosti svého protějšku. V případě bezprostředních kontaktů se snižuje úroveň mezi-skupinové diskriminace a význam sociální identity, do popředí se dostávají

inter-personální vztahy a personální identita. Ale mezi-skupinové vztahy se vyznačují procesy depersonalizace, tj. přechodu z úrovně personální identity na úroveň sociální, která personifikuje zájmy a postoje skupiny. Samozřejmě se nejedná o nivelizaci jedinečnosti a individualizace, ale o zdůraznění napětí mezi sociální a personální identitou jedince.

Tajfel pracuje s pojmem „minimální skupinová paradigma“, jehož smysl spočívá v tom, že pro jedince je dostačující minimální členství ve skupině pro to, aby se s ní identifikoval. Členové skupiny mají tendenci jednat ve prospěch své skupiny, příznivěji hodnotit členy své skupiny a udělovat jim více odměn než členům jiné skupiny, a to i v případě, že mezi skupinami není žádná historie nevraživosti a konfliktů.

Jonh Turner, který se mimo jiné zabýval analýzou podmínek formování skupin, mění pojetí vztahu mezi personální identitou, sociální identitou, intra- a mezi-skupinovým chováním a také redefinuje pojem sociální skupiny. (Turner, 1987, pp. 235–250). V jeho pojetí je skupina souhrnem individuí, která vnímají sebe jako členy té stejné sociální kategorie, sdílí emocionální důsledky této sebe-identifikace a dosahují určité shody v hodnocení skupiny a členství v ní. (Turner & Hogg, 1987, pp. 1-2). Podle něho mezi-skupinové chování je výsledkem a ne příčinou sebe-pojetí. Na rozdíl od prvotního Tajfelova pojetí sociální identity jako aspektu koncepce já, spojeného „s“ a odvozeného „od“ členství ve skupině, nové pojetí sociální identity je odvozeno od sociální sebe-kategorizace jako kauzálního základu skupinových procesů. Turner klade důraz na situační, proměnlivou povahu sociální identity, a proto se zaměřuje na sebe-kategorizaci pojatou jako kognitivní představa o sobě jako o podobném jiným individuím stejné skupiny a jako odlišném od příslušníků jiné skupiny. Sebe-kategorie obsahují hierarchický systém vzájemně souvisících úrovní klasifikace: 1) nejvyšší úroveň Self se vztahuje k lidskému bytí jako celku; 2) prostřední úroveň odpovídá rovině mezi-skupinových vztahů (tato úroveň formuje sociální identitu); 3) nižší úroveň je založena na diferenciaci mezi členy stejné skupiny (formuje personální identitu). Každá vyšší úroveň zahrnuje předchozí.

Formování skupiny se začíná tím, že se jedinci „vztahují“ k některé společné kategorii (skupině). Vnímání sebe jako člena skupiny (in-group) odlišného od členů jiné skupiny (out-group) snižuje vnímání sebe jako unikátního individua odlišného od jiných členů vlastní skupiny, a tím dochází k depersonalizaci. Depersonalizace vede k tomu, že

lidé začínají vnímat sebe a jiné jedince jako vzájemně zaměnitelné, identické prvky stejné kategorie, což je předpokladem vzniku egocentrismu, solidarity, empatie aj. Depersonalizace ovšem neznamena ztrátu individuality, spíše poukazuje na novou úroveň interakce. „Někdo může mít rád jiné jako členy skupiny, ale zároveň nemít je rád jako jedince“ tvrdí Turner. Lidé jsou hodnoceni pozitivně do té míry, do jaké jsou vnímáni jako prototypy té sebe-kategorie, v jejichž hranicích jsou srovnávání. (Turner Oakes, 1989, p. 113). Jinými slovy přitažlivost individuí vzrůstá v souladu s tím, do jaké míry odpovídají prototypu. Tato atraktivita není konstantní, je závislou na míře začlenění hodnoceného jedince do skupinového členství a na struktuře těch charakteristik členství, které jsou brány pro mezi-personální porovnávání. Skupinová soudržnost je přímo závislá na míře vzájemného vnímání podobnosti mezi sebou a jinými ve vztahu k těm charakteristikám, které formují sebe-kategorii. Soudržnost roste s depersonalizací členů skupiny a padá s růstem mezi-personální angažovanosti.

Depersonalizace a stereotypizace skupinové příslušnosti se stávají základem pro kategorizaci vnějších skupin.



Dílčí závěr: Identifikace (1) se skupinou je pouze jednou ze tří základních momentů v teorii sociální identity Tajfela a Turnera, dvěma dalšími jsou (2) kategorizace a (3) srovnávání.

Pro uvědomění si sebe sama jedinec potřebuje komunitu/skupinu (se kterou se ztotožňuje, nebo vůči které se distancuje). Vědomí vlastní identity je těsně spojeno s její prezentací a uplatněním ve společnosti, s uznáním, a tedy i přijetím určitou společností nebo konkrétní komunitou/skupinou. Pro uvědomění si sebe sama komunita/skupina potřebuje jiné komunity/skupiny se společnými a odlišnými znaky.

Jinakost je podmínkou vymezení kvality (v daném případě uvědomění si např. „typických rysů“ konkrétní kultury). Být si vědom „my jsme...“ předpokládá být si vědom „oni jsou...“

Idea sociálního srovnávání a soutěží spočívá v tom, že za účelem ohodnocení vlastní skupiny (a sebe samých) ji srovnáváme s jinými skupinami. Pro určení „my jsme...“ potřebujeme „oni jsou...“. Hledáme společné, ale především specifické identifikační znaky, tj. potřebujeme „jinakost“ pro uvědomění si „našeho“ a „mého“. Většinou členové určité skupiny/kultury mají tendenci k provedení srovnání s výsledným pozitivním ohodnocením především sebe samotných. Používají pro srovnání

kritéria výhodná a prospěšná pro svou skupinu. Pozitivní sebe-ohodnocení zvyšuje rovinu skupinového sebe-vědomí, její solidaritu a integritu. Z druhé strany může vést ke zdůvodnění nadřazenosti vlastní sociální skupiny a stát se tak východiskem diskriminace a netolerance. Zároveň se stává základem pro vznik stereotypů a předsudků.

Teorie Tajfela a Turnera, která neztratila na významu nehledě na to, že již uplynulo několik desetiletí od jejího vzniku, dává možnost lépe pochopit vztahy mezi skupinami z odlišného kulturního prostředí, jejichž častým doprovodným jevem jsou nevráživost, netolerance, egocentrismus aj.

3.2.5 Anthony Giddens, identita v období pozdní modernity, dialektika globálního a lokálního

Ve své knize *Modernita a sebe-identita* (Giddens, A.: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999) se britský myslitel Anthony Giddens zabývá problémem identity v makrosociálním kontextu naší doby, kterou definuje jako období pozdní reflexivní modernity, která se vyznačuje „dialektikou globálního a lokálního“ (p. 32). Globalizace umožnila vyvázání z tradičních životních forem. Post-tradiční společnost je tak nutně společností globální, přitom však neustále globalizaci vnitřně reflektuje (Giddens in Beck, Giddens & Lash, S., 1994, p. 56 – 109).

Britský myslitel poukazuje na duální povahu společnosti období pozdní modernity. Z jedné strany jejich technologie, instituce a systémy vědění fragmentují, tovarizují, depersonalizují, a dokonce tvoří hrozbu lidské sociální existenci. Z druhé strany ty stejné síly, které nás vrhly do důsledků vysokých rizik, zároveň přinesly potenciální možnosti pro humánnější, starostlivější a environmentálně citlivější post-moderní řád. (Lackey, 1992, pp. 181-185). Giddens vymezuje 3 komponenty dynamiky současnosti: 1) rozdělení prostoru a času je nutnou podmínkou delokalizace sociálních činů, jejich „vytržení“, vyjmutí z konkrétního kontextu a svobodného přemístění v širokých prostoro-časových hranicích (Giddens, 1999, p. 15). Giddens spojuje éru reflexivní modernizace s globalizací, která dle něj umožnila a rozvinula vyvázání z tradičních životních forem a rozbila tak definitivně hlavní charakterový rys tradice, totiž jí organizovaný čas a prostor. Modernita nejen oddělila prostor a čas, převedla je do podoby „prázdných“, abstraktních hodnot a souřadnic, ale i vytvořila

podmínky pro jejich spojení v celo-světovém, globálním měřítku. Post-tradiční společnost je tak nutně společností globální, přitom však neustále globalizaci vnitřně reflektuje (Giddens in Beck, Giddens & Lash, S., 1994, pp. 56 – 109). 2) Dynamika modernity je ovlivněna její reflexivitou, což znamená, že sociální aktivity a praktiky se neustále ověřují a proměňují se na základě tohoto ověřování (kritériem již není tradice ukotvená v minulosti, ale vědění). Reflexivní povaha doby se projevuje v „uspořádaném použití vědění o podmínkách sociálního života jako součásti organizace a změny“ (Giddens, 1999, p. 20), tj. „reflexivní modernizace“ se u Giddense vztahuje především k vědění, které se stává základem reflexe společnosti. Ale neustálá revize vědění o světě vyvolává radikální pochybování jako důležitý parametr vysoké modernity. 3) Důležitou roli hrají abstraktní systémy, které zahrnují expertní vědění a symbolické znaky. Jedná se o tzv. vyvazující systémy, které umožňují přenos sociálních vztahů z lokálních do širších časo-prostorových dimenzí. Symbolické znaky jsou prostředkem sociální výměny, mají standardní hodnotu a vzájemnou zaměnitelnost v jakýchkoli sociálních kontextech (peníze, vědění apod.), umožňují transakci mezi aktéry vzdálenými v prostoru a čase. Expertní vědění obsahuje souhrn standardů současného sociálního života ve všech jeho projevech.

Fungování abstraktních systémů je založeno na fenoménu subjektivní důvěry nebo „zobecněném postoji rozumu“ ve vztahu k těmto systémům, situacím a jiným jedincům. Žijeme totiž ve světě moderních institucí, jejichž fungování předpokládá expertní vědění, ale vzhledem k tomu, že nejsme schopni všechno toto vědění zvládnout, chováme se vesměs jako laici. Pojem důvěry souvisí s pojmem ontologické bezpečí a riziko. Ontologické bezpečí vyjadřuje lidskou potřebu důvěry v trvalost vlastní identity a ve stálost sociálního a materiálního prostředí svého jednání“ (Giddens, 1999, s. 85). Vztahy důvěry se budují již v prvních měsících života jedince a jsou „emočním nábojem sociálních vztahů“. Důvěra je protijedem proti existenciální úzkosti (Tamtéž, p. 35), která narušuje ontologické bezpečí jedince. Úzkost je vyvolávána riziky, spojenými s tím, že existují vlivy, které se nachází mimo naši kontrolu, a dokonce mimo kontrolu institucí nebo společností.

Sebe-pojetí (sebe-identita), která dle Giddense je trvalým pocitem nepřetržité duchovní a tělesné osobnosti, je jednou z existenciálních otázek stejně jako otázky existence, finality a intersubjektivnosti (pp. 35-70). Sebe-identita není jednou a pro vždy daným souhrnem osobnostních vlastností a náklonností, které se projevují v individuálním systému činů. Totožnost, integrita já se neustále vytváří a udržuje se

cestou sebe-reflexe. Dá se říct, že dle Giddense je lidská identita reflexivní výpovědí o sobě předpokládající četné volby v kontextu abstraktních systémů. V období vysoké modernity se sebe-identita vyznačuje řadou znaků: 1)

Já je „reflexivním projektem“, tj. „jsme tím, co ze sebe uděláme“ (Giddens, 1999, p. 75). Samotné individuum, respektive jeho osobnost, je produktem svého vlastního reflexivního projektu. Jedinec se musí stát sebou samým (Tamtéž, p. 75); 2) já rozpracovává trajektorii svého vývoje, vrací se k minulosti, která dává emocionální svobodu pro předvídání a vytváření budoucnosti. Trajektorie já je pojatá jako životní cyklus, která má četné etapy; 3) reflexivita je nepřetržitá. Umění pozorování sebe sama se projevuje v tom, že neustále klademe otázky „Co se teď děje?“, „Co si myslím?“, „Co dělám?“, „Co cítím?“ aj.; Reflektováno není jen existující, ale i povaha samotné reflektující reflexe (Giddens 2003: 39 – 41); 4) sebe-identita se projevuje jako vyprávění; 5) sebe-aktualizace předpokládá kontrolu a řízení času; 6) reflexivita já zahrnuje i tělesnost jedince, protože tělo není pouhým pasivním objektem, ale je součástí individuálního systému činů; 7) sebe-aktualizace jedince vyžaduje rovnováhu možností a rizik, která se dosahuje emocionálním vypořádáním s minulostí a promyšlenou prognózou budoucnosti; 8) mravním úkolem sebe-aktualizace je dosažení autentického já, což znamená nezpronevřit se vlastnímu já, být sám sobě věrný; tento proces vyžaduje interpretaci předchozí zkušenosti a diferenciaci pravého a lživého já; 9) životní cyklus jedince, který se odehrává jako posloupnost etap, se realizuje díky „reflexivní mobilizaci trajektorie já“. Na rozdíl od životního cyklu v tradičních společnostech již nemá povahu vnější ritualizované podmíněnosti, ale projevuje se jako posloupnost událostí (epizod), v každé z epizod se jedná o balanc možností a rizik; 10) Vývoj já, jeho životní trajektorie (životní dráha), má vnitřní reflexivitu. Významným regulativem této trajektorie je trajektorie sama pro sebe.

Podle Giddense se vnitřní celistvost já, jeho autenticita dosahuje prostřednictvím integrace celoživotní zkušenosti v kontextu biografického vyprávění o vlastním vývoji. Životní styl se realizuje prostřednictvím životního plánu, jehož konkretizací je individuální životní kalendář, který je podřízen vnitřní logice, ale zároveň reaguje i na události vnějšího světa. Inventář (soubor) praktik jedince má nejen utilitární význam (co a jak konzumovat), ale do jisté míry „zhmotňuje“ vyprávění o sebe-identitě a hlavní ideji sebe-vývoje.

K podstatným jevům ovlivňujícím identitu v období pozdní modernity podle Giddense patří: 1) Situace volby. „nemáme jinou volbu, než neustále volit“.

Individuální já je nuceno definovat svůj životní styl nebo „více méně celistvý souhrn používaných praktik“ (Giddens, 1999, p. 81); 2) „Čistý vztah“. V situaci neustálé volby se radikálně mění obsah interpersonálních vztahů, dochází k jejich osvobození a jisté nezávilosti na vnějších podmínkách (tradice, ekonomické determinanty, patriarchální klanové vztahy apod.). Interpersonální vztahy nabývají „čistoty“ v podobě oboustranné tvůrčí aktivity partnerů, z nichž každý je autonomní bytostí. K atributům čistých vztahů patří loajalita, důvěra, oddanost, čímž se vytváří jistá intimita mezi partnery. V čistém vztahu se utvrzuje sebe-identita každého z partnerů jako výsledek vyjednávání a společných životních dějin (společné životní dráhy). Ale zároveň čisté vztahy předpokládají vnitřní reflexivitu a mobilizaci autenticity a upřímnosti každého z partnerů mohou vyvolávat nejednoznačné psychologické důsledky v procesu vytvoření intimity; 3) Riziko. Období pozdní modernity je obdobím globalizace a globálních katastrof. Moderní jedinec tato rizika reflektuje a propočítává, vnímá budoucí sociální a přírodní události jako kontrolovatelné a zvládnutelné, a proto povědomí rizik je zároveň spojeno s otevřeností vůči budoucnosti; 4) Odpovědnost. Dalším z důsledků globalizace je změna životních pravomocí. Ve svých kompetencích jedinec již nemá řadu tradičních prvků svého lokálního působení – léčitelství, řemeslo aj. – musí se uchýlit k praktikám, které mají nad-lokální povahu a předpokládají expertní hodnocení. Jedinec volí mezi názory expertů a nese zodpovědnost za svou volbu. Současný jedinec existuje v kontextu kultura vysokého rizika, která má dopad na jeho psychologické stavy – nejistotu, pochybnost, váhání, úzkost, pocit zbytečnosti apod. V zajetí radikální pochybnosti bez jakéhokoli ukotvení ve víře, tradici, autoritě je člověk odsouzen na permanentní volbu toho či onoho systému expertního vědění, hodnocení vlastní volby, rizik a důsledků s ní spojených. Tato situace se podobá věčné provokaci bazální důvěry jedince. Neklid se stává ustáleným pozadím jeho života.

Globalizace nepřetržitých sociálních změn proměňuje sociální bytí v řetězec nekonečných **krizí**, které se stávají doprovodným jevem sociálního života, se kterým se ale nechceme smířit. Vzniká klima neurčitosti, které ovlivňuje sebe-vnímání a sebe-pojetí jedince, i kdyby si to nepřipouštěl a zdánlivě ignoroval.

Ve své knize *Modernita a Sebe-identita* Giddens píše: „I když každý žije lokálním životem, fenomenální život je z větší části globální“. (Giddens, 1999, p. 187). V kapitole *Žítí ve světě: dilemata Self* Giddens reflektuje konkrétní dilemata já v období pozdní modernity. Jedná se o opozice, ve kterých se odehrává lidské chování, o strategie identity (Tamtéž, pp. 187-201):

1) Unifikace (všude stejná tvář, strnulá maska) nebo fragmentace (různé identity za různých okolností) : „reflexivní projekt self obsahuje četné kontextové události a formy zprostředkovaných zkušeností, přes kterou musí samozřejmě být zaznamenaná“. (Giddens, 1999, p. 201). Patologii tohoto dilematu Giddens popisuje následujícím způsobem: „Z jedné strany se setkáváme s typem člověka, který konstruuje svou identitu kolem ustálených charakteristik, které působí jako filtr, skrz který ho vnímají, interpretují a na něho reagují lidé. Jedná se o rigidního tradicionalistu, který odmítá jakýkoli relativistický kontext. Z druhé strany, v případě jedince, který se ztrácí v různorodých kontextech činu, se setkáváme s adaptivní reakcí, kterou E. Fromm popisuje jako „autoritářskou konformitu“. Jedinec přestává být sebou, plně přebírá typ osobnosti nabízený kulturními vzory; proto se stává přesně takovým jako ostatní a takovým, jak je od něho očekáváno,... tento mechanismus se dá porovnat se záchrannou barvou některých zvířat. Natolik splývají s okolím, že jsou stěží rozpoznatelná“. (Giddens, 1999, p. 190).

2) Bezmocnost versus všemohoucnost (Giddens používá pojem *appropriation* , což podle slovníku znamená *přivlastnění, přisvojení* , ale jako o projev patologie tohoto dilematu mluví o pohlcení „engulfment – v angličtině“ versus všemohoucnost „omnipotence – v angličtině“): „možnosti životního stylu, které jsou dostupné díky modernitě, nabízejí mnoho příležitostí pro tzv. všemohoucnost, ale také generují pocity bezmoci“. (Giddens, 1999, p. 201). Pocit ontologického bezpečí je dosahován jednotlivcem prostřednictvím fantazie o dominanci: člověk cítí, že svět je jakoby řízen loutkářem. Vzhledem k tomu, že všemohoucnost je formou obrany, která je nesmírně křehkou, často se ocitne na jiném pólu; jinými slovy pod tlakem se tato obrana rozpadává a proměňuje se ve svůj opak – bezmocnost).

3) Autorita (následování vůdce) versus nejistota (nemáme autority a pochybujeme).

„V podmínkách, kdy neexistují žádné konečné autority, musí reflexivní projekt já řídit cestu mezi odevzdaností a nejistotou“. (Giddens, 1999, p. 201). „Někteří jedinci považují za psychologicky obtížné nebo nemožné akceptovat existenci různých, vzájemně kontradiktorních autorit“ (tamtéž, p. 196). Tito lidé považují svobodu za břímě a hledají útěchu v překlenovacích systémech autorit. Sklon k dogmatickému autoritarismu je patologickou tendencí na tomto pólu. Jedinec v této situaci není z nutnosti tradicionalista, ale v podstatě vyměňuje své schopnosti reflexivity za přesvědčení podporovaná autoritou, jejíž pravidla a podmínky zahrnují většinu aspektů

života. V daném kontextu nemá sledování vůdce nic společného s vírou, dokonce vírou ve fundamentalistických náboženstvích, protože víra je ze samotné své definice založena na důvěře, ale přijetí útočiště. Jedinec se již nemusí zúčastňovat problematické hazardní hry, která předpokládá vztah důvěry (vzpomeňte poznámku o důvěře v expertní systémy a nutnosti volit spojené s tíhou zodpovědnosti). Místo toho se identifikuje s dominující autoritou na základě projekce. Psychologie vůdcovství zde hraje velkou úlohu. Podřízení moci obvykle získává podobu otrocké věrnosti té figuře moci, která přebírá vševědění.

Na druhém pólu se nachází patologické stavy spojené s tendencí k univerzálnímu pochybování, které paralyzují vývoj jedince. Krajní formou podobných stavů jsou paranoia a paralýza vůle, kdy jedinec opouští běžnou sociální komunikaci.

4) Personální zkušenost versus zkušenost změněná konzumentem (zkomodifikovaná, ztovárněná). „Příběh self musí být konstruován za podmínek, kdy je osobní přivlastnění ovlivněno standardizovanými vlivy na spotřebu“. (Giddens, 1999, p. 201).

Podle Giddense (ale stejnou myšlenku najdeme i u U. Becka v jeho knize *Společnost: Na cestě k jiné modernitě* (v angličtině Beck, 1992/2003) je v současnosti sebe-vyjádření jedince uskutečňováno skrz trh, který nabízí standardizované způsoby života a sebe-aktualizace. Modernita otevřela projekt já, ale za podmínek silného vlivu standardizujících efektů kapitalizmu komodit (výrobků). Giddens cituje Bauma a uvádí citát: „Individuální potřeby osobní autonomie, sebe-určení, autentického života nebo personální dokonalosti se převádí na potřebu vlastnit a konzumovat zboží nabízené trhem. Tento převod náleží spíše vzhledu použité hodnoty tohoto zboží než použité hodnotě jako takové; což je naprosto nedostačující a nakonec sebezničující, vedoucí jen k okamžitému zmírnění touhy a trvalé frustrace potřeb... Propast mezi lidskými potřebami a individuálními tužbami je produkována dominancí trhu; tato propast je zároveň podmínkou jeho reprodukce. Trh se nasycuje z nespokojenosti, kterou generuje: strachy, úzkosti a utrpení osobní nedostatečnosti vyvolávají uvolnění chování spotřebitelů nezbytné pro pokračování jeho (trhu) existence“. (Baum, 1988/2000).

V době pozdní modernity nahrazuje spotřeba sebe-vyjádření a image (obraz) nahrazuje podstatu člověka. Dobře zkonstruovaný image je viditelným znakem úspěšného konzumu. Masmédia nabízí četné vzory pro napodobování. Z jedné strany identita usiluje o individualizaci a klade odpor vtíravému tlaku konzumu. Z druhé strany příliš odlišný jedinec nemá šanci na reflexivní vývoj sebe-identity, protože nekonformní

lidé jsou vyloučeni z komunikace. Zároveň čelí patologickým projevům unifikace (všude stejná tvář, strnulá maska, viz první dilema). Hlavní patologie chování spojená s komodifikací, jejímž projevem jsou narcisismus a zamilovanost do sebe, které se vyskytují, když jedinec zamilovaný do sebe předvádí sebe prostřednictvím konzumovaného zboží. Jenže i individualizace a personální zkušenost mohou mít patologické aspekty – přílišná individualizace má spojení s koncepcí všemohoucnosti (viz druhé dilema). Upřesníme, že individualizace může být pojata jako „osvobození od sociálních omezení, která limitovala způsoby lidské existence“ (Wagner, 1998, s. 185). Je to boj za dosažení nově artikulované identity. V době pozdní modernity je individualita právem, a to právem vrozeným, a současně povinností vůči sobě samému. Individualizace je produktem reflexivní modernizace a současně je individualizační proces hlavním iniciátorem sociálních změn reflexivní modernity (Lash in Beck, Giddens & Lash, 1994, s. 114).

Podle názoru Anthonyho Giddense nastolují zmíněná dilemata rámec „strategii chování“ a „životní politiky“ jako „procesu sebe- sebe-aktualizace v reflexivně uspořádaném prostředí“. Témata a úkoly životní politiky jsou určovány vzájemným ovlivněním globálních a lokálních procesů, oboustranným vlivem globalizujících tendencí současnosti a konstruováním já jako reflexivního projektu. Životní politika je do jisté míry pokračováním politiky emancipace spojené s vysvobozením se z pout tradic a zvyků. Ale na rozdíl od emancipace je životní politika lhostejná k podmínkám svobody, zajímá se o obsah svobody jako autonomní, nezávislé volby životní cesty, stylu života. Úkolem životní politiky je vytvoření mravně odůvodněných forem sociálního života, které budou napomáhat sebe-aktualizaci já v kontextu globálních souvislostí. Rozpracovávání životní politiky je dle Giddense naléhavým úkolem současnosti, kdy svoboda volby životního stylu se uskutečňuje v kontextu globální souvislosti globálních a lokálních potřeb.

Shrnutí kapitoly. I když samotný pojem identita postuluje totožnost, stejnost s jiným, druhým, identita je proměnlivá a nestálá jak v sebe- vnímání, tak i v porovnávání sebe vůči jiným měnícím se lidem. Poznání vlastní identity se realizuje ve třech krocích: 1. Sociální kategorizace (stereotypizace) – uspořádání sociálního okolí, seskupování jedinců podle záměru individua. Člověk se učí klasifikovat lidi tím, že je poznává a přiřazuje pod různé kategorie na základě podobnosti a rozdílů v průběhu socializace (viz Berger Luckmann, 1999). 2. Sociální identifikace – proces „umístění“sebe do



některé z kategorií. 3. Sociální identita – plné sociální ztotožnění jedince. Podle tohoto schématu se jedinci spojují do skupin, dochází k sebe-pojetí, sebe-identifikaci ve skupině „svých“. Základními mechanismy, které se odehrávají v interakcích mezi sociálními skupinami (a společenstvími) jsou procesy diferenciací (porovnávání a nalezení společných a rozdílných vlastností) a integrace (přijetí skupinových vlastností a životního stylu). Akceptace své příslušnosti ke skupině předpokládá sebe-identifikaci a sebe-určení jako člena skupiny (např. jsem žena, tj. jsem členkou skupiny žen), což vyvolává nutnost určit vzájemný vztah osobnostních vlastností ve vztahu ke specifickým vlastnostem, které určují všechny členy této skupiny. Toto sebe-určení může vést jak k úplnému ztotožnění se skupinou, tak i k radikálnímu zamítnutí skupinových specifik, což může vyústit do hledání nové sociální identity.



Otázky ke kapitole

1. Jak je pojata identita v koncepci H. G. Meada?
2. Existují kolektivní identity podle Bergera a Luckmanna?
3. Jak Tajfel a Turner vysvětlují diskriminaci ve vztahu mezi příslušníky různých skupin?
4. Jaká jsou dilemata identit v době pozdní modernity podle A. Giddense?



Korespondenční úkol: Popište chování někoho ze známých v duchu učení E. Goffmana. Zamyslete se nad možnými mezemi tohoto učení (rozsah textu 4 normostránky).



Citovaná a doporučená literatura

BAUMAN, Z.: *Freedom* . Minneapolis: Univ. of Minnesota Pr., 1988.
Český překlad. Svoboda, Praha: Argo, 2003.

BAUMAN, Z.: *Globalizace: Důsledky pro člověka* , Praha: Mladá fronta, 1999.

BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S.: *Reflexive modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* , Stanford, California: Stanford University Press, 1994.

- BECK, U.: *Risk Society. Towards a new Modernity. London, 1992.* Český překlad: *Riziková společnost: Na cestě k jiné modernitě.* Praha: Sociologické nakladatelství, 2004.
- BERGER, P. L., LUCKMANN, T. *Sociál Construction of Reality. 1966.* Český překlad *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*, [z anglického originálu přeložil Jiří Svoboda]. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.
- BERGER, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Anchor books, 1999b.
- DAHRENDORF, R.: *Úvahy o revoluci v Evropě v dopise, který měl být zaslán jistému pánovi ve Varšavě* . [přel. , z angl. orig. přel. Karel Kovanda]. Praha: Evropský kulturní klub, 1991.
- ERIKSON, E. H.: *Identity and the life cycle.* New York: W. W. Norton Company, 1994a.
- FREUD, S.: *Vybrané spisy. Studie o hysterii. Zlomek analýzy* . Práce k sexuální teorii. [z německého originálu přeložil Bohodár Dosužkov ; uspořádal Otakar Kučera]. Praha: Avicenum, 1993.
- GIDDENS, A.: *Důsledky modernity.* Praha: Sociologické nakladatelství, 2003.
- GIDDENS, A.: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age* . Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.
- GOFFMAN, E.: *Interaction ritual : essays on face-to-face behavior* . Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1967.
- GOFFMAN, E.: *Relations in Public. Microstudies of the Public Order* . New Jersey, New Brunswick, 2010, 1. vyd. r. 1971.
- GOFFMAN, E.: *The presentation of Self in everyday life* . Doubleday: Anchor Books, 1959. Český překlad *Všichni hrajeme divadlo: Sebeprezentace v každodenním životě.* Praha: Ypsilon, 1999,
- GRAESER, A.: *Řecká filosofie klasického období. Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés.* Praha: Oikoymenh, 2000.
- KELLER, J.: *Teorie modernizace.* Praha: Sociologické nakladatelství, 2007.
- LACKEY, CH.: Gidens's Modernity and Self-Identity. In: *Jstor: Berkeley Journal of Sociology.* Vol. 37 (1992), pp. 181-185.
- MEAD, G. H.: *Mind, Self and Society, from the standpoint of a social behaviorist.* /Edited and with an introduction by Charles W. Morris/. (1.ed.1934). Chicago: University of Chicago Press, 1967.

- SUBRT, J.: Dramaturgický přístup Ervinga Goffmana. In: *Sociologický časopis* , Vol. 37, č. 2/2001.
- ŠUBRT, J., BALON, J.: *Soudobá sociologická teorie* . Grada Publishing a.s., 2010.
Dostupné na adrese http://books.google.cz/books?id=KGizj1gEN4UCprintsec=frontcover hl=cs source=gbs_ge_summary_r cad=0 v=onepage q f=false
- TAJFEL, H. Social identity and intergroup behavior. In: *Social Science Information* , vol. 13, 2/1974, pp 65–93.
- TURNER J.: Social categorization and the self-concept: a social cognitive theory of group behaviour. In: *Advances in Group Processes* . /Ed. E. Lawer/. 1985. V. 2. P. 77—121.
- TURNER, J., OAKES P.: Self-categorization theory and social influence. In: *The Psychology of Group Influence* , 2nd ed./Ed. P. Paulus/ Hillsdale, N. Y.: Erlbaum. 1989.
- TURNER, J. C., M. A. HOGG: *Rediscovering the social group : a self-categorization theory* . Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- TURNER, J. C.: Social categorization and social discrimination in the minimal group paradigm. In H, Tajfel: *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations* . London: Academic Press, 1978, pp. 235–250.
- WAGNER, P.: *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline* . London: Routledge, 1998.
- WEIGERT, A., TEJTGE, J. SMITH & TEJTGE, D. W.: *Society and Identity: Towards Social psychology*. New York, Madrid: Cambridge University Press, 2006)

POZNAMKY

Název: Identita v období globalizace
Autor: Jelena Petrucijová
Recenzenti: Doc. Mgr. Tomáš Hauer, Ph.D.

Vydání: první, 2013
Počet stran: 72
Náklad: XXX
Vydavatel: Ostravská univerzita v Ostravě
Tisk: XXXX, Ostrava

© Doc. PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.
© Ostravská univerzita v Ostravě

ISBN 80-