

Editorial

Věda je módní záležitost. Uvědomíme si to zejména při pohledu na celou novodobou historii vědních oborů. Je to přirozené, převratné objevy vždy přitahovaly pozornost k jednotlivým subdisciplínám a ty mohly posléze zaznamenat svůj „boom“. Stejně tak aktuální problémy trápící společnost zajímají stejně dobře vědce, jako ostatní populaci. Pro vědce jsou tyto problémy potom výzvou, jak se s nimi v nejrůznějších vědních oborech vypořádat. Rozlehlá suchá, neúrodná území mohou zajímat jak geology, tak i meteorology či biology. (V nejposlednějších desetiletích je věda ve většině rozvinutých zemích usměrňována vědní politikou vlád a korporací – co se jim zdá perspektivní, to zaplatí a to se tedy bude zkoumat. Na základní výzkum v tom nejvlastnějším slova smyslu má několik velmocí.)

Předmětem vědního zkoumání se postupně stávalo vše, co nás na Zemi obklopuje. To, na co si „nesáháme“ snad ještě mnohem dřív než to, co je součástí našeho každodenního života. Zde snad bylo důvodem, že to blízké, co je možné osahat, obejít, vyzkoušet smysly, nám bylo zdánlivě „zdravým rozumem“ pochopitelné. Tak se součástí vědeckého poznání stávala postupně živá i neživá příroda a rozsah poznání se postupně prohluboval. Předmětem zkoumání se stal také člověk (historicky snad ještě dřív, než jiné živé organismy). I zde docházelo k postupnému prohlubování záběru vědeckého zkoumání. Lidské tělo, lidská mysl. Lidská společnost.

Nyní již toho víme hodně o fungování organismu člověka, víme však, že to zdaleka není všechno. Toto vědomí se projeví obzvlášť palčivě ve chvílích, kdy lidský organismus reaguje naprosto neočekávaně, nepředvídaně. Poznání v této oblasti je omezeno tím, že každý člověk je originál a rozdíly zde nejsou zdaleka pouze v barvě očí, vlasů, výšce a váze. Variabilita vnějšího vzhledu – obličej, oční duhovky, otisků prstů – je pouze odrazem vnitřní variability lidských organismů.

Bádání v oblasti fungování organismu druhu homo sapiens nás neuspokojilo. Začali jsme hledat, zda analogicky k nesčetným přírodním zákonům existují také zákony upravující fungování lidské společnosti. Snad proto, že jsme si začali uvědomovat, že se lidská společnost proměňuje, že se vyvíjí. A snad také proto, že nás začal její stav znepokojoval. Mnozí si začali slibovat (a mnozí jsou o tom přesvědčení dodnes), že je možné vývoj společnosti PLÁNOVAT. Logicky – nastavíme nové parametry (rozuměj zákony a další společenské normy), společnost se jim přizpůsobí a tím se sama promění.

Badatelé v oblasti zkoumání (lidské) společnosti to nemají příliš jednoduché. Klíčovou vědeckou metodou je EXPERIMENT. Tedy pokus, který má své parametry, podmínky, za kterých je kdykoli a kdekoli opakovatelný se shodným výsledkem. Sociologové (ovšem stejně tak i politologové) mají ke svému zkoumání k dispozici neuvěřitelné množství ve všech parametrech více či méně odlišných společností. Těžko si také mohou dovolit říct: „stop, tuhle situaci si zopakujeme ještě jednou“. Mohou čerpat z poznání svého vlastního, z poznání jedinců ochotných se o své zkušenosti (ne vědomosti a znalosti, ale životní zkušenosti, něco tak osobního!!!) podělit, ze záznamů aktuálního dění, zejména z médií, ale i umění. A aby toho nebylo málo, dění se nezpomalí, nezastaví, naopak, vývoj společnosti se v posledních staletích neustále zrychluje.

Sociologické poznání je navíc podmíněno něčím, čemu není vystaven řádný z technických či přírodovědných oborů. Sociolog – vědec se pouze velice těžko vymaňuje z optiky, kterou mu nastavuje jeho osobní světonázor. Pouze člověk, který dokáže vnímat společnost a přemýšlet o ní bez ideologických předsudků, ji může vidět správně.

Adéla Seidlová

«TEORIE PRO VŠECHNY»

»

Metody měření reliability a validity

Kvalita kvantitativního sociálního výzkumu závisí kritickým způsobem na kvalitě dat. Kvalita dat má dvě klíčové složky: reprezentativitu a kvalitu měření. Reprezentativita vypovídá o vztahu výběrového souboru a základní populace výzkumu, zatímco kvalita měření je klasicky posuzována pomocí konceptů reliability a validity. Rozumějme reliabilitou přesnost, konzistentnost měření, tj. schopnost dosáhnout stejného výsledku měření v případě, že se stav pozorovaného předmětu nezměnil, a validitou schopnost měřit koncept, který skutečně zamýšlíme měřit.

Reliabilita je podmínkou nutnou, nicméně nepostačující k dosažení validity. Protože jsou nástroje k měření reliability poněkud snáze dostupné, testují někdy výzkumníci pouze reliabilitu měřících instrumentů, ale nikoli už jejich validitu. Mezi základní čtveřici nástrojů ke zhodnocení reliability patří *metoda v čase opakovaného měření* (například Quasi-simplex model), která je založená na předpokladu, že se stav objektu v krátkém časovém intervalu nemění a proto by opakovaná měření měla dospět ke stejnému výsledku.

Druhou poměrně rozšířenou metodou měření reliability je *mezi-položková reliabilita*, neboli

konzistence v odpovědích na baterii otázek určovaná například pomocí indexu Cronbachova alfa.

Další běžnou metodou je reliabilita zjišťovaná pomocí *alternativních forem* jedné otázky, která se liší například formulací úvodního stimulu, množstvím nebo řazením nabízených odpovědí a podobně. Alternativní verze téže otázky se buď mohou objevit v tomtéž otazníku, kde na ně odpovídají titíž respondenti, nebo je každá verze nabídnuta jen části respondentů v tzv. *split-halves* designu.

Konečně poslední metodou zjišťování reliability je *porovnání více pozorovatelů*, kteří hodnotí stejnou situaci, nebo věc. Tato metoda je často používána např. ve školách, kdy je každá zkouška hodnocena nezávisle více než jedním hodnotitelem s použitím stejného nástroje, např. hodnotících instrukcí. Čím vyšší je mezi hodnotiteli shoda, tím lepší je reliabilita použitého nástroje.

Nástroje a postupy k měření validity jsou obecně vzácnější. Asi nejběžnější, nicméně také nejsnazší a nejméně uspokojivá je metoda zjevné validizace. *Zjevná validita* je založena na intuitivním předpokladu, že výsledek měření skutečně odráží výzkumníkův koncept. Přístupy spoléhající na zjevnou validizaci jsou zpravidla neuspokojivé, Disman (Jak se vyrábí sociologická znalost) je dokonce přesvědčen, že zjevná validizace je jen eufemismem pro situace, kdy kontrola validity vůbec nebyla provedena.

Pojem *obsahové validity* se zaměřuje na úplnost významové domény jevu, který zkoumáme. Jak zjevná, tak obsahová validita nemohou být zkoumány jinak, než odkazem na existující literaturu, teorii daného jevu, předchozí empirický výzkum a mínění expertů.

Třetí ze skupiny nástrojů k určení validity, *kriteriální validita*, je naproti tomu objektivněji měřitelná, a to porovnáním s nějakým objektivním, již validizovaným kritériem, a tu buď souběžně (tzv. *souběžná validita*), nebo prospektivně (*prediktivní validita*). Například volební prognóza může být validizována skutečnými volebními výsledky. Slabinou přístupů založených na kriteriální validitě je absence validizovaných kritérií.

Posledním přístupem k určení validity je *konstruktová validita*. Konstruktová validita je doložena, pokud je v datech zjištěn takový vztah mezi daným indikátorem a dalšími proměnnými, jaký bychom a priori očekávali na základě teorie. Konvergentní validity je dosaženo, pokud je jeden indikátor zkoumaného konceptu asociován s dalšími, nicméně odlišnými, indikátory téhož konceptu. Diskriminační validity je naproti tomu dosaženo v případě, že hodnoty proměnné měřící daný koncept nejsou příliš silně asociovány s měřením odlišných, nicméně příbuzných konceptů.

Základním nástrojem k měření konvergentní a diskriminační validity jsou *explorační a konfirmační faktorová analýza* a jejich různé aspekty. Posledním, a teoreticky i metodologicky

nejnáročnějším, přístupem k měření konstruktové validity je potom tzv. MIMIC model, který umísťuje zkoumaný měřící nástroj, zpravidla škálu, do kontextu jak konceptuálně příbuzných tak odlišných proměnných, přesně specifikuje možné kauzální vazby mezi proměnnými a kontrastuje v datech zjištěný vzorec vztahů s teorií. Pokud jsou v datech zjištěny vztahy odpovídající teorii, je toto zjištění bráno jako potvrzení konstruktové validity zkoumané proměnné.

Martin Kreidl

»

Pojetí změny společnosti v teorii H. Marcuse

Mým záměrem je představit Marcuseho teorii změny společnosti jako nedeterministickou. To má dva důsledky.

Prvním z nich je důraz na kritické myšlení, které uchovává v sobě a rozvíjí koncepty poukazující ke změně, k lepší společnosti. V rámci své kritické teorie reinterpretoval některé pojmy filosofické tradice a ukázal, v jaké podobě mohou sloužit k překonání současného špatného stavu věcí.

Druhým momentem je zkoumání praxe a jejich možností. Protože změna společnosti není imanencí (tím rozumím představu vnitřní dějinné zákonitosti nezávislé na lidském poznání a jednání), ale transcendencí, zaměřovala se jeho zkoumání společnosti na ty jevy, které už v daných poměrech překračovaly jejich rámec (Neboť transcendence v dějinném smyslu znamená také to, že musí nějak souviset s tím, co je, a vést k tomu, co může být. Tak je kontrastní vůči utopii). A konečně je také důsledkem tohoto náhledu, že racionálnější uspořádání společnosti vůbec vzniknout nemusí. Závisí na vědomém konání.

Dvojice filosofických pojmů vytváří základní spojení mezi kritikou toho, co je dané, a představou světa, jaký by měl být. Je to rozum (a s ním spjatá svoboda) a imaginace. Rozum je základní kategorie filosofického myšlení. V idealismu je bytí označeno jako rozumné, a neokleštěný (svobodný) rozum je tedy základní kritickou instancí, když sebou poměruje reálné poměry. K vytvoření takového pojmu rozumu je ovšem třeba imaginace, která přesahuje daný stav a poukazuje (zůstává-li v sepětí s rozumem) k možnosti větší realizace rozumu, k dovedení jsoucího k němu, a tedy – v materialistické teorii – k vytvoření rozumnějšího společensko-ekonomického uspořádání.

Druhou podstatnou složkou kritiky je zkoumání společnosti zaměřené na analýzu těch jevů, které již nyní poukazují k racionálnějšímu pořádku. Známa je Marcuseho angažovanost ve studentském hnutí: to považuje za projev možnosti vědomého pochopení celku společenských poměrů. Studentská inteligence nebojuje proti kapitalismu proto, že by pocítovala sama jeho destruktivní tendence, ale protože má schopnost je teoreticky nahlédnout,

a je tím probuzena k solidaritě s těmi, kteří jimi trpí.

Jinou výraznou Marcuseho aktivitou bylo jeho zkoumání feminismu, a jak by bylo možné včlenit jej do širšího rámce marxismu. V této souvislosti kritizuje snahu o pouhé vyrovnání v rámci stávajícího řádu: to ho jen posílí. Klade naproti tomu důraz na specificky „ženské“ vlastnosti – neboť ženy byly vyloučeny z mocenských struktur společnosti mužů, je jejich osobnostní struktura méně agresivní a represivní, více receptivní a „pasivní“. Právě tyto vlastnosti by měly utvářet novou společnost, aby se vymanila z koloběhu destrukce, který je konstruován mužskou instrumentální racionalitou.

Chtěl jsem zde rekonstruovat jeden model myšlení použitelný pro kritiku společenských poměrů. Takovou kritiku, která ovšem je promyšlená a ví, oč jí jde. Nadto je jistě možné provést aktualizaci této koncepce: stačí si udělat myšlenkový experiment a představit si, co v současné době lze chápat jako pozitivní, racionálnější jev proti jiným jevům odehrávajícím se ve společnosti.

Nutnost formulace toho, „čím chceme být“, pro to, abychom toho dosáhli: fatalistická rezignace je jistě podporou tendencí nežádoucích. Jaká je v tomto formulování role teorie (a teoretiků) a jaká vedle toho (či proti tomu?) demokratického sebeurčení, je otázka, kterou ponechávám otevřenou pro diskusi.

Ondřej Štěch, student FF UK

«AKTUALITY»

»

Od šátku k zákonu

Ošátkované hlavy muslimských dívek ve francouzských školních lavicích hýbaly na přelomu roku celou Francií: plnily přední stránky novin, vyvolaly veřejnou debatu v Senátu, iniciují ustavení komise pro laicitu, spouštějí bleskové výzkumy veřejného mínění, jsou dokonce předmětem projevů hlavy státu. Přestože se nejedná o nic nového pod sluncem, a to ani pro francouzskou společnost, neboť problém se řešil už před 15 lety, zdá se, že tentokrát přerostl lokální rozměr. Jedná se totiž o potřebě ustavení nového zákona.

O co vlastně jde? Oficiálním kontextem je laicita, tedy princip vlastní francouzské republiky již od revolučního data 1789, později ustavený konkrétním a dodnes platným zákonem o rozluce státu a církve z roku 1905. Laicita se tedy stala modusem vivendi francouzské společnosti, která je založena na principu svobody – liberté – zahrnující i svobodu myšlení. Emile Poulat, autor právě publikované knihy „*Naše veřejná laicita*“, definuje laicitu jako „to, co umožňuje společnou domluvu přes rozdílnost základních předsvědčení jednotlivců“. Zároveň ale upozorňuje na to, že dnes se z laicity jakožto uznání plurality, stala spíše laicita jako totální neutralita. V podmínkách dnešní stále více individualizované, atomizované společnosti a do velké míry sekularizované společnosti se přitom

problém laicity dosti proměnil. Jestliže zákon o laicitě z počátku 20. století měl chránit stát před mocí církevních institucí, dnešní situace náboženství ve společnosti vyžaduje možná spíše jeho ochranu, tedy ne již náboženství jednoho, ale pluralitu náboženství. Jde tedy v aktuální šátkové kauze vůbec o problém laicity?

Někteří se domnívají, že problém šátků by se měl řešit spíše v kontextu problému rovných práv mužů a žen, neboť povinnost „ukrývání se“ pod šátek je pro ně symbolem ponižování žen. V Tunisku tak například existuje oběžník zakazující nošení šátku představiteli veřejných institucí – škol, nemocnic atd., který je velmi striktně dodržován. Podobný oběžník ve Francii mimochodem již také několik let existuje, ale zdá se, že je nedostačující. Jde-li skutečně o problém nerovnoprávnosti žen, pak vzniká legitimní otázka, zda se muslimské ženy cítí v důsledku povinnosti nosit šátek vskutku utlačované. Z mnohých výpovědí vyplývá, že z pohledu muslimek, není tato skutečnost vůbec jednoznačná, neboť mnohé považují nošení šátku za vyjádření své náboženské identity, kterou přijaly jako své svobodné rozhodnutí. Nejedná se tedy spíše opět o přemoudřelost západní civilizace, která si osobuje právo říkat ostatním, co je pro ně dobré?

Třetím možným kontextem šátkové aféry je otázka diskriminace menšin. Není obecný zákon o laicitě spíše skrytou formou speciálního zákona proti islámu? Mnozí odborníci tvrdí, že přijetí takového zákona povede místo k uvolnění mezináboženského napětí spíše ještě k umocnění ztotožňování islámu s fundamentalismem. Exkluze ošátkovaných dívek přitom povede k jejich ještě větší stigmatizaci okolím a zdá se, že přispěje k vystavění nových bariér, utužení zdí ghett, a to nejen v symbolickém slova smyslu - zákaz vstupu muslimských dívek z těchto ortodoxních rodin do veřejných škol povede totiž zřejmě k ustavení soukromých fundamentalisticky založených škol, které vyřadí tyto ženy a dívky z možnosti podílet se na veřejném životě společnosti zcela. Uplatněním navrhovaného zákona tedy dojde paradoxně naopak k posílení identity těchto žen jakožto cizinců v západní společnosti, přestože propagátoři agitují pro tento zákon slovy: „Děsí mě sebevědomí a vyzývavost, s jakou mladé dívky nosí šátek na hlavě.“

Tento strach ze silné identity druhých, tak podle mě pouze vyjadřuje stav identity lidí západních společností - je svědectvím slabosti naší vlastní identity. V souvislosti s otázkou francouzské národní identity bývá často citován výrok francouzského národního hrdiny generála de Gaulla: „Republika je laická, Francie je křesťanská!“ Kdyby si Francouzi byli více jisti svou vlastní křesťanskou identitou, možná by nepotřebovali s takovou vervou bojovat proti identitě islámské. Aféra s šátkem mimo jiné svědčí také o neznalosti vlastní kultury, neboť povinnost zahalování hlavy u žen není zapsána jen v Koránu, ale i v Bibli, přestože interpretace aplikace tohoto příkazu jsou v obou případech

sporné, přičemž v Novém zákoně jsou za pokrývku považovány i dlouhé vlasy. Ale nebyla snad ještě před necelými sto lety žena ostrihaná nakrátko pro „křesťanskou“ Evropu veřejným pohoršením? A to máme v civilizačním vývoji před islámem více než 500letý náskok!

Problém nošení šátku se dotýká zejména oblasti školství. Co se týče oblečení profesorů, panuje v této otázce téměř jasná shoda, že ti jakožto zástupci laického státu, by neměli na veřejné půdě školy nijak demonstrativně vyjadřovat své soukromé příslušenství politické, náboženské či jiné. Podobné měřítko se vztahuje i na další zaměstnance ve státních službách ve styku s veřejností. Nikoho však nenapadne, že by zákazníci těchto služeb nesměli projevat na veřejných místech svoji příslušnost. Měl by pak například takový kněz v hábitu zakázaný přístup třeba na poštu? Proč by se měly tyto požadavky vztahovat tedy na děti jako zákazníci škol, a to navíc ne jen z titulu školního řádu (takové opáření mimochodem lokálně existuje a někde funguje), ale z titulu zákona? V Německu například muslimské děti do školy šátek nosí, dokonce i do hodin náboženství, které jsou dnes v některých německých školách již koncipovány ne jako výuka katechismu, ale spíše jako mezináboženský dialog. Skutečnost, že tedy ve Francii nestačí na udržení pořádku ve školách pouhý obězník, ale je třeba mobilizovat nejvyšší zákonodárnou instanci státu, svědčí slovy deníku Liberation o „republice, která pochybuje sama o sobě a tváří tvář jinakosti potřebuje znovu upevnit své vlastní základy“.

Francouzské veřejné mínění se dle sociologických průzkumů přiklání téměř ze dvou třetin spíše k přijetí nového zákona o laicitě. Ve svých dosavadních projevech se prezident Chirac sice vyjadřoval velmi opatrně a nikdy neopomněl připomenout Francii posvátný princip svobody myšlení, nicméně odborníci se domnívají, že návrhu zákona je spíše nakloněn. Ať už ale prezident republiky zákon podpoří či nikoliv, výše uvedené problémy tím zodpovězeny nebudou. Zákon sice může ustavit určitý právní rámec pro koexistenci různých kultur a náboženských tradic, samotné harmonické soužití v určité společnosti je však vždy založeno spíše na existující obecné vůli k porozumění a otevřeném dialogu. Co tedy namísto zákona o laicitě zákon o porozumění?

Markéta Sedláčková, sociolog, Paříž

»

Náboženství mezi fundamentalismem a tolerancí

Mohutný návrat náboženství do společenského života i mezinárodní politiky v 90. letech 20. století je nesen především náboženským fundamentalismem. Je to pokus „vrátit“ nejistému světu jeho nebeské zakotvení a řád, zbavit jej té nejistoty. Proto se však (mnozí) věříci ve jméno jednoho náboženství stavějí se zbraní v ruce proti jiným. Je to nutné? Byla náboženství vždy zdrojem konfliktů? Běžná odpověď na tyto otázky, zdůrazňující „středověkou“ nesnášenlivost a dogmatický charakter všech věr, je zcela jistě mylná.

Klasické sociologické teorie, začínající v dílech A. Comta a K. Marxe a rozpracovávané až do druhé poloviny minulého století, předpokládaly, že náboženství je jistým stupněm vývoje lidské společnosti. Jak tento vývoj bude pokračovat, bude docházet k sekularizaci a náboženství prostě odumře na nezájem veřejnosti. Jenže vývoj v posledních letech ukázal, že tomu tak vůbec není. Náboženství se vrátilo do veřejné sféry, i ve velmi sekularizované České republice má své školy a média, a zcela zřetelně ovlivňuje i mezinárodní politiku. Jak napsal americký sociolog Peter L. Berger, „současný svět je stejně náboženský, jako byl svět kdykoli dříve, a někde ještě mnohem víc.“

Hovoří se o náboženské „deprivatizaci,“ tedy o návratu náboženství do veřejné sféry, odkud bylo vytlačeno postupující modernizací. Postmoderna, která začala na základě nešťastných zkušeností s vývojem společnosti ve 20. století zpochybňovat ideu „věčného pokroku“ a narůstající humanity, znamenala také návrat náboženství. Ale ne ledajakého, nýbrž náboženství, které bývá ne zcela přesně označováno za fundamentalistické. Ve světě narůstající nejistoty a „rozkývaných hodnot,“ které dávají pramálo životního smyslu, se totiž lidé obrátili především k těm náboženským směrům, které jim nabízely co největší míru jistoty.

V případě křesťanství to znamenalo obrat od modernistické teologie II. Vatikánského koncilu směrem k charismatickému katolicismu za pontifikátu Jana Pavla II., který se stal jakýmsi „morálním dohlížitelem“ celého světa, anebo zpochybnění liberální teologie protestantských církví ve prospěch neméně charismatického a neméně fundamentalistického letničního hnutí. Stejný vývoj však zasáhl i islám, judaismus, buddhismus a další velká náboženství. Nepotvrdily se tak obavy, že budoucnost bude patřit tzv. novým náboženským hnutím, které „bezbožný svět“ hodnotí naprosto negativně, avšak toto odmítnutí se stalo běžnou devízou i v případě velkých církví.

Politizace mezináboženských vztahů přitom vyvolává vzájemnou nesnášenlivost, války a teroristické útoky. Jejím konečným důsledkem může dokonce podle Samuela Huntingtona být i střet jednotlivých nábožensky založených civilizací, nebo přinejmenším rostoucí eskalace napětí mezi nimi. Tato rovnice se přitom zdá být bezchybná, náboženství rovná se nesnášenlivost a proto náboženství rovná se konflikty. Ve skutečnosti však tomu tak není, respektive nebylo vždy a pokud už současný svět vede k tomu, že to tak je, je nutné položit si otázku, zda je to nutné.

Náboženství = nesnášenlivost?

Náš pohled na náboženství je v mnohém určen výukou dějepisu. Předpokládáme, že poznáme-li kořeny a počátek toho kterého náboženství, poznáme také jeho podstatu a další vývoj. Je sice otázka, zda je tomu skutečně tak, ale rozhodně platí, že se o toto poznání zas tak moc nesnažíme a především, že k tomu

používáme jenom úzkého, "evropocentrického" pohledu. Mezi tradiční "mýty" o náboženských dějinách tak patří hrůzy středověké inkvizice, pronásledování a upalování čarodějnic. Jenže k tomu začalo docházet až od 15. století, zatímco ve středověku se na čarodějnice dívali dost podobně, jako my dnes. Sabat a létání na koštěti považovali za výplody choré mysli.

Ještě důležitější je ale zkreslení, způsobené předpokladem, že Evropa a křesťanství byly jakýmsi vzorovými kulturami, podle kterých můžeme posuzovat ty ostatní. Tak tomu totiž není. Zatímco (západní) křesťanství kladlo důraz na to, že správnost náboženského přesvědčení se pozná podle toho, v co člověk věří, nikde jinde tomu tak nebylo. Židé, muslimové a příslušníci dalších náboženství totiž nejsou definováni tím, co si myslí, nýbrž tím, co dělají. To má dalekosáhlé důsledky. Racionalizace víry a s ní spojené spekulace, kolik andělů se vejde na špičku jehly, vedla v Evropě na jednu stranu k rozvoji teoretického myšlení a vlastně tak předpřipravila nástup moderní vědy. Její negativní stránkou však byl i růst nesnášenlivosti, spojený s tím, že kdokoli se byť jen o píď odchýlil od těchto názorů, musel být potrestán jako heretik. Není totiž náhodou, že k pronásledování čarodějnic začalo docházet až v určité době. V té době, kdy se "teoretické" myšlení západního křesťanství natolik rozrůžnilo, že vedlo k jeho rozdělení na jednotlivé církve. Protestanti nejružnějších denominací přitom byli stejně nesnášliví jako katolíci – upalovali čarodějnice, protože odporovali jejich představám o jediné správné víře.

Nikde jinde ve světě se však takový mechanismus neuplatnil. Náboženství definovaná "správným konáním" byla k jinověrcům mnohem tolerantnější už proto, že správné konání se dost dobře nedá vymáhat. Židem se člověk musí, podle ortodoxního výkladu, narodit (alespoň po matce) a jen velmi obtížně se jím může stát. K islámu lze sice konvertovat, jenomže protože islám vyžaduje především plnění rituálních povinností, z nichž se mnohé dělají doma a proto se nedají kontrolovat, ptali se muslimští právníci, proč někoho nutit ke konverzi, pokud by nebyla z jeho vlastního přesvědčení? V Japonsku, Číně a dalších asijských zemích dokonce fungoval model, který můžeme nazvat "asijskou náboženskou tolerancí." Jednotlivá náboženství žila vedle sebe, vzájemně se ovlivňovala a to do té míry, že nejsme s to určit rozdíly mezi jejich věřícími. Jak je to možné?

Koho tolerovat a koho ne?

Když si mezi dosavadní čínská náboženství, konfucianství a taoismus, našel počátkem prvního tisíciletí cestu buddhismus, začaly diskuse o jeho správnosti. Konfucianští a taoističtí teologové proti novému náboženství pochopitelně brojili.

Jenomže většina společnosti měla úplně jiný názor. Mělo-li totiž náboženství vycházet spíše z toho, jak člověk jedná než o čem přemýšlí, záleželo také mnohem spíš na tom, co

náboženství "umí," než na tom co hlásá. Buddhismus byl přijat, protože nejlépe ze všech známých náboženství prováděl pohřební rituály a pečoval o posmrtnou existenci člověka. Pro Číňany (a podobně tomu bylo později i v Japonsku, v Mongolsku a jinde) to ovšem neznamenovalo, že by se vzdali svých dosavadních náboženství – konfucianští vzdělanci zase dobře uměli uspořádat společnost a taoističtí mniši se vyznali v praktikování magie.

Tak vznikla myšlenka "třech cest," třech čínských náboženství, která začala žít vedle sebe. Náboženství "v čisté podobě" přitom praktikovali jenom kněží nebo mniši, zatímco naprostá většina společnosti jejich služeb využívala v těch oblastech, kde bylo dané náboženství nejlepší a o jejich (vzájemně protichůdných) učeních si buď myslela své, nebo o nich vůbec nic nevěděla.

"Asijská náboženská tolerance" však nebyla neznámá ani v Evropě v onom "temném" středověku. Kupříkladu ve středověké Skandinávii se rolníci, když prosebná modlitba ke Kristu za déšť "nefungovala," bez větších rozpaků obraceli k předkřesťanskému Tórovi. Jenže tato pluralita a náboženská snášenlivost v Evropě skončila s rozvojem teologie a s reformačními boji o "jedinou pravou" víru.

Do této atmosféry náboženské tolerance v Číně bez větších problémů vstoupil i islám a okrajově mazdaismus. Problémy byly jenom s křesťanstvím. Zatímco první jezuitští misionáři se snažili přizpůsobit svou víru čínskému náboženskému myšlení a čínské kultuře a slavili na tomto poli řadu úspěchů, papež jim to později (v polovině 18. století) zakázal. Avšak s tím, jak rostla nesnášenlivost křesťanů k jiným náboženstvím, rostl zároveň i odpor Číňanů i jejich císařů proti křesťanským misionářům. Jednoduše řečeno, začaly jim vadit mezináboženské rozbroje a sociální problémy, které to vyvolávalo. Křesťané proto byli z Číny nakonec vypovězeni.

Modernizace a růst nesnášenlivosti

Modernizace společnosti a ekonomiky, která podminila celosvětovou dominanci Evropy a severní Ameriky, vedla k významným změnám i v náboženské oblasti. "Vyhrál" evropský model vzájemné nesnášenlivosti, protože byl spojen s technologickým pokrokem, s kapitalistickým hospodářstvím a s demokratizací společnosti. Na "asijskou náboženskou toleranci" se přitom zapomnělo, respektive byla i ve svých mateřských zemích smetena nástupem moderního myšlení.

Nastala však paradoxní situace. Přestože nástup modernity byl spojen se sekularizací a bojem proti náboženství, tento trend se ukázal jenom jako dočasný. Náboženství se opět vrátilo a to ve své netolerantní, fundamentalistické podobě. Došlo k tomu nejen v případě křesťanství, nýbrž protože se tento model ukázal jako úspěšnější, přijala jej i nekřesťanská náboženství. Synonymem fundamentalismu se přitom v dnešní společnosti stal (ne zcela

zaslouženě) islám, avšak buddhistické guerilly na Srí Lance nebo "mírní" hinduisté bořící muslimům mešitu v indické Ajódhye jsou stejně dobrými příklady. Všechna světová náboženství tak přijala typ chování jediného z nich, západního křesťanství. Vzdala se vzájemné tolerance v naději, že tak "zachrání svět" – aby jej mohla spasit, musí jej ovšem napřed ovládnout. A právě to je zdrojem současných nábožensko-politických konfliktů.

Je samozřejmě otázkou, zda z této situace existuje schůdná cesta ven. Měli bychom se ji snažit najít už z toho důvodu, protože jinak je krajně nejisté nejen další mírové soužití jednotlivých národů a náboženských skupin, ale vůbec přežití lidstva jako celku. První krok na této cestě podle mého názoru představuje právě uvědomění si kořenů současné situace. A to nejen na straně muslimů, hinduistů, buddhistů a dalších náboženství, která by si měla uvědomit, že (nechtěně) přijala recept na náboženskou obnovu, vypracovaný jejich protivníky. My bychom raději měli začít u nás samých. Měli bychom přestat vnucovat jiným kulturám a civilizacím naše "zaručeně nejlepší" cesty k pokroku, ať už jsou náboženské nebo se naopak proti náboženství halasně staví.

Kritikové západního kulturního imperialismu rádi připomínají, že občasná snaha o mezináboženské porozumění, jako třeba i u nás známý koncept "světového étosu" (Hans Küng), jsou až příliš ovlivněny křesťanstvím. Mnohem významnější však je, že (dnes už neuvědomnělým) křesťanským myšlením jsou ovlivněny i běžně přijímané kulturní instituce, lidskými právy počínaje a systémem bankovníctví konče. Právě proto totiž v muslimských zemích rostou tzv. islámské banky, nepracující s úvěrem.

To, co nám mnohdy připadá spravedlivé a vedoucí k mezináboženské toleranci, nakonec může vést k pravému opaku. Příkladem může být nedávný zákaz nošení náboženských symbolů ve francouzských státních školách, namířený hlavně proti šátkům na hlavách muslimek. Tento zákaz byl veden francouzskou tradicí důsledné sekularizace veřejných institucí a ušlechtilou myšlenkou rovnosti všech náboženství. Když křesťané nic na hlavě nenosí, ať nosí ani muslimky a ať zmizí i židovské jarmulky.

Myslet si přece mohou, co chtějí – jako kdyby komukoli jinému než křesťanům na teologických představách záleželo. Jenže pro muslimy je šátek na hlavách žen jedním ze znaků jejich víry, zatímco rozsáhlá a přesná dogmatika nikoli. Proto se logicky brání. Nebylo by v dané situaci lepším řešením nechat každého, ať své náboženství projevuje jak chce, pokud tím neruší ostatní? Jakkoli totiž je "zákaz šátků" zdánlivě spravedlivý, ve skutečnosti zase nejde než o projev západní, stále ještě dost křesťanské dominance nad jinými náboženstvími!

Lék proti případnému "střetu civilizací" totiž nespočívá v poněkud naivním hledání "světového étosu," ani v kulturním imperialismu vůči ostatním, nýbrž v důsledném uznání

kulturního relativismu a v trvalé snaze o společnou cestu k lepší budoucnosti. Tato snaha však, jak již před sto lety věděl T. G. Masaryk, musí začínat u jednoho každého člověka, neboť "ideály humanitní" musí být především žité, nikoli jen verbálně deklarované.

Zdeněk R. Nešpor

»

Mezináboženský dialog

V současném světě, kdy se bezmála každý den dozvídáme o nábožensky motivovaných rozepřích, invektivách, nebo dokonce terorismu a válkách, se stává klíčovou otázkou, existuje-li nebo dokonce může-li existovat také nějaká nenásilná forma mezináboženského dialogu nebo ekumenických snah? A pokud ano, jak se projevuje a k čemu by měla vést?

Na následujících řádkách se zaměřím na rozkrytí tohoto problému alespoň v relativním „závěťří“ současné české společnosti. Nebudu se přitom snažit o postižení tohoto problému z teologického hlediska jednotlivých církví, které jim takový dialog buď umožňuje nebo neumožňuje, nýbrž z pozic sociologie náboženství. To znamená, že se omezím výhradně na „lidskou dimenzi“ náboženství, nikoli na jeho objekt. Má to své výhody v tom, že to, co sociologie náboženství považuje za svůj předmět, je uchopitelné prostřednictvím vědeckých metod. Ale také nevýhody v tom, že to postihuje jenom část studovaného fenoménu, tedy náboženství v plurálu, a to část z vnitřního, náboženského pohledu nikoli nejvýznamnější.

Z tohoto důvodu je zřejmé, že se sociologie náboženství nemůže stát jakousi „učitelkou teologie“ a tím méně „rádcem v náboženském životě každého věřícího“, ačkoli k tomu v některých případech tenduje (Peter Berger) a ačkoli sociologizující pohled na náboženství, nebo přesněji ohled na jeho statisticky vykazatelnou dimenzi a snahu o její ovlivnění, přijímají za svůj i někteří věřící v moderní společnosti.

Evropská sociologie 19. a první poloviny 20. století byla přímo posedlá úvahami o sekularizaci, o tom, že náboženství ztrácí svůj význam ve společnosti. Empirická zjištění tomuto trendu nahrávala – stále větší část populace se při sčítání lidu označovala jako nevěřící, účast na bohoslužbách všech církví v průběhu 20. století rapidně klesala, stejně jako počet křtů, církevních sňatků a pohřbů.

Náboženství postupně přestalo hrát větší roli v mezinárodní politice a stejně tomu bylo i ve vnitřní politice jednotlivých států; křesťanské politické strany v Evropě sice vznikaly od konce 19. st., zanedlouho však jejich politika byla spíše "reálnou politikou" než aplikací náboženských ideálů.

Ruku v ruce s tímto snižováním společenského a politického vlivu náboženství šel jeho přesun do soukromé sféry, privatizace náboženství. Lidé přestali chodit do kostela, přestali slavit svátky, které tvořily jednu z nejdůležitějších rovin sociální komunikace

v tradiční společnosti (vzpomeňme jen na pouti a posvícení a na jejich význam pro každou jednotlivou vesnici nebo město), a pokud se ještě vůbec považovali za věřící, pak si svou víru nechávali „na doma“.

K tomu se zejména po druhé světové válce připojily pokusy o zavádění mimozápadních náboženských tradic, na prvním místě buddhismu a hinduismu, ale také židovství, které spolu s imigrantským islámem dost podstatně rozšířily paletu evropských a severoamerických věr.

Důležitější než tato pluralizace náboženského prostoru, nepřítliště šťastně označovaná za náboženské sektářství, však alespoň v západním prostředí byla jeho privatizace a sekularizace veřejné sféry, stejně jako sekularizace dalších důležitých oblastí. Náboženství zůstalo omezeno prakticky na rodinnou sféru, zatímco přestalo ovládat veřejné dění a zůstalo stát před branami továren.

Sociologové měli za to, že celospolečenský význam náboženství, přinejmenším v jeho klasickém vymezení, stále klesá. Sedmdesátá, osmdesátá a devadesátá léta ovšem rychle vedla k pádu této iluze. Náboženství, nebo alespoň některé jeho formy, si opět našlo cestu do světa; například Gilles Kepel proto hovoří o rechristianizaci, rejudaizaci a reislamizaci „zdola“, která se sice snaží o jakousi nostalgickou obnovu tradiční společnosti, ale využívá k tomu zcela moderní technologické prostředky. Podobně Samuel Huntington zvažuje „střet civilizací“ vymezených svými náboženskými hodnotami.

Od poloviny 70. let se tedy celosvětově začíná šířit jev, který sociologové nazvali deprivatizací náboženství, návrat prakticky všech věr do veřejné sféry. Nejedná se přitom ani tolik o „nová náboženství“, o různé importy z Východu v podobě malých náboženských skupin, nýbrž jde především o nové formy křesťanství – pokoncilní katolicismus v 80. a 90. letech silně reformovaný papežem Janem Pavlem II. nebo nejrůznější evangelikální (letniční) církve na protestantské straně.

Oba velké proudy moderního křesťanství přitom mají výrazně misijní charakter, takže platí – u nás bohužel až trapně neznámá skutečnost – že v posledních dvou dekadách o prvenství v počtu nových přívrženců vytrvale bojují dvě náboženství. Islám díky vysoké porodnosti muslimů a křesťanství (katolicismus ale zejména letniční hnutí) prostřednictvím obrovského množství konvertitů na celém světě. Tento boj přitom není jen slovní frází, v mnoha případech (z obou stran) dochází i k jeho méně metaforickým podobám. Důsledkem je ovšem pochopitelný zájem jak muslimů, tak i křesťanů o větší uplatňování principů jejich víry v reálném sociálním dění a neméně i v politice.

Z tohoto pravidla deprivatizace náboženství a desekularizace společnosti jsou podle P. Bergera jenom dvě výjimky, pro nás ovšem dost významné. V první řadě je to západní Evropa a spolu s ní i většina evropských poskomunistických států, v nichž ovšem zároveň

probíhá deprivatizace bývalým režimem příliš utlačených náboženství.

Za druhé je to mezinárodní technokratická elita, spojená s nadnárodními korporacemi nebo s akademickou sférou. Obě tyto skupiny jsou přitom velmi vlivné a tudíž jejich snahu udržet sekularizaci nabyté pozice proto nelze přehlížet. Jak se v této situaci chovají náboženství?

Řada sociologů náboženství přitom soudí, že situaci náboženství v moderním světě lze přinejmenším metaforicky popsat v termínech ekonomických vztahů. Sekularizací vyvolaný náboženský pluralismus totiž vyvolal de facto tržní soutěžení mezi jednotlivými „výklady světa“, ve kterých jsou náboženské tradice volně prodejnými komoditami. Současně došlo k silné byrokratizaci náboženských institucí, jejichž řízení stále zřetelněji kopíruje řízení velkých podniků, včetně nárůstu byrokracie a jejich vzájemných vztahů k jiným institucím. Misie se tak proměnily v public relations vůči široké klientele spotřebitelů (např. reklamní kampaně za náboženskou sebedeklaraci při sčítání lidu), církevní život se orientuje na lobbying u vlády nebo na získávání prostředků od nejrůznějších agentur.

S tímto vývojem bezprostředně souvisí i laicizace náboženského života, protože ne všechny sacerdotální osoby jsou s to jej náležitě vykonávat. Důsledkem této byrokratizace a racionalizace náboženství je také rozšíření vzájemné spolupráce mezi různými náboženskými skupinami, které působí na jediném trhu.

Někdejší konkurenti na sebe již neútočí a nevnímají se jako úhlavní nepřátelé, poněvadž mají všichni podobné problémy. Naopak se snaží o spolupráci až po vznik jakýchsi kartelů, kdy je množství konkurenčních jednotek redukováno fúzími a takto vzniklá společenství církví si vzájemně rozdělují trh. Právě to je asi nejčastější sociologických výklad ekumenického hnutí, přičemž kupříkladu ve Spojeném Království podle Christophera Sopera dnes už zahrnuje nejen křesťanské církve ale i muslimy. Jak vypadá situace v České republice?

Zdeněk R. Nešpor

»

Hlavní vývojové trendy současné české zbožnosti

Česká společnost patří k nejsekularizovanějším na světě. Nejde přitom jenom o dědictví komunistického režimu, nýbrž tento vývoj má své kořeny již v 19. století, kdy se začal rozšiřovat fenomén nominálního/matrikového katolictví, které bylo vnitřně zcela vyprázdněné. Bývá označováno *böhmisch-katolisch*, přičemž rozhodně nevedlo (ani po vzniku ČSR, jak mnozí mylně předpokládali) k nějakému masivnějšímu přestupovému hnutí.

Novým „náboženstvím“ českého národa se stal nacionalismus, scientismus a do určité míry později i socialismus, ačkoli ten se v normalizačním období projevoval ani ne tak

vírou ve „světlé zítřky“ nebo nějakou jinou sekularizovanou eschatologií, jako spíš masivním zkonzuměním. Podle Milana Šimečky a dalších komunistická strana uzavřela s občany nepsanou dohodu, že se bude snažit o postupné zvyšování jejich životní úrovně výměnou za to, že oni proti ní nebudou ani ideologicky ani jinak vystupovat.

Pro náboženský nebo obecně duchovní život v této zemi to ovšem mělo katastrofální následky; míra sekularizace dostoupila patrně světového prvenství. Zatímco v Polsku se katolicismus stal součástí národního sebevymezení vůči Rusku, byť se dnes potýká se značnými problémy, a i v hodně sekularizované NDR protestantské náboženství alespoň pro část společnosti zůstalo otázkou osobní identifikace, u nás tomu tak bylo jenom výjimečně.

Sice existovala některá laická nebo i církevní „sdružení odporu“, ale většina společnosti o ně prostě nestála. Už v 60. letech se sice vedly dialogy mezi některými reformními marxisty a křesťany, dialogy do značné míry ekumenické, které se pak přesunuly do disentu, ale ty měly jen marginální společenský význam.

Naopak chování většiny církevních představitelů bylo spíše pro-režimní; nemluvě o kolaborantských hnutích a hojném počtu spolupracovníků StB v církevních kruzích se většina církevních představitelů s režimem v podstatě sžila, protože se bála horšího. J. L. Hromádkův postoj do roku 1968 je dostatečně znám, stejně jako prohlášení kardinála Tomáška, že není signatářem Carty 77 a že církev se v této listině nepoznává. Tím nechci říct, že by neexistovalo nějaké hnutí odporu a že by církevní sebeidentifikace nemohla znamenat odpor vůči režimu, ale moc často tomu tak nebylo.

Po roce 1989 se náboženský život v Čechách a na Moravě začal rychle obnovovat. Nešlo však ani tolik o zájem církevních představitelů, jako spíš o tlak „zdola“ o obrovský zájem společnosti o dosud potlačovanou religiozitu. Možná v tom hrálo roli i jakési „konečné zúctování“ s marxismem, který se ukázal jako falešná víra a místo kterého se hledalo jiné symbolické zakotvení lidské existence; určitě se na tom ale podílel i obrovský kredit, který měla katolická církev a zejména Jan Pavel II. osobně na dekonstrukci sovětského bloku, stejně jako „dobře načasovaná“ kanonizace Anežky České a v neposlední řadě historicky zdůvodnitelné rovnítko, jež většina společnosti kladla mezi křesťanství a katolicismus. Z „náboženského hladu“ po roce 1989 tedy těžila hlavně katolická církev, což se nejvýrazněji projevilo při sčítání lidu z roku 1991, ale také deprivatizačním nástupem náboženství do médií, školství atd.

Brzy se však ukázalo, že tradiční církev nejsou s to uspokojit naděje většiny občanů. K negativním proticírkevním postojům společnosti zřejmě přispěly i majetkové vztahy, respektive restituice. Převažuje názor, že církev nemají ve veřejném životě co dělat, je zpochybňováno církevní školství a církev jsou zatlačovány do charitativní oblasti. Jak už před několika lety upozornil D. Lužný, občané ČR by

dost neradi viděli bohaté a vlivné církve, ačkoli péči o nemocné a chudé, nebo o kulturní památky by jim rádi přenechali.

Z dlouhodobého hlediska však bylo ještě důležitější jednoznačné přijetí neoliberálního pragmatického ekonomismu, který je (s výjimkou opačného znaménka) až hrůzně podobný „gulášovému socialismu“. Vedlo to k tomu, že náboženské otázky se (stejně jako třeba ekologické problémy) dostaly do područí ekonomického myšlení, *eo ipso* se pro většinu lidí staly naprosto vedlejší záležitostí.

Po prvotním popřevratovém církevním boomeru tedy nastoupil proces odcírkveňování, projevující se zejména snižováním významu pevné konfesní vazby na velké náboženské organizace. Na jedné straně tak došlo k poklesu počtu věřících velkých církví (u katolické církve o více než 30%, u církve evangelické a husitské o asi 45%), který je způsoben nejen demografickým vývojem ale hlavně nezájmem populace (počet lidí bez vyznání vzrostl o polovinu).

Zároveň však některé menší náboženské skupiny naopak vzrostly. Jedná se přitom o sekty, které nabízejí buď svého druhu tradicionalistický pohled na křesťanství, tak o charismatické či letniční proudy, nebo o obojí (Svědkové Jehovovi o 60%, Apoštolská církev se ztrojnásobila, Církev bratrská se ztrojapůlnásobila).

I z jiných zdrojů se přitom ukazuje, že míra religiozity současné české společnosti není až zas o tolik menší, než před 13ti lety, jako spíš to, že tuto religiozitu nebo duchovnost nedokáží naplňovat tradiční církve. Vlažný postoj české populace k církvím tedy neznamená, že by Češi odmítali existenci nadpřirozena. V osobního Boha sice věří jen 17% populace (jak se to má s více než 30% lidí, považujících se při sčítání lidu za křesťany, to je otázka), v jiné formy personálního transcendentna 23%, v nějakou nadpřirozenou sílu 12%. Existenci nadpřirozena přímo popírá jen 10% populace.

Neplatí přitom, že by vzdělání či mladší lidé byli při pohledu na nadpřirozeno racionálnější, právě naopak. Častěji „něčemu“ věří, aniž by to mnohdy byli s to definovat, přičemž představy o osobním Bohu jsou v této skupině nejméně časté. Naproti tomu náboženské představy spojené s takzvanou novou religiozitou (astrologie, amulety, věštění, léčitelství) jsou populárnější právě u městské, výše vzdělané a mladší populace. Podle mezinárodního výzkumu (ISSP) provedeného před několika lety tak ve věštecké schopnosti věřilo 66% respondentů, v účinnost amuletů 45% a stejné procento i v horoskopy. Stejně tak je významná míra víry v reinkarnaci, a to i u katolíků. Situaci tedy zřejmě dobře popisuje model privatizované religiozity a tzv. „neviditelného náboženství“ Thomase Luckmanna, kam se vejde i zcela privatizovaný zájem o astrologii a další mantické praktiky, „esoterní přístup“ k duchovním dějinám, o jógu a nejrůznější meditační praktiky.

Svůj význam má také deprivatizace náboženství, zejména katolicismu, která vyvolává rozporuplné reakce. Jedná se hlavně o

vstup náboženských argumentů a vůdců do veřejného a politického prostoru (uvažování o Halíkově či Sokolově kandidatuře na prezidenta, politika KDU-ČSL, otázky spojené s drogami, eutanasií a sexuálním chováním – předmanželskou sexualitou, propopulační politika).

Zatímco část populace je vítá, zejména zastánci tradičních konzervativních hodnot, pro velkou část lidí jsou příznakem katolické „středověkosti“ *par excellence*. Religiozita přitom hraje velkou roli, s výjimkou tradičně náboženských oblastí (jižní Morava), prakticky jenom na některé intelektuály a mladší část populace, která však na druhou stranu má velký sociální vliv prostřednictvím médií a vzdělávacího systému. Objevuje se v této situaci mezináboženský dialog?

Zdeněk R. Nešpor

»

Mezináboženský dialog v současné české společnosti

Na otázku, existuje-li v česká společnosti mezináboženský dialog, lze reagovat jinou otázkou: proč by v ní měl být, z čeho se rodí? V zásadě můžeme odlišit dva ideální typy, které se ovšem v praxi prolínají, 1. pragmatický a utilitaristický a 2. dialog z potřeby vzájemného porozumění a tolerance. Ten první je nesen racionalizací a profanací církevního života, vychází v podstatě z technokratických nebo sociálně-inženýrských cílů, ten druhý hlavně z osobního přesvědčení většiny moderních křesťanů, že mezináboženské spory by už neměly být řešeny násilnou formou.

(Ad 2.) Nepochybně existuje řada laických aktivit, které mají svůj původ přinejmenším už v normalizačním období, usilující o vzájemné intelektuální a sociální kontakty křesťanů různých vyznání. Jejich celospolečenský dopad je však po mém soudu malý a spíše se zmenšuje. Větší význam naopak nabývají, hlavně mezi mládeží, neformální náboženská setkávání spojená s novými typy zbožnosti – hudební festivaly, soukromá zjevení, letniční hnutí.

Stejně tak se od roku 1989 rozšiřují oficiálními církevními představiteli vedené diskuse a multilogy; ty však narážejí na bariéry „starých hříchů“ nebo na výlučné postavení katolické církve, které je například v otázce restitucí církevního majetku ve zcela odlišném postavení než všechny ostatní církve, nebo konečně právě na nárůst nové charismatické zbožnosti, který „vysokou“ teologii vede spíše ke vzájemnému rozhraničování.

V praxi se tedy stává, že k tomuto typu mezináboženského dialogu inklinují spíše laici nebo dokonce necírkevní duchovně založení intelektuálové. S tím souvisí i jistý mediální kult současného papeže. Je to jakási pozdní modernizace české náboženské scény, k níž vedlo její dosavadní potlačování a která naopak ve světě už spíše ztrácí oporu.

Tato situace ovšem vede hlavně ke sblížení křesťanských vyznání. Byť se totiž objevují dobře míněné snahy o dialog s nekřesťany, které mají i jisté teologické ospravedlnění (v katolické církvi např. Hans Küng), jejich rozsah není velký a navíc jsou nekřesťany vnímány jako svého druhu kulturní imperialismus. To platí zejména v případě islámu, vůči němuž (nejen u nás) je největší odpor právě ze strany křesťanských věřících. Naproti tomu dálně-východní náboženství jsou české společnosti „servírována“ v tak pozápadněných formách, že v rámci privatizované duchovnosti může docházet a dochází k jejich synkrezím s často neuvědomělým křesťanstvím. Konečně některé menší náboženské skupiny, například Svědkové Jehovovi, tento dialog zcela odmítají, jejich dialog se mění v rámci vlastní misijní činnosti v „hluchý monolog“; tím už se ale dostáváme ke druhému, utilitaristickému typu mezináboženských vztahů.

(Ad 1.) Na rozdíl od nepříliš zřetelných a už vůbec ne jednotných snah o mezináboženský dialog „zdola“ je zcela zřejmé, že po roce 1989 došlo a dochází k výrazné spolupráci vedené „shora“ s cílem ovlivnit širší společnost prostřednictvím politiky, vzdělávacího systému a médií. I v tomto případě platí, že nejde o „oficiální“ politiku jednotlivých církví; jde spíše o aktivity laiků nebo nějak církevně afilovaných intelektuálů a politiků, která je vedena dosti pragmatickými cíli. Zároveň platí, že jde o aktivity které jsou *ex definitione* vázány na církevní společenství; privatizovaná zbožnost nemůže být sociálně organizovaná a nemůže mít sociální vliv.

Na prvním místě je třeba zdůraznit postupnou proměnu ČSL v KDU po německém vzoru, sdružující katolíky i protestanty. K této proměně původně katolické politické strany docházelo už v období vlády komunismu, avšak teprve po převratu byla skutečně dotvořena a získala určitou sociální podporu i mezi nevěřícími. Na druhou stranu je ovšem otázkou, jestli jí zase neztratí tím, že v současnosti „přitvrzuje“ ve snaze udržet si tradiční voliče.

Každopádně však platí, že jde o vývoj velmi „světový“, kopírující vznik zmiňovaných „náboženských kartelů“, usilujících o to, aby si rozdělily „náboženský trh“. Křesťanská politika tak sice dělá mnohé ústupky od „oficiálních církví“ ale přesto neztrácí svůj vliv a naopak se vysoce sociálně angažuje, někdy i za cenu že pro údajné ideály „láme věci přes koleno“ (postoj k Teličkovu coby českému komisaři v EU, problematika drog a sexuálního chování populace). Nesporným úspěchem této politiky je boj proti registrovanému partnerství homosexuálů a zejména prosazení nového zákona o rodině v roce 1998, ale i nový církevní zákon z roku 2002, který upřednostňuje tradiční církve proti (v českém prostředí) novým.

K tomuto spojení majoritních křesťanských vyznání přitom zjevně došlo z pragmatických, sociopolitických důvodů a tak se i chová – protestantští intelektuálové svým jménem mnohdy zaštiťují spíše katolickou politiku. Zároveň platí, že je to spojení „proti jiným“,

proti těm vyznáním, které se do této ekumeny nevejdou a také proti nevěřící, respektive necírkevní části populace.

Jde o zjevný projev deprivatizace náboženství a zároveň ze sociologického pohledu „ekonomizace“ církevního života. Něco takového sice vyvolává negativní nebo alespoň lhotejně reakce ze strany českých církevních představitelů, kteří na tento typ prosazování náboženských hodnot nejsou zvyklí a nejsou úplně připraveni, k tomu se navíc připojuje i ideové a sociálně praktické dědictví minulého režimu, jež v sobě církve nesou do značné míry nevyřešené. Ale to vůbec neznamená, že právě tomuto typu mezináboženských vztahů nebude příznivá budoucnost; praktickou církevní politiku totiž stále zřejmě ovlivňují signály „zdola“ nebo ze zahraničí, nikoli nějaké přímé vedení.

Lze-li tedy do jisté míry predikovat budoucnost, zdá se, že bude postupně upadat „dobře míněný“ mezináboženský dialog, který by přesahoval hranice křesťanství. Naopak lze i v Čechách a na Moravě očekávat nárůst „hodnotového boje“ proti nekřesťanským vyznáním a proti bezvěrcům, který bude zároveň spojený s novými formami misijní politiky. Ty budou sice agresivní, avšak nikoli odpuzující a budou se opírat o podporu reálných i symbolických mocenských struktur ve společnosti.

Avšak zda tento boj osloví širší veřejnost, to je nejisté a bude to záležet na tom, jak konkrétně bude veden. Bude-li v něm totiž alespoň rétoricky akcentováno mezináboženské porozumění a zároveň tzv. tradiční hodnoty, přičemž nebude příliš zdůrazňováno, že jsou také partikulárně-církevní, má určitě velkou naději na úspěch (typickým příkladem je světová rétorika Jana Pavla II. proti interrupcím, zdůrazňující že jde o právo každého člověka na život a orientovaná hlavně proti státům vynucovaným interrupcím například v Číně; je ale otázka, umí-li také u nás někdo tak dobře „prodat“ vlastní náboženské představy a cíle).

Jeho úspěšnost se ale bude měřit volebními preferencemi a statistikou, nikoli návštěvností bohoslužeb nebo církevní aktivitou. Bude to tedy vítězství jaksi proti vůli církevních představitelů a jinak, než si oni představují. Je ale otázka, je-li jiné vítězství v současné situaci vůbec možné. Každopádně je třeba si uvědomit, že míra skutečného vnitřního mezináboženského dialogu v současné společnosti není velká, velké nejsou ani její výsledky a nezdá se, že se budou v blízké budoucnosti zvyšovat.

Zdeněk R. Nešpor

»

Ztracení otcové: pohádka o nástupu matriarchátu

Moderní doba přinesla do rodinného života mnoho revolučních změn, s jejichž vysvětlením si ani odborníci stále neví rady. V ČR od 60. let stále stoupá počet rozvodů a zároveň se zvyšuje počet neúplných rodin, v jejichž čele stojí v 85 % případů osamělá matka. Hovoří se o absenci otců a o nové „mateřské“ moci. Jsou ale

skutečně otcové ohroženi a je třeba se obávat nástupu matriarchátu?

Rostoucí individualizace společenského života je provázána stále větší mírou svobody v osobním rozhodování. Každá lidská bytost má dnes právo na respekt a rovné zacházení, ať se jedná o muže, ženu či dítě. Tyto změny mají ale nezamýšlené nepříjemné důsledky: osobní svoboda a nezávislost je bohužel doprovázena nárůstem počtu rozvodů a tím pádem i počtu dětí žijících jenom s jedním rodičem, nejčastěji s matkou. Matky vychovávající své děti samy se stávají terčem neúprosných kritik a přímo či nepřímo je na ně svalována vina za (bez ohledu na pořadí): anomální vývoj chlapců, nárůst delikvence, vytěsnění otců z rodiny, nárůst homosexuality, přetížený sociální systém, rozpad idealizované patriarchální rodiny a ještě mnohé další společenské neduhy. Tato nařčení by měla být ale alespoň částečně uvedena na pravou míru.

Prvním rozšířeným argumentem je stížnost, že emancipace žen a hlavně jejich profesionální aktivita připravila muže o značnou část jejich bývalé moci v rodině. Je pravda, že absolutistická otcovská moc v rodině byla nahrazena společnou rodičovskou zodpovědností a autoritou. Navíc, ženy jsou častějšími žadatelkami o rozvod než muži, a muži jim zpravidla nemohou v jejich rozhodnutí zabránit. Sociologické výzkumy ale také ukazují, že ženy jsou častěji než muži v manželství nešťastné, stěžují si na nedostatek blízkosti, komunikace, účasti muže na chodu rodiny. Ekonomická nezávislost jim dává možnost z manželství odejít, zatímco dříve jim nezbývalo nic jiného než tichá nespokojenost.

Tato svoboda bohužel vede k rozpadu rodin. Místo snahy o znovunastolení patriarchální moci nad ženami je ale pravděpodobně produktivnějším řešením zamyslet se, co je zdrojem ženské nespokojenosti, a jakým způsobem je možné se jí vyhnout - ať už na úrovni páru například prostřednictvím lepší komunikace, nebo na úrovni společnosti díky lepším podmínkám skloubení práce a rodiny.

Druhá výtky, jež obviňuje matky z toho, že vytěsňují otce z výchovy dětí, vychází z faktu, že po rozvodu je velká většina dětí svěřena do výchovy matkám. V České republice je to stabilně asi 90 %. V západních Evropských zemích je toto číslo zpravidla o něco málo nižší, jen zřídka ale klesá pod 70 %. Nezapomeňme ale, že české rodinné právo garantuje již od roku 1950 otcům po rozvodu automaticky pokračování rodičovské autority a zodpovědnosti. Toto právo jinde ve světě často vůbec neexistuje anebo je žhavou novinkou.

Otázka svěřování do výchovy je otázkou nesmírně citlivou a v určitém smyslu neřešitelnou. Pokud mají o výchovu zájem oba rodiče, jak rozhodnout, který z nich je lepší? České soudy vycházejí z rozšířeného stereotypu - který je ale zároveň většinovou realitou - podle kterého právě žena-matka pečuje osobně o děti a citová vazba mezi ní a jimi je proto silnější.

Tento argument samozřejmě není vždy opodstatněný.

Řešením může být střídavá péče o děti, vůči které ale převládají ve veřejnosti skeptické názory a ani odborníci nejsou v tomto případě zajedno. Na druhou stranu faktem zůstává, že značný podíl otců o svěření dětí do péče po rozvodu neprojevuje zájem a ani se posléze na jejich výchově nijak nepodílí. Není to nutně důsledek snahy matky vytlačit otce z rodiny či se mu pomstít, i když takové případy také existují. Vyplývá to spíše z tradiční představy úlohy otce v rodině, sdílené většinou českých mužů: z představy otce živitele, který netráví se svými dětmi mnoho času a starosti s výchovou přenechává matce. Situace rodiny po rozvodu je pak logickým pokračováním fungování rodiny před rozvodem.

Dalším argumentem bijícím na poplach proti absenci otců je zjištění, že děti z neúplných rodin častěji vyhledávají odbornou psychologickou pomoc. To ale nutně neznamená, že děti vyrůstající bez biologického otce mají více problémů než jiné děti. Výsledky výzkumů, které až do 80. let prokazovaly negativní dopad rozpadu rodiny na psychiku dětí a na jejich školní výsledky, musely být posléze přehodnoceny. Ukázalo se totiž, že braly v potaz právě jen děti vedené v psychologických ordinacích. Jenže sociologové a psychologové zjistili, že v rozvedených rodinách se problémy řeší častěji mimo rodinu, za pomoci odborníka, zatímco v rodinách úplných jsou řešeny uvnitř rodiny. Logicky pak vychází, že děti z rozvedených rodin častěji navštěvují psychologa, ačkoli mají stejně problémů jako jakékoli jiné děti (F. De Singly, Sociologie současné rodiny). Další výzkumy ukázaly, že skutečným problémem není zdaleka tolik nepřítomnost otce jako spíše nízká životní úroveň. V České republice se zhruba polovina neúplných rodin v čele s matkou pohybuje pod hranicí 1,5 násobku životního minima. Tato skupina je spolu s důchodci skupinou s nejnižšími příjmy v české populaci. Ekonomická situace rodiny následně ovlivňuje úspěch ve škole a delikventní chování mladých. Není tedy pravda, že děti vychovávané bez otce mají horší chování a prospěch, ale platí, že chudé děti mají horší chování a prospěch. Děti vyrůstající bez otce se ovšem častěji stávají dětmi chudými.

Podle jiného tvrzení nepřítomnost silného mužského vzoru a vůbec celá ženská emancipace ohrožují vývoj chlapců. Chlapci jsou ušlápnuti pod vlivem silných žen, které je vychovávají, hůře se učí a mají různé vývojové poruchy a problémy. Podle amerického sociologa Michaela Kimmela ale na vině za horší školní prospěch chlapců nejsou ženy ani feminismus, ale sama maskulinita, to znamená hodnoty, které sami chlapci spojují s „chlapstvím“. Patří k nim fyzická síla, arogance, podstupování rizik, nadvláda nad ostatními a potlačování emocí, nepatří k nim ale úspěch ve škole. Pokud chce být chlapec přijat svými vrstevníky, nesmí být „šprt“. Tyto hodnoty vedou následně k tomu, že chlapci mají sklon k horšímu prospěchu a k násilí.

Hovořit o nástupu matriarchátu v době, kdy platy žen dosahují pouhých 70% platů mužů, kdy na vedoucích pozicích ekonomiky a společnosti drtivě převažují muži a kdy jsou osamělé matky a matky s malými dětmi ekonomicky nejohroženější skupinou, je mírně řečeno scestné. Oproti tomu je pravda, že muži ztrácejí svou bývalou moc v rodině a že stále více dětí je vychováváno samotnými matkami.

Ztrácí se obraz autoritativního vzdáleného otce kontrolujícího všechny ostatní členy rodiny, místo něj ale v mnoha rodinách nastupuje otec blízký, který se snaží být partnerem svým dětem. Volání po návratu k tradiční patriarchální rodině je v podstatě kritikou tohoto „nového otcovství“. Problém spočívá v tom, že ne všichni muži jsou ochotní a schopní tento nový model přijmout. Zatímco situace žen dostála ve 2. polovině 20. století zásadních změn směrem k rovnoprávnosti s muži v oblasti identity, práce, rodiny a intimního života, muži se příliš nezměnili. Ačkoli mnozí z nich navenek částečně přijímají oprávněnost ženské emancipace, uvnitř jakoby dále věřili, že pro ně se tím nic nemění – stále budou mít právo na výsadní zacházení, na lepší pozice, na větší podíl na moci.

Bohužel zde ale neplatí, že vlk se nažere a koza zůstane celá. Pokud se mají stát aktivními a zúčastněnými otci, musí sami najít, s pomocí státu a jeho institucí, novou podobu své role. Pokud jim v tom něco brání, nejsou to jejich partnerky – ty si v drtivé většině případů nepřejí nic jiného než pozorného a chápavého partnera, podílejícího se na výchově a zabezpečení společných dětí – ale je to zastaralý systém očekávání spjatých s mužskou a otcovskou rolí a hlavně struktura pracovního trhu, která nebere v úvahu otcovské ambice a povinnosti dnešních mužů.

Radka Radimská

»

(Ne)objektivní zpravodajství

Objektivita bývá často zmiňována jako hlavní požadavek zpravodajské činnosti a žurnalistické práce vůbec. Odráží snahu zprostředkovat realitu co nejpravdivěji a to způsobem, který je oproštěn od osobní zaujatosti. Tento požadavek, který se jeví téměř jako samozřejmost, ovšem v praxi naráží na řadu překážek, které tuto ušlechtilou myšlenku komplikují. Zajištění tzv. objektivity při popisu sociální reality je poněkud složitější, neboť žádný společenský jev nemá význam sám o sobě, ale získává ho teprve interpretací. Ta je určena viděním světa, daným historickou perspektivou a názorovým zakotvením. Jakákoli zprostředkovaná událost je tedy vždy už specifickým způsobem uchopena. Musíme se vždy ptát po významu, motivech a souvislostech lidského jednání. Zpravodajství by pak mělo tento požadavek naplňovat.

Předpoklady objektivního zpravodajství jako faktičnost, úplnost, pravdivost nebo oproštění se od předpojatosti - a tím i samu objektivitu - je třeba chápat jako sociální konstrukci. Každý jedinec je výsledkem specifického socializačního procesu a vědomého utváření sebe sama, tedy

procesů, které vytvářejí pozadí pro interpretaci jakékoli situace. Objektivita je v tomto smyslu prakticky nedosažitelná, protože je vlastně nemožná. Nelze se zcela oprostít od určitého postoje a nechat mluvit pouze fakta. Objektivita zprostředkovaná jediným zdrojem tedy nemůže být zajištěna. Je však možné prezentovat určité množství obecně sdílených interpretací, k nimž se jednotliví lidé na základě své intersubjektivní konstituce přiklání. Za výpověď blížíci se objektivitě pak můžeme považovat pluralitu hledisek a názorů, které svou vyvážeností přispívají ke komplexnímu pohledu na události. Pouze v tomto významu budu dále používat termín objektivita.

Do složité cesty k objektivitě zpravodajství, ať již v televizi, tisku nebo rozhlase, se v rostoucí míře promítá důraz na zisk. Čím dál více proniká do médií komercializace, snaha stát se líbivou a dobře prodejnou zábavou. Výmluvně to vyjadřují slova jednoho z největších tiskových magnátů Williama Hearsta, který říkal: "Nikdy nedovolte, aby vás pravda připravila o dobrý příběh." To ilustruje skutečnost, že informace se stala především zbožím, které se stejně jako cokoli jiného uchází o svou pozornost na trhu. Hlavním kritériem se tak stává sledovanost doprovázená tlakem reklamy a inzerce. V českém prostředí tomu není jinak, jak dokládá odborník na masová média z Fakulty sociálních věd Jan Jiráček: „Čtenář, posluchač či divák byl a je chápán především jako spotřebitel, kterého je možné nabídnout inzerentům, nikoliv jako občan, který se snaží orientovat ve veřejném životě.“

Tržní mechanismy působí v každodenní zpravodajské činnosti neustálým tlakem na rychlost zprostředkovaných informací, což nedává reportérům čas pátrat, ověřovat, uvažovat a dávat do souvislostí. „K tomu připočtete ještě řádění konkurence, nutnost být první a mít nejlepší podívanou, protože to se projevuje v podílech na trhu a tedy na reklamních ziscích. A odtud docházíme k paradoxu, že čím víc se komunikuje, tím víc se informuje, a tím víc se tedy dezinformuje,“ uvádí šéfredaktor Le Monde Diplomatie Ignacio Ramonet.

Nejvýznamnější podmínkou ve snaze být objektivní představuje svoboda. Tedy abychom mohli o nějaké události co nejvěrněji informovat, musíme mít možnost svůj názor svobodně vyjádřit. Jedině tak může žurnalistická praxe plnit funkci tzv. hlídacího psa demokracie.

Jedním z mocenských mechanismů, které ve zpravodajství působí, je cenzura. Nejedná se ale o primární cenzuru, kdy byly nežádoucí části vynechávány a zakazovány. Současná cenzura spočívá na komplexnějších ekonomických a obchodních kritériích. Tento typ bývá označován jako autocenzura nebo neviditelná cenzura.

Výsledkem potom je, že „televizní noviny: vyhovují každému, potvrzují už známé věci, a především, nechávají mentální struktury neporušené“, jak podotýká francouzský sociolog Pierre Bourdieu, tedy posilují stávající způsob vidění a myšlení. Což v důsledku znamená, že se nejedná o informaci, ale o konfirmaci.

Jak imperativ zábavy, tak manipulace znemožňují objektivně zprostředkovávat realitu a odvádějí pozornost od skutečných problémů a zásadních témat. S odkazem na Jürgena Habermase lze říci, že masmédiá ve své současné podobě nejsou schopna dostát svému úkolu, být plnohodnotnou součástí veřejné sféry a podílet se na utváření veřejné komunikační sítě. Veřejné mínění, které z diskutující veřejnosti původně vzešlo, se v současné době jednak rozložilo v neformální mínění soukromých osob bez publika, a jednak se koncentrovalo ve formální mínění masmediálních institucí, které se však potýkají s požadavkem na objektivitu. Publikum si už pod tlakem současných masmedií nečiní nárok na veřejnou komunikaci a ocitá se tak pouze v demonstrativně či manipulativně utvářeném prostoru.

Těžko můžeme říci, že by televizní noviny nebo denní tisk přinášely zprávy takovým způsobem, aby veřejnost po jejich přečtení (shlednutí či poslechu) měla dojem, že se jí dostalo ucelené a vyčerpávající informace o dění jak doma, tak ve světě. Můžeme říci, že volání po objektivitě není zatím v české mediální sféře příliš vyslyšeno. Zdá se, že období reálného socialismu tak nedoznává jen v současné podobě českých médií, ale také v reakcích veřejnosti, kde převažuje neangažovaný postoj. Podstata přeměny nespočívá pouze na sebezpřeměně médií, nýbrž i ve změně přístupu k informacím ze strany občanů, kteří by si měli položit otázku, jaké vyprávění je jim médií nabízeno.

Milada Ratajová, studentka FF UK

»

Digitální hranice globální vesnice

Máme-li pochopit nějaký jev, je třeba o něm přemýšlet jako o odpovědi na historickou otázku, tvrdí hermeneutičtí filosofové. V tomto duchu lze McLuhanovu metaforu globální vesnice vložit jako jednu z odpovědí na odcizující tendence moderní doby. Mechanický věk charakterizuje kanadský filosof fragmentarizací: člověk se rozpadá v role, vědění se specializuje, jednání je odtrženo od zpětné vazby, centrum od periferie.

Elektronický vír podle McLuhana tyto diference smazává a vtahuje každého pozemšťana do nové globální vesnice. Tato metafora nebyla zvolena náhodně, stejně tak jako základní dichotomie horká a chladná média. Podobně jako Freud si byl McLuhan vědom heuristické funkce metafory. Sousedství v globální vesnici neutralizuje geografické a sociální nerovnosti. Ve stínu této metafory se však krčí nové problémy.

Rozvoj internetu jako by lidstvo posunul blíže k branám nové jednoty. K závratné kariéře této metafory přispěly stejné faktory, které ovlivnily povahu internetu: duch komunity a nadšení. Sociolog Manuel Castells ve své knize Internet Galaxy popisuje čtyři aktéry kultury internetu: akademickou sféru, hackery, hnutí virtuálních komunit a podnikatele. Architektům internetu tedy nedělalo, vzhledem k jejich povaze, velké potíže myšlenku nové rovnosti přijmout.

Kvintesencí této vize je Deklarace nezávislosti kyberprostoru, jejímž autorem je John Perry Barlow, bývalý textař hippie kapely Grateful Dead, nyní jeden z vůdčích osobností Electronic Frontier Foundation, organizace, která brání svobodnou komunikaci v síti sítí. Deklaraci sepsal roku 1996 jako protest proti Telekomunikačnímu zákonu vlády USA. „*Náš svět je nikde a všude, ale není to prostor, ve kterém žijí těla. Budujeme svět, do kterého může vstoupit každý – bez privilegií, či předsudků, ať rasových, ekonomických, vojenských, či geografických,*“ píše Barlow. Pro tento svět použije termín cyberspace, který pochází ze základní knihy cyberpunku, Neuromancera Williama Gibsona. Ve své románové verzi je však cyberspace pravým opakem Barlowova pojetí: je to nebezpečné místo, ve kterém se umí pohybovat pouze elitní hackeři, kteří tím riskují svůj život.

Sociologický klasik Robert King Merton zavedl pojem „nezamýšlené důsledky jednání“ a jako zdroj těchto nemilých překvapení určil neadekvátní definici reality. Jednou z příčin zkreslení je „kategorická bezprostřednost zájmu“, tedy přílišná motivace, která brání v racionální analýze situace. Nadšení, které přehlíží původní literární pojetí cyberspace, přehlíží také to, že globální vesnice má své digitální hranice. O jejich konkrétní podobě vypovídají zjištěná data.

Podíváme-li se na celkový počet a rozložení uživatelů internetu¹, zjistíme, že možnost přístupu má 10% obyvatel naší planety. Poměrné zastoupení regionů dobře ukazuje, že lidé z rozvojových zemí tvoří menšinu: Evropa (31%), Asie, Pacifik (31%), USA, Kanada (30%), Latinská Amerika (6%), Střední Východ (1%) a Afrika (1%). Je to logické, neboť i v USA, zemi, která má nejvyšší procento lidí s přístupem k internetu² - v dubnu 2002 téměř 70% Američanů, se zdaleka nepodařilo vyrovnat možnosti přístupu k síti. O tom svědčí i studie Falling through the Net³ (říjen 2000), která se snaží zmapovat, pro které skupiny Američanů není internet dostupný. Zkráceně řečeno, jedině, co nevykazuje vliv, je pohlaví. Příjem, rasa, vzdělání nebo i zaměstnání – na tom všem záleží. Afroameričan žijící mimo město má prokazatelně menší šanci přístupu k internetu než bílý student střední školy.

Je patrné, že internet nepřekonává prostor tak snadno. Častým tvrzením je také to, že cyberspace boří hranice mezi sociálními skupinami. Lidé, kteří by se v reálném životě nepotkali, mohou se potkat na internetu. Při pohledu na korespondenční analýzu brazilského internetu⁴ to tak jednoznačné není. Výzkum sleduje strukturu činností, ke kterým uživatelé internetu používají v závislosti na jejich

socioekonomickém statusu. Horní vrstvy sítí používají k finančním operacím (investice, nákupy, rezervace), střední vrstvy spíše k získávání informací a nižší vrstvy k zábavě, on-line komunikaci s jinými uživateli a výměně hudby (MP3). Pohyb po internetu kopíruje reálné možnosti a habity uživatelů.

Vzhledem k situaci, tak jak ji popisují data, je tedy předčasné mluvit o globální vesnici. Tím, že se ekonomika, včetně trhů s prací a nemovitostmi, stěhuje tak rychle na internet, může dojít k tomu, že bohatí se stanou bohatšími a chudí chudšími. Podobně jako globalizace, je i internet ambivalentním jevem a není dobré na to zapomínat. Nezamýšleným důsledkem budování globální vesnice se může stát globální ghetto.

Jan „Bobr“ Sládek, student FF UK

»

Zahrávali bychom si se změnou celého systému

Z přímé volby prezidenta se stalo velmi laciné a populistické téma. Politické strany pochopily, že má mezi veřejností širokou podporu. Být pro přímou volbu se stranám krátkodobě vyplatí, možná získají několik procent voličů navíc. Neberou však ohled na trvalé negativní dopady, které by zavedení přímé volby způsobilo. Po volbách sněmovních, senátních, krajských a komunálních přibudou ještě volby evropské. Prezidentské volby by byly šestým typem voleb. Již dnes se potýkáme s voličskou apatií a nízkou volební účastí. Další volby ji ještě více prohloubí. Hlavní důvod k opatrnosti je však někde jinde.

Přímou volbu prezidenta nemůžeme vnímat jako cíl, ale jako nástroj. Ústavní nástroj, který vede k zavedení tzv. poloprezidentského systému. Legitimní diskuse by se měla týkat nikoli způsobu volby prezidenta, ale skutečnosti, zda chceme opustit současný model parlamentního systému a nahradit jej velmi nepředvídatelným režimem poloprezidentským, nebo nikoli. Přitom právě parlamentní uspořádání je jedním z bezproblémových momentů českého politického systému. Naopak jeho nejslabším místem je chronická nestabilita a neakceschopnost vlád. Slabé vlády se neustále potácejí na hranici bytí a nebytí. Jen ztěžuje jim daří prosazovat ve sněmovně vlastní ucelenou politiku. Na místo prosazování jasných a funkčních koncepcí jsou nuceny dělat nesystémové kompromisy, tedy politické handly, o jejichž pozitivních důsledcích lze úspěšně pochybovat.

Zlepší zavedení přímé volby prezidenta tento neutěšený stav? Nikoli. Naopak, vlády tím ještě oslabí. Kromě permanentního střetu s oběma komorami parlamentu při prosazování zákonů jim přibude další soupeř. Přímou volený prezident získá ohromnou legitimitu – oporu u veřejnosti. Výrazně posílený prezident, neodpovědný však ze své funkce, se dostane do konfliktu s vládou. Ta má z ústavy sice vyšší pravomocí, za vlastní politiku nese plnou odpovědnost, ale její legitimita je slabší. Je odvozena pouze od Poslanecké sněmovny a nikoli z přímých voleb.

1

http://www.nua.ie/surveys/how_many_online/index.html

² <http://ccp.ucla.edu/pages/internet-report.asp>

3

<http://www.ntia.doc.gov/ntiahome/digitaldivide/>

⁴ <http://www.zonalatina.com/Zldata341.htm>

Kdo zvítězí, zda vláda nebo prezident, není předem jasné. Ústavní pravomoci zdaleka nemusí být směrodatné. To známe například z Francie, kde si prezidenti vybudovali mnohem silnější postavení, než jim dává ústava. Pochopitelně na úkor vlády.

Kompetenční střety s vládou by byly kritické zvláště tehdy, byl-li by prezident zástupce opačného politického tábora, než který drží vládní pozice, tedy za situace podobné té dnešní. Francouzi podobným situacím říkají kohabitace. Dosud měli pouze tři, ale vždy se jednalo o složité období. Ne nadarmo byly ve Francii schváleny ústavní změny, které se snaží kohabitacím předcházet. U nás naopak jdeme nestabilitě vstříc.

Tomáš Lebeda

Vyšlo: Lidové noviny, 28. 2. 2003, Úhel pohledu

»

Konference studentů sociologie, Praha, FF UK, 26. března 2004

Konference studentů sociologie se uskutečnila 26. 3. 2003 v prostorách Filozofické fakulty UK. Účastníky konference byli především studenti katedry sociologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy.

Jediným studentem z jiné katedry byl Břetislav Vondál, student Palackého univerzity z Olomouce, který se představil s tématem „Sociologie jako filosofický problém“. V dopoledním bloku dále pokračovali tři referenti, které spojuje společný zájem o kritickou funkci sociologie. Jejich sekce nesla název Společenská funkce kritiky. Kritická teorie obsahuje tři momenty: kritiku („odmítání nežádoucí reality“), deskripci („popis uchovaných žádoucích složek“) a normativitu („preskripci žádoucího“). Tato trichotomie byla základem příspěvku Zuzany Kubišové „Kritika jako věda“ a Ondřeje Lánského „Protest jako vyjádření kritické intuice“, který nastínil potřebu propojit výsledky zkoumání sociálních věd s kritickými intuicemi sociálních aktérů v kulturně-politické pozici protestu. Kromě již zmíněného schématu kritika-deskripcie-normativita, se referáty opíraly o teorii uznání Axela Honnetha.

V „Pojetí změny společnosti v teorii Herberta Marcuse“ se Ondřej Štěch pokusil ještě více vysvětlit nastíněnou problematiku. Podle

Marcuse je uskutečnění lepší společnosti založeno na praxi, směr správné praxi dává teorie (praxe i teorie vycházejí z dané společnosti).

Prvním příspěvkem odpoledního bloku byl pohled na feministickou teorii podle Nancy Fraserové v podání Dity Eckhardtové. Nancy Fraserová navrhuje východisko ze slepé uličky feministické teorie. Základem je teze: bez redistribuce není uznání. Požadavky kulturního uznání mají smysl jen tehdy, dojde-li ke spravedlivému rozdělování materiálních zdrojů, k přerozdělení.

Milada Ratajová referátem „(Ne)objektivní zpravodajství“ otevřela téma médií. Položila si otázku, nakolik je možné objektivní zprostředkování sociální reality ve zpravodajství. Následná diskuse ukázala, jak je toto téma aktuální, a proč je zlepšení stávající situace závislé na aktivním přístupu každého jedince a na společenském tlaku, který může vést ke zkvalitnění zpravodajství.

„Revoluce nových médií?\": Petr Lupač přistoupil k této otázce ze dvou pohledů. Prvním byla perspektiva potenciálu technologií, druhým zájmy jejich vlastníků/investorů. Podobně se nad tématem nových médií zamyslel i Jan Sládek. Ve svém příspěvku „Internet jako metafora“ použil Mc Luhanovu metaforu světa jako globální vesnice. S rozvojem internetu se při pojmenovávání jeho funkcí tato metafora velmi rychle rozšířila. Jan Sládek odmítá její adekvátnost, považuje ji za kontraproduktivní. Ačkoli internet vypadá jako jedna velká vesnice, jeho dostupnost a možnosti jeho využívání jsou omezeny, a to především sociálními, kulturními a geografickými faktory.

V posledním příspěvku Jarmila Kabátová představila nevládní projekt rozvojové pomoci. Za každým příspěvkem vždy následovala krátká diskuse s posluchači, mezi kterými byli také pedagogové z FF a FSV UK.

Vzhledem k tomu, že proběhl první ročník konference studentů sociologie, nebylo předem určeno jednotné téma. Jediným kritériem byl vlastní zájem o sociologickou problematiku a její studium. Přesto se vytvořily dva samostatné tematické bloky. V prvním se ukázal zájem o kritickou teorii, ve druhém zájem o závažná témata nynější kultury: feminismus a média.

Lenka Hlavicová, studentka FF UK