

# Lze politiku považovat pouze za divadlo?

Theodor Teshim

„Stát je forma, která je setrvalé odsouzena ke ztroskotávání, lid útvar odsouzený k setrvalé sprostotě a slaboduchosti. Život je beznaděj, na které lpí filosofie a v níž nakonec všichni přijdou o rozum“<sup>1</sup>.

Thomas Bernhard, úryvek z *Řeči při udílení Rakouské státní ceny*.

Jeden z mnoha názorů na přímou volbu prezidenta, která Českou republiku záhy čeká, označuje tuto událost za hru „...na změnu-nezměnu, ve které se nakonec utká gladiátor v barvách Goldman Sachs s kandidátem Lukoilu...“<sup>2</sup>. Zda politika není „jen divadlem“ dnes a denně mocně zvažují lidé skryti v oblacích cigaretového dýmu u hospodských stolů, stejně jako anonymní diskutéři utkávající se na nepřeborných virtuálních řečnických tribunách v internetovém prostředí<sup>3</sup>. Nízká volební účast i volební úspěchy tzv. protestních stran budí dojem přítomnosti „atmosféry anomie“<sup>4</sup>. Pravděpodobný se jeví být postupný odklon veřejnosti nejen od víry v zavedené politické strany, ale i v samotnou podstatu parlamentní zastupitelské demokracie, jež na „voliče/diváky“ může působit panoptikálním a obskurním dojmem „hry“ politické reprezentace před hluchoslepým publikem zastupovaných, v níž „...kdo má větší klacek, má větší šanci prosadit svou definici reality...“<sup>5</sup>.

Použité substantivum „hra“ pro vztah veřejnosti a její politické reprezentace se nám může jevit jen jako metaforické přirovnání, nicméně na četné analogie mezi divadelním představením a politickou praxí zaostřila zrak v hledáčku svého badatelského zájmu i společenská věda včetně sociální antropologie. Kupříkladu Abèles považuje „politický systém“ za „divadlo v obecném smyslu“ a „vizuální efektnost“ politického představení ztotožnil s „elementární dimenzí politického systému“<sup>6</sup>; Balandier tvrdí, že „politickou moc lze uplatnit pouze na jevišti“<sup>7</sup>. Geertz rekonstruoval obraz společnosti na Bali konce 19. století, v jejímž řízení shledal významné uplatnění „divadelních prvků“, na základě čehož organizaci této společnosti označil pojmem „divadelní stát“

---

1Bernhard 2009 :123

2 Zdroj: <http://www.blisty.cz/art/64834.html>

3 Jako jeden z ilustrativních příkladů může sloužit krátké zamyšlení uživatele Karla na serveru [www.mojestarosti.cz](http://www.mojestarosti.cz); <http://www.mojestarosti.cz/poradna/politika-a-celebrity/politika-a-politici/koalice-je-jen-divadlo-pro-vo lice-politicky ch-stran.html>

4 Durkheimův termín anomie popisuje stav společnosti, jejíž členové trpí strachem, osamoceností a nejistotou v důsledku pocitu, že přestaly platit zákony, končí existence „závazných norem chování“ a bortí se společenská soudržnost [Bayer, Miltová, Mucha 1996:77].

5 Berger 1999:109

6Abèles 2004: 13

7Balandier citován in Abèles 2004: 13.

(„state theatre“)<sup>8</sup>. Z etnologie a kulturní antropologie vychází dramaturgická sociologie, již uvedl Goffman na jeviště společenských věd divadelní metaforiku při zkoumání sociální role<sup>9</sup>.

V naší práci se pokusíme podpořit antropologická zjištění o podobnosti divadla s politikou následujícím způsobem:

1. Nejprve budeme diskutovat relaci divadla a politické činnosti na základě jejich předpokládaného (historického) vztahu k rituálním náboženským aktivitám.
2. V další části práce zhodnotíme význam symbolické komunikace pro analogii divadla a politiky.

Abèles v esejí *Politika jako divadlo* mimo jiné popisuje „ritualizaci politického života“<sup>10</sup>. Rituální aktivity jsou nesmírně rozmanité spektrum jevů a antropologie vyjadřuje značnou bezradnost v jednoznačné formulaci, co považovat za rituál, což ústí v tendence jej definovat opisem nebo přiznat neostře hranice mezi nerituálem a rituálem<sup>11</sup>; někteří dokonce tvrdí, že etnograf jednoduše „pozná rituál, když ho vidí“<sup>12</sup>. Navzdory těmto skutečnostem se objevily několikrát snahy rituál přesně charakterizovat; z úcty k Turnerově práci uvedme jeho definici rituální činnosti:

„Předepsané formální chování pro příležitosti neodkázané na technickou rutinu; odkazuje na víry v mystické (nebo neempirické) bytosti či síly pokládané za první a poslední příčiny všech účinků“<sup>13</sup>.

Pro kontext našich úvah se však jeví být vhodnějším Alexandrovo vyjádření o rituálu jako plánovaném/improvizovaném „představení“ či prezentaci, „kterým se realizuje přechod od každodenního života k alternativnímu kontextu, v jehož rámci je proměněn všední den“<sup>14</sup>, a také jeho zdůraznění, že rituál (včetně náboženského) je „zakotven v každodenním lidském světě“<sup>15</sup>

Podobně jako u rituálu je rovněž základním rysem divadla realizace „představení“, jehož podstata však tkví v účasti herců<sup>16</sup> před publikem. V západním pojetí se jedná o činnost, jež ukazuje či zobrazuje „jednání“ skrze ztvárnění dramatických postav herci publiku, které je shromážděno v

---

8 Zdroj velmi stručné recenze knihy Clifforda Geertze „Negara: The Theatre State in 19<sup>th</sup> Century Bali“: [http://books.google.cz/books/about/Negara.html?id=QSUpCecTugkC&redir\\_esc=y](http://books.google.cz/books/about/Negara.html?id=QSUpCecTugkC&redir_esc=y)

9 Petrušek 1996: 1051-1052

10 Abèles 2004: 18-23

11 Bowie 2008: 150

12 Bowie 2008: 149

13 Asad citováno in Turner citováno in Bowie 2008: 149

14 Alexander citováno in Bowie 2008: 149

15 Bowie 2008: 149

16 Kulka 2008: 313

určitému čase na určitém místě vymezeném pro tuto událost. „*Divadelní komunikace*“ sestává z „*textu (či jednání), hercova těla, jeviště a diváka*“<sup>17</sup>. Drama mimo jiné charakterizuje napětí (střety v ději, konfrontace různých charakterů) a jeho „*rozložení ... (tah), které realizace dramatického kusu vyvolává u diváka*“<sup>18</sup>.

Divadlo je považováno za nejstarší druh dramatického umění<sup>19</sup>. Řecké slovo *theatron* značí „*místo určené divákům ke zhlédnutí představení*“, což zdůrazňuje působistě divadelního představení, speciálně vyhrazené místo - „*prostor pro institucionalizovaný voyeurismus*“<sup>20</sup>. Detailně konstruované hypotézy z konce předminulého století (Frazer a další) o původu divadla západního pojetí v náboženských rituálech byly opakovaně zavrženy pro svou ryzí spekulativnost<sup>21</sup>. Schechner přesto našel podobné aspekty rituální a divadelní činnosti, jako specifickou organizaci v čase a prostoru, stejně jako „*neproduktivní hodnotu připisovanou objektům*“<sup>22</sup>. Dle tohoto autora souvislosti a funkce rozhodují o tom, zda bude „*představení*“ divadlem nebo rituálem - o rituál jde pokud představení cílí k účinku, pakliže je smyslem představení pobavit, jedná se o divadlo. Hranice mezi oběma kategoriemi je však nepevná<sup>23</sup>, proto pátrání po divadelních prvcích v politice může být současně i hledáním rituálních prvků, prostředků a naopak – toto zjištění považujeme za první významný závěr.

V dalších řádcích upřeme naši pozornost k politice. Tážeme-li se po tom, co vše lze v antropologii zahrnout pod zdánlivě jednoznačný termín „*politika*“, přesněji řečeno do „*oblasti politična*“<sup>24</sup>, pak nalezneme závratně pestrou paletu různých odpovědí, jejichž nástin výčtu Balandier shrnuje slovy: „*...hledání podstaty politična je přes vynaložené úsilí svému cíli stále značně vzdáleno...*“<sup>25</sup>.

---

17Pavis 2003: 98

18Kulka 2008: 313

19Za dramatické umění považujeme inscenace prezentované skrze různé komunikační kanály (divadlo, rozhlas, TV, film atd. [Kulka 2008: 313]

20Pavis 2003: 97

21 V *Divadelním slovníku* jsou reprodukovány názory autorů jako byl Frazer a skupina autorů zvaná „*cambridgeská škola*“, kteří se bez empirických důkazů z tepla svých pracoven směle pokoušeli pátrat po původu divadla a jejichž tvrzení byla v minulosti opakovaně vyvrácena a označena za ryze spekulativní. Dle těchto představ se divadelní umění vyvinulo z rituální, náboženské činnosti, jíž se měl jedinec - herec a divák/ člen skupiny - účastnit v určitém prostoru jako aktér jisté formy autoreferenčního divadla, dokud jejich prováděním nebyl pověřen herec/kněž: „*Původ divadla se hledá v náboženských obřadech, spojujících skupinu lidí, kteří provozují rituály spjaté s agrárním cyklem a plodností; ‚scénáře‘ těchto rituálů obsahují smrt boha, který zemřel aby mohl znobu ožít, odsouzení a popravu vězně, průvod, orgie či karneval. U Řeků se tragédie patrně vyvinula z dionýského kultu a z dithyrambu. Všechny tyto rituály již obsahovaly předdivadelní prvky: kostýmy kněží, uskutečňujících rituál, i kostýmy lidských či zvířecích obětí, symbolické nástroje (sekera či meč, které byly nejprve nástroji vraždy, posléze byly odsouzeny a ‚eliminovány‘), symbolizace posvátného prostoru a kosmického/mystického času, lišících se od času a prostoru prostých věřících. Rozdělení rolí mezi herce a diváky, ustavení mytického příběhu, volba specifického místa pro tato setkání – to vše rituál postupně proměnilo v divadelní událost*“ [Pavis 2003: 353].

22 Bowie 2008: 154

23 Bowie 2008: 154-155

24 Balandier 2000:45

25 Balandier 2000:61

Názorový tábor tzv. „*minimalistů*“ popisuje i společnosti bez vlád, zatímco tzv. „*maximalisté*“ předpokládají existenci určité formy vlády v každé společnosti[Balandier 2000:47-48]. Politika je vnímána jako „*jedna ze stránek*“ celkového

Ve *Velkém sociologickém slovníku* se pod heslem „politika“ skrývá vymezení trojice oblastí úvah o „politice“: část pojetí ji ztožňuje s mocenským soupeřením, „*bojem o moc*“<sup>26</sup>; jiná velká množina koncepcí „politiku“ vnímá jako celospolečenský regulační mechanismus pracující „*operativně, bezprostředně a konkrétně*“; další skupina myšlenek dává „politickou činnost“ do souvislosti s provozem státu a fungováním jeho institucí.

Ač představa „*politická*“ jako pomyslného klání různých mocenských skupin vede k rozsáhlým polemikám, bude užitečné se jí v naší úvaze pro tuto chvíli přidržet. Dle klasické Weberovi definice je moc „*pravděpodobnost, že jeden činitel bude schopen prosadit svou vlastní vůli přes odpor jiných*“<sup>27</sup>. Balandier uvažuje o přítomnosti politické moci v každé společnosti a popisuje ji „...*jako nutnost bojovat proti entropii, která (společenský systém) ohrožuje zavedením chaosu...*“<sup>28</sup>. Autor poukazuje na posvátné kořeny moci, jež vyplývají ze zmiňované potřeby společenského řádu a přichází s tvrzením, že v žádné společnosti nepůsobí „*desakralizovaná*“ moc:

„...*každou společnost spojuje řád, jenž je jí vlastní s řádem, který ji přesahuje a v případě tradičních společností zahrnuje celý kosmos. Moc je sakralizovaná proto, že každá společnost se utvrzuje ve své vůli po věčnosti a obává se návratu k chaosu jakožto ztělesnění své smrti...*“<sup>29</sup>

Posvátný aspekt moci lze dokladovat četnými příklady. Řada náčelníků byla současně kouzelníky, kteří se zabývali magickými a posvátnými činnostmi, z víry lidu v tyto své vyjímečné

---

života společnosti [Balandier 2000:49]; její působení bývá vztahováno k určitému teritoriu [Balandier 2000:50-51]. Politickému jednání jsou přisuzovány obecně „*integrační a adaptační funkce*“ (Almond); někteří hovoří o funkcích vedoucích k zachování společnosti („*konzervační funkce*“, spolupráce uvnitř společnosti a její vnější obrana) a dále funkcích s vlivem na rozhodování a řízení „*veřejných záležitostí*“) [Balandier 2000:52]; Radcliff-Brown politické funkce charakterizuje „*užitím nebo možností užití fyzické síly*“ [Balandier 2000:53]. Z pohledu způsobu politického jednání bývá oblast politická některými autory vymezena výhradně činnostmi se vztahem ke správě veřejných věcí [Balandier 2000:54], či zasahujících celou společnost [Balandier 2000:56].

Někteří zkoumají politiku v souvislosti s „*výměnou statků*“, zde se jako obzvlášť problematické jeví úzké sepětí výrobních, společenských a mocenských vztahů [Balandier 2000:61]. Jedná se kupříkladu o předivo společensko-ekonomických vztahů souvisejících s rituály typu potlach a složitou rituální směnou „*kula*“, kde ekonomické vztahy přímo formují politický vliv. Problematické je hledání „*politická*“ ve společnostech „*minimální*“ a „*rozptýlené vlády*“, kde jedna a táž osoba či společenská skupina může vystupovat i ve více měnících politických rolích dle potřeb dané situace, podobně jako herec ve hře, v níž účinkuje sám; politické jednání se také může projevat jen v určitých situacích, které to vyžadují. Oblast „*politická*“ lze také zkoumat nejen v souvislosti s uspořádáním společnosti, ale i ve vztahu ke kultuře jako celku nebo jednotlivým kulturním prvkům. Leach na příkladě barnských Kajčinů poukázal na to, že s poklesem kulturní jednoty roste jednota politická; právo, postavení a moc se v této společnosti opírá o mýtus a rituál [Balandier 2000:59-61].

26 Strmiska 1996: 785-786

27 Krejčí 1996:639

28 Balandier 2000:63

Autor „*konzervační funkci*“ moci líčí těmito slovy: Moc „*vyvolává respekt k pravidlům, jež ji zakládají; brání ji před jejími vlastními nedostatky; přímo v jejím středu omezuje důsledky soupeřivosti mezi jednotlivci a skupinami*“ [Balandier 2000:63]

29 Balandier 2000:66, 151

schopnosti čerpali politickou moc<sup>30</sup>; rovněž na mnoha místech starověkého světa funkci vladaře a kněze zastávala jedna osoba<sup>31</sup> - tyto panovníci byli považováni nejen za prostředníky mezi lidmi a bohy, ale nezřídka i přímo za bohy<sup>32</sup>; byli jim přisuzovány nadpřirozené schopnosti, „...*moc nad přírodou a jejími jevy*...“, což především znamenalo povinnost vládnoucích zajistit blahobyt společnosti<sup>33</sup>. Vůdčí postavení ve společnosti však bylo závazné, pokud náčelník či panovník neosvědčil dostatečně své magické schopnosti mohl být trestán i na životě<sup>34</sup>. Integrační smysl propojení politiky a náboženství shrnují tato Durkheimova slova:

---

30 Předáci australských totemických klanů měli za úkol přivolávat vláhu, magickým způsobem zajistit potravu a podobně. K jejich dalším činnostem patřila ochrana „*posvátných kamenů a dřev*“ vztahujících se k duším zemřelých i žijících lidí; tyto předměty jsou uloženy v jámě v zemi nebo ukryty ve skalní štěrbině [Frazer 1977:93]. Náčelníci v Melanésii byli obdařeni nadpřirozenou silou a udržovali vztah s duchy; víra ve spojení náčelníka se světem duchů byla současně zdrojem jeho moci uplatňované ve společnosti. Na mnoha místech Afriky byli místní náčelníci mnohdy původně kouzelníci, často „*zaříkavači deště*“ vybaveni jedinečnou schopností zajistit dostatek vláhy pro pole a pastvu. [Frazer 1977:94-96].

31 Frazer 1977:14-15

V mayském městském státě Palengue tak byl vladař rovněž knězem. Čínští císařové vedli veřejné oběti dle přesně stanovených pravidel. Na Madagaskaru byl král současně také nejvyšším knězem, vladaři východoafrických království Gallů sloužili obřady na vrcholích hor a přinášeli bohům lidské oběti. Ve starověkém Řecku a Římě existovala kněžská funkce titulárních králů. V Římě kněze nazývali „*Obětím králem*“ či „*Králem posvátných obřadů*“. V Athénách za období republiky měli kněze, na rok voleného druhého úředníka, jenž byl osloven jako „král“, jeho žena „královna“, ve Spartě obětovali králové, potomci bohů (oba spartští králové byli současně kněží sloužící Diovi). V Malé Asii existovaly městské státy jako Zéla či Pessinús, ovládané velekněžími se zástupy „*posvátných otroků*“. Teutonští králové byli rovněž současně kněžími [Frazer 1977:14-15].

32 Ve starověku se vyvinula „*posvátná království*“ vedená vladaři, živými bohy, v Egyptě a Peru. Panovníci babylónské říše (od Sargona I dále) se považovali bohy nechávali si projevovat božské počty, včetně stavby chrámů (vladaři IV. dynastie v Uru). [Frazer 1977:113-114]. Obnoviteli athénské demokracie Démetriovi Poliorkétésovi a jeho otci byly uděleny božské počty spojené s titulem „*Spásní bohové*“, zbožštělé dvojici byl vystaven oltář a lid ji ctil jako „*jediné skutečné božstvo*“ [Frazer 1977:106-107]. Muzimbové v jihovýchodní Africe uctívali svého krále jako boha. Náčelník kmene z oblasti Uruy západně od břehu jezera Tanganika si přisvojoval božskou moc a prohlašoval se bohem. [Frazer 1977:107-108]. Panovníci západoafrických království Loanga a Beninu podobně jako vládcí jihoasijského Siamu byli považováni za bohy [Frazer 1977:108-109].

33 Frazer 1977:97

Magická ochrana ovládaných tkvěla především v zábraně propuknutí epidemií, garancí příznivých klimatických podmínek a dostatečné výše hospodářských výnosů. Náčelníci z otrova Tonga léčili dotekem nohou [Frazer 1977:100]. Ve starověkém Řecku se věřilo, že „*vláda dobrého krále*“ magickým způsobem navyšuje zemědělské výnosy [Frazer 1977:99]. Staří Irové spojovali vládu krále, který „*dodržuje zvyky předků*“ s příznivým počasím a „*klidným mořem*“, hojností ryb, úrody na polích a v sadech [Frazer 1977:99]. Dánský král Valdemar I. Na své cestě do Německa dotekem svých rukou přispíval ke zdraví dětí a úspěchu klíčení zasetých semen obilí. Mnozí z anglických panovníků (Alžběta I., Karel I, Karel I, Jakub II. , královna Anna) léčili dotykem rukou krtice (tuberkulózní infekci v mízním systému, tzv. „*královskou nemoc*“), tuto schopnost odvozovali od svého předka Edvarda Vyznavače. Podobně francouzští králové zmiňovali své vlastní léčitelské schopnosti zděděné po sv. Ludvíku nebo Chlodovíkovi [Frazer 1977:99-100].

34 Frazer 1977: 97

„*V mnoha ... částech světa se od králů očekávalo, že budou řídit koloběh přírody pro dobro svého lidu, a když se jim to nedařilo, byli potrestáni*“ [Frazer 1977: 97] Na mnoha místech v Africe se náčelníkem stává kouzelník (medicinman) schopný přivolat déšť a zajistit vláhu polím i pastvinám (kupříkladu kmene žijící na horním Nilu si volí za náčelníky medicinmany neboli kouzelníky, k jejichž stěžejním dovednostem patří přivolávání deště. Díky této své schopnosti sice požívají značné autority, získávají majetek, nicméně je toto postavení značně zavazující a nejisté - v obdobích sucha bývá náčelník volán k odpovědnosti a za dlouho trvající nedostatek vláhy dokonce trestán smrtí. V podobném postavení se nacházejí také mnozí místní afričtí králové. Četné další příklady násilného konce vlády zodpovědné za magické narušení blahobytu předkládá historie: hladovějící Skythové za své strádání trestali krále spoutáním; sucho a neúroda v Koreji králům opláceli sesazením z trůnu i popravou; na ostrově Niue (Divošský ostrov) v jižním Tichomoří hladovějící poddaní z podobných důvodů vyvraždili celou dynastii králů-kněžů; odpovědnost za neúrodu ve starověkém Egyptě padala jak na posvátné krále, tak na „*posvátná zvířata*“, takže za přírodní katastrofy a epidemie kněží hrozili zvířatům smrtí a při přetrvání problémů je jako viníky zabíjeli [Frazer 1977].

„Ať už jsou praktiky kultu jakékoli, představují něco víc než pohyby bez významu a gesta bez účinku. Na základě prostého faktu, že jejich zřejmým účelem je upevnit pouta vážící věřícího k jeho bohu, zároveň upevňují pouta pojící člověka ke společnosti, jejímž je příslušníkem, neboť bůh je pouze obrazným vyjádřením společnosti“<sup>35</sup>.

Úzký vztah politiky a náboženských aktivit můžeme sledovat i v „sekularizované“ současnosti. Přímý vztah k politické činnosti má kromě tradičních náboženských uskupení aktivita řady náboženských sekt, jež se mocenským působením mnohdy značně úspěšně snaží o co největší prosazení a rozšíření svých myšlenek a vlivu<sup>36</sup>.

Četní autoři vnímají nástup alternativ tradičních náboženství. „*Neviditelné náboženství*“ charakterizují modifikace elementů náboženství uchované v představách i běžném životě, jinými slovy „*ve strukturách společenského života*“<sup>37</sup>. Funkční organizace občanské společnosti se týká „*občanské náboženství*“, které je oblastí plnou symbolů a rituálních činností pro hromadně „*sdílené iracionální pocity identity*“ realizované v „*politickém provozu*“, na nichž pak staví takové jevy jako např. nekodifikovaná společenská kontrola, schopnost občanské zodpovědnosti i oběti a další<sup>38</sup>.

---

35 Durkheim citován in Thompson 2001:189

36 Pro náboženské sekty řízené povětšinou přísně tvrdou rukou způsobem s celou řadou jasně performativních rysů je příznačné jedno pojítko – snaha o obrácení co největšího množství lidí na víru sekty, k čemuž sekty využívají krom nových věřících i výstavbu mocenské sítě („*politiky*“).

Sektářství v Evropě údajně stálo u zrodu politické činnosti moderního stříhu (např. *Vizionáři z Bavorska* Spartaka Weishaupta měli být v 18. století „*politickou elitou*“, jež by ovládla svobodné zednáře a využila jejich obřadů a sítě jako prostředků radikální společenské přeměny). Politický vliv může být hnací silou rychlého vzestupu některých sekt.

V současnosti se jedná např. elitářství, rasismus, eugeniku...i snahy objektivně „*chvályhodnější*“ jako je ochrana přírody, boj proti rasizmu, antifašismus, společnost rovných lidí, záchrana lidské civilizace, vymýcení univerzálního „*zla*“ a nastolení Nového světového řádu atd. Japonská buddhistická sekta *Sóka gakkai*, založená po II. Světové válce jako odnož neortodoxního hnutí *Ničiren Šóšú* měla svého času asi 10 milionů členů (až 10 % voličů) a skrze třetí nejsilnější stranu *Komeito* ovlivňovala japonskou politiku ve směru k autoritářství a expanzi; jiná japonská sekta *Sóky gakkai* měla na 6,5 milionu členů. Na sektu *Óm Šinrikjó*, neblaze proslulou atentátem v tokijském metru, měla vliv ruská tajná služba a kontakty udržovala s Ruskem na nejvyšší politické úrovni. Bohatá *Moonova sekta (Církev sjednocení)* od roku 1980 podporuje finančně ultrapravicové strany v boji proti levici; v Uruguayi vlastní mimo četné zemědělské výrobní prostředky banku a ovládá mediální prostředí. Brazílská katolická sekta *Tradice, Rodina, Vlastenectví* od 60. let minulého století bojí proti marxismu a komunismu, prosazuje nastolení monarchie; sekta podporovala jihoafrický apartheid, podílela se i na politickém útlaku v jihoamerických zemích (Brazílie, Argentina, Chile). Brazílská *Světová církev Království božího*, větev letniční církve, se prosadila v 60. letech minulého století a mezi lety 1974 až 1979 ovládala rozhodnutí prezidenta Giesela; tato fašizující a xenofóbní bohatá organizace má v Brazílii značnou část médií pod kontrolou; zajímavostí je také prokázán vliv CIA na letniční církev a její odštěpky. V 90. letech minulého století se v evropském prostředí prosadila sekta *Nová Akropolis, Transcendentální meditace, Humanistické hnutí*; ještě dříve navrhla prezidentu USA Bushovi systém meditací, jež měl vést k osvobození zajatců z Libanonu; roku 1981 získali přízeň filipínského diktátora Marose a v Mosambiku získala díky okouzlení prezidenta Chissana za nesmírně výhodných podmínek k užívání miliony hektarů půdy [Abgrall 2000:39-42].

37 Vodáková 1996: 661

Zmiňováno je stále ukotvené dělení na „*profánní*“ a „*sakrální*“, přičemž „*posvátné*“ s projevem ve společenském (jednání(rodinný život, motivace sexuálního chování atd.))[ Vodáková 1996: 661].

38 Vodáková 1996: 662

V USA takto Bellah popisuje americké občanské náboženství vyrůstající z křesťansko – židovské tradice, kladoucí důraz na individualismus a cílení lidské aktivity, to vše rámováno odkazy na různé symboly „*národní minulosti*“ (Ústava, Lincolnova smrt, historie občanské války) a symboly „*národní identity*“ (vlajka, hymna, státní svátky, adjektivum národní před celou řadou institucí a pracovních postů apod.))[ Vodáková 1996: 662].

Termín „světská náboženství“ byl vyhrazen pro ideologické systémy bez víry v nadpřirozeno, jež však zjevně využívají tradiční mechanismy náboženského života a přesvědčení (víra, dogma, rituální činnosti atd.) pro organizaci společenského života, včetně tvorby hodnotového a normativního systému, budování aparátu represe a kontroly a pro formování hromadných postojů (fašismus, nacismus, leninismus, stalinismus, hitlerismus, gaullismus a další)<sup>39</sup>.

Koncepce neviditelného, občanského i světského náboženství jsou vyjádřením potřeby tzv. „náhražkových náboženství“, v nichž se sekularizace jeví jako odmítnutí explicitních prvků (tradičních) náboženství, zatímco imanentní lidská potřeba vztahovat se k transcendentnu setrvala a dále se rozvíjí v podobě četných pozměněných náboženských prvků v osobním životě jednotlivců i „politickém dění“ ve společnosti (bývá sem řazena také např. víra v pokrok, svobodu, politické ideologie atd.); řečeno s Durkheimem: „*neexistuje společnost, jež by necítila potřebu pravidelně pozvedat a potvrzovat kolektivní city a kolektivní ideje, jež tvoří její jednotu a svéráz*“<sup>40</sup>.

Divadelní, rituální, náboženská a politická činnost nese mimo jiné společný rys specifického užití symbolů. Termín „symbol“ můžeme chápat v rozličném slova smyslu a rozsahu, pro předevo našich úvah využijeme Geertzova užšího vymezení symbolu jako

„...hmatatelného vyjádření myšlenek, abstrakce ze zkušenosti zachované ve vnímatelné formě, konkrétního ztělesnění myšlenek, postojů, soudů, tužeb a věr ...“<sup>41</sup>.

Dle Geertzova vyjádření „*Myšlení sestává z konstrukce a manipulace symbolickými systémy*“<sup>42</sup>. Vytváření a používání „*symbolických modelů*“ je typicky lidskou vlastností<sup>43</sup>. Podle teorie symbolické interakce má každé jednání v chápání okolí svůj význam, který je vyhodnocován a podílí se na formování odpovědi: „*lidská interakce je zprostředkována použitím symbolů, interpretací, nebo zjišťováním významu jednání druhého*“<sup>44</sup>.

39 Vodáková 1996: 663-664

Náboženské rysy ideologií charakterizovaných jako světské (politické) náboženství jsou shledávány v několika aspektech, jež mohou být zastoupeny v různé míře. Ideologický pohled na svět je povýšen na jediný možný, dochází k „sakralizaci“ institucí státu, ideologie se stává politickou vírou, vznikají speciální politické rituály; vůdce/diktátor je zbožštěn, vzniká „kult osobnosti“; součástí ideologie jsou rituálně uctíváné skupiny „svatých“, nálepkování neposlušných (kacířů, disidentů); omezení osobní svobody a podřízení rozumu ideologii; existence „posvátných“ textů, jejichž důkladná znalost je vyžadována a kritika zakázána; představa vykoupení; umožnění prožití očisty a příslib „lepšíh zítřků; ústřední sociální instituce (strana...) slouží jako prostředník mezi jedincem a skutečnostmi, jež jej přesahují a o kterých věří, že zásadně ovlivňují jeho život (analogie církve a kněží); strana inspiruje, sakralizuje všednost a pod, zatímco stát vykonává správnou a exekuční činnost[Vodáková 1996: 663].

40 Vodáková 1996: 661, Durheim 1897 citováno in Thompson 2001:190

41Geertz 2000: 107

42Geertz 2000: 242

43Geertz 2000: 246

44Blumer 1962 in Thompson 2001:141

Vzájemné působení sociálních aktérů je někdy pojímáno jako „symbolické drama“<sup>45</sup>. Divadelní dílo mimo jiné charakterizuje specifická stylizace prezentovaného (zjednodušení, koncentrace a podtrhávání některých rysů zobrazovaného, této konstrukci je následně udělována výrazová jednotnost); na straně publika je vyžadováno zapojení imaginace pro rekonstrukci předváděného obrazu<sup>46</sup>. Divadelní věda popisuje „procesy symbolizace“, jež se dějí na jevišti a o divadelním prostoru přemýšlí jako o „určité rétorice“. Diváci pozorují hereckou akci a často se dle možností své kognice v různé míře vcitíují do role herce; pro jednání na jevišti mnohdy vyjadřují pochopení, jež může ústit až ve ztotožnění se sledovaným děním (tzv. „vnitřně hmatové vjemy“)<sup>47</sup>.

Jazyk rituálu, který rovněž využívá symbolů, tak podle Richardsové podobně jako u divadla činí v odlišném, výsostně specifickém pojetí. Rituální symboly či symbolické vyznění jednání (pokud jsou pro aktéry ústředním tématem) slouží k citovému uspokojení většiny účastníků rituálu, členů nějaké společenské jednotky, jejímž institucím je rituál oporou<sup>48</sup>. Tambiah prezentuje svou definici rituálu jako symbolického systému:

*„Rituál je kulturně zkonstruovaný systém symbolické komunikace. Je tvořen strukturovanými a uspořádanými sledy slov a činů, často vyjadřovanými více prostředky, jejichž obsah a uspořádání se vyznačují různým stupněm formálnosti (konvencionalnosti), stereotypů (strnulosti), kondenzace (syntézy) a redundance (opakování)“<sup>49</sup>.*

Náboženské symboly vedou k jiné formě hromadně sdílené emoční satisfakce, věřícím zprostředkují jejich víru a vztah k transcendentnu. Toto pojetí je obsaženo v Geertzově definici náboženství:

*„Náboženství je 1) systém symbolů, které 2) v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že 3) formulují pojmy obecného řádu bytí a 4) obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že 5) se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické“<sup>50</sup>.*

Nejdůležitější náboženské rituály (jako mše, pouť, tance) Geertz líčí jako „symbolické

---

45 Vláčil 1996:443

46Kulka 2008: 314

47Kulka 2008: 315

48 Bowie 2008: 150

49 Tambiah citováno in Bowie 2008: 150

50 Geertz 2000:



*modely určité božskosti, jistého zbožného naladění, které jejich neustálé opakování vyvolává v účastnících*“<sup>51</sup>.

Vraťme se nyní k stručnému vymezení tří hlavních oblastí úvah o politice, jež jsme zpočátku načrtli (politika a moc, politika a společnost, politika a stát) a obohatme naše přemítání o nově nabyté klíčové zjištění, totiž že divadlo-rituál, politika i náboženství užívají účelem blízké prostředky pro své vyjádření a komunikaci se svými recipiency - pro danou oblast specifický jazyk symbolů, které provokují zejména emoce a vyvolávají pocit sounáležitosti. V dalším pátrání po divadelních elementech v politice proto „divadelní“ budeme ztotožňovat kromě rituálního také se symbolickým.

Jak jsme uvedli, politika je někdy považována především za mocenský zápas. Moc slouží kromě vnitřní konsolidace společnosti i k jejímu vymezování vůči okolí, ke zdůrazňování její „jednoty, soudržnosti a odlišných rysů“. Moc se v tomto smyslu posiluje pod tlakem reálného nebo domnělého vnějšího nebezpečí<sup>52</sup>. K politické moci se pojí symboly, které slouží k posilování žádané „soudržnosti“ společnosti a pohotovosti k obraně „vlastního“ před „cizím“<sup>53</sup>. Sutton zdůraznil roli těchto symbolů v rozlišení před „vnějším“, stejně jako odlišení „*reprezentativních jedinců a skupin*“<sup>54</sup>.

---

51 Geertz 2000:244

52Balandier 2000: 64

Na vnější a vnitřní aspekt moci poukazují některé etnografické příklady. Například východosudánští Nuerové vedou odlišný typ sporů v závislosti na příbuzenské vzdálenosti mezi politickými jednotkami; mezi rody se jedná o kontrolované konflikty, mezi kmeny o zvláštní typ sporů stran dobytka, trvalá nedůvěra a válečné ladění namířené proti cizincům [Balandier 2000: 64].

53Balandier 2000: 64

„Ještě před veškerou ideologií, která je závislá na diskurzivním myšlení a přísluší jazykovému symbolismu, zatěžuje sociální vztahy reprezentativní symbolismus pojmů nahoře – dole, světlý – tmavý, uvnitř – vně“ [Pross citováno in Lurker 2005:389]. Nahoře-dole (vysoko – nízko, vrchnost – poddaný) souvisí především s panovnickými symboly. Tyto původně současně sloužily jako znaky svrchovanosti, výsostné symboly jednak k prezentaci státu a současně k legitimizaci panovníka ve vládnoucí moci (např. koruna – ozdoba hlavy, „*nejvznešenější části lidského těla*“, povyšuje osobu nositele). V souvislosti s přesunem suverenity z monarchy na lid došlo k oddělení znaků svrchovanosti od znaků vlády, nyní se jedná o tzv. znaky státní moci ( státní symboly) Reprezentativní funkce znaků svrchovanosti se mimo jiné projevuje v trestání těch, kdo je hanobí nebo poškozují, což je vnímáno, jako bezpráví, jež se děje státu [Lurker 2005:590. Státní symboly slouží k vnitřnímu sjednocení a vnější reprezentaci.Náleží sem také říšské insignie (u monarchistických vlád), ale především vlajka, erb, vyobrazení na minci (často hlava státu, tedy symbolická postava). Mezi státní symboly lze zavzít i stavby se vztahem k historii daného regionu (např. Braniborská brána symbolizuje jednotu Německa po roce 1945, Dóm invalidů nehynoucí velikost Francie), dále pak různé zvukové formy (jméno – např.SRN, heslo jako francouzské sousloví „Liberté, Egalité, Fraternité“, heslo III. říše „Jeden národ, jedna říše, jeden Vůdce“, hymna) [Lurker 2005:483-484]. Protikladem ke státním symbolům, které vymezují teritorium politické (státní) moci, jsou tzv. symboly zbavení hranic, které překonávají hranice a celní omezení (např. Union Jack symbolizující jednotu Skotů, Irů a Angličanů, symbol Commonwealthu, holubice míru fungující zvláště v komunistická porpaganda, zelená byla údajně barva proroka Muhammada, tím sestala i barvou islámských národů, dle prohlášení Ligy arabských států - „obecně závazná barva Arabů“; Banderade la Raza, tzv „vlajka rasy“ je od r. 1932 symbolem sbraťení všech latinskoamerických států, obsahuje tři kříže – Kolumbovy plachetnice zdobené křížem a Slunce Inků; symbol Olympijských her na návrh jejich zakladatele Pierra de Coubertin od. r. 1921 tvoří pět kruhů (modrý, žlutý, černý, zelený, červený) představujících 5 kontinentů; symbolem OSN je mapa světa z pohledu od severního pólu se stupni severní šířky jako souřadnými kruhy, olivové ratolesti kolme mají znázorňovat podporu míru jako hlavního cíle světové organizace [Lurker 2005:581].

54Balandier 2000: 64

Antonima světlý – tmavý jsou v žebříčku etických hodnot pojata jako dobro a zlo stejně jako tomu je v publicistice symbolů politických stran [Lurker 2005:389]. V USA se stal symbolem demokratů osel a republikánů slon; tuto ideu Thomase Nasta, původně myšlenou jako posměšnou charakteristiku stranických rivalů v prezidentském klání roku

K charakteristickým vlastnostem moci patří i vynucování souhlasu s mocenskou převahou – není vyžadována pouhá poslušnost, ale i přitakání od ovládaných, moc musí být chápána jako zákonná (legitimní, viz dále). Jak zdůrazňuje Balandier politická moc na oplátku nabízí celou řadu benefitů (mír, obrana práv, prosperita atd.), včetně symbolických (např. soulad s předky).<sup>55</sup>

Podmínkou existence politické moci je společenská asymetrie, kterou moc zároveň udržuje<sup>56</sup>:

*„Kořenem útlaku je přitom moc – moc lidí nad jinými lidmi, ať už se projevuje v rovině politického či ekonomického donucení, či vštěpování hodnot hierarchie a výchovou k poslušnosti“<sup>57</sup>*

K elementárním rysům moci náleží i její neurčitost, jež „je vlastní každé existenci uvnitř společnosti...a tají v sobě určitý díl posvátna“<sup>58</sup>. Tato neurčitost je důsledkem donucování, kterým se moc mimo jiné také projevuje vůči jednotlivcům<sup>59</sup>. Na jednu stranu zaručuje výhody pro své nositele, na druhé straně čelí zpochybňování své legitimacy ze strany těch, na které působí. Mezi nástroje bránící vzrůstu entropie na úkor řádu tímto mechanismem tak kromě donucování, náleží i rituální činnosti, často zajišťující pravidelnou nebo občasnou „obnovu společnosti“<sup>60</sup>, jež se mnohdy odehrávají formou kontrolovaného konfliktu. Jedná se zvláště o tzv. rituály obrácených rolí a rituály vzpoury, kdy se na předem známou dobu za striktně dodržovaných okolností kontrolovaně, tj. rituálem, mění či dokonce bortí hlavní opory společenského řádu<sup>61</sup>. Jak zdůrazňuje Balandier:

1872, obě strany s „humornou pýchou“ přijaly a dosud užívají především z důvodů publicity, nikoli kvůli reprezentaci [Lurker 2005:390]. Sensu stricto mohou mít symbolický význam i klíčové politické výrazy (třída, rasa, vlast, svoboda, mír), „jejichž interpretace směřuje k absolutizaci“ Dle Prossa politické symboly nejsou pojmy, které by se daly prokázat ve vztahu s ostatními, jako spíše pojmy, které vycházejí z víry v organizaci, již označují. Toto tvrzení se týká zvláště radikálních stran, u nichž se objevují četné „pseudoreligiózní symboly i rituály: fanfáry i víření bubnů nahrazují vyzvánění kostelních zvonů, „svatý“ plamen postupuje na místo oltáře, stranický sjezd se stává kultovní slavností, portrét duchovního otce strany (Marx, Hitler, Mao) se stává kultovním symbolem a národní památníky „posvátnými místy“ [Lurker 2005:391].

55Balandier 2000: 67-68

Weber na základě mechanismů souhlasu ovládaných rozlišil tři typy nadvlády: racionální nadvládu, kdy je moc rozumově zvážena jako žádoucí a prospěšná, tradiční nadvládu, kdy je zákonnost moci odvozena z tradic a konečně charizmatická moc, kterou ve svých rukou drží vůdce ideálních (idealizovaných) a obdivovaných vlastností [Balandier 2000: 68].

56Balandier 2000: 65-66

V nestatifikovaných společnostech, jež by bylo možné považovat za rovnostářské, se politická moc a společenská nerovnováha projevuje v dělení dle základních askriptivních statutů jako je pohlaví a věk, dle příbuznosti, postavení plynoucí z genealogie a také dle pracovní specializace a dalších [Balandier 2000:66].

57 Tomek, Slačálek 2006: 15

58Balandier 2000: 67

59Balandier 2000: 67

Neurčitost moci a její převaha v donucovacích schopnostech může působit dojmem (smrtného) nebezpečí. V některých indiánských společnostech tak k povinnostem náčelníka, jako nositele moci, patří stále zdůrazňování neškodnosti náčelnické funkce a vlastních čistých úmyslů [Balandier 2000: 67].

60 Tamtéž.

61 Uvedme příklady této ritualizace ne-řádu, ve smyslu chaosu, ze starověku. Ve Řecku a Římě takto byly při různých svátečních příležitostech inverzně měněny role pohlaví, vztah pán – otrok (řecké Kronie, římské Saturnalie, babylónské oslavy Akitu). Chetité si během svého očistného rituálu připomínali mytické dělení světa na nebe, zemi a podsvětí; součástí těchto slavností byla i lidská oběť, rituální „odpadkový koš na nečistoty“ – tzv. obětní beránek., duševně či tělesně postižený člověk, o něhož bylo v rámci rituálu po nějaký čas pečováno, byl „různě povyšován“, následně

„Největší léčkou moci je to, že je schopna rituálně sama sebe zpochybnit, aby se její vláda ještě více upevnila“<sup>62</sup>.

Někteří autoři se zaměřují na vztah „politiky“ a společnosti: Lowie chápe „politiku“ jako „systém legislativních, výkonných a právních funkcí společnosti“<sup>63</sup>, další považují politiku za nástroj okamžité, pružné a přesné regulace na celospolečenské úrovni<sup>64</sup>.

Společnost ovládá ideologie, řečeno s Bellem: „Ideologie je přeměna idejí v sociální páky“<sup>65</sup>. Existuje široce rozšířený názor, že se pod označením „ideologie“ skrývají „stanoviska zatvrzelců, kteří nikdy nemají pravdu“<sup>66</sup>, přesto však pro mnohé „představuje imaginární vztah lidí k reálným podmínkám jejich existence.“<sup>67</sup>. Ve známé esejí *Moc bezmocných* Havel zmiňuje ritualizaci ideologie v totalitě, za obřadností ideologických projevů vidí projev mocenské kontroly ideologie, výraz jejího vyčlenění, vzdálení se skutečnosti<sup>68</sup>.

Geertz považuje ideologii jako kulturní vzorec za jeden z programů organizace duševního a společenského života, „mapy problematické sociální reality a matrice kolektivního vědomí“<sup>69</sup>. Tvorbou ideologií se člověk stává „politickým tvorem“, ideologie umožňuje samostatnou, nezávislou politiku tím, že ji činí smysluplnou produkcí „autoritativních pojmů“ a rozumem uchopitelnou generováním „přesvědčivých představ“<sup>70</sup>. Ideologii charakterizují „angažovaný

---

provázen místy k očistění a na konec exkomunikován nebo rituálně zavražděn [Starý, Vítek 2010: 38]. Poměrně časté bylo i ztvárnění provotního zápasu s monstrem a jeho přemožení, tedy potvrzení záporného postoje k mytickému, počátečnímu nepříteli. Chetité při rituálech příchodu jara připomínali vítězství boha bouře nad drakem sucha. Přím pýthijských hrách v Řecku se připomínalo Appolónovo vítězství nad drakem Pythonem, pohřebním v Delfách- při slavnosti mladici s loučemi běhali do zvláštního obydlí, které představovalo dračí doupě. Boj s netvorem byl často částí novoročních oslav, kde se objevovala i jiná symbolika z mýtů jako rituální zhášení a zažehání ohně (prvotní tma, světlo), obrácení rolí pán – otrik, poddaný – vládce, vyhánění obětího beránka, porušování společenského a morálního řádu bez hrozby trestu (násilí, orgie, sexuální nevázanost) atd. [Starý, Vítek 2010: 38.]

62 Balandier 2000: 70

63 Soukup 2011:356

64 Strmiska 1996: 785-786

65 Bell 1965 in Thompson 2001:45

66 Geertz 2000:224

67 Althusser citováno in Thompson 2001:43

68 Havel 1978

„Ideologie jakožto mocenská interpretace skutečnosti je nakonec vždycky podřízena mocenskému zájmu; proto má bytostnou tendenci emancipovat se od skutečnosti, vytvářet svět „zdání“, ritualizovat se. Tam, kde existuje veřejná soutěž o moc, a tedy i veřejná kontrola moci, existuje přirozeně i veřejná kontrola toho, čím se moc ideologicky legitimuje. V takových poměrech tedy vždycky plodí určité korektivy, zabraňující ideologii, aby se od skutečnosti úplně emancipovala. V podmínkách totality ovšem tyto korektivy mizí, a nic tudíž nestojí v cestě tomu, aby se ideologie stále víc vzdalovala skutečnosti a aby se postupně měnila v to, čím je v post-totalitním systému: ve svět „zdání“, v pouhý rituál, ve zformalizovaný jazyk, zbavený sémantického kontaktu se skutečností a proměněný v systém rituálních znaků, nahrazujících skutečnost pseudoskutečností“ [Havel 1978].

69 Geertz 2000: 245, 249

70 Geertz 2000: 246,247

Geertz zmiňuje dva přístupy v pátrání po společenských faktorech ideologie – teorii napětí (útěk před úzkostí, snaha „o nápravu sociopsychoogické nerovnováhy“), kde je ideologie „příznakem a lékem“ a teorii zájmů (boj o moc, převahu), v níž se ideologie stává „maskou a zbraní“ [Geertz 2000:227, 260]. „Teorie zájmů...spojila politické uvažování s politickým bojem tím, že ukázala, že myšlenky jsou zbraně a že výborný způsob, jak institucionalizovat určitý pohled na skutečnost...je chopit se politické moci a prosadit ho“ [Geertz 2000: 228]. Teorie napětí staví na myšlence „trvalé špatné integrace společnosti...Sociální tření je stejně pronikavé jako tření mechanické - a stejně tak neodstranitelné“ [Geertz 2000: 230]. Geertz nabízí vlastní představu vzniku ideologie rodící se v reakci na kulturní napětí, situaci, kdy „zavedené představy politického řádu ztrácejí na důležitosti a vážnosti, což vede ke "konceptuálnímu zmatení“ „chvíle“, v nichž společnost opouští vedení pod tradičními hodnotami (zvyky), „hradby starobylých názorů a životních pravidel“

postoj“ k realitě, přesvědčivé vyjadřování, snahy o „objektivizaci morálních principů“ za účelem motivovace ke konkrétnímu jednání<sup>71</sup>. Autor dále tvrdí, že ideologie nahlížena coby kulturní systém tvoří „složitou strukturu vzájemně propojených významů“ a ve shodě s naším zjištěním poukazuje na její charakteristický stylistický aparát<sup>72</sup>, jehož význam proto, aby ideologie fungovala, demonstuje na příkladě „síly metafory“:

*„Vlastnost metafory, která jak uvedl Percy, působí filosofům (...i vědcům) největší problémy, je, že je chybná‘: ‚Tvrdí o určité věci, že je něco jiného‘. Navíc je většinou nejefektivnější, když je ‚nejchybnější‘. Síla metafory pramení právě ze souhry odporujících si významů, které symbolicky nutí do jednotného konceptuálního rámce, a z míry úspěšnosti tohoto nátlaku v překonávání psychického odporu, které takové sémantické napětí nevyhnutelně vytváří v každém, kdo je schopen je vnímat. Když funguje, přetváří metafora chybné ztotožnění ... v trefnou analogii; když se mine cílem, je to pouhá výstřednost“*<sup>73</sup>[Geertz 2000:238].

„Politika“ se rovněž vymezuje skrze stát<sup>74</sup>, je popisována jako „fungování státu, přístupu ke státním institucím a jejich využívání“. Bourdier se chápe termínu „symbol“ a v souvislosti se státem zmiňuje existenci tzv. *symbolického násilí*, jež stát na určité teritoriálně vymezené populaci<sup>75</sup>. Tvrdí, že stát je „...neznámá...úspěšně si osobující monopol na užívání fyzického a symbolického násilí na určitém území a jeho populaci...“<sup>76</sup>. Proč může stát využívat symbolického násilí autor objasňuje těmito argumenty:

*„Symbolické násilí může stát uplatňovat proto, že se – ve formě specifických struktur a mechanismů – ztělesňuje zároveň v objektivitě i*

---

jsou pobořeny [Burk citováno in Geertz 2000: 247]. Sociopsychologické napětí spolu s „absencí kulturních zdrojů“ budují terén pro nástup ideologií [Geertz 2000: 249].

71 Geertz 2000: 260

72Ideologická tvrzení jsou podávána sugestivně a vyvolávají dojem „objektivní, ověřitelné pravdy“ v pozitivistickém smyslu; Geertz tvrdí, že mimo jiné využívají specifických prostředků syntaxu (antiteze, inverze, repetice a další), prozodie (např. rytmus, aliterace), osobitých literárních prostředků (ironie, sarkasmus, eulogie, litotes) včetně obrazných pojmenování[Geertz 2000:241].

73Geertz 2000: 238,241

74 Stran pojetí „státu“ se v sociologii vede diskuse a v politické antropologii panuje nejistota (blíže v knize Politická antropologie“ Pierra Balandiera s. 181-226). Pro naše účely se můžeme dopustit jistého zjednodušení a uvést definici, jež za stát považuje „organizovanou politicky jednotnou společnost...na určitém území, tzn. v určitých hranicích, s jednotným zákoníkem, vládou a správou“[Mucha 1996:1218].

75 Bourdieu 1994:74

76 Tamtéž.

– ve formě specifických struktur a mechanismů – ztělesňuje zároveň v objektivě i – ve formě struktur mentálních, schémat vnímání a myšlení – v „subjektivě“, nebo řekněme v myslích. Protože ustavená instituce je vyústěním procesu, který ji ustavuje současně ve strukturách sociálních i strukturách mentálních, zapomínáme, že vzešla z dlouhé řady ustavujících aktů, a jeví se nám jako něco zcela přirozeného“<sup>77</sup>.

Bourdier je rovněž autorem termínu *symbolický kapitál*, za který považuje libovolnou

„vlastnost...pokud je nahlížena sociálními činiteli, jejichž kategorie vnímání jsou takové, že ji dokáží poznat (vidět) a uznat, ocenit...forma, jíž nabývá jakýkoliv druh kapitálu, jestliže je nahlížen v kategoriích vnímání daných tím, že si nahlízející osvojil dělení a opozice vepsané do struktury toho kapitálu“<sup>78</sup>.

*Symbolický kapitál* užívá při vysvětlení vzniku státu („modelu vzniku státu“<sup>79</sup>), stejně jako původu politické moci za pomoci své teorie kapitálů. Ustavení státu stojí na konci postupného soustředění „různých druhů kapitálu“<sup>80</sup> projevující se koncentrací síly (budování represivního aparátu: policie, armády)<sup>81</sup>, ekonomického kapitálu (plynoucím z monopolu na výběr daní)<sup>82</sup>, kulturního/informačního kapitálu (sběr, analýza a šíření informací; státem garantovaná jednotná výchova, snaha o jazykovou a kulturní integraci)<sup>83</sup> a tzv. symbolického kapitálu. Stát tak disponuje jistým „meta-kapitálem“ („státní kapitál“), který generuje „moc nad kapitály ostatními a jejich držiteli“<sup>84</sup>. Spolu se státem vzniká tzv. „pole moci“; státní kapitál se stává předmětem

---

77 Tamtéž.

78 Bourdieu 1994:81

79 Tamtéž.

80 Bourdieu 1994:75

81 Stát uplatňuje sílu vnějším směrem v obraně a boji o území a také vnitřním směrem proti vnitřním protivníkům a odporu podřízených. Ozbrojené složky ve státní službě se postupně vydělily na armádu určenou pro vnější boj a policejní aparát, který silou láme případný společenský odpor a násilně konsoliduje společnost [Bourdieu 1994:76].

82 Základem státních prostředků je výběr daně („proti vůli plátců“) [Bourdieu 1994:77], původně určené zejména na válečné výdaje. Daňový systém je „podmínkou koncentrace fyzické síly“ a rozvinul se v souvislosti se vznikem „státního trhu“ [Bourdieu 1994:76]; dochází k „jednostrannému vybírání dávek a jejich přerozdělování“ (ekonomický kapitál stát mění v symbolický). Armáda zajišťuje rozšíření prostoru, z něž plyne větší výběr daní (kruhová kauzalita). Poddané osoby jsou zdanitelné, zavedení daně je výsledkem vnitřní války státu proti poddaným; lidé neodvádějící daně jsou postihováni. Zavedení povinnosti daňového odvodu je ve svých počátcích některými autory nahlíženo jako forma společenského vydírání, dle těchto úvah byla teprve postupně lidem vštípena jako „nutný příspěvek na potřeby“ státu; negativní vnímání státu z důvodu odvodu dávek stát v minulosti maskoval hradbou výběrčí daní, kterou postavil mezi sebe a daňové poplatníky [Bourdieu 1994:77-78].

83 Bourdieu 1994:79-81

84 Bourdieu 1994:75

zájmu (boje o moc) různých držitelů kapitálu<sup>85</sup>. Podmínkou trvalosti soustředění fyzické síly, ekonomického a informačního kapitálu je koncentrace symbolického kapitálu. Objektivizaci a uzákonění symbolického kapitálu zajišťuje kapitál právnícky vybavený „*vlastní logikou*“<sup>86</sup>. Prostředky pro existenci státu (výběr daní, fungující nátlakové prostředky) musí nezbytně provázet soustředění symbolického kapitálu, „*uznání, legitimacy*“ výběrčích daní a působení represivního aparátu<sup>87</sup>.

Hlavním rysem koncentrace symbolického kapitálu je moc státu jmenovat a potvrzovat (např. udělovat hodnosti, pocty, úřady). V případě jedince stát uděluje „*společností garantovanou sociální identitu*“, legitimizuje také vztahy (manželství) a skupiny; tyto možnosti státního zřízení se jeví jako jeho „*božská tvůrčí moc*“<sup>88</sup>. Stát se také pře s různými subjekty o tuto svou jedinečnou výsadu disponovat symbolickým kapitálem (regulace médií, kulturní produkce atd.)<sup>89</sup>.

Bojuje se o státní monopol nejen na fyzické, ale především na *symbolické násilí*. Obecné státní zdroje, především „*monopol na univerzální*“, jež lze chápat i jako prostředky pro generování pravidel vnímání všeobecně platných hodnot a těchto hodnot, s nimiž se každý jedinec snadno ztotožní vlastním (státem) vštípeným přesvědčením (např. čest, rozum, poctivost atd.), jsou v rukou několika jedinců („*státní šlechty*“, monopolu na monopol). Tito se (přinejmenší formálně) univerzálnímu podvolují, čímž jejich činnost nabývá na zdání zákonnosti a nezištnosti<sup>90</sup>.

Stát je v závěru „*dlouhého procesu symbolické výstavby*“ prezentován jako „*místo univerzality*“ a činnost jeho aparátu je líčena jako „*služba obecnému zájmu*“<sup>91</sup>. „*Univerzálnost je předmět všeobecného uznání*“ a její přijetí se váže k hmotnému nebo symbolickému profitu; společnosti je vtělena myšlenka, že největší hodnota tkví v popření egoistických zájmů jedince ve prospěch celku<sup>92</sup>.

Dle Bourdiera je pro státní moc nejvíce charakteristická její „*zvláštní symbolická účinnost*“<sup>93</sup>. V méně složitých společnostech jsou prostředky pro vidění a rozlišování ustaveny v myslích jejich členů organizací společenského života, především „*institucionálními obřady*“, jež vedou k rozlišení absolventů obřadů a těch, kteří obřadem neprošli. „*V našich komplexních společnostech se na utváření a předávání nástrojů výstavby sociální skutečnosti rozhodující měrou podílí stát.*“<sup>94</sup>, který ustavuje předpoklady, vtiskuje do myslí elementární základy třídění. Stát také zajišťuje všechny významné institucionální obřady (vzdělání, narození dítěte, rodinné obřady atd.), jež vedou k

85 Bourdieu 1994:75

86 Tamtéž.

87 Bourdieu 1994:78

88 Bourdieu 1994:83-86

89 Bourdieu 1994:86

Vzpomeňme v této souvislosti např. slovenský „náhubkový zákon“ regulující média.

90 Bourdieu 1994:92

91 Bourdieu 1994:93

92 Bourdieu 1994:93

93 Bourdieu 1994:87

94 Bourdieu 1994:88

více méně trvalým rozdílem mezi lidmi „vyvolenými a vyloučenými“. Tento stav Bourdieu shrnul následujícími slovy:

*„Podřízenost vládnoucímu řádu vyplývá ze souladu mezi strukturami poznávacími, vepsanými do těl kolektivními a individuálními dějinami (fylogeneticky a ontogeneticky), a objektivními strukturami světa, na něž jsou poznávací struktury aplikovány: Příkazy státu se prosazují s tak mocnou samozřejmostí právě proto, že je nahlížen skrze poznávací struktury, které on sám vnutil“<sup>95</sup>*

Parafrázujeme-li Foucaultův výrok o moci, pak výše popsaný specifický komunikační provoz symbolů moc využívá k produkci reality, „*oblasti objektů a rituálů pravdy*“<sup>96</sup>. Zdá se, že v tomto pojetí není rozdílu mezi užitím politické nebo náboženské moci při rituálu a produktivní moci dramatické fikce režisérem (a scénáristou) prostřednictvím dění na jevišti vůči sugestibilním divákům za účelem splnění uměleckého záměru představení. Podobně sjednocení publika ve společném zážitku z představení je nepochybně totožná s liminární jednotou účastníků politických rituálů, ať už se jedná o korunovační cestu z Pražského hradu na Vyšehrad, Klausovy spanilé jízdy po krajích, slavnosti buršáckých spolků, slavení mezinárodního dne cyklistů, pohřeb prezidenta, předvolební prezidentská kampaň, konference hnutí D.O.S.T., Mayday festival na Střeleckém ostrově, pokus o pogrom na Romy, sázení stromů na Den země, „národní výstup na Říp“, účast v předvolební kampani a volební účast či společné nadávání na politické poměry v kruhu přátel nad pivem.

Zásadní odlišností tak zůstává, že zatímco scénáristovi, dramaturgovi, režisérovi, hereckému ansámbli i šéfu jevištní techniky lze po představení klást stran realizovaného divadelního kusu otázky a očekávat víceméně pravdivé a dle míry vypitého alkoholu i smysluplné odpovědi, na dění v „politické backstage“, jemuž rozumí a mohou porozumět jen zasvěcení, se tázat nelze - za tuto oponu vidět není. Míru, v jaké tento fakt může kohokoli trápit, shrnul v jiné části textu, z nějž pochází úvodní citát, Thomas Bernhard:

*„...není co chválit, není co proklínat, není nač žalovat, avšak mnohé je k smíchu; všechno je k smíchu, myslí-li člověk na smrt...“<sup>97</sup>*

---

95 Bourdieu 1994:89

96 Foucault 2000:273-274

97Bernhard 2009 :123

## **Literatura.**

Abgrall, Jean-Marie. 1999. *Mechanismus sekt.* Praha: Karolinum.

Balandier, Georges. 2000. *Politická antropologie.* Praha: Dauphin.

Bayer, Ivo. Miltová, Alena. Mucha, Ivan. Anomie. In Petrušek, Miloslav (ed.). 1996. *Velký sociologický slovník.* Praha: Vydavatelství Karolinum.

Berger, Peter L. Luckmann, Thomas. 1999. *Sociální konstrukce reality.* Praha:CDK.

Bernhard, Thomas. 2009. *Moje ceny.* Praha: Prostor.

Biedermann, Hans. 2008. *Lexikon symbolů.* Praha:Beta.

Bourdieu, Pierre. 1998. *Teorie jednání.* Praha: Karolinum.

Bowie, Fiona. 2008. *Antropologie náboženství.* Praha: Portál.

Frazer, James Georg. 1977. *Zlatá ratolest.* Praha: Odeon.

Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur.* Praha: SLON.

Hartl, Pavel. Hartlová, Helena. 2010. *Velký psychologický slovník.* Praha:Portál.

Havel, Václav. 1978. *Moc bezmocných.* [online] [cit.7.12. 2012].

Dostupné z: [http://www.vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=eseje&val=2\\_eseje.html&typ=HTML](http://www.vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=eseje&val=2_eseje.html&typ=HTML)

Hlaváč, Ivo. „Michel Foucault – Moc a vědění.“ In *Aluze* 1/1998. s.47-64. [online] [cit.7.12. 2012].



Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/studenti/foucault.html>

Horák, Ladislav. Náboženství. In Petrušek, Miloslav (ed.). 1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: Vydavatelství Karolinum.

Krejčí, Jaroslav. Moc. In Petrušek, Miloslav (ed.). 1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: Vydavatelství Karolinum.

Mucha, Ivan. Stát. In Petrušek, Miloslav (ed.). 1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: Vydavatelství Karolinum.

Petrušek, Miloslav. Sociologie dramaturgická. In Petrušek, Miloslav (ed.). 1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: Vydavatelství Karolinum.

Soukup, Václav. 2011. *Antropologie. Teorie člověka a kultury*. Praha:Portál.

Starý, Jiří. Vítek, Tomáš. Zrcadlení chaosu: Úvodní studie. In Antalík, Dalibor. Starý, Jiří. Vítek, Tomáš. (ed.) 2010. *Řád a chaos v archaických kulturách. Svět archaických kultur VI*. Praha: Hermann & synové.

Strmiska, Zdeněk. Politika. In Petrušek, Miloslav (ed.).1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum.

Thompson, Kenneth. 2001. *Klíčové citace v sociologii. Hlavní myslitelé, pojmy a témata*. Brno: Barrister & Principal.

Vláčil, Jan.. Interakcionismu symbolický. In Petrušek, Miloslav (ed.).1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum.

Vodáková, Alena. Náboženství neviditelné. In Petrušek, Miloslav (ed.).1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum.

Vodáková, Alena. Náboženství občanské. In Petrušek, Miloslav (ed.).1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum.

Vodáková, Alena. Náboženství světské. In Petrušek, Miloslav (ed.).1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum.