

Sociologický časopis

Czech Sociological Review



Zdeněk R. Nešpor: Česká sociologie náboženství v letech 1948–89

Ladislav Rabušic, Beatrice-Elena Chromková Manea: Jednodětnost v českých rodinách (Kdo jsou ti, kdo mají nebo plánují pouze jedno dítě)

Anna Šťastná: Druhé dítě v rodině – preference a hodnotové orientace českých žen

Zdeněk Uherek: Romské migrace ze Slovenska v kontextu evropských migračních trendů

Ilja Šrubař: Patočkova praktická filozofie jako analýza modernity

Karel B. Müller: Formování pozitivních identit mezi minulostí a budoucností.

Příspěvek k projektu evropské identity

Johann P. Arnason: Česká zkušenost a sociologická reflexe. Poznámky ke knize Pavla Machonina Česká společnost a sociologické poznání

Jubileum: Pavel Machonin – vědec, učitel a přítel (*1927)

Medailon: Čtyři orchideje Richardu Rortymu

Symposium: Patočkova Evropa a Češi

Sociologický časopis Czech Sociological Review

Vydává Sociologický ústav Akademie věd České republiky, v.v.i.

Published by the Institute of Sociology, Academy of Sciences of the Czech Republic

České vydání

Šéfredaktor: Marek Skovajsa

Výkonná redaktorka: Marta Svobodová

Redakční rada: Marie Čermáková (SOÚ AV ČR, Praha); Dušan Drbohlav (PřF UK, Praha); Dana Hamplová (SOÚ AV ČR, Praha); Michal Illner (SOÚ AV ČR, Praha); Tomáš Lebeda (SOÚ AV ČR, Praha); Radim Marada (FSS MU, Brno); Hana Maříková (SOÚ AV ČR, Praha); Jiří Musil (FSV UK, Praha); Zdeněk R. Nešpor (SOÚ AV ČR, Praha); Peter Ondrejko (UKF, Nitra); Miloslav Petrušek (FSV UK, Praha); Klára Plecítá (SOÚ AV ČR, Praha); Dan Ryšavý (FF UP, Olomouc); Jan Sedláček (FF UK, Praha); Jan Spousta (Česká spořitelna, Praha); Csaba Szaló (FSS MU, Brno); Jadwiga Šanderová (FSV UK, Praha); Gerlinda Šmausová (Universität des Saarlandes, Saarbrücken); Jiří Šubrt (FF UK, Praha); Jiří Večerník (SOÚ AV ČR, Praha); Jiří Vinopal (SOÚ AV ČR, Praha)

English edition

Editor-in-Chief: Jiří Večerník

Managing Editor: Robin Cassling

Editorial Board: Maarten Keune (Brussels); Zdenka Mansfeldová (Prague); Petr Matějů (Prague); Georges Mink (Paris); Stein Ringen (Oxford); Marek Skovajsa (Prague); Michael Steiner (Graz); Iván Szelenyi (Yale and Budapest); Pieter Vanhuysse (Haifa); Georg Vobruba (Leipzig)

Redakce/Editorial Office

sekretariát/Secretary: Kristýna Muchová ▲ *sazba/Typeset by:* Martin Pokorný, Praha 4

návrh obálky/Cover Design: Filip Blažek, Zdeněk Franc, DESIGNIQ

tisk/Printers: ERMAT Praha, s.r.o., Praha 4

Sociologický časopis/Czech Sociological Review (ISSN 0038-0288). Objednávky přijímá Postservis, Poďbradská 39, 190 00 Praha 9, tel. 800 104 410, e-mail: predplatne@prstc-p.post.cz a redakce. Objednávky do zahraničí přijímá redakce. Vychází 6 čísel ročně (4 česky, 2 anglicky). Cena 75 Kč bez DPH, v zahraničí 4 € (4 \$), Slovensko 75 Kč, roční předplatné v ČR 450 Kč.

Časopis je citován v *Current Contents/Social & Behavioral Sciences (CC/S&BS)*, v počítačové databázi *Social SciSearch* a v aktuálních oznámeních *Research Alert*, publikacích Institute for Scientific Information, USA. Obsah časopisu (od roku 1993) je uveřejněn na internetu na URL <http://sreview.soc.cas.cz/>

Sociologický časopis/Czech Sociological Review (ISSN 0038-0288) is published bimonthly (4 issues in Czech, 2 issues in English) by the Institute of Sociology, Academy of Sciences of the Czech Republic. Orders: Czech Sociological Review, Jilská 1, 110 00 Praha 1, Czech Republic, e-mail: sreview@soc.cas.cz. One issue costs 4 \$ (4 €).

The Review is cited in publications of the Institute for Scientific Information, *Current Contents/Social & Behavioral Sciences (CC/S&BS)*, *Social SciSearch* and in *Research Alert*.

Contents of the Review (since 1993) are published on the Internet URL <http://sreview.soc.cas.cz/>

Podávání novinových zásilek povoleno ŘPP Praha, čj. 1043/95 ze dne 20. 3. 1995. MK ČR E 4901.

© Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

<i>Editorial (Marek Skovajsa)</i>	671
STATI	
<i>Zdeněk R. Nešpor: Česká sociologie náboženství v letech 1948–89.</i>	675
ZE SOCIOLOGICKÝCH VÝZKUMŮ	
<i>Ladislav Rabušic, Beatrice-Elena Chromková Manea: Jednodětnost v českých rodinách. Kdo jsou ti, kdo mají nebo plánují pouze jedno dítě</i>	699
<i>Anna Šťastná: Druhé dítě v rodině – preference a hodnotové orientace českých žen</i>	721
<i>Zdeněk Uherek: Romské migrace ze Slovenska v kontextu evropských migračních trendů</i>	747
ESEJE	
<i>Ilja Šrubař: Patočkova praktická filozofie jako analýza modernity.</i>	775
<i>Karel B. Müller: Formování pozitivních identit mezi minulostí a budoucností. Příspěvek k projektu evropské identity</i>	785
RECENZNÍ STATI	
<i>Johann P. Arnason: Česká zkušenost a sociologická reflexe. Poznámky ke knize Pavla Machonina Česká společnost a sociologické poznání.</i>	809
JUBILEUM	
<i>Pavel Machonin – vědec, učitel a přítel (*1927) (Miloslav Petrusek, Milan Tuček).</i> ..	821
MEDAILON	
<i>Čtyři orchideje Richardu Rortymu (4. 10. 1931 – 8. 6. 2007) (Miloslav Petrusek)</i>	825
SYMPOZIUM	
<i>Patočkova Evropa a Češi (Jiří Musil)</i>	833
RECENZE	
<i>Maria Hirsowicz: Stąd, ale dokąd? Społeczeństwo u progu nowej ery (Miloslav Petrusek)</i>	845
<i>Miroslav Tížik: K sociologii nové religiozity. Podoby změny náboženského života v 20. století (Zdeněk R. Nešpor)</i>	848

Nancy Fraser: Rozvojení radikální imaginace. Globální přerozdělování, uznání a reprezentace (Zuzana Uhde)	851
Frank I. Michelman, Alessandro Ferrara: Polemika o ústavě (Jiří Příbáň)	855

ZPRÁVY

Missing Links? Citizenship, Civil Society & Political Parties in European Constitutional Politics (Zdenka Mansfeldová, Petra Rakušanová)	859
Konference Teorie jednání: jeden koncept, mnoho koncepcí (Jakub Mareš)	862
Konference České demografické společnosti (ČDS) – Regionální demografie (Michaela Vojtková)	865
Sociální spravedlnost v mezinárodní perspektivě – Projekt ISJP s českou účastí a červencové setkání RC Sociology of Law (ISA) v Berlíně (Lukáš Matuška, Hynek Jeřábek)	868
Konference Secularity and Religious Vitality/Sécularités et Vitalités Religieuses (Roman Vido)	871
Konference Gender and Citizenship in a Multicultural Context (Magdalena Górska, Zuzana Uhde)	874
Lokální sport v Evropě. Čtvrtá konference Evropské asociace sociologie sportu (EASS) (Aleš Sekot)	878

KNIHOVNA AV ČR

PE 4584

Roč. 43, 2007, č. 4-6



90911/10

Editorial

V první stati srpnového čísla *Sociologického časopisu* se Zdeněk R. Nešpor věnuje vývoji sociologického bádání o náboženství v českých zemích let 1948–1989. Autor rozlišuje tři fáze oddělené roky 1960 a 1969. Vyzdvihuje slibné důsledky částečné politické liberalizace v druhé fázi, tj. v 60. letech, která se projevila zapojením české sociologie náboženství do mezinárodních výzkumů, pokusy marxistů o dialog s křesťanskými autory a v neposlední řadě také účastí sociologů náboženství na řízení státní náboženské politiky. K tzv. „vědeckému ateismu“ normalizačního období je autor právem značně kritický, avšak připomíná zajímavé výsledky, které tehdy vznikly mezi proskribovanými autory sociologického a sociálně teologického zaměření nebo v exilu.

Aktuálnímu tématu počtu dětí v českých rodinách v současnosti i v nejbližších letech se věnují první dva články otištěné v rubrice „Ze sociologických výzkumů“. Ladislav Rabušic a Beatrice-Elena Chromková Manea ve své analýze faktorů jednodětnosti formulují odhad, podle kterého bude mít právě jedno dítě až čtvrtina žen, jejichž reprodukční období skončí v příštích dvou dekadách. Dvojice autorů na českých datech potvrzuje působení některých obvykle v literatuře uváděných faktorů, které jednodětnost podporují (jedináčkovství matky) nebo naopak oslabují (bydliště v malé obci). Zajímavé je, že působení jiných faktorů potvrzeno nebylo – např. vyšší vzdělání neznamená častější přání mít pouze jedno dítě a naopak přínaléžitost k církvi šanci mít pouze jedno dítě nesnižuje.

Studie *Anny Šťastné* se zaměřuje na determinanty rozhodování žen o druhém dítěti. Jak autorka připomíná, dvoudětná rodina je stále v české společnosti nejpopulárnějším ideálem rodiny, avšak odkládání prvního porodu do vyššího věku matek vede k otázce, zda se v řadě případů druhý porod ještě vůbec uskuteční. Příspěvek ukazuje, že rozhodnutí mít druhé dítě je ovlivňováno u různých žen nestejnými hodnotami a preferencemi lišícími se mimo jiné podle počtu dětí, věku, vzdělání a partnerského statusu. Kupříkladu ženy se základním a středoškolským vzděláním přikládají větší váhu svému finančnímu zajištění a bytové situaci než vysokoškolačky a studentky.

Příspěvek *Zdeňka Uherka*, založený na kvalitativním empirickém šetření (migračních biografiích), se zabývá migracemi slovenských Romů do České republiky a dalších zemí EU. Autor ukazuje, že neukončené řetězové migrace slovenských Romů na české území probíhající po roce 1945 vytvořily příbuzenské transnacionální migrační sítě, které umožňují flexibilní obousměrnou migraci. Podobný charakter mají i migrace slovenských Romů do jiných zemí EU. Uherek rovněž zjišťuje, že migrační strategie se liší podle místa původu a většina Romů nepovažuje svou migraci ze Slovenska za trvalou.

Při příležitosti 100. výročí narození a 30. výročí úmrtí mimořádného českého filozofa, humanitního vzdělance a disidenta Jana Patočky otiskujeme esej *Ilji*

Šrubaře, v němž jsou představeny základní motivy Patočkovy politické a sociální filozofie. Autor se zaměřuje zejména na známou Patočkovu koncepci tří existenčních pohybů a na vymezení historického období jako epochy odlišující se od prehistorie přítomností kritického a ke kladení otázek stále připraveného postoje. Šrubařův text pregnančně ukazuje, že Patočkovy myšlení může být vydatným zdrojem inspirace také pro sociologicky orientované čtenáře a čtenářky.

V druhém příspěvku rubriky „Eseje“ se Karel B. Müller zamýšlí s odvolávkami na teorii reflexivní modernizace a teorii utváření identity Erika Eriksona nad možnostmi vzniku evropské identity. Připomíná, že budování národních identit se v minulosti zpravidla opíralo o negativní obrazy druhých, a doporučuje, aby Evropané dneška kultivovali pocity vzájemné blízkosti a sounáležitosti a k tomuto účelu vybudovali fungující celoevropskou občanskou společnost. Jen tak je podle Müllera možné, aby si Evropa uchovala svůj hospodářský blahobyt, kulturní rozmanitost a politické svobody.

Následující dvě rubriky v tomto čísle připomínají životní jubileum významného českého sociologa Pavla Machonina. V duchu zásady, že dispute s názory druhých je ve vědeckém prostředí především projevem jejich uznání, se *Johann P. Arnason* ve své recenzi stati kriticky zamýšlí nad zatím poslední Machoninovou knihou *Česká společnost a sociologické poznání*. Polemizuje v ní s některými pojmy, které jsou příznačné pro Machoninovy analýzy naší nedávné minulosti i současnosti, jako třeba s jeho konceptem „státního socialismu“, a s celkovým poznávacím přístupem, pro nějž Machonin používá označení „společenskovední realismus“. Zatímco tedy Arnason vzdává Machoninovi hold veskrze polemicky, dlouholetí jubilantovi spolupracovníci *Miloslav Petrusek* a *Milan Tuček* tak činí formou laudatia, které přináší rubrika „Jubileum“.

Text *Jiřího Musila* otištěný v rubrice „Symposium“ se vrací k letošnímu dvojitému patočkovskému výročí. I tentokrát byl pro vyjádření hlubokého obdivu k autorovi, který je předmětem jeho úvah, zvolen polemický tón. Musil si všímá dvou sociologickým zájmům značně blízkých stránek Patočkova myšlení: pesimistického pohledu na vnitřní situaci Evropy i nezadržitelný úpadek jejího postavení ve světě a kritických názorů na Čechy a českou mentalitu, kulturu i politiku.

Mezi ostatními texty by neměla zůstat opomenuta dvě ohlédnutí *Miloslava Petruska* za již nežijícími význačnými intelektuálními postavami. Nedávno zesnulý americký filozof Richard Rorty je dalším z myslitelů širokého záběru, jehož význam pro sociologické poznání je značný, ale teprve musí být náležitě doceněn. Svého druhu nekrologem je také Petruskova recenze na bohužel již poslední knihu polské socioložky-emigrantky v Británii Marie Hirsowicz.

Marek Skovajsa

Výzva

k předkládání abstraktů článků do monotematického čísla SČ

Instituce genderu a gender institucí

Editorky: Prof. Dr. Phil. Gerlinda Šmausová, Priv.-Doz., Katedra Sociologie a andragogiky
FF UP, Olomouc
PhDr. Iva Šmídová, Ph.D., FSS MU, Brno

Koncepce: Monotematické číslo věnované kategorii genderu chce přispět k tomu, aby se gender stal *systematickou* součástí sociologického diskurzu. Autorkám a autorům se otevírá možnost výsledky svých studií k genderovým otázkám prezentovat nejen „insiderům/kám“, ale širšímu čtenářskému okruhu. Připravované číslo chce překonat určitou roztržitost českého genderového diskurzu a prezentovat *dosažený stav teoretické reflexe* jak ve své diverzitě, tak v rámci genderové sítě (network).

Tematická struktura příspěvků: Příspěvky se mají obsahově zabývat jedním nebo oběma navrženými tématy: **1. institucemi genderu:** reprodukci a proměnami genderových nerovností, genderových vztahů a genderových identit ad. „Instituce genderu“ navozují odpovědi na otázky konceptualizace genderu jako analytické kategorie a na společenské mechanismy konstrukce/reprodukce genderových rolí a identit. Nebo **2. genderem institucí:** genderovaností sociálních institucí a prostorů, normativními genderovými institucemi, proměnami genderovanosti pracovního trhu, feministickou kritikou normativní (androcentrické) vědy. „Gender institucí“ představuje uchopení různých genderovaných „prostředí“ jakožto symbolické roviny „genderovaného univerza“ podle Sandry Hardingové.

Číslem chtějí editorky poukázat na provázanost obou konceptů ve společenském životě i ve vědecké praxi, a to jak formou teoretických studií, tak empirických výzkumů.

Postup: Abstrakt zamýšleného textu k publikaci v tomto monotematickém čísle zasílejte na všechny tři níže uvedené emailové adresy. Rozsah je omezen na maximálně 3600 znaků, včetně mezer. Forma abstraktu není předepsána, musí však z něj být zjevné, kterou konceptuální linii článek obsahově pokrývá, jaké otázky autor/ka formuluje a jaké analytické postupy budou/ byly použity.

Abstrakty budou posouzeny editorkami monotematického čísla a šéfredaktorem českého vydání SČ, kteří si vyhrazují právo své rozhodnutí autorům a autorkám nezdůvodňovat. Informaci o vybraných abstraktech obdržíte e-mailem do 20. listopadu 2007. Termínem pro odevzdání vlastních článků je již 31. březen 2008, monotematické číslo je plánováno na rok 2009. Všechny nabídnuté příspěvky projdou standardním recenzním řízením.

Abstrakty přijímáme do 31. října 2007 na e-mailových adresách: smausova@fss.muni.cz, krizala@fss.muni.cz, sreview@soc.cas.cz.

Výzva

k předkládání abstraktů článků do monotematického čísla SČ

Soukromé je veřejné: gender, péče a veřejnost

Editorka: Mgr. Alena Křížková, Ph.D., Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

Navrhované monotematické číslo *Sociologického časopisu* bude zaměřeno na propojení soukromé a veřejné sféry v každodenním životě aktérů a akterek současné společnosti. Genderově nerovná dělba práce mezi placenou „produktivní“ prací a neplacenou „reproduktivní“ péčí je jedním z klíčových aspektů nerovného postavení žen a mužů v současných společnostech.

Projekt monotematického čísla vychází z poznání, že česká společnost, která se hlásí k demokratickým principům a rovnosti bez ohledu na sociální kategorii či status a kde naprostá většina žen a mužů je ekonomicky aktivní, stále implicitně znemožňuje ženám svobodné rozhodnutí o jejich životní dráze, znevýhodňuje je ve veřejné sféře práce (diskriminace v přístupu k pozicím v zaměstnání, v zacházení i finančním ohodnocení v práci) a vyžaduje po nich práci a péči v domácnosti vykonávanou zdarma. Monotematické číslo se bude z genderové perspektivy zabývat dopadem placené práce a organizace trhu práce a jeho změn v české společnosti na různé formy organizace soukromého života a na organizaci péče, zapojení mužů do péče, neplacenou práci v domácnosti, proměny forem soukromého života a realizaci netradičních forem soužití. Půjde o to ukázat jednak diskurzy a jednak praktiky práce a rodinného či partnerského života a jejich kombinace i jednotlivých mužských či ženských rolí v současné společnosti. Očekáváme, že publikované stati nastartují debatu o vztazích mezi veřejnou a soukromou sférou v kontextu české společnosti, která u nás na rozdíl od dalších evropských společností dosud neprobíhá, a vytvoří tak prostor i pro prohloubení zkoumání této oblasti v rámci české sociologie.

Navrhované stati by se měly zabývat jedním či více z těchto témat:

- Realizace netradičních forem soužití
- Dělba rolí v partnerství
- Diskurzy rodiny a soukromého života
- Kombinace práce a soukromého života
- Ideologie péče a organizace placené a neplacené práce
- Konstrukce vztahu soukromé a veřejné sféry

Zájemci a zájemkyně o publikování v tomto monotematickém čísle mohou zasílat na obě níže uvedené e-mailové adresy abstrakt zamýšleného článku o rozsahu maximálně 3600 znaků, včetně mezer. Z abstraktu musí být patrné, co je předmětem výzkumu a/nebo teoretické argumentace, jaké výzkumné problémy nebo hypotézy autor/ka formuluje a jaké metody budou použity.

Došlé abstrakty budou posouzeny editorkou monočísla a šéfredaktorem českého vydání SČ, kteří si vyhrazují právo své rozhodnutí autorům nezdůvodňovat. Vybraní autoři budou osloveni e-mailem do 20. 11. 2007. Termínem pro odevzdání vlastních článků je 31. 3. 2008, vydání monotematického čísla se plánuje na rok 2009. Všechny nabídnuté příspěvky projdou standardním recenzním řízením.

E-mailové adresy pro zasílání abstraktů: alena.krizkova@soc.cas.cz, sreview@soc.cas.cz

Termín nabídek abstraktů: **31. 10. 2007**

Česká sociologie náboženství v letech 1948–89*

ZDENĚK R. NEŠPOR**

Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

Czech Sociology of Religion in the Period between 1948 and 1989

Abstract: The article examines the theoretical development of Czech sociology of religion during the period of communist rule, which widely affected the social sciences in general and research on religion in particular. The author divides the period into three different stages. First, from the very end of the 1940s to the beginning of the 1960s sociology as a whole was abolished as a 'bourgeois pseudo-science', and any discourse on religion was possible only in purely negativistic, anti-religious terms. However, some scholars (most notably A. Kolman, E. Kadlecová and I. Sviták) established less ideological attitudes and called for deeper sociological analyses of religion at the end of the 1950s and the start of the 1960s. Their 'revisionism' eventually won out in the 1960s, in the second stage, when Czech sociology of religion achieved international acceptance and Kadlecová became (for a short time) the author of the state's new religious policy. Although these scholars (V. Gardavský and M. Machovec) accepted a wider definition of religiosity and debated with Christian scholars, they remained Marxists. They were convinced religion is doomed to extinction. The last stage began after the violent termination of the Prague Spring in 1968 and lasted throughout the era of the so-called normalisation in the 1970–80s. Progressive scholars were removed from their posts. The official sociology of religion changed its name to 'scientific atheism', but the outcomes of its work were far from any standard of excellence, both in the theoretical and empirical fields. Research from the era of official neo-Stalinism was very poor in quality, but during that time very important unofficial scientific contributions did emerge, written by banned sociologists (E. Kadlecová, J. Šiklová), social theologians (B. Komárková), and Czechs in exile. Unfortunately, since 1989 the reception of these works has been narrow. With the abolition of official Marxist scientific atheism there is an opportunity for the spread of truly modern sociological approaches to religion – if only there were enough students.

Keywords: sociology of religion, Czech sociology – history of, Marxist sociology, scientific atheism, sociology and theology.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 4: 675–698

* Studie je výstupem z grantu GA AV č. IAA700280701 „Česká sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu“; autor za tuto podporu děkuje. Empirickým výzkumům, provedeným ve sledovaném období, a jejich zhodnocení je věnována studie [Nešpor 2007a].

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Zdeněk R. Nešpor, Ph.D., Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, e-mail: zdenek.nespor@soc.cas.cz.

Sociologie náboženství je vzhledem ke své historické dimenzi i z dalších důvodů více závislá na dosavadních metodických předpokladech a výsledcích než jiné sociologické (sub-)disciplíny; z tohoto důvodu v současnosti celosvětově prochází výraznou proměnou [např. Davie 2004; Fitzgerald 2000; Hadden 1995; Hervieu-Léger 1999]. V případě postupného rozvoje české sociologie náboženství po roce 1989 proto možná nemusíme tolik litovat (namnoze) absentující návaznosti na dřívější počiny na tomto poli – ať už z období vlády komunistického režimu nebo starší – neboť by působily spíše jako omezující faktor.¹ Přesto je třeba se k nim kriticky postavit, na jednu stranu integrovat jejich přínos například v podobě empirických výzkumů (byťsi ne neproblematických; k tomu viz [Nešpor 2007a]), stejně jako musíme odmítnout ideologické zázemí společenskovědní práce v období komunistické vlády v letech 1948–89. Obojí předpokládá znalost, jež obnovenému oboru leckdy chybí – cílem tohoto příspěvku proto je naznačit základní kontury vývoje české sociologie náboženství a podrobněji analyzovat teoretickou část její produkce v období vlády komunistického režimu, a vytvořit tak základ pro souhrnnou kritickou analýzu.

Prehistorii české sociologie náboženství můžeme spatřovat ve druhé polovině 19. století v některých (historicko-)filosofických studiích a především na poli katolické teologie a církevního práva, z nichž vzešla tradice české katolické sociologie [Nešpor 2004: 455–460]. Jednalo se však především o normativně pojaté kritiky tehdejšího stavu společnosti, které měly k moderním sociologickým přístupům daleko. Na druhou stranu ale i T. G. Masaryk, který patřil k nejvýraznějším odpůrcům katolických teologů, statistická šetření používal spíše jen jako jakousi „vědeckou stafáž“ pro prezentaci vlastních, neméně normativních názorů [Nejedlý 1932: 64]. Jeho žáci, představitelé brněnské sociologické školy v čele s I. Arnoštem Bláhou, sice po první světové válce skutečně etablovali domácí sociologii náboženství jako svébytnou disciplínu, nicméně od přístupu svého učitele se zas tolik nelišili. Ačkoli se okrajově pouštěli i do empirických výzkumů, sociologie (včetně sociologie náboženství) se jen zvolna vymaňovala z role filosofie dějin nebo moralistního (případně konfesionálně podmíněného) uvažování o tom, jak zabránit sociální anomii. O Bláhovi jeho kolega J. L. Fischer napsal, že „jeho nejvlastnějším polem nebylo pojednání vědecké, nýbrž exhortativní“, a hodnotil-li Bláhou *Filosofii mravnosti*, soudil, že „mluvilo z ní velmi mnoho osobního zaujetí, nesporně ušlechtilé mínění, ale spíše horlícího než zdůvodňujícího a zdůvodněného“ [Fischer 2005: 253, 252]. I ve „zlatém období“ české sociologie za první republiky si badatelé často vystačili s pouhou interpretací dat získaných prostřednictvím sčítání lidu,² případně se věnovali „deskriptivní ekleziologii“ zejména pro potřeby státní správy [např. Čapek 1931: 25–28, 195–199;

¹ Srov. situaci na Slovensku, jíž se věnovala Kvasničková [1998]; z novějších studií dějin slovenské sociologie náboženství je třeba dále zmínit [Turčan 1998–2001].

² Přehled a hodnocení empirických výzkumů provedených do roku 1948 podal [Nešpor 2007b]. Větší důraz na ně, především na výzkumy veřejného mínění, však přinesla až situace po druhé světové válce; viz [Adamec 1996].

Müller 1925; Rádl 1925]. Zdeněk Ullrich a jeho pražští kolegové ze Společnosti pro sociální badání sice horlili pro moderně pojaté empirické výzkumy, dokázali jich však udělat jenom osm [Ullrich 1937], přičemž konkrétně výzkumy religiozity nepatřily mezi nejpovedenější [cf. Ullrich, Machotka 1938; jejich kritiku podal Šíma 1940]. Signifikantní je, že tato sociologie náboženství stála stranou zájmu soudobé srovnávací vědy náboženské, tedy tehdejší religionistiky [viz Pertold 1920, 1947]. Přehled jejího vývoje podal Nešpor [2004] a z marxistických pozic Suchánková [1977].

Dosud málo známou etapu vývoje české a československé sociologie (nejen náboženství) představuje období druhé světové války. Uzavření českých vysokých škol sice paralyzovalo vědeckou činnost, ne však absolutně – k vydání byly připravovány práce Blahoslava Balcara, Vladimíra Kadlece, Miroslava Moudrého nebo Jaroslava Šímy (většina z nich ovšem nikdy nevyšla), zatímco na Slovensku se Alexander Hirner pokusil o realizaci moderně pojatých výzkumů i o teoretickou práci (dílo opět vyšlo jen parciálně [Hirner 1948]). První totalita proto nepřinesla úplný zánik české sociologie náboženství, stejně jako krátké období relativní svobody v letech 1945–48 nevedlo k její úplné obnově. Nejdůležitějším přínosem byla organizace empirických výzkumů, kterou sledujeme na jiném místě [Nešpor 2007a], zatímco teoretická práce příliš nepokročila [např. Bláha 1946] a výchova studentů nemohla nést kýžené ovoce.³ „Stará“ sociologie (náboženství) víceméně v skrytu přežívala ještě nějaký čas pod palbou marxistické kritiky; jako obor sice byla institucionálně zrušena brzy po Únoru 1948, nicméně zůstávším (tedy neemigrovávším, případně ne-zavřeným) sociologům bylo leckdy dovoleno „přeškolení“ na nějaký jiný obor, stáli-li na té „správné“ straně (za příklad mohou posloužit Karel Galla, Vladimír Kadlec či Jaroslav Šíma),⁴ „nepřízpůsobivým“ nebo „příliš vyčnívajícím“ byl alespoň ponechán klid na soukromou práci. I. Arnošt Bláha tak sice byla jako vůdčí postava brněnské sociologické školy odstraněn z univerzity i dalších akademických pracovišť, když však byl počátkem padesátých let opakovaně denuncován za užívání (kvůli knihovně) nadměrného bytu, bylo mu jako „vynikajícímu vědeckému pracovníkovi“, který „v této své vědecké činnosti pokračuje intenzivně, zejména nyní, když je mimo aktivní službu“, vystaveno potvrzení na nadměrný byt a dokonce i na užívání letního bytu.⁵ Jistě i tyto praktické důvody přispěly k tomu, že Bláha mohl dokončit

³ Příkladem může být nikdy nevydaná rigorosní práce Ottý Veleckého [Velecký 1947].

⁴ Totéž se týkalo religionistů, jejichž vůdčí představitel Otakar Pertold se stal vedoucím katedry národopisu FF UK v Praze. Spolu se svými žáky Otakarem Nahodilem, Antonínem Robkem i dalšími v padesátých letech publikoval hlavně práce z dějin náboženství, které tyto „ideologie“ v marxistickém duchu vyvracely; za všechny lze uvést [Horvai 1959; Pertold 1956]. Podobně unitářský duchovní Šíma v padesátých letech psal, že „náboženství je fantasmagorický, úchylný obraz jsoucná“, od nadstavby nejvzdálenější jev, „jehož zákonitost je tak „samostatná“, že se dostává do přímých rozporů a protikladů se zákonitostí základních projevů hmoty“ [Šíma 1954: 69].

⁵ Archiv AV ČR Praha, ČAVU, kt. 185, i. č. 258, osobní spis I. A. Bláhy, osvědčení z 13. 3. 1951, 14. 3. 1951, 6. 4. 1951, 25. 4. 1952.

svoji *Sociologii*, ač její posthumní vydání bylo možné až v roce 1968. A podobných případů bylo víc.

Na následujících stranách nás nicméně bude více zajímat stav a vývoj teoretické části „nové“ sociologie náboženství po roce 1948. Na základě obvinění z „buržoazních pozic“ obor sice byl na více než dekádu likvidován, některé jeho přístupy však integroval tzv. historický materialismus a z pragmatických důvodů docházelo k demografickým, případně i dalším, byť utajovaným výzkumům. Teoretickou stránku sociologie náboženství v padesátých letech nicméně suplovala především marxistická ideologie, často pojímaná zcela dogmaticky, o jejíž „zreálnění“ se zasloužili především někteří pozdější „revizionisté“ – Erika Kadlecová, Ivan Sviták a poněkud paradoxně i Arnošt Kolman, někdejší hrobař české sociologie jako takové. Před polovinou šedesátých let „obnovená“ sociologie však až na okrajové výjimky nenavazovala na domácí meziválečné tradice, mnohem víc se orientovala na soudobou východní (sovětskou, polskou), ale i západní sociologii, čemuž odpovídalo i tehdejší směřování ideologicky obzvlášť problematického oboru, sociologie náboženství. Přestože právě empirická sociologie náboženství patřila v šedesátých letech mezi subdisciplíny s největším mezinárodním ohlasem, stejně jako v případě obnovených výzkumů veřejného mínění, teoretická činnost spíše stagnovala nebo stála na historických a filosofických pozicích, což platilo i pro dobové ozvučné dialogy marxistů s křesťanskými teology. Další zlom přinesla porážka „kontrarevoluce“ v roce 1968 a následná normalizace: badatelé buď emigrovali nebo byli odsunuti mimo akademickou sféru, relativně hojně empirické výzkumy se dostaly pod přísný ideologický dozor a teoretická práce byla „nahrazena“ novým vědním oborem – tzv. vědeckým ateismem, jenž v sobě snoubil sociologické ambice s protináboženskou angažovaností. V sedmdesátých a osmdesátých letech bychom však našli také alternativní přístupy stojící na hranicích dovoleného (především sociologické zájmy některých teologů), za touto hranicí (samizdatová autoři) či mimo ni (exil). Zatímco v případě empirických výzkumů nebo sociologické reflexe náboženské problematiky ve společnosti, která je suplovala, byl důležitější přínos disentu a sekulárních exilových kruhů, teoretická dimenze sociologie náboženství byla už dříve hojněji rozvíjena v případě katolického exilu [Nešpor 2007a; cf. Daněk 1961; Rýpar 1970].

Nezávisle na jistém přetrvávání předúnorové sociologie náboženství, kam lze víceméně řadit i díla katolických exilových autorů, je třeba hodnotit období 1948–89 jako zcela svébytnou periodu pro českou sociologii (náboženství). Podobně jako v případě dříve studovaných empirických výzkumů religiozity v tomto období ji můžeme rozdělit na (1.) etapu historického materialismu, který se „vyrovnával“ s dosavadní sociologií její likvidací, ale po polovině padesátých let sám byl stále víc (implicitně) zpochybňován; (2.) etapu „obnovení“ české sociologie náboženství v šedesátých letech, která ovšem nenavazovala na meziválečnou a krátce poválečnou situaci oboru; a (3.) období tzv. vědeckého ateismu a neoficiálních aktivit během normalizace. Uplatnil-li se tehdy v oficiální politice neostalinismus v nejhorší možné verzi, pro „viditelnou“ sociologickou teorii náboženství

platilo něco velmi podobného – silné zdogmatictění, které mělo pro teoretickou práci horší důsledky, než o dvě desetiletí dřívější úplná likvidace oboru. Na druhou stranu za normalizace, zejména v jejích pozdějších fázích, došlo k nebývalému rozmachu neoficiálních intelektuálních aktivit, jejichž význam nelze podceňovat.

Tzv. historický materialismus padesátých let

V marxistické kritice „buržoazní“ sociologie na konci čtyřicátých let, uveřejňované hlavně v *Rudém právu*, *Lidových novinách* a *Tvorbě*, později i v *Nové myslí* a dalších časopisech (proti čemuž se už sociologové zbavení vlastních časopisů nemohli bránit), hrál dominantní roli její blíže neosvětlený „buržoazní“ a „idealistický“ přístup, údajný rasismus a opomíjení výdobytků socialismu či naší lidové demokracie. „Není bez zajímavosti“, napsal Josef Král v době, kdy ještě směl něco psát, „že prof. Kolman dostává se vzhledem k sociologii na touž odmítavou linii, na jaké byl nacionální socialism, který považoval sociologii nejen za vědu západoevropskou, ale přímo za židovskou a stále ji více a více potlačoval a rušil“ [Král 1947: 159]. Podobně z Brna odpovídali Bláha a Chalupný, avšak ani jejich společné memorandum s Antonínem Štefánkem ministrovi školství Nejedlému nedokázalo zabránit brzké likvidaci sociologie a její „náhradě“ historickým materialismem. V tomto boji o sociologii však nešlo, alespoň ne na explicitní rovině, o sociologii náboženství. Přestože někteří čeští sociologové byli věřící a i další se profesionálně zabývali religiozitou, jejich názory na církevní křesťanství byly přinejmenším rezervované, ne-li přímo odmítavé. Dokonce i I. Arnošt Bláha ve své „obránné“ (nikdy nevydané) autobiografii z tohoto období hovořil o svém „přirozeném“ náboženském skepticismu a svůj někdejší vstup do královéhradeckého semináře omlouval svými sociálními zájmy a ekonomickými možnostmi rodičů [Bláha 1949: 8]. Výjimku z tohoto pravidla představovali jen katoličtí sociologové a sociální teologové, ale o jejich umlčení se neméně než marxisté postarali už sekulární sociologové náboženství, kteří jim (ne neoprávněně) vytýkali nevědeckost.

Čeští sociologové náboženství se ani nepřipojili ke kritice totalitárních ideologií, v dané situaci komunismu, z implicitně náboženských funkcí, ačkoli podobné hlasy ze západní Evropy nemohli neslyšet (Eric Voegelin ad.; jejich přehled podal např. [Burleigh 2005: 2–22]). V krátkém období relativní svobody v letech 1945–48 proto v českém prostředí zůstala omezena na některé sociálně uvažující teology a náboženské publicisty, paradoxně jak na ty, kteří byli po Únoru umlčeni [např. Marek 1947], tak na ty druhé [Hromádka 1946]. I z této strany však byla mnohem halasnější snaha o (přinejmenším deklarativní) přijetí marxismu, jakási teologická sebekritika, která kladla za cíl překonání „kontrarevolučního“ náboženství a návrat se k původnímu Ježíšovu odkazu prostřednictvím budování lidové demokracie [Linhart 1949: 29–31]. Charakteristickým tvrzením protestantského teologa bylo, že Masarykův „pojem realismu je třeba chápat ve smyslu dialektického materialismu“ [ibid.: 5].

Náboženství však přeci jen nebylo bez vlivu, bojovníci proti sociologii i další ideologové „(nej)spravedlivějšího sociálního řádu“ si jistě uvědomovali, že jakákoli zmínka o stále ještě značné religiozitě československé společnosti může podněcovat ne-li její rozvoj, tedy „pomalejší umírání“ než jaké by si bývali přáli. Signifikanční je v tomto smyslu „překlad“ beletristického díla, Karafiátových *Broučků*, do ruštiny, který musel i pro české čtenáře v letech 1948–67 suplovat nedostupný originál. Arnošt Kolman se svou dcerou Jekatěrinou Koncevovou totiž z díla reformovaného faráře „doslova vypreparovali jakékoli zmínky o Bohu a duchovnu – aniž by výrazně porušili zbylý text“, takže „adaptace zcela opominula Boha a ponechala poslušnost“ [Brožová 2003: 354]. Podobně uvažujeme o tom, že odstranění otázky po náboženské příslušnosti ze sčítání lidu (kde se naposledy objevila v roce 1950) souviselo s tím, že v „lidově demokratické“ společnosti se k církevní příslušnosti přihlásilo více osob než při předcházejícím censu v roce 1930. Jakákoli pozitivní nebo i jen neutrální zmínka o religiozitě byla v prostředí ostrého proticírkevního (především protikatolického) boje vyloučená, jiné výklady než o „překonání“ náboženství se nepřipouštěly. Z toho důvodu Ministerstvo školství dokonce nepovolilo ani výstavu *Vznik a vývoj náboženství* připravovanou režimními religionisty k 15. výročí osvobození, protože byla příliš zaměřená na problematiku vzniku náboženství a tzv. otrokářskou společnost, nekladla důraz na jeho aktuální úpadek.⁶

Velmi podobně – i když samozřejmě s opačným hodnotícím znaménkem – však zněly i názory „druhé strany“ z katolického exilu. Zdeněk Daněk zde sice načrtával modernější katolickou sociologii, než jakou představovala domácí meziválečná tradice, kromě jiného se nechal výrazně inspirovat francouzským empiricismem Gabriela Le Brase, dospěl nicméně k závěru, že „není nutné, aby se výsledky nábožensko-sociologického studia dávaly do rukou veřejnosti, zvláště jsou-li negativní“ [Daněk 1961: 62]. Moderní sociologické poznání současné religiozity se mělo stát pramenem pro formování adekvátnější církevní politiky, v mocenskopolitickém i misijním smyslu, zatímco „uveřejnění takových závěrů by mohlo pochopitelně vnést zmatek a disorientaci do řad věřících, vzbudit pochybnosti o životnosti křesťanství a o účinnosti jeho prostředníků, mohlo by dokonce znamenat ochromení apoštolského elánu horlivých katolíků“ [ibid.: 62]. „Sociologie v skrytu“, sloužící mocenským zájmům, se stala heslem doby na obou stranách „konfesionální“ hranice – i v Československu totiž probíhaly (tajné) výzkumy současné zbožnosti, prováděné státními orgány, které tvořily podklad státní ateizační politiky [Babička 2005: zejm. 383–407].

Po teoretické stránce zůstala nicméně marxistická kritika náboženství poměrně chudá. Na konci čtyřicátých a v padesátých letech šlo vesměs o přejímání pouček o vývojovém překonání náboženského světového názoru z děl klasiků oficiální ideologie. Náboženství bylo opakovaně označováno za „opium lidu“

⁶ Archiv AV ČR Praha, Filosofický ústav, kt. 15, i. č. 176. V modifikované podobě se výstava nakonec přeci jen uskutečnila, viz *Rudé právo* 1961, 41, 12. ledna: 2.

a jiné názory, třebaže vůči náboženství rozhodně ne-vstřícné, se nepřipouštěly. Z tohoto důvodu byla v roce 1956 zakázána publikace Svitákovy knihy *Cesty překonání náboženství*,⁷ ačkoli autor se od feuerbachovsko-marxovské kritiky „hlavní ideologie minulosti“ zřejmě neodchýlil [Sviták 1990: 138].⁸ Změnu přinesl až návrat Arnošta Kolmana do Prahy, kde se v roce 1959 stal ředitelem Filosofického ústavu ČSAV a předsedou akademického kolegia pro filosofii. Dogmatický marxista se totiž zasazoval jak o obnovení české sociologie, tak o větší veřejnou diskusi o náboženství a jeho adekvátnější studium – zkušenosti ze Sovětského svazu, které rozhodně nebyly jen z nejvyšší společnosti (nýbrž i z Lubjanky), jej vedly přinejmenším k poznání nesmyslnosti stávajícího přístupu, stejně jako v případě obnovení sociologie v SSSR (1958) a Polsku (1956). Kolman zajisté neopustil protináboženské postoje, svými články o vědě a víře v *Rudém právu* (21. 1. 1960) a v *Literárních novinách* (13. 2. 1960) i upraveným překladem své ruské knihy *O víře v boha* (1961) však vyvolal rozsáhlou diskusi, která se výrazně odrazila i ve většině jeho úřední korespondence z té doby.⁹ Ještě důležitější bylo, že svým podřízeným umožnil „revizionistické“ postoje a jejich veřejnou prezentaci. Během jeho ředitelování byla vydána obě velká historicko-filosofická díla, která z marxistických pozic oceňovala nekonformní náboženské postoje české minulosti (Kalivodova *Husitská ideologie a Utopie sektářů a blouznivců* manželů Machovcových), a především na ústavu vzniklo oddělení vědeckého ateismu, jehož vedoucí se stala Erika Kadlecová. I zde přitom Kolman volil podle svého (nového) gusta: Kadlecovou si přivedl ze stranické školy, kde ji výzkum státu v podmínkách diktatury proletariátu již v padesátých letech dovedl ke zjištění, že literatura o SSSR pouze ilustruje či dokumentuje „teorii“, neuvědomuje si rozporuplnost skutečného vývoje, a proto vlastně – byť to nebylo řečeno takto přímo – je falešná a nevědecká.¹⁰ Její podřízený Sviták zase mohl uvažovat o tom, že i ateismus se v dějinách vyvíjí, stejně jako se dříve vyvíjelo náboženství, takže jeho stávající podoby nelze označit za dokonalé [Sviták 1963], a zároveň stačil připravit metodické podklady pro velký empirický výzkum realizovaný v roce 1963 (z akademie věd musel odejít až v roce 1964). Tím se začala psát nová velká kapitola v dějinách české sociologie náboženství, i když její „podhoubí“ vznikalo už v padesátých letech.

⁷ Archiv AV ČR Praha, Filosofický ústav, kt. 4, zprávy o činnosti pracovníků; I. Sviták 1960.

⁸ Oficiálně nikdy nevyšla ani druhá Svitáková kniha o náboženství, *Otázky současného ateismu*, již sice v roce 1964 vydal Orbis, avšak ihned šla do stoupy. Kopie jednoho z mála zachovaných exemplářů je k dispozici v archivu autora.

⁹ Archiv AV ČR Praha, Filosofický ústav, kt. 10, i. č. 88.

¹⁰ Archiv AV ČR Praha, Filosofický ústav, kt. 4, zprávy o činnosti pracovníků; E. Kadlecová 1956.

Teoretická sociologie náboženství v šedesátých letech

Oddělení vědeckého ateismu, které v roce 1965 přešlo do nově zřízeného Sociologického ústavu ČSAV (zde fungovalo jako Oddělení teorie a sociologie náboženství),¹¹ lze připsat především dvojí zásluhu. Péčí Eriky Kadlecové byl jednak zorganizován a proveden do té doby největší sociologický výzkum religiozity, stejně jako několik dalších empirických šetření, zatímco jiní pracovníci se věnovali spíše filosofičtěji zaměřeným otázkám. V případě Pelušky Bendlové to byla novotomistická filosofie a dílo Teilharda de Chardin, Jaroslav Hranička studoval současný církevní katolicismus, Mojmir Hrbek filosofickou kritiku náboženství v 19. století, Markéta Machovcová protestantskou filosofii, Ladislav Prokůpek současnou teologickou proudy a ekumenismus a Estera Sládková psychologii náboženství. Z tohoto prostředí vycházely také důležité podněty pro dialog marxistických filosofů s křesťanskými (katolickými i protestantskými) teology, který zaštiťoval Machovcův seminář na pražské filosofické fakultě a později Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, stejně jako pozvání významných západních teologů do Československa a mezinárodní konference v Mariánských Lázních v roce 1967. V explicitní podobě přitom postoj „revizionistů“ vyjadřovalo až usnesení představenstva ÚV KSČ z července 1968 (jediné, které se týkalo náboženství), připravené brněnským filosofem Vítězslavem Gardavským. Dokument ostře odmítal dosavadní proticírkevní boj, který údajně byl důsledkem „osvěcenského a racionalistického antiklerikalismu“, ne skutečného marxismu. Marxismus sám se svou změnou v uzavřený systém pouček podle Gardavského stal pseudoteologií, která nemá náležitý sociální ohlas; uvědomoval si i zavádění pseudonáboženských rituálů, přeměnu „racionální ideologie komunismu v eschatologický mýtus“ apod. Řešení přitom spatřoval v růstu ideologické plurality a konkurence, byť marxismu měla zůstat zachována řídicí úloha, a dokonce v úzké spolupráci strany s některými křesťanskými proudy [Cuhra 2001: 282]. Praktickým důsledkem se stalo jmenování Kadlecové ředitelkou církevního odboru ministerstva kultury, které však mělo neblahý vliv na českou sociologii náboženství.

Vrátíme-li se do první poloviny šedesátých let, velký teoretický význam měla precizní příprava výzkumu religiozity dospělého obyvatelstva Severomoravského kraje. Sociologové totiž odmítli akceptovat představu, že církevní formy jsou jediným možným typem víry a tzv. objektivní příznaky religiozity (počet věřících a duchovních, účast na rituálech, výuka náboženství ve školách) jediným nástrojem pro její výzkum [Kadlecová 1965, 1967: 9–12]. Pokusili se zkoumat i neinstitucionalizované náboženské formy, byť naneštěstí vymezené hlavně v tra-

¹¹ Alternativně se uvažovalo i o založení samostatného religionistického pracoviště, takže např. Machoninův návrh na zřízení Sociologického ústavu ČSAV počítal se začleněním tohoto týmu, jen nezíská-li vlastní instituci (Archiv AV ČR Praha, Sociologický ústav, kt. 1, Návrh koncepce Sociologického ústavu 26. 8. 1964, čj. 388/64, s. 3). Podobně E. Kadlecová v šedesátých letech (neúspěšně) usilovala o zřízení svěbytného časopisu věnovaného religionistice a sociologii náboženství – k „uspokojení“ obou požadavků přitom došlo až za normalizace, ovšem bez jejich původních protagonistů a v hodně odlišné podobě.

dičním křesťanském duchu, jako byla víra v existenci nadpřirozena (Boha, Krista jako vtěleného Boha či posmrtný život) a snaha o kontakt s ním (prostřednictvím modlitby či návštěvy kostela). Takto postulované kategorie umožňovaly vedle věřících a ateistů identifikovat významnou skupinu nábožensky nevyhraněných osob, přičemž skupina věřících byla dále členěna podle míry konformity s církevním učením/praktikami nezávisle na formální konfesionální (sebe)deklaraci. Výzkum pak prokázal relevanci uvedených distinkcí, a i když potvrdil snižování veřejného významu religiozity, což Kadlecová vysvětlovala jak úpadkem její sociálně integrační funkce, tak působením ateistické výchovy, neznamenalo to podle jejího názoru automatické pokračování v budoucnu. Naopak, kompenzační funkce náboženství nadále trvala a náboženství „je touto svojí funkcí zakotveno v naší současné společnosti, ať se nám to líbí nebo ne“ [Kadlecová 1967: 157], což mělo vést k podstatné reformulaci státní náboženské politiky. „Zůstaneme-li jen u potírání náboženských představ a zvyků, dosáhneme nanejvýš toho, že poroste skupina občanů, kteří sice ztratili náboženskou víru, ale nezískali žádnou jinou životní a světonázorovou orientaci; zůstávají lhostejní ke všem problémům, které přesahují jejich bezprostřední každodenní osobní interes. Zisk z takové ‚převýchovy‘ je značně problematický ... může rozšiřovat životní styl tzv. spotřební společnosti, socialismu neméně cizí než náboženství“ [ibid.: 158].

Přestože česká sociologie náboženství v šedesátých letech zůstala „služkou ateismu“ (stejně jako starší konfesionálně-sociologické školy sloužily svým vyznáním), stála přinejmenším velmi blízko tehdejšímu progresivnímu funkcionalistickému pojetí těch západních sociologů, kteří odmítli akceptovat „sociologii farnosti“, redukující religiozitu na její církevní složky. Jednalo se především o konceptualizaci (pro dosavadní sociologii) „neviditelného náboženství“ Thomase Luckmanna, jehož dílu se jinak dostalo zasloužené pozornosti až díky anglickému překladu ([Luckmann 1967], německý originál vyšel 1963). Proto nepřekvapí, že čeští sociologové – jmenovitě právě Kadlecová – byli přizváni k mezinárodnímu komparativnímu rozboru současné religiozity, což lze považovat za jeden z největších úspěchů české poválečné sociologie [cf. Mol 1972]. Na druhou stranu je třeba říci, že sociologická teorie náboženství nepatřila mezi jejich nejsilnější stránky. Jediné dvě studie, které Erika Kadlecová publikovala v *Sociologickém časopise* (obě v roce 1965), se totiž týkaly metodiky uvedeného výzkumu a jeho výsledků a ani jiní akademičtí pracovníci na tom nebyli lépe.¹² Teorii Oddělení teorie a sociologie náboženství *de facto* suplovaly popularizační příručky – „ateistický katechismus“ *Sto otázek* [1962] a sborník *Boží a lidé* [Kadlecová et al. 1966], i na nich se přitom podílela celá řada externích spolupracovníků.

¹² Podobná situace panovala i v dalších relevantních časopisech, například v oficiálním ideologickém periodiku – *Nové myslí*, jež v šedesátých letech rozhodně nebyla platformou stalinistického dogmatismu. Pod rouškou stranického pytydepe zde totiž leccos signalizovalo příchod „jara“ i (později) „zimy“, jak to pěkně vyjádřil M. Petrušek, přičemž není bez zajímavosti, že k obrovskému nárůstu ideologických protináboženských článků došlo až za normalizace, dokonce hlavně na jejím sklonku.

První publikace dokumentuje jakousi přechodnou fázi mezi „kolmanovským“ pojetím a v plném slova smyslu novou sociologií náboženství šedesátých let. Její autoři rozhodně přijímali základní marxistická stanoviska k náboženství a odmítali jakoukoli diskusi s teologií (týkalo se to i Kadlecové! [Sto otázek 1962: 143–144]), současně však připomínali progresivní charakter některých náboženských forem v minulosti a nebáli se o náboženství veřejně diskutovat, byť s uvedenou výjimkou a z pozic gnozeologicky (i mocensky) poněkud nadřazených „neuvědomělému čtenáři“. V tomtéž prostředí se v letech 1959–60 rodili i *Boží lidé* (mimochodem, svým dílem do této knihy přispěl i Kolman), avšak kvůli „koncepčním problémům“, „vyplyvajícím jak z vývoje teorie vědeckého ateismu, tak z vývoje církevně politických vztahů“ [Kadlecová et al. 1966: 480], spatřila o šest let později světlo světa zcela jinak pojatá příručka – dalo by se říci, že pokus o fundovanou marxistickou religionistiku, zatímco do té doby museli čeští čtenáři vystačit s překlady „osvědčených“ sovětských autorů [např. Každan 1960]. Přizvaní odborníci v ní stručně představovali vývoj jednotlivých světových náboženství, včetně zvláštního důrazu na soudobé formy křesťanství, a ani kapitoly z dějin ateismu či sociálněvědního studia náboženství se nevyznačovaly vulgární aprioristickou kritikou. Stanovisko sociologie náboženství opět reprezentovala Erika Kadlecová; zatímco její studie o původu a podstatě náboženství plně vycházela z tradičních marxistických pozic [Kadlecová 1966: 96–119], v závěrečném článku o současné religiozitě již zastávala umírněnější postoje shodné – leckdy doslovně – s prezentací výsledků severomoravského výzkumu [ibid.: 423–479]. Kritizovala dosavadní boj proti náboženství jako dogmatický, neodpovídající názorům V. I. Lenina, a přibližovala reálnou situaci religiozity v soudobé československé společnosti. Kromě formulace, že náboženství je „převrácené vědomí světa“, se však o nějaký teoretický výklad nepokusila.

Skutečnou teoretickou rovinu reflexe náboženství proto v Československu v šedesátých letech představovaly spíše filosofické pokusy o uchopení jeho sociálních funkcí, vzešlé z již uváděných dialogů s křesťany, z nichž nejvýznamnější představovali Milan Machovec a Vítězslav Gardavský. V situaci, kdy „Bůh není zcela mrtev, (neboť) člověk není zcela živ“, nežije autenticky, bylo podle Gardavského absurdní nevěřit. Tato nevíra byla dílem komunistického přesvědčení [Gardavský 1970]. Machovcovo pojetí Krista v knize *Ježíš pro moderního člověka* jej zase především na základě protestantské biblistiky přibližovalo jako humanistu a sociálního reformátora ([Machovec 1972], české vydání mohlo vyjít až v roce 1990), ani zde však nenacházíme nějaké radikálně nové sociologické pojetí náboženství. Paradoxně velmi podobně tomu bylo i v případě sekulárního československého exilu, jen argumentace vycházela z opačné strany: například pro teoretického ekonoma Josefa Macka náboženství bylo „překonaným tmářstvím“ s určitými sociálními funkcemi, jejichž význam mizel s růstem moderní racionality, kdy se stávaly přítěží [Macek 2006]. Přes význačné úspěchy, k nimž se česká sociologie náboženství v šedesátých letech dopracovala, tedy nezbyvá než uzavřít, že byla především empirickou vědou s výrazným přesahem do tvorby státní

náboženské politiky. Nejprve k tomu docházelo prostřednictvím osvětové činnosti, v období Pražského jara načas i přímým působením Eriky Kadlecové a jejích spolupracovníků Hraničky a Prokůpka na ministerstvu kultury. Totéž však zároveň znamenalo faktický zánik činnosti Oddělení teorie a sociologie náboženství, zvláště když se Estera Sládková vrátila na Filosofický ústav. Návrat hlavních protagonistů do akademické sféry po Srpnu, když byli zjara 1969 zbaveni míst na ministerstvu a podrobeni značné kritice za údajné nadbíhání církvím, již žádné významné změny nepřinesl – česká sociologie náboženství šedesátých let šla ke svému zániku. Její mezinárodní úspěchy sice vyzdvihl Miloš Kaláb, když se (marně) snažil bojovat proti likvidaci Sociologického ústavu,¹³ ve skutečnosti však již začínala nová éra s novými lidmi,¹⁴ období, kdy se vědecký ateismus stal akademickým předmětem a získal vlastní výzkumné ústavy (v Brně a Bratislavě, nás bude zajímat jen první uvedený).

Tzv. vědecký ateismus za normalizace

Na základě usnesení prezidia akademie věd byl z dosavadního brněnského Kabinetu pro filosofii k 1. lednu 1972 zřízen Ústav vědeckého ateismu (později dostal do vínku i výzkum tzv. společenského vědomí), jehož ředitelem se stal Jiří Loukotka, od roku 1976 fakticky zastupovaný Ivanem Hodovským, který počátkem osmdesátých let vedení převzal i formálně. Ústav se kromě odborně nepřiliš fundovaných empirických výzkumů zaměřil hlavně na osvětovou činnost v oblasti vědeckého ateismu – ideologicky pojaté práce z dějin náboženství, které v některých případech přesahovaly do roviny uchopení jeho sociálních funkcí – a deskriptivní sociologii náboženství, jež příležitostně (kriticky) přibližovala i západní teoretické myšlení. S výjimkou obligátních překladů z ruštiny ovšem širší veřejnosti byly určeny jen nemnohé práce, například monografie *Vědecký ateismus* [Loukotka et al. 1977] a *Moderní svět a křesťanství* [Loukotka et al. 1980], zatímco vlastní studie plnily interní brožury ministerstva kultury, které zmíním níže, a revui sesterského slovenského ústavu *Ateizmus*.¹⁵ O to výrazněji se ústav zapojil do ideologického

¹³ Archiv AV ČR Praha, Sociologický ústav, kt. 1, i. č. 6, Zpráva o stavu české sociologie 15. 1. 1970.

¹⁴ Zatímco v šedesátých letech bylo plnění státního plánu X-O-13 *Teorie a sociologie náboženství* vyhrazeno prakticky výlučně kolektivu E. Kadlecové (okrajově se do něj zapojili i slovenští kolegové Kvasnička a Kubovič) a Sociologický ústav byl i celorepublikovým koordinačním pracovištěm pro studium náboženství (Archiv AV ČR Praha, Vědecké kolegium pro filosofii a sociologii, kt. 68), nikdo z nich později neparticipoval na činnosti nově zřízeného Ústavu vědeckého ateismu. Obecněji k institucionálnímu vývoji české sociologie v tomto období viz [Míšková, Barvíková, Šmidák 1998: zejm. 46–51].

¹⁵ Důvodem často byla nízká kvalita článků, které proto byly odmítány jak *Sociologickým časopisem*, tak slovenskou *Sociológií*; Archiv AV ČR Praha, Ústav etiky a religionistiky, kt. 3, i. č. 19, porada oddělení 25. 6. 1984. Na druhou stranu nelze říci, že všechny studie otištěné v časopise *Ateizmus*, byť byly ideologicky podmíněné, byly po odborné stránce nekva-

protináboženského boje v rámci Socialistické akademie, do přípravy podkladů pro ideologickou činnost stranických a státních orgánů, případně se zaobíral expertízami současných náboženských aktivit či další „kriminální“ činnosti.¹⁶

Prvním úkolem, s nímž se museli vědečtí ateisté sedmdesátých a osmdesátých let vyrovnat, byla kritika dotehdejší „revizionistické“ sociologie náboženství. Protože pro něco takového bylo dost obtížné nalézt jakékoli teoretické či empirické zdůvodnění, veřejně se tak stalo pouze v rámci konferenčního vystoupení Františka Křenka, který aprioristicky prohlásil, že dosavadní „výsledky a závěry ... nie sú vedecky podložené“;¹⁷ o české sociologii náboženství šedesátých let se však už dále nemluvalo a její práce nebyly citovány. Nevyřčená vazba však samozřejmě fungovala: týž autor koncipoval svůj „kvazi-empirický“ výzkum religiozity zemědělců ve zřejmé návaznosti na výzkumy šedesátých let, a to i v rovině typologie náboženských postojů. Pouze s tím rozdílem, že věřící dále členil na „nábožensky věřící“ a „nábožensky nevěřící“, kteří podle něj tvořili přechod k ateistickým typům, kam řadil i nevyhraněné [Křenek 1980: zejm. 54–60]. Teoreticky závažnější bylo vlastní vymezení vědeckého ateismu, které legitimizovalo vědeckou činnost brněnského ústavu a zároveň tvořilo její metateoretický rámec; v praxi se ovšem postupně měnilo.

Pro počátky Ústavu vědeckého ateismu bylo charakteristické přijetí Loukotkovy perspektivy o vědeckém ateismu jako oficiální ideologii protináboženského boje, vypracované již v počátku šedesátých let na základě četby tehdy oficiálních klasiků a zkušeností s přijímáním sovětské ateistické výchovy [Loukotka 1961]. Situace se tak vrátila před teoretická východiska šedesátých let, zhruba ke „kolmanovské“ otevřenosti k tématu (ne však k dialogu) nebo ještě před ní – o náboženství se smělo omezeně psát, avšak pouze v rovině jeho apriorní kritiky jako

litní. Tento časopis vycházel v letech 1973–89 a představoval jediné oborové periodikum v ČSSR, orientované hlavně na filosofii náboženství, jeho ideologickou a politickou kritiku a deskripci soudobých náboženských jevů/skupin, historická i sociologická dimenze v něm byly potlačeny.

¹⁶ Např. znalecký posudek cyrilometodějské tradice před blížícím se výročím (Archiv AV ČR Praha, Ústav etiky a religionistiky, kt. 7, i. č. 53, 9. 1. 1984) či posouzení náboženské literatury zabavené při domovní prohlídce (ibid., kt. 7, i. č. 51, 16. 9. 1983; jednalo se o standardní náboženskou literaturu vč. Biblí, částečně zahraniční, posudek však přesto byl uzavřen tím, že „o ideologické relevanci těchto nelegálně dovezených brožur nemůže být nejmenší pochybnosti“!). Mimochodem: zájem o účast při třídění zabavené náboženské literatury projevila už před polovinou 60. let E. Kadlecová (Archiv AV ČR Praha, Vědecké kolegium pro filosofii a sociologii, kt. 12, i. č. 263, Zpráva o stavu výzkumu náboženství a boje proti němu, 26. 2. 1964), která o zprostředkování žádala prostřednictvím J. Srovnala předsedu ČSAV F. Šorma (ibid., list z 15. 3. 1966, čj. 339/66); sledovala tím ovšem trochu jiné cíle – rozšiřování knihovny vlastního výzkumného oddělení. Reakce vedení akademie tehdy byla naprosto negativní, zástupce vědeckého sekretáře B. Rosický se v této věci odmítl angažovat a celou proceduru kontroly knih vyhradil zástupcům státních orgánů (ibid., list z 3. 8. 1966, čj. 17.699/9/66).

¹⁷ Zpráva z konference *O revizionistických deformáciach vedeckého ateizmu* v Prešově 11.–12. 6. 1973; *Ateizmus* 1975, 3 (6): 551–552.

„falešného“ a „překonaného“ světonázoru; podobně bylo vedení bratislavského ústavu vědeckého ateismu svěřeno „zasloužilému“ Felixovi Vaščkovi, který na sklonku života publikoval už jen zcela ideologické práce. V součinnosti s novou státní náboženskou politikou, která ztratila někdejší vstřícnost vůči nekatolickým církvím, měla být podle Loukotky vedle hlubšího studia všech moderních náboženských forem věnována zvláštní pozornost protestantismu. Ačkoli se po Únoru nezdál tak „reakční“ jako katolicismus, osvědčil to negativním postojem k srpnové invazi a vznikem teologického hnutí Nová orientace [Loukotka 1979: 40; konkrétními výstupy byly např. práce Loukotka 1976; Svoboda 1980]. Trvalým „nepřitelem“ – a tedy předmětem výzkumu – zůstaly moderní tzv. náboženské sekty, ačkoli k historickým formám nonkonformní religiozity měli marxisté už dlouho mnohem příznivější vztah. Tomu měla odpovídat i adekvátní ateistická výchova: přednášky, na které nikdo nechodí, měly být nahrazeny působením na děti a mládež, v případě dospělých využíváním působení na pracovišti (např. nucené přerazování na jiná místa, do jiných kolektivů apod.), nikoli v místě bydliště [Loukotka 1979: 276–277]. K hlubší definici vědeckého ateismu a jeho emancipaci od praktické ateizační politiky nicméně nedošlo a náznaky sociologického přístupu představovaly jen okrajové reflexe důvodů přetrvávání religiozity v některých regionech či konstatace neúspěchu občanských přechodových rituálů, které měly nahradit církevní [ibid.: 259–277, resp. 248]. Sociologie náboženství tak zůstala uvězněna v hájemství filosofického uchopování (tradičních) dějin náboženství a participace na protináboženské politice a tento petrifikovaný přístup se pouze (staro-)nově přejmenoval na vědecký ateismus.

Zkostnatělé ideologické pozice začaly být (implicitně) překonávány teprve v období, kdy ústav vědeckého ateismu řídil Ivan Hodovský. Mohlo to souviset i s jeho vlastním filosofickým studiem Marxe, z jehož děl dokázal, že paradigmatický autor neužíval termíny typu „vědecký světový názor“, „vědecká ideologie“ či „vědecký ateismus“, nýbrž uvažoval spíše v intencích „konce kritiky náboženství“ a spekulativní filosofie [např. Hodovský 1979, 1980]. Z teorie vědeckého ateismu se tak zvolna stával trpěný přívažek ke studiím z dějin filosofie případně k deskriptivní sociologii, z níž od poloviny sedmdesátých let čerpaly orgány státní správy. V roce 1975 totiž začalo ministerstvo kultury vydávat edici interních brožur *Na pomoc pracovníkům v oblasti státní církevní politiky*, která obsahovala především historické a organizační popisy konkrétních náboženských skupin, jež P. Černý shrnul do vícekrát vydaného přehledu *Církev a náboženské společnosti v ČSSR* [Černý 1989]. Na zpracování jednotlivých svazků se výrazně podíleli pracovníci brněnského ústavu, přičemž některé studie přesáhly legalistickou a deskriptivní rovinu, případně historickou perspektivu [např. Třicáté výročí 1980] směrem k teoretické sociologii náboženství.

Znalec středověké mystické filosofie Milan Daňhel „stačil“ ještě před svojí emigrací do západního Německa vydat příručku *Soudobé náboženské sektářství*, v níž soudil, že „český poválečný (míněna první světová válka; pozn. Z.R.N.) měšťák se domníval spaťovat možnost dosažení ‚absolutna‘ v ‚civilních‘ pod-

mínkách a poměrech, ve kterých žil, cítil se „zušlechtěn“ a lidsky kultivován právě tím, že se mohl stát podílníkem, akcionářem na „božském kapitálu“ snadno, rychle, bez rizika a s neomezenou zárukou“ [Daňhel 1979: 19]. Moderní náboženské sekty proto nejsou výrazem třídní emancipace, nýbrž synkretistického buržoazního „republikánského náboženského sektářství“, Daňhel je však odmítal v obvyklém marxistickém duchu vidět vyloženě negativně a navíc je zcela moderně spojoval s fenomény náboženského konzumu, kutilství (privatizované religiozity) a podobně [ibid.: 21–23]. Vědecko-ateistická kritika soudobých náboženských forem, které už nešly shrnout pod adjektiva „dožívající“ či „přežívající“, se tím dostávala do blízkosti těch západních teorií současné religiozity, které kladly důraz na synkretistický a konzumní charakter neformálního hnutí New Age. Nehledě na tyto podněty se však pozdější autoři píšící o náboženských sektách kvůli ideologickému ospravedlnění boje proti nim „raději“ vrátili na standardní marxistické pozice [Holý 1988; Machalík 1989], a čerpali-li vůbec něco ze západních studií nových náboženských hnutí, byla to obvykle jen jejich typologie [Sekot 1985a: 159]. Teoretická práce se v české sociologii náboženství smrskla na „převyprávění“ klasických sekularizačních teorií a typologie náboženských skupin, jež byly „kořeněny“ marxistickými postoji a příležitostně i vybranými přístupy soudobých západních badatelů, bez jakéhokoli rozvoje a skutečné aplikace [např. Gabriel 1974; Sekot 1985a].

V pojednání o „některých nemarxistických pojetích sociologie náboženství“ takto Aleš Sekot „hodil do jednoho pytle“ meziválečné české teoretiky i hledače alternativní religiozity (Kunte, Tvrdý, Linhart) s československým teologem Hnímkem, katolíkem světového významu Rahnerem a – jedinými sociology – Peterem L. Bergerem a Thomasem Luckmannem, aniž jejich pojetí vystihl v úplnosti [Sekot 1985a: 333–347]. I na interních schůzích brněnského ústavu se proto ozývalo, že „jinak plodný a vytrvalý pracovník“ je „kromě nesporně zdařilých příspěvků ... autorem příspěvků „šitých horkou jehlou“, které nedosahují potřebných parametrů“.¹⁸ Závažnější teoretické podněty, opět však přejímané odjinud, představovala jen Sekotova studie *Sociologické problémy náboženství a sekularizace* [1981a] nebo jeho úvaha o budoucnosti náboženství, publikovaná v rámci monotematického čísla *Filozofického časopisu* věnovaného „aktuálním otázkám vědeckého ateismu“,¹⁹ jež autora zvolna dováděly ke zjištění teoretické nedostatečnosti marxistických pojetí. Kontrapozice západních teoretických a metodických přístupů k náboženství a religiozitě vůči sovětským sice rétoricky favorizovala ty druhé, pozorní čtenáři však mohli nabýt také opačného dojmu, byť nemohl být a nebyl prezentován [Sekot 1985b]. Podobným směrem se vydaly také některé studie Stanislava Hubíka směřující jednak k analýze jazyka a zadruhé k zhodnocení mění-

¹⁸ Archiv AV ČR Praha, Ústav etiky a religionistiky, kt. 3, i. č. 19, Hodnocení činnosti oddělení 1984.

¹⁹ *Filozofický časopis* 1980, 28 (5); většina ostatních příspěvků naproti tomu představovala pouze dogmatické ideologické kritiky náboženství, jaké tehdy vycházely i v revui *Ateismus* nebo v *Nové myslí*.

cí se role religiozity v procesech globalizace. Zatímco druhé téma, publikované především v několika příspěvcích v revui *Ateizmus*, představovalo hlavně ohlasy aktuálních západních vědeckých i širších diskusí, Hubíkův zájem o sociologii jazyka navazoval na Bergerovu a Luckmannovu (velmi selektivní) interpretaci Marxe. V paradigmatickém pojednání o sociologii vědění totiž oba autoři označili právě jazyk a náboženství (symbolické universum) za dva hlavní komunikační kanály mezi „základnou“ a „nadstavbou“; z tohoto důvodu „sociologie jazyka a sociologie náboženství nemohou být pokládány za okrajové, pro sociologickou teorii nepřilíš podstatné zvláštnosti, ale ... jedná (se) o sociologické směry, které mohou pro sociologickou teorii jako takovou znamenat zcela zásadní přínos“ [Berger, Luckmann 1999: 181]. S výjimkou těchto několika podnětů, které většinou zůstávaly bez užitku, se však marxistická sociologie náboženství nezmohla než na opakování teze o vlastní výlučnosti a rozdílnosti oproti „buržoazní sociologii“, případně na připomínání „sovětských vzorů“ [Prusák 1973; Sekot 1981b], které také byly hojně překládány [mj. Jablův 1983; Jakovlev 1983; Suchov 1974]. Devět let, které dělily Prusákův a Sekotův článek, nepřineslo vůbec nic: jako vzory byli zmíněni totiž (sovětští) autoři, následoval výčet problémů, které by měly být zkoumány, nikoli přehled toho, co již bylo uděláno.

Poslední léta předpřevratové existence Ústavu pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu se už vyznačovala transformací ideologické instituce směrem k moderní sociologii náboženství. Kromě již uváděných autorů, jejichž přínos spočíval především v (marxistickém) přiblížení „obtížně dostupných autorů západních“ [úvod J. Hájků in Sekot 1981a: 3], je v této souvislosti třeba zmínit především Miroslava Foreta, který se věnoval metodologii a analýzám nábožensko-geografických výzkumů, ale publikoval i ojedinělou studii o náboženských prvcích v rockové hudbě [Foret 1986a]. V širším kontextu zemí východního bloku (natož v kontextu světovém) sice nešlo o nic unikátního, protože Foret navazoval především na český překlad Jakovleva [Jakovlev 1983], nicméně v normalizačním Československu se jednalo o událost. Teoretická část české sociologie náboženství mohla směřovat přinejmenším k pozicím, jichž obor dosáhl v Sovětském svazu – nicméně jako obvykle k tomu nedošlo a (relativně) podnětná práce zůstala bez pokračování i odezvy, a to i v případě samotného autora [cf. Foret 1986b]. Vzhledem k tomu, že v případě empirických výzkumů bylo třeba „i nadále ... zveřejňovat co nejméně číselných údajů“, ²⁰ nelze se divit, že výsledky oficiální normalizační sociologie náboženství byly prakticky nulové. Několik různě kvalifikovaných i zapálených – a také v oficiální ideologii „různě „věřících“, v skrytu často vůbec – jednotlivců na tom nemohlo nic změnit a popravdě řečeno, ani o to neusilovalo.

²⁰ Archiv AV ČR Praha, Ústav etiky a religionistiky, kt. 3, i. č. 19, porada oddělení 25. 6. 1984.

„Jiné sociologie“ v období normalizace – teologická perspektiva, samizdat, exil

Ačkoli na význam sociologie pro moderní teologické myšlení upozorňoval Ota-
kar Machotka už v meziválečném období [Machotka 1929], panoval z této stra-
ny nezájem až odpor. Katoličtí bohoslovci měli svoji konfesionální sociologii a té
profánní se jako „bezbožné“ báli neméně než výsledků její práce, ukazujících
sekularizaci společnosti, zatímco protestanti vystačili s normativně pojatou soci-
ální etikou [např. Dobiáš 1971] a Církev československá s eklesiologií odrážející
výzkumy veřejného mínění [Hník 1930]. Do tohoto kontextu patří ještě i mnohé
teologické studie z exilu [Rýpar 1970]. Proto i rodící se (protestantská) religionis-
tika sociologii náboženství spíše podceňovala, respektive nemohla se opřít o víc
než o studium oborových klasiků, poněvadž přístup k literatuře byl omezený
a neexistovali podnětnější domácí představitelé tohoto oboru [Heller, Mrázek
1988: 83–85; podobně se na sociologii náboženství z katolického exilu díval Ska-
lický 2005: 116–124, 241–282]. S prakticky motivovaným zájmem o sociologii ná-
boženství a se znalostí jejího aktuálního stavu v zahraničí se setkáváme až v pří-
padě mladších náboženských myslitelů v sedmdesátých a osmdesátých letech,
jejichž působení však bylo velice omezené – na tomto místě můžeme jmenovat
především tajného katolického kněze Tomáše Halíka, přičemž jeho původní spo-
lečenskovědní a humanitní vzdělání jistě nebylo náhodné. K výraznějšímu rozvo-
ji tohoto potenciálu nicméně došlo až po roce 1989, zatímco širšímu přijetí femi-
nistické teologie (již bychom takto mohli považovat za jeden z průníků teologie
s moderním sociologickým uvažováním) bránilo její silně „režimní“ traktování
[cf. Noble 2006: 227–228]. Přesto nelze říci, že by „teologická stránka“ teoretické
sociologie náboženství v českých zemích zcela absentovala, a to především kvůli
brněnské disidentce Boženě Komárkové, která byla podle I. A. Bláhy „nejbystřej-
ší děvče, které prošlo mým seminářem“ [Bláha 1996–2003: 132]. Její studie sice
vznikaly již (a hlavně) v šedesátých letech, ani tehdy však nemohly oficiálně vyjít
a větší ohlas získaly především v okruhu moravského disentu o dekádu později.

Komárkovou můžeme s trochou nadsázky označit za „českého Harveye
Coxe“, radikálního protestantského teologa se silnými zájmy nejen sociálními,
ale především sociologickými, jenž vycházejí z moderní protestantské teologie
podává pronikavou sociologickou analýzu soudobé společnosti, aby se „vrátil“
zpět k reformulaci teologických východisek pro oslovení Weberova „čtvrtého
člověka“. Komárková byla jen o něco umírněnější, nehovořila o „smrti Boha“.
Ve sborníku esejů *Sekularizovaný svět a evangelium* ([Komárková 1992]; k vydá-
ní připravován již v šedesátých letech) nicméně jednoznačně vyšla z Barthovské
dialektické teologie, která se s (post)osvícenskou kritikou náboženství vyrovná-
la přitakáním, ovšem s poukazem na to, že křesťanství je víc než jen nábožen-
stvím. Sekularizaci odmítla považovat za nebezpečí a ztrátu pro církev, neboť
v jejích důsledcích religiozitu opouštějí pouze ti, již do kostela chodili, jen „když
zvon zvonil pro ně“, jak v téže době soudil francouzský katolický sociolog Henri
Desroche; požehnáním sekularizace tedy je jakési „očistění církvi“. Dalekosáh-

lejší význam měly autorčiny úvahy o „sekulocentrickém“ světě [ibid.: 151–160], respektive o implicitně náboženském charakteru ideologie pokroku [ibid.: 170–173, 213–228], které na jednu stranu odhalovaly kryptonáboženské fenomény moderních ideologií i sociální praxe v míře, jež se ve světovém měřítku stala běžnou až mnohem později,²¹ a zadruhé dospívaly ke zjištění, že „tento proces křesťanství negující je současně jeho dílem ... fakt sekularizace samé jako života vyvázaného ze sakrálních struktur a legitimování profaneity jako takové“ [ibid.: 173–174]. Komárková tím přímo předjala aktuální úvahy José Casanovy či Marcela Gaucheta o „postkřesťanské“ sekulární Evropě, která sice odmítá vlastní náboženskou historii, zdroje a kořeny, ale současně se jich nemůže zbavit – a je jimi charakterizována i navenek. S výjimkou čestného doktorátu uděleného basilejskou univerzitou (jistě z podnětu J. M. Lochmana) ovšem tyto úvahy zůstaly bez výraznějšího vědeckého ohlasu, jak mezinárodního, tak i domácího – dílo Boženy Komárkové příliš neproniklo přes bariéru oddělující dissent od „normální“ společnosti a už vůbec neformovalo nějakou viditelnou tradici teologických či sekulárně-vědeckých úvah o sociálních dimenzích moderní ne/religiozity.

Další samizdatoví i exiloví autoři se náboženským otázkám věnovali pouze okrajově, zejména v souvislosti s pronásledováním církví a věřících a s porušováním svobody vyznání (např. *Sociologický obzor* 2/1988: 91–93), případně s náboženskou aktivizací druhé poloviny osmdesátých let (ibid. 4/1987: 88–89), až na dvě výjimky bychom zde nenašli žádné teoretičtější pojaté práce. Obě výjimky však stojí za podstatnější pozornost.

Autorkou první studie, původně samizdatu, který byl přetištěn ve *Svědectví* i v římských *Studiích*, byla opět Erika Kadlecová, která se kriticky distancovala od státní ateizační politiky (včetně své vlastní), aniž proto přestala být přesvědčenou marxistkou; soudila, že „ad maiorem Dei gloriam jsme (násilnou ateizací – pozn. Z.R.N.) udělali více, než je zdrávo“ [Kadlecová 1986: 360]. Ve svém článku však především analyzovala příčiny náboženského oživení osmdesátých let, které „oficiální“ výzkumy vůbec nereflekovaly: „zdá se být nesporné, že náboženství se (ve společnosti) bere vážněji, nebagatelizuje se, není vázáno na ‚periferní‘ a zaostalé vrstvy obyvatel, ba ani v podvědomí ostatních s nimi není jednoznačně spojováno. Zájem o náboženství a církevní život je, jak se zdá, patrnější ve městech (Praha) než na venkově, mezi intelektuály (došlo, jak známo, k celé řadě konverzí) a mladými lidmi“ [ibid.: 352]. Mezi příčinami tohoto růstu zájmu o religiozitu spatřovala kromě negativní reakce na ateizaci „vystřízlivění“ z implicitně náboženské metanarace o pokroku a vědě, ze socialistických slibů světlých zítřků, které nenastaly, a také pozitivní hodnocení sociální a transcendentní dimenze

²¹ Výše již bylo zmíněno, že první úvahy tohoto typu – byť nevycházející z teoretickosociologických pozic – se objevily už před druhou světovou válkou [cf. např. Burleigh 2005: 2–22], právě Komárkové však náleží primát jejich přenosu do moderního českého teoretického myšlení a důsledného dopracování. Na druhou stranu je potřeba říci, že určité náznaky pochopení marxistické (ne další) kryptoreligiozity bychom našli už u Chalupného [Chalupný 1939: 223] nebo Chudoby [Chudoba 1946: 439; zde o nacismu].

religiozity. Správně usoudila, že násilná ateizace vedla k tomu, že církve opustili pouze ti, kdo se k nim hlásili ze sociálních důvodů, nikoli skuteční věřící, přičemž stav celospolečenského marasmu, omezování církví a dezideologizace k víře naopak spíše nově vedly, a to i v silně sekularizované české společnosti.

Nedokázala však udělat druhý podstatný krok k pochopení moderní religiozity, totiž zohlednit její necírkevní, detradicionalizované a privatizované formy, na něž tehdy v souvislosti s religiozitou mládeže upozornila Jiřina Šiklová [1986]. I tato socioložka sice postrehla náboženské oživení, ke kterému od poloviny osmdesátých let docházelo, odmítla jej však jednoznačně ztotožňovat s církvemi. Podle jejího názoru byla většina mládeže areligiózní, a užívala-li náboženské formy a symboly, namnoze se tak dělo jen z důvodu odporu vůči protináboženské komunistické ideologii; mezi hlouběji věřícími pak trvala na rozlišení těch, již pocházeli z tradičních náboženských kruhů, a spontánními „mladokřesťany“. V případech prvních předpokládala hluboké nábožensko-církevní zázemí a konsekventní věroučné znalosti a ortopraktické jednání, kompenzované snahou vlastní religiozitu spíše veřejně nevystavovat, druhí byli podle jejího názoru mnohem proklamativnější, ale „považují se za křesťany, i když to mnohdy neodpovídá běžným kritériím ... Mnozí z nich nevědí, jaký je rozdíl mezi Starým a Novým zákonem, nikdy nečetli jedno ani druhé, nevědí, co jsou evangelia, neznají obsah a výklad mše svaté, neznají smysl eucharistie a nedovedou vysvětlit, jaký je rozdíl mezi katolíkem a protestantem či pravoslavným. Mnohým dokonce splývá křesťanství s animismem, s vírou v astrologii, s mysticismem a třeba i s parapsychologií“ [ibid.: 515–516]. Právě tato skupina, spolu s (spíše malou) částí oněch „negativně věřících“, postupně stále zřejměji inklinovala k neinstitucionalizovaným náboženským formám, což se projevilo v náboženských změnách po roce 1989.

Ojedinelé studie, které navíc sociologické teorii náboženství mohly připsat pouze zprostředkovaně v rovině reflexe uvedených pozorování, nebyly s to nahradit chybějící teoretické zázemí. Proto byl i zájem *mainstreamu* českých sociologů o religiozitu bezprostředně po převratu jen krátkodechý (např. *Sociologické aktuality* 9/1990: 2) a nezbyvá než znovu zdůraznit, že „přes nepochybný sociokulturní význam náboženské problematiky v současném světě a jeho zvyšování v posledních několika desetiletích, které alespoň v některých formách zasahuje i (zdánlivě?) vysoce sekularizovanou evropskou a českou společnost, v období od převratu roku 1989 dosud prakticky nedošlo k (re)konstituci české sociologie náboženství, jež by tuto vývojovou dynamiku studovala v empirické i teoretické rovině“ [Nešpor 2004: 464].

Závěrem

Sledovat vývoj české sociologie náboženství v období vlády komunistického režimu není nezbytně pouze pro pochopení jejích vnitřních souvislostí, na jedné straně značných úspěchů i v mezinárodním kontextu a současně signifikantních

omylů a ztrát, ale také proto, že vrhá poměrně ostré světlo na celkový stav a vývoj sociologie i společnosti v tomto období. Již v dobách, kdy sociologie bývala člena na statiku a dynamiku, bylo zjevné, že její nepostradatelnou součástí jsou i dějiny a sociologie sociologie, a toto zjištění dnes platí s nemenší naléhavostí.

Ateistické a protináboženské (hlavně proticírkevní) postoje komunistické moci sice možná nebyly nezbytné, jak soudil protestantský teolog J. L. Hromádka, nicméně v praxi byly důsledně uplatňovány, což nezůstalo bez vlivu na veškeré oficiální studium religiozity v tomto období. Zpočátku to znamenalo vykazání jakýchkoli ne-negativních zmínek o náboženství z veřejného prostoru, což přivodilo důkladný (přínejmenším vnější) obrat těch badatelů, kteří se v akademické obci udrželi po Únoru 1948. Podobně i „sociologie byla prohlášena za buržoazní pavědu a přestala existovat jako předmět výuky na všech školách ... Sociologové, pokud zůstali, mohli pracovat jen soukromně, pro zásuvku“ [Král 1969: 400]. „Temno“ padesátých let (stejně jako předcházejícího období válečného), však nebylo absolutně neproniknutelné, jak jej chtěli vidět odstavení, případně emigrovavší badatelé, stejně jako krátké období relativní svobody v letech 1945–48 nebylo tak úplně svobodné. Nebudeme-li hledět na marginalizované směry a osoby, i v prostředí oficiální marxisticko-leninské filosofie se v padesátých letech objevovali lidé se sociologickými zájmy, často pozdější „revizionisté“, či skrytí kritici dogmaticko-marxistických pozic vůči náboženství. Katalyzátorem jejich vystoupení, stejně jako obnovení české sociologie v šedesátých letech, se stal Arnošt Kolman, tedy člověk, který předtím tuto vědu prakticky zlikvidoval. Právě Kolmanův návrat do Československa umožnil znovuotevření širších společenských diskusí o náboženství, jakkoli stále jednostranně protinábožensky orientovaných, a vybudování silného badatelského týmu kolem Eriky Kadlecové, který v období Pražského jara na čas převzal i kormidlo státní náboženské politiky. Vědecké studium náboženství bylo i tehdy (až příliš) úzce spojené se stranickými sociálně-politickými zájmy, vymanilo se však z prvoplánového boje proti náboženství a dostalo mnohem lepší metodický základ.

Zájmy českých sociologů náboženství v šedesátých letech byly především empiricko-výzkumné a praktické, teorii se věnovali jen potud, pokud to vyžadovalo metodické zázemí moderních výzkumů a „dovolovala“ aplikace umírněné marxistických názorů na religiozitu. Přesto je třeba vyzdvihnout, že svým způsobem a bez zřejmého přímého vlivu došli k týmž závěrům jako soudobá progresivní západní sociologie náboženství; především odmítli ztotožňovat religiozitu s jejími církevními formami, což bylo do té doby běžné jak v marxistickém pojetí, tak v rámci výzkumů zahraničních náboženských sociologů. V domácím akademickém prostředí však ti sociologové náboženství tvořili dost svébytný, možno říci až okrajový proud, již protože se věnovali „problematickému“ tématu. Hlavní proud tehdejší československé sociologie se ubíral jiným směrem (signifikanční je například absence daného tématu v sociálně-stratifikačním výzkumu [Machonin 1969]) a byť se objevily teoretické práce věnované některým do té doby „necitovatelným“ klasikům (např. Musilovy studie o Weberovi či Večerníkovy referáty o Aronovi), zabývaly se zcela odlišnou problematikou. Prakticky jediným nově

přeloženým dílem sociologické teorie, které se podstatněji věnovalo náboženství, byla první část Parsonse [Parsons 1971], jenže ta kvůli svému pozdnímu vydání zase již nemohla nijak směřovat českou sociologii náboženství. Obavy *mainstreamu* českých sociologů před náboženstvím, lze-li to tak nazvat (svou roli zde však hrál i scientistní nezáměr o tuto oblast), se totiž brzy vyplnily: záhy po Srpnu 1968 byla celá sociologie náboženství šedesátých let označena za „revizionistickou“ a z akademických pozic odstraněna. Její místo zaujali už dříve profilovaní „vědečtí ateisté“, kteří začali uplatňovat zcela ideologická hlediska a k vývoji teoretického uvažování prakticky nijak nepřispěli. Alespoň v praxi (a „nevyřčeně“) se však museli vyrovnávat s úspěchy dosavadních empirických výzkumů, jejichž kvality nicméně nedosáhli.

Ani období normalizace však nebylo úplnou stagnací české sociologie náboženství. V její oficiální linii, ztotožněné s vědeckým ateismem, se příležitostně objevovaly inspirativní práce ovlivněné západním nebo i sovětským teoretickým myšlením, z nichž lze vyzdvihnout především nové uchopení novější nonkonformní sektářské religiozity (M. Daňhel) a zájem o hlubší teoretické zakotvení sociologie náboženství a jazyka (S. Hubík). Přes svoji inovativnost, která by obstála i v širším mezinárodním měřítku, však naneštěstí tyto práce zůstaly bez větší odezvy a dalšího rozvíjení; z dnešního hlediska se proto jako nejpodstatnější vklad normalizační sociologie náboženství jeví – selektivní a ne vždy zcela náležité – seznamování s vývojem západního teoretického myšlení (J. Gabriel, A. Sekot). Sociologické úvahy o religiozitě v českém prostředí v sedmdesátých a osmdesátých letech tím ovšem nejsou vyčerpány. Zatímco exilová i domácí sociální teologie spíše stagnovala a nástup mladších myslitelů se teprve připravoval, velmi inspirativní se staly úvahy Boženy Komárkové ze šedesátých let. Právě tato brněnská teoložka představovala jeden z vrcholů české sociologie náboženství celého sledovaného období, ačkoli své originální myšlenky leckdy pouze naznačovala na pozadí vlastního teologického diskursu. Jiné představitelky disentu, respektive autorky publikující v samizdatu, zase dokázaly uchopit určité náboženské oživení po polovině osmdesátých let v teoretických souvislostech (E. Kadlecová, J. Šiklová), proto nelze říci, že by paradigma vědeckého ateismu teoretickou stránku české sociologie náboženství zcela umrtvilo. Jednalo se však naneštěstí spíše o okrajové práce, které ji ani ve změněných popřevratových poměrech nedokázaly (trvale) oživit, přičemž svou roli zde hrály také institucionální a organizační otázky. Existující brněnský ústav vědeckého ateismu byl zvolna transformován a v nové formě začal úzce spolupracovat s dosavadními protestantskými i katolickými religionisty, proto se nezdálo nutné zakládat nějaké nové pracoviště, a současně docházelo k organizační obnově církví, které neváhaly s institucionalizací vlastních forem náboženské sociologie (nebo ji „zastupujících“ diskursů). Výsledkem je současný stav, který však má – jak již bylo řečeno – také jisté výhody v podobě možnosti etablování skutečně aktuální sociologické teorie náboženství, k čemuž postupně i dochází.

ZDENĚK R. NEŠPOR je vědeckým pracovníkem Sociologického ústavu AV ČR a odborným asistentem na Fakultě humanitních studií UK. Soustavně se věnuje dějinám a sociologii náboženství, ekonomické sociologii a migracím, sociální antropologii a religionistice. Je autorem více než osmdesáti domácích i zahraničních odborných studií, šesti monografií a editorem několika sborníků. V poslední době vydal knihy *Děkuji za bolest... Náboženské prvky v české folkové hudbě 60.–80. let* (Brno 2006) a spolu s Dušanem Lužným *Sociologii náboženství* (Praha 2007). Pro zájemce o dějiny české sociologie připravil základní „archivářskou příručku“ *Institucionální zázemí české sociologie před nástupem marxismu, která vyšla v roce 2007 v rámci Sociologických studií Sociologického ústavu AV ČR, v.v.i.*

Literatura

- Adamec, Čeněk. 1996. *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích*. Praha: ÚSD AV ČR.
- Babička, Václav. 2005. „Vývoj katolické religiozity v českých zemích v letech 1949–1989 (na základě zjišťování Státního úřadu pro věci církevní a Ministerstva kultury – sekretariátu pro věci církevní).“ *Sborník archivních prací* 55 (2): 378–506.
- Berger, Peter L., Thomas Luckmann. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.
- Bláha, I. Arnošt. 1946. „Sociologie náboženství.“ *Sociologický sborník* 1 (3–4): 153–163.
- Bláha, I. Arnošt. 1949. *Život a práce. Sociologova autobiografie*. Rkp., Archiv AV ČR Praha, ČAVU, kt. 185, i.č. 258, osobní spis I. A. Bláha.
- Bláha, I. Arnošt. 1996–2003. „Rodinná kronika.“ *Universitas. Revue Masarykovy univerzity v Brně* 1/1996 – 4/2003; příloha, číslováno separátně.
- Brožová, Věra. 2003. „Karafiátovi Broučci a realisté.“ Pp. 344–355 in Zdeněk Hojda, Roman Prahel (eds.). *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha: KLP.
- Burleigh, Michael. 2005. *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*. New York: Harper Collins.
- Cuhra, Jaroslav. 2001. „KSC, stát a římskokatolická církev (1948–1989).“ *Soudobé dějiny* 8 (2–3): 267–293.
- Čapek, Emil. 1931. *Politická příručka ČSR. Sociologická studie*, Praha: s. n.
- Černý, Pavel. 1989. *Církev a náboženské společnosti v ČSSR*. Praha: Sekretariát vlády ČSR pro věci církevní.
- Daněk, Zdeněk. 1961. „Náboženská sociologie.“ *Studie* 5: 44–65.
- Daňhel, Milan. 1979. *Soudobé náboženské sektářství*. Praha: Sekretariát pro věci církevní MK ČSR.
- Davie, Grace. 2004. „New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective.“ *Social Compass* 51 (1): 73–84.
- Dobiáš, František M. 1971. *Úvod do sociální teologie*. Praha: ÚCN (Kalich).
- Fischer, Josef Ludvík. 2005. *Listy o druhých a o sobě*. Praha: Torst.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Foret, Miroslav. 1986a. „Náboženství v rockových operách.“ *Ateismus* 14 (5): 509–517.
- Foret, Miroslav. 1986b. „Specifika sociologického zkoumání náboženské víry.“ *Sociologický časopis* 23 (1): 62–74.

- Gabriel, Jiří (ed.). 1974. *Sociologie náboženství. Antologie sociologických textů*. Brno: UJEP.
- Gardavský, Vítězslav. 1970. *Bůh není zcela mrtev. Úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*. Praha: Československý spisovatel.
- Hadden, Jeffrey K. 1995. „Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities.“ *Sociological Focus* 28 (1): 83–100.
- Heller, Jan, Milan Mrázek. 1988. *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: ÚCN (Kalich).
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. „The Sociologist of Religions in Court: Neither Witness Nor Expert?“ *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 25 (3): 421–426.
- Hirner, Alexander. 1948. „Náboženstvo ako diferenciativný činiteľ.“ *Sociologický sborník* 3 (1–2): 1–34.
- Hník, František M. 1930. *Za lepší církev. Duševněpraktická studie o příčinách přestupů do Církve československé*. Praha: Blahoslav.
- Hodovský, Ivan. 1979. „Vědeckoateistická výchova jako výchova k vědeckému světovému názoru.“ *Filozofický časopis* 27 (3): 387–401.
- Hodovský, Ivan. 1980. „K otázce marxistické kritiky náboženství.“ *Filozofický časopis* 28 (5): 612–630.
- Holý, Ivan. 1988. *Současné náboženské sektářství*. Praha: Horizont.
- Horvai, Ivan. 1959. *Zázraky očima psychiatrie*. Praha: SNPL.
- Hromádka, Josef Lukl. 1946. *Komunismus a křesťanství*. Praha: Evangelické dílo.
- Chalupný, Emanuel. 1939. *Sociologie. IV. Skladba (Statika). 2. Nauka o výtvorech a činnostech civilisace, sv. 2*. Praha: vl. n.
- Chudoba, Bohdan. 1946. *Jindy a nyní. Dějiny českého národa*. Praha: Vyšehrad.
- Jablokov, I. N. 1983. *Sociológia náboženstva*. Bratislava: Pravda.
- Jakovlev, Jevgenij Georgijevič. 1983. *Umění v zrcadle světových náboženství*. Praha: Panorama.
- Kadlecová, Erika. 1965. „Výzkum religiosity Severomoravského kraje (metoda a technika).“ *Sociologický časopis* 1 (1): 13–40.
- Kadlecová, Erika. 1967. *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*. Praha: Academia.
- Kadlecová, Erika. 1986. „Nejistoty života a jistota víry.“ *Svědectví* 20 (78): 352–360.
- Kadlecová, Erika et al. 1966. *Boží lidé*. Praha: NPL.
- Každan, Alexandr Petrovič. 1960. *Náboženství a ateismus ve starověku*. Praha: Orbis.
- Komárková, Božena. 1993. *Sekularizovaný svět a evangelium*. Brno: Doplněk.
- Král, Josef. 1947. „Sociologie a prof. A. Kolman.“ *Sociologie a sociální problémy* 7 (2): 158–159.
- Král, Josef. 1969. „Několik poznámek k číslu 3/IV 1968 Sociologického časopisu o československé sociologii.“ *Sociologický časopis* 5 (4): 393–402.
- Křenek, František. 1980. *Od náboženství k ateismu v zemědělských kolektivech*. Praha: Horizont.
- Kvasničková, Adela. 1998. „Proti stereotypom obrazu sociológie náboženstva a kresťanskej sociológie na Slovensku do r. 1948.“ *Sociológia* 30 (2): 115–132.
- Linhart, František. 1949. *Náboženství a světový názor*. Praha: Orbis.
- Loukotka, Jiří. 1961. *Zkušenosti z vědeckoateistické výchovy žáků*. Praha: SPN.
- Loukotka, Jiří. 1976. „K úloze protestantismu v českých dějinách.“ *Ateismus* 4 (6): 506–519.
- Loukotka, Jiří. 1979. *Vědecký ateismus a světónázorová výchova*. Praha: Horizont.
- Loukotka, Jiří et al. 1977. *Vědecký ateismus*. Praha: SPN.
- Loukotka, Jiří et al. 1980. *Moderní svět a křesťanství*. Praha: Horizont.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

- Macek, Josef. 2006. *How Do We Think? A Survey of the Ways of Reasoning*. Praha: Karolinum.
- Machalík, Jiří. 1989. *Vybrané kapitoly z vědeckého ateismu III. Náboženské sektářství*. Praha: SPN.
- Machonin, Pavel (ed.). 1969. *Československá společnost. Sociologická analýza sociální stratifikace*. Bratislava: Epoque.
- Machotka, Otakar. 1929. „Význam sociologie pro studium theologické.“ *Kalich* 13 (4): 97–104.
- Machovec, Milan. 1972. *Jesus für Atheisten*. Stuttgart: Kreuz.
- Marek, František. 1947. „Lenin či Kristus? Zrození mythu.“ *Katolík* 10 (8): 2.
- Míšková, Alena, Hana Barvíková, Miroslav Šmidák. 1998. *Československá akademie věd 1969–1972. Restaurace komunistické moci ve vědě*. Praha: ÚSD AV ČR.
- Mol, Hans (ed.). 1972. *Western Religion: A Country by Country Sociological Inquiry*. The Hague, Paris: Mouton.
- Müller, Václav. 1925. *Náboženské poměry v Československé republice*. Praha: Státní nakladatelství.
- Nejedlý, Zdeněk. 1932. *T. G. Masaryk III. Masaryk docent*. Praha: Melantrich.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004. „Dvojí tradice české sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 40 (4): 447–468.
- Nešpor, Zdeněk R. 2007a. „Empirické výzkumy (současného) náboženství v letech 1946–89. Prolegomena k vývoji české sociologie náboženství v období marxistické dominance.“ *Soudobé dějiny* 13 (2–3) (v tisku).
- Nešpor, Zdeněk R. 2007b. „Brněnský výzkum religiozity z roku 1930: současná interpretace.“ *Religio. Revue pro religionistiku* 15 (1): 87–108.
- Noble, Ivana. 2006. „Tajemství Boha a tajemství člověka ve feministické teologii.“ Pp. 221–232 in Hana Hašková, Alena Křížková, Marcela Linková (eds.). *Mnohohlasem. Vyjednávání ženských prostorů po roce 1989*. Praha: SOU AV ČR.
- Parsons, Talcott. 1971. *Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení*. Praha: Svoboda.
- Pertold, Otakar. 1920. *Základy všeobecné vědy náboženské*. Kladno: J. Šnajdr.
- Pertold, Otakar. 1947. *Úvod do vědy náboženské*. Praha: Melantrich.
- Pertold, Otakar. 1956. *Pověra a pověřivost*. Praha: NČSAV.
- Prusák, Peter. 1973. „Příspěvek k teorii a metodologii marxistické sociologie náboženstva.“ *Ateizmus* 1 (1): 51–54.
- Rádl, Emanuel. 1925. *Křesťanství po válce ve světě a u nás*. Praha: Kostnická jednota.
- Rýpar, František. 1970. „Víra a církev v sekularizovaném světě.“ *Studie* 22: 117–143.
- Sekot, Aleš. 1981a. *Sociologické problémy náboženství a sekularizace*. Praha: SPVC MK ČR.
- Sekot, Aleš. 1981b. „Marxistická sociologie náboženství v Československu.“ *Ateizmus* 9 (4): 348–360, (5): 488–511.
- Sekot, Aleš. 1985a. *Sociologie náboženství*. Praha: Svoboda.
- Sekot, Aleš. 1985b. „K sociologickým dimenzím náboženství a religiozity.“ *Sociologický časopis* 21 (1): 34–52.
- Skalický, Karel. 2005. *V zápase s posvátnem. Náboženství v religionistickém bádání*. Brno: CDK.
- Sto otázek věřících nevěřícím o věcech na zemi i na nebi neboli také o tom, jaký mít názor na svět a jaké je naše místo v něm*. 1962. Praha: NPL.
- Suchánková, Marie. 1977. „Česká sociologie náboženství (buržoazní provenience do roku 1945).“ *Ateizmus* 5 (1): 49–61, (2): 163–176, (3): 277–291.
- Suchof, A. D. 1974. *Náboženstvo jako společenský fenomén. Filozofické problémy výskumu*. Pravda: Bratislava.
- Sviták, Ivan. 1963. „K otázce předmětu dějin ateismu.“ *Otázky marxistické filozofie* 18 (3): 239–246.

- Sviták, Ivan. 1990. *Kniha prezence. Z deníku filozofa*. S.l. (České Budějovice): Jihočeské nakladatelství Růže.
- Svoboda, Jiří. 1980. „K názorům na vývoj společnosti v novodobém českém protestantismu.“ *Ateizmus* 8 (4): 322–346.
- Šiklová, Jiřina. 1986. „Mládež v ČSSR a náboženství.“ *Svědectví* 20 (79): 513–520.
- Šíma, Jaroslav. 1940. *Kritika a práce. K poměrům v české sociologii*. Brno: vl. n.
- Šíma, Jaroslav. 1954. *Methodologie badatelské práce ve společenských vědách*. Praha: Vědecký úsek Státní knihovny společenských věd.
- Třicáté výročí církevních zákonů v Československu*. 1980. Praha: Sekretariát pro věci církevní MK ČSR.
- Turčan, Ľudovít. 1998, 2001. „Sociálna otázka v kresťanskej sociológii na Slovensku v prvej polovici 20. storočia.“ *Sociológia* 30 (2): 149–164, 33 (4): 379–386.
- Ullrich, Zdeněk. 1937. „Sociologické výzkumy skupiny Sociálních problémů.“ *Sociologie a sociální problémy* 5 (1): 53–60, (4): 306–320.
- Ullrich, Zdeněk, Otakar Machotka. 1938. „Konfession und Religiosität.“ Pp. 206–211 in Zdeněk Ullrich (ed.). *Soziologische Studien zur Verstädterung der Prager Umgebung*. Prag: Soziologie und Soziale Probleme.
- Velecký, Otto. 1947. *Československá církev s hlediska sociologického*. Rkp. rigorosní práce na FF MU v Brně, Ústřední knihovna FF MU Brno, sg. D 1197.

Jednodětnost v českých rodinách. Kdo jsou ti, kdo mají nebo plánují pouze jedno dítě*

LADISLAV RABUŠIC, BEATRICE-ELENA CHROMKOVÁ MANEA**

Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Brno

One-child Families in the Czech Republic. Who Are the People Who Have or Plan to Have Just One Child?

Abstract: The article tackles the phenomenon of the one-child family in the Czech Republic. The authors try to answer the question of whether it is possible to expect that a significant proportion of Czech fertility intentions will be fulfilled when families conceive and give birth to an only child. Can it be assumed that one-child families will be a significant phenomenon in Czech society in the years to come? To answer the questions the authors used two different datasets in the analysis. The article includes a description of the socio-demographic characteristics of people who have or intend to have just one child. They then proceed to present some of the covariates that determine whether people have or intend to have one child in comparison with those who have other fertility intentions. Some of the findings indicate that it is likely that about 20–25% of women who finish their reproductive period within the next two decades will have only one child. The results indicate that being an only child increases the chances of intending to and having only one child. The opposite effect can be noticed when the place of residence is considered – living in small towns and rural areas may have a negative influence on the decision to have only one child.

Keywords: one-child family, fertility intentions, reproductive behaviour, fertility determinants, expected fertility, Czech society.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 4: 699–719

1. Úvod

Česká republika zažívá v posledním desetiletí nízkou plodnost jako nikdy ve své historii. Hodnoty úhrnné plodnosti se pohybovaly mezi 1,2–1,3 dětí na ženu, což je intenzita, která je označována jako extrémně nízká plodnost. Analýzy se sho-

* Výzkum pro tento článek byl finančně podporován Grantovou agenturou České republiky (GA ČR), grant č. 403/05/0800 „Rodina, práce a reprodukční strategie v České republice“ a grantem Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy ČR – výzkumný záměr „Reprodukce a integrace společnosti“ (MSM002 1622408). Děkujeme dvěma anonymním recenzentům za jejich velmi konstruktivní připomínky.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: prof. PhDr. Ladislav Rabušic, CSc., katedra sociologie, Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Joštova 10, 602 00 Brno,

dují na tom, že momentální propad plodnosti je z velké části způsoben odkládáním početí [Sobotka 2003] a že tedy stále existuje jistá naděje, že toto odkládání početí do vyššího věku žen nepovede k celkově výrazně nižší konečné plodnosti příslušné věkové kohorty, byť jisté analytické signály, že tomu tak může být, již máme [Hamplová, Rychtaříková, Pikálková 2003].

Sociologické a demografické výzkumy naznačují, že v Česku došlo po roce 1989 ke změně populačního klimatu, kdy demografický režim bývalé společnosti reálného socialismu charakteristický časnými sňatky a porody, krátkými mezi-porodními intervaly a celkovou vyšší plodností, je nahrazován režimem, pro nějž je typická nízká sňatečnost, existence nesezdaných soužití, nárůst podílu celoživotně bezdětných osob, porodů v pozdějším věku a snižování porodů vyššího pořadí.

O příčinách této proměny se zatím pouze dohadujeme. Je zřejmé, že v pozadí změn stojí kulturní, sociální a ekonomický kontext nové české společnosti, který přesunul hodnotové priority mladé populace od „rodinné ideologie“, tedy familiarismu,¹ k prioritám individualismu, sebenaplnění a jistého hedonismu. V tomto kontextu je samozřejmě klíčovou otázkou, nakolik mladé ženy a mladí muži potřebují ke svému citovému a psychickému uspokojení mít děti. V současných moderních společnostech existuje tolik prvků a fenoménů, které dokáží přinášet jedincům a párům pocit naplnění a uspokojení jejich potřeb, že vytvářejí velmi silnou konkurenci „potřebě mít děti“. Lze vyslovit domněnku, že právě díky novým hodnotovým prioritám bude v české společnosti narůstat podíl těch, kteří si budou přát (a toto přání budou také celoživotně realizovat) pouze dítě jedno.²

Z posledního sčítání lidu v ČR v roce 2001 vyplývá, že podíl žen ve věkových skupinách 40–44, 45–49, 50–54 (jsou to tedy ženy narozené v období 1947–1961), které během svého života porodily jedno dítě, se pohyboval kolem 15 %. Ve věkové skupině žen ve věku 35–39 let, tedy žen narozených v letech 1962–1966, byl ovšem podíl s jedním dítětem již 19 %. Ačkoliv se jedná o ženy, které by ještě teoreticky mohly porodit další dítě, ze vzorce specifické plodnosti víme, že u této skupiny je to pravděpodobnost zatím poměrně nízká – v roce 2005 byla její specifická plodnost 23 dětí na 1000 žen. Je tedy možné považovat tento nárůst v podílu žen s jedním dítětem za signál, že jednodětnost je v ČR na vzestupu?

e-mail: rabu@fss.muni.cz a Beatrice-Elena Chromková Manea, M.A., katedra sociologie a Institut pro výzkum reprodukce a integrace společnosti, Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Joštova 10, 602 00 Brno, e-mail: manea@fss.muni.cz.

¹ Možný konceptualizuje familiarismus jakožto takové vidění světa, „pro něž je rodina osou a centrem univerza jednotlivce i života společnosti a její blaho přirozeným cílem snažení všech“ [Možný 1991: 11].

² Rychtaříková [2003] např. zastává názor, že ženy patřící ke generaci 70. let budou rodit později než jejich matky, což vede k odkládání mateřství, k nárůstu podílu bezdětných žen a poklesu plodnosti druhého pořadí – a také k nárůstu rodin s jedním dítětem, dodejme.

Důvodů pro hypotézu o narůstání jednodětnosti lze nalézt několik: (1) Pro současné meritokratické společnosti je typické, že manželé či partneři, kteří mají děti, jsou současně plně napojeni na trh práce (nebo se o to, v případě nezaměstnanosti, intenzivně snaží). Jedno dítě může být v tomto případě východiskem pro skloubení požadavků světa práce a citového světa sdílení, pokračování a transgrese. Navíc ženy mohou mít dojem, že mít pouze jedno dítě jim dává lepší pozici na trhu práce a zajišťuje lepší pracovní příležitost. (2) Mít jen jedno dítě by mělo umožnit zažívat vše, co souvisí s rodičovstvím, aniž by docházelo k výraznému omezení obvyklých a preferovaných aktivit. (3) Omezení se pouze na jedno dítě může být vědomým rozhodnutím zajistit dítěti náležitou kvalitu života a zlepšit jeho životní šance v kompetitivním světě – což by se v případě, kdy by v rodině bylo ještě druhé, popř. třetí dítě, nemuselo podařit. (4) Partneři či manželé mohou mít výrazně odlišné představy o počtu svých dětí, takže se nakonec kompromisně dohodnou pouze na jednom [viz Voas 2003]. (5) Svobodné ženy, které netouží po sňatku, avšak chtějí mít dítě, mohou naplnit své „mateřské touhy“ jedním a pouze jedním dítětem. (6) Z důvodů odkládání početí a z něj vyplývající snížené fekundity páru ve vyšším věku se může stát, že se rodičům podaří počít pouze jedno dítě. (7) Ve vysoce rozvodových společnostech – a ta česká takovou je – se může stávat, že po porodu prvního dítěte, který dnes nastává ve vyšším věku ženy, se manželství nebo partnerství rozpadne a žena se již pro další dítě nerozhodne. (8) Partneři po porodu prvního dítěte mohou odkládat své rozhodnutí mít další dítě, až nakonec u nich převládne pocit, že jsou na další rodičovství již staří. (9) Rodiče mohou mít špatné zkušenosti s těhotenstvím nebo s výchovou svého prvního dítěte, a proto se pro další dítě již nerozhodnou.

Můžeme tedy očekávat, že značná část porodnosti bude v ČR naplňována pouze porody jednoho dítěte? Že jednodětnost se stane naším výrazným populačním fenoménem? V našem příspěvku se pokusíme na tuto otázku odpovědět. Odpovědi budeme hledat prostřednictvím dvou druhů datových zdrojů. Jednak ze zdrojů demografické statistiky, jednak z údajů datových souborů, které zkoumaly české populační klima (byl to výzkum *PPA II* z roku 2001 a výzkum *Žena, práce rodina* z roku 2005) – ty nám umožní popsat, jak se ti, kdo mají či plánují pouze jedno dítě, liší svými socio-demografickými charakteristikami od těch, kdo mají jiné natalitní záměry.

2. Východiska

V našem článku se budeme při rozboru jednodětnosti částečně opírat o natalitní plány. Je samozřejmě velkou otázkou, do jaké míry se natalitní plány odlišují od samotné realizace, zdali plánované počty dětí jsou také skutečně v průběhu života naplňovány a realizovány. Empirické studie nepřinášejí jednoznačnou odpověď.

Zatímco na úrovni agregovaných dat některé analýzy vykazují pozoruhodnou shodu mezi natalitními plány a jejich následnou realizací [viz např. Cliquet

et al. 1992; Monnier 1987; Westoff 1990; Quesnel-Vallée, Morgan 2003], na úrovni výběrových šetření (a tedy primárních dat) mnohé studie opakovaně zaznamenaly poměrně slabou korespondenci mezi plány na určitý počet dětí a počtem dětí skutečným – plány byly obvykle značně vyšší než skutečnost [viz např. Noack, Østby 1985, 2002; Bracher, Santow 1991; Van Peer 2002].

Jak lze nalézané rozdíly mezi dětmi plánovanými a realizovanými interpretovat? Rozpor mezi skutečnou plodností a plodností plánovanou nazývá Bonggaarts [2001] novým a dosud plně neprozkoumaným fenoménem. Lze vyslovit domněnku, že diskrepance mezi plány a skutečností je zcela pochopitelná, neboť natalitní intence jsou de facto postojí a postoje se, jak známo, mohou měnit. Plodnost by pak v této perspektivě byla vnímána jako dynamický proces životní dráhy, kdy původní plány na počet dětí se díky neočekávaným událostem v životě páru postupně mohou proměnit. Ukazuje se navíc, že plány na výsledný počet dětí podléhají sekvenčním úpravám, kdy jsou reflektovány a znovu přezkoumávány s každým narozeným dítětem.

Na druhé straně jsou autoři, kteří tvrdí, že rozdíl mezi dětmi plánovanými a realizovanými je indikátorem nenaplněné potřeby (*unmet need*) jakožto důsledku nepříznivých sociálních a ekonomických okolností a nedokonalých opatření rodinné politiky [např. Chesnais 1998; Hakim 2003]. Jiné vysvětlení by mohlo poukazovat na fakt, že nalézané rozdíly mezi plány a skutečností jsou výsledkem dotazovací (výzkumné) situace, v níž respondenti mají tendenci dávat sociálně přijatelné odpovědi. Anebo jak tvrdí Voas [2003], je tato diference výsledkem vlivného mechanismu, kdy partneři (rodiče) se natolik liší ve svých plánech na konečný počet dětí, že je musí po vzájemném vyjednávání korigovat. Data z některých výzkumů tento efekt potvrzují. Jak na datech z mezinárodního výzkumu *Family and Fertility Survey (FSS)* ukázala Van Peerová [Van Peer 2002], stupeň shody v počtu plánovaných dětí u ženy a jejího partnera je faktorem, který významně přispívá k tomu, že tyto plány žena také skutečně realizuje [viz také Bracher, Santow 1991]. Mějme tuto různorodou interpretaci na paměti.

Zkoumání rodin s jedním dítětem bylo dlouhou dobu na okraji zájmu sociologie, demografie i příbuzných disciplín. V odborné literatuře zatím neexistuje obecně sdílený rámec teoretických poznatků o tom, proč se partneři nebo manželé rozhodují pouze pro jedno dítě, jaké mají charakteristiky a jaké jsou jejich životní preference a hodnoty. Rodiny s jedním dítětem jsou v literatuře často zmiňovány pouze v kontextu obecnějších teorií o nízké plodnosti nebo v kontextu teorií o vyjednávání, jak velká má rodina být. Pohledu na jednoduchost dominuje psychologie, která se o ni zajímá z hlediska jedináčkovství.

Hledání v literatuře na téma jednoduchosti nás velmi často přivede k tématu čínské populační politiky jednoho dítěte.³ Značná část článků a studií se zabývá čínskou státní rodinnou politikou („rodina s jedním dítětem“) a popisuje fenomén z demografické, sociální a psychologické perspektivy. Falbo a Dudley [1990,

³ I první z autorů se tímto tématem kdysi parciálně zabýval [viz Rabušic 1987, 1988].

1993] nebo Polit a Falbo [1987] studovali vývoj čínských dětí (jedináčků) a jejich výkon v oblasti vzdělání a v osobním životě z psychologického pohledu.

Daniele Lauferová [Laufer 1999] se ve své knize *Enfants uniques: Des petites familles sous le regard des autres* pokouší zodpovědět otázku, zdali být jedináčkem je „neobyčejné dobrodružství“, nebo ne. Stávají se jedináčci sobeckými, nesdílnými, osamělými či smutnými? Nebo jsou sebevědomí a více milovaní? Můžeme je poznat na ulici nebo ve společnosti? Jací jsou jejich rodiče – ti, kteří se rozhodnou mít jedno dítě? Její kniha obsahuje několik rozhovorů s lidmi, jež mají jedno dítě nebo jsou jedináčky. Autorka uvádí, že rozhodnutí mít jedno dítě je výsledkem komplexního vyjednávání mezi protikladnými zájmy v zaměstnání a rodinném životě a odpovědí na ekonomické poměry rodiny v modernitě. Lidé a zvláště ženy se nechtějí vzdát ani své profese, kariéry a zaměstnání, ani mateřství a role matky.

Nedávné studie ve Velké Británii a Rusku se pokusily načrtnout vývoj rodiny s jedním dítětem a její charakteristiky [viz Avdeev 2001; Jefferies 2001]. Ačkoli tyto dvě studie jsou spíše popisem daného fenoménu než detailní analýzou, považujeme za přínosné prezentovat některé z jejich nejdůležitějších výsledků. Cílem Jefferiesové bylo zjistit, jestli faktory spojené se záměrem mít jedno dítě (či jeho realizací) jsou podobné nebo odlišné od těch, které se pojí s odmítáním dětí. Její výsledky ukázaly, že věková kohorta, věk při prvním manželství a zkušenosti s manželstvím silně korelují s pravděpodobností, že rodiče budou mít jen jedno dítě, zatímco vzdělání hraje velmi malou roli. Dalším důležitým zjištěním bylo, že socioekonomické proměnné byly pro záměr mít druhé dítě jen slabými prediktory. Mít jedno dítě se podle Jefferiesové jeví jako vhodné řešení pro ty, kteří chtějí být rodiči a stále pracovat, budovat kariéru nebo mít volný čas. Jedním z hlavních důvodů, proč se lidé rozhodují mít více než jedno dítě, je všeobecná pozitivní percepce vícečlenných rodin – rodina se dvěma dětmi je ve Velké Británii stále považována za ideální model [Jefferies 2001].

Model vícečetné rodiny je stále preferován i v USA, nicméně jak zjišťují Hagewenová s Morganem [Hagewen, Morgan 2005], normy směřující proti jednodětným rodinám se v Americe postupně oslabují.

Další článek věnovaný rodinám s jedním dítětem pochází z Ruska [viz Avdeev 2001]. Analýza ukazuje, že pokles plodnosti zaznamenaný v současném Rusku není determinován pouze rozhodnutím odložit porod na pozdější dobu. Vysvětlení pro pokles je třeba hledat v přechodu od modelu rodiny se dvěma dětmi k rodině s jedním dítětem, který je podle Avdeeva způsoben ekonomickými faktory spojenými s politickými změnami – chápe je jako nejdůležitější determinanty poklesu plodnosti v Rusku a přijetí modelu rodiny s jedním dítětem.

Vidíme, že existující zahraniční literatura nám toho mnoho o tom, proč se lidé rozhodují mít jen jedno dítě, nenapoví. V České republice, pokud je nám známo, se tímto problémem, tedy *kdo jsou lidé, kteří mají pouze jedno dítě, a proč*, zatím nezbyval nikdo. Proto jsme se rozhodli, že se pokusíme nalézt některé z faktorů ovlivňujících rozhodnutí mít jen jedno dítě. Analýza prezentovaná v následu-

jících oddílech je především povahy deskriptivní a explorační, takže poskytuje předběžný pohled na demografické a socioekonomické činitele týkající se rodiny s jedním dítětem nebo plánující mít jen jedno dítě ve srovnání s rodinami se dvěma nebo více dětmi.

3. Trendy plodnosti v České republice – stručný přehled

Zkusme nejdříve naše úvahy o jednoduchosti spojit s existujícími demografickými daty. Na grafu 1 jsou uvedeny podíly žen ve věku 40 a více let, tedy ženy, které již ukončily svou biologickou reprodukci podle počtu dětí v roce 1991 a 2001.⁴ Data pocházejí ze sčítání lidu.

Vidíme, že proporce žen s jedním dítětem se ve sledovaných letech pohybovaly kolem 17–18 %. Z těchto údajů tedy nevyplývá, že by fenomén jednoduchosti měl vzestupnou tendenci, což neodpovídá naší hypotéze. Tu však není třeba ještě zamítat, neboť struktura konečné plodnosti žen, kterou data na grafu 1 reprezentují, stále ještě zachycuje efekty minulého demografického režimu. Výpočet pro rok 1991 je proveden z údajů o plodnosti žen, které se narodily v období 1920–1951, pro rok 2001 pak z období 1930–1961, je to tedy období plodnosti, které se odehrávalo na pozadí nejdříve tzv. budování socialismu a potom reálného socialismu – v podmínkách tzv. starého demografického režimu.

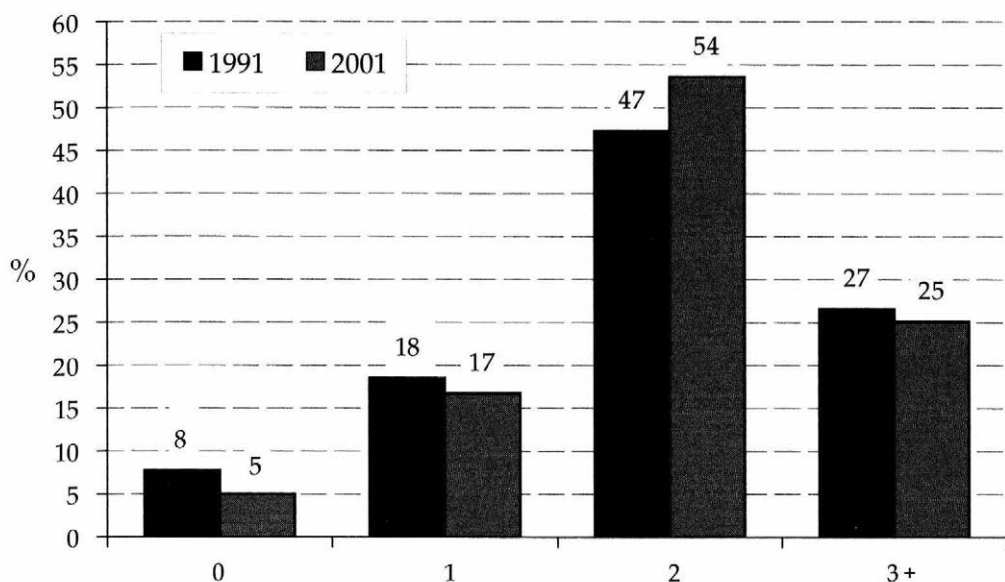
Abychom si udělali představu, zdali českých jednoduchých rodin je mnoho nebo málo, srovnáme je s některými evropskými zeměmi (viz tabulku 1). Vycházíme z údajů, které ve svém článku poskytují Frejka a Sardon [2007].

Z tabulky 1 je patrné, že v kontextu srovnávaných zemí je český podíl jednoduchých rodin u kohorty 1955 spíše nižší. Pro doplnění uvedme ještě data, která prezentuje ve své stati Jefferiesová [Jefferies 2001], když srovnává Velkou Británii s Francií. Zatímco v Británii v kohortě narozené v roce 1955 má jedno dítě 12 % žen a 17 % zůstává bez potomků, ve Francii tvoří bezdětné ženy pouze 8 % ze všech žen narozených v roce 1954, přičemž 20 % žen stejné kohorty má jedno dítě. Nalezené rozdíly pramení podle Jefferiesové z postojů lidí k bezdětnosti a k rodinám s jedním dítětem, současně ale souvisí se socioekonomickou situací a podmínkami, které ženy v manželství mají. Velká Británie má liberálnější postoje k bezdětnosti než Francie, kde naopak mít jedno dítě se považuje za lepší než zůstat bezdětný. Tento jev je poměrně častý např. v jižní Evropě, kde 26 % Portugalek a 22 % Španělek, které patří do skupiny narozených v roce 1955, má jen jedno dítě [Jefferies 2001].

Jefferiesová také uvádí, že podle provedených výzkumů hodlá mít jen jedno dítě méně žen, než kolik jich pak ve skutečnosti v populaci je. V ČR Hamplo-

⁴ Ačkoliv pro konečnou plodnost demografové standardně pracují s věkem nad 45 nebo 49 let, pro Česko byla až dosud věková hranice 40 let u žen adekvátní, neboť po 40. roce věku se v minulých desetiletích rodilo první dítě jen minimálně. Sobotka [2006] uvádí, že po čtyřicítce tvořily míry plodnosti prvního pořadí pouhých 0,4 %.

Graf 1. Podíl žen ve věku 40 a více let podle počtu živě narozených dětí v ČR



Zdroj: data ze sčítání lidu z roků 1991 a 2001.

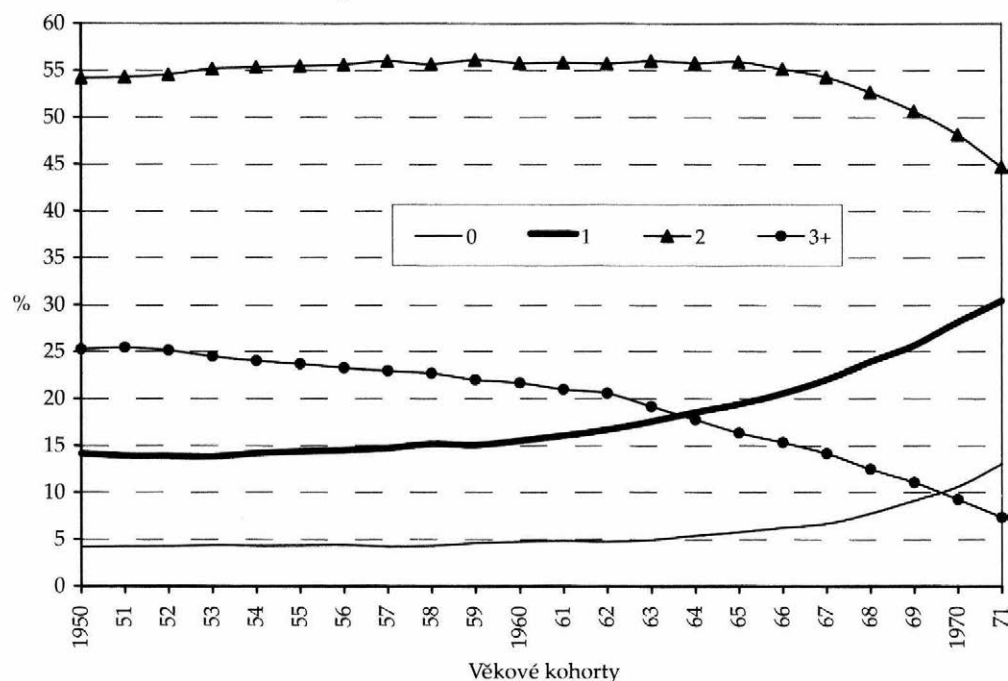
Tabulka 1. Struktura dětí podle pořadí u kohorty narozené v roce 1955 (v %) v některých zemích

Země	Pořadí					Úhrnná plodnost kohorty
	0	1	2	3	4 a více	
Anglie a Wales	17	12	40	20	10	2,02
Česká republika	6	14	55	19	6	2,07
Nizozemsko	17	15	43	18	7	1,87
USA	16	18	35	19	11	1,99
Dánsko	12	19	46	17	5	1,84
Rumunsko	9	22	38	15	16	2,27
Španělsko	11	22	44	23	--*	1,90
Itálie	12	24	42	15	5	1,80
Portugalsko	7	26	44	22	--*	1,96

Pozn.: * – údaje za 4 a více dětí nejsou k dispozici. Jen za 3 a více dětí.

Zdroj: [Frejka, Sardon 2007 table 7: 349–350]; [Jefferies 2001: 3] a Internetová databáze Eurostatu <http://epp.eurostat.ec.europa.eu>.

Graf 2. Podíly žen podle počtu živě narozených dětí v ČR v roce 2001 a podle roku narození: věková skupina 30–51 let



Zdroj: data ze sčítání lidu z roku 2001.

vá [2000] analyzovala vztah mezi ideálním a plánovaným počtem dětí na základě údajů z výzkumu „Mladá generace“ provedeného v roce 1997. Autorka zjistila, že jedno dítě jako ideální počet dětí uvedlo jenom 9 % respondentů, přičemž nejčastěji to byli mladí lidé, kteří chtěli žít bez partnera nebo trvale v nesezdaném soužití. Důvody, které vedly k plánování jednoho dítěte, byly finance, osobní důvody a lepší podmínky pro výchovu.

Poněkud jiný pohled na demografické trendy přináší graf 2, na němž je struktura plodnosti žen, které se narodily v období 1950–2001; jsou to tedy ženy ve věku 51–30 let. Tento graf již signalizuje předpokládaný nárůst podílu žen s jedním dítětem. Jedno dítě mělo 19–20 % žen, jimž bylo v roce 2001 kolem 35 let (narodily se v období 1965–1967). Třicetiprocentní podíl žen s jedním dítětem, který vidíme na konci grafu u třicetiletých žen, pravděpodobně nezůstane zachován, část z nich asi porodí ještě další dítě nebo děti. Příslowce pravděpodobně je zde velmi namístě. Skutečně nemůžeme vědět, pro jak velký podíl z těchto žen to je cílový počet dětí; nemůžeme také vědět, zdali nižší schopnost početí, která se začíná objevovat po třicítce a která podle lékařů dynamicky narůstá po 35. roce věku, nesehraje svou roli a neomezí jejich další plodnost.

Na jasnější posouzení trendu v jednodětnosti si tak budeme muset ještě určitou dobu počkat, určitější představu bychom mohli mít kolem roku 2015, kdy budou končit své období reprodukce kohorty žen narozené po roce 1970, které jsou již nositelkami nového reprodukčního režimu. Bude to také doba, během níž bude pomalu končit dynamické přesouvání porodů do vyššího věku žen a kdy se také u nás usadí nový reprodukční režim. Dříve než tato doba nastane, pokusme se o odhad možného vývoje trendu. Budeme jej formulovat na základě analýz výběrových šetření. Jejich výsledky přináší další části našeho příspěvku.

4. Data z výběrových šetření a výsledky

V tomto příspěvku využíváme pro analýzy data ze dvou studií: (a) Z výzkumu „Populační politika a veřejnost“, který byl proveden jakožto reprezentativní výzkum v roce 2001.⁵ Výběrový soubor o velikosti 1073 respondentů zahrnoval občany České republiky ve věku nad 18 let. V našich analýzách používáme pouze podsoubor žen ve věkové kategorii 20–40 let ($N = 478$). (b) Ze studie „Manželství, práce a rodina“, která byla realizována v listopadu roku 2005 na reprezentativním souboru osob ve věku 20–40 let ($N = 2546$). Sběr dat pro oba výzkumy provedla agentura SC&C.⁶ Výsledky jsou srovnatelné, neboť příslušné otázky byly kladeny identickým způsobem.

4.1 Očekávané počty dětí

Na velikost fenoménu jedináčkovství můžeme usuzovat z ukazatele, který nazýváme očekávaná konečná plodnost. Jak napovídá název, je obdobou konečné plodnosti, jež je standardním demografickým ukazatelem, který říká, kolik dětí připadá na jednu ženu na konci jejího reprodukčního období. Námi zavedená předpokládaná konečná plodnost je indikátorem, který je konstruován z výběrových dat. Vypočítá se jako součet dvou údajů, které ve výzkumu získáme na základě odpovědí na dvě otázky: jednak o počtu dětí, které již respondent má, jednak o počtu dětí, které by ještě chtěl mít v budoucnu. Je tedy konstruktem, který sestává z již existující komponenty a dále z komponenty poněkud nejisté. Proto ono adjektivum „očekávaná“.

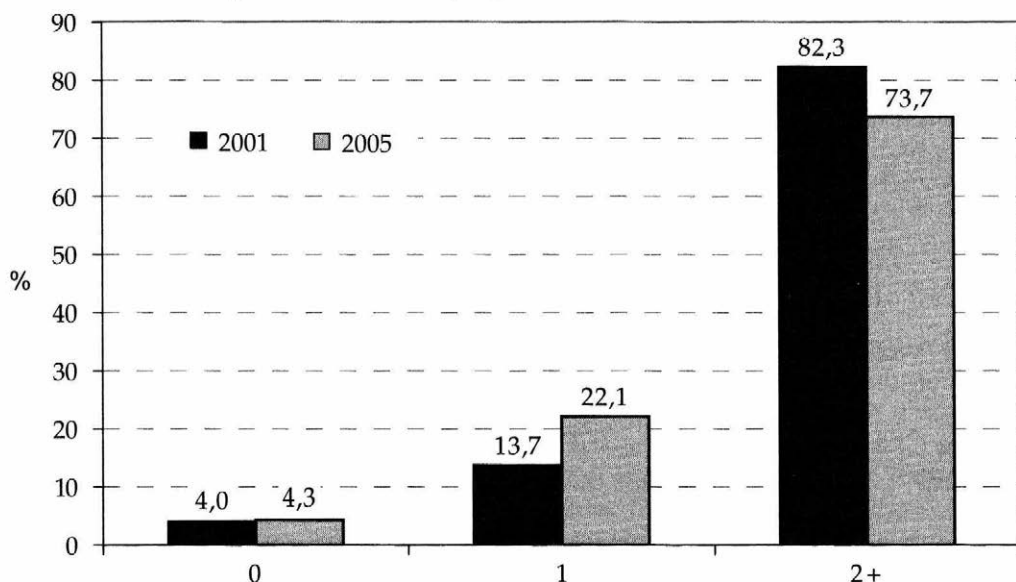
Podívejme se nejdříve, jak je očekávaná konečná plodnost rozložena v letech 2001 a 2005.⁷ V roce 2001 byl průměrný očekávaný počet dětí, které ženy v průběhu své reprodukce porodí, 2,08 dítěte. Podle odpovědí z výzkumu v roce 2005 se

⁵ Tato studie byla součástí mezinárodního srovnávacího výzkumu *Population Policy Acceptance II*, který byl proveden ve 14 evropských zemích.

⁶ V obou případech byl koordinátorem výzkumu Ladislav Rabušic a jeho tým.

⁷ Podíl žen, které měly jedno dítě a které si nebyly jisté, zdali si přejí další, byl 19 % v roce 2001 ($N = 163$). V roce 2005 to bylo 22 % ($N = 290$).

Graf 3. Struktura očekávané konečné plodnosti žen ve věku 20–40 let v ČR v r. 2001 a v r. 2005 (podíl žen s uvedeným počtem dětí)



Zdroj: vlastní výpočty pro ČR z datového souboru PPA II a MPR 2005.

průměr snížil na 1,86. Struktura žen podle počtu dětí v obou letech je zobrazena v grafu 3. Vidíme v něm, že zde dochází k jisté proměně.

Podíl plánovitě bezdětných žen zůstal v obou srovnávaných obdobích na stejné úrovni a pohyboval se na úrovni 4 %. K podobným údajům došly i Hamplová, Rychtaříková a Pikálková [2003: 87]. Podle jejich výzkumných dat z roku 1997 plánovalo nemít žádné dítě 4 % českých žen.⁸ Tyto výsledky tak napovídají, že pokud by to záleželo pouze na ženách, Česku by výrazná bezdětnost v nejbližších desetiletích nijak výrazně nehrozila.

Proměna ale nastala u očekávané jednodětnosti. Podíl žen, u nichž lze předpokládat, že na konci své reprodukční kariéry budou mít pouze jedno dítě, byl 14 % v roce 2001, do roku 2005 se zvýšil na 22 %, což není nepodstatný rozdíl. Tento výsledek chápeme jako další z indikátorů, že se v Česku zásadně proměňuje populační klima. Dvaadvacetiprocentní podíl žen, které očekávají, že budou mít během svého pouze jedno dítě, je srovnatelný s hodnotami, které jsme našli v datech ze sčítání u konečné plodnosti žen ve věku 35 let.

⁸ Data pocházejí z české části mezinárodního komparativního výzkumu *Family and Fertility Survey* (FFS). Vzorek obsahoval ženy ve věkové kategorii 15–44 let, šetření provedl Český statistický úřad.

Tabulka 2. Struktura žen podle očekávaného počtu dětí (řádková %) a podle věkových skupin v roce 2001 a 2005

Věk	n		Žádné dítě		Jedno dítě		Dvě a více dětí		Očekávaná konečná plodnost	
	2001	2005	2001	2005	2001	2005	2001	2005	2001	2005
20–29	133	601	1,2	3,0	8,4	24,7	90,4	72,3	2,03	1,83
30–40	169	682	6,5	5,3	18,5	20,1	75,0	74,6	1,97	1,89

Zdroj: vlastní výpočty pro ČR z datového souboru PPA II a MPR 2005 – vážené soubory.

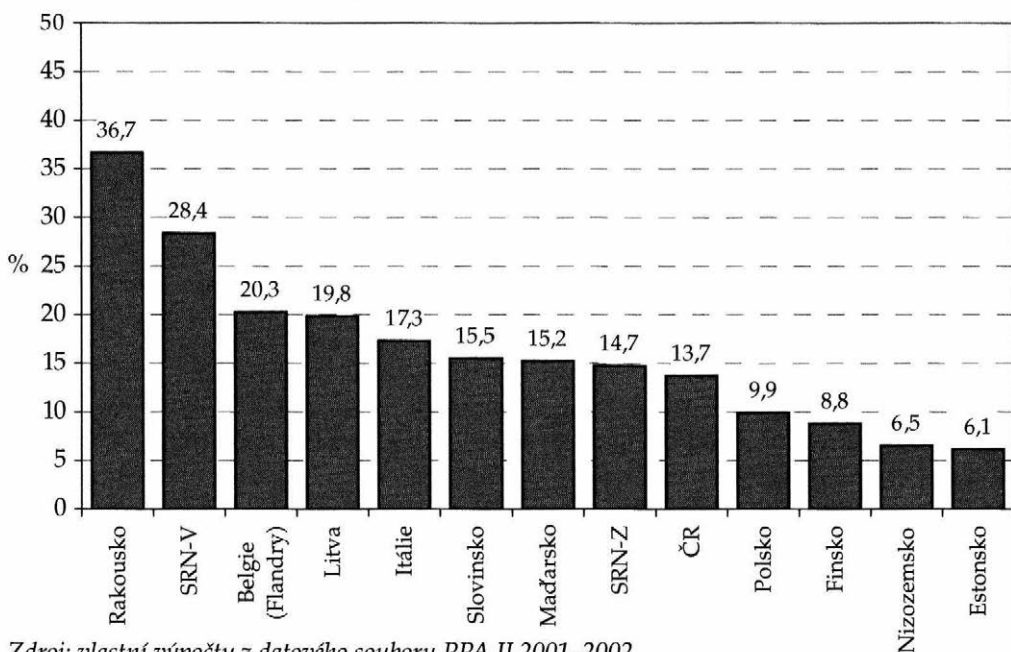
Abychom našim datům ještě lépe rozuměli, ukažme si, jak se liší očekávaná konečná plodnost u mladších žen (ve věku 20–29 let a u žen starších (30–40 let). Údaje jsou zaznamenány v tabulce 2.

Z těchto výběrových dat vyplývá, že v roce 2005 – ve srovnání s rokem 2001 – především výrazně stoupl podíl plánovitě jednodětných žen v mladší věkové skupině (20–29 let), a to z 8 na 25 %. Podíl jednodětných žen ve starší věkové skupině zůstal v podstatě beze změn a pohyboval se kolem 20 %. Podstatným zjištěním je také skutečnost, že zatímco v r. 2001 to byly starší ženy, u nichž jsme mohli na konci reprodukčního období očekávat pouze jedno dítě, v roce 2005 se očekávaný porod pouze jednoho dítěte objevuje u žen mladších.

Jak je na tom Česká republika v evropském kontextu? Jelikož máme data z mezinárodního výzkumu *Population Policy Acceptance II* (viz poznámku 4), jsme schopni v rámci zúčastněných zemí na tuto otázku odpovědět. Přináší ji graf 4. Česká republika patřila v roce 2001 se svými 14 % žen, u nichž se dá s jistou pravděpodobností předpokládat, že porodí během svého reprodukčního období pouze jedno dítě, k zemím se spíše nižším podílem. Společně se západními zeměmi SRN, Maďarskem a Slovinskem jsme vytvářeli určitý „středoevropský klastř“ se 14–15% podílem žen rozhodnutých mít jen jedno dítě. K zemím s více než 20% podílem jedináčkovství patří Rakousko (37 %), dále východní země SRN, Belgie a Litva. Naopak pod 10% podílem jedináčkovství byly Polsko, Finsko, Nizozemí a Estonsko.

Rozhodování o určitém počtu dětí je samozřejmě závislé na věku ženy a na skutečnosti, kolik dětí v době dotazování již má. Soustředíme-li svou pozornost na jedno dítě, dostaneme údaje, které jsou zobrazeny v tabulce 3. Uvádíme jen data z výzkumu v roce 2005, v roce 2001 při tomto třídění byly počty respondentek už příliš malé.

Ve věkové skupině 20–29letých žen z těch, kteří ještě nemají žádné dítě, plánuje jedno dítě 24 %, zatímco ve věkové skupině 30–40letých to je 18 %. Mladé ženy jsou z tohoto hlediska častěji rozhodnuté pro jednodětnost. Stejně tak mlad-

Graf 4. Očekávaná konečná plodnost jednoho dítěte v některých evropských zemích u žen ve věku 20–40 let, rok 2001–2002

Zdroj: vlastní výpočty z datového souboru PPA II 2001–2002.

ší ženy, které již jedno dítě mají, jsou častěji než starší ženy rozhodnuty nemít další dítě, a zůstat tak pouze u jednoho (v poměru 58 : 36 %).

Výsledky z roku 2005 jsou tak potvrzením trendu, který již byl zaznamenán v západních evropských zemích, a obrací dosud existující poznatky. V dřívějších výzkumech populačního klimatu totiž mladší věkové skupiny obvykle očekávaly a plánovaly vyšší počty dětí než skupiny starší. V posledních letech, jak zaznamenali Goldstein, Lutz a Testaová [Goldstein, Lutz, Testa 2003], je tomu naopak. Lutze a Skirbekka [Lutz, Skirbekk 2005] to vedlo k představení hypotézy o pasti nízké fertility (*low fertility trap hypothesis*), kterou pak ještě rozpracovali s Testaovou [viz Lutz, Skirbekk, Testa 2005]. Jejich hypotéza tvrdí, že v Evropě může docházet ke kontinuálnímu poklesu počtu porodů. Podle nich jsou ve hře vzájemně se podporující tři mechanismy: demografický, to je snižování potenciálních počtů matek, které povedou ke snižování počtu narozených; sociologický, který způsobuje, že představy o ideálním počtu dětí v nejmladších kohortách se snižují, což je efekt nízké plodnosti, kterou kolem sebe vidí; a konečně ekonomický, založený na hypotéze relativního příjmu Richarda Easterlina [Easterlin 1987], která předpokládá, že plodnost je výsledkem aspirací a očekávaného příjmu – u mladých kohort se aspirace zvyšují, ale očekávaný příjem se snižuje. Tyto tři procesy povedou podle Lutze, Skirbekka a Testaové k sestupné spirále v počtu

Tabulka 3. Plánování jednoho dítěte podle počtu současných dětí a věkových skupin (řádková %), 2005

Věk	Počet současných dětí	Očekávané 1 dítě
20–29	0	24
	1	58
30–40	0	18
	1	36

Pozn. Dopočet do 100 % v řádcích tvoří plány na žádné dítě nebo na 2 a více dětí.

Zdroj: datový soubor MPR 2005 – vážený soubor.

narozených, tedy k tomu, co již pojmenoval – v podobném duchu – Chesnais [1998] jakožto exponenciální spirálu úbytku populace.

Naším zjištěním o vyšším podílu plánovaných jedináčků v mladší věkové skupině žen odpovídají také údaje o průměrném počtu dětí, které lze hypoteticky v těchto dvou věkových skupinách očekávat (viz poslední dva sloupce v tabulce 2). V obou věkových skupinách došlo v roce 2005 ke snížení hodnot tohoto ukazatele, mladší věková skupina pak neočekává (a neplánuje) vyšší průměrný počet dětí než skupina starší.

Pokud by dnešní české třicátnice až čtyřicátnice měly konečnou plodnost na úrovni 1,82–1,96, neboť takový je 95% interval spolehlivosti pro průměr 1,89 dětí (v tabulce 2), a pokud by dnešní dvacátnice až třicátnice měly konečnou plodnost 1,77–1,89 (interval spolehlivosti pro průměr 1,83), nebyl by to vůbec špatný výsledek a relativně značný podíl žen anticipujících narození pouze jednoho dítěte bychom brali na vědomí jen jako zajímavý fakt. Otázkou je, jaká bude skutečnost.

4.2 Charakteristika žen, které očekávají, že budou mít jedno dítě

Podívejme se nyní, jaká je struktura žen, u nichž lze očekávat, že budou mít pouze jedno dítě, podle základních sociodemografických charakteristik. Uvádí ji tabulka 4.

Dvourozměrné třídění naznačuje, že předpokládanou jednodětnost můžeme očekávat spíše u svobodných a rozvedených, dále u žen se základním vzděláním (vysokoškolačky nejméně často, ty ale budou mít pravděpodobně nejvyšší podíl bezdětnosti), u žen z rodin s nejnižším příjmem (27 %), u žen bydlících ve velkoměstě (30 %), u žen, které nemají žádného sourozence, a jsou tedy z rodin jedináčků (30 %), a konečně u žen, které nejsou členkami žádné církve.

Tuto charakteristiku, která by mohla dělat dojem typologie, však musíme brát s rezervou. Mnohé vztahy dvourozměrného třídění jsou ovlivněny půso-

Tabulka 4. Předpokládaná struktura výsledného počtu dětí u žen podle vzdělání, rodinného stavu a členství v církvi; data z roku 2005 (řádková %)

	0 dětí	1 dítě	2+ dětí
<i>Rodinný stav:</i> Svobodná ⁺	7,7	25,2	67,1
Vdaná	1,9	17,6	80,5
Ukončené manželství	2,9	30,8	66,3
<i>Vzdělání:</i> Základní	2,7	25,8	71,5
SŠ bez maturity	4,2	21,3	74,6
SŠ s maturitou	3,3	22,9	73,8
VŠ	8,1	16,8	75,1
<i>Příjem domácnosti:</i> Do 14 tis. Kč	3,7	27,4	68,8
14 001–20 000	5,1	19,5	75,4
20 001–27 000	3,1	16,5	80,5
27 001 + Kč	6,5	20,6	72,9
<i>Velikost místa bydliště:</i> malá vesnice	2,3	19,5	78,2
malé město	4,0	20,1	75,9
středně velké město	2,7	21,2	76,1
velké město	8,9	30,4	60,7
<i>Počet sourozenců:</i> Žádný	14,0	29,9	56,1
Jeden	3,0	23,9	73,1
Dva	4,2	17,5	78,3
Tři a více	1,5	20,5	78,0
<i>Členka církve:</i> Ano	2,9	16,4	80,7
Ne	4,5	23,3	72,2
<i>Celkem</i>	4,3	22,1	73,7

Pozn.: ⁺ Zahrnuje i nesezdaná soužití.

Zdroj: vlastní výpočty z datového souboru MPR 2005.

bením intervenujících proměnných (např. velký podíl u žen z nízkopříjmových rodin, u nich lze očekávat pouze jedno dítě, je jistě ovlivněn tím, že je mezi nimi mnoho žen se základním vzděláním, které také nejčastěji předpokládají jedináčka atd.). Prozkoumejme proto nyní efekt čistého působení jednotlivých proměnných na očekávanou jednodětnost prostřednictvím modelu binární logistické regrese. Závisle proměnnou jsme v souladu s naším tématem dichotomizovali tak, že hodnoty 1 nabývaly případy, kdy bylo možné očekávat jednodětnosti, hodno-

ty 0 pak ty, jejichž očekávaný počet dětí byl 2 a více. Z tohoto kódování je vidět, že jsme z analýzy záměrně eliminovali ženy, které nemají a nepřejí si ani jedno dítě. Důvodem byla skutečnost, že záměrně bezdětné ženy jsou přece jen zvláštní skupinou a nás v naší analýze zajímá především, jak se liší ženy rozhodnuté mít pouze jedno dítě od žen, které mají více dětí než jedno.⁹ Do regresního modelu vstoupily všechny proměnné, které jsou v tabulce 4. K nim jsme ještě připojili věk ženy. Výsledky analýzy, jež jsou uvedeny v tabulce 5, skutečně ukazují, že mnohé vztahy se proměnily.

Tak především, věk ženy nemá žádný čistý vliv¹⁰ na šanci, že žena očekává pouze jedno dítě (adjustovaný poměr šancí není statisticky významný.) Stejně tak nehraje roli v rozhodování o jednom dítěti příjem domácnosti. Hypotéza, že jedináčkovství je buď výrazem bohatých domácností, které své jedno dítě mají jako dítě statusové, nebo alternativní hypotéza, že jedno dítě je výrazem toho, že domácnost si nemůže více dětí dovolit, tak není našimi daty podporována. Žádnou roli nehraje ani členství v církvi, byť bychom mohli ve shodě s výsledky třídění druhého stupně očekávat, že členky církve (v souboru jich bylo 15 procent) budou chtít výrazně častěji konečný počet dětí vyšší než jedno. Čistý efekt této proměnné však nebyl v regresi nalezen.

A nyní proměnné, jejichž působení statisticky významné je. Jasnou roli v rozhodování se pro jednodětnost a také pro její realizaci hraje vzdělání. Podle našich dat ženy s nižším vzděláním než středoškolským mají ve srovnání s ženami s nejvyšším, to je vysokoškolským vzděláním, trojnásobně, resp. dvojnásobně vyšší šanci na to, že během svého života budou mít pouze jedno dítě. Ženy se středoškolským vzděláním se svou šancí na jednodětnost od vysokoškolaček neliší. Samozřejmě, pohybujeme se v oblasti předpokládaného počtu dětí – ženy s VŠ vzděláním začínají v současné době v Česku obtížně hledat vhodného partnera, odkládají početí do vyššího věku a pocíťují velké náklady ztracených příležitostí, takže je možné, že nakonec také skončí jen u jednoho dítěte. Nicméně náš výsledek opětovně potvrzuje zjištění, ke kterému na základě analýzy dat z komparativního evropského výzkumu, jenž proběhl ve třinácti zemích Evropy v letech 2001–2002, dospěla Van Peerová s Rabušicem [Van Peer, Rabušic 2008], totiž že vysokoškolské vzdělání nebrání lidem v plánech na vyšší počet dětí.

Jasný vliv na přání mít pouze jedno dítě má velikost místa bydliště. Respondentky, které žijí v obci menších než „velké město“,¹¹ mají statisticky významně nižší šance na to, že budou mít jen jedno dítě. Působení tohoto ekologického fak-

⁹ Dalším důvodem, proč jsme neprovedli binární logistickou regresi na bezdětných ženách, které plánují pouze jedno dítě, jak navrhoval/a anonymní recenzent/ka, je nízký počet respondentů (pouhých 73) v takto vytvořeném podsouboru.

¹⁰ Čistý vliv je relativní výraz. Lépe by bylo říci „očištěný od vlivů ostatních proměnných, které vstoupily do regrese“.

¹¹ Definice velikosti místa bydliště byla ponechána na respondentech. Odpovídali na otázku: Řekl(a) byste, že žijete 1. v malé vesnici, nebo 2. v malém, 3. středně velkém nebo 4. velkém městě?

Tabulka 5. Adjustované šance (odds ratio) ukazující pravděpodobnost, že respondent bude mít pouze jedno dítě, podle vybraných charakteristik

	B koef.	Adjustovaný poměr šancí
<i>Věk (kardinální proměnná):</i>	0,03	1,03 nesignif.
<i>Rodinný stav:</i>		
Vdaná	-0,79	0,45 **
Ukončené manželství	-0,13	0,88 nesignif.
Svobodná ⁺	0,00 (ref.)	ref.
<i>Vzdělání:</i>		
Základní	1,15	3,15 *
SŠ bez maturity	0,73	2,07 *
SŠ s maturitou	0,66	1,94 nesignif.
VŠ	0,00 (ref.)	ref.
<i>Celkový příjem domácnosti:</i>		
Do 14 tis. Kč	0,13	1,14 nesignif.
14 001–20 000	-0,20	0,82 nesignif.
20 001–27 000	-0,28	0,76 nesignif.
27 001 + Kč	0,00 (ref.)	ref.
<i>Velikost místa bydliště:</i>		
malá vesnice	-0,92	0,40 **
malé město	-0,60	0,55 *
středně velké město	-0,89	0,41 **
velké město	0,00 (ref.)	ref.
<i>Členka církve:</i>		
Ano	-0,01	0,99 nesignif.
Ne	0,00 (ref.)	ref.
<i>Počet sourozenců:</i>		
Žádný	0,93	2,53 *
Jeden	0,57	1,78 nesignif.
Dva	0,04	1,04 nesignif.
Tři a více	0,00 (ref.)	ref.
<i>Konstanta</i>	-2,09	0,12 **

⁺ Pozn.: Zahrnuje i nesezdaná soužití.

Zdroj: vlastní výpočty z datového souboru MPR 2005.

Poznámky: (ref.) = srovnávaná kategorie; nesignif. = statisticky nesignifikanční;

* = $p < 0,05$; ** = $p < 0,01$

Charakteristiky modelu: Chí kvadrát je statisticky signifikantní (model s daty vysvětluje závisle proměnnou lépe než model pouze s konstantou), Hosmer-Lemeshowův test není signifikantní ($p > 0,05$), což znamená, že modelová data (regrese je vždy modelem) a reálná data se neliší. Podíl správně klasifikovaných případů byl 79,6 %, což je dobrý výsledek, neboť rozdíl mezi skutečnými daty a daty odhadnutými z modelu byl nízký. Nagelkerkeho $R^2 = 0,1$, což znamená, že model vysvětluje pouze 10 % variance závisle proměnné.

toru nelze vysvětlovat jinak než durkheimovsky. Typ lokálních sociálních vazeb, které se formují v malých a středně velkých sídelních jednotkách, vytváří klima, které plány na jedno a jen jedno dítě nepodporuje (což ale ještě neznamená, že reálná konečná plodnost nakonec na jedináčkovi neustrne).

V podobném duchu, jak jsme interpretovali působení předchozí proměnné, lze hovořit i o vlivu počtu sourozenců. Jak ukazuje regresní analýza, respondentky, které nemají žádného sourozence a jsou tedy jedináčky, mají 2,5krát vyšší šanci než respondentky s vyšším počtem dětí, že samy budou mít pouze jedno dítě. Některé rodinné vzorce, jak vidno, mají tendenci se sociálně reprodukovat.

Poslední kategorií, která prokázala statisticky významný vliv na očekávanou jednodětnost, je rodinný stav „vdaná“. Vdané ženy mají o 55 % nižší šanci, že budou mít jedináčky, než ženy svobodné.¹² Legitimizace vztahu sňatkem je tak, zdá se, prvkem, který od jednodětnosti s velkou pravděpodobností odvádí.¹³

5. Závěry a diskuze

V tomto článku jsme se zabývali fenoménem jednoho dítěte v rodině, jednodětností. V jeho úvodu jsme museli konstatovat, že české poznatky o tomto jevu v podstatě neexistují – nemáme ani demografické, ani sociologické statě, které by nám tento speciální rodinný útvar popisovaly a vysvětlovaly. Na základě našich úvah, dat a analýz si dovoluujeme tvrdit, že u generací českých žen, které ukončí své reprodukční období v následujících dvou dekadách, je možné se značnou pravděpodobností očekávat, že podíl žen, které porodí pouze jedno dítě, se bude pohybovat na úrovni 20–25 %. Netroufáme si zatím hodnotit, zdali to je podíl vysoký nebo nízký, z výběrových dat z roku 2001 nicméně lze předpokládat, že v Evropě budou země, které budou mít podíl i vyšší. Česká výběrová data ovšem naznačují, že mezi lety 2001 a 2005 měl podíl očekávané jednodětnosti mezi respondentkami reprezentativních výběrových šetření vzestupnou tendenci.

Naše analýza faktorů, které mohou vést české ženy k rozhodnutí zůstat ve své plodnosti pouze u jednoho dítěte, prokázala, že některé sociologické poznatky o vlivu struktury na jednání stále platí. Na mysl máme především zjištění o tom, že ženy pocházející z jednodětných rodin statisticky významně častěji počítají

¹² Do binární logistické regrese jsme zařadili místo rodinného stavu proměnnou partnerský vztah (to je, zdali respondentky žily v době výzkumu se stálým partnerem). Ukázalo se, že ženy žijící s partnerem mají nižší šanci mít na konci svého reprodukčního období jedno dítě než ty, které žijí bez partnera. Data nám neumožňují rozlišit mezi těmi, které žijí bez partnera dobrovolně, a těmi, které takto žijí nedobrovolně. Je možno vyslovit hypotézu, že ženy, které patří ke skupině žijících bez partnera dobrovolně, mohou mít odlišné reprodukční záměry i chování.

¹³ Předpokládaná kauzalita by zde ale mohla být i obrácená. Svou roli by mohl sehrávat fakt, že ženy, které jsou více rodinně založené, chtějí také více dětí, takže mají vyšší pravděpodobnost, že uzavřou sňatek (za tuto připomínku děkujeme jednomu z anonymních recenzentů).

s tím, že samy budou mít zase jedináčky, a že sociálně ekologické prostředí malých sídel má svůj vliv na rozhodování o tom, že ženy nebudou mít pouze jedno dítě.

Některé dosavadní poznatky ovšem platit přestávají. Podstatný je ten o vzdělání žen a očekávaném počtu dětí. Ukazuje se, že ve výsledcích po aplikaci postupů vícerozměrné analýzy ženy s nejvyšším vzděláním už zdaleka nejsou ty, které by si systematicky přály a očekávaly nejnížší počty dětí.¹⁴ Konkrétně v našem případě vyšší vzdělání nikterak nezvyšovalo šance na touhu zůstat celoživotně jen s jedním dítětem. Podobně neplatí, že církevní afiliace může být faktorem, který redukuje plány na jedináčkovství, a že tedy ženy nábožensky založené se v tomto ohledu neliší od žen, které na náboženský život napojeny nejsou. Tato zjištění mimo jiné ukazují, jak je důležité, aby se statistická analýza v sociálních vědách nespokojovala pouze s těmi nejjednoduššími postupy, neboť ty mohou produkovat zkreslené výsledky (nepravé statistické vztahy), které při užití náročnějších postupů neobstojí.¹⁵

Naši analýzu jednodětnosti, kterou jsme předvedli v tomto článku, považujeme pouze za první krok, po němž by měly následovat další. Měli bychom udělat podobnou analýzu pro mužskou část našeho souboru a měli bychom také zjistit, do jaké míry na jedináčkovství působí vzájemné interakce mezi manželi či partnery, které jak ukázal Voas [2003], by mohly hrát důležitou roli. Data k tomu v našem souboru máme.

Měli bychom se také – nebo někdo další – pustit do úlohy, která by vzala v úvahu jednodětnost záměrnou a jednodětnost nezáměrnou vzniklou jakožto výsledek snížené biologické plodnosti. Můžeme totiž očekávat, že s posouváním prvních porodů do vyššího věku žen a mužů a z důvodů působení různých faktorů, které mohou způsobovat neplodnost mužů a žen, bude v Česku přibývat párů, které ani navzdory velkým pokrokům v reprodukčních možnostech medicíny nebudou schopny počít, donosit a porodit více než jedno dítě. Otázka dobrovolného a nedobrovolného jedináčkovství je tak – po vzoru dobrovolné a nedobrovolné bezdětnosti – dalším z témat, jemuž by se česká populační studia měla věnovat.

LADISLAV RABUŠIC je profesorem brněnské katedry sociologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity a nyní také děkanem této fakulty. Svůj badatelský zájem soustřeďuje především na problematiku populačních studií a na otázky hodnotových proměn. Je autorem desítek statí nebo kapitol v knihách publikovaných jak doma, tak i v zahraničí

¹⁴ Podporu k tomuto výroku lze hledat např. u van Peerové [van Peer 2002], která na mezinárodních datech z výzkumu FFS ukázala, že ženy s nejvyšším vzděláním nechtějí mít nejmenší počty dětí. Testaová a Toulemon [Testa, Toulemon 2006] našli ve Francii pozitivní vztah mezi vzděláním a ideální velikostí rodiny – vzdělanější ženy si přejí více dětí a jsou v mnohem menších počtech pro bezdětnost než ostatní kategorie.

¹⁵ Nicméně tyto zkreslené výsledky se stávají součástí diskurzu a zakládají interpretační mýty.

nebo prezentovaných na zahraničních sociologických nebo demografických konferencích. Z českých časopisů publikuje hlavně v Sociologickém časopise / Czech Sociological Review a v Demografii. Je autorem monografie o příčinách a efektech populačního stárnutí (Česká společnost stárne), editoval knihu Česká společnost a senioři, vydal monografii nazvanou Kde ty všechny děti jsou? o příčinách nízké plodnosti v ČR. Nízká plodnost a populační politika jsou témata, jimž se v současnosti věnuje především.

BEATRICE-ELENA CHROMKOVÁ MANEA pracuje od roku 2005 na Fakultě sociálních studií v Brně a jejím výzkumném Institutu pro výzkum reprodukce a integrace společnosti jako odborná pracovnice. Zabývá se populačními studiemi, především tematikou nízké plodnosti, v níž se orientuje na problematiku jednodětnosti. Dále se věnuje problematice skloubení práce/zaměstnání a rodiny. V loňském roce publikovala mimo jiné jako spoluautorka kapitolu o preferenční teorii v knize T. Sirovátky (ed.) Rodina, zaměstnání a sociální politika, která byla podkladem pro tuto demografickou stať.

Literatura

- Avdeev, A. 2001. „The extent of the fertility decline in Russia: is the one-child family here to stay?” [on-line] Příspěvek přednesený na IUSSP Seminar International Perspectives on Low Fertility: trends, theories and politics. Tokyo, 21.–23. března [cit. 2. 8. 2007]. Dostupné z: <<http://demography.anu.edu.au/Publications/ConferencePapers/IUSSP2001/PaperAvdeev.doc>>.
- Bongaarts, John. 2001. „Fertility and reproductive preferences in post-transitional societies.” *Population and Development Review* 27 (Supplement): 260–281.
- Bracher, M., G. Santow. 1991. „Fertility Desires and Fertility Outcomes.” *Journal of the Australian Population Association* 8 (1): 33–49.
- Cliquet, Robert et al. 1992. „The 1991 Fertility and Family Survey in Flanders. Framework and Questionnaire.” CBGS Working document n° 82. Brussels: CBGS.
- Dudley, L. P., T. Falso. 1990. „Academic performance and personality traits of Chinese children: 'onlys' versus others.” *American Journal of Sociology* 96 (2): 433–451.
- Easterlin, R. A. 1987. *Birth and Fortune: The Impact of Numbers on Personal Welfare*. Chicago: University of Chicago Press.
- Falso, T., L. P. Dudley. 1993. „The academic, personality and physical outcomes of only children in China.” *Child Development* 64 (1): 18–35.
- Frejka, T., J.-P. Sardon. 2007. „Cohort birth order, parity progression ratio and parity distribution trends in developed countries.” *Demographic Research* [on-line] (16): 315–374 [cit. 2. 8. 2007]. Dostupné z: <<http://www.demographic-research.org/Volumes/Vol16/11/>>.
- Goldstein, J., W. Lutz, M. R. Testa. 2003. „The emergence of sub-replacement family size ideals in Europe.” *Population Research and Policy Review* 22 (5–6): 479–496.
- Hagewen, K. J., S. P. Morgan. 2005. „Intended and ideal family size in the United States, 1970–2002.” *Population and Development Review* 31 (3): 507–527.
- Hakim, C. 2003. „A New Approach to Explaining Fertility Patterns: Preference Theory.” *Population and Development Review* 29 (3): 349–374.
- Hamplová, D. 2000. „Postoje k manželství a rodičovství.” Pp. 67–98 in L. Fialová, D. Hamplová, M. Kučera, S. Vymětalová. *Představy mladých lidí o manželství a rodičovství*. Praha: Sociologické nakladatelství.

- Hamplová, D., J. Rychtaříková, S. Pikálková. 2003. *České ženy: Vzdělání, partnerství, reprodukce a rodina*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Chesnaïs, J. C. 1998. „Below-Replacement Fertility in the European Union (EU-15): Facts and Policies, 1960–1997.” *Review of Population and Social Policy* (7): 83–101.
- Jefferies, J. 2001. „A reluctance to embrace the one-child family in Britain?” Příspěvek přednesený na konferenci EUROSCO *The Second demographic Transition in Europe*. Bad Herrenalb, 23.–28. června.
- Laufer, D. 1999. *Enfants uniques. Des petites familles sous le regard des autres*. Paříž: Bayard Editions.
- Lutz, W., V. Skirbekk. 2005. „Policies addressing the tempo effect in low-fertility countries.” *Population and Development Review* 31 (4): 699–720.
- Lutz, W., V. Skirbekk, M. R. Testa. 2005. „The Low Fertility Trap Hypothesis: Forces that may lead to further postponement and fewer births in Europe.” *European Demographic Research Papers* [on-line] (4) [cit. 2. 8. 2007]. Dostupné z: <http://www.oeaw.ac.at/vid/download/edrp_4_05.pdf>.
- Monnier, A. 1987. „Projets de fécondité et fécondité effective: une enquête longitudinale.” *Population* 42 (6): 819–842.
- Možný, I. 1991. *Proč tak snadno... Některé rodinné důvody sametové revoluce*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Noack, T., L. Østby. 1985. „Fertility expectations: a short-cut or dead-end in predicting fertility?” *Scandinavian Population Studies* 7: 48–59.
- Noack, T., L. Østby. 2002. „Free to choose – but unable to stick to it?” Pp. 103–116 in E. Klijzing, M. Corin (eds.). *Dynamics of Fertility and Partnership in Europe*. Volume 2. New York and Geneva: United Nations.
- Polit, D., T. Falbo. 1987. „Only children and personality development: a quantitative review.” *Journal of Marriage and the Family* 49 (2): 309–325.
- Quesnel-Vallée, A., S. P. Morgan. 2003. „Missing the target? Correspondence of fertility intentions and behaviour in the U.S.” *Population Research and Policy Review* 22 (5–6): 497–525.
- Rabušic, L. 1987. „Několik poznámek k populačnímu vývoji v Číně.” *Demografie* 29 (3): 262–269.
- Rabušic, L. 1988. „Ještě k populačnímu vývoji v Číně.” *Demografie* 30 (3): 275–276.
- Rychtaříková, J. 2003. „Diferenční plodnost v České republice podle rodinného stavu a vzdělání v kohortní perspektivě.” Pp. 41–83 in D. Hamplová, J. Rychtaříková, S. Pikálková. *České ženy: Vzdělání, partnerství, reprodukce a rodina*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Sobotka, T. 2003. „Změny v časování mateřství a pokles plodnosti v České republice v 90. letech.” *Demografie* 45 (2): 77–87.
- Sobotka, T. 2006. „Bezdětnost v České republice.” Pp. 60–78 in D. Hamplová, P. Šalamounová, G. Šamanová (eds.). *Životní cyklus. Sociologické a demografické perspektivy*. Praha: SOÚ AV ČR.
- Testa, M. R., L. Toulemon. 2006. „Family Formation in France: Individual Preferences and Subsequent Outcomes.” *Vienna Yearbook of Population Research* 2006: 41–75.
- Van Peer, Ch. 2002. „Desired and realized fertility in selected FFS-countries.” Pp. 117–142 in M. Macura, G. Beets (eds.). *Dynamics of Fertility and Partnership in Europe: Insights and Lessons from Comparative Research*. Vol. 1. New York, Geneva: United Nations.
- Van Peer, Ch., L. Rabušic. 2008. „Shall we witness an upturn in European fertility in the near future?” In D. Avramov, C. Hoehn, I. Kotowska. *People, Population Change and Policies: Lessons from the Population Policy Acceptance Study*. Springer (v tisku).
- Voas, D. 2003. „Conflicting Preferences: A Reason Fertility Tends to Be Too High or Too Low.” *Population and Development Review* 29 (4): 627–646.

Westoff, C. F. 1990. „Reproductive intentions and fertility rates.“ *International Family Planning Perspectives* 16 (3): 84–89.

Výzkumy

Family and Fertility Survey (FSS), 1997

Mladá generace, 1997

Populační politika a veřejnost, 2001

Population Policy Acceptance II (PPA II), datový soubor, 2001

Žena, práce rodina, datový soubor, 2005



Sociologické studie/Sociological Studies

Sociologický ústav AV ČR, v.v.i.

AKTUÁLNĚ V PRODEJI:

2006:11 Věda jako věc veřejná: vědní politiky a média

Karel Čada, Alice Červinková, Marcela Linková, Dana Řeháčková, Tereza Stöckelová

Na základě expertních rozhovorů provedených na podzim roku 2005 tato publikace představuje procesy, které vědu a výzkum v současné společnosti ovlivňují – důraz na ekonomické aspekty vytváření znalosti a komerční využití výsledků, snaha o zachování tradičního vnímání vědy jako oddělené sféry, kterou kontrolují pouze výzkumné komunity, fungování novinářů jako překladatelů vědy společnosti, nikoli kritického hlasu, který by naopak vědě překládal či předkládal různorodé veřejné zájmy a konfrontoval ji s nimi. Jde o kritické zhodnocení těchto procesů a jejich zasazení do širších evropských a globálních trendů. Autoři/rky chtějí poukázat na to, že změny v oblasti VaV probíhají v ČR a v Evropě současně, jsou předmětem sporů a vyjednávání a nemají „tady“ ani „tam“ předem rozhodnutý výsledek. Rozsah textu je 75 stran, cena je 111 Kč bez DPH.

2006:10 Menšinová problematika v ČR: komunitní život a reprezentace kolektivních zájmů (Slováci, Ukrajinci, Vietnamci a Romové)

Yana Leontijeva (ed.), Petra Ezzeddine-Lukšíková, Tomáš Hirt, Marek Jakoubek, Jiří Kocourek, Lucia Pažejová

Čtyři kapitoly textu byly vypracovány jako podkladové studie věnované národnostem a populacím, jejichž přítomnosti v ČR si nelze nevšimnout. Jedná se o Slováky, Ukrajince, Vietnamce a Romy. Hlavním cílem těchto poněkud pestrých studií je zmapovat situaci vybrané komunity nebo populace v ČR. Kapitoly o Slovácích, Ukrajincích a Vietnamcích jsou zaměřené především na studium současného komunitního života a různých aktivit uvnitř jednotlivých skupin, sdružování se v národnostních a krajaňských organizacích a zájmových spolcích, které deklarují reprezentaci zájmů určité části menšinové nebo migrační komunity. Texty jsou založené na analýze dostupných výsledků kvalitativních a kvantitativních výzkumů a relevantních odborných studií, na textové obsahové analýze menšinového tisku a na kvalitativním výzkumu strategií menšinových organizací. Záměrem těchto informačně obsažných textů je přiblížit situaci vybraných menšin a migrantů v ČR jak odborné, tak i laické veřejnosti. Rozsah textu je 95 stran, cena je 123 Kč bez DPH.

2006:7 Sociální kapitál. Koncepty, teorie a metody měření

Jiří Šafr, Markéta Sedláčková

Studie představuje koncept sociálního kapitálu, který se explicitně v sociálních vědách objevuje až od konce osmdesátých let, přestože implicitně byl zkoumán v sociologii již od počátku sedmdesátých let, jako zdroje zakotveného v sociálních sítích. V důsledku enormního rozmachu empirického studia sociálního kapitálu se tento pojem v současnosti vyznačuje existencí mnoha různorodých pojetí. Publikace přináší podrobný přehled pojmů, teoretických konceptů a typologií. Zevrubně a kriticky se věnuje přístupům P. Bourdieu, J. Coleman, N. Lina, R. Putnama a G. Beckera. Pozornost je věnována také specifickým sociálního kapitálu v postkomunistických zemích a zejména vývoji jeho studia v české sociologii. Druhá část studie se věnuje různým přístupům k měření rozdílných forem sociálního kapitálu. Rozsah textu je 93 stran, cena je 199 Kč bez DPH.

Objednávky přijímá a vyřizuje:

Tiskové a ediční oddělení, Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Jilská 1, 110 00 Praha 1,
tel. +420 222 221 761, fax +420 222 220 143, e-mail: sreview@soc.cas.cz
<http://studie.soc.cas.cz/>

Druhé dítě v rodině – preference a hodnotové orientace českých žen*

ANNA ŠŤASTNÁ**

Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, v.v.i., Praha

A Second Child in the Family – The Preferences and Values of Czech Women

Abstract: In the final decade of the 20th century, reproductive behaviour in the Czech Republic underwent significant changes, which were manifested in, among other things, a decline in the birth rate. Views on the ideal number of children in a family have, conversely, remained consistent in the population over time, and the ideal of the two-child model has been repeatedly identified in sociological studies over the long term. Given the currently very low fertility rate and the continued postponement of childbirth to a later age, it is important to ask whether the proclaimed aspirations for a two-child family will be fulfilled and whether the tendency will be for women to actually have a second child. This article focuses on values associated with children and especially selected factors connected with the decision to have a second child, including an evaluation of the factors that women take into consideration when deciding to have more children. The analysis is based on data from the survey *Men and Women in the Czech Republic: Life Courses and Inter-generational Relationships* (GGS: Generations and Gender Survey), the first wave of which was conducted in the Czech Republic in 2005, and for the analysis focusing on a second child in the family selected generations of women were chosen.

Keywords: second child, family, expected fertility, values and reproduction, Czech society.

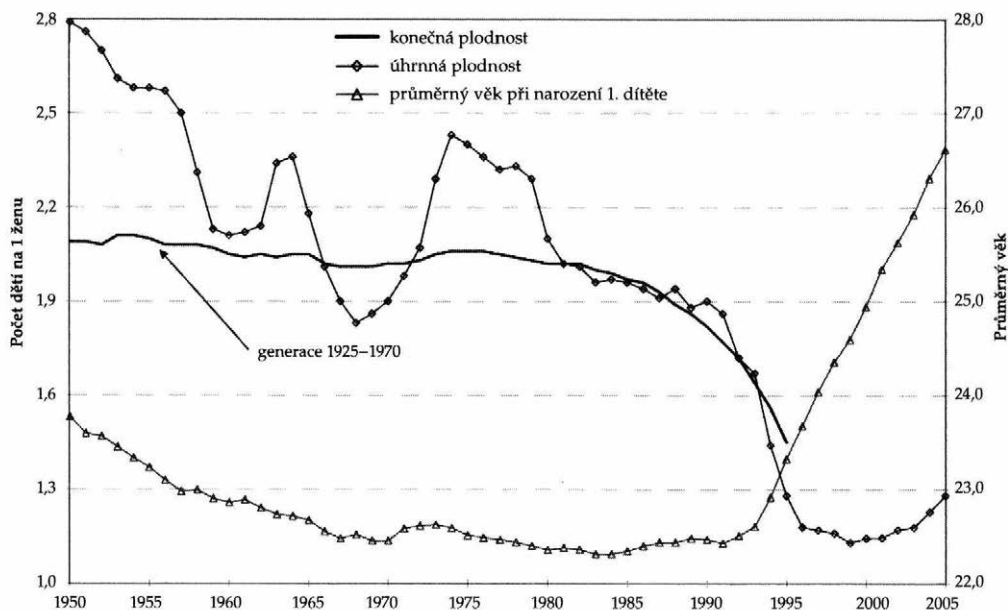
Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 4: 721–745

V posledním desetiletí 20. století jsme v České republice pozorovali významné změny reprodukčního chování, které se mimo jiné výrazně projeví poklesem počtu narozených dětí. Fáze zakládání rodiny byla posunuta do vyššího věku a transverzální ukazatele charakterizující úroveň plodnosti zaznamenaly výraz-

* Tento příspěvek byl řešen v rámci projektu TP-5 „Moderní společnost a její proměny“ (registrační číslo 1J 023/04-DP2), „Rodina, partnerství a demografické stárnutí: Generace a gender (Generations and Gender Survey: prospective longitudinal study)“ a výzkumného záměru 0021620831 „Geografické systémy a rizikové procesy v kontextu globálních změn a evropské integrace“.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: PhDr. Anna Šťastná, Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, v.v.i., Palackého nám. 4, 128 01 Praha 2, e-mail: anna.stastna@vupsv.cz.

Graf 1. Úhrnná plodnost a průměrný věk při narození 1. dítěte v letech 1950–2005, konečná plodnost generací 1925–1970



Zdroj: [Rychtaříková 2004; ČSÚ 2006].

ný pokles na jednu z nejnižších úrovní.¹ Od roku 1995 se hodnoty úhrnné plodnosti v České republice pohybují pod 1,3 dítěte na jednu ženu (graf 1), což je hranice vymezující populace s nejnižší nízkou plodností označované termínem „lowest-low fertility“ [Kohler, Billari, Ortega 2002].

Pro generace žen narozené ve 40., 50. a 60. letech je charakteristický časný vstup do rodičovské etapy života, více než 80 % mělo své první dítě mezi 18. a 25. rokem věku [Frejka, Sardon 2006]. Početné generace žen z poloviny 70. let však vykazují diferencovanější vzorce rodinného chování, charakterizované výrazným posunem rodičovství do vyššího věku. Odkládání narození prvního dítěte začalo být patrné u generací z konce 60. let, k nejvýraznějšímu a dosud zatím nikdy nepozorovanému poklesu v narození prvního dítěte došlo v generacích ze 70. let. Řada z prvních porodů však byla realizována postupem času spolu s tím, jak ženy stárly; například specifické míry plodnosti ve věku 28 byly v generaci 1975 téměř dvakrát vyšší než v generaci o 5 let starší [Frejka, Sardon 2006].

Zatímco konečná plodnost zůstávala poměrně stabilní (graf 1) a až do generace 1965 byl průměrný počet dětí na jednu ženu vyšší než 1,8 [Rychtaříková

¹ Změna v rozložení úrovně plodnosti podle věku se v souhrnu projevila ve vzestupu průměrného věku matek při porodu – průměrný věk matek se mezi roky 1990 a 2005 zvýšil o čtyři roky na 26,6 při narození prvního dítěte a na 28,6 let celkově [Zeman 2006].

2004], ke změnám docházelo uvnitř rodin z hlediska počtu dětí. Nejvýraznějším trendem byla vzrůstající orientace na dvoudětnou rodinu. Koncentrace na dvě děti byla doprovázena snižující se bezdětností, která se u generací narozených od roku 1930 snížila na pouhých 6–7 % a na této hladině setrvala i u žen narozených v první polovině 60. let [Sobotka 2006: 63]. Zároveň s tím klesal také podíl více-dětných rodin.

Teorie poklesu plodnosti

Dvě základní interpretační linie změn v reprodukčním chování v zemích střední a východní Evropy [např. Philipov 2002] a také u mladých generací českých mužů a žen spočívají jednak na argumentaci zdůrazňující strukturální efekty, jednak na teorii druhého demografického přechodu [Van de Kaa 1987]. První přístup poukazuje na vyšší ekonomickou a sociální nejistotu spojenou s transformačními procesy v České republice, zejména zvýšení přímých nákladů na výchovu dětí, snížení standardu rodin s dětmi a špatné bytové možnosti mladých lidí, což vedlo v důsledku k pragmatickému odsouvání zakládání rodiny [např. Rychtaříková 1996].

Druhý přístup akcentuje výraznou ideovou, hodnotovou a kulturní proměnu, která vede mimo jiné k pluralitním formám soužití, individualizaci hodnot a životních stylů a v důsledku k poklesu plodnosti hluboko pod záchovnou úroveň [např. Rabušic 2001a; Rabušic 2001b; Sobotka, Zeman, Kantorová 2003]. Stejně téma se objevuje v sociologické literatuře, kdy jsou nové formy rodinného chování (mezi nimi nesezdaná soužití a mimomanželská plodnost) interpretovány jako znak procesu individualizace životních drah a vývoje západoevropských a severoamerické společnosti směrem k nové modernitě [Beck 1992; Giddens 1990]. Transformace intimních vztahů, popisovaná např. de Singlym [1999] nebo Sullerotovou [1998], v jejímž rámci ustupuje prokreační funkce intimních vztahů a zdůrazňovány jsou aspekty sexuální přitažlivosti či sdílení intimity, tak sehrává stále větší vliv v otázkách nových uspořádání partnerských vztahů, rodičovství a konečného počtu dětí v rodinách.

O návratu k nukleární rodině jako jednom z možných scénářů budoucího vývoje hovoří Ulrich Beck [1992], ovšem nikoli v podobě jedné formy rodinného uspořádání, ale naopak ve formě širokého spektra variací. Mnoho z nich – singles, kohabitace předcházející sňatku nebo jej nahrazující, rozličné uspořádání rodičovství s ohledem na rostoucí úroveň rozvodovosti apod. – pak bude integrováno v biografii aktéra jako její jednotlivé fáze.

Mění se postoje k dítěti ve svých úvahách o klesající úrovni plodnosti v západních zemích zdůraznil Arriès [1980]. Zatímco pokles plodnosti charakteristický pro první demografickou revoluci druhé poloviny 19. a začátku 20. století byl nesen ve znamení velkých emocionálních a materiálních investic do potomků, je současný pokles plodnosti naproti tomu důsledkem přesně opačných

postojů. Pominulo období označované autorem „dítě-král“, v nové době dítě zaujímá menší prostor, nezmizelo sice z plánů mladých lidí a párů, jeho existence je zakomponována do budoucích plánů, ve kterých ovšem již není základní proměnnou [Arriès 1980: 649–650].

Vraťme se však ještě krátce k teoretické linii akcentující socioekonomické prvky. V průběhu 70. a 80. let dominovaly zkoumání determinant plodnosti ekonomické přístupy nazvané mikroekonomická teorie fertility [Rabušic 2001a: 118]. V teorii chicagské školy a Beckerově přístupu je klíčem k vysvětlení poklesu plodnosti proměna preferencí směrem k vyšší kvalitě dětí. Se zvyšujícím se příjmem požadují rodiče kvalitnější děti a také je produkují, celková hodnota dětských služeb (dětské služby se rovnají počtu dětí násobenému průměrnou kvalitou dítěte) je tak vyšší, i když je počet dětí nižší [Rabušic 2001a: 122]. Přístup Leibenstainův naproti tomu zdůrazňuje celkový pokles v očekávání užitečnosti dětských služeb (spíše než přesun důrazu od kvantity na kvalitu). Bere v úvahu vztah mezi sociálním statutem a konzumními preferencemi (nejen týkajícími se dětí, ale také jim konkurujícího zboží a služeb). V prostředí velkého vlivu referenčních skupin na životní styl rodin je pro plodnost páru rozhodující relativní, nikoli aktuální příjem.

Hledisko relativního příjmu rozpracovává Richard Easterlin, který tak označuje poměr mezi příjmovými možnostmi a materiálními aspiracemi páru [Pollnerová 2001]. Hlavní faktor ovlivňující úroveň plodnosti je tedy vztah mezi materiálními aspiracemi mladých lidí a zdroji, kterými pro jejich upokojení disponují; spíše než na absolutní ekonomické úrovni rodiny tedy závisí na vnímané ekonomické úrovni. Krom toho je podle Easterlina velikost relativního příjmu výrazně ovlivněna měnící se početní velikostí věkových kohort, závisí na velikosti kohorty vstupující na trh práce, ovšem také na velikosti kohorty předchozí generace, neboť očekávání týkající se ekonomické úrovně jsou formována již v dětství. Verifikací Easterlinovy teorie na konkrétní situaci transformujících se ekonomik české, maďarské a polské však Pollnerová dochází k závěru, že vzhledem k složité situaci na trzích práce v těchto zemích není možné zanedbávat jiné vlivy, a z tohoto důvodu tedy nelze vysvětlovat ani předvídat vývoj plodnosti pouze na základě relativní velikosti kohort [Pollnerová 2001: 295].

Reprodukční režimy české populace a druhé dítě v rodině

Podle výsledků analýzy konečné plodnosti žen se v české populaci objevují dva až tři reprodukční režimy [Rychtaříková 2003]. Jeden, minoritní, se týká rodin s vyšším počtem dětí, neboť pravděpodobnost narození třetího dítěte je u českých žen dlouhodobě nízká, v generačním pohledu ještě klesá.² Dalším modelem může být rostoucí skupina bezdětných žen, a to hlavně v dlouhodobějším výhledu. Podle nízké a dle autora pravděpodobnější varianty projekce vývoje

² O třetím dítěti v české populaci více viz [Pikálková 2003a, 2003b].

bezdětnosti by 13–14 % žen narozených v letech 1975–1978 zůstalo bezdětných [Sobotka 2006]. Tento odhad se týká generací, které se v současnosti nacházejí zhruba v polovině svého reprodukčního období a pro něž jsou charakteristické největší změny reprodukčního chování.

Nejrozšířenější model je charakteristický koncentrací na dvě děti v rodině. Výrazné prosazování dvoudětného modelu je patrné až do generace 1960, a to zejména u středoškolaček a vysokoškolaček [Rychtaříková 2004]. Pravděpodobnost narození druhého dítěte byla nejvyšší u žen narozených mezi roky 1945 a 1960 [Rychtaříková 2003: 54], v těchto generacích se pak rychleji zvýšila v období příznivějšího populačního klimatu u žen s vyšším vzděláním [Rychtaříková 2004: 84].

Také podle sociologických výzkumů (*Šetření reprodukce a rodiny* z roku 1997) měly ženy příslušející k mladším generacím (oproti generacím 1952–1962, které byly nejstarší v daném souboru) pravděpodobnost narození druhého dítěte signifikantně nižší.

Analýzy přechodu k druhému dítěti, vycházející z teoretického konceptu životní dráhy [Willekens 1999], poukazují na další faktory, které ovlivňují pravděpodobnost narození druhého dítěte. Mezi takové patří věk ženy při porodu prvního dítěte, socioekonomický status, rodinný stav, počet dětí v orientační rodině či náboženské vyznání [Prskawetz, Zagaglia 2005; Šťastná 2005; Köppen 2006]. Samostatnou problematikou je otázka vlivu vzdělání na pravděpodobnost narození dětí vyššího pořadí. V posledních letech byl v několika zemích na základě výsledků provedených analýz zjištěn pozitivní vliv vzdělání na narození dětí vyššího pořadí – souvislost byla prokázána pro západní Německo [Kreyenfeld 2002; Alich 2006], Rakousko [Hoem et al. 2001] či skandinávské země [Hoem, Hoem 1989; Kravdal 1992; Oláh 2003]. Tento jev je vysvětlován jednak na základě vlivu příjmů, neboť vzdělanější ženy obsazují lépe placená pracovní místa, čímž výrazně přispívají do rodinného rozpočtu a nečiní jim takové problémy financovat větší rodinu. Formulovány jsou však také další hypotézy. Pravděpodobnost narození druhého dítěte v západním Německu je například významně ovlivněna jak charakteristikami spojenými s partnerem ženy, především jeho vzděláním (což zapadá do západoněmeckého kontextu, v jehož modelu je pracovní pozice „muže živatele“ rozhodující pro rozhodování o velikosti rodiny), vedle toho se však potvrdila hypotéza „selektce“ spočívající v tom, že pokud se ženy s nejvyšším vzděláním jednou stanou matkami, svědčí to o jejich pro-rodinné orientaci, a tato skupina tedy s vyšší pravděpodobností bude mít také další dítě [Kreyenfeld 2002].

Z hlediska analýzy životní dráhy je narození druhého dítěte v porovnání s přechodem k rodičovství, tedy s narozením prvního dítěte, považováno za svébytný a specifický životní přechod, do něhož nevstupuje „normativní imperativ rodičovství“ [Rindfuss, Morgan, Swicegood 1987], podle kterého by se každý (zdravý) dospělý člen společnosti měl stát rodičem. K tomu, aby člověk realizoval touhu být rodičem, stačí pouze jedno dítě [Presser 2001]. Zkušenost s prvním dítětem pak krom toho jedinci poskytuje lepší představu o nárocích, které s sebou

rodičovská péče přináší, a jejich dopadech na pracovní i mimopracovní sféru. Tato zkušenost pak může vést i k situaci, že rodiče odsouvají či úplně upustí od úmyslu mít další dítě, neboť sociální náklady (kterými je míněna primárně hodnota volného času) spojené s druhým dítětem v porovnání s prvním mohou být pro některé ženy větší v relaci k zisku spojenému s dalším mateřstvím [Presser 2001].

Vzestup intervalu mezi narozením prvního a druhého dítěte³ vypovídá o tom, že dnešní společnost do jisté míry upustila od dřívějšího modelu rození prvního dítěte brzy po sňatku a druhého dítěte pak do čtyř následujících let [Zeman 2006: 161]. Při současné velmi nízké úrovni plodnosti a pokračujícím odkládání narození prvního dítěte do vyššího věku se tedy důležitou stává otázka, zda se naplní proklamované plánování dvoudětné rodiny a zda se ženám druhé dítě skutečně narodí. Zda ženy budou i nadále realizovat dvoudětný model, i když ve vyšším věku, nebo ve větší míře budou mít pouze jedno dítě.

V příspěvku se tedy budeme věnovat třem základním otázkám:

1. Jaké jsou aspirace týkající se plodnosti současné mladší střední generace žen? A jakou úlohu sehrávají u jednotlivých skupin žen hodnoty spojované s dítětem?
2. Jaké okolnosti jsou ženami zvažovány při rozhodování o (dalším) mateřství? A jaké jsou faktory související s rozhodováním se o druhém dítěti?
3. Je možné v mladší střední generaci českých žen hovořit o skupině či skupinách, které se při rozhodování o druhém dítěti chovají odlišně, případně jsou nositelkami největších změn?

Vedle těchto otázek je základní hypotézou odlišnost vysokoškolsky vzdělaných žen jak v aspiracích ohledně počtu dětí, tak v hodnotových orientacích a v hodnocení podmínek a dopadů druhého dítěte v rodině. Předpokládaná odlišnost vychází jednak z diferenčních analýz plodnosti, jednak také z teoretických konceptů nákladů ztracených příležitostí (opírajících se o mikroekonomické teorie poklesu plodnosti) a teorií spojujících moderní (či postmaterialistické) hodnoty s výší dosaženého vzdělání. Pokud se vzdělanější ženy kloní pouze k jednomu dítěti, mohou být v tomto rozhodnutí více či méně ovlivněny anticipací složitějšího pracovního uplatnění a zvládnutím domácích a pracovních povinností s více dětmi, jiná u nich může být také důležitost přikládána finančním a materiálním faktorům.

Příspěvek je založen na datech výběrového šetření *Muži a ženy v ČR: životní dráhy a mezigenerační vztahy*, které je součástí mezinárodního programu *Generations and Gender Programme* (GGP), u nás nazvaného *Rodina, partnerství a demografické stárnutí: Generace a gender*⁴ (dále v textu bude používána mezinárodní zkratka GGS). Cílem první vlny šetření, která proběhla v roce 2005, je kromě detailního zmapování životní historie jednotlivců též hlubší poznání faktorů, které determi-

³ Mezi roky 1990 a 2005 se doba mezi narozením prvního a druhého dítěte zvýšila ze 3,7 na 5,1 roku [Zeman 2006: 161].

⁴ Projekt je realizován katedrou demografie Přírodovědecké fakulty UK, Výzkumným ústavem práce a sociálních věcí, sběr dat empirického šetření provedla společnost SC&C.

nují partnerské a rodinné vztahy a rozhodování. Má za cíl studium dynamiky vývoje rodiny a rodinných vztahů od jejího založení až do jejího zániku. Zahrnuje tedy období několika životních cyklů: založení rodiny, rození dětí, střední věk, až po sledování životních situací seniorů. Výběrové šetření je koncipováno jako panel a plánují se následná šetření ve dvou dalších vlnách. V šetření je kladen důraz na longitudinální přístup, který umožní studovat průběh změn rodinného chování a jejich kontext v rámci budoucích deseti let (opakování šetření vždy po třech letech).

Datový soubor založený na pravděpodobnostním stratifikovaném výběru obsahuje údaje za 10 006 respondentů české národnosti ve věku 18–79 let, 4798 mužů (47,9 %) a 5208 (52,1 %) žen. Pro analýzu zaměřenou na druhé dítě v rodině byl zvolen podsoubor žen z generací 1956–1987 (v roce šetření dosáhly věku 18–49 let, N = 2970), které měly 3438 biologických dětí.

Ideální a plánovaný počet dětí v rodině

Názory na ideální počet dětí v rodině jsou v české populaci v průběhu času poměrně konzistentní a *ideál dvoudětného modelu rodiny* má dlouholetou tradici. Okolo 55 % žen narozených v 50. a začátkem 60. let mělo dvě děti [Frejka, Sardon 2004: 159] a většina žen (60–72 %) od padesátých let plánovala dvoudětnou rodinu [Kučera 1994: 128]. Od 90. let se pro dvě děti ve výzkumech opakovaně vyjadřují 2/3 respondentů, každý pátý člověk považuje za ideální tři děti [Šalamounová, Šamanová 2003: 29, 2004: 8]. Také mladí svobodní lidé považují děti za přirozenou součást svého života a model dvoudětné rodiny zůstává stále zachován jako ideál (šetření *Mladá generace 1997*⁵).

Ideální počet dětí souvisí s výší vzdělání ženy, vzdělanější ženy obvykle považují za ideální nižší počet dětí. Vysokoškolačky jsou také jedinou skupinou, u které byl ve výzkumech deklarovaný ideální počet dětí nižší než dvě [Hamplová 2000; Fialová et al. 2000]. Na ideální počet dětí má vliv také to, jakou formu partnerského vztahu jedinec preferuje. Dvoudětný model sice převažuje ve všech skupinách, obecně však platí, že čím tradičněji se lidé chovají v partnerských vztazích, tím vyšší počet dětí pokládají za ideální. V průměru nejnižší ideální počet dětí uvádějí lidé, kteří jako způsob partnerského vztahu preferují celoživotní nesezdané soužití, nejvíce dětí si naopak přejí respondenti, kteří chtějí vstoupit do manželství přímo bez předchozího neformálního soužití [Hamplová 2000: 96–97].

Více než polovina mladých manželských párů (respondent/ka do 35 let věku, výzkum *Bydlení mladé generace 2003*⁶) před sňatkem plánuje, kolik dětí by chtěla mít. V předmanželských plánech partneri často kalkulují s dvoudětným

⁵ Šetření bylo zaměřeno na zkoumání hodnotových orientací mladých svobodných lidí v České republice (dokončený věk 18–29 let). Podílel se na něm Sociologický ústav AV ČR a Výzkumný ústav práce a sociálních věcí.

⁶ Šetření Výzkumného ústavu práce a sociálních věcí bylo zaměřeno na rodinné chování mladé generace a na její bytovou situaci. Dotázáno bylo 1516 osob ve věku 20 až 35 let.

modelem – potenciální dvoudětný model se objevuje v plánech 80 % nastávajících manželů. Každý desátý pár plánuje mít jedináčka a pouze malý podíl neplánuje děti vůbec nebo jich chce naopak tři a více.

V teoriích plodnosti (např. Jones, Namboodiri, Leibenstein) je argumentováno tím, že výsledný počet dětí je spíše výsledkem sekvenčního rozhodování než jasného plánu na počátku rodinného života [Rabušic 2001a: 124–125] či ve věku prvních partnerských vztahů. Rozhodnutí o počtu dětí se tak utváří postupně a bere přitom v potaz nejen zkušenosti s výchovou dětí, ale také výsledky vyjednávání s partnerem. Výzkum nicméně ukázal, že v průběhu manželství a spolu s tím, jak do rodiny přibývají děti, zůstávají původní plány snoubenců poměrně konzistentní a ti, kteří nebyli pevně rozhodnuti a váhali mezi jedním až dvěma dětmi a dvěma až třemi dětmi se spíše přikláníjí k vyššímu počtu dětí (*Bydlení mladé generace* 2003). S novou zkušeností péče o vlastní děti se tedy předmanželské rodičovské plány většinou příliš nemění, pouze mezi těmi, kteří nechtěli mít děti vůbec, trvá na svém původním názoru jen třetina (tato skupina je ovšem velmi slabě početně zastoupená).

Převládající dvoudětný model rodiny byl potvrzen také výzkumem GGS z roku 2005 (tabulka 1). Dvě děti nejčastěji uvádějí nejmladší respondentky, pouze malý podíl jich naopak zamýšlí mít početnější rodinu.⁷ Mezi ženami mladšími 20 let si tři a více dětí přeje pouze 9 % žen, ve věku 20–24 let je to 16 % dotázaných. Potvrzují se tedy dlouhodobé trendy ústupu vícedětných rodin, vyplývající již z analýz generační plodnosti.

Průměrný chtěný počet dětí v nejmladších generacích klesá, ženy do 25 let, tedy generace narozené v 80. letech, chtějí mít v průměru méně dětí, než kolik by zajistilo prostou obnovu populace (tj. méně než dvě děti na jednu ženu). Vyšší je v těchto generacích také podíl žen, které podle svých slov nechtějí dítě žádné.

Také v nejstarší sledované generaci je průměrný počet dětí nižší než u generací, které byly v době šetření ve věku nejvyšší reprodukce. Vyplývá to především z konstrukce tohoto ukazatele, kdy ženy nad 40 let již ve velké většině ukončily svoji reprodukci a další děti neplánují (další děti plánuje pouze 1 % žen v této věkové skupině), v otázce tedy vypovídají o dětech již narozených.⁸ Naopak u mladších žen jsou kombinovány počty dosud narozených dětí s deklarovaným přáním do budoucna, z nichž ne všechna budou skutečně realizována a konečná plodnost těchto žen bude pravděpodobně nižší (viz graf 1).

⁷ Informace o chtěném počtu dětí zahrnují jak bezdětné ženy, tak ženy, které již nějaké dítě mají (otázka „Kolik dalších dětí ještě chcete mít?“). Proměnná tedy představuje jakousi syntézu mezi plány bezdětných žen a realizovanou plodností u žen s dětmi vč. jejich plánů ohledně dalších dětí.

⁸ Ač se plodnost žen posouvá do vyššího věku, ve výběrovém souboru ženy nad 40 let vědomě plánují další dítě pouze výjimečně, v tomto ohledu průměrný počet dětí do značné míry vypovídá o konečné plodnosti těchto generací, ve věkové skupině 45–49 let je mírně nižší než podle výpočtů za celou populaci [Rychtaříková 2004], ve věku 40–44 let je odlišnost pouze velmi malá.

Tabulka 1. Chtěný počet dětí podle věku ženy

Věk	Chtěný počet dětí (v %)				N	Průměr***
	0	1	2	3 a více		
18–19	7,5	17,0	66,0	9,4	159	1,79
20–24	6,2	17,3	60,1	16,4	323	1,88
25–29	3,3	13,4	63,0	20,3	454	2,05
30–34	3,0	13,7	56,1	27,2	497	2,13
35–39	4,4	17,2	54,8	23,6	454	2,07
40–44	8,5	16,2	56,9	18,4	425	1,91
45–49	7,7	22,6	52,4	17,3	452	1,84
18–49	5,5	16,7	57,6	20,2	2764	1,98

Zdroj: GGS 2005, ženy ve věku 18–49 let, vážený vzorek.

Pozn.: (1) ukazatel chtěný počet dětí = aktuální počet biologických dětí + počet dětí plánovaných (chtěných) do budoucna

(2) *** průměrný počet dětí se v jednotlivých věkových skupinách statisticky významně liší $p < 0,001$ (ANOVA)

Výsledky potvrzují odlišné preference žen v jednotlivých vzdělanostních kategoriích (tabulka 2). Spolu se zvyšujícím se vzděláním klesá průměrný chtěný počet dětí, zároveň klesá podíl žen, které by plánovaly tři a více dětí. Ženy doposud studující se v tomto ohledu chovají stejně jako vysokoškolačky, oproti nim však více akcentují dvoudětnou rodinu (vzhledem k minimální věkové hranici osmnácti let 40 % dále studujících již dosáhlo maturity, jedná se tedy o studentky vyšších odborných a vysokých škol, 60 % pak maturitu ještě nemělo, studovalo tedy poslední ročníky střední školy). Ženy s nejvyšším vzděláním pak více než v jedné pětině chtějí mít pouze jedno dítě.

Odlišné preference mezi vzdělanostními kategoriemi se týkají především žen ve věku 25 až 34 let. Ženy mladší ani ženy starší se z hlediska vzdělání významně neliší (tabulka neuvedena).

Na interpersonální úrovni může být z různých směrů vnímán jistý normativní tlak spojený jak s přechodem k rodičovství, tak s ideou dvoudětné rodiny. Z hlediska bezdětných jedinců může chtít dítě jejich partner/partnerka, rodiče si od určitého věku svých dětí často přejí vlastní vnoučata. Také přátelé a známí, spolu se zvyšujícím se věkem ve stále větší míře vstupují do rodičovské fáze, jedinec je tak stavěn před rozhodnutí účastnit se sociálních aktivit své vrstevnické skupiny přizpůsobených „rodinnému stylu“, nebo se přeorientovat směrem k doposud bezdětným vrstevníkům.

Ženy od jistého věku tento normativní tlak svého okolí vnímají, více než polovina bezdětných žen ve věku 25–34 let je si vědoma toho, že si jejich rodiče

Tabulka 2. Chtěný počet dětí podle vzdělání ženy

Vzdělání	Chtěný počet dětí (v %)				N	Průměr**
	0	1	2	3 a více		
Základní vč. neukončeného	8,8	17,2	43,9	30,2	262	2,07
Střední bez maturity	4,8	14,0	59,2	22,0	1001	2,03
Střední s maturitou vč. nástavbového	5,3	17,9	58,5	18,4	857	1,96
Vysokoškolské vč. VOŠ	5,6	21,5	55,6	17,2	302	1,87
Studující	5,5	16,9	63,5	14,0	307	1,88

Zdroj: GGS 2005, ženy ve věku 18–49 let, vážený vzorek.

Pozn.: (1) ukazatel chtěný počet dětí = aktuální počet biologických dětí + počet dětí plánovaných (chtěných) do budoucna

(2) Kategorie „studující“ zahrnuje respondentky se socioekonomickým statusem „studentka, žačka ve škole nebo profesní přípravě“. V kategoriích podle nejvyššího ukončeného vzdělání nejsou studující respondentky zahrnuty.

(3) ** průměrný počet dětí se v jednotlivých skupinách vzdělání statisticky významně liší $p < 0,01$ (ANOVA)

myslí, že by měly mít vlastní dítě. Obdobná je situace vzhledem k mínění ostatních příbuzných a přátel. Tato situace se však nemění, ani když se ptáme stejně starých žen, které se již matkami staly. Silná pozice dvoudětného modelu se ukazuje v tom, že polovina žen s jedním dítětem uvádí, že nejen jejich rodiče, ale také známí a příbuzní se domnívají, že by měly mít další dítě. U žen se dvěma dětmi je pak situace diametrálně odlišná, nadpoloviční většina naopak popírá, že by lidé z jejich sociálního okolí uvažovali pro ně o dalším dítěti.

Dítě a s ním spojené hodnotové orientace

Diskuse o „hodnotě dítěte“ a rodičovství může čerpat z [Hoffman, Hoffman 1973], kteří zavedli tento termín do sociálně a psychologicky orientovaných výzkumů plodnosti. Ve snaze vysvětlit kulturní odlišnosti v rodinném chování a plánech (především zaměřených na plodnost) rozvinuli model, který se zaměřil na psychologické souvislosti rodičovství. V „hodnotě dítěte“ spatřovali klíčovou intervenující proměnnou, která předurčuje výsledek rozhodování o dětech a která je sama závislá na sociodemografických a socioekonomických determinantách. Při zkoumání vlastního obsahu pojmu „hodnota dítěte“ sestavili na základě analýzy psychologických výzkumů sadu devíti základních hodnot, které dítě poskytuje svým rodičům: (1) *status dospělosti a sociální identitu*; (2) *expanzi za hranice vlastního života, dává pocit reprodukce sebe sama, pocit jisté „nesmrtelnosti“*; (3) *pocit morálnosti – rodič se vzdává vlastních zájmů pro blaho nové osoby*; (4) *vazby primární skupiny, pocit*

přidružení – afiliace; (5) zdroj stimulace, novosti v životě, zábavy; (6) pocit kreativity, pocit naplnění a kompetence; (7) zdroj moci a současně i pocit kontroly nad někým jiným; (8) sociální srovnání a soutěžení; (9) ekonomická užitečnost [Hoffman, Hoffman 1973].

Důležitost tohoto přístupu tkví v tom, že chceme-li předpovídat či hodnotit vývoj plodnosti, měli bychom porozumět motivačním faktorům, které jsou skryty za touhou po dítěti [Hoffman 1975]. Je nutné porozumět výchozím motivacím a analyzovat je ve vztahu k ostatním sociálně-ekonomickým podmínkám.

Fawcett a Arnold, navazující na práci Hoffmanových, vyvinuli způsob měření hodnot spojovaných s dětmi prostřednictvím modelu Value Of Children, v rámci něhož navrhuje hledat jednak motivaci pro plození dětí obecně, také však motivaci pro určitý počet dětí ve snaze umožnit lepší porozumění populačnímu růstu nebo poklesu [Rabušic 2001a: 155]. Výsledky následného empirického výzkumu ukázaly, že hodnota dítěte je spojována především s emocemi vyplývajícími z vazeb v rámci primární skupiny, se zdrojem stimulace a zábavy, kterou děti poskytují, a s prostředkem expanze jedince za hranice vlastního života [ibid.]. Jiný přístup zabývající se hodnotou dítěte spočívá v doplnění teorie racionální volby o fenomén redukce nejistoty v životě člověka [Friedman, Hechter, Kanazawa 1994]. Cílem aktéra je vždy redukovat nejistotu, tato snaha je zde považována za univerzální vnitřní hodnotu a mezi možné strategie patří vedle manželského svazku a stabilní pracovní kariéry také rodičovství, tedy děti. V českém prostředí dokládá tuto teorii Vašková [2006] při studiu těhotenství adolescentních dívek.

Výzkumy zaměřené na rodinné chování potvrzují vysokou pozici, kterou dítě mělo a kterou si i nadále udržuje v hodnotovém systému českých mužů a žen (např. šetření *Mladá generace* 1997). Ve výzkumu GGS byly za účelem hlubšího poznání faktorů determinujících partnerské a rodinné vztahy a rozhodování použity baterie výroků týkajících se vybraných oblastí života. Vzhledem k zaměření tohoto textu se budeme věnovat pouze otázkám relevantním k vystižení hodnot spojovaných s dítětem a především pro posouzení determinant, které jsou ženami zvažovány při jejich rozhodování se o mateřství. Hlavní použitou metodou je faktorová analýza. Studovanou populací jsou jednak ženy ve věku 18–49 let (N = 2970), v analýzách zaměřených na druhé dítě pak vybrané skupiny žen ve věku 25–39 let, které mají jedno dítě (N = 367).

Z baterie výroků týkajících se rodinného života, především partnerského soužití, rodinného uspořádání a dětí, byly extrahovány tři faktory (tabulka 3). Faktor „dětí“, na který bude zaměřena další podrobnější analýza, zahrnuje položky týkající se hodnoty dítěte v životě ženy a muže a rodinného zázemí poskytovaného dítěti. Druhý faktor, „individualismus a pluralita soužití“, je sycen otázkami na formy uspořádání partnerských vztahů, individualismus je reprezentován také otázkami na svobodné mateřství a nezávislost dětí v rané dospělosti. Třetí faktor pokrývá otázky vztahující se k nerozlučitelnosti manželství a toleranci vůči rozvodům.

Vedle obecných faktorů zahrnujících hodnotové orientace vztažené k rodinnému životu se pokusíme extrahovat také faktory, které mají vliv na rozhodování

Tabulka 3. Hodnotové orientace vztažené k rodinnému životu – faktorová analýza

Výroky	děti	faktory	
		individualis- mus a plura- lita soužití	tolerance k rozvodům
Žena potřebuje mít děti k naplnění svého života.	0,844	0,004	0,095
Muž potřebuje mít děti k naplnění svého života.	0,839	-0,016	-0,055
Aby dítě šťastně vyrůstalo, potřebuje domov s oběma rodiči.	0,573	-0,078	-0,314
Manželství je zastaralá instituce.	-0,319	0,518	0,044
Je v pořádku, když spolu mladí lidé žijí, aniž by plánovali uzavřít sňatek.	-0,072	0,594	0,353
Žena může mít dítě jako svobodná, i když nechce mít trvalý vztah s mužem.	0,139	0,622	0,346
Když děti dovrší věk 18–20 let, měly by začít žít nezávisle.	0,072	0,676	-0,342
Manželství je svazek na celý život a nemělo by být nikdy zrušeno.	0,313	0,004	-0,650
Je v pořádku, když se manželé, jimž to v manželství „neklape“, rozvedou, i když mají děti.	0,091	0,164	0,751
Podíl vysvětlené variance (%)	22,0	16,6	16,2

Zdroj: GGS 2005, ženy ve věku 18–49 let.

Použitá metoda: analýza hlavních komponent, rotace Varimax s Kaiserovou normalizací, KMO = 0,654.

Pozn.: stupnice souhlasu s uvedenými výroky: 1 (rozhodně souhlasím) – 5 (rozhodně nesouhlasím)

o dalším dítěti. Tyto, spolu s faktorem „děti“, budou dále podrobněji studovány podle sociodemografických charakteristik žen.

Pro posouzení determinant, které jsou ženami zvažovány při rozhodování o tom, zda mít, či nemít v blízké době⁹ dítě, byla zvolena baterie otázek se stupnicí míry důležitosti 1 („vůbec ne“) až 4 („velmi mnoho“). Položky se zaměřují především na dvě oblasti, souhrnně označené „životní podmínky“ a „partner“. První zahrnuje podmíněnost finanční situací, zaměstnáním a bytovými podmín-

⁹ Blízkou dobou jsou zde míněny tři roky, tedy v horizontu do plánované druhé vlny šetření. Otázka: „Do jaké míry by rozhodnutí mít nebo nemít (další) dítě v nejbližších 3 letech záleželo na následujících okolnostech?“

Tabulka 4. Determinanty rozhodnutí mít (další) dítě v nejbližších 3 letech – faktorová analýza

	faktory	
	životní podmínky	partner
závislost na finanční situaci	0,855	0,353
závislost na práci	0,725	0,321
závislost na bytových podmínkách	0,835	0,341
závislost na zdraví respondentky	0,817	0,388
závislost na dostupnosti institucí péče o děti	0,805	0,374
závislost na možnosti nastoupit na mateřskou dovolenou	0,818	0,334
závislost na vhodném partnerovi	0,534	0,621
závislost na zaměstnání partnera	0,325	0,897
závislost na zdraví partnera	0,367	0,882
Podíl vysvětlené variance (%)	49,6	30,1

Zdroj: GGS 2005, ženy ve věku 18–49 let.

Použitá metoda: analýza hlavních komponent, rotace Varimax s Kaiserovou normalizací, KMO = 0,915.

Pozn.: stupnice, do jaké míry by rozhodnutí záleželo na uvedených věcech: 1 (vůbec ne) – 4 (velmi mnoho)

kami, stejně tak jako zdravotním stavem a možnostmi péče o malé dítě, ať již péče institucionální nebo mateřské v raném věku dítěte. Druhá oblast pokrývá podmíněnost zdravotním stavem a zaměstnáním partnera, stejně tak jako samotný fakt partnerského vztahu s „vhodným“ mužem. Faktorová analýza dokládá toto rozdělení (tabulka 4).

Na základě extrahovaných faktorů¹⁰ je nyní možné zaměřit se podrobněji na odlišnosti v preferencích mezi jednotlivými skupinami žen. Vzhledem k zaměření textu se z obecných faktorů detailněji věnujeme pouze faktoru „dítě“ a oběma faktorům postihujícím okamžik rozhodování o (dalším) dítěti.

Do analýzy byly zahrnuty nezávislé proměnné věk, vzdělání, reálný a chtěný počet dětí, bydliště a to, zda respondentka chce mít (další) dítě v nejbližších třech letech. Zohledněno bylo také to, zda žena žije ve společné domácnosti se svým partnerem/manželem, nebo nikoli. Vliv uvedených proměnných na hod-

¹⁰ Během faktorové analýzy byly pro každou ženu ve studovaném vzorku uloženy faktorové skóry příslušející jí v rámci každého z faktorů. Na jejich základě byly testovány rozdíly v jednotlivých vybraných sociodemografických kategoriích (One-Way ANOVA, u dichotomických kategorií t-test).

Tabulka 5. Průměrné hodnoty faktorových skóreů

	děti	faktory životní podmínky	partner
<i>Věk</i>	***	***	***
18–24	0,255	–0,155	–0,018
25–34	–0,050	–0,108	–0,123
35–49	–0,054	0,136	0,097
<i>Vzdělání</i>	***	*	***
Základní vč. neukončeného	0,059	0,086	0,305
Střední bez maturity	–0,120	0,021	–0,048
Střední s maturitou vč. nástavbového	–0,046	0,027	–0,039
Vysokoškolské vč. VOŠ	0,129	–0,093	–0,055
Studující	0,338	–0,142	0,025
<i>Reálný počet dětí</i>	***	***	–
0 dětí	0,258	–0,145	0,001
1 dítě	0,014	–0,060	–0,031
2 děti	–0,209	0,110	–0,002
3 a více dětí	–0,072	0,091	0,064
<i>Chtěný počet dětí</i>	***	**	**
0 dětí	0,525	0,278	0,240
1 dítě	0,193	–0,039	0,065
2 děti	–0,105	–0,016	–0,009
3 a více dětí	–0,029	–0,019	–0,077
<i>(Další) dítě v příštích 3 letech</i>	*	***	***
Ano	–0,082	–0,182	–0,172
Ne	0,037	0,054	0,063
<i>Žena žije s partnerem</i>	***	***	***
ano	–0,156	0,078	–0,147
ne	0,322	–0,161	0,301
<i>Velikost obce bydliště</i>	***	–	–
do 1999 obyvatel	–0,199	0,018	0,084
2000–19 999 obyvatel	–0,064	0,003	–0,056
20 000–99 999 obyvatel	0,044	0,051	0,051
nad 100 000 obyvatel	0,236	–0,092	–0,025

Zdroj: GGS 2005, ženy ve věku 18–49 let, vážený vzorek.

Pozn.: (1) * $p < 0,05$, ** $p < 0,01$, *** $p < 0,001$ (One-Way ANOVA, t-test)

(2) Čím nižší hodnota průměrných faktorových skóreů jednotlivých faktorů, tím více respondentka považuje dítě za hodnotu nutnou k naplnění života rodičů a připisuje důležitost harmonickému domovu (ve faktoru „dětí“), a tím nižší roli hrají v rozhodování o dalším dítěti objektivní životní podmínky a podmínky na straně partnera (ve faktoru „životní podmínky“ a „partner“).

notové orientace a postoje ohledně dětí a podmínek více či méně důležitých pro rozhodnutí o dalším dítěti byl testován porovnáváním průměrů faktorových skóre příslušných skupin dotázaných žen.

Při pohledu na obecné hodnotové orientace vyplývá, že nejmladší ženy (18–24 let) přisuzují *dítěti* menší význam pro osobní život než ženy starší (tabulka 5, faktor „děti“). Ty v průměru více souhlasí s potřebou péče a výchovy dítěte ze strany obou rodičů a s nenahraditelností emocionálního přínosu rodičovství pro naplnění života jednotlivce. Mladší generace obecně častěji než generace starší hodnotí důležitost možnosti vlastní seberealizace a uplatnění mimo rodinu. Z hlediska vzdělání je dítě jako životní hodnota více ceněno u žen se středoškolským vzděláním (s maturitou či bez ní). Vysokoškolačky a především ženy stále ještě studující (z nichž 40 % již také studuje vysokou školu) jsou v tomto faktoru nejméně konformní. Diferencující proměnnou je také velikost obce, v čím menší obci žena bydlí, tím více v průměru souhlasí s hodnotami reprezentovanými faktorem „děti“. Podle očekávání se odlišnosti váží na reálný i na celkový chtěný počet dětí a na úmysl mít v blízké době (další) dítě. S rostoucím počtem dětí (reálným i chtěným) tak stoupá míra souhlasu s hodnotami, které se v baterii otázek k dětem váží (tabulka 5, faktor „děti“).

Zajímavé je, že partnerský status žen, tedy zda žijí, či nežijí ve společné domácnosti s partnerem/manželem, souvisí s obecnými hodnotami spojenými s dítětem. Ženy žijící bez partnera s nimi souhlasí méně často. Tato skupina v sobě zahrnuje jak mladé bezdětné ženy, které obecně v dítěti zatím nespatřují takovou hodnotu jako ženy starší, které samy mají rodinu, tak ženy rozvedené či odloučené od partnera, které již z pozice své životní situace nesouhlasí s nezbytností harmonického domova s oběma rodiči pro šťastné dětství potomků.

Z výsledků analýzy mezi vybranými skupinami žen vyplynula rozdílná důležitost připisovaná životním podmínkám a partnerovi v otázce rozhodování se o početí (dalšího) dítěte (tabulka 5, faktory „životní podmínky“ a „partner“). Starší ženy připisovaly oproti mladším oběma těmto faktorům podstatně vyšší důležitost. Věk v tomto případě do značné míry koresponduje s danou životní situací starších žen, které již v řadě případů dosáhly chtěného počtu dětí, své reprodukční plány tím do značné míry naplnily a další dítě již neplánují. Připisují tedy oběma podmínkám větší důležitost, případné rozhodnutí mít ještě jedno dítě by zřejmě bylo posuzováno v závislosti na řadě dalších okolností a ty podmínky, které ve výčtu sytily extrahované faktory, by byly posuzovány podstatně důkladněji než u žen, které ještě děti tak jako tak plánují a při realizaci svého přání se budou na uvedené faktory ohlížet pravděpodobně méně.

Z hlediska vzdělání zdůrazňují důležitost *faktoru životních podmínek* ženy se základním nebo středoškolským vzděláním (tabulka 5). Naopak vysokoškolačky a studentky jim takovou váhu nepřipisují. Nejvzdělanější ženy tedy v okamžiku, kdy se rozhodují o tom, zda mít, či nemít v blízké době další dítě, nekladou takový důraz na základní materiální zabezpečení či bytové podmínky jako ženy méně vzdělané, jejichž nižší vzdělání je často spojeno též s nižším socioeko-

nomickým statusem. Je však možné předpokládat, že vysokoškolačky by častěji při rozhodování zdůrazňovaly faktor profesní seberealizace a s ním související možnosti skloubení rodinného a pracovního života. Tyto aspekty rozhodování nejsou v baterii okolností explicitně obsaženy, nicméně je možné se odvolat na jiné výzkumy, často i staršího data. Již v „Šetření reprodukce a rodiny“ z r. 1997 [informace o výzkumu viz ČSÚ 1998; Rychtaříková, Kraus 2001] vysokoškolačky častěji než ženy s nižším vzděláním uváděly, že velmi důležitým důvodem nižšího počtu dětí mladších žen (ve srovnání s předchozími generacemi) jsou rostoucí přání nezávislosti a větší důraz kladený na profesní kariéru. Ženy bez maturity byly naproti tomu častěji přesvědčeny, že to, jestli může mít člověk profesní kariéru, nezáleží na počtu dětí. Ve srovnání se ženami s vyšším vzděláním také častěji nevěděly, kolik dětí by mohl člověk mít, aby stále mohl svoji pracovní kariéru budovat. Ve srovnání s vyššími vzdělanostními kategoriemi se zřejmě s problémem skloubení pracovních a rodinných povinností osobně nesetkávaly v takové míře. Výrazněji méně pak jako jednu z podmínek pro dosažení profesní kariéry uváděly nízké počty dětí (jedno nebo žádné), naopak středoškolačky s maturitou nebo absolventky vyšších odborných škol se klonily k tomu nemít dokonce žádné dítě, chce-li člověk zároveň budovat kariéru [Šťastná 2005].

Faktoru spojenému s důležitostí vhodného *partnera*, včetně zvažování okolností jeho zaměstnání a zdravotního stavu, přikládají vyšší důležitost ženy se základním vzděláním a studentky (tabulka 5). Ženy doposud studující ve více než 90 % nežijí s partnerem v domácnosti, ač řada z nich má vážnou známost, tj. partnera, se kterým nesdílí společnou domácnost. Akcentují tedy důležitost jistoty partnerského vztahu pro rozhodnutí o založení rodiny. Ženy s nejnižším vzděláním naopak s partnerem ve společné domácnosti většinou žijí (tři čtvrtiny z nich), což naznačuje, že z hlediska rozhodování se o velikosti rodiny je u žen s nižším socioekonomickým statusem vnímání muže jako živitele rodiny velmi podstatné.

Soužití s partnerem ovlivňuje jak vnímání důležitosti materiálního zabezpečení a vhodných životních podmínek, tak pochopitelně význam přikládaný samotnému partnerskému vztahu. Ženy bez partnera nepovažují vliv životních podmínek na rozhodování o dítěti za důležitý, podstatně více akcentují nutnost vhodného otce k dítěti. Ženy s partnerem jsou pak v rozhodování ovlivněny především finančně-materiálními a pracovními podmínkami.

Ženy, které nechtějí mít žádné děti, stejně tak jako ty, které v blízké době dítě neplánují, přikládají oběma faktorům vyšší důležitost a vliv na rozhodování (tabulka 5).

Druhé dítě do rodiny – omezení nebo obohacení života?

Za účelem potvrzení či vyvrácení případných odlišností mezi ženami, matkami jedináčka, z hlediska hodnotových orientací a vnímání důležitosti jednotlivých aspektů a podmínek dostačujících či nutných k rozhodnutí pořídit si druhé dítě,

byla obdobná podrobná analýza uvedených faktorů provedena také u vybrané skupiny žen. Jednalo se o ženy, které měly jedno biologické dítě, v domácnosti s nimi nežilo žádné dítě nevlastní, adoptované či v pěstounské péči, nebyly v době výzkumu těhotné a nevyloučily, že by ze zdravotních důvodů již nemohly mít další dítě. Vzhledem k tomu, že matky jednoho dítěte byly ve věkových skupinách do 25 let zastoupeny pouze málo (8 % z žen do 25 let), je analýza zaměřena na ženy ve věku 25–39 let, u nichž je z hlediska věku reálně možné předpokládat další děti a které často také dítě (dětí) plánují.¹¹ Pro takto definovanou skupinu žen byla opět provedena faktorová analýza identických baterií otázek, jejímž výsledkem byly vyextrahovány faktory¹² shodující se s faktory popsány pro skupinu žen bez ohledu na počet dětí.

Zaměříme-li se nejprve na faktor „dětí“ vypovídající o obecných hodnotových orientacích, vidíme u matek jedináček určité odlišnosti v porovnání se všemi ženami ve zkoumaném souboru. Předně není v tomto ohledu diferencujícím hlediskem dosažené vzdělání a z hlediska věku se ukazuje odlišný vzorec – nejstarší ženy s jedním dítětem oproti mladším matkám v průměru méně často souhlasí s výroky zahrnutými v tomto faktoru (tabulka 6). Více než tři čtvrtiny těchto žen již nechťejí další dítě, jejich postoj tedy do značné míry koresponduje s postojem skupiny žen, které druhé dítě v příštích třech letech neplánují a které z hlediska chtěného počtu dětí považují jedno dítě za počet konečný. Také tyto ženy jsou oproti matkám plánujícím další dítě v souhlasu s hodnotami vztaženými k dětem zdrženlivější.

Oproti všem ženám bez ohledu na stávající počet dětí neshledáváme u žen s jedním dítětem příliš mnoho rozdílů v hodnocení důležitosti objektivních životních podmínek a partnera při rozhodování o druhém dítěti (tabulka 6). Jediné rozdíly je možné nalézt u žen, které nechťejí mít další dítě ani v blízké době, ani nikdy potom. Ty připisují faktoru partnera větší důležitost než ostatní skupiny, není divu, neboť právě ony častěji s partnerem v současné době nežijí (38 % oproti 16 % žen, které další dítě plánují).

Ani v jednom z uvedených faktorů se ženy neliší v závislosti na svém vzdělání (tabulka 6). Dalo by se tedy říci, že pokud se ženy stanou poprvé matkami, vypovídá již sám tento fakt o nezanedbatelném místě, který v jejich životních

¹¹ Během následujících tří let plánuje polovina žen z věkové skupiny 25–39 let druhé dítě, v rámci této skupiny se projevují odlišnosti v závislosti na věku, z mladších žen plánuje druhého potomka 67 % matek, z žen ve věku 35 až 39 let necelá čtvrtina.

¹² Výsledky faktorové analýzy na skupině jednoduchých žen ve věku 25–39 nejsou uvedeny, z baterie hodnotových výroků byly i zde vyextrahovány 3 obecné faktory „dětí“, „individualismus a pluralita soužití“ a „tolerance k rozvodům“ (KMO = 0,625, podíl celkové vysvětlené variance = 58 %) a na základě otázek vztahujících se k podmínkám nutným pro rozhodnutí o dalším těhotenství pak 2 faktory „životní podmínky“ a „partner“ (KMO = 0,871, podíl celkové vysvětlené variance = 69 %). Dále analyzujeme a uvádíme pouze odlišnosti vázané na sociodemografické charakteristiky této skupiny žen a založené na komparaci faktorových skóre.

Tabulka 6. Průměrné hodnoty faktorových skóre, ženy s jedním dítětem

	děti	faktory životní podmínky	partner
<i>Věk</i>	***	–	–
25–29	–0,204	0,056	–0,127
30–34	–0,032	0,013	0,031
35–39	0,366	–0,118	0,162
<i>Vzdělání</i>	–	–	–
Základní a střední bez maturity	–0,029	0,052	0,070
Střední s maturitou vč. nástavbového	0,043	–0,052	–0,028
Vysokoškolské vč. VOŠ	–0,016	0,017	–0,091
<i>Chtěný počet dětí</i>	**	–	***
1 dítě	0,268	0,084	0,344
2 děti	–0,109	–0,042	–0,180
3 a více dětí	–0,207	–0,067	–0,234
<i>Druhé dítě v příštích 3 letech</i>	***	–	***
Ano	–0,237	–0,044	–0,215
Ne	0,225	0,045	0,220
<i>Žena žije s partnerem</i>	***	–	***
ano	–0,127	0,005	–0,212
ne	0,342	–0,014	0,575
<i>Velikost obce bydliště</i>	*	–	–
do 1999 obyvatel	0,055	0,198	–0,254
2000–19 999 obyvatel	–0,132	0,027	0,095
20 000–99 999 obyvatel	0,007	–0,098	0,042
nad 100 000 obyvatel	0,274	–0,037	–0,159

Zdroj: GGS 2005, ženy ve věku 25–39 let, které mají 1 biologické dítě, nejsou těhotné, mohou mít děti; vážený vzorek.

Pozn.: (1) * $p < 0,05$, ** $p < 0,01$, *** $p < 0,001$ (One-Way ANOVA, t-test).

(2) Čím nižší hodnota průměrných faktorových skóre jednotlivých faktorů, tím více respondentka považuje dítě za hodnotu nutnou k naplnění života rodičů a připisuje důležitost harmonickému domovu (ve faktoru „děti“), a tím nižší roli hrají v rozhodování o dalším dítěti objektivní životní podmínky a podmínky na straně partnera (ve faktoru „životní podmínky“ a „partner“).

názorech a hodnotách zastává rodina a rodičovství, a vybrané sociodemografické charakteristiky v tomto ohledu nesehrávají výraznější diferencující úlohu. Z hlediska hodnot se v tomto ohledu zdá určující životní fáze, ve které se žena ocitá (včetně toho, zda žije s partnerem, či nikoli), a její životní plány týkající se velikosti rodiny.

Ať již ženy druhé dítě chtějí či ne, vzhledem ke své současné situaci a osobním zkušenostem s mateřstvím mohou ohodnotit, jaký vliv by mělo další dítě v rodině na různé aspekty jejich života. Předpokládáme, že zkušenost spojená s narozením a výchovou prvního dítěte rodiči poskytuje lepší představu o nárocích, které s sebou péče o dítě přináší, a jejich dopadech na pracovní i mimopracovní sféru, sociální kontakty či interpersonální vztahy. Při sledování anticipace vlivu, jaký by mělo druhé dítě na život matky, jsou analyzovány pouze ty ženy, které žijí s dítětem mladším patnácti let. Tím se alespoň částečně vyhneme příliš velkému věkovému rozdílu mezi dětmi (prvním dítětem, reálně se ženou žijícím, a druhým, hypotetickým) a také nezahrneme ženy, které měly děti ve velmi mladém věku a tyto jsou již dospělé či téměř dospělé – z hlediska nároků na péči by v těchto případech žena s druhým dítětem byla spíše v situaci matky jedináčka, neboť starší potomek by v té době byl již víceméně samostatný a nevyžadoval by tolik péče, resp. vyžadoval by péči jiného charakteru, než je tomu v případech rodin, kde jsou obě dvě děti menší.

Nejprve stručně uvedme, které ženy z takto vymezené skupiny chtějí druhé dítě a které podle svých slov nikoli. Není jisté nikterak překvapující, že druhé dítě plánují v blízké době především ženy mladší (67 % z věkové skupiny 25–29 let) a ženy žijící s partnerem (61 %). Za pozornost ovšem stojí skutečnost, že se nepodařilo prokázat statisticky významné rozdíly mezi ženami v závislosti na jejich nejvyšším ukončeném vzdělání.

Při zvažování, jakým způsobem by mateřství s druhým dítětem ovlivnilo různé aspekty života, hodnotí ženy reálně plánující další dítě změny ve všech oblastech podstatně pozitivněji než ženy, které více dětí neplánují (tabulka 7). Pozitivní vliv druhého dítěte spatřují především ve svém osobním životě, ať už je pod tímto chápána radost a uspokojení ze života, partnerský vztah či pocit životní jistoty, se kterým úzce souvisí také to, že se děti o své rodiče postarají ve stáří. Další oblastí, s jejímž zlepšením je druhé dítě spojováno, je sociální okolí jedince, a to jak uvnitř rodinné struktury (vztah mezi ženou a jejími rodiči), tak v rámci širších sociálních vazeb (co si myslí lidé kolem). Ve středu hodnocení, z kvalitativního hlediska tedy ani lepší, ani horší, se ocitá dopad dalšího dítěte na intimní vztahy dotázaných a na profesní život partnera. Partnerův profesní život není dětmi v rodině ovlivňován především proto, že v postojích stále přetrvává tradiční rozdělení rolí v rodině a více než dvě třetiny rodičů malých dětí, tedy těch, na jejichž pracovní aktivitu má další dítě v rodině největší vliv, vyjadřují souhlas s tvrzením, podle kterého má muž vydělávat peníze a žena se starat o domácnost a rodinu [Ettlerová, Šťastná 2006]. Hlavní odpovědnost za péči o děti, především v nižším věku, tedy přebírá žena, která sice nevidí dopad na partnerovo zaměst-

Tabulka 7. Jaký vliv by mělo druhé dítě na různé aspekty života

vliv na:	mít dítě během 3 let		věk			celkem
	ano	ne***	25–29	30–34	35–39	
radost a uspokojení ze života	1,8	2,6	2,0	2,1	2,6***	2,2
vztah mezi partnery	2,3	2,8	2,5	2,4	2,9**	2,5
jistotu v životě	2,4	2,8	2,6	2,5	2,8	2,6
péči a zabezpečení ve stáří	2,5	2,8	2,6	2,5	3,0**	2,6
vztah mezi respondentkou a jejími rodiči	2,6	3,0	2,7	2,7	2,9	2,8
co si myslí lidé kolem	2,8	3,1	2,8	3,0	3,0	2,9
sexuální život	2,9	3,1	3,0	3,0	3,1	3,0
profesní život partnera	3,0	3,3	3,0	3,1	3,3*	3,1
možnost dělat si, co chce	3,5	4,0	3,6*	3,8	4,0	3,7
profesní život respondentky	3,6	4,0	3,6**	3,9	4,0	3,8
finanční situaci	3,7	4,2	3,8*	4,0	4,1	3,9

Zdroj: GGS 2005, ženy ve věku 25–39 let, v domácnosti 1 biologické dítě do 14 let, vážený vzorek.

Pozn.: * $p < 0,05$, ** $p < 0,01$, *** $p < 0,001$ (One-Way ANOVA, t-test). Průměrné hodnoty ze škály 1 (mnohem lepší) až 5 (mnohem horší) na otázku: „Pokud byste v nejbližších 3 letech měla dítě, bylo by to lepší nebo horší pro...“

nání, nicméně negativního vlivu na vlastní profesní život si je dobře vědoma. Ženy, které plánují druhé dítě, totiž jako jediné tři oblasti, na které bude mít jejich další mateřství horší vliv, označily vedle finanční situace právě svůj pracovní život a jistou osobní nezávislost (možnost dělat si, co jedinec chce).

Matky jednoho dítěte, které již další mít nechtějí (tedy alespoň v horizontu tří let, většina z nich však již dítě neplánuje vůbec), se v hodnocení vlivů hypotetického druhého dítěte na všechny uvedené oblasti života více přiklání k negativnímu pólu, ač pořadí jednotlivých položek zůstává zachované. Negativně však hodnotí již dopad na profesní život partnera, ale také mínění svého okolí. Příliš pozitivní vliv dítěte pak nespátřují ani na svůj pocit jistoty v životě a vědomí zabezpečení ve stáří, ani jedna z těchto oblastí by podle nich nebyla příliš ovlivněna (ve smyslu ani směrem v lepšímu, ani směrem k horšímu).

Pro dokreslení jsou uvedena rozdílná hodnocení vybraných oblastí podle věku žen. V této souvislosti je nutné si uvědomit, že hodnocení jednotlivých věkových skupin do jisté míry koresponduje s tím, zda ženy další dítě chtějí, či ne. V mladších věkových kategoriích jsou častěji zastoupeny ženy, které s druhým dítětem počítají alespoň ve svých přáních, v nejstarší uvedené věkové kategorii je pak více těch, které svému dítěti sourozence pořizovat nechtějí (tabulka 7).

Ani v těchto postojových otázkách se neprojevil vliv vzdělání. Podobně však dosažené vzdělání nediferencuje postoje stejně starých žen, které jsou doposud bezdětné nebo naopak již druhé dítě mají. Ženy v určité životní etapě jsou si tedy z hlediska vzdělání v názorech a hodnocení vlivu (dalšího) dítěte velmi podobné. Odlišnosti jsou pak spojeny spíše s konkrétní fází rodinného cyklu ženy (ve většině hodnocených oblastí se již podstatně liší názory žen v závislosti na počtu dětí, které mají, a to především ženy bezdětné od žen se dvěma a více dětmi) a s jejími mateřskými aspiracemi do budoucna, tedy s tím, zda si v blízké době přeje dítě, či nikoli.

Závěr

V textu jsme se zaměřili na obecné hodnoty spojované s dětmi a především na vybrané faktory související s rozhodováním se o druhém dítěti, včetně okolností, které jsou ženami zvažovány při rozhodování o dalším mateřství.

Přes přetrvávající velmi nízkou úroveň plodnosti zůstávají názory na ideální počet dětí v rodině v české populaci v průběhu času poměrně konzistentní. Převládající ideál modelu rodiny se dvěma dětmi byl potvrzen také výzkumem *Muži a ženy v ČR: životní dráhy a mezigenerační vztahy* z roku 2005. Dvě děti chtějí nejčastěji nejmladší respondentky. Zároveň se potvrzuje dlouhodobý trend ústupu vícedětných rodin, vyplývající již z analýz generační plodnosti. Průměrný chtěný počet dětí v nejmladších generacích klesá, ženy do 25 let, tedy generace narozené v 80. letech, chtějí mít v průměru méně dětí, než kolik by zajistilo prostou obnovu populace. Vyšší je v těchto generacích také podíl žen, které podle svých slov nechtějí dítě žádné.

Nejmladší ženy přisuzují dítěti pro osobní život menší význam, starší ženy se naopak více vyslovují pro potřebu péče a výchovy dítěte ze strany obou rodičů a zdůrazňují nenahraditelnost emocionálního přínosu rodičovství pro naplnění života jednotlivce. Z hlediska vzdělání oceňují dítě jakožto životní hodnotu více středoškolsky vzdělané ženy. Naproti tomu u žen s jedním dítětem není v tomto ohledu diferencujícím hlediskem dosažené vzdělání a z hlediska věku se ukazuje odlišný vzorec – nejstarší ženy s jedním dítětem vykazují nižší míru souhlasu s výroky vztahenými k hodnotě dítěte a rodinného zázemí.

Při rozhodování o početi (dalšího) dítěte přikládají ženy rozdílnou důležitost životním podmínkám a partnerovi. Na rozdíl od vysokoškolaček a studujících žen zdůrazňují ženy se základním a středoškolským vzděláním důležitost životních podmínek, tj. finanční a bytové situace, zaměstnání, ale také zdravotního stavu a možností péče o malé děti. Ženy se základním vzděláním (spolu se studentkami) také přikládají vyšší důležitost vhodnému partnerovi, včetně zvažování okolností jeho zaměstnání a zdravotního stavu. Ženy s jedním dítětem se naopak v hodnocení důležitosti objektivních životních podmínek a partnera při rozhodování o druhém dítěti příliš neliší. *Z hlediska hodnot se v tomto ohledu zdá*

určující životní fáze, ve které se žena ocitá (včetně toho, zda žije s partnerem, či nikoli), a její životní plány týkající se velikosti rodiny. Vzdělání ani věk nejsou v tomto ohledu tak důležité.

Ženy, které reálně plánují druhé dítě, hodnotí dopady této události ve všech oblastech života podstatně pozitivněji než ženy, které více dětí neplánují. Druhorozené dítě by mělo velmi pozitivní vliv především na osobní život ženy, ať už je pod tímto chápána radost a uspokojení ze života, partnerský vztah či pocit životní jistoty (vč. toho, že se děti o své rodiče postarají ve stáří). Další oblastí, s jejímž zlepšením je druhé dítě spojováno, je sociální okolí jedince, a to jak v rámci rodiny, tak v rámci širších sociálních vazeb. Jediné oblasti, na které bude mít jejich další mateřství horší vliv, jsou finanční situace, pracovní život a osobní nezávislost. Také zde jsou si ženy v určité životní etapě z hlediska vzdělání velmi podobné. Odlišnosti jsou spojeny spíše s mateřskými aspiracemi a s konkrétní fází rodinného života a názory žen se liší v závislosti na počtu dětí, které aktuálně mají.

Šetření *Muži a ženy v ČR: životní dráhy a mezigenerační vztahy* je šetřením longitudinálním, v roce 2005 byl založen panel, který bude znovu dotazován v roce 2008. Z tohoto hlediska se po druhé vlně (a v případě realizace také po vlně třetí) naskytne unikátní příležitost porovnat aktuální názory a plány s jejich skutečnou realizací. Ženy s jedním dítětem byly dotazovány na plány týkající se druhého dítěte v horizontu tří let, po druhé vlně tedy bude možné posoudit, zda své plány skutečně realizovaly a zda a do jaké míry se jejich výchozí názory a postoje ohledně dětí a jejich vlivu na život rodiče odrazily v reálném reprodukčním chování.

ANNA ŠTASTNÁ je absolventkou sociologie na Filozofické fakultě UK a demografie na Přírodovědecké fakultě UK, kde od roku 2004 pokračuje v doktorandském studiu. Pracuje ve Výzkumném ústavu práce a sociálních věcí, v.v.i., v pracovní skupině rodinné politiky. Zaměřuje se na demografické analýzy, opatření rodinné politiky a sociologii rodiny.

Literatura

- Alich, D. 2006. „The Third Child. A comparison between West Germany and Norway.“ *Max Planck Institute for Demographic Research Working Paper* 2006–001. Rostock: Max Planck Institute for Demographic Research.
- Arriès, P. 1980. „Two Successive Motivations for the Declining Births Rate in the West.“ *Population and Development Review* 6 (4): 645–650.
- Beck, U. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- ČSÚ. 1998. *Podrobné výsledky šetření reprodukce a rodiny (1997). Závěrečná zpráva*. Praha: ČSÚ.

- ČSÚ. 2006. *Demografická příručka*. [on-line] Praha: ČSÚ [cit. 16. 7. 2007]. Dostupné z: <<http://www.czso.cz/csu/2006edicniplan.nsf/publ/4032-06-2006>>.
- Ettlerová, S., A. Šťastná. 2006. „Harmonizace rodinných a pracovních povinností rodičů se závislými dětmi.“ *Demografie* 48 (1): 12–21.
- Fialová, L., D. Hamplová, M. Kučera, S. Vymětalová. 2000. *Představy mladých lidí o manželství a rodičovství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Frejka, T., J.-P. Sardon. 2004. *Childbearing Trends and Prospects in Low-Fertility Countries. A Cohort Analysis*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publisher.
- Frejka, T., J.-P. Sardon. 2006. „First birth trends in developed countries. A cohort analysis.“ *Max Planck Institute for Demographic Research Working Paper 2006-014*. Rostock: Max Planck Institute for Demographic Research.
- Friedman, D., M. Hechter, S. Kanazawa. 1994. „A Theory of the Value of Children.“ *Demography* 31 (3): 375–401.
- Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Policy Press.
- Hamplová, D. 2000. „Názory na manželství a rodinu mladých svobodných lidí v roce 1997.“ *Demografie* 42 (2): 92–98.
- Hoem, B., J. M. Hoem. 1989. „The impact of women's employment on second and third births in modern Sweden.“ *Population Studies* 43: 47–67.
- Hoem, J. M., A. Prskawetz, G. Neyer. 2001. „Autonomy or conservative adjustment? The effect of public policies and educational attainment on third births in Austria.“ *Population Studies* 55: 249–261.
- Hoffman, L. W. 1975. „The Value of Children to Parents and the Decrease in Family Size.“ *Proceedings of the American Philosophical Society, Ecology of Child Development* 119 (6): 430–438.
- Hoffman, L., M. L. Hoffman. 1973. „The Value of Children to Parents.“ Pp. 19–76 in J. T. Fawcett (ed.). *Psychological Perspectives on Population*. New York: Basic Books.
- Köppen, K. 2006. „Second births in western Germany and France.“ *Demographic Research* [on-line] 14: 295–330 [cit. 10. 10. 2006]. Dostupné z: <<http://www.demographic-research.org/Volumes/Vol14/14/>>.
- Kohler, H. P., F. C. Billari, J. A. Ortega. 2002. „The emergence of lowest-low fertility in Europe during the 1990s.“ *Population and Development Review* 28 (4): 641–680.
- Kraval, Ø. 1992. „The Emergence of a Positive Relation between Education and Third Birth Rates in Norway with Supportive Evidence from the United States.“ *Population Studies* 46 (3): 459–475.
- Kreyenfeld, M. 2002. „Time-squeeze, partner effect or self-selection?“ *Demographic Research* [on line] 7: 15–48 [cit. 2. 10. 2006]. Dostupné z: <<http://www.demographic-research.org/volumes/vol7/2>>.
- Kučera, M. 1994. *Populace České republiky 1918–1991*. Praha: Česká demografická společnost, Sociologický ústav AV ČR.
- Oláh, L. S. 2003. „Gendering Fertility: Second Births in Sweden and Hungary.“ *Population Research and Policy Review* 22 (2): 171–200.
- Philipov, D. 2002. „Fertility in times of discontinuous societal change: the case of Central and Eastern Europe.“ *Max Planck Institute for Demographic Research Working Paper 2002-024*. Rostock: Max Planck Institute for Demographic Research.
- Pikálková, S. 2003a. „Třetí dítě v rodině: plány a realita u žen s různým stupněm vzdělání.“ Pp. 84–105 in D. Hamplová, J. Rychtaříková, S. Pikálková. *České ženy: vzdělání, partnerství, reprodukce a rodina*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Pikálková, S. 2003b. „A Third Child in the Family: Plans and Reality among Women with Various Levels of Education.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 39 (6): 865–884.

- Pollnerová, Š. 2001. „Easterlinova teorie a vývoj plodnosti v západoevropských zemích, České republice, Maďarsku a Polsku.“ *Demografie* 43 (4): 285–296.
- Presser, H. B. 2001. „Comment: A Gender Perspective for Understanding Low Fertility in Post-Transitional Societies.“ *Population and Development Review*, Supplement Global Fertility Transition 27: 177–183.
- Prskawetz, A., B. Zagaglia. 2005. „Second Births in Austria.“ *Vienna Yearbook of Population Research* [on line] 2005: 143–170 [cit. 20. 12. 2006]. Dostupné z: <http://hw.oew.ac.at/0xc1aa500d_0x00104039>.
- Rabušic, L. 2001a. *Kde ty všechny děti jsou? Porodnost v sociologické perspektivě*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Rabušic, L. 2001b. „Value Change and Demographic Behaviour in the Czech Republic.“ *Czech Sociological Review* 9 (1): 99–122.
- Rindfuss, R. R., S. P. Morgan, G. Swicegood. 1987. *First births in America*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Rychtaříková, J. 1996. „Současné změny charakteru reprodukce v České republice a mezinárodní situace.“ *Demografie* 39 (2): 77–89.
- Rychtaříková, J. 2003. „Diferenční plodnost v České republice podle rodinného stavu a vzdělání v kohortní perspektivě.“ Pp. 41–83 in D. Hamplová, J. Rychtaříková, S. Pikálková. *České ženy: vzdělání, partnerství a rodina*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Rychtaříková, J. 2004. „Změny generační plodnosti v České republice se zaměřením na vzdělání žen.“ *Demografie* 46 (2): 77–90.
- Rychtaříková, J., J. Kraus. 2001. *Fertility and family surveys in countries in the ECE region. Country report-Czech Republic*. New York, Ženeva: UN.
- Singly, de F. 1999. *Sociologie současné rodiny*. Praha: Portál.
- Sobotka, T. 2006. „Bezdětnost v České Republice.“ Pp. 60–78 in D. Hamplová, P. Šalamounová, G. Šamanová (eds.). *Životní cyklus – sociologické a demografické perspektivy*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Sobotka, T., K. Zeman, V. Kantorová. 2003. „Demographic Shift in the Czech Republic after 1989: A second demographic transition view.“ *European Journal of Population* 19 (3): 249–277.
- Sullerotová, E. 1998. *Krize rodiny*. Praha: Karolinum.
- Šalamounová, P., G. Šamanová. 2003. „Představy respondentů o partnerských vztazích a rodině.“ *Naše společnost* (3–4): 25–31.
- Šalamounová, P., G. Šamanová. 2004. „Reprodukční záměry mladých lidí.“ *Naše společnost* (1): 8–11.
- Šťastná, A. 2005. *Harmonizace rodiny a rodičovství. Část 1 – Mikrosociální a individuální souvislosti rodičovství*. Praha: VÚPSV.
- Van de Kaa, D. J. 1987. „Europe's Second Demographic Transition.“ *Population Bulletin* 42 (1): 1–57.
- Vašková, R. 2006. „Rozhodovací procesy -nástiletých těhotných dívek vedoucí k volbě časného rodičovství.“ Pp. 79–117 in D. Hamplová, P. Šalamounová, G. Šamanová (eds.). *Životní cyklus – sociologické a demografické perspektivy*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Willekens, F. J. 1999. „The Life Course: Models and Analysis.“ Pp. 23–51 in L. J. G. van Wissen, P. A. Dykstra (eds.). *Population Issues. An Interdisciplinary Focus*. New York: Plenum Publishers.
- Zeman, K. 2006. „Vývoj obyvatelstva České republiky v roce 2005.“ *Demografie* 48 (3): 153–165.

Šetření

Bydlení mladé generace 2003, datový soubor

Mladá generace 1997, datový soubor

Muži a ženy v ČR: životní dráhy a mezigenerační vztahy, 2005, datový soubor

Šetření reprodukce a rodiny, 1997, datový soubor

VII. česko-slovenská konferencia s medzinárodnou účasťou
Kvalitatívny prístup a metódy vo vedách o človeku:
Kvalitatívny výskum vo verejnom priestore
Bratislava, 21.–22. január 2008

Pedagogická fakulta UK v Bratislave – Katedra psychológie a patopsychológie
Kabinet výskumu sociálnej a biologickej komunikácie SAV – Centrum excelentnosti
pre výskum a rozvoj občianstva a participácie

a

Centrum adiktologie Psychiatrické kliniky, 1. lékařská fakulta, Univerzita Karlova v Praze

v spolupráci s partnermi

Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundation

Predsedníctvo SAV

Katedra psychologie, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci

Sdružení SCAN

Časopis Adiktologie

Časopis BIOGRAF

Miesto konania: Pedagogická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave

Račianska 59, Bratislava

Termín konania: 21.–22. januára 2008

21.–22. januára 2008 sa v Bratislave uskutoční VII. ročník česko-slovenskej konferencie Kvalitatívny prístup a metódy vo vedách o človeku, ktorú spoluorganizujú Katedra psychológie a patopsychológie PdF UK, Kabinet výskumu sociálnej a biologickej komunikácie SAV a Centrum adiktologie 1. LF UK v Prahe. Konferencia nadväzuje na predchádzajúce ročníky, ktoré sa v rokoch 1999 až 2007 uskutočnili v Olomouci, Brne a Prahe. Počas siedmeho spoločného stretnutia by sme sa radi spolu s vami hlbšie zamysleli nad významom a využitím kvalitatívneho výskumu vo verejnom priestore – nad jeho aplikáciami v spoločenskej praxi. Chceme otvoriť priestor pre metodologickú diskusiu o výskumoch v rozličných oblastiach verejného priestoru, ktoré vytvárajú rámce pre fungovanie jednotlivcov a sociálnych skupín. Pod týmito oblasťami nemáme na mysli len školu, ale aj zdravotníctvo, úrady, médiá, trh, atď.

Uvítame príspevky predovšetkým z aplikovaného kvalitatívneho výskumu v sociálnej, pedagogickej, školskej či klinickej psychológii, pedagogike, sociológii, antropológii, politológii, rovnako ako z klinického výskumu, výskumu v rámci pomáhajúcich profesií, adiktologického výskumu a všeobecne výskumu rizikového správania. Víťané sú tiež teoretické úvahy týkajúce sa prepojenia kvalitatívneho výskumu a potrieb spoločenskej praxe, predovšetkým zamerané na deti, adolescentov a mladých dospelých. Očakávame, že tradične interdisciplinárna diskusia bude zdrojom inšpirácie pre všetkých zúčastnených.

Termín zaslania abstraktov: **do 30. októbra 2007**

Uzavierka prihlášok a zasielanie platieb – skorá registrácia: do 30. októbra 2007

Uzavierka prihlášok a zasielanie platieb – neskorá registrácia: do 15. decembra 2007

Elektronickú prihlášku na konferenciu možno vyplniť na stránke **www.adiktologie.cz**.
Bližšie informácie o konferencii sú k dispozícii u PhDr. Radomíra Masaryka, PhD., na adrese
QAK2008@gmail.com.

Program a aktuálne informácie ku konferencii budú zverejnené na internetových stránkach
Katedry psychológie a patopsychológie Pedagogickej fakulty UK v Bratislave.

Romské migrace ze Slovenska v kontextu evropských migračních trendů*

ZDENĚK UHEREK**

Etnologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

Roma Migration from Slovakia in the Context of European Migration Trends

Abstract: The article looks at the issue of Roma migration from Slovakia and places it in the context of European post-communist migration in the 1990s and migration from eastern to western Europe in the early 21st century. The article is based mainly on qualitative data that the author and his colleagues collected in the form of migration biographies. The author shows that unlike Roma migration from Bulgaria and Romania to western states, migration from the Czech Republic and Slovakia was a delayed occurrence and culminated eight to ten years after the migration from the Balkan states. However, migration between the Czech Republic and Slovakia was continuous, even after the break up of the Czechoslovak state. This form of migration has been a significant migration flow since 1945. It was initially a form of chain migration, with continuous flows that resulted in the creation of linked networks of relatives in both the source and target countries. The migration bridge that was formed as a result now serves a two-way flow of Roma short-term and long-term migration. The author demonstrates that the formation of migration bridges between Slovakia and western European countries within the European Union is similar in nature to the Roma migration from Slovakia to the Czech Republic after 1945. It is a continuous form of chain migration creating transnational bridges for two-way short-term and long-term migration based on family relationships. The author states that individual settlements in Slovakia choose different migration strategies and there are business activities that make migration from Slovakia easier. He notes that many Roma from Slovakia do not conceive migration from Slovakia as permanent migration. The majority of them continue to see their future in connection with their birthplace in Slovakia. It is only the generation of the children of current migrants who have begun to consider emigrating permanently out of Slovakia.

Keywords: Roma migration, migration networks, migration to Western Europe, Slovakia, Czech Republic.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 4: 747–774

* Tento text byl vypracován jako součást řešení projektu Etnologického ústavu AV ČR Z90580513 a současně navazuje na poznatky shromažďované v rámci projektu Excelentních center Evropské unie *Sustainable Development in a Diverse World* (Contract No. CIT3-CT-2005-513438).

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: PhDr. Zdeněk Uherek, CSc., Etnologický ústav AV ČR, Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, e-mail: uherek@eu.cas.cz.

Úvod

Migrace v rozšířené Evropě¹ a romské migrace jako jejich součást se staly význačným tématem 90. let 20. století a počátku 21. století. Možnost volného pohybu, pro společnosti zbavující se komunistických diktatur jeden ze symbolů demokracie a nových perspektiv, začala vyvolávat již na počátku 90. let i v nedávno ještě totalitních státech strach a migrace i zde nabývala též významu ohrožení integrity lokálních kultur, bezpečnosti a životní úrovně. Na pohyb některých skupin osob se začala zaměřovat detailní pozornost. Romové se stali jednou z nich.

V této studii si kladu za cíl uvažovat romské migrace ze Slovenska v kontextu postkomunistických migrací, a proto je uvozují základními migračními charakteristikami týkajícími se zejména střední a východní Evropy obecně. Poznatky o slovenské migraci následně do tohoto kontextu ukotvují. Všímám si časového průběhu a rozsahu těchto migrací v porovnání především s migracemi z Balkánu, v nichž hráli Romové též podstatnou úlohu. Dále se zaměřuji na otázku strategií pro vstup do cílových zemí migrace. V této souvislosti romské migrace člením především na azylové a pracovní, resp. ekonomické migrace. Zvláštní pozornost věnuji migracím mezi Slovenskem a Českou republikou, které kontinuálně navazují na romské migrace v Československu probíhající od roku 1945. Charakter těchto migrací porovnávám s migracemi Romů ze Slovenska do západní Evropy.

Tak jako všichni autoři zabývající se Romskými migracemi, i já zde narážím na problém přesnosti dat. Romské migrace nejsou uspokojivě statisticky podchyceny. Romové jsou uvažováni jako občané jednotlivých států, v nichž žijí, a lze je obtížně ve statistikách identifikovat. Možnost Romy v migračních prouděch z jednotlivých států spolehlivěji lokalizovat nastává pouze v případech azylové migrace, kde se žadatelé o azyl jako Romové deklarují. I zde jsou však ve statistikách následně vykazováni podle státního občanství. Pokud je to možné, pracuji proto s daty a odhady odborníků na romské migrace, kteří data upřesňovali terénním výzkumem, a s daty analytických prací IOM² a UNHCR,³ kde se kombinuje terénní zkušenost a statistická data. Vycházím též z informací a z migrační zkušenosti svých respondentů.

Primárním cílem této studie je prezentace poznatků, jak problematiku migrací vnímali samotní aktéři. Využívám zde především výsledky z výzkumů z let 2003–2005 doplněné sondami z roku 2006, jež byly sbírány formou migračních biografií. V letech 2003–2005 jsem uskutečnil celkem 69 biografických interview

¹ Tento obrat byl také názvem diskusního fóra, jež pořádali představitelé British Council s představiteli českého státu před rozšířením Evropské unie na Pražském hradě 12.–14. září 2002. Reprezentace České republiky zde zástupce jednoho z čelních států Evropské unie přesvědčovala, že občané České republiky se k exodu na západ nechystají [British Council 2002].

² International Organization for Migration – Mezinárodní organizace pro migraci.

³ United Nations High Commissioner for Refugees – Úřad Vysokého komisaře OSN pro uprchlíky.

na středním a východním Slovensku a dalších 40 interview provedli mí kolegové.⁴ Tyto migrační biografie jsou použity jako zdroj informací o migračním potenciálu zkoumaných skupin a jako zdroj informací o významech, které měly nebo mají migrační aktivity pro samotné aktéry. Vedle volného biografického vyprávění byl s respondenty uskutečněn též strukturovaný rozhovor, jehož součástí byla otázka, zda respondent někdy byl v České republice a kde, zda má v České republice nějakého příbuzného a kde, zda do ČR pravidelně jezdí, kdy byl v ČR naposled, zda navštívil ještě nějaké státy, kdy a s kým v těchto státech pobýval a jak se mu tam líbilo. Zajímalo nás též, zda hodlá setrvat na Slovensku, nebo chce odcestovat a kam. Pokud ano, zda to má být natrvalo a jaké zázemí v zemích potenciální migrace má.

V tomto textu nám migrační biografie a strukturované rozhovory pomáhají odpovědět na otázky týkající se zejména:

1. zhodnocení charakteru migračních aktivit Romů ze Slovenska;
2. motivace k migraci;
3. hodnocení situace ve zdrojové a cílové zemi migrace samotnými migranty;
4. úlohy migračních sítí v procesu migrace;
5. vyhodnocení pozitivních a negativních stránek, které migrace pro respondenty měly.

Postkomunistické migrace a střední Evropa

Jak uvádí John Salt, Evropa 90. let 20. století zaznamenala migrační aktivity takového rozsahu, jež jsou ve dvacátém století srovnatelné pouze s migracemi přímo souvisejícími s druhou světovou válkou [Salt 2001: 1]. Migrace, s nimiž se v této době začali pozorovatelé setkávat, otevřely řadu migračních mostů s typy migrací, s nimiž střední i západní Evropa měla doposud málo zkušeností. Právě romské migrace mají některé typologické zvláštnosti.

⁴ Rozhovory jsem uskutečňoval s PhDr. Evou Davidovou, CSc., PhDr. Renatou Weinerovou, CSc., a PhDr. Kateřinou Plochovou v rámci projektu IBS9058101 *Migrace do České republiky, sociální integrace a lokální společnosti v zemích původu – Ukrajinci, obyvatelé Bosny a Hercegoviny a slovenští Romové*. Větší část rozhovorů se odehrála v následujících lokalitách: Spišská Nová Ves, Levoča, Rudňany, Prešov, Jarovnice, Svinia, Humenné, Pavlovce nad Uhom, Trebišov, Bystrany a Košice. Jednalo se o výběr lokalit, mezi nimiž jsou zastoupeny lokality, kde Romové žijí segregovaně od ostatního obyvatelstva, kde jsou segregováni částečně i kde žijí rozptýleni mezi majoritním obyvatelstvem. Doplnkový sběr dat byl uskutečněn v rámci projektu excelentních center Evropské komise *Sustainable Development in a Diverse World* za pomoci Mgr. Jany Grohmannové a Mgr. Terezy Pojarové v České republice a v kanadském Hamiltonu a Torontu (v Kanadě jsou Romové usídlení rozptýlené mezi ostatními obyvateli města). Respondenti byli ve věku 18–65 let a 92 % mělo základní, nebo neukončené základní vzdělání. Za pomoc při výzkumu svým kolegyním velice děkuji.

Z hlediska kontextu, ve kterém probíhaly romské migrace, je užitečné si povšimnout, že migrační aktivity spojené s rozpadem komunistického bloku v celoevropském měřítku kulminovaly již v letech 1992–1993 a po té začala migrace klesat. Fassmann a Münz uvádějí, že v letech 1989–1993 opustily své země více než 4 miliony Evropanů [Fassman, Münz 1994]. Dalších 5 milionů pak ztratilo domovy na území dnešní Jugoslávie v důsledku etnických čistek [UN-Ece 1995].

John Salt v souvislosti s migračním chováním vymezuje tři odlišné oblasti: západní Evropu, střední Evropu a východní Evropu [Salt 2001: 1–2]. Tři migrační zóny lokalizují ve svých analýzách i další badatelé, například Claire Wallace, když uvažuje o východoevropských zdrojových zemích migrace, nárazníkové zóně a západní Evropě, kterou pád železné opony v mnohém sjednotil [Wallace et al. 1996; Wallace 2001: 72–83]. V každé z těchto zón zaznamenáváme poněkud odlišné migrační aktivity. Nárazníková zóna vymezená Claire Wallace zanikla vstupem zemí, jež ji tvořily, do Evropské unie, v 90. letech 20. století však bylo opodstatněné s ní kalkulovat.

Pro střední Evropu, která nás bude v této studii nejvíce zajímat, jsou nejtypičtější krátkodobé přeshraniční migrace na malé vzdálenosti, které mají především charakter pracovní migrace nebo souvisí s obchodními aktivitami [Wallace 2001: 45; Okólski 2001: 105–128; Salt 2001: 2]. Jedná se o typ migrací, kterým odborníci na migrace věnují relativně málo pozornosti.

Pokud se do uvedeného migračního schématu pokusíme zasadit migrace Romů ze Slovenska, zjistíme, že migrace, jež začaly vyvolávat mediální pozornost a zajímat odborníky, přišly až na konci 90. let, tedy v době, kdy evropské migrace jako celek byly za svým kulminačním bodem. V jiných evropských státech měly romské migrace odlišný průběh a v některých případech věrněji kopírovaly obecné migrační trendy než tomu na Slovensku.⁵ Týkalo se to například balkánských zemí.

Romské migrace z Balkánu po roce 1989

a) pracovní a podnikatelské aktivity

Od roku 1990 začala probíhat rozsáhlá migrace Romů z Bulharska, Rumunska a ze zemí bývalé Jugoslávie. Romská migrace zde byla součástí širokého multietnického migračního proudu stimulovaného zároveň ekonomickými i politickými důvody.⁶ Část tohoto proudu se chovala jako pracovní migrace, část jako uprchlíci, resp. žadatelé o azyl.

⁵ Obdobně jako ze Slovenska byly oproti dalším evropským státům opožděné též migrace Romů z České republiky a z Maďarska.

⁶ Problematikou nucených migrací se v evropském kontextu zabývá například Dariusz Stola článku „Forced Migrations in Central European History“. Při srovnávání migrační

Z Bulharska v letech 1992–1993 odcházelo podle Eleny Marušiakové, Veselina Popova a Mirelly Dechevy ročně 60–65 tisíc osob, z nichž část volila strategie trvalé, část dočasné migrace. Romové se připojili k oběma variantám. Již od počátku 90. let volili celou řadu destinací. Méně jich směřovalo do USA a Kanady, nejvíce do západní Evropy. Zmínění autoři upozorňují na to, že některé romské rody byly schopny vytvořit již na počátku 90. let efektivní podnikatelské sítě propojující zdrojovou a cílovou zemi a využívající velkého cenového rozdílu zboží, práce a služeb v zemi cílové a zdrojové. Příslušníci těchto sítí využívají možnosti velkorodinného podnikání, kdy část rodiny setrvává v zemi zdrojové a část rodiny v zemi cílové. Cílovou zemi romské rodiny nejprve vnímaly pouze jako místo nákupu a prodeje zboží. Postupné bohatnutí některých z nich však umožnilo v cílových zemích získat adekvátní bydlení a část rodiny do nich trvale přesídlila. Takto se usadily například části rodů kaldaraša v Belgii [Marušiaková, Popov, Decheva 2004: 139].

Je zřetelné, že uvedený postup skýtá možnost uplatnit velké množství strategií, co se pobytového statusu a typu migrace týče. Lze kombinovat migraci řetězovou a kyvadlovou, dlouhodobé i krátkodobé pobyty pro jednotlivé členy rodiny ve zdrojové i cílové zemi podle situace a obchodních rodinných zájmů. Marušiaková s Popovem a Dechevou uvádí, že kaldarašové tuto síť začali rozvíjet ještě před pádem komunismu v 80. letech 20. století. Vedle této velmi úspěšné sítě zmínění autoři identifikovali drobný obchod provozovaný Romy mezi Bulharskem, Tureckem a Jugoslávií, přičemž obchodní aktivity do jednotlivých zemí uskutečňují zejména ty skupiny Romů, které mají v daných zemích kulturní záze-
mí a dohovoří se zde. Do Turecka směřují například tzv. turečtí Romové. Vedle migrace obchodní lze podobně už na začátku 90. let identifikovat migraci pracovní: z Bulharska do Řecka, Itálie, Španělska odcházeli Romové na těžkou manuální práci a Romky jako hospodyně do domácnosti.⁷

Obdobné aktivity však nemusíme zaznamenávat pouze mezi státy, které byly před a za železnou oponou, ale též mezi postkomunistickými zeměmi navzájem. Cerasela Voiculescu nás například seznamuje s pravidelnými pracovními migracemi Romů z rumunské Transylvánie do maďarských vesnic na práci v zemědělství. Na maďarské vesnici Atid demonstruje příklad pravidelné výměny pracovní síly. Příslušníci stále stejných rodin z Rumunska docházejí ke „svým“ zemědělcům do Maďarska, kde vypomáhají bez pracovních smluv a své strategie

situace 19. a 20. století konstatuje velký nárůst násilné migrace ve století dvacátém [Stola 1992: 325]. Současně však uvádí, že zejména u migrací 90. let 20. století je v některých případech velmi obtížné posoudit, zda se jedná o migraci zapříčiněnou politickými nebo ekonomickými důvody a často lze uvažovat o kombinaci obou. Také romské migrace se pohybují v oblasti dobrovolné a násilné migrace a i migrace, které na první pohled působí jako ryze ekonomické, mohou být vynucené diskriminačním chováním neromských obyvatel daného regionu.

⁷ Marušiaková s Popovem a Dechevou hovoří v této souvislosti zejména o aktivitách rudarů.

jen vynuceně modifikují v případě změn zákonů o pobytu cizinců v Maďarsku [Voiculescu 2004]. Do Maďarska jezdí pracovat i neromští obyvatelé Rumunska, zejména příslušníci maďarské menšiny v Rumunsku – to znamená opět scénář kulturních vazeb a schopnosti se dorozumět [Salt 2001: 10].

Z výše uvedených příkladů je patrné, že romské pracovní migrace z balkánských postkomunistických států jsou velmi často součástí širších transnacionálních migračních toků pracovní migrace, na níž se podílejí i další obyvatelé balkánských zemí. Romové v těchto tocích často ani nehráli nejvýznamnější úlohu. Například ze zemí bývalé Jugoslávie, kde má pracovní migrace tradici již z období před rokem 1989, se na ní Romové podíleli výrazně menší částí než neromské obyvatelstvo, a to nejen z hlediska celkových počtů migrantů. Pokud porovnává Dragoljub Acković romskou a neromskou pracovní migraci ze zemí bývalé Jugoslávie do dalších států z hlediska počtu migrujících na 1000 obyvatel dané skupiny, jeví se Romové jako usedlejší obyvatelstvo než neromské obyvatelstvo [Acković 2004].⁸

b) azylová migrace

Vedle pracovní migrace bylo od počátku 90. let pro Romy typické uprchlictví, resp. snaha v ekonomicky vyspělých státech získat azyl. Romští žadatelé o azyl byli od počátku 90. let snáze identifikovatelní a jejich počínání budilo větší pozornost než pracovní, resp. ekonomické migrace.

Na počátku 90. let největší nápor romských žadatelů o azyl zaznamenalo Německo. V roce 1992 zde žádalo o azyl přibližně 130 000 osob z Rumunska a Bulharska, z nichž velká část byli Romové.⁹ Celkový počet žadatelů o azyl v Německu v roce 1992 dosáhl počtu přibližně 440 000 osob, což byl více než čtyřnásobný nárůst oproti roku 1988 (tehdy žádalo v Německu o azyl přibližně 100 000 osob). Analýzy UNHCR uvádějí, že v letech 1990–1993 v Německu žádalo o azyl 87% všech žadatelů o azyl z Balkánu a střední Evropy [UNHCR 2000: 9]. Německá vláda situaci řešila deportací Romů zpět do Rumunska a v roce 1993 změnou legislativy, která Romy z Rumunska a Bulharska mezi žadateli o azyl diskvalifikovala. Současně německá vláda poskytla finanční prostředky, které by umožnily situaci řešit mimo její území. V roce 1992 dala k dispozici Rumunsku 20 milionů dolarů na reintegraci Romů ve zdrojových oblastech. Polsku pak v květnu 1993 Německo poskytlo 76 milionů dolarů, které měly pomoci ke zkvalitnění ostrahy hranice a péče o uprchlíky na území Polska [Barany 1994: 339].

⁸ Celkové údaje o migraci z Jugoslávie může však Acković čerpat pouze z censů uskutečněných před jejím rozpadem (census z roku 1981). Současně upozorňuje na rozsáhlé migrace Romů mezi státy bývalé Jugoslávie způsobené válečnými konflikty (zde pracuje s daty z roku 1998).

⁹ Byli ovšem mezi nimi i bulharští Turci i etničtí Rumuni a Bulhaři (někteří se za Romy vydávali).

Migrace z Balkánu směřovaly i do dalších zemí západní Evropy [Guy 2004: 165–168], ale též do střední Evropy. V České republice žádalo o azyl v letech 1990–2006 celkem 12 262 osob z Balkánu, nejvíce z Rumunska (6024) a z Bulharska (5398).¹⁰ Z Rumunska byl počet žadatelů největší za rok již v roce 1990 (1080 osob)¹¹ a v období 1990–1995 žádalo o azyl 2922 rumunských občanů. Někteří z nich byli Romové.¹² V období 1990–2006 získalo v České republice azyl 474 občanů Rumunska, z nichž 440 se stalo azylynty v letech 1990 až 1995 (zdroj dat Ministerstvo vnitra ČR). Jak jsme mohli terénním výzkumem v roce 2005 ověřit, ti, co v České republice získali azyl a setrvali, nebyli Romové.¹³

Romové jako žadatelé o azyl však na počátku 90. let nepřicházeli do západních zemí pouze z Balkánu a nejednalo se pouze o skrytou ekonomickou migraci. Na počátku 90. let zaznamenáváme i eskalaci násilí, jež je namířeno proti Romům. Někdy vlna protiromského násilí s odchodem do zahraničí bezprostředně souvisela. Již v roce 1991 odešlo přibližně 1000 Romů z Polska do Švédska. Byla to reakce na útok davu na Romy v polském městě Mława. Později byla skupina repatriovaná zpět. Pravděpodobně největší takový útok se odehrál v transylvánské vesnici Hadereni v září roku 1993, kde napadlo romskou osadu 750 Rumunů a Maďarů, zabili 4 Romy, zničili 17 romských domů a donutili k útěku 130 osob [Barany 1994: 332].

* * *

Krátký přehled migrací Romů z balkánských zemí, kde žijí ve vysokých koncentracích, naznačuje, že migrační chování Romů a neromského obyvatelstva v těchto zemích vykazuje řadu paralel. V oblasti pracovní migrace se romský i neromský proud překrývají a lokální podmínky určují, který je silnější. Z hlediska azylové migrace se Romové (resp. jejich část) zařadili mezi skupiny, jež se cítily diskriminovány a začali žádat o azyl zejména ve vyspělých státech ihned, jak to jen bylo vzhledem k průchodnosti hranic možné, to znamená již na počátku 90. let 20. století, a sice v takové míře, že například Německo donutili k restriktivním opatřením. Pokud nebudeme uvažovat prostor bývalé Jugoslávie, jejíž vývoj byl specifický vzhledem k válečným událostem, byl největší příliv žadatelů o azyl z Rumunska. Již v roce 1990 žádalo v evropských zemích o azyl 62 194 rumunských občanů, v roce 1991 to bylo 62 228 osob a v roce 1992 116 235 osob. V roce 1992 počet žadatelů o azyl z Rumunska kulminoval. V roce 1993 poklesl počet žadatelů z Rumunska na 87 465 osob a v roce 1994 na 21 639 osob. V dalších letech již nepřekročil hranici 20 tisíc osob (zdroj dat UNHCR). Také počet žadatelů o azyl Bulharska kulminoval v roce 1992.

¹⁰ Vedle Rumunska a Bulharska byla z balkánských zemí zastoupena Jugoslávie, Chorvatsko, Bosna a Hercegovina a Albánie.

¹¹ Počet žadatelů o azyl z Bulharska kulminoval v roce 1997.

¹² Ověřeno rozhovory v pobytovém středisku v Bělé-Jezové.

¹³ Za Romy se nepovažovali ani oni, ani je jako Romy neidentifikovalo majoritní obyvatelstvo. Většina těchto azylyntů žádala o azyl z náboženských důvodů.

Migrace ze Slovenska do České republiky a zpět

a) historický nástin ve světle migračních biografií

Ve srovnání s balkánskými zeměmi dosahuje romská migrace ze Slovenska a z České republiky do západních zemí nejvyšších hodnot mnohem později. Po celá devadesátá léta však probíhala romská migrace mezi Slovenskem a Českou republikou. Jednalo se o migraci, která zde existovala kontinuálně od roku 1945. Petr Víšek uvádí, že česká průmyslová města absorbovala od roku 1945 do roku 1992 přibližně 100 000 nových romských příchozích, kteří nyní v České republice žijí v první až čtvrté generaci a jejich počet se díky vysoké natalitě nejméně zdvojnásobil. Podle jeho údajů se počet Romů roce 1988 na území dnešní České republiky ve srovnání s rokem 1967 zvýšil o 155 % [Víšek 1999: 208].

Přestože migrační přírůstky byly jednoznačně na straně českých zemí, kam přicházeli Romové ze Slovenska, nelze, jak dále ukáží, na základě současných znalostí prohlásit, že by byla tato migrace jednosměrná. Jednalo se sice o rodinnou řetězovou migraci, kdy člen rodiny nebo nukleární rodina nachází cílovou destinaci a postupně se do takto vytvořeného zázemí stěhují další členové rodiny a různě definovaní příbuzní, ale víme jen velmi málo o efektivitě této migrace, resp. o čisté redistribuci. Teprve na základě současného studia migračních aktivit Romů můžeme konstatovat, že si migrační pohyb ze Slovenska do českých zemí lze představit nejen jako přesun osob ze zdrojové oblasti do oblasti cílové, ale současně i jako velmi pestrý souhrn migračních pohybů mezi zdrojovou a cílovou destinací a zpět, kterému stálo v cestě jen velmi málo překážek. Dodnes se diskutuje o tom, do jaké míry se jednalo o migraci dobrovolnou, inovační, kdy rodiny odcházely spontánně za lepšími životními podmínkami, a do jaké míry o migraci násilnou, výsledek organizovaného rozptylu romského obyvatelstva, který jako oficiální vládní doktrína měl za následek rušení venkovských osad a částí sídel s vysokou koncentrací Romů na Slovensku s cílem usídlit Romy mezi majoritní obyvatelstvo [Jurová 1993; Haišman 1999: 137–183].

Řetězový charakter migrace je u rodinného vystěhovalectví častý nejen u Romů, ale i u dalších skupin, včetně evropských vystěhovalců do Ameriky [Castles, Miller 1998: 54–57]. U Romů jsou však vzhledem k vysoké solidaritě uvnitř rozšířených rodin tyto řetězové migrace téměř vždy z hlediska sloučení rodin v cílové zemi neukončené. Díky absenci překážek a silnému protiproudu došlo v případě migrace Romů ze Slovenska do českých zemí k téměř sto procentnímu příbuzenskému propojení romských rozšířených rodin zejména na východním Slovensku a v České republice a k vytvoření vysokého migračního potenciálu v tom smyslu, že určitá skupina obyvatelstva s migrací jako řešením nejen kalkuluje, ale současně má technické možnosti takové řešení realizovat.¹⁴

¹⁴ Migrační potenciál může mít několik stupňů. Nejobecnějším je vůle migrovat, chtít odejít. Na další úrovni se pohybují ti, kteří mají nejen neurčitý pocit, že by změnili lokaci, ale začnou si shánět informace o cílové destinaci. Na kvalitativně nejvyšší úrovni je tento

Při rozhovorech s uvedenými 109 respondenty byla jen ve 14 % zaznamenána osoba, která by nepotvrdila, že je Rom / Romka, a současně si nevzpomněla, že by v České republice neměla žádného příbuzného, a alespoň rámcově nevěděla, kde bydlí. Díky malému množství překážek mezi zdrojovým a cílovým prostorem docházelo a stále dochází nejen k migračnímu pohybu do českých zemí, ale i k množství dlouhodobých či trvalých přesídlení z českých zemí na Slovensko. Do roku 1989 byly překážky cíleně ještě zmenšovány. Stát přímo stimuloval dlouhodobé pobyty v možných cílových destinacích migrantů například vojenskou službou, kdy slovenští Romové byli povoláváni ke službě do západních částí státu, celostátně distribuovaná média masové komunikace vytvářela obyvatelům na obou stranách migračního mostu obdobný kontext i schopnost jazykového porozumění. Při interpretaci dat sebraných pracovníky Společnosti Člověk v tísni při ČT, která byla získána v roce 2003 při rozhovorech s příslušníky romských rodin, jež imigrovaly od druhé poloviny 90. let do roku 2003 do České republiky, jsme zjistili, že v 62 % případů neazylové migrace byl v migrujících rodinách ze Slovenska alespoň jeden člověk, který se v Čechách nebo na Moravě narodil, dlouhodobě tu již pobýval nebo zde pracoval [Uherek, Weinerová 2005: 28; IOM 2004].

Migrace z českých zemí zpět na Slovensko mohla mít celou řadu příčin, přičemž zejména v době existence společného československého státu nemusela být chápána jako významný zásah do dosavadního života. Zaznamenali jsme například návrat ovdovělé ženy k rodičům¹⁵ nebo migraci nemocných rodičů za příbuznými. Takový migrační počín nemusí znamenat migraci celé rodiny. Část příbuzných v novém prostředí zůstává.

Relativně časté byly i příklady migrace části rozšířené rodiny do českých zemí a posléze návratu několika nukleárních rodin zpět na Slovensko, zatímco jiné v českých zemích zůstaly. To je i případ šestašedesátiletého muže z Humen-

potenciál u osob, které si již připravují cestu k migraci, například zažádali o pracovní vízum, střádají peníze na cestu apod. [obdobně viz Fassman, Hintermann 1997]. Problémovým bodem je ovšem, vzhledem k těmto vymezením, že za některých podmínek může mít aktér připravenou cestu k migraci a přitom nebýt k migraci rozhodnut. Tato situace může nastat právě u řetězových migrací, kdy je část rodiny ve zdrojovém prostoru a část v prostoru cílovém a kde k rozhodnutí migrovat může dojít ze dne na den, aniž by se toto rozhodnutí dalo předem předvídat, například z důvodu nemoci rodinných příslušníků, rozchodu s partnerem atd. Proto jsem pro účely tohoto textu definici migračního potenciálu poněkud zjednodušil a uvažuji o migračním potenciálu jako připravenosti migraci realizovat, to znamená překonat vzdálenost, usídlit se v cílovém prostoru a mít zde vytvořené zázemí umožňující existenci.

¹⁵ Při interpretaci dat Společnosti Člověk v tísni popisujeme následující příklad: rodina se v době komunismu odstěhovala ze Slovenska za prací do českého průmyslového města, po nějaké době zde muž, živitel rodiny, zemřel. Jeho žena se poté vrátila zpět na Slovensko, aby se zde starala o nemocnou matku. Vzala s sebou syna, zatímco dceru, své sourozence a další příbuzné zanechala v českém průmyslovém městě. Na Slovensku získala spolu se synem slovenské státní občanství. Žena v roce 1999 na Slovensku zemřela a syn jako slovenský státní občan migroval zpět do ČR za příbuznými [Uherek, Weinerová 2005: 28].

Tabulka 1. Evidovaná migrace mezi Slovenskem a Českou republikou 1993–2004

Rok	1993	1994	1995	1996	1997	1998
Počet přistěhovalých ze SR do ČR	7 276	4 076	3 845	3 450	3 088	2 887
Počet přistěhovalých do SR z ČR	7 232	3 144	1 497	993	867	777
Bilance skutečného salda migrace ze SR	44	932	2 348	2 457	2 221	2 110

Rok	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Počet přistěhovalých ze SR do ČR	3 235	2 826	3 845	13 326	24 385	15 788
Počet přistěhovalých do SR z ČR	336	413	8 711	14 455	18 282	21 152
Bilance skutečného salda migrace ze SR	2 899	2 413	–5 364	–1 129	6 123	–5 364

Zdroj: [Pavlík, Kučera 2001: 61] a Český statistický úřad.

ného (respondent 18), který se zde narodil v roce 1940, v sedmi letech jeho rodiče migrovali s dalšími příbuznými do Českého Krumlova, následně do Děčína, Ústí nad Labem a nakonec do Českých Budějovic. Zde otec respondenta onemocněl a chtěl zpět za svými bratry a sestrami do svého rodiště, Humenného. Respondent šel s ním, jeho bratrance a sestřenice zůstali a dodnes žijí v Českých Budějovicích. Při zpětné migraci na Slovensko uměl respondent jen česky, teprve v Humenném se naučil slovensky a romsky a již zde zůstal.

Bohaté migrační biografie, kde figuruje řada míst pobytu v českých zemích jsou u slovenských Romů velmi časté. Nejbohatší jsou u osob, které pracovaly v době komunistického státu v armádě. Z uvedených 69 vypravěčů biografii to byly 4 osoby, a jednou z nich, shodou okolností, syn již zmíněného respondenta z Humenného (respondent 19). V roce 2003, kdy vyprávěl své migrační zážitky, mu bylo 42 let. Narodil se Humenném, ale díky vojenské službě se dostal do Čech a na vojně zůstal jako voják z povolání. Jeho manželka pocházela také z Humenného. Nebyl schopen ani všechna města, kde sloužil, vyjmenovat. Každopádně bydlel v Přerově, v Praze, v Táboře, v Českých Budějovicích. V roce 1989 se vrátil do Humenného, kde se rozvedl. Jeho manželka s dětmi odešla ke své „fajtě“¹⁶ a odcestovala s její částí do Velké Británie. Muž žije s novou ženou v Humenném. Jeho nová manželka je rodačkou z Humenného (je vedena jako respondentka 20, věk v době výzkumu 32 let), ale v 80. letech bydlela s (nukleární) rodinou v Praze. Byla tam i zaměstnána. Pracovala ve vysočanské Pragovce. V roce 1989 se ale vrátila do Humenného, neboť se zde při krátkodobém pobytu seznámila se svým

¹⁶ Fajta je slovo převzaté do romštiny z maďarštiny. V maďarštině mimo jiné znamená též druh, rod, příbuznost. Podobně slovo používají i Romové. V daném případě chtěl respondent říci, že odešla ke členům své orientační rodiny: rodičům, sourozencům a dalším pokrevným příbuzným.

budoucím manželem, bývalým vojákem z povolání, a čekala s ním dítě. Její sestra žije dodnes v Praze. Občas se navštěvují.

Migrace Romů ze Slovenska do České republiky budila paradoxně největší pozornost od roku 1993, po rozpadu československého státu, tedy v době, kdy spíše klesala, než stoupala. Důvodem zájmu o tuto migraci bylo, že se stala migrací mezinárodní a dostala se do nového kontextu. Statistická data ukazují, že do roku 2001 počet přistěhovalých do České republiky stále převyšoval počet vystěhovalých na Slovensko. Od roku 2001 toto neplatí. V letech 2001, 2002 a 2004 se více osob vystěhovalo z České republiky na Slovensko než naopak. Od roku 2003 se zvýšily počty osob, které se z jednoho státu do druhého stěhují, jak ukazuje tabulka 1.

b) současné podoby migrace Romů ze Slovenska do České republiky: pracovní migrace

Úvahy na konci 90. let 20. století, že migrace ze Slovenska může prudce narůstat v případě zhoršení situace Romů na Slovensku, dávaly široký prostor k spekulacím. Nepříznivé prognózy se však naplnily jen z menší části. Reprodukoval se velmi často model řetězové migrace, se kterým už měla česká společnost zkušenost. Příbuzenské sítě začaly být navíc využívány jako opěrný bod pro krátkodobou a střednědobou pracovní migraci, aniž by migrující měnili trvalé bydliště.¹⁷

Příbuzní v České republice přitom poskytují romským migrantům ze Slovenska zejména bezplatné ubytování v bytech, kde bydlí sami, možnost se (částečně) v rodině stravovat,¹⁸ migrantovi poskytují společenskou a citovou oporu, méně často jsou schopni zprostředkovat zaměstnání nebo obživu. Například respondentka 3 (žena, v době výzkumu 22 let) má tetu v Brně. Bydlí u ní otec respondentky 3, protože v Brně pracuje jako zedník. Domů, do Levoči, se vrací každý měsíc. Rodina zůstává v Levoči, má zde byt a nechce se nikam stěhovat. Domnívá se, že je v Levoči bezpečněji. Respondentka 3 říkala, že tu nejsou skinheadi jako v Brně. Rodina si proto udržuje zázemí na malém slovenském městě a vysílá jednoho člena rodiny na sezónní práci do zahraničí.

Obživný model pracovní migrace jednoho nebo několika členů rodiny na časově omezenou dobu, kdy rodinné sídlo trvale zůstává na jednom místě, se na Slovensku dlouhodobě praktikoval jako tradiční obživná aktivita i mezi usedlým neromským zemědělským obyvatelstvem a v národopisné literatuře se vyskytuje pod pojmy vedlejší zaměstnání nebo sezónní zaměstnání. Mezi vykonavatele těchto sezónních zaměstnání byli zahrnováni pomocníci na stavbách, ale též dřevaři, sekáči, ženci, mlatci, řepaři nebo voraři. Velmi příbuznou kategorií jsou pak shledávána obchůzková nebo vandrovní zaměstnání, kam vedle nejružněj-

¹⁷ Krátkodobou pracovní migrací míním výjezdy za prací na týden až jeden měsíc. Střednědobou pracovní migrací na dobu delší než jeden měsíc, ne však delší než jeden rok.

¹⁸ Na stravování v rodině dlouhodobí návštěvníci podle možností přispívají, pokud mají čím.

ších dopravců patřili podomní obchodníci s výrobky z drátu a plechu (dráteníci), galanterie a textilu (pláteníci, hadrníci, podomní obchodníci s krajkami a výšivkami), s lidovými léky (olejkáři, šafraníci) apod. [Melicherčík 1968: 418]. Romové tuto strategii sdílejí prostě proto, že je v daném prostředí efektivní.

V současné době se Romům práce v České republice velmi často vyplatí jen v případě, že se kombinuje s příjmem sociální podpory na Slovensku. Zaměstnavatelé v České republice, kteří velmi často s dělníkem neuzavírají pracovní smlouvu, s příjmem dělníka na Slovensku kalkulují, a mohou tudíž romskému zaměstnanci dát takovou mzdu, za kterou by se občanovi ČR již pracovat nevyplatilo. Respondent 48 (muž, v době výzkumu 33 let) jezdí pracovat do Ostravy. Má tam tetu. Pracuje s řemeslníkem a provádí zednické práce. Řemeslník má živnostenský list a pracuje s ním, nebo ho nechává pracovat samostatně. Inkasuje za něho peníze a dává mu polovinu mzdy. Polovinu si nechává za zprostředkování práce. Mzdu muž chápe jako přilepšení k sociálním dávkám, které pobírá na Slovensku. Podle jeho sdělení jeho rodina sestávající se z manžela, manželky a devíti dětí dostávala v roce 2005 úhrnem (kromě práce v Ostravě) 11 500,- Sk.

Ze Slovenska do České republiky pravidelně migrují nejen Romové, ale i neromské obyvatelstvo. Vytvářejí si pevné a jednorázové pracovní příležitosti ve stavebnictví, v lesním hospodářství i v zemědělství a často dochází i k tomu, že firmy mají relativně přesně zacílený okruh osob, odkud zaměstnance získávají.¹⁹ Diference romského a neromského obyvatelstva z hlediska pracovní migracních strategií v České republice lze pouze odhadovat – v romských biografiích hrají téměř vždy při zprostředkování důležitou úlohu příbuzenské vazby a Romové velmi často hovořili o zaměstnávání nelegálním.

Zaměstnání na trhu práce v České republice mohou Romové ze Slovenska získat nejen díky nižší míře nezaměstnanosti, ale také díky odlišné struktuře nezaměstnaných, než jaká je na Slovensku, kde práci získají jen výjimečně. V roce 1998 se John C. Ham, Jan Švejnar a Katherine Terrell pokusili nezaměstnanost v České republice a na Slovensku porovnat a zjistili, že nezaměstnaní mají v obou státech odlišné demografické, vzdělanostní a kvalifikační charakteristiky a že se oba pracovní trhy liší zejména tím, že ten slovenský není schopen absorbovat nezaměstnanou pracovní sílu v nejnižších vzdělanostních a kvalifikačních kategoriích [Ham, Švejnar, Terrell 1998: 1132, 1134]. Téměř stoprocentní nezaměstnanost Romů na Slovensku [Vašečka, Vašečka 2003: 36] má tedy nejen diskriminační, ale též ekonomické pozadí. Romové přicházejí na slovenský trh práce s takovou nabídkou, která je nejhůře akceptovatelná.

Migrační situace vytvoří i profese, které migrace usnadňují. Jsou to nejrůznější zprostředkovatelé nebo podnikatelé, kteří jsou ze Slovenska, ale zaměřují se na činnost v České republice s pracovníky ze Slovenska. Obdobný podnikatel

¹⁹ Zaměstnávání slovenských pracovních kolektivů na Liberecku popisuje např. Štěpán Bolf ve své práci *Zpráva ze stacionárního výzkumu realizovaného společností Člověk v tísni* z prosince roku 2004 [Bolf 2004].

**Tabulka 2. Celková zaměstnanost v ČR vybraných cizineckých skupin a úhrn
vydaných povolení k dlouhodobým a trvalým pobytům v roce 2006**

Stát	Celková zaměstnanost v ČR	Úhrn vydaných povolení k dlouhodobým a trvalým pobytům
Slovensko	84 016	49 445
Ukrajina	61 195	87 789
Vietnam	22 876	36 832

Zdroj: [Horáková 2006].

například žije v Pavlovcích nad Uhom. Podniká v Praze ve stavebnictví a zaměstnává mladé zájemce z tamní romské komunity. Je tudíž váženým a mocným členem komunity a na práci se u něho hlásí Romové z mnoha místních rodin. Neromští obyvatelé vesnice Romům jejich možnosti zaměstnání v zahraničí v Pavlovcích často i závidí. Firmy tohoto typu jsou pro romské komunity na Slovensku velmi důležité, neboť samostatně se uplatnit na českém pracovním trhu se stává stále obtížnější vzhledem k velké konkurenci neromských pracovníků ze Slovenska i Ukrajiny.

Na migračních biografiích Romů vypovídajících o propojení českého a slovenského prostředí je výrazné, že se sice z počátku jedná o migrace řetězové, ale jak jsme již konstatovali, neukončené, a vzhledem k malé vzdálenosti a nevelkému počtu dalších překážek pro migraci mohou být kontakty mezi jednotlivými částmi rodin v odlišných státech časté a pravidelné. Teze sociologů Imricha a Michala Vašečky, že krátkodobá pracovní migrace Romům nevyhovuje, protože migrují po nukleárních nebo rozšířených rodinách [Vašečka, Vašečka 2003: 38], platí proto pouze do té doby, než se vytvoří migrační most spojující části rodiny ve zdrojovém a cílovém prostoru.

Malý počet překážek, mezi něž patří i vzdálenost, vytváří prostor pro krátkodobé pracovní aktivity a neustálý obousměrný pohyb i při legálním zaměstnávání, ať už se jedná o romskou či neromskou populaci. Srovnáme-li zaměstnanost a úhrn dlouhodobých a trvalých pobytů tří významných pracovně migračních skupin v České republice, nabízí se nám obraz, který ukazuje tabulka 2.

Z tabulky je zřetelné, že v případě Slováků je celková zaměstnanost výrazně vyšší než počet trvalých a dlouhodobých pobytů Slováků (Romů i neromských migrantů) v ČR, zatímco u Ukrajinců a Vietnamců je tomu naopak. Slováci tedy v mnohem větší míře preferují krátkodobé pracovní pobyty. Jistěže, migranti ze Slovenska jsou vzhledem k členství v EU v jiném legislativním postavení než obyvatelé Ukrajiny a Vietnamu, jejich migrační chování je však ovlivněno migračními podmínkami, jež se vytvářejí dlouhodobě. Námitka, že romští pracovní migranti se do tohoto statistického přehledu dostanou v minimálním zastoupení vzhle-

dem k práci načerno a vzhledem k neřešení pobytového statusu je zcela namístě. Lze však předpokládat, že podmínky pro migraci ovlivní jejich migrační chování obdobně jako migrační chování dalších migrantů zaznamenané v tabulce 2.

Vedle pracovní migrace, ať už se zprostředkováním nebo bez něj, lze v České republice zaznamenat romskou migraci ze Slovenska bez jakéhokoli zajištění. Je též ve své podstatě ekonomická a její nárůst reflektovala zpráva IOM, která zjišťovala migrační situaci v období březen–srpen 2005. Jednalo se o reakci na reformy sociální politiky na Slovensku na počátku roku 2004, po nichž se zhoršily ekonomické podmínky Romů a vyústily v únoru 2004 v napětí v některých romských osadách a nepokoje, při nichž zasahovaly ozbrojené složky státu. Redukce sociální pomoci dlouhodobě nezaměstnaným romským rodinám měla mimo jiné za následek prodloužení času, po který početné dlouhodobě nezaměstnané romské rodiny nevystačily s pomocí státu, jež je na Slovensku poskytována jednou za měsíc. Romové proto museli rozšířit čas, po který získávají během měsíce prostředky z nejrůznějších příležitostných obživ, mimo jiné i v České republice. Zpráva upozorňuje na pobyt migrujících rodin nejen u příbuzných, ale též na nádražích, opuštěných drážních domcích a dalších objektech. Motivací pro migraci byla nejen výdělečná činnost, ale též například ztráta bydlení na Slovensku. Zpráva IOM zaznamenala v České republice také pobyt slovenských vyhoštěnců z Belgie a také zapojování migrantů ze Slovenska do podnikatelských sítí operujících za hranicí zákona [IOM 2005].

c) azylová migrace ze Slovenska do České republiky

Po rozpadu Československa začala být novým jevem v migraci do České republiky ze Slovenska azylová migrace. První jednotliví žadatelé o azyl ze Slovenska v České republice byli zaznamenáni v roce 1993, tedy v prvním roce existence České republiky a Slovenska jako samostatných států, jednalo se však pouze o dvě žádosti. Poprvé překročil počet žádostí 10 ročně až v roce 1997, tedy již dávno poté, co kulminovaly počty žadatelů o azyl z Rumunska. V tomto roce již žádosti souvisely s novými migračními strategiemi slovenských Romů. V roce 2000 se počet žádostí zvýšil na 723 a nejvyššího nárůstu dosáhl v roce 2003, kdy bylo podáno 1055 žádostí. Záznamy Ministerstva vnitra ČR ukazují, že počet žadatelů o azyl ze Slovenska podstatně nesnížil ani vstup obou států do Evropské unie. Jak uvádí zpráva Ministerstva vnitra o migraci v roce 2005, žadatelé o azyl ze Slovenska v tomto roce uváděli jako nejčastější důvod pro podání žádosti nespokojivou finanční a bytovou situaci. Počet žadatelů kulminoval v letních měsících a prudce poklesl v říjnu 2005 po zavedení novely azylového zákona, která neumožňuje podání žaloby s odkladným účinkem proti zamítnutí žádosti o azyl z důvodu nepřípustnosti žádosti o azyl v ČR občanem členského státu Evropské unie. Žádost o azyl je nyní zamítnuta tak rychle, že slovenští občané nejsou motivováni tuto žádost podávat. V roce 2006 již bylo žádostí o azyl ze Slovenska podáno jen 15. Celkem žádalo od roku 1993 do října 2006 o azyl v České republice

Tabulka 3. Počet žádostí o azyl občanů Slovenska v České republice

Rok	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	celkem
Počet žádostí	2	2	4	3	19	6	13	723	389	843	1055	137	711	15	3922

Zdroj: Ministerstvo vnitra ČR.

3922 občanů Slovenska. Podle dat Ministerstva vnitra ČR nebyl azyl udělen ani jednomu z nich. Vývoj počtu žádostí o azyl od roku 1993 do října 2006 ukazuje tabulka 3.

Vzhledem k tomu, že v 90. letech zaznamenáváme žádosti Romů z České republiky o azyl v Kanadě a v západní Evropě, stala se Česká republika současně zdrojovou i cílovou zemí romských žadatelů o azyl.²⁰ Svědčí to o jejím ambivalentním postavení. Pro Romy ze Slovenska byla Česká republika známým prostorem, kde se dokázali pohybovat a komunikovat a zároveň státem, kde si je možné alespoň částečně zlepšit sociální status. V migračních biografiích Romové ze Slovenska velmi často oceňovali podmínky, které Romové v České republice mají. Podobně oceňovali i podmínky žadatelů o azyl, jak dokumentuje následující příklad zaznamenaný v roce 2003.

Žena z Pavlovců nad Uhom ve věku 56 let (respondentka 42) nevystačila s důchodem. Sousedky o ní říkají, že neumí hospodařit – nesnaží se, nic nepěs-

²⁰ Z České republiky začali Romové migrovat přibližně ve stejné době jako ze Slovenska. V signifikantním rozsahu byly žádosti o azyl v zahraničí zaznamenávány od druhé poloviny 90. let 20. století. V roce 1996 odešla relativně nepočetná skupina Romů z České republiky do Kanady (hovořilo se přibližně o stovce Romů). V Kanadě příslušníky této skupinky navštívil štáb pořadu Na vlastní oči televize Nova a natočil s nimi reportáž, ve kterém rodiny demonstrovaly zlepšení životní úrovně a vyzvaly další Romy, aby je následovali. Na přelomu léta a podzimu 1997 se strhla migrační vlna. Od 7. 8. do 8. 10. 1997 odešlo do Kanady přibližně 1500 Romů a jejich proud zastavilo až zavedení vízové povinnosti ze strany kanadské vlády [Uherek 2004]. Přestože kanadská vláda zavedla vízovou povinnost, relativně velké části Romů z České republiky azyl udělila, a tím uznala oprávněnost jejich žádosti. Rick Fawn uvádí, že do konce roku 1998 azyl dostalo 70 % z nich [Fawn 2001: 1205]. Můj dlouholetý přítel Emil, který je nyní již také kanadským občanem tuto otázku komentoval:

„Většina Kanadčanů se ... o důvody Romů pro azyl v Kanadě velice zajímala. Vůbec neměli tušení, že v Česku nějakí Romové existují. Proto je překvapovalo, že s námi zacházeli tak, jak jsme jim předkládali. Češi byli dosud známi jako velice vzdělaný národ s vynikajícími sportovci a samozřejmě panem Havlem a jeho sametovou revolucí. Jaké však bylo zjištění úřadů, když česká komunita v Torontě se okamžitě distancovala od českých Romů tvrzením, že nám nepomohou, že nepatříme k českému národu. Tím se vlastně potvrdily naše výpovědi o nesnášenlivosti, která v českém lidu tkvěla po roce 1989“ [srv. Demeter 2006].

tuje, zbytečně moc peněz prokouří, a tak má dluhy. V mládí žila v Čechách, když jí bylo 20 let, bydlela v Mostě, pak v Bílině, kde měla byt, který prodala. Pak se odstěhovala se do Michalovců, kde opět získala byt, ten opět prodala a nyní žije u dcery v domku v Pavlovcích. V minulosti řešila kritické finanční situace prodejem bytu. Nyní už nemá co prodat. Do neřešitelné situace se v Pavlovcích opět dostala v roce 2002, a tak žena odešla do Čech „na azyl“. Připojila se k příbuzným a do přijímacího střediska ve Vyšních Lhotách přišli v počtu pěti rodin, celkem přibližně 40 osob. Měsíční pobyt v uzavřeném přijímacím zařízení, kde se s žadatelem o azyl provádějí pohovory, základní identifikační úkony a lékařské prohlídky, respondentka interpretovala jako rozdělování žadatelů na dobré a špatné. „Ti nejhorší šli do Bělé Jezové, ale my (respondentka myslela svoji nukleární rodinu – pozn. Z. U.) jsme měli krásné umístění v Brně (respondentka měla na mysli tehdejší pobytové středisko v Zastávce u Brna – pozn. Z. U.).“ Respondentka byla velmi spokojená a vyhovovalo jí, že nedostala umístění s celou rozšířenou rodinou. Již při pohovorech ve Vyšních Lhotách prý žádala, aby mohla jít zvlášť: „Někdo něco provede a máš za to zodpovědnost.“ V Zastávce byla 8 měsíců. „Bylo tam čisto jako v nemocnici, po desáté hodině ticho, nikdo nerušil, pořádek, blízko do města.“ Respondentka nadšeně vyprávěla, jak dostala hygienické potřeby a dobré jídlo. Vzhledem k tomu, že „nemá z čeho vyžít“, předpokládala, že „půjde na azyl“ do České republiky opět. Její manžel ostatně žije v Čechách a pracuje tam „u firmy“.

Z výpovědí respondentů je patrné, že romští žadatelé o azyl ze Slovenska neměli jen ryze ekonomické důvody a potřebu si odpočinout od kritických existenčních podmínek. Zaznamenali jsme mezi nimi pravděpodobně skutečné oběti diskriminace a násilí. O tom, že se mnozí Romové svými žádostmi o azyl pokoušeli řešit opravdu velmi obtížnou situaci na Slovensku, dospěl i Úřad Vysokého komisaře OSN pro uprchlíky, když v roce 1998 vydal směrnici vztahující se k oprávněnosti slovenských Romů žádat o azyl. Směrnice říká: „Ačkoli by zde neměly být prima facie příčiny k udělení azylu, je jasné, že slovenští Romové mohou oprávněně zdůvodňovat své žádosti o azyl diskriminací na etnickém základě. Skutečnost, že důvody pro jejich vycestování ze Slovenské republiky také zahrnují ekonomické příčiny, neznamená, že jejich žádosti o azyl nemají žádnou váhu“ [UNHCR 1998].

Migrace Romů ze Slovenska do západních států

a) základní data

První migrační pokusy Romů ze Slovenska do západní Evropy začínají bezprostředně po pádu železné opony. O neazylové migraci však máme jen kusé informace. Jsme pouze například informováni o výjezdech romských folklórních skupin a hudebníků, kteří již na počátku 90. let získávali v západních státech angažmá. Současně na počátku 90. let přicházejí v západní Evropě od sloven-

ských občanů žádosti o azyl. Již v roce 1990 zažádalo o azyl v západní Evropě 1626 občanů Československa, v roce 1991 to bylo 1927 osob a v roce 1992 3206 osob (zdroj dat UNHCR). Předpokládám, že přibližně jednu třetinu žádostí podávali obyvatelé českých zemí, dvě třetiny obyvatelé Slovenska, neboť po rozdělení státu bylo v roce 1993 podáno občany České republiky 676 žádostí a občany Slovenska 1681 žádostí.²¹ Nejvíce žádostí o azyl z Československa počátku 90. let bylo podáno v Německu.

Ve srovnání s obyvateli ostatních postkomunistických států byli žadatelé o azyl z Československa sice relativně nepočetní,²² ale zato zpočátku velmi úspěšní. V roce 1990 obdrželo azyl plných 20,11 % žadatelů z Československa, z toho 17,28 % z toho důvodu, že splňovali podmínky Ženevské úmluvy z 28. července 1951.²³ Tato situace se v budoucnu již nikdy neopakovala. V roce 1991 byl azyl udělen 1,61 % žadatelů z Československa a 0,52 % žadatelů splňovalo podmínky Ženevské úmluvy. V roce 1992 získalo azyl 1,06 % žadatelů a podmínky Ženevské úmluvy splnilo 0,47 % žadatelů.

Žádosti o azyl z Československa v zemích západní Evropy nebyly na počátku 90. let početné a nevzbudily výraznou mediální ani politickou odezvu. Počet žádostí o azyl sice krátkodobě vzrostl po rozdělení státu, ale od roku 1994 do roku 1996 jejich počet stagnoval a pohyboval se v řádech stovek případů. Výraznou odezvu vzbudily žádosti o azyl až ve třetí třetině 90. let 20. století a byly jednoznačně spojovány s romskými migracemi. Romové při nich byli dobře identifikovatelní, neboť se jako Romové při podávání žádostí deklarovali, navíc se jednalo o jedinou výraznou skupinu žadatelů o azyl ze Slovenska.

Cílovou zemí pro Romy ze Slovenska se po Německu stala Velká Británie a po ní další země: Nizozemí, Belgie, Dánsko, Finsko. Překážky k dosažení zmiňovaných západních zemí byly větší než v případě České republiky. Péče o žadatele o azyl však byla kvalitnější a v takovém rozsahu, že získané kapesné pro žadatele o azyl mohlo skutečně vést ke zlepšení životního statusu žadatele. V roce 1998 podalo v Evropě žádosti o azyl 1661 občanů Slovenska. V červenci 1998 počet žádostí slovenských občanů kulminoval ve Velké Británii [Guy 2004:

²¹ Pro zjednodušení zde nekalkuluji, že část budoucích občanů České republiky měla původně po rozdělení státu slovenské občanství, uvědomuji si ale, že odhad může být značně nepřesný. I později existovaly faktory, které počet žadatelů o azyl mohly zkreslit. Podle dále neověrovaných informací si část Romů z České republiky nechávala vystavit pasy na Slovensku jako slovenští občané s trvalým pobytem v České republice [Čulík 1997].

²² Z Polska například v roce 1990 žádalo o azyl v západních státech Evropy 16 651 osob, z Bulharska 13 020 osob. Relativně málo žádalo osob z Maďarska (914) [UNHCR 2000], ti však již v první polovině 90. let vedle západních států Evropy preferovali Kanadu [Kovács 2002].

²³ Tato úmluva, doplněná Newyorským protokolem z 31. ledna 1967 stanovuje, že uprchlíkem je osoba, která se nachází mimo svou vlast a má oprávněné obavy z pronásledování z důvodů rasových, náboženských nebo národnostních nebo kvůli příslušnosti k určité společenské vrstvě nebo zastávání určitých politických názorů.

Tabulka 4. Počet žádostí o azyl podaných občany Slovenska v Evropě v letech 1993–2004

Rok	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	Celkem
Počet žádostí	1681	731	777	620	1019	1661	4949	4495	2766	4156	3057	1855	25 355

Zdroj: UNHCR.

175] a v souvislosti se stoupajícím počtem žádostí zejména v letních měsících zavedla v říjnu 1998 Velká Británie pro Slovensko vízovou povinnost a následně zavedlo vízovou povinnost Irsko. V roce 1999 stoupl počet slovenských žadatelů o azyl v evropských zemích na 4949. Slovenští občané v tomto roce směřovali zejména do severní Evropy a států Beneluxu. Ve Finsku jen během června roku 1999 bylo podáno slovenskými občany více než 1500 žádostí o azyl. V červenci 1999 Finsko a po něm i Norsko zavedly pro občany Slovenska vízovou povinnost, následovalo Dánsko (představitelé některých států, například Finové nebo Belgičané, několikrát vízovou povinnost zrušili a opět zavedli) [Weinerová 2004]. Počet žádostí Romů o azyl v evropských zemích ukazuje tabulka 4.

Azylová migrace Romů ze Slovenska měla několik charakteristických rysů. V první řadě byla sezónní tzn. podstatně vyšší v létě než v zimě. Dále co do velikosti kolísala se změnami hospodářské situace Romů ve zdrojové zemi, ale zejména s velikostí překážek pro setrvání v zemích cílových. Výběr cílové země nebyl náhodný. Cílovou destinací byly země bohatší a s lepší sociální péčí, než jakou poskytuje Slovensko. Pro romskou azylovou migraci platilo, že cílová destinace se může rychle a spontánně změnit se změnou migračních podmínek.

Uvedené pravidlo migrace Romů ze Slovenska začalo být zřetelné i cílovým zemím migrace. Jejich představitelé na jedné straně uznávali, že životní podmínky Romů ve střední Evropě nejsou příznivé, že se zde Romové setkávají s ekonomickou nouzí a s diskriminací [ECRI 2004; Bitušíková 2001: 46–47], ale současně, až na výjimky, vlády evropských států neuznaly důvody žádostí o udělení azylu u Romů za oprávněné. Vedle zvyšování překážek tyto země začaly snižovat svoji vlastní atraktivitu vůči migrujícím skupinám. Příkladem může být Velká Británie, která snížila sociální podporu žadatelům o azyl z částky 200 GBP na týden pro rodinu v hotovosti na výplatu poukázek k odběru vybraného zboží v hodnotě 60 GBP za týden [Project on Ethnic Relations 2000: 5].

Romové brzy zjistili, že jejich pobyt v cílových zemích bude pravděpodobně časově striktně omezen a skončí ztrátou statusu žadatele o azyl. Proto byly kulturní blízkost a možnosti dlouhodobé integrace do nového prostředí kalkulovány minimálně. Vzhledem k silné rodinné soudržnosti se však objevovaly prvky řetězové migrace. Rodiny za sebou „na azyl“ putovaly a měly tendenci v zahra-

ničí vytvářet příbuzenské sítě. Poměrně rychle se Romové naučili hledat výhodné migrační destinace a informovat se o nich a rychle jich využít. Proto jejich migrace svou masovostí někdy budila zdání, jako by byla někým sofistikovaně organizována. Spíše než o organizovanosti v rámci specializovaných mocensko-politických struktur však rychlá reakce a masovost azylových migrací svědčí o funkčnosti romských lokálních a příbuzenských sítí, o rychlém rozhodování na úrovni rodiny a o spontánní snaze zlepšit si vlastní životní podmínky.²⁴

Na novou migrační situaci se na konci 20. století pokusily reagovat představitelé Slovenska i cílových zemí migrace. Vzájemná diskuse se klonila k rezultátu, že řešení je nutné hledat především ve zdrojové zemi, byť za asistence zemí cílových. Zdrojová a cílové země se několikrát staly úzce kooperujícími partnery, jak v zavádění rozvojových programů pro Romy, tak ve vytváření překážek migraci a podporování asistence při návratech Romů do zemí původu. V roce 1999 byla zahájena spolupráce při deportacích Romů žádajících o azyl mezi Belgií a Slovenskem [Project on Ethnic Relations 2000]. Postup belgické policie při deportacích byl slovenskými Romy ostře kritizován. Jeho neadekvátnost potvrdil i Evropský soud pro lidská práva ve Štrasburku [Kotvanová, Szép 2002: 58]. O tom, jak migrace prožívali samotní aktéři, hovoří migrační biografie.

b) migrace ze Slovenska do západních států ve světle terénních šetření v romských sídlech

Migrační biografie jsou zpravidla koncipovány tak, že v nich vyprávějící propojuje minulost s přítomností a zrcadlí se v nich určité vyhlídky nebo aspirace do budoucna [Breckner 2000]. V případě romských migračních biografii tato časovost není výrazná. Dozvídáme se v nich informace o prostorové lokaci jednotlivých příbuzných, případně o jejich stávající situaci, budoucí aspirace však zůstávaly nespecifikovány. Prostorová lokace jednotlivých členů rodiny zde nese významy životních šancí a někdy je i signálem, že rodina byla schopna dosáhnout určitého úspěchu.

Na počátku 21. století bylo na Slovensku možné provádět i určitou hierarchizaci romských sídlišť podle toho, odkud se kam migrovalo. V nejhudších osadách se migrovalo málo, a pokud se migrovalo, tak především do České republiky. Některé romské komunity však vsadily na široké spektrum možností a zpravidla si obyvatelé v těchto romských usídleních byli schopni alespoň částečně zvýšit životní úroveň tím, že ze sociálních dávek získaných v zahraničí ušetřili prostředky na zlepšení životního stylu na Slovensku nebo získali bydlení a zaměstnání v zahraničí na takové úrovni, aby zde mohli setrvat i po zamítnutí žádosti o azyl.

²⁴ Pokud hovoříme o masovosti romské azylové migrace ze Slovenska, je však třeba mít na zřeteli, že celkový počet Romů ze Slovenska žádajících v jednom roce v zahraničí o azyl jen výjimečně překročil 2 % odhadovaného celkového počtu Romů na Slovensku.

Například v Pavlovcích nad Uhom jsme zaznamenali řadu rodin, které žádaly o azyl v Nizozemí, Belgii, Velké Británii a ve Finsku. Zejména Finsko bylo hodnoceno vzhledem k životním podmínkám a možnostem vysoko. Respondenti ukazovali své fotografie i fotografie svých blízkých a předháněli se v odhadování délky pobytu v jednotlivých zemích. Zatímco pobyt v uprchlických zařízeních České republiky byl považován spíše za oddálení řešení problémů, odpočinek, prostor k nabrání nových sil a zkušenost v hygienickém, tichém prostředí, pobyt ve Finsku znamenal společenský úspěch rodiny. Respondent 37, věk 25 let, vyprávěl, že byl ve Finsku před třemi lety. Byl tam s celou rodinou a jeho příbuzných tam bylo tolik, že mohli sestavit fotbalovou jedenáctku (ukazuje fotografie). Po návratu začal podnikat a prodává a kupuje automobily a současně dělá řidiče hudební skupině, která jezdí koncertovat do České republiky. Z vyprávění o pobytech v azylu bylo patrné, že se sice jednalo z větší části o ekonomickou aktivitu, ale současně o otázku poznání, prestiže, společenské satisfakce. Romové velmi často uváděli, že se s nimi slušně jednalo, že si zde byli schopni přivydělat, že zde jejich děti chodily do školy a podobně.

Zkušenosti ovšem měly individuální zabarvení. Respondentka 38 (věk 32 let) například kritizovala poměry v Nizozemí.²⁵ Před dvěma roky tam prý byla dva měsíce a vrátila se zpět. Její dcera trpí osteoporózou a zlomila si tam nohu a dvě hodiny čekali, než pro ni přijela sanitka. Pět dní tam strávili v „base“, dostávali jídlo jednou denně a ještě nebylo dobré. „Chovali se k nám jak gestapáci.“ Před třemi lety naopak byli ve Finsku a dostávali měsíční sociální podporu, která prý byla v přepočtu 35 tisíc Sk. Byli tam 8 měsíců a zpátky letěli letadlem přes Vídeň. Respondentka 39 naopak vyprávěla o Švýcarsku. Koupila pro celou rodinu letenky Košice – Praha – Zurich. Domnívala se, že slovenská vláda „dala avízo,“ že tam jedou žádat o azyl. Policie jim ani neumožnila vstoupit na švýcarskou půdu a poslala je zpět. Cesta do Švýcarska ji stála 60 tisíc Sk, ale při rozhovoru se této migrační zkušenosti už jen smála.

Romská migrace ze Slovenska do západní Evropy umožnila vytvořit vedle zmíněných zprostředkovatelů i další profese. Respondent 47 (věk 34 let) je na první pohled bohatý muž. Má v chudé romské čtvrti v Trebišově dobře zařízený byt a nový automobil Škoda Fabia. Začínal v osadě podnikat jako prodejce smíšeného zboží a prodejem na dluh rychle získal kapitál k dalšímu podnikání. Přestal prodávat potraviny, zakoupil automobil a vozí klienty do Belgie a zpět. Původně jezdili pro sociální dávky, nyní i podnikat. Podle jeho slov si účtoval za jednu cestu od jednoho klienta 5 tisíc slovenských korun a získal tudíž 20 tisíc Sk za jednu cestu (přesně vyčísluje, kolik činí po odečtení nákladů čistý zisk). Navíc nakupuje v belgických bazarech a prodává drobné věci na Slovensku. Příležitostně podniká i v jiných oborech.

Většina respondentů neuvažovala o tom, že by se v západních zemích trvale usadila, přestože tam mají bydlení. Respondent 21 například bydlel v Belgii

²⁵ Příběh vyprávěla v roce 2004.

a před vstupem Slovenska do Evropské unie zde bral podporu. Každé 3 měsíce se však vracel do Humenného, kde si v romské čtvrti stavěl dům. Vždy za úspory koupil materiál a v roce 2006 byl již dům téměř hotov. Ne vždy je však návrat snadný. Část rodiny respondenta 19 žije již 8 let v Anglii. Plánují návrat, chtějí si koupit byt, nikoli v romské čtvrti, ale na sídlišti, a podnikat. Jejich děti jim to však rozmlouvají. Syn se v Anglii vyučil kuchařem, dcera chodí do školy, mají zde kamarády. Dcera zde má též vážnou známost, Roma ze Slovenska, takže vážají, zda odejít.

Existují i skupiny migrantů ze Slovenska do západní Evropy, které programově odmítají návrat na Slovensko a v zahraničí si vytvářejí podmínky pro stabilní setrvání. Profil romského imigranta z belgického Gentu, který má výhrady vůči společenskému klimatu na Slovensku a podmiňuje svůj návrat výraznými společenskopolitickými změnami zachytila Alexandra Bitušíková. Ve své studii o gentských Romech také uvádí, že zejména v prvních migračních vlnách slovenských Romů do západní Evropy byla řada osob, které vyvinuly značné úsilí, aby se integrovaly do tolerantnější společnosti západních států, včetně kvalitního zvládnutí jazyka. V cílových zemích našli novou životní perspektivu [Bitušíková 2001].

Po vstupu Slovenska do EU bylo ve většině členských států EU řízení o udělení azylu pro Romy ze Slovenska zastaveno. Přes to se jich zpět na Slovensko mnoho nevrátilo, ale prodlužuje dočasný pobyt v zahraničí.²⁶ Romové zde žijí v ubytovnách, přivydělávají si příležitostnou prací, ale část z nich si zde již po dlouhodobém pobytu byla schopna zabezpečit odpovídající bydlení, případně stabilní zaměstnání. Například v Pavlovcích nad Uhom místní Romové odhadovali, že přibližně 40% obyvatel romské čtvrti přebývá v zahraničí. Rodiny si ponechávají své beztak neprodejné domy, mají zatlučeny dveře a okna prkny. Někteří prodali nábytek, a hradili tak cestu do zahraničí. Do domů jezdí s dětmi na prázdniny. Vyčkávají, až se situace na Slovensku zlepší, to znamená zkvalitnit systém sociální podpory nebo vytvoří pracovní příležitosti. Pak by se vrátili.

Respondentky 59 (věk 47 let) jsme se zeptali, zda odjezdy někdo organizuje. Odpověděla, že nikoli, „to si jenom vymýšlí v televizi. Žádný vajda na Slovensku není. Každý se jen bije za svou rodinu. Mladí se snaží, ale když nemají možnost, tak jim nezbyde než žít postaru.“ Chtěla tím říci, že informace o migračních destinacích a znalost o tom, jak a kam vycestovat, se šíří spontánně, v rámci rodin a sousedských kontaktů. Samozřejmě, že však existují i relativně dobře organizované aktivity, ale týkají se spíše náboru na práci.²⁷

²⁶ Současné možnosti v oblasti azylu pro příslušníky nově přistoupivších zemí do EU jsou například popsány v materiálu [Refugee Council 2004].

²⁷ Romská azylová migrace by se pravděpodobně před vstupem Slovenska do Evropské unie organizovat dala. Několikrát se nám při výzkumech na Slovensku stalo, že za námi začali chodit místní Romové, že když jsme z České republiky, zda náhodou „nebereme na azyl“, že by šli. Nikdy jsme ale nezaznamenali, že by se takovou činností někdo ve větším rozsahu zabýval. Samozřejmě, věřitelé své dlužníky stimulovali, aby někam jeli opatřit

V obci Bystrany měli v roce 2004 Romové starostu i romské obecní zastupitelstvo. Ještě před vstupem do Evropské unie dva muži z Bystran sehnali práci v továrně na zpracování ryb nedaleko Londýna. Nyní jich tam pracuje z Bystran přibližně 50. Na obecním úřadě v Bystranech pomáhali alespoň některým místním Romům vyřídit pasy a další náležitosti a na práci v továrně se Romové střídají. Z Michalovců odjíždějí do Londýna čtyři autobusy týdně za jízdenku v ceně 3 600,- Sk (v roce 2006 zpáteční otevřená jízdenka z Košic do Londýna stála 4990,- Sk). Romové přijíždějí na místo a ubytují se u příbuzných. Práci vyjednávají přes rodinu nebo jiné romské pracovníky, kteří už v Británii delší dobu pobývají a umí trochu anglicky. Za první výplatu si pracovní migranti pronajímají byt nebo jinou formu ubytování. Vedle podniku na zpracování ryb mohou získat i další práci. Plní šampóny v chemické továrně, třídí brambory, porcují kuřata v mrazárnách.

Respondentka 60 (věk 29 let) těsně po mé návštěvě odjížděla „balit párky“ do Velké Británie. Byla v Británii již 2 roky „na azylu“, žila v Londýně, umí anglicky, má bratrance v Manchesteru. Předpokládá plat 340 GBP týdně. Bude-li mít práci, dostane půjčku na byt, pokud složí depozit 320 GBP. Přibližně stejná suma je pak, podle jejího sdělení, měsíční splátka.

Vzhledem k tomu, že mezi Romy na Slovensku je téměř stoprocentní nezaměstnanost, je pro ně možnost práce v zahraničí obrovským přínosem. Zároveň se tím vracejí k hodnotám a způsobu uvažování běžného obyvatele státu, který společnosti přispívá a současně je odměňován. Romové však možnost práce v zahraničí nechápou pouze jako otázku příjmů, ale jako společenskou satisfakci. Je pro ně potvrzením vlastní hodnoty a je tradována jako potvrzení romského umu, stejně jako jsou tímto potvrzením vyprávění o zaniklých romských řemeslech, ať už to s nimi bylo jakkoli. Při rozhovorech Romové zdůrazňovali, že práci obdobného typu by jim na Slovensku nikdo nedal.

Závěr

V článku se zabývám otázkou romské migrace v širším evropském kontextu a posléze se soustřeďuji na problematiku migračních biografií Romů ze Slovenska. V textu ukazuji, že migrační aktivity jako formu řešení nepříznivé situace zaznamenáváme u Romů v různé podobě ve všech postkomunistických státech. Popisované romské migrace chápu jako součást migrací z Východu na Západ po pádu železné opony. Zároveň však ozřejmuji, že migrace Romů probíhají i mezi jednotlivými postkomunistickými státy. V postkomunistickém světě je dobře identifikovatelná a dlouhodobá romská migrace z Rumunska do Maďarska a ze Slovenska do České republiky. Obě tyto migrace mají svou kontinuitu s migračními aktivitami Romů ještě před rokem 1989. Postkomunistické migrace jsou, kromě jiného,

peníze a mohli platit dluhy, pracovní aktivity v zahraničí se plánovaly v rámci rodin, vše však spíše v malém měřítku.

typické tím, že mají současně rozměr azylové a ekonomické (resp. pracovní) migrace, přičemž motivace k azylové a ekonomické migraci se částečně překrývá.

Z textu vyplývá, že romské migrace dosáhly největší intenzity tam, kde situace byla pro Romy nejkritičtější, především v balkánských zemích. V těchto zemích se také staly součástí širšího proudu zahraniční migrace z Východu na Západ, na němž participovaly i další složky obyvatelstva. Balkánské azylové i neazylové migrace začaly bezprostředně po pádu železné opony a kulminovaly mnohem dříve než migrace ze střední Evropy. Statistiky migrujících naznačují, že většina migrantů z Rumunska a Bulharska se pokoušela uniknout z podmínek, které se vytvářely kontinuálně řadu let před pádem železné opony.

Migrace Romů z Balkánu byly rozsahem větší než ze střední Evropy. I zde probíhala azylová i neazylová migrace a je charakteristické, že i na azylové migraci se podílelo širší spektrum obyvatelstva než pouze Romové. Na romských migracích je dobře patrná tendence pro vytváření transnacionálních migračních sítí s použitím rodinných vazeb. Pro romské migrace je to typické. Na základě prezentovaných výzkumů lze vyslovit předpoklad, že transnacionální migrační vazby zde vytvářejí zejména silné a životaschopné „elitní“ rody, které si v minulosti zachovávaly endogamii a silnou skupinovou identitu [Marušiaková, Popov 2001: 38]. Rodové vazby a rodovou solidaritu umí příslušníci těchto rodů zúročit i při přeshraničních ekonomických aktivitách. Transnacionalismus, jenž lze identifikovat na pohybu osob, informací i zboží [Vertovec 1999], se v případě romských migrací projevuje ve všech jmenovaných oblastech.

Migraci ze Slovenska uvádím na příkladech z řady různorodých lokalit. Na příkladech je dobře patrné, že pro Slovensko stále platí teze slovenského sociologa Imricha Vašečky, že kolektivní strategie Romů se diferencují především lokálně [Vašečka 2003: 471–472], a že tudíž každá lokalita se vyrovnává s možnostmi migrovat poněkud odlišným způsobem. Lokální strategie působí v kombinaci se strategiemi rodinnými a jsou specifickými reakcemi na hospodářskou situaci a poruchy soužití mezi Romy a majoritním obyvatelstvem. Vytváření lokálně-příbuzenských migračních vzorců je pro romskou migraci ze Slovenska typické. Působí zde okolnost, že příbuzenské skupiny v jednotlivých lokalitách často vědomě nekooperují nebo nejsou dostatečně informačně provázány.

Na Slovensku se částečně překrývá romská a neromská pracovní migrace, azylová migrace byla, alespoň podle dosavadních znalostí, od druhé poloviny 90. let 20. století naopak romským specifikem. Podobně tomu bylo v České republice a v Maďarsku. Pro romskou pracovní migraci do zahraničí je typická práce bez pracovních smluv, využívání příbuzenských sítí v cílových zemích migrace a velmi nízké mzdy, při jejichž sjednávání se předpokládá, že pracovník pobírá a bude i nadále pobírat sociální podporu.

Azylové migrace Romů ze Slovenska měly svůj ekonomický rozměr, jednalo se o migrace inovační, jejichž cílem bylo zlepšit ekonomické postavení romských rodin, často však hraničily s tak zvanými „survival migrations“, které byly životně nezbytné pro přežití jednotlivců a skupin, včetně úniku před diskrimi-

nací a násilím. Výzkum prokázal jejich sezónnost, kolísavost, masovost a výběr cílových destinací na základě informací o rozsahu a kvalitě sociální péče poskytované při vyřizování žádostí o azyl v kombinaci s velikostí překážek, jež migrující byli nuceni překonávat. Při hodnocení pobytu v jednotlivých zemích Romové oceňovali nejen výši finančního příspěvku, ale také jednání úředníků, kvalitu ubytování, společenské klima v zemi. Romové ze Slovenska nevybírali cílové destinace při hledání azylu z hlediska kulturní a jazykové blízkosti a často neodjížděli ani s představou trvalého přesídlení do cílových zemí migrace. Přesto si v těchto zemích často vybudovali určité zázemí, včetně schopnosti se dorozumět a získat zaměstnání a vytvořili si předpoklady zde zůstat na trvalo. Azylové migrace Romů ze Slovenska byly v kontextu postkomunistických migrací opožděné. Jejich načasování naznačuje, že se Romové pokoušeli uniknout podmínkám, jež se vytvořily až po pádu železné opony a nebo podmínkám, které předpokládali, že se změnou sociálního uspořádání po roce 1989 vyřeší.

Azylová migrace Romů se vstupem Slovenska do Evropské přetransformovala na ekonomickou migraci, přestože formy pracovní činnosti nejsou velmi často legalizovány nebo jsou nestandardní. Diskriminace a rasově motivované násilí však může být motivací této ekonomické migrace stejně jako působení klientského systému a tlak romských věřitelů, úžerníků, kterým jsme se v tomto textu nevěnovali, ale jejichž aktivity jsou podrobně popsány například v *Závěrečné zprávě k projektu Zajištění monitoringu migračních tendencí v romských osadách východního Slovenska* z roku 2004.

Mezinárodním migracím ze Slovenska předcházela migrace Romů na území bývalého Československa, kterou lze po roce 1992 též zahrnout mezi mezinárodní migrace. Jejím důsledkem jsou příbuzenské vazby mezi romskými obyvateli v České republice a na Slovensku, které jsou takového rozsahu, že se na úrovni rozšířené rodiny dotýkají převážné většiny Romů na Slovensku. Původně se jednalo o řetězovou migraci, jež je neukončená, a díky tomu nabývají migrační mosty současně charakter spojnic příbuzenské sítě. Příbuzenské sítě se pak mohou využívat například ke krátkodobé pracovní migraci.

Podobné vazby se vytvořily nebo postupně vytvářejí ze Slovenska do jednotlivých zemí západní Evropy. Základ k nim položili zejména žadatelé o azyl od roku 1990 do roku 2004. Zatímco migrace ze Slovenska do českých zemí měla díky cílené politice rozptylu zdánlivě trvalý charakter, v případě vytváření vazeb západní Evropy a Slovenska má ve větší míře zdánlivě dočasný (někdy sezónní) charakter. Jedná se zejména o migraci pracovní, při níž hrají roli příbuzenské kontakty a lokální sítě ve zdrojové a cílové zemi. Využití příbuzenských sítí při vytváření transnacionálních vazeb je charakteristické právě pro Romy, na rozdíl od neromské pracovní migrace, která používá jiné formy institucionalizace (zprostředkovatelské kanceláře, inzerce atd.). Text ukazuje, že se jedná zejména o sítě působící v zemi původu a o sítě v cílových destinacích, méně působí sítě zajišťující transfer osob. Západní Evropa je dobře dosažitelná. Pro tyto sítě platí celá řada pouček používaných v teorii migračních sítí [např. Light et al. 1989]. V textu je

naznačeno, že důvodem k migraci může být už samotná existence této sítě, neboť je současně sítí příbuzenskou. To je i jedním z důvodů, proč nelze měřit migrační potenciál Romů stejnými kritérii jako jiných migračních skupin.

Pobytem v zahraničí se vazby Romů ze Slovenska na zemi původu oslabují jen zvolna. Romové mají na Slovensku pevné příbuzenské zázemí a jejich aspirace směřují především tam. Staví si zde domy, plánují investice nebo zde zachovávají stávající možnosti ubytování a vyčkávají, až se zlepší nyní nepříznivá sociální a ekonomická situace.

Původně byla migrace ze Slovenska do západní Evropy identifikována jako migrace romských středních tříd [Vašečka, Vašečka 2003]. Nyní se spektrum migračních aktivit rozšiřuje i ve směru k chudším romským vrstvám, neboť nově vytvořené romské sociální sítě v cílových zemích umožňují migrovat i sociálně slabším skupinám (příbuzenské vazby překračují hranice sociálních vrstev). Autobusová jízdenka do cílových destinací v západní Evropě není tak nákladná a cesta trvá jen několik hodin. Proto na obou koncích pomyslného migračního mostu lze denně sledovat loučící se a ještě z okének odjíždějících autobusů mávající příslušníky romských rodin.

ZDENĚK UHEREK je ředitelem Etnologického ústavu Akademie věd České republiky, v.v.i., zabývá se tematikou etnických procesů, migrací, integrace cizinců a etnologií města. Vedle výzkumů romských migrací popsal transfery českých komunit z Ukrajiny a z Kazachstánu, migrační situaci na Zakarpatské Ukrajině, uskutečnil řadu výzkumů na Balkáně, zejména v Bosně a Hercegovině. Je předsedou Národního komitétu antropologických a etnologických věd. Externě přednáší na Filozofické fakultě UK v Praze, na Fakultě humanitních studií Univerzity v Pardubicích a na Filozofické fakultě ZČU v Plzni.

Literatura

- Acković, D. 2004. „Migration by Roma from former Yugoslavia.“ Pp. 143–155 in W. Guy, Z. Uherek, R. Weinerová (eds.). *Roma Migration in Europe: Case studies*. Münster: LIT Verlag.
- Barany, Z. 1994. „Living on the Edge: The East European Roma in Postcommunist Politics and Societies.“ *Slavic Review* 53 (2): 321–344.
- Bitušíková, A. 2001. „Rómovia v emigrácii: ekonomický turizmus alebo nová šanca?“ *Etnologické rozpravy* 8 (2): 71–77.
- Bolf, Š. 2004. *Zpráva ze stacionárního výzkumu realizovaného společností Člověk v tísni – spol. při ČT ve vybraných lokalitách zohledňující situaci Romů vzhledem k proběhlé nebo probíhající migraci z území Slovenska; zahrnující analýzu současných integračních opatření veřejné správy vůči obyvatelům vybraných sociálně vyloučených lokalit a identifikaci potřeb a možností otevření pracovního trhu pro současné a potenciální slovenské migranty ze sociálně znevýhodněných lokalit etnického charakteru.* [on-line] Praha: Společnost Člověk v tísni, o.p.s. [cit. 3. 8. 2007]. Dostupné z: <<http://www.mvcr.cz/dokumenty/migrace/2003/prilohy/usti.pdf>>.

- Breckner, R. 2000. „Processes of Reconstructing Migration Biographies: The Experience of ‚Return‘ from the West to the East of Europe after 1989.“ Pp. 91–106 in B. Agozino (ed.). *Theoretical and Methodological Issues in Migration Research*. Aldershot: Ashgate.
- British Council. 2002. *Migration in an Enlarged Europe*. Praha: British Council, Ústav mezinárodních vztahů.
- Castles, S., M. J. Miller. 1998. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. Second Edition. Houndmills, London: Macmillan Press LTD.
- Čulík, J. 1997. „Romové, Bratinka a česká vláda.“ *Britské listy* [on-line] 10. listopadu [cit. 2. 8. 2007]. Dostupné z: <<http://www.blisty.cz/files/isarc/9711/19971110h.html#07>>.
- Demeter E. 2006. *Will There Be Another Day?* Praha, West Conshohocken: Institute of Ethnology of the Academy of Sciences of the Czech Republic, Infinity Publishing.
- ECRI. 2004. *Európska komisia proti rasizmu a intoleranci. Tretia správa o Slovensku prijatá 27. júna 2003*. Strasbourg: Council of Europe.
- Fassmann, H., C. Hintermann. 1997. „Migrationspotenzial Ostmitteleuropa.“ *SR-Forschungsbericht* 15. Wien: Institut für Stadt und Regionalforschung.
- Fassmann, H., R. Münz. 1994. „European East – West Migration 1945–1992.“ *International Migration Review* 28 (3): 520–538.
- Fawn, R. 2001. „Czech Attitudes towards the Roma: Expecting More of Havel’s Country?“ *Euro-Asia Studies* 53 (8): 1193–1219.
- Guy, W. 2004. „Asylum in Perspective: Roma Migration to the UK.“ Pp. 165–210 in W. Guy, Z. Uherek, R. Weinerová (eds.). *Roma Migration in Europe: Case studies*. Münster: LIT Verlag.
- Haišman, T. 1999. „Romové v Československu v letech 1945–1967. Vývoj institucionálního zájmu a jeho dopady.“ Pp. 137–183 in *Romové v České republice*. Praha: Socioklub.
- Ham, J. C., J. Svejnar, K. Terrell. 1998. „Unemployment and the Social Safety Net during Transitions to a Market Economy: Evidence from the Czech and Slovak Republics.“ *The American Economic Review* 88 (5): 1117–1142.
- Horáková, M. 2006. *Mezinárodní pracovní migrace v ČR*. Praha: Výzkumný ústav práce a sociálních věcí.
- IOM 2004. *Závěrečná zpráva k projektu č.j. OAM – 175 – 46/2004 „o zajištění monitoringu romských lokalit na Slovensku vzhledem k probíhající nebo potencionální migraci na území České republiky v období po vstupu do Evropské unie (1. 5. 2004) a podání souhrnné zprávy o stavu těchto lokalit zohledňující dosavadní integrační praxe.“* Praha: International Organisation for Migration.
- IOM. 2005. „Zajištění monitoringu sociálně vyloučených romských lokalit v České republice vzhledem k probíhajícím nebo potencionálním migračním trendům ze Slovenska v období po vstupu do Evropské unie a podání souhrnné správy o stavu těchto lokalit zohledňující dosavadní integrační praxe (březen–srpen 2005)“ [on-line]. Závěrečná zpráva. Praha: International Organisation for Migration [3. 8. 2007]. Dostupné z: <<http://www.mvcr.cz/dokument/migrace/zprava03.pdf>>.
- Jurová, A. 1993. *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Bratislava: Goldpress.
- Kotvanová, A., A. Szép. 2002. „Migrácia Rómov v médiách.“ Pp. 57–72 in A. Kotvanová, A. Szép (eds.). *Migrácia a Rómovia. Historické, sociálne a politické súvislosti*. Bratislava: Slovenský inštitút medzinárodných štúdií.
- Kováts, A. 2002. „Migration Among the Roma Population.“ Pp. 12–33 in A. Kováts (ed.). *Roma Migration*. Budapest: Hungarian Academy of Sciences, Institute of Minority Research.
- Light, I., P. Bhachu, S. Karageorgis. 1989. „Migration Networks and Immigrant Entrepreneurship.“ [on-line] Paper 1. in *California Immigrants in World Perspective*:

- The Conference Papers*. Volume 5 [cit. 3. 8. 2007]. Los Angeles: Institute for Social Research, University of California. Dostupné z: <<http://repositories.cdlib.org/issr/volume5/1>>.
- Marushiakova, E., V. Popov, M. Decheva. 2004. „The Gypsies in Bulgaria and their Migrations.“ Pp. 135–142 in W. Guy, Z. Uherek, R. Weinerová (eds.). *Roma Migration in Europe: Case studies*. Münster: LIT Verlag.
- Marušiaková, E., V. Popov 2001. „Súčasná situácia cigánské menšiny v Bulharsku.“ *Etnologické rozpravy* 8 (2): 56–70.
- Melicherčík et al. 1968. *Československá vlastivěda III. Lidová kultura*. Praha: Orbis.
- Okólski, M. 2001. „Incomplete Migration: a New Form of Mobility in Central and Eastern Europe. The Case of Polish and Ukrainian Migrants.“ Pp. 105–128 in C. Wallace, D. Stola (eds.). *Patterns of Migration in Central Europe*. Houndmills: Palgrave.
- Pavlík, Z., M. Kučera (eds.). 2001. *Populační vývoj České republiky 2000*. Praha: Katedra demografie a geodemografie, Přírodovědecká fakulta UK.
- Project on Ethnic Relations. 2000. *Roma and the Government in Slovakia: The Debate over Migration*. Bratislava: PER.
- Refugee Council. 2004. „Update on Asylum Seekers and the New EU Accession Countries.“ *Refugee Council Briefing June 2004* [on-line]. London: Refugee Council [cit. 3. 8. 2007]. Dostupné z: <<http://www.refugeecouncil.org.uk/OneStopCMS/Core/CrawlerResourceServer.aspx?resource=523C31DE-BE1E-47C4-A833-A47C1981D25E&mode=link&guid=5ebbf89304564467b2df8865079c937b>>.
- Salt, J. 2001. „Current Trends in International Migration in Europe.“ CDMG 33. Strasbourg: Council of Europe.
- Stola, D. 1992. „Forced Migrations in Central European History.“ *International Migration Review* 26 (2): 324–341.
- Uherek, Z. 2004. „The Czech Republic and Roma Migration after 1989.“ Pp. 71–101 in W. Guy, Z. Uherek, R. Weinerová (eds.). *Roma Migration in Europe: Case studies*. Münster: LIT Verlag.
- Uherek, Z., R. Weinerová. 2005. „Analýza romské migrace ze Slovenska na území České republiky. Výsledky terénního šetření z roku 2003.“ *Český lid* 92 (1): 17–34.
- Un-Ece. 1995. *Population Trends and Population-related Issues Countries in Transition: the Need for International Assistance*. Geneva: United Nations, Population Activities Unit.
- UNHCR. 1998. *Guidelines Relating to the Eligibility of Slovak Roma Asylum Seekers*. Geneva: United Nations High Commissioner for Refugees.
- UNHCR. 2000. *Roma Asylum-Seekers, Refugees and Internally Displaced*. Geneva: United Nations High Commissioner for Refugees.
- Vašečka, I. 2003. „Roma Migration from Slovakia.“ Pp. 457–474 in M. Vašečka, M. Jurásková, T. Nicholson (eds.). *Čačipen pal o Roma: A Global Report on Roma in Slovakia*. Bratislava: Institute for Public Affairs.
- Vašečka, I., M. Vašečka. 2003. „Recent Romani Migration from Slovakia to EU Member States: Romani Reaction to Discrimination or Romani Ethno-tourism?“ *Nationalities Papers* 31 (1): 29–47.
- Vertovec, S. 1999. „Conceiving and Researching Transnationalism.“ *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 447–462.
- Víšek, P. 1999. „Program integrace – řešení problematiky romských obyvatel v období 1970 až 1989.“ Pp. 184–218 in *Romové v České republice*. Praha: Socioklub.
- Voiculescu, C. 2004. „Temporary Migration of Transylvanian Roma to Hungary.“ Pp. 145–164 in D. Pop (ed.). *New Patterns of Labour Migration in Central and Eastern Europe*. Cluj: Napoca, AMM Design.
- Wallace, C. 2001. „The New Migration Space as a Buffer Zone?“ Pp. 72–83 in C. Wallace, D. Stola (eds.). *Patterns of Migration in Central Europe*. Houndmills: Palgrave.

- Wallace, C., O. Chmouliar, E. Sidorenko. 1996. „The Eastern Frontier of Western Europe: Mobility in the Buffer Zone.“ *New Community* 22 (2): 259–286.
- Weinerová, R. 2004. „Slovakia and Roma Migration after 1989.“ Pp. 101–118 in W. Guy, Z. Uherek, R. Weinerová (eds.). *Roma Migration in Europe: Case studies*. Münster: LIT Verlag.

Šetření

Zajištění monitoringu migračních tendencí v romských osadách východního Slovenska z roku 2004

Patočkova praktická filozofie jako analýza modernity

ILJA ŠRUBAŘ*

Institut für Soziologie, Universität Erlangen-Nürnberg, Německo

Patočka's Practical Philosophy as an Analysis of Modernity

Abstract: Jan Patočka, a disciple of Husserl and Heidegger, was the most eminent Czech philosopher of the 20th century. The article focuses on his concept of practical philosophy, which is seen as a constitutive force in European modernity. As such it has critical, dynamic, and stabilising effects. In this sense it is always closely related to politics and can both motivate social change and legitimise stable political orders. The consequences of this are demonstrated in liberalism and socialism as the two major projects of modern thought.

Keywords: Jan Patočka, Czech philosophy – history of, phenomenology, practical philosophy.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 4: 775–784

Jan Patočka je po Komenském a možná Masarykovi nejvýznamnějším českým filozofem. Tvrdím-li něco takového, nemám na mysli okolnost, že byl jedním z předních představitelů fenomenologické školy založené Edmundem Husserlem nebo profesorem filozofie, který svým studentům přibližoval myšlení jiných filozofů. To neznamená, že by zůstával stranou odborných filozofických debat. Avšak filozofii Patočka chápal především jako určitý způsob duchovního a praktického života. Filozofie pro něj nebyla jen systémem vědění, kterému se je možné naučit, ale praktickou činností, jejímž prostřednictvím se vyrovnával se skutečnostmi kultury, historie, umění a politiky, aby porozuměl jejich důsledkům pro existenci člověka. Cílem jeho filozofování bylo dospět k založení života, jež by umožňovalo správné, pravdivé jednání a myšlení. Patočkův praktický způsob provozování filozofie navazuje na jedné straně na jeho učitele – Husserla a Heideggera, kteří oba, i když velmi odlišnými způsoby, filozofování obrátili k věcem samým: Husserl [1972] postavil do středu filozofického myšlení přirozený životní svět člověka, Heidegger [1996] tematizoval bytí-ve-světě lidského pobytu. Na straně druhé je však Patočkovu tazání po fundovaném životě zakotveno také v jeho středoevropské biografii: ač se narodil za monarchie a vyrostl v demokratické republice, svůj zralý život prožil ve fašistickém a později komunistickém režimu. Běh dějin a opakované střídání politických zřízení mu jasně ukázaly, jak často stojí

* Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. Dr. Ilja Šrubař, Institut für Soziologie, Universität Erlangen-Nürnberg, Kochstrasse 4, D-91054 Erlangen, e-mail: ilja.srubar@soziol.phil.uni-erlangen.de.

lidé před rozhodnutími, jež vyžadují hlubší založení, pokud si jednajících individua mají zachovat svou integritu. Na Patočkovu filozofii tedy můžeme pohlížet jako na organon, kterým se on sám nechal vést ve vlastním životě, a to nakonec až do řad signatářů Charty 77, v níž převzal odpovědnost za druhé v souladu s tím, jak mu to ukládalo jeho myšlení. Chceme-li tedy mluvit o aktuálnosti Patočkova myšlení, můžeme se zabývat buď jeho vlivem na odbornou filozofii, nebo načrtnout význam jeho praktického filozofování pro hledání vlastního místa a orientaci člověka v moderním světě. Druhému z těchto dvou témat je věnována tato studie.

Pokusím se zde představit ty základní rysy Patočkova myšlení, které mu propůjčují jeho aktuálnost. Jeho filozofování bylo neodlučně spjata s filozofickým směrem známým jako „fenomenologie“, který spolu s marxismem dominoval v Evropě první poloviny 20. století. Jednu ze svých posledních studií s programatickým názvem „Co je fenomenologie“, v níž formuluje celkový výtěžek svého myšlení, uzavírá Patočka následující větou: „Úsilí ... postavit proti základnímu pojetí moderny cestu *hledání*, to je fenomenologie.“ [Patočka 1991: 452; zvýraznění v originále] Tuto výpověď nelze chápat ve smyslu konzervativního kulturního skepticismu stavícího se k modernitě odmítavě. Patočka se v ní hlásí ke kritickému potenciálu fenomenologického myšlení, jež si klade otázku, jak se člověk vztahuje ke svému světu ještě před tím, než ho začne pozorovat optikou vědy a moderní techniky. Když se podaří odhalit tento původní lidský přístup ke světu, odkryje se také základ, na němž stojí modernita a její technověda. Na tomto základě se pak dá rozvíjet také ono hledané „založení života“, jež může člověku sloužit i jako orientace uprostřed výkyvů a svodů moderního života. Pro označení tohoto „fundamentu“ zavedl Husserl v práci o *Krizi evropských věd* pojem světa našeho života [Husserl 1972]. Patočkův náčrt modernity tak poukazuje – zprvu zcela v husserlovském smyslu – ke struktuře životního světa jako přirozeného světa člověka. Odtud pak chce Patočka ukázat, které momenty této struktury umožnily evropskou modernitu, její rozvoj a úspěchy, ale také její slabiny, svody a katastrofy [Patočka 1999: 98]. Současně hodlá osvětlit ony prvky struktury životního světa, jež obsahují možnosti alternativ nebo – jak říká sám Patočka – možnosti pro poevropskou Evropu [1999: 29nn].

Patočkův záměr, jak je načrtnut v *Kacířských esejích o filozofii dějin*, lze představit ve třech krocích:

1. Nejprve přiblížím Patočkovu pojetí „fundamentu“ lidské existence, tj. jeho pohled na strukturu životního světa, jež nás všechny určuje;
2. poté se zaměřím na jeho pojetí modernity, které rozvíjí z tohoto východiska;
3. nakonec ukáži, jaké alternativy moderního vývoje se podle Patočky nabízejí.

Životní svět Patočka chápe jako dějinnou skutečnost, v níž žije člověk realizující své možnosti [Patočka 1990: 25n, 43nn]. Bytí člověka ve světě je zde centrálním tématem Patočkova myšlení, avšak nikoli jako předmět všeobecných spekulací, nýbrž v konkrétní, historicky určitelné podobě lidské praxe.

Základní podobu lidské existence Patočka formuluje ve své teorii existenciálního pohybu. Lidský pobyt je zde myšlen jako realizace trojího pohybu, jehož formy odpovídají struktuře životního světa. Propletení člověka, sociality a dějin určující lidskou existenci se tu stává zřetelným ve své dynamice.

V prvním existenciálním pohybu, který Patočka označuje jako pohyb „zakořenění“, si přivlastňujeme svět v jeho neproblematické samozřejmosti. Svou původní samozřejmost zde svět získává díky charakteristickým sociálním vztahům, v nichž naše přivlastňování probíhá, totiž bezprostřednímu kontaktu s druhými, který se zakládá na tělesné přítomnosti a blízkosti. Láska a ochraňující akceptace druhými umožňuje zakotvení subjektu v důvěrně známé, bezproblémově smysluplné skutečnosti, v domáckém světě, do něhož je jednotlivec druhými zahrnut, a tím je spojen s určitou kolektivní minulostí a identitou.

Druhý pohyb lidské existence, jež Patočka nazývá pohybem reprodukce nebo sebeprodloužení, je naznačen už v předchozím pohybu, a to v potřebě zachování ochraňujícího společenství a jeho zabezpečení prací a bojem. Toto zabezpečení je umožněno rozvojem dělby práce a neosobní organizace životní reprodukce, v níž člověk vytváří „druhý svět“, svou druhou přirozenost. V důsledku toho dochází k roztržení života v soustrojí zvěcnělých anonymních vztahů k druhým lidem a k věcem. Druzí se zde jeví jen jako instrumentalizované prostředky, které je možné koordinací a subordinací systematicky organizovat. I tento pohyb se realizuje ve zvláštním, zvěcnělém typu sociálních vztahů – vztahů konkurence, podřízenosti a dělby práce, v nichž je druhý jakožto člověk skryt pod objektivizující vrstvou svých funkcí a rolí. Tento druhý pohyb otevírá netušené možnosti sebeprodloužení lidské existence ve dvojím smyslu: jednak jako prodloužení délky života, jednak jako prodloužení dosahu lidského jednání pomocí technovy. Současně jsou však zde možnosti lidského jednání omezeny, protože se lidé podřizují instrumentáliu ovládání světa, které sami stvořili, a jeho zvěčňující optika potlačuje jiné životní možnosti. Druhý pohyb tak člověka staví jako věc mezi jiné věci, a on se stává jak výrobcem, tak také objektem jejich panství – panství věcných tlaků techniky a moci.

Druhý pohyb se však nevyznačuje jen kulturně pesimistickými rysy. Technovědecké konstrukce druhé přirozenosti člověku současně ukazují hranice toho, co lze v druhém světě za pomoci techniky vytvořit, a nutí jej tak ke konfrontaci s tím, co se nachází za touto hranicí. Do zorného pole se znovu dostává celek pro člověka možných životních projektů. Třetí existenciální pohyb je pohybem takového průlomu, v němž se člověk může pochopit ve své vztaženosti k celku světa a může usilovat o „život v pravdě“. V průlomovém pohybu je tedy podle Patočky obsažena šance vést „život založený v pravdě“. To, co zde zní tak abstraktně, má pro Patočku konkrétní životní význam: mezi konstrukty druhého pohybu patří také zvěčňující společenská uspořádání a politické režimy modernity, z nichž Patočka hledal cestu ven. Jeho analýzu třetího pohybu lze tedy chápat jako analýzu šancí na nalezení takového východiska. K třetímu pohybu patří především otřesení perspektivy „všedního dne“, jímž se otevírají i možnosti jednání překra-

čujícího stávající pořádek. V tomto smyslu vede takový krok do říše svobody. Svoboda získaná objevením mých možností ovšem není jen svobodou pro mne, ale také svobodou pro druhé. Je spojena s volbou, a tím také s odpovědností. Tu mám nejen vůči sobě, ale – protože uskutečnění mých možností se vždy dotýká rovněž šancí druhých – také vůči druhým lidem. Otřesení patřící k třetímu pohybu tedy odstraňuje vzájemnou manipulaci a instrumentalizaci člověka člověkem a znovu se v něm stává možným společenství jako modus nezfalšované sociality. Protože však tento průlom narušuje panství věčných tlaků, moc stávajícího pořádku se obrací proti němu. „Pravá“ existence člověka – včetně praxe – tak není možná bez boje, odporu a odmítání. Tento boj však není konkurujícím nebo utlačujícím potýkáním se s druhými, ale je veden proti zvětčující moci pro druhé. Proto Patočka v jednom svém textu třetí pohyb označuje také jako „sebezískávání sebevydáním“ [Patočka 1980: 154]. V něm je obsažena šance na nezvěčněnou solidaritu.

Vidíme tedy, že Patočkův cíl není pouze spekulativní, neusiluje jen o uchopení základní struktury pohybu člověka ve světě, a tím i základní struktury jeho životního světa. Jde mu o více než o vypracování takové univerzální struktury: jeho filozofie má přispět také k porozumění modernitě a k praktické orientaci v ní. Teorie tří pohybů mu dovoluje rozvinout vlastní pohled na dějiny a analýzu modernity. Tím se dostávám k druhé části své úvahy, totiž k Patočkově pojetí modernity.

Také svou koncepci modernity Patočka rozvíjí především v *Kacířských esejích*. Je nerozlučně spojena s jeho pojetím dějin. Dějiny jsou pro Patočku místem, kde probíhají tři existenciální pohyby; současně jsou ale také výsledkem těchto pohybů. Patočka tedy naplňuje pojem životního světa tak, že do dějin umisťuje a v dějinách zkoumá konkrétní formy existenciálního pohybu, především pohyb prolamování.

Život člověka se vždy odehrává v čase. Avšak tato původní časovost ještě nutně neznamená přítomnost dějin jakožto člověkem chtěného uskutečňování možností. Teprve vykročení člověka do dějin v tomto smyslu otevírá také cestu vedoucí k modernitě naší současnosti. K přechodu od předdějinné k dějinné existenci člověka je podle Patočky zapotřebí historicky specifického průlomového pohybu, v němž každodenní „skromný smysl malého životního rytmu“ zakouší otřesení zvláštního druhu [Patočka 1990: 89]. Tento průlom se pro Patočku realizuje s příchodem filozofie v antice. Na rozdíl od předhistorického postoje, v němž jsou životní možnosti určovány mimolidskými, mytickými nebo náboženskými silami, zde založení života spočívá ve vztažení volby životních šancí k vlastní vůli, tj. v převzetí odpovědnosti za volbu, její zdůvodnění a následující jednání. „Historie liší se od předhistorického lidství *otřesením tohoto akceptovaného smyslu*. ...Člověk předhistorické epochy couvá do akceptovaného smíru s univerzem na základě svého uskrovnění. ... Možnost otřesení naň doléhá, ale je odmítána“ [ibid. 73; zvýraznění v originále]. Když se tedy předhistorický postoj promění v tázání

a pátrání po fundovaném životě, jímž člověk na sebe bere odpovědnost za to, jak utváří svůj vlastní život, – stává se také z mytického myšlení filozofie.

Průlomový pohyb filozofie historicky začíná v řecké polis. Podle Patočky se právě zde pro Evropu odehrává přechod k dějinám, protože filozofie otevírá životní perspektivu, v níž poprvé dochází uplatnění vlastní odpovědnost člověka za utváření a vedení jeho života. Poprvé se zde rýsuje možnost uspořádat život společenství na základě racionálních, tj. pomocí argumentů diskutovatelných, od člověka pocházejících důvodů – tedy možnost politiky. Otázka po zdůvodnění volby mezi možnostmi majícím svůj základ v lidském vědění tak pro Patočku představuje zároveň počátek filozofie i politiky. Toto původní propojení mezi filozofií a politikou, které tvoří přechod k dějinám, je příznačné pro náš zvláštní, evropský životní svět.

Filozofie jakožto historicky vznikající praxe průlomového pohybu zasazuje do životního světa, jež se táže po racionálním zdůvodnění „dobrého života“, a tím také po „dobré polis“, tedy v Evropě vyvolává přechod k historii. V tomto smyslu je podle Patočky filozofie také tím, co od svého počátku předjímá možnost modernity.

Dějiny a „modernizace“ společnosti však znamenají společenskou změnu a vývoj. Nakolik je možné říci, že filozofie je s to takovouto změnu způsobit? I zde musíme mít stále na mysli, že filozofie pro Patočku představuje určitý druh životní praxe, a proto svým působením ovlivňuje i život. Tato praxe je v evropských dějinách poháněna dvěma silnými, ale protichůdnými motivy, z nichž Patočka odvozuje také rozpory a ambivalence modernity.

Dějinnotvorný potenciál filozofie spočívá podle Patočky předně v tom, že představuje nový způsob založení životních možností, který je alternativou k setrávání v každodenním „skromném smyslu malého životního rytmu“ i k jeho náboženskému nebo uměleckému překračování [Patočka 1990: 72 nn, 110 n]. Zatímco tyto průlomové pohyby – nanejvýš silné a působící modernizačně i v evropských dějinách – vedou pouze k Bohu nebo k zážitku estetické transcendence, chce filozofie hledat cestu založení života ne-extatickým a ne-orgiastickým způsobem. Avšak v tom se už ohlašuje dilema jejího praktického výkonu. Na jedné straně představuje – v souladu se svou funkcí hybatelky dějin – proces trvalého otrásání a zpochybňování smyslu. Takto je silou ženoucí vpřed dějinné změny. Když hledá založení životních možností, je jejím úkolem vystavit pochybnostem dosud „zajištěný smysl“ a poskytnout smysl nový. To je riskantní podnik, „poněvadž ... je iniciativou, která se vzdává sebe samé v témž okamžiku, kdy je výslovně uchopena – dává se do rukou nekončícího soupeření náhledů, jež původní úmysly myslitelů vede do netušeného a nepředvídatelného. Je riskantnější, poněvadž celý život jednotlivý i společenský zatahuje do oblasti změny smyslu ... Právě to a nic jiného znamená historie.“ [ibid.: 74].

Filozofie v tomto smyslu tedy znamená neustálé přezkoumávání a otrásání smyslu, představuje téměř jakýsi „generátor smyslu“, který – tím, že přesahuje to, co je dáno – tvoří dějiny. Provozovat filozofii tak znamená odvážný čin, rizi-

ko. Jakožto orgán otřásání smyslu musí nevyhnutelně zpochybňovat také sociální uspořádání, jež jsou ukotvena v oblasti druhého pohybu lidské existence. Tím ovšem naráží na struktury panství, jež se mohou obrátit proti ní. Tak je právě filozofování jakožto dějinná praxe nemožné bez ochoty vzdorovat tlakům stávajícího pořádku a bez připravenosti nést z toho vyplývající rizika [Patočka 1990: 74nn, 1999: 99n]. Filozofie jako praxe, která tázáním po založení vystavuje pochybnostem i dané sociální normy a politická uspořádání, tak nikdy není pouze akademickým počínáním. Dotýká se základního ustrojení sociálního života, a proto také vždy i moci a panství. Filozofické myšlení jakožto praxe je tedy zároveň ohrožené i ohrožující, jak ukazují životopisy mnoha jeho představitelů počínaje Sókratem a v neposlední řadě také vlastní život Patočkův [Patočka 1999: 100].

Ochota brát na sebe takováto rizika musí proto mít ještě jiný zdroj než pouhou intelektuální zvědavost a úsilí o správnost myšlení. I tento zdroj lze podle Patočky odhalit filozofickým tázáním. Spočívá v možnosti zakusit rozdíl mezi hodnotami. V konkrétním životě se rozdílnost hodnot realizuje v aktu oběti [Patočka 1987: 268 nn]. V tomto aktu, v němž se vzdáváme něčeho pro nás hodnotného, abychom zachovali jinou, obecnější hodnotu, vzniká zakusitelná evidence hodnot a rozdílu mezi nimi jako zkušenost čehosi „bezprostředního, pro co se vyplatí se překonávat, tj. *vystavovat se*“ [Patočka 1999: 140; zvýraznění v originále]. Zde je existenciální souvislost mezi možnostmi, volbou a odpovědností nejen teoreticky postulována, ale stává se něčím, co lze prožít.

Ve své první dílčí podobě jakožto pohyb dějinného prolamování filozofie představuje znejistění, odvážlivost, která zahrnuje rizika a vyžaduje oběti. Ale právě proto je také odkázána na hledání jistého základu svých výpovědí, jež oddělují vědění od nevědění, a mohou tedy chránit filozoficky zviditelněný smysl před vpádem nejistoty a z toho plynoucími otřesy. Historická funkce filozofie jako otřásání smyslu je tedy prapůvodně provázána funkcí upevňování, stabilizace smyslu. Stabilizace smyslu zde znamená systematicky metodologickou výstavbu racionálního pojmového instrumentária, v jehož síti – řečeno s Karlem Popperem [1997] – by bylo možné zachytit a ovládnout svět. Něco takového je pro filozofii nepostradatelné, avšak v jejím praktickém výkonu to má za následek rostoucí vztaženost pohledu na svět k subjektu, tj. rostoucí víru v manipulovatelnost světa člověkem, jíž je nesena modernita. Patočka ukazuje dvě hlavní linie této víry, jež pro něj znamenají současně dvě různé cesty k modernitě. První je linie ovládnutí materiálního světa na základě metodického zkoumání přírody, jež se stává technovědou. Druhá, rovnoběžná a na rovině reflexe komplementární linie se týká dynamiky procesu osvětlení, v němž se člověku jeho dějiny a jeho svět vyjevují jako jeho vlastní výtvary. V obou těchto prouděch procesu subjektivizace, který člověku poskytl svobodu sám utvářet své okolí, je současně založena tendence k tomu, aby se subjekt sám připravil o svou moc a vyprázdnil. Subjekt deleguje stále více odpovědnosti na přírodovědecky chápané zákonitosti a jejich technovědeckou realizaci. Takto nastolené ovládání přírody vyvolává ony věčné tlaky, jež vyvstávají proti člověku jako odcizená druhá přirozenost. Nahlédnutí

lidského původu vši sociální skutečnosti a hodnot zase způsobuje relativismus, jehož důsledky jsou ztráta smyslu a nihilistická skepse [Patočka 1990: 82nn]. Také filozofie, jež se stává jakousi mašinerií ducha, se sama čím dál tím více proměňuje ve vědu, jejímž prvotním cílem není otřásání smyslu, ale jeho upevňování.

V této své druhé dílčí podobě se pohyb filozofického prolamování stává oporou onoho pohybu existence, který manipuluje s lidmi a zvětčuje je, a vplývá tak ve své praxi jakožto hybné síly dějin do druhého existenciálního pohybu, jehož cílem je ovládnutí světa.

Teď již rozumíme tomu, proč Patočka nezaujal vůči modernitě odmítavý postoj, ale postavil proti ní „cestu hledání“. Modernita, pokud je chápána jako technická civilizace s jejími institucemi, nemůže být filozofií zavržena, protože je součástí dějinné realizace filozofické praxe. Proto nejsou úpadkové jevy modernity jejím vlastním dílem jakožto technické civilizace, nýbrž realizací momentů, které jsou obsaženy v pohybu filozofického prolamování. Avšak v témže pohybu filozofie působí také jako vyjasňující nahlédnutí do celku struktury životního světa a její dějinné dynamiky, v němž se manipulující myšlení, jeho filozofické základy a jeho ideologická praxe jeví jen jako jeden moment mezi jinými. Patočkův alternativní „protiprojekt“ k modernitě tedy tvoří filozofie, jež ukazuje, že k dějinné praxi také patří otřásání předem jistým smyslem. Neboť: „(d)ějiny nejsou nic jiného než otřesená jistota daného smyslu“ [ibid.: 125].

V poslední části této úvahy chci představit Patočkův alternativní pohled na modernitu, který je úzce spojen s jeho přístupem k politice.

Patočkovo pojetí filozofie jako evropského průlomového pohybu tvořícího dějiny je určující také pro jeho chápání politiky. Rovněž v politice má filozofie současně otřásající i stabilizující účinky podle toho, jestli vystupuje jako idea nebo jako ideologie. Když politické jednání usiluje o moc, otřásá starým smyslem a otevírá nový, ale jakmile moci dosáhne, snaží se smysl stabilizovat. Toto upevnění smyslu nalézáme v podobě systémů teoretického vědění a stabilizujících norem, jimiž se dosažená moc legitimizuje. I ty v sobě obsahují – když se kupříkladu opírají o osvícenský rozum – šanci svobody. Vedle toho ovšem člověku zakrývají náhled do jeho vlastní existenciální odpovědnosti, protože od něj vyžadují odpovědnost vůči nadindividuálním anonymním teorémům a stranickým programům, a ztělesňují tak ony manipulativní věčné tlaky, jež patří k druhému existenciálnímu pohybu. Rozdíl mezi otřásající a stabilizující dílčí podobou filozofie jakožto dějinné praxe dochází v politické oblasti vyjádření v protikladu mezi idejí a ideologií, který Patočka pečlivě sleduje. Ideologií rozumí filozoficky argumentující doktrínu, jež člověka uchopuje zvenčí, aby z něj udělala částku kolektivu, kterou potřebuje k dosažení svých cílů, jejichž uskutečnění představuje hodnotu o sobě a které lidem využitým jako prostředky teprve propůjčují smysl. Idea naproti tomu znamená vědění, do jehož služeb se nedáváme, ale které naopak prokazuje službu nám: slouží nám jako prostředek nahlédnutí, jímž překračujeme to, co je dané, a otevírá nám tak „cestu hledání“. Ideologie je tedy

teorie, která si jednání podřizuje, zatímco idea ukazuje cestu, jež může jednání osvobodit z nepravých kontextů [Patočka 1987: 268nn].

Z politického hlediska charakterizují podle Patočky evropskou modernitu dva konkurující si projekty – liberalismus a socialismus, jež jsou oba poznamenány uvedenou ambivalencí ideje a ideologie [Patočka 1990: 100nn, 1999: 92nn]. Jakožto ideje oba zastupují nárok na svobodu, jež chce být fundována racionálními důvody – ať již jsou jejich obsahy jakkoli odlišné. Oba projekty se však ve svých zakládacích strategiích opírají o ekonomické zákonitosti a mechanismy, z nichž odvozují své normativní imperativy jednání. Tím však člověka podřizují věcným tlakům, které jej degradují na prostředek sloužící naplnění teorie, a stávají se proto ideologiemi.

S ohledem na tuto zde diagnostikovanou ambivalenci, jež je vlastní i liberalismu, můžeme pochopit, proč Patočka navzdory své zkušenosti s reálným socialismem nedává liberalismu jednoznačně přednost. Jeho analýzy odhalují ideologizující působení obou politických projektů modernity, jež člověka ovládnutého jejich praxí odcizují jeho autentickým životním možnostem.

Působení liberálního projektu svobody prakticky vyúsťuje do nadvlády druhého existenciálního pohybu, tj. do manipulující konkurence, v níž je člověk člověku pouze prostředkem k účelu. Liberalismus snad dává více svobody jednotlivcům, avšak současně také zakrývá možnost nahlédnutí do existenciální odpovědnosti vůči druhým. A nejen to. Aby soustrojí liberálního státního uspořádání bylo uchráněno před otřesením smyslu, jsou všechny druhy průlomového pohybu – tedy filozofie, náboženství a umění – vykázány do sféry soukromého života občanů. V této své veřejné lhostejnosti k rozdílu mezi hodnotami ovšem liberalismus pohrývá také možnost náhledu do rozlišení mezi pravým a nepravým v Patočkově smyslu, a vylučuje tak legitimizační potenciál tohoto rozlišení z oblasti liberálního řádu. Vyřazením tohoto potenciálu vzniká zdání, že projekt liberálního řádu potřebuje legitimizaci zvenčí prostřednictvím iracionálně-charismatických hodnot, které sám není schopen vytvořit. Takto se liberalismus stává zranitelným vůči různým politickým hnutím namířeným proti němu. Čím důkladněji se ve své ideologické podobě uzavírá před průlomovým potenciálem svobody obsaženým v jeho ideji – jako když se vydává za konec dějin –, tím slabší jsou jeho šance na dosažení legitimnosti a tím větší je riziko, že dojde k otřesu, při němž se přes něj dějiny převalí.

Pod praktickým tlakem socialismu v jeho „reálné“ podobě se životní svět socialistického člověka zdál být charakterizován nadvládou životních možností vlastních prvnímu existenciálnímu pohybu. Ústup do intimity soukromé sféry, v jejímž důvěrném prostředí bylo možné najít bezpečí pro založení životních projektů – to jsou známé rysy reálně socialistické každodennosti. Na této půdě mohla také vzniknout myšlenka „nepolitické politiky“, již zformuloval mimo jiné v návaznosti na Patočku Václav Havel [1989]. Vycházela z představy „alternativní polis“, jež odmítá institucionální tlaky druhého pohybu a přeměňuje solidaritu sféry každodennosti v solidaritu otřesených. Šance spjatá s takovým

otřesením, kterou Patočka ukázal ve svých analýzách průlomového pohybu, spočívá – jak jsme již viděli – v převzetí odpovědnosti za volbu vlastního jednání: buď se můžeme i nadále pohybovat v mezích stávajícího režimu, nebo tyto meze překročit, a tím učinit viditelnou a zpřístupnit také pro druhé alternativu života v jiných podmínkách.

Co lze tedy ve světle těchto zjištění považovat za Patočkův alternativní návrh pro orientaci člověka v houštinách moderního světa? Patočkovi jistě nešlo o formulaci nějaké historické nebo politické alternativy, nového světového názoru. Na příkladu jeho přístupu k liberalismu a socialismu jsme viděli, že na ideologizované verze filozofického myšlení pohlížel s hlubokou skepsí, nebo dokonce zcela odmítavě. Filozofie v jeho očích představuje životní praxi, která musí napomáhat tomu, aby chom mohli v myšlení i jednání překračovat hranice, jež nám ukládají stávající duchovní a sociální pořádky. Z toho vyplývajícím „úkolem“ filozofa není vytvářet nové spekulativní řády, nýbrž udržovat schůdnou tuto cestu hledání, a tím nechávat pro druhé otevřený výhled na alternativní životní možnosti. Budeme-li zde Patočku následovat, ukáže se také, že dynamiku otřásání smyslu jakožto zdroj dějin nelze zachovat její proklamaci filozofickým rozumováním ani přeměnou tohoto rozumování na mocenský tlak ideologií. Právě naopak: filozofie sama jako praxe průlomového pohybu je ze své podstaty momentem tohoto otřásání, a tím tedy také odvážným podnikem, který se staví do cesty jakékoli ideologii. Aktuálnost Patočkovy fenomenologie tak nespočívá jen v obecném poukazu na nezrušitelnou dějinnost života a na nebezpečí spojená s úsilím „žít v pravdě“. Aktuálnost jeho myšlení je možné spatřovat spíše v tom, že svou fenomenologií načrtává cestu přezkoumávání a kritické diagnózy doby, která se neopírá o nějakou zkonstruovanou maximu nebo hodnotu, jež by údajně měla být uskutečněna, ale s východiskem v totalitě „fenoménu dějiny“ osvětluje rozporuplnou dynamiku příznačnou pro náš životní svět.

Z němčiny přeložil Marek Skovajsa.

ILJA ŠRUBAŘ, Prof. Dr., narozený 6. 8. 1946 v Teplicích, studoval filozofii, sociologii a historii v Praze a ve Frankfurtu nad Mohanem, je řádným profesorem sociologie na Univerzitě Erlangen-Norimberk. Pracovní zájmy: sociologická teorie, sociologie vědění a kultury, dějiny sociologie. Překládal a vydával německý výbor z díla Jana Patočky a je editorem z pozůstalosti vydávaných spisů Alfreda Schütze.

Literatura

- Havel, Václav. 1989. *O lidskou identitu*. Purley, Surrey: Rozmluvy.
- Heidegger, Martin. 1996. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
- Husserl, Edmund. 1972. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia.
- Patočka, Jan. 1980. „K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života.“ Pp. 147–57 in *Přirozený svět a pohyb lidské existence I*. Praha: s.n.
- Patočka, Jan. 1987. „Ideologie a život v ideji.“ Pp. 268–274 in *Péče o duši I*. Praha: s.n.
- Patočka, Jan. 1990. *Kacířské eseje o filozofii dějin*. Praha: Academia.
- Patočka, Jan. 1991. *Die Bewegung menschlicher Existenz*. Stuttgart: Klett-Gotta.
- Patočka, Jan. 1999. „Evropa a doba poevropská.“ Pp. 80–148 in *Péče o duši II*. Praha: OIKOYMENH.
- Popper, Karl R. 1997. *Logika vědeckého zkoumání*. Praha: OIKOYMENH.

Formování pozitivních identit mezi minulostí a budoucností. Příspěvek k projektu evropské identity*

KAREL B. MÜLLER**

Vysoká škola ekonomická, Praha

Forming Positive Identities between the Past and the Future. A Contribution to the European Identity Project

Abstract: The article draws on the theory of reflexive modernisation (Beck, Giddens) and suggests that the crisis of the welfare state in Europe is triggering a need to strengthen European civil society. Following this idea it is argued that there are pathological elements in the process of the formation of European national identities currently (previously) under way, wherein the constructions of identities are prevailingly negative. It is suggested that Europeans need to maintain and foster feelings of mutuality and belonging in order to protect achieved economic welfare, political liberties, and cultural diversity, and to increase their political and cultural capacity to tackle the challenges of globalisation. First, the author examines the context of identity formation within the process of modernisation, and second, he discusses the arguments put forth in Erik Erikson's well-known theory of identity formation, in order to explore the preconditions, forms, and possibilities of political identity formation within the EU, especially the dynamics between the public sphere and identity-forming processes.

Keywords: European identity, national identity, Europeanization, European civil society, European demos, European narrative.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 4: 785–807

Množství odborné literatury pojednávající o příčinách, formách a důsledcích tzv. evropeizace dnes roste závratným tempem. Tento růst se ještě umocnil v souvislosti se zabrzděním integrace a pochybnostmi o jejím pokračování, které přinesly všelidová odmítnutí evropské ústavní smlouvy ve Francii a Nizozemsku v roce 2005, a také následnou veřejnou diskusi, jež tato odmítnutí vyvolala. Pro českou sociologii (ale i širší veřejnost) však zůstává tato diskuse spíše okrajovou záležitostí. Záměrem předkládané studie je pokusit se rozšířit záběr i intenzitu diskuse o podmínkách utváření evropské občanské společnosti, formování

* Tato stať vznikla v rámci výzkumného záměru FMV VŠE v Praze MSM6138439909 „Governance v kontextu globalizované ekonomiky a společnosti“.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: doc. PhDr. Karel B. Müller, Ph.D., Fakulta mezinárodních vztahů, Vysoká škola ekonomická, nám. W. Churchilla 4, 130 67 Praha 3, e-mail: mullerk@vse.cz.

evropské identity a vztahu národní a evropské identity, a to zejména s přihlédnutím k sociálně-psychologickým aspektům formativních procesů (kolektivní) identity.

Mým záměrem není předložit historickou analýzu vývoje evropské identity ani ucelenou analýzu jejích jednotlivých dimenzí. Tyto otázky, ačkoli budou mnohé z nich prostupovat jednotlivými argumenty, zdaleka překračují ambici i možnosti příspěvku. V odborné literatuře najdeme nesčetné pokusy o vymezení Evropy a evropské identity: od geografických a historických přes duchovní, náboženská a kulturní až po sociální a politická kritéria [Bauman 2004; Castells 2002; Delanty 1995; Delanty, Rumford 2005; Habermas 2001b; Horyna 2001; Pitch 1993; Rifkin 2005]. Každý z těchto pokusů vyvolává mnoho otázek a žádný z nich nedokáže odvrátit vážné námitky a pochybnosti ohledně vhodnosti, korektnosti či produktivnosti takového vymezení [Lesaar 2001].

Ve svém příspěvku se pokusím problematizovat koncept identity a lépe porozumět předpokladům, sociálním projevům a možnostem formování (kolektivní) identity v procesu demokratizace a evropské integrace i promýšlet dynamiku vztahů identity a veřejné sféry v podmínkách radikalizované modernity. Studie vychází z následujícího předpokladu: chtějí-li Evropané zvládat vlastní problémy, potřebují si vytvořit evropskou občanskou společnost. Budu argumentovat také ve prospěch následujících dvou tezí: za prvé, chtějí-li Evropané rozvíjet kulturní rozmanitost, potřebují pěstovat vědomí evropské přináležitosti, za druhé, chtějí-li Evropané uchránit svoji politickou suverenitu, potřebují pěstovat evropskou občanskou společnost a evropskou identitu (ačkoli použití plurálu v obou případech by bylo vhodnější).¹

Krise anebo záchrana národního státu? Zdůvodnění problému

Jak již bylo navrženo, evropskou občanskou společnost potřebujeme především z důvodu krize (či transformace) národního státu. Jak mají národní státy, ptá se Habermas [2001a: 80], plnit svůj legitimizační úkol, když se zužuje fiskální základna pro jejich sociální politiku, omezují se možnosti jejich makroekonomické regulace a ochabuje vliv národních forem života? Národní stát totiž nejen že obtížně kontroluje ekologická rizika a velké technologické systémy, jeho kompetence se v důsledku globalizace dramaticky snížila také v případě výběru daní ze zisku [Habermas 2001a: 69]. Posilování evropské integrace a krize suverenity národního státu však nejsou nutně spojitě nádoby, alespoň ne v tom smyslu, jak se to snaží prezentovat řada politických odpůrců politické integrace. Jak upozorňuje Castells [2002: 233], bez ohledu na to, kolik politické moci získá EU, vzniká

¹ Pojem *občanské společnosti* zde používám ve smyslu širšího (tocquevilliánského) vymezení. Nemám na mysli pouhou existenci nevládních neziskových organizací a sociálních hnutí operujících v rámci celoevropských procesů, nýbrž charakteristiky širšího mimopolitického evropského kontextu [k tomuto viz Müller 2003].

zde širší mnohohvrstevná síť nejrůznějších institucí, které pomalu přebírají úlohu národních vlád.

To je dáno zejména tím, že problémy, kterým čelíme, nejsou vázány k *místu* a mohou být obtížně zvládnuty z roviny národních států. Jak upozorňuje Beck [2004: 407], všechna důležitá rozlišení (především samotný pojem hranice), která národní stát definovala, byla zpochybněna. Žádný stát dnes není s to zajistit bezpečí občanů pouze z vlastních zdrojů, což vede k paradoxní situaci. Chtějí-li národní státy dostát svým národním zájmům, musí se vzdát své autonomie. To vrhá nové světlo na pojetí suverenity státu. Jelikož jeho účinnost je podmíněna růstem závislosti a spolupráce, snížení autonomie státu neznamená snížení, nýbrž zvýšení jeho suverenity [ibid.: 410]. Suverenita národních států je dnes myslitelná pouze jako dělená suverenita [Castells 2002: 234].

Charakter modernity představuje příčinu vzniku i krize národního státu. Tato krize však není pouze otázkou zvládnutí ekologických, bezpečnostních a socioekonomických rizik, ale také otázkou kontroly prostředků násilí [Giddens 1998]. Důsledkem modernity je také zprůmyslnění války, které jako první vedlo ke zpochybnění národního státu, jak v názvu své knihy *Evropská záchrana národního státu* vystihuje Millward [1992]. Evropská integrace je od samého počátku zamýšlena spíše jako resuscitace národního státu než jeho odmítnutí. Proto pokud spatřujeme rozpor mezi národní a evropskou loajalitou občanů, jde o zásadní neporozumění evropskému poválečnému vývoji. Jak poznamenává Millward [1992: 3]:

„...bez integračního procesu by západoevropský národní stát nezískal od svých občanů takovou míru loajality a podpory, jaké se mu dostalo. Evropské společenství bylo podpěrným pilířem národního státu a nenahraditelnou součástí poválečného státního uspořádání. Bez něho by národní stát nemohl svým občanům nabídnout takovou míru bezpečí a prosperity, jakou nabídl, a jež ospravedlňovala jeho přezítí.“

Hlavní globalizační výzva pro EU však dnes podle Habermase [Habermas 2001a: 79] spočívá v udržení dosažené rovnováhy blahobytu, politické svobody a sociální integrity. Záchranu sociálního státu a jeho funkcí lze podle Habermase [ibid.: 52] zajistit pouze tehdy, pokud potřebné kompetence přejdou z národních států na politické jednotky, které mohou dohnat transnárodní povahu ekonomiky. Globální ekonomika je dnes jak zdrojem bohatství, tak zdrojem ohrožení občanských společností v Evropě. Možnost účinněji jednat proti globální ekonomice je také podle Habermase [Habermas 2001b: 5] hlavním důvodem, proč EU potřebuje ústavní smlouvu. Potřeba budovat evropské instituce se z této perspektivy jeví jako reakce na nezamýšlené důsledky modernity. Není dle mého názoru pochyb o tom, že evropské politické instituce potřebujeme. Otázka nestojí, zda je chceme, či nechceme, ale jaké, jak je vytvořit, tedy také, jak jim dodat demokratickou legitimitu [Eriksen, Fossum 2000, 2004].

Jak však rozumět vztahu mezi evropskou občanskou společností a národ-

ními občanskými společnostmi, mezi evropskou a národní identitou? Benedict Anderson [2003: 241] se domnívá, že národní identita představuje v současnosti nejuniverzálnější hodnotu. Také podle Gellnera [2003: 41] představuje nacionalismus (spolu s ekonomickým růstem) hlavní princip politické legitimacy v moderní společnosti. Pokud je toto pravda, není pochyb o tom, že EU, pokud chce udržet legitimitu politické integrace, potřebuje vytvářet podmínky pro formování jednotné politické identity. Za tímto účelem je potřeba porozumět fenoménu identity v podmínkách radikalizované modernity a pokoušet se tento koncept nově promýšlet a definovat.

Problém identity – psychologická perspektiva

Jak říká Pitch [1993: 82], s identitou je to jako se zdravím, znepokojí nás až při prožitku jejího ohrožení. Co vlastně znamená identita? Lidská identita je kontextuální a velmi mnohohrstevnatý sociální a psychologický fenomén. Záleží na daném okamžiku a druhu lidské činnosti, který faktor identity právě dominuje. V souvislosti se změnou prostředí a činnosti může docházet jak ke změnám forem identity, tak změnám obsahů těchto forem. Jednotlivé dimenze naší identity se hlásí o slovo v okamžiku, kdy jiné selhávají. Mnozí autoři rozlišují kolektivní a osobní identitu, nebo hovoří o dvou – kolektivní a osobní – dimenzích lidské identity [Calhoun 1994; Taylor 2001]. Identita je však vždy dynamická a mnohohrstevná a každá dimenze identity má sklony jak k vnitřnímu dělení, tak má tendenci se včlenit do nějaké vyšší kategorie identity [Calhoun 1994: 27].²

Identita je pouto, jak poeticky líčí Hoover [1997: 46], jež váže dohromady jednotlivce a společnost, je výslednicí dialektiky vztahu jedince a společnosti [Calhoun 1994; Berger, Luckman 1999: 171; Hoover 1997: 67]. Není naším cílem podrobně se zabývat psychologickými teoriemi formování identity, co je však pro naše téma významné, je uvědomění si toho, že formování identity je interaktivní proces mezi jedincem a jeho prostředím, které je kulturně formováno. Tento proces, jak říká Taylor [2001], má podobu dialogu. Kultura tudíž není vůči identitě neutrální, nýbrž je aktivní komponentou každé identity. Ačkoli každý z nás vstupuje do „dialogu“ s danou kulturou podle svých sociálních a biologických dispozic, není pochyb o tom, že kultura je zdrojem naší identity v tom smyslu, že vytváří „významy“ a „obsahy“ potřebné k tvorbě identity [Hoover 1997: 62].

Pro téma vztahu národní a evropské identity je inspirativní Hooverova [Hoover 1997] teorie formování identity, jež vychází z prací Erika Eriksona. Erik-

² Bergerem s Luckmannem [Berger, Luckmann 1999: 198] poukazují na to, že používat označení *kolektivní identita* je nanejvýš problematické, protože tím vzniká nebezpečí zvětšující i falešné hypostaze. Jak v souvislosti s problematičností kolektivních identit trefně poznamenává Appiah [2001: 178], mezi politikou uznání a politikou donucení neexistuje jasná hranice. Dilematická povaha problému vztahu kolektivních identit spočívá v tom, že jak jejich uznání, tak jejich zpochybnění, vede k určitému „zneuznání“ identity, a tím v jistém smyslu k omezování svobodného formování identity.

son rozlišuje mezi pozitivní a negativní identitou. Negativní identita mívá většinou podobu znevažování či vymezování se a Erikson v této souvislosti hovoří o patologickém formování identity. Bývá téměř pravidlem v situaci menšin, jež se vymezují vůči dominantní kultuře, a většinou vede k posilování skupinových antagonismů a agresí. Jejím dlouhodobým důsledkem bývá růst nenávisti, frustrace a nedostatek sebe/úcty. Patologičnost takové identity spočívá v tom, že má většinou destruktivní politické a sociální důsledky.

Formování identity není nikdy přímočaré. Vždy existuje napětí mezi pozitivním a negativním pojetím identity. Erikson [Hoover 1997] tvrdí, že nebezpečí přisuzování (ať už sobě či druhým) negativní identity, tzn. vymezování vůči tomu, co odmítáme, ať už u sebe či u druhých, je vždy přítomné. Jde však o to, disponovat prostředky na zvládání tohoto nebezpečí. Různé identity mohou být jak v komplementárním, tak diskriminačním vztahu a Erikson [ibid.: 76] analyzuje diskriminaci jako zdroj patologického formování identity. Ukazuje, že dynamika patologické identity může být různá, většinou však vede ke snaze o dominanci a k násilí. Pozitivní identita, jež nemá neurotickou povahu, spočívá ve schopnosti demonstrovat svoji kompetenci, být integrální součástí komunity a budovat vazby v vzájemnosti, naopak vede k uspokojení.

Erikson dochází ve svých výzkumech identity k závěru, že lidská přirozenost spočívá v usilování o identitu, jež je založena na dvou základních principech. Jednak je to princip kompetence ve výrobních, sociálních a personálních vztazích. Druhým principem naší identity je vědomí naší sociální integrity ve světě sdílených významů. Jde o míru naší zakotvenosti ve specifickém sociálním prostředí. Jak kompetence, tak integrita, jakožto hlavní principy naší identity, zahrnují transakci mezi jednotlivcem a společností. Obojí může být dosaženo pouze díky našemu vlastnímu úsilí a prostřednictvím společenského uznání jeho hodnoty. Identita roste a je vyživována či frustrována pouze v komplexním sepětí jedince a společnosti [Hoover 1997: 19–21].³

Modernita a identita aneb hrob neznámého vojína

Modernizační procesy dramaticky proměnily sociální mapu západních společností a spolu s novými podmínkami výroby a spotřeby dochází k růstu sociální mobility a spolu s tím k růstu masovosti a anonymity, k atomizaci a sociální fragmentaci. Zatímco v tradiční společnosti byla identita součástí systému sociálních rolí, statusů a vazeb [Giddens 1998], v moderní společnosti je osobní identita stále méně výsledkem předem daných historických a sociálních kontextů a musí být naopak aktivně konstruována [Hoover 1997]. Jak trefně poznamenává Stuart Hall [1996: 4], problém identity je v moderní společnosti otázkou *routes* spíše než *roots*.

³ Eriksonova koncepce identity byla za poslední čtvrtstoletí testována více než 300 studiemi či analýzami.

Tekutá modernita [Bauman 2002] tak zrodila *modulárního člověka* [Gellner 1997], jenž získal právo *být sám sebou* [Calhoun 1994] a jehož identita, jež může být vždy i jiná, se stala jeho životním projektem [Bauman 1995]. V souvislosti s politickými změnami se také objevila otázka, jaký druh identity nás kvalifikuje k účasti ve veřejné sféře, která ovlivňuje státní moc. Zavedení demokratické formy vlády vyvolalo naléhavou otázku, kdo je a kdo již není součástí lidu [Calhoun 1994; Habermas 2000]. Zatímco v tradiční společnosti převládaly náboženská, dynastická a zejména teritoriální dimenze kolektivní identity, jež podpíraly politické instituce [Gellner 2003: 53], v moderní společnosti převládla jako kolektivní dimenze identity národní identita, jež se stala zdrojem legitimacy modernímu státu.

Anderson [2003] považuje moderní národ za *pomyslné společenství* a poukazuje na důležitý aspekt kolektivní dimenze lidské identity: každé společenství, které překračuje rámec naší osobní zkušenosti, si ve skutečnosti jen představujeme. Moderní nacionalismus vznikl podle jeho názoru mimovolně prolnutím několika skutečností, mezi něž patří především vynález knihtisku a vznik kapitalismu. Není bez zajímavosti, že kniha byla v Evropě první masově vyráběnou průmyslovou komoditou. Ústřední význam tiskařského povolání spočíval především v tom, že razilo cestu moderní představě času. Anderson [2003: 257–269] ukazuje na analýze dobových románů a novinových článků, že jejich přičiněním dochází k přijetí nového pojetí prázdného, homogenního času. *Časoprostorové rozpojení*, které Giddens [1998] považuje za hlavní princip modernity, je umožněno nejen technologickým rozvojem, ale také rozvojem kognitivní i emocionální kapacity člověka. Právě v souvislosti s alfabizací dochází ke změně pojetí simultánnosti, jež umožňuje přijetí představy *pomyslného společenství* národa. Představa homogenního prázdného času umožňuje vztáhnout k sobě dva jevy, které spolu nijak bezprostředně nesouvisí, a vytvořit si představu o simultánní aktivitě anonymních členů skupiny (národa). Masové měření času pak navíc umožnilo v tomto prázdném čase aktivně žít a plánovat. Oddělení času a prostoru tak vede k uvědomění si obojího. To je pro představu moderního státu i pro kolektivní identitu, jež jsou obě definovány hranicemi, klíčové.

Dalším důsledkem *časoprostorového rozpojení* a přijetí představy prázdného homogenního času, který je pro téma identity klíčový, je změna ve tvorbě kolektivní paměti a nová forma „časového rozpojení“ s minulostí. Součástí krize identity, kterou vyvolávaly modernizační procesy, byla také *krize paměti*. V tradiční společnosti je tvorba kolektivní paměti závislá na orální praxi. Jak říká McQuire [1998: 120], lidé, kteří ústně předávali příběhy a zkušenosti, byli skutečným *textem* historie. Urbanizace a sociální rytmus města znehodnotily každodenní praxi tradiční společnosti a vedly jak k rozkladu cyklického, s místem spojeného času, tak k narušení orální tradice, jež byla základním prostředkem kulturní reprodukce.

Formování kolektivní paměti a sdílené narace tak modernita vytrhává z oblasti *živé řeči* [McQuire 1998: 121]. Přerušením řetězu živé řeči, tradičního zdroje sdílené narace, dochází k časovému rozpojení s minulostí, což si vyžadovalo novou formu předávání zkušenosti (narace): *refiguraci věděni*. Prominentní

formou utváření kolektivní paměti se nyní stává věda. S příchodem prázdného homogenního času tak dochází k paradigmatické změně, kdy praxe *minulost si pamatovat* se mění na praxi *minulost přepisovat*; vše, co je zapsáno v prázdném homogenním čase, je nevratné a může být pouze přepsáno v jiné podobě. *Nesnesitelná prázdnota času*, jak to nazývá McQuire [1998], či *éra prázdnoty*, o které hovoří Lipovetsky [1998], byla navíc zaplněna vírou v pokrok a lidská paměť se v důsledku toho na místo „zachování“ minulosti zaměřila na její aktivaci. V této souvislosti je potřeba zmínit, že každá kolektivní identita předpokládá jak kolektivní paměť, tak kolektivní anamnézu [Melucci 1996]. Konstrukce kolektivní paměti má vždy selektivní charakter, jejím principem je v lepším případě zjednodušení a „ztráta paměti“, v horším případě ignorance. Konstrukce národní identity je tedy vždy směsí vzpomínání, zapomínání a invence [Ricoeur 2000].⁴

Ke vzniku národní identity dochází v podmínkách rozsáhlých modernizačních procesů, které vystavily lidskou identitu novým otřesům a turbulencím. Moderní individualismus pak v podmínkách národních států metastazoval ve svůj pravý opak a národní identita se stala základnou pro mobilizaci občanů k totální válce. Hrob neznámého vojína, jehož anonymita nebyla výrazem neznalosti, nýbrž symbolem nové víry, se stal bezprecedentním pomníkem eschatologie moderního člověka. Došlo k tomu v době, jak trefně poznamenává Anderson [2003: 246], kdy četba novin nahradila ranní modlitbu. To jednou provždy, zdůrazňuje Calhoun [1994: 10], zásadně proměnilo náš pohled na otázku kolektivní identity. Dostáváme se k otázce vztahu identity a politiky, která je pro naše téma klíčová.

Nacionalismus a politika identity aneb o falešných nepřítelích a politice strachu

Identita může být (a je) politicky de/formována a zne/užívána. Jak argumentuje Hoover [1997], identita je artefaktem (politické) moci a největší (politickou) moc má ten, kdo nejvíce ovlivňuje diskurz formování identity. Stát identitu vysloveně netvoří, její tvorba probíhá primárně spíše v oblasti rodiny a občanské společnosti. Stát však významně ovlivňuje prostředí formující identitu pomocí vzdělávací politiky, politiky dětské a zdravotní péče, kulturní politiky, ekonomického dohledu apod. Identita je však nutně otevřena jak individuálnímu snažení, tak politické agitaci, neboť jak říká Calhoun [1994: 29], identita je vždy zčásti projektem, je zakořeněna v našich morálních aspiracích, které se nám daří realizovat jen částečně. Každá politika se tudíž snaží identitu, jež má pro ni konstitutivní význam, a která je nicméně vždy do jisté míry fiktivní, zne/užívat a příležitostně vznášet vůči občanům „požadavek“ identity [Calhoun 1994: 19; Hoover 1997: 64].

Jak praví slavná Schmittova teze, v pozadí veškerého politického rozhodování je odlišení přítele od nepřítele. A vskutku, nic nevede účinněji k vytváře-

⁴ Jak ukazuje Giddens [2000], většina „prastarých“ tradic má svůj původ v moderní době.

ní lidské vzájemnosti a solidarity, jež může být zne/užita pro získání politické podpory a moci, než označení společného nepřítele. Světová politika 20. století poskytuje nezměrně příkladů, kdy se vlády, zpravodajské agentury i média uchýlovaly ke konstruování primitivních simplifikací obrazu nepřítele. Bělohradský poukazuje na to, že ačkoli v ekonomické i kulturní sféře vše národní i etnické ztratilo význam, nacionalismus a rasismus je přesto na vzestupu, neboť globalizace rozrušuje národní kontexty a vyvolává silně pocíťovanou potřebu identity, „na které špatní politikové profitují vymyšlením falešných nepřátel“ [Bělohradský 1992: 38]. Jak říká Cambella [dle Drulák 2001: 12], národní identita je pomocí politiky konstruována v atmosféře ohrožení, jejímž prostředkem je odlišení a jejímž zdrojem jsou ti *druzí*. Není podle něj pravda, že legitimní politika je závislá na předem dané kolektivní identitě, jde spíše o vzájemně reflexivní vztah. Kolektivní identita je tvarována politickým diskurzem a cílenými mediálními strategiemi, jejichž inherentní součástí je také konstrukce *jiných*.

Napětí mezi partikularismem a univerzalismem je klíčem k chápání vztahu identity a politiky. Rozdílnost implikuje diskriminaci a to zakládá možnost politického zne/užívání identity; potvrzování rozdílnosti je proto také kritickým politickým aspektem procesu formování (kolektivní) identity. Jak říká Hoover [1997: 66], rozdílnost podporuje identitu, stejně tak jako ji ohrožuje. Identita však vždy obsahuje rozdílnost, jež konstituuje hranice naší identity [Connolly 1991]. Jak vysvětluje Anthony Cohen [2000] na příkladu skotské identity, koncept *hranice* a *periferie* je klíčový pro pochopení kolektivní dimenze lidské identity. To souvisí se všeobecně přijímaným předpokladem sociální teorie identity, že dominantní skupiny se vyznačují slabší skupinovou identitou. Vytváření hranice s sebou nutně nese proces inkluze a exkluze [Eisenstadt, Giesen 2003: 364]. Kolektivní dimenze identity vystupuje na povrch a proměňuje se v okamžiku prožitku rozdílnosti, tedy v okamžiku, kdy nemohu uplatnit jiné dimenze mé identity. Pokud jsem například příslušníkem etnické dominantní skupiny, nezažívám prožitek různosti tak často jako příslušník nedominantní etnické skupiny, tudíž moje kolektivní identita je méně vyhrocená a vztah vzájemnosti k ostatním členům dané skupiny slabší. A. Cohen [1996: 802] klade v této souvislosti sugestivní otázku, proč vlastně máme potřebu kolektivní (národní) identity? Je to proto, odpovídá, protože kolektivní (národní) identita je výrazem individuální identity.

Lze to formulovat také tak, že potřeba identifikovat se s něčím tak abstraktním, jako je národ, je výrazem krize identity. Jak také ukazují analýzy moderního nacionalismu, národní identity jsou z velké části definovány jako „negativní identity“ [Luhmann 1971: 60]. Národ vždy existuje v představách jako vnějškově ohraničený vůči „jiným“. Hoover [1997: 40] argumentuje tím, že možnost přímého zasahování státu a politiky do procesu formování identity je zpravidla reakcí na krizi identity. Má povahu patologického stereotypního formování identity a v daných podmínkách je náhradou nedostatečné jistoty a osobnostní nezralosti aktérů a vede k formování negativní identity. Problém takto legitimizované autority spočívá v tom, že negativní identita představuje vrtkavý zdroj politické loajality. Podporují-li *něco* jenom proto, že se *to* liší od *něčeho jiného*, loajalita je náhle ohrože-

na, pokud *ono jiné* není dostatečně přítomné. Udržet loajalitu občanů tak vyžaduje (čas od času) *ono jiné* vystavovat na obdiv, či eventuálně aktivně vytvářet.

Formování identity je způsob zvládání a redukce mnohoznačnosti a nejistoty. Při nedostatečné schopnosti uplatnit naši kompetenci, být integrální součástí komunity a budovat závazky vzájemnosti, čelíme problému krize identity. Krize identity může vést – ve snaze nalézt *funkční psychosociální ekvilibrium* (Erikson) – k stereotypnímu přijímání negativních identit a k pseudo-vymezování, čímž jak ukazuje Marcia [1997], činí jednotlivce tvárnějšího pro populistickou agitaci a náchylnějšího k závislosti na autoritářských vůdcích. Politika, která staví na strachu a nedůvěře, která v zájmu udržení či získání moci produkuje „falešné nepřátele“, podporuje, jak by řekl Erikson, patologické formy identity: pseudo-vymezování, znevažování, negativní identitu. Pokud patologické formy identity prostupují politiku, identita se stane nepřátelskou vůči rozdílnosti, a rozdílnost pak začne destruovat samotné identity. Každá (politická) autorita, jež se snaží těžit z lidského zmatení, ba zoufalství, aniž by nabízela užitečná řešení, má proto omezené trvání a je nutně nestabilní. Krize identity představuje příčinu vzestupu i pádu takové politické autority. Národní identity evropských národů mají mnoho patologických prvků a důsledky jejich patologičnosti dosáhly díky dynamice a technologické vyspělosti modernity katastrofálních rozměrů.

Hoover [1997] požaduje, aby principiálním zdrojem politické autority bylo omezování důsledků patologie v procesu formování identity. Funkcí každé vlády by mělo být, spíše než vytvářet konformitu či si kupovat občany materiálními výhodami, vytváření vhodných podmínek pro osobnostní rozvoj a pro sebe/reflexivní nalézání pozitivní identity, jež bude založena na kompetenci, sociální integraci a závazcích vzájemnosti. Taková identita může vést k uznání rozdílnosti, k zmírňování a zvládání konfliktnosti, k individuálnímu i kolektivnímu uspokojení.

Kolektivní identita – sociologická perspektiva

Abychom dokázali lépe porozumět sociálním projevům identity, bude užitečné, pokud uděláme sociologický exkurz k fenoménu kolektivní identity. Jak již bylo naznačeno výše, jádrem všech kódů kolektivní identity je rozlišení na „my“ a „druzí“. Shils [1975: 111–126] rozlišuje tři hlavní kódy konstruování kolektivní identity: kód prvobytnosti, občanského soužití a kultury či posvátnosti. Jde o weberovské ideální typy, které se v čisté podobě v praxi nevyskytují. První typ koresponduje s tím, co bývá označováno pojmem *primordialismus*. Kolektivita je v tomto pojetí chápána jako dané a „přírozené“ společenství osudu, jež má předpolitický statut.

„Prvobytné atributy kolektivní identity už samým způsobem své sociální konstrukce odsuzují k neúspěchu každou snahu je napodobit; jsou podle všeho zásadním způsobem nepřenositelné a jsou vyňaty z reflexivity příslušníků primitivní *pospolitost*–

ti – ti druzí jsou zkrátka nezměnitelně odlišní a tento rozdíl se projevuje tak, že jsou méněcenní i nebezpeční zároveň. Cizinci jsou často pokládáni za démonické a zdá se, že mají výraznou a nepřátelskou identitu, která ohrožuje existenci primitivní pospolitosti.“ [Eisenstadt, Giesen 2003: 368]

Prvobytnost je dnes sociologií považována za sociální konstrukci, která, tak jako každá jiná konstrukce, potřebuje ke svému vzniku a zachování zvláštní obřady a komunikační praxi.

Jádrem občanského kódu kolektivní identity jsou obvyklé praktiky, tradice a institucionální a konstitutivní mechanismy. Tento kód vyjadřuje hierarchické rozdíly mezi nositeli tradice, novými členy a vnějšími osobami, kterým však nejsou přisuzovány ani pozitivní, ani negativní vlastnosti. Být přijat za člena kolektivity znamená účastnit se místních praktik, což je také jedinou podmínkou členství. Jak říká Eisenstadt a Giesen [ibid.], problém *hranice* občanský kód řeší tím, že se o ní příliš nezmiňuje. Jádrem konstrukce kolektivní identity není nějaký odraz něčeho *vnějšího*, nýbrž konkrétnost osoby, lokality či historické události. Tento kód nabízí příznivé předpoklady pro vytváření podmínek vhodných ke konstrukci pozitivních identit.

Konečně v kulturním kódu kolektivní identity jde o vztah kolektivního subjektu k nadpřirozenému. Kolektivita je dána do souvislosti s neměnnou a věčnou sférou posvátného a vznešeného, ať je definujeme jako Bůh, Rozum či Pokrok. Tento kód má univerzalistickou dynamiku a od občanského kódu se odlišuje tím, že sahá k transcendentnímu způsobu legitimizace. Jeho univerzalistická orientace často vede k misionářskému postoji k „jiným“ a hranice mezi uvnitř a vně lze překročit komunikací, vzděláním či konverzí. Ti, kteří misii odolávají, jsou považováni za pomýlené a chybní, kteří si nejsou vědomi své pravé identity [ibid.: 373]. Tento kód se může projevovat například i univerzalistickou rétorikou lidských práv.

Občanské pojetí národa obsahuje jak prvky občanského, tak kulturního kódu kolektivní identity. Diskurz a komunikace vedené přes hranice občanských společenství se často přesunuje ke „kulturnímu“ způsobu konstrukce kolektivní identity [ibid.: 372]. Růst multikultarity tak může v závislosti na podmínkách vést k posilování jak občanského, tak kulturního kódu kolektivní identity. Rozdíl mezi nimi je samozřejmě dán povahou jejich legitimizace, v praxi nemusí být zřetelný. Můžeme však předpokládat, že občanský kód se bude vyznačovat větší mírou otevřenosti a reflexivity, a tudíž také vyšší mírou inkluzivity institucí.

V sociálních vědách se běžně hovoří o *kulturním* a *politickém* pojetí národa, respektive nacionalismu. První se váže ke kultuře a druhý ke státu. Tato různost je dána růzností podmínek ve vztahu státu (politické moci) a kultury (společnosti) v průběhu procesu formování moderních evropských národů a národních států. Do jisté míry oprávněně, i když poněkud zjednodušeně, se kulturnímu pojetí přisuzují exkluzionistické a politickému pojetí inkluzionistické rysy. Kulturní princip bývá v návaznosti na to považován za „špatný“ a politický princip

za „dobrý“. Obě pojetí samozřejmě představují ideální typy. Oba principy se ve skutečnosti překrývaly a působily vůči sobě jak podpůrně, tak antagonisticky. Jak poukazuje Habermas [2001a: 101], pojetí národa na Západě ve skutečnosti většinou oscilovalo (a osciluje) mezi představou přirozeně rostoucí kolektivity a právní konstrukcí národa občanů. I když, jak víme, tento proces započal v západní Evropě od státu směrem k národu, zatímco ve střední a východní Evropě to bylo spíše naopak [Hroch 2000].

Od osvícenství k nacionalismu aneb cesta tam a zase zpátky

S ohledem na evropskou občanskou společnost považují za realistické tvrzení, že je třeba pokoušet se kombinovat kulturní a občanský kód kolektivní identity a „citlivě vyvažovat dynamiku otevírání a opětovného uzavírání sociálně integrovaných životních světů“ [Habermas 2001a: 81]. Evropská identita by tedy měla být (je) založena jak na politických, tak kulturních kritériích. Jak již bylo řečeno, každá identita v sobě vždy nese prvky fikce i reality; je nárokem zaměřeným do budoucna (ideálem), jenž vyrůstá z vědomí vlastní hodnoty a kontinuity (reality). Melucci [1996] v této souvislosti hovoří o statické a dynamické dimenzi identity a navrhuje posuzovat zdravou identitu jako rovnováhu mezi fikcí a realitou, mezi její statickou a dynamickou dimenzí.

Bylo již řečeno, že identity mohou být jak v komplementárním, tak v diskriminačním vztahu. Snahou Evropanů by mělo být dosažení stabilní a ukotvené komplementarity nižších dimenzí kolektivní identity s evropskou identitou. Dlouhodobé empirické průzkumy *Eurobarometru* ukazují, že komplementarita národních a evropských identit je do značné míry skutečností,⁵ i když je pravda, že mezi evropskými zeměmi existují značné rozdíly [Ruiz Jiménez et al. 2004]. Ukazuje se však také, že proces evropské integrace může patologické prvky v procesu formování identity posilovat. Skutečně se zdá, že Evropa zažívá růst etnocentrických nálad a desolidarizace, a to jak mezi státy, tak uvnitř jednotlivých společností [Habermas 2001a: 72]. Národní státy a jejich vlády se většinou snaží uplatňovat strategii národní loajality, neboť „parochialismus“ národních kontextů, který je stále silným zdrojem identity, jim zajišťuje dostatečnou, i když klesající podporu.

Evropská integrace by měla být pokusem o ztvrdování a zároveň zmírňování evropské národní komplikovanosti [Beck 2004: 413]. Proces transformace národních identit by měl být procesem potvrzování kulturních dimenzí kolektivních identit a zmírňování jejich patologických rysů. Formování evropských identit nemusí primárně znamenat ztrátu národních identit, i když může vést

⁵ Mezi lety 1992–2004 si stabilní většina Evropanů přisuzovala jak národní, tak evropskou identitu, viz Eurobarometer Interactive Search System, země EU, období: duben 1992 (EB37.0) až duben 2004 (EB61). Dostupné z: <http://ec.europa.eu/public_opinion/cf/waveoutput_en.cfm>.

k jejich oslabování či nahrazování jinými typy identity. Národní (kolektivní) identity a evropské identity by měly být, jak bylo již řečeno, v podpůrném vztahu, což ovšem předpokládá transformaci národních identit. K tomu ovšem tak jako tak dochází. Podobně jako Habermas [2001a: 75] odmítám představu multikulturního dialogu jako dialogu dvou *konečných totalit*. Proces formování identity je stále pokračující konstrukcí nových modů přináležitosti, nových subkultur a životních stylů. Globalizace přímo nezpůsobuje ani rozpad, ani homogenizaci kolektivních identit, spíše v reakci na uniformující tlak materiální kultury dochází k vytváření nových konstelací, které nepotlačují kulturní rozdíly, ale vytváří novou rozmanitost [ibid.].

Proces vytváření evropské identity můžeme chápat především jako proces denacionalizace evropských společností, tzn. kultur a společenských organizací. Takové osvobození se od nacionalismu může podle Gellnera [2003] znamenat skutečné *duchovní osvobození* Evropanů. Také Beck [2004] se domnívá, že v globalizující se společnosti je potřeba sledovat takové pojetí identity, jež se pojí s odpovědností za druhého, přičemž nejde o omezování identity, spíše o její osvobození se od předsudečného národního vědomí. Podobně uvažuje Gellner [2003: 131–132], když poukazuje na to, že denacionalizace evropských kulturních společností by měla jít cestou *deteritorializace nacionalismu*. Především moderní informační a komunikační média hrají v této otázce významnou roli a díky nim dnes můžeme svoji identitu formulovat podstatně svobodněji než kdykoli dříve [Castells 2001; Delanty 2003]. Podobně Beck [2004] navrhuje ideu kosmopolitního státu, který by se měl zakládat na principu „národní indiference“, tedy oddělení státu a národa. Ani Habermas [2001a: 76] nevidí jako nutné, aby kultury byly ohrazené a splývaly se státem. Patologické tendence zapečetit svoji homogenní subkulturu ve snaze definovat *předpolitickou pospolitost osudu* či nalézt *skutečnou komunitu* vede dříve či později, jak bylo ukázáno výše, k vyschnutí zdrojů občanské solidarity i loajality. Habermas [ibid.] tedy požaduje oddělení nacionalismu a republikanismu, oddělení politické kultury a většinové národní kultury směrem k tzv. ústavnímu patriotismu.⁶

Je předsudkem, že politická přináležitost musí vést ke kulturní homogenizaci. Kulturní rozdíly mohou vytvářet či posilovat politickou solidaritu, jak tomu v dějinách často bylo [Gellner 2003: 36]. Právě kulturní různorodost je pro Evropu charakteristická a může se stát jmenovatelem evropské identity, jež pak může vytvořit půdu pro existenci legitimních politických institucí, které budou tuto různost chránit a rozvíjet. Evropská různost může být rozpoznána jako hodnota, jež zakládá evropskou jednotu; další z dilemat evropské identity spočívá v udržování rovnováhy mezi růzností a jednotou. Je známo, že vznik národního státu v Evropě vedl ve skutečnosti k velké kulturní homogenizaci [Gellner 2003]. Proces evropské integrace může tedy kulturní rozmanitost posílit tím, že oslabí národní identity. Můžeme to formulovat také tak, že pokud si Evropané chtě-

⁶ Koncept ústavního patriotismu, který popularizuje Habermas, zavádí Dolf Sternberger [dle Outhwaite 1999: 5].

ji uchovávat a rozvíjet svoji kulturní rozmanitost, která se zdá být v důsledku globalizačních procesů ohrožována jak vnitřními, tak vnějšími tlaky, potřebují pěstovat silnější vědomí politické přináležitosti.

Nacionalismus, který je historicky spojen s mnohými impulzy liberálního myšlení, se z perspektivy formování identity jeví jako slepá ulička evropského osvícenství [Ben-Israel 2003]. Proces formování (evropských) pozitivních identit a dekonstrukce (negativních) národních identit můžeme metaforicky uchopit jako návrat ke kořenům evropského osvícenství. Království rozumu však mezitím padlo pod tíhou rozumu samého a poznávací schémata reflexivní modernizace i formování identity v podmínkách radikalizované modernity by měly sledovat strategii nalézání rovnováhy mezi pluralitou hodnot a univerzalitou pravidel. Na tom nic nemění fakt, že nacionalismus se v mnohých částech Evropy nezdá být na ústupu, spíše naopak. Minimálně v západní Evropě, která je nejvíce vystavena jak důsledkům modernity, tak pocitu odpovědnosti za tyto důsledky, však přece jen zažíváme celkové oslabování nacionalismu [Boehnke, Fuss 2006; Gellner 2003; Habermas 2001a; Inglehart 1990].⁷

Hledání evropské narace

Souhlasím s tím, že není možné definovat evropskou identitu jako civilizační projekt, který je založen na náboženství, společné historii či údajně nadřazených západních hodnotách [Castells 2002]. Definovat evropskou identitu na základě křesťanského náboženství by vedlo k nevyhnutelné kolizi s islámem a k exkluzi velkého a rychle rostoucího počtu evropských občanů muslimského vyznání. V empirické rovině se však ukazují omezení takového požadavku. Diskuse o preambuli navrhované ústavní smlouvy, o vhodnosti nošení šátků na veřejnosti a především o přístupu k Turecku k EU rozdělilo Evropu na zastánce a odpůrce akcentování křesťanských kořenů ve vymezení hranic Evropy. Jak

⁷ Kosmopolitní identita je v postindustriálních společnostech dle Habermase [2001a: 76] stále více zřetelná. Strategie kosmopolitní identity nepopírá konstitutivní funkci kultury v procesu formování identity. Zpochybňuje však dva nezdůvodněné předpoklady. Za prvé, že sociální svět je rozparcelován do odlišných kultur a co komunita, to kultura. Za druhé, že každý jednotlivec potřebuje k osmyslnění svého života příslušnost k jedné takové entitě, tzn. jednotlivé koherentní kultuře [ibid.: 180]. Oslobování nacionálních postojů dokládá také série výzkumů, které provedl Boehnke a Fuss [2006] na vzorku téměř 4 tisíc respondentů ve věku 18–26 let ve 12 městech v 6 evropských zemích (Česko, Německo, Rakousko, Slovensko, Španělsko, Velká Británie) a které ukazují, že mladí lidé ve všech zkoumaných zemích přikládají teritoriálním aspektům (regionálním, národním, evropskému) své identity velmi malý význam. A i tam, kde tyto aspekty hrají z hlediska formativních procesů identity větší roli, nejsou (opět shodně ve všech šesti případech) v diskriminačním, nýbrž v komplementárním vztahu. Ve všech šesti zemích dominují jako klíčové zdroje identity přátelé, rodina, práce, zaměstnání a vzdělání, tedy výše probírané principy kompetence a sociální integrity.

ostatně přesvědčivě dokládá Delanty [1995], negativní vymezování, a to zejména vůči islámu, doprovází rozvoj evropské identity od raného novověku. Podobně Katzenstein a Byrnes [2006] poukazují na to, že rozšiřování EU o státy střední a východní Evropy, Balkánu a o Turecko nejspíše povede k posilování významu náboženství ve veřejném životě a k oslabování sekulárního charakteru evropských společností jako celku. To bude zpětně vyvolávat nové konflikty a komplikovat proces evropeizace, neboť evropská náboženství nabízejí rozporné vize budoucí Evropy. Trend posilování náboženských identit může být podle nich dále umocňován oslabováním národních identit, a to především ve společnostech s převahou římsko-katolického náboženství, které zde představuje „nejpřirozenější“ formu širší nadnárodní identifikace.

Osobně se nedomnívám, že oslabování nacionalismu musí vést k ústupu sekularizace. Jak ostatně ukazují některé výzkumy, náboženský aspekt tvoří mezi mladými Evropany jeden z nejméně významných zdrojů identity.⁸ Tento poněkud ponurý obraz jakéhosi střetu civilizací uvnitř Evropy, který předpovídají Katzenstein a Byrnes, však vychází z konvenčního chápání (kolektivní) identity. Přikláním se k názoru, který formuluje Outhwaite [1999], že evropskou identitu není možné chápat v tradičním slova smyslu, podobně jako národní identitu. Outhwaite nazývá konvenční národní identitu atavistickou, post-národní identita musí být dle jeho názoru post-konvenční. Jejím hlavním cílem nemůže být definice hranic, dichotomie *my* a *oni*. Spočívá-li hlavní prvek evropské kulturní specifčnosti v její kulturní diverzitě, pak musí evropská identita nutně zůstat rozostřená (fuzzy). Podobnou výtku, kterou jsem adresoval na účet národních identit, bychom tak mohli vznést také vůči takto konvenčně pojaté evropské identitě. Definováním společnosti a vymezováním hranic redukuje možnost svobodného reflexivního de/re/konstruování identity. Také evropská kolektivní identita by mohla vést ke konzervování a reprodukování společenských předsudků, stereotypů a antagonismů. Podmínky radikalizované modernity však zpochybňují představu *druhých* jakožto konstitučního prvku formativních procesů identity [Beck 2004].

Podobně argumentuje také Horyna [2001], když tvrdí, že pouhé náboženské a kulturní vymezení Evropy není plně relevantní, neboť Evropa by nikdy nemohla dosáhnout dosažené míry stability a civilizovanosti, jaké dosáhla. Náboženství jako integrační duchovní síla v Evropě selhalo a definičním znakem Evropy je dle Horyny kulturní pluralita. Neboť evropanství není homogenní prvek, evropská identita je myslitelná pouze v intencích otevřenosti a plurality. Takové vymezení se však musí podle Horyny vzdát klasického konceptu kolektivní identity, neboť jsme zdědili (a chceme chránit a rozvíjet) pluralistickou Evropu, Evropu různých Evrop. Evropská identita ne jako „buď anebo“, ale jako „tak i tak“, pokud bychom

⁸ Výše zmiňované výzkumy [Boehnke, Fuss 2006] ukazují, že ve všech zkoumaných zemích mladí lidé přikládají identifikaci s náboženstvím zanedbatelný význam. Dokonce menší než své identifikaci s EU.

chtěli použít Beckova rozlišení poznávacích schémat mezi jednoduchou a reflexivní modernizací [Beck 2004; Müller 2002]. Tedy Evropa Evrop, které nestojí proti sobě, ale spolu a vedle sebe.

To samozřejmě vyžaduje, jak bylo řečeno výše, jistou distanci vůči kulturním a historickým kořenům národních identit. Problém společné historie je nepoužitelný v tom smyslu, že dějiny Evropy jsou dějinami vzájemného vyhlazování a problém nekongruence historických pamětí evropských národů je spíše překážkou tvorby evropských pozitivních identity. Každý národ měl svůj okamžik slávy, který představoval hrozbu či porobení jiných národů [Pérez-Díaz 1998: 220]. Společná historie ale může být zdrojem evropské identity spíše ve smyslu vzájemné distance a zřeknutí se té části kulturního dědictví, která v minulosti vedla k mnoha katastrofám. Poznání, že společné evropské dějiny jsou naši „druzí“, naším „společným nepřítelem“, také koneckonců stálo u zrodu evropské integrace [Lesaar 2001: 185].

Evropská narace musí být zaměřena především do budoucna, v čemž také podle Pérez-Díaze [1998: 233] spočívá její hlavní paradox – její nedostatek i její naděje. Impulz k evropské jednotě spočívá v útěku do budoucna, v útěku od vlastních dějin a od nás samých, tedy v nedůvěře ve vlastní dějiny a v nás samé. To může vyvolávat jak úzkost, tak nadějná očekávání, nejčastěji však obojí. Evropská narace samozřejmě nemůže uniknout úskalím každého vyprávění. Stejně jako každý způsob vidění je zároveň způsobem, jak nevidět, tak i každý způsob vzpomínání je způsobem, jak zapomínat. Jak také ukazuje McQuire [1998: 168], zdravá identita musí být rovnováhou mezi vzpomínáním a zapomínáním. Identita totiž může atrofovat nejen díky nadměrnému zapomínání, ale také pokud si pamatujeme příliš mnoho. Problém obsesivní paměti znamená uvěznit jednotlivce a jeho identitu v čase a znemožnit jejich reflexivní utváření. Problém evropské narace spočívá v tom, jak je možné poučit se z katastrofy [Habermas 2001a] a udržet si „dobrou paměť“, zároveň si však zachovat „zdravou paměť“ a „dobrou povahu“, jež si vynucují „pozitivní zapomínání“. Evropská narace tak musí být zakotvena v rovnováze mezi poučením se a zotavením se z vlastní katastrofy. Bez pěstování nových forem evropské veřejné sféry, či (lépe řečeno) evropské *sféry veřejnosti*, však nalézání evropské narace nemůže být úspěšné [Pérez-Díaz 1998; Schlesinger, Kevin 2000].

Identita a instituce aneb o evropském dému a ústavním patriotismu

Podívejme se ještě na požadavek evropské identity ve vztahu k rozhodovacím procesům. Mnozí kladou otázku, do jaké míry může být občanský kód kolektivní identity sám o sobě silným zdrojem identity a přináležitosti, jež umožní postoj *dobrovolného sebeomezení* [Aron 1993], či *veřejně připisované oběti* [Habermas 2001a], bude-li toho zapotřebí. Dobrovolné omezení, jehož zdrojem je v demokracii pocit loajality vyplývající z vědomí přináležitosti, má svůj význam především

v případě veřejného rozhodování, jež uplatňuje většinový princip. Mnozí proto argumentují [Jolly 2005: 12], že k tomu, aby členové demokratického politického systému respektovali rozhodnutí většiny, je potřeba, aby sdíleli vědomí politické identity. Jak uvádí Taylor [1994: 37], podmínky demokratického rozhodování nelze definovat bez přihlédnutí k sebereflexi těch, kdo se na něm podílejí. Jednou z těchto podmínek je to, že si uvědomují svoji příslušnost ke společenství, které má určité společné cíle, a zároveň uznávají, že tyto cíle sdílejí i jiní členové. Stěží si totiž podle Taylora [ibid.] můžeme představit, že lidé, mezi nimiž neexistují žádné vzájemné vazby, budou ochotni respektovat postupy a výsledky demokratického rozhodování, a už vůbec ne tehdy, pokud s nimi nesouhlasí. Pokud je však se společností váže pojivo kolektivní identity, je zde šance, že spíše přijmou výsledky rozhodování, a to i v případě, kdy nevycházejí vstříc jejich požadavkům. I tak se jim vyplatí výsledky rozhodování akceptovat, neboť zde stále ještě zbývá množství společných zájmů, která je s danou skupinou pojí.

Uplatňování majoritních rozhodovacích mechanismů, k jejichž posílení by měla z důvodu efektivity vlády přispět evropská ústavní smlouva, může vést k růstu desolidarizace. V této souvislosti mnozí poukazují na nutnost rozvíjet v rámci EU prvky tzv. konsociační demokracie, mezi jejíž hlavní nástroje patří existence velké koalice a právo veta v klíčových otázkách; k důležitým politickým rozhodnutím je třeba dospívat na základě širokého konsenzu.⁹ Jolly [2005: 13] se domnívá, že je velmi sporné, zda by konsociační EU mohla být dlouhodobě efektivním politickým systémem. Především proto, že tato forma politického „uznání“ vede k rigidní institucionalizaci jednotlivých společenských segmentů, jež je reprodukována reprezentujícími elitami a doprovázena jejich rostoucím významem v politickém systému. Konsociasmus může vytvářet tendence k elitistické demokracii a omezovat kontext svobodného utváření identity, což se zdá být v rozporu jak s ideály demokracie, tak pravděpodobně i s přáním Evropanů samých.

Empirické výzkumy ukazují, že v evropské identitě dominuje mnoho instrumentálních prvků [Ruiz Jiménez et al. 2004: 17]. Tento postoj je možné parafrázovat tak, že pokud z toho nemám materiální prospěch, necítím se být Evropanem. V širším smyslu je však instrumentální racionalita vždy součástí občanského kódu. Ten se vyznačuje závazností pravidel, jejichž existence nám přináší mnohé výhody, především předvídatelnost jednání a pokojné řešení konfliktů. Tuto hodnotu však mohu uznávat i tehdy, pokud nemám z aplikace pravidel momentálně materiální prospěch. Existence pravidel mi však dává možnost udržet si dosaženou míru blahobytu a šanci, že se může v budoucnu zvýšit. Empirické výzkumy také ukazují [Ruiz Jiménez et al. 2004], že také kulturní prvky jsou v evropské identitě ve všech evropských zemích přítomné, i když netvoří dostatečně silné sociální pojivo, abychom mohli mluvit o jednotném *evropském dému*. Argument neexistence evropského dému však často nebere v úvahu fakt,

⁹ Ukázkovým příkladem takového systému je Švýcarsko.

že pojem *dému* se v souvislosti s výkonem politické moci, jako ve slově demokracie, váže nikoli k lidu či jeho kultuře, ale k politickému tělesu, k označení těch, kteří jsou způsobilí k výkonu vlády [Dahl 1995].

Argument absence *evropského dému* jako hlavní překážky prohlubování evropské politické integrace může být kritizován jak z empirického, tak z koncepčního hlediska. Z empirického pohledu jde o historický determinismus. Znamená to, že kolektivní identity se nemohou měnit na základě institucionálních změn? Tento argument odporuje zakladatelské zkušenosti ze Spojených států [Skocpol 1999], ale také například zkušenosti Velké francouzské revoluce i formování mnohých evropských národů. Jak upozorňuje Decker [2002: 264], vznik národního státu mnohde spíše razil cestu národnímu vědomí a národní solidaritě a představa, že zformované národní identity předcházely existenci národních států, je mylná.¹⁰ To zmírňuje argument o absenci *evropského dému* jako hlavní překážce politické integrace. Podobně ve své studii argumentuje Eley [1999], když tvrdí, že procesy rozvoje národního vědomí a veřejné sféry byly součástí vzniku národního státu, nepředcházely mu.

Z koncepčního hlediska nebere argument o absenci *evropského dému* v úvahu dynamiku občanského kódu při formování kolektivní identity a přehlíží úspěšnost konceptu občanského národa [Habermas 2001b: 7]. Také demokratické občanství je schopno zajistit abstraktní a právně zprostředkovanou solidaritu mezi cizinci. Jak argumentuje Offe, kterého cituje Habermas [2001b: 8], moderní historie evropských států je formována reflexivní dynamikou mezi státem a společností. Také proto se mnozí domnívají, že v procesu formování evropské identity může mít přijetí evropské ústavy díky jejímu potenciálu *sebenaplnujícího se proroctví* jistý katalytický efekt [Eriksen, Fossum 2000: 266].

Ve vztahu institucí a kultury jde ve skutečnosti o oboustranný proces. Evropské politické instituce nemohou vytvoření evropské identity zajistit, mohou však k jejímu formování významně přispívat [Castells 2002]. K tomu, aby instituce mohly tuto úlohu plnit, musí ovšem evropská identita nacházet odezvu v širší sociální základně (evropské) občanské společnosti. Evropské identity nelze dosáhnout bez změny hodnotových orientací populace, proto prvním adresátem tohoto projektu nemohou být vlády, ale sociální hnutí a nevládní organizace. Proces konstrukce evropské identity se může odehrávat pouze ve společném historickém a kulturním horizontu, ve kterém již Evropané sami sebe (nacházejí a) poznávají [Habermas 2001a: 57, 103].

¹⁰ Weber, kterého cituje Calhoun [1994: 317], například poukazuje na to, že do druhé poloviny 19. století nemluvila většina Francouzů francouzsky. Podobně charakteristický je proslulý výrok jednoho z architektů Risorgimenta Massima d'Azeglia, který když v roce 1861 došlo (bez povšimnutí většiny Italů) ke sjednocení Itálie, údajně prohlásil: „Vytvořili jsme Itálii, nyní musíme vytvořit Italy.“ [Delanty 1995: 8]

Jiná Evropa aneb Evropa jiných – shrnutí a závěrečná poznámka

Gellner [2003] klade sugestivní otázku: byli-li Evropané schopni povznést se z parochiálních identit *vesnického hřiště* na abstraktní rovinu masové národní (demokratické) kolektivity, proč by to nemohli zvládnout ještě u úrovní výše? Podobnost podmínek formování národního vědomí a současných předpokladů formování evropské identity zde existuje: rodící se evropská občanská společnost, zárodek evropské veřejné sféry a společně sdílené hodnoty demokratické politické kultury [Habermas 2001b: 8]. Jak bylo ukázáno, argument o nedostatečné rozvinutosti evropské identity a veřejné sféry jako hlavní překážce evropské integrace přehlíží fakt, že historické formování veřejné sféry a národních identit bylo těsně spojeno se vznikem národních států. Rozvinutá veřejná sféra a národní vědomí nebyly předchůdci národního státu. Jejich rozvoj byl součástí jeho vzniku. To staví do jiného světla argument o absenci evropské identity a *evropského dému* jako hlavní překážce evropské integrace. Decker [2002: 264] proto podle mého názoru správně soudí, že pokud se má evropské vědomí rozvinout zdola, Evropa musí být nejdříve řádně postavena shora. Rodící se evropská veřejná sféra na úrovni ekonomických a politických elit [Schlesinger, Kevin 2000], ale také například na rovině nevládních neziskových organizací [Dunkerley, Fudge 2004], je dnes v Evropě skutečností, a jak upozorňují Schlesinger a Kevin [2000: 229], je potřeba zdůraznit, že bez vzniku EU bychom dnes nespíše nebyli svědky této reality.

Jádro sporu o vztahu politických institucí, identity a veřejné sféry spočívá v tom, zda ve svých analýzách evropského vývoje vycházíme spíše z toho, co je, nebo z toho, co může (a mělo by) být. Právní či politické instituce mohou k vytváření evropské občanské společnosti významně přispět, je to však obtížně představitelné, jak poukazuje Offe [1997: 4], pokud zde nejsou kulturní a morální ingredience pro tento rozvoj. S ohledem na uvedené argumenty se tak jako i mnozí další domnívám, že takové předpoklady v Evropě existují a že s použitím vhodných institucionálních mechanismů může v *longue durée* samovolně docházet k pokračování evropského civilizačního procesu, jenž bude doprovázen pokračujícím proplétáním diskurzivních prostorů a úrovní, které umožní vznik evropské identity a evropské politické kultury.

Je možné, že habermasovské pojetí ústavního patriotismu přeceňuje roli racionality. Neměli bychom však přeceňovat význam emocionálních, solidarizačních a kulturních faktorů a podceňovat dynamiku institucionálních a politických mechanismů. Domníváme-li se, že pokojné řešení konfliktů nemůže být zdrojem solidarity, tendujeme k tomu, roli lidské racionality podceňovat a ignorovat kognitivní reflexivitu faktorů kulturně-emocionální a racionálně-institucionální povahy. Evropa je historicky zakotvena v divergenci k jednotě i různosti. Toto napětí vedlo k násilným konfliktům, které dnes musíme řešit mírově a učit se spolupracovat při řešení společných problémů. Nejde o to, kulturní různorodost nivelizovat a konflikty odstranit, nýbrž o to, institucionalizovat je. Spojuje-li nás různost, potom nás nepochybně spojuje, jak tvrdí Bělohradský [1992], také kon-

fliktnost a v pokojné, férové a otevřené institucionalizaci našich konfliktů je třeba spatřovat integrační potenciál a zdroj společenské soudržnosti.

Koncept občanské společnosti předpokládá, že *cizinci* jsou schopni dodržovat abstraktní pravidla při každodenním zájmovém střetu [Alexander 1998]. Zdroj ústavního patriotismu nespočívá pouze ve vědomí hodnoty těchto pravidel, ale také v uznání pokojného řešení konfliktů jako hodnoty. Proces veřejného rozhodování chce být nejen institucionalizací dosahování konsenzu, ale také institucionizací *nedosahování* konsenzu [Outhwaite 1999: 4]. Hodnota institucionalizace konfliktu tak spočívá nejen v eliminaci násilí, ale také v povaze průběhu řešení konfliktu samého. Aktivní přístup vůči konfliktům znamená na jedné straně otevřenost a vnímavost vůči jinakosti, na druhé straně schopnost nalézat nedostatky ve svých prioritách a chyby ve vlastním vědění. Zvládání kritické sebereflexe prostřednictvím konfliktů tak může být viděno jako jedna z hlavních podmínek uplatnění principu racionality. Jak nás učí Popper [1993], svoboda slova, otevřenost k „jinému“ a schopnost učit se z vlastních chyb také představují hlavní příčiny bohatství západní civilizace.

Vzhledem ke komplexitě a proměnlivému charakteru identity nemůže žádný člověk disponovat jedinou, úplnou a zcela harmonickou identitou [Calhoun 1994: 27]. Eriksonova koncepce formování identity poukazuje na to, že v procesu socializace a v průběhu rozvíjení vlastních kompetencí nutně dochází ke krizi identity. Moderní společnost je prostředím, jež se bude i nadále potýkat s hrozbou dominance patologických prvků v procesu formování identity, jež se významně uplatňovaly (a uplatňují) při formování národních identit. Naším cílem by proto mělo být vytvářet prostředí, jež umožní redukci těchto tendencí a jež bude nabízet vhodné zdroje k formování pozitivních identit. EU a evropská občanská společnost by měly spoluvytvářet šance pro sebe/reflexivní re/de/konstrukci identit (například redukovat nezaměstnanost, pěstovat kvalitní vzdělávací systémy, bojovat se všemi formami násilí, útisku a diskriminace, formulovat společný pohled na klíčové historické události, rozvíjet formy veřejné kontroly médií). Takové prostředí může být zárodkem či *metodou* [Castells 2002] pro utváření evropské identity, již navrhuji vymezit – v kontextu individuálního jednání a s poukazem na dynamickou (preskriptivní) dimenzi identity – spíše než jako singulární (kolektivní) identitu, jako (snahu o) komplementaritu mnohonásobných pozitivních identit.

Přísné rozlišení mezi identitou jako fikcí a identitou jako realitou však není z důvodů její subjektivity a reflexivity možné. Bylo již řečeno, že zdravá identita by měla být rovnováhou mezi fikcí a realitou (mezi její dynamickou a statickou dimenzí) a že každá identita vždy obsahuje jak prvky nároku zaměřeného do budoucna, tak prvky vědomí osobní kontinuity. Evropská identita by proto měla být založena – s ohledem na sociální strukturu a s poukazem na statickou (deskriptivní) dimenzi identity – nejen na politických, ale také na kulturních kritériích a Evropané by se měli pokoušet citlivě kombinovat kulturní a občanský kód kolektivní identity. Také k tomu však může docházet jedine *metodou* specifické

kého procesu komunikace. Víme, že v podmínkách radikalizované modernity se především aktivní účast v procesu komunikace stala podstatnou součástí identity [Giddens 1998]. Komunikace sama proto může (a měla by) být jedním z hlavních definičních znaků evropské identity.

Nedomnívám se, že vymezování se vůči *jinému* může být zcela potlačeno. Spíše než úbytku nepřátel dnes EU čelí jejich nárůstu. Také v otázkách evropské identity bude hrát integrační potenciál společně vnímaných hrozeb důležitou roli. Jde však o to, čelit skutečným hrozbám. Giddens [1998: 108] poukazuje na to, že široké rozšíření abstraktních systémů spojených s modernitou překonává závislost na osobních vazbách a opakem slova „přítel“ již není „nepřítel“, dokonce ani „cizinec“, je to spíše „někdo, koho neznám.“ Diarchická povaha moderního (evropského) občanství spočívá v rovnováze mezi sebevědomím a nejistotou, ve schopnosti přistupovat k *neznámým jiným* s důvěrou. Přítomnost *jiných* nesmí být primárně zdrojem formování negativních identit, nýbrž spíše integrální součástí formování pozitivních identit. Domnívám se, že úspěšné zvládnutí této výzvy může být podporováno také účinnými (evropskými) institucemi.

KAREL B. MÜLLER vystudoval filozofii na FF UK (1996, Mgr.), politologii na FSV UK (2002, Ph.D.), od roku 1999 přednáší politickou sociologii na FMV VŠE. Zabývá se teoriemi občanské společnosti a empirickými analýzami občanské společnosti se zaměřením na postkomunistický kontext střední Evropy, zejména pak na ČR. K jeho novějším výzkumným tématům patří otázky sociálních předpokladů a důsledků evropské integrace a analýza procesů internacionalizace občanské společnosti. Je autorem monografie *Češi a občanská společnost* (Praha: Triton 2003). V akademickém roce 2004/2005 přednášel na The University of Nottingham ve Velké Británii. V současné době přednáší také na New York University v Praze.

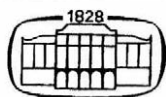
Literatura

- Alexander, J. C. (ed.). 1998. *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*. London, Thousand Oaks a New Delhi: Sage.
- Anderson, B. 2003. „Pomyslná společenství.“ Pp. 239–269 in M. Hroch (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Appiah, K. A. 2001. „Identita, autenticita, přežití: Multikulturní společnosti a sociální reprodukce.“ Pp. 163–78 in Taylor, Ch., A. Gutmannová (ed.). 2001. *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia.
- Aron, R. 1993. *Demokracie a totalitarismus*. Brno: Atlantis.
- Bauman, Z. 1995. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Bauman, Z. 2002. *Tekutá modernita*. Praha: Mladá Fronta.
- Bauman, Z. 2004. *Europe: An Unfinished Adventure*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. 2004. *Riziková společnost*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Bělohradský, V. 1992. *Kapitalismus a občanské ctnosti*. Praha: Československý spisovatel.

- Ben-Israel, H. 2003. „Nacionalismus v historické perspektivě.“ Pp. 297–316 in M. Hroch (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Berger, P. L., T. Luckmann. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.
- Boehnke, K., D. Fuss. 2006. „Family, Job, Country – Where is Europe Among the Building Blocks of Identity of European Young Adults?“ Příspěvek přednesený na konferenci *European Identities*. Praha, 20–24. 9. 2006, CINEFOGO, Univerzita Karlova.
- Calhoun, C. (ed.). 1994. *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge, MA, Oxford: Blackwell.
- Castells, M. 2001. *The Internet Galaxy. Reflection on the Internet, Business, and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Castells, M. 2002. „The Construction of European Identity.“ Pp. 232–241 in M. J. Rodrigues (ed.). *The New Knowledge Economy in Europe*. Cheltenham, MA: Edward Elgar.
- Cohen, A. 1996. „Personal Nationalism: A Scottish View of Some Rites, Rights, and Wrongs.“ *American Ethnologist* 23 (4): 802–815.
- Cohen, A. 2000. *Signifying Identities – Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London: Routledge.
- Connolly, W. 1991. *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Dahl, R. 1995. *Demokracie a její kritici*. Praha: Victoria Publishing.
- Decker, F. 2002. „Governance before the nation-state. Reflection on democratic deficit of the European Union.“ *Journal of European Public Policy* 9 (2): 256–272.
- Delanty, G. 1995. *Inventing Europe. Idea, Identity, Reality*. Gordonsville, Virginia: Macmillan Press.
- Delanty, G. 2003. *Community*. London, New York: Routledge.
- Delanty, G., Ch. Rumford. 2005. *Rethinking Europe. Social theory and the implications of europeanization*. London, New York: Routledge.
- Dunkerley, D., S. Fudge. 2004. „The Role of Civil Society in European Integration.“ *European Societies* 6 (2): 237–254.
- Drulák, P. 2001. „Introduction: The Return of Identity to European Politics.“ Pp. 11–20 in P. Drulák (ed.). *National and European Identities in EU Enlargement*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů.
- Eisenstadt, N. S., B. Giesen 2003. „Konstrukce kolektivní identity.“ Pp. 261–374 in M. Hroch (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Eley, G. 1999. „Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century.“ Pp. 289–339 in C. Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Eriksen, E. O., J. E. Fossum. 2000. „Conclusion. Legitimation through deliberation.“ Pp. 256–269 in E. O. Eriksen, J. E. Fossum (eds.). *Democracy in the European Union. Integration Through Deliberation?* London, New York: Routledge.
- Eriksen, E. O., J. E. Fossum. 2004. „Europe in Search of Legitimacy: Strategies of Legitimation Assessed.“ *International Political Science Review* 25 (4): 435–459.
- Gellner, E. 1997. *Podmínky svobody. Občanská společnost a její rivalové*. Brno: CDK.
- Gellner, E. 2003. *Nacionalismus*. Brno: CDK.
- Giddens, A. 1998. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Giddens, A. 2000. *Unikající svět*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Habermas, J. 2000. *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Filosofía.
- Habermas, J. 2001a. *The Postnational Constellation. Political Essays*. Cambridge: Polity Press.

- Habermas, J. 2001b. „Why Europe Needs A Constitution.“ *New Left Review* 11 (September–October): 5–26.
- Hall, S. 1996. „Introduction: Who Needs ‚Identity‘?“ Pp. 1–17 in S. Hall, P. du Gay (eds.). *Question of Cultural Identity*. London: Sage.
- Hoover, K. R., J. Marcia, K. Parris. 1997. *The Power of Identity. Politics in a New Key*. Chatham, N.J.: Chatham.
- Horyna, B. 2001. *Idea Evropy. Pohledy do filosofie dějin*. Praha: Argo.
- Hroch, M. 2000. *In the National Interest: Demands and Goals of European National Movements of the Nineteenth Century: A Comparative Perspective*. Prague: Faculty of Art, Charles University.
- Inglehart, R. 1990. *Cultural Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Jolly, M. 2005. „A Demos for the European Union?“ *Politics* 25 (1): 12–18.
- Katzenstein, P., T. A. Byrnes. 2006. „Transnational Religion in an Expanding Europe.“ *Perspectives on Politics* 4 (4): 679–694.
- Lesaar, H. 2001. „Semper Idem? The Relationship of European and National Identities.“ Pp. 179–94 in P. Drulák (ed.). *National and European Identities in EU Enlargement*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů.
- Lipovetsky, G. 1998. *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor.
- Luhmann, N. 1971. „Sinn als Grundbegriff der Soziologie.“ Pp. 25–100 in J. Habermas, N. Luhmann. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcia, J. E. 1997. „Ego Identity: Research Review.“ Pp. 85–122 in K. Hoover, J. Marcia, K. Parris. *The Power of Identity: Politics in a New Key*. Chatham, N.J.: Chatham.
- McQuire, S. 1998. *Vision of Modernity. Representation, Memory, Time and Space in the Age of the Camera*. London: Sage.
- Melucci, A. 1996. *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Millward, A. S. 1992. *The European Rescue of the Nation State*. London: Routledge.
- Müller, K. 2002. *Industriální zdroje, ekonomický růst a sociální změna*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Müller, K. 2003. *Češi a občanská společnost*. Praha: Triton.
- Offe, C. 1997. „Cultural Aspects of Consolidation: A note on the Peculiarities of Postcommunist Transformation.“ *East European Constitutional Review* 6 (4): 64–68.
- Outhwaite, W. 1999. „Toward a European Civil Society.“ [on-line] Příspěvek přednesený na konferenci *Uncivil Dimensions of Civil Society*. 1.–3. října 1999, The University of Wales (Bangor) [cit. 3. 11. 2004]. Dostupné z: <http://www.zmk.uni-freiburg.de/Online_Texts/outhwaite_european_civil_society.htm>.
- Pérez-Díaz, V. 1998. „The Public Sphere and European Civil Society.“ Pp. 211–238 in J. C. Alexander (ed.). *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Pitch, R. 1993. „Disturbed Identities: Social and Cultural Mutations in Contemporary Europe.“ Pp. 81–94 in S. Garcia (ed.). *European Identity and the Search for Legitimacy*. London: Pinter.
- Popper, K. 1993. „Resumé filosofického myšlení: Interview II.“ *Reflexe* 9: 1–23.
- Rifkin, J. 2005. *Evropský sen*. Praha: ELK.
- Ruiz Jiménez, A. M., Górník, J. J., Kosic, A., Kiss, P., Kandulla, M. 2004. „European and National Identities in EU's Old and New Member States: Ethnic, Civic, Instrumental and Symbolic Components.“ *European Integration Online Papers* [online] 8 (11) [cit. 5. 4. 2005]. Dostupné z: <<http://eiop.or.at/eiop/texte/2004-011a.htm>>.
- Ricoeur, P. 2000. *Křehká identita. Úcta k druhému a kulturní identita*. Třebenice: Mlýn.

- Shils, E. 1975. *Center and Periphery. Essays in Macro-Sociology*. Chicago: University Press.
- Schlesinger, P., D. Kevin 2000. „Can the European Union become a sphere of publics?“ Pp. 206–229 in E. O. Eriksen, J. E. Fossum (eds.). *Democracy in the European Union. Integration Through Deliberation?* London, New York: Routledge.
- Skocpol, T. 1999. „How Americans Became Civic.“ Pp. 27–80 in T. Skocpol, F. Morris (eds.). *Civic Engagement in American Democracy*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
- Taylor, Ch. 1994. „Liberální politika a veřejnost.“ Pp. 17–53 in M. Znoj (ed.). *Liberální společnost*. Praha: Filosofia.
- Taylor, Ch., A. Gutmannová (ed.). 2001. *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia.



AKADÉMAI KIADÓ
BUDAPEST

www.akademiai.com

Review of Sociology of the Hungarian Sociological Association

Papers in English

Founded in 1992

Size: 17x25 cm, HU ISSN 1417-8648 (print),

HU ISSN 1588-2845 (online)

Publication: one volume of two issues annually

2007: Vol. 13

Subscription price per volume: EUR 98 + VAT
incl. FREE ONLINE access

Editor-in-Chief: György Lengyel

Chairman: Róbert Tardos

Aims and scope: Review of Sociology is a peer-reviewed journal. Containing articles mostly selected from the recent output of Hungarian sociology, it presents relevant foreign contributions as well. The journal aims at covering the entire span of sociological thought and research with special regard to developments in Hungarian society. Its studies, working papers and book reviews offer insight into problems such as the transformation of political and economic spheres in Hungary, new forms of inequality, attitudes to national and minority questions.

CONTENTS 1/2007:

STUDIES

- Nikos Fokas: *Growth Functions, Social Diffusion, and Social Change* 5
Jan Kratzer – Károly Takács: *Expectations of Staying in House:
The Effect of Social Networks* 31
Renáta Németh: *Changes in Social Mobility in Hungary During the Transition Period* 49

WORKSHOP

- Larissa Adler-Lomnitz – Asael Nuche González: *Peasant Ethnic Migration
from a Post-communist Society to Another* 67

BOOKS

- Anthony Oberschall: *The New Social Science* 89
Bernadett Szél: *Loneliness of Gregarious Souls?* 97

You can order directly from: Akadémiai Kiadó, Journals Department, P.O. Box 245,
H-1519 Budapest, Hungary
Phone: (+36 1) 464 8240, fax: (+36 1) 464 8221, e-mail: journals@akkrt.hu

Česká zkušenost a sociologická reflexe

Poznámky ke knize Pavla Machonina *Česká společnost a sociologické poznání*, Praha: ISV nakladatelství 2005, 288 s.

JOHANN P. ARNASON*

La Trobe University, Melbourne / Univerzita Karlova, Praha

Czech Experience and Sociological Reflection: Notes on Pavel Machonin's Book *Czech Society and Sociological Knowledge*

Abstract: The article deals with some key arguments in Pavel Machonin's book *Czech Society and Sociological Knowledge*, but does not review the whole book. Critical comments focus on four themes. Machonin's conception of sociology as a discipline and a tradition does not do full justice to the inherent pluralism of the sociological imagination. It is useful to link sociological debates to the ideological contest between socialism (more particularly Marxism) and liberalism, but this problematic is more complex than Machonin's analyses tend to suggest; that applies, in particular, to the interpretations of freedom and equality as fundamental modern values. Machonin's attempt to reconstruct modernization theory is open to some criticisms, especially with regard to the debate on „multiple modernities.“ Finally, the concept of state socialism does not help to grasp the complex patterns of modernity that developed under Communist rule.

Keywords: modernization theory, multiple modernities, Czech sociology – history of, Pavel Machonin, sociology of knowledge.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 4: 809–820

Kniha Pavla Machonina *Česká společnost a sociologické poznání* je komplexní a náročné dílo zabývající se neobyčejně širokým rejstříkem oblastí a problémů. Mé komentáře zde by neměly být mylně pokládány za recenzi; soustředím se v nich na několik málo klíčových témat, jež považuji za zásadní pro Machoninovu argumentaci, a velká část knihy tak zůstane mimo můj záběr. Zdá se mi vhodné začít od velmi obecných otázek týkajících se statusu a vyhlídek sociologického poznání, jakož i struktury a historie sociologie jako disciplíny (1.). Tímto souborem problémů se však nelze zabývat, aniž by se věnovala určitá pozornost ideologickému prostředí, v němž dochází k formulaci poznávacích nároků a výzkumných programů; pro Pavla Machonina je – alespoň v současnosti – nejdůležitějším prvkem tohoto kontextu polarizace mezi marxismem a liberalis-

* Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. Johann P. Arnason, Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, U Kříže 10, 158 00 Praha 5 – Jinonice, e-mail: J.Arnason@latrobe.edu.au.

mem (2.). Vzájemné souvislosti mezi sociologickými analýzami a ideologickými modely jsou nejlépe viditelné a současně vzbuzují největší kontroverze v oblasti teorie modernizace a jejích výzkumných aplikací (3.). K otázkám vybízí konečně také specifická zkušenost a chápání modernity objevující se ve střední a východní Evropě (a konkrétněji v českém prostředí) (4.).

Avšak ještě před tím, než se začnu zabývat těmito tématy a zdůrazním motivy, v nichž se – tu více, tu méně – s názory Pavla Machonina rozcháším, bych chtěl upozornit na některé základní zájmy a orientace, které oba sdílíme. Hledání sociologického smyslu výjimečně pestré a komplikované české zkušenosti ve 20. století je důležitým a stále nezavršeným úkolem a Machoninova kniha – jež se zaměřuje především na poslední čtyři desetiletí tohoto století – k němu významně přispívá. Užitečná je také Machoninova snaha spojit sociologickou reflexi daného historického vývoje s právě probíhající debatou o modernitě a možnostech jejího teoretického uchopení; podobně je tomu i s důrazem, který klade na to, aby takový přístup plně postihoval složitost komunistické i postkomunistické fáze. Zatímco veřejný diskurz až příliš často prezentuje karikatury komunismu a zjednodušené – většinou zkrácené – vize postkomunismu, Machoninovy analýzy ve svém souhrnu k oběma nabízejí výmluvný korektiv. V neposlední řadě působí přesvědčivě i Machoninova obhajoba kontinuity s kritickou sociologií, jež se začala rozvíjet během reformistické fáze 60. let. Ukazuje, že výzkum československé společnosti prováděný v posledních letech reformního období překročil třídní modely sociální struktury a snažil se vyrovnat s komplexními vzorci sociální stratifikace; v tomto kontextu koncept statusové inkonzistence aplikovaný na sociální podmínky velmi odlišné od těch, v nichž byl původně formulován, umožnil vyhnout se redukcionistickému zkreslení, kterým byly postiženy prevalentní stratifikační teorie. Tato dále se rozvíjející problematika se tak zdá být výrazným příkladem tematické a diskurzivní kontinuity překlenující velký přelom roku 1989.

Nyní se vrátím ke čtyřem tematickým okruhům zmíněným výše a pokusím se zvýraznit problémy, jež si zaslouží další diskusi. Jak se stane zřejmým, objevují se v rámci sociologických debat, jež čerpají ze společných zdrojů a předpokladů, i když jejich směřování a interpretace jsou předmětem nejrůznějších sporů.

1. Myšlenka „sociologického poznání“, figurující v názvu knihy a rozvíjená na jejích stránkách, vyžaduje další komentář. Na nejzákladnější úrovni se předpokládá, že takové poznání je možné – neboli jinak řečeno, že složitost lidských společností obecně a soudobých společností zvláště nečiní nemožným hledání přiměřeného náhledu –, zdá být nesporný, alespoň autorovi tohoto textu. Následujícím krokem je tvrzení, že toto stanovisko může být zdůvodněno pouze realistickou epistemologií; Machoninova obhajoba vnitřně a nezpochybnitelně realistické orientace sociálního *bádání* je přesvědčivá, avšak méně zřejmé je, proč bychom měli užívat specifickou nálepku „společenskovědní realismus“ [Machonin 2005: 80–85; zvýraznění autor], a jeho vymezení vůči jiným myšlenkovým školám, jako kupříkladu

hermeneutice a kritické teorii [ibid.: 84], se jeví jako problematické. Skutečnost, že nejvýraznější představitelé realistického paradigmatu – Roy Bhaskar a jeho stoupenci – sami upřednostňují označení kritičtí realisté, naznačuje jistou blízkost ke kritické teorii. Pokud jde o hermeneutiku, dílo Charlese Taylora představuje nepůsobivější příklad úsilí o zasazení realistického pojetí poznání do souhrnného hermeneutického rámce. Krátký pohled na tuto oblast stačí k tomu, aby se vynořil celý trs nevyřešených problémů. Avšak epistemologie zde není tím, co mne zajímá nejvíce; pro mé účely je důležitější vypořádat se s Machoninovým pojetím tradice a disciplíny, v nichž se ztělesňuje sociologické poznání. Podle Machonina (jak ukazuje zejména v části věnované „systému sociologického poznávání“ [Machonin 2005: 21–24]) je toto poznání založeno na neustálém osvojování díla klasiků a jejich pokračovatelů, disponuje svým vlastním institucionálním rámcem a je schopné kumulativního pokroku. Vedle tohoto hlavního proudu disciplíny existuje ještě „alternativní sociologie“, které již z definice méně záleží na rigorózních standardech, kognitivním pokroku a jednotě oboru. Machonin uvádí jako představitele tohoto protiproudu fenomenologickou, sociálně konstruktivistickou a postmodernistickou školu a nemá daleko k tomu ztotožnit jej s postmodernismem („alternativní či postmoderní sociologie“ [Machonin 2005: 23]).

Rozhodnutí přenechat alternativní přístupy postmodernistům (za předpokladu, že ještě vůbec nějaké existují) se jeví jako výrazně nepřitažlivé a problém by měl být formulován jinak. Ve 20. století učinil nejambicióznější a nejvlivnější pokus o vybudování jednotícího rámce pro kumulativní snahu dosáhnout sociologického poznání Talcott Parsons. Od konce 60. let se jeho teoretický systém stával terčem stále silnějších kritik; pro naše téma jsou obzvlášť významné tři stránky protiparsonsového obratu. Některé kritiky ukázaly, že Parsonsovo selektivní spojování myšlenek převzatých od klasiků se opírá o nepřesné pochopení jejich problematiky a rozdílnosti mezi různými variantami klasické sociologie. Vedle toho se výhrady k parsonsovskému paradigmatu a jeho klasickým zdrojům – jakkoli jednostranně Parsonsem osvojeným – soustřeďovaly na samotný pojem společnosti, přesněji na její nadměrně integrovaný obraz, jenž byl formulován za pomoci teoretických konceptů a pasován na centrální myšlenku celého oboru. Konečně i navrhované alternativy k Parsonsovi se od sebe výrazně odlišovaly. Ty nejpropracovanější z nich byly prezentovány jako zastřešující rámce sociologického bádání; společně jim bylo to, že výslovně odmítaly převládající pojetí společnosti, avšak když měly vybudovat alternativní paradigma, rozešly se v základních otázkách. Rozdílné interpretace jednání, kultury a moci se staly výchozími body pro vzájemně neslučitelná konceptuální schémata. Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, Alain Touraine a Anthony Giddens mohou být uvedeni jako nejrepresentativnější postavy této postparsonsové fáze, avšak ani jednomu z nich se nepodařilo se aspoň přiblížit hegemonii, jíž se dříve těšil Parsons. Spolu se znovuzrozením pluralismu v klasické sociologii vedlo bujení velkého počtu teoretických programů k rekonfiguraci sociologické tradice: sociologie se znovuvynořuje jako inherentně multiparadigmatický způsob bádání, disciplína

zvláštního ražení, jež je nucena k soužití s alternativami v samém jádru svého sebeporozumění a své tradice, místo aby je odsouvala na subkulturní periferii. Zdůrazňovat tuto skutečnost není totéž co tvrdit, že mezi různými paradigmaty nemůže probíhat dialog. Avšak i ty nejsoustavnější snahy o dosažení definitivní syntézy selhaly a žádná přijatelná strategie pro úspěšnější pokus se nenabízí.

Sebeporozumění sociologie dále zkomplikovala ještě jedna proměna, která probíhala zhruba souběžně s návratem pluralismu v postparsonsovském období. Nástup historické sociologie (v níž se rovněž jedná o znovuoživení zapomenutých klasických odkazů) je jedním z nejlépe viditelných trendů posledních třiceti let, ale o jeho význam se vede spor. Náзор, že představuje změnu orientace celé disciplíny, se rozchází s pohledem, který chce význam historické sociologie omezit na speciální odvětví [k pronikavému rozboru této otázky viz Calhoun 2003]. Přijmeme-li první stanovisko (jak činí bez výhrad autor tohoto textu), důsledky pro naše porozumění sociologickému bádání budou dalekosáhlé. Jednak je nutné náležitě zohlednit nahodilost sociálních vzorců, procesů a trajektorií, a to ukládá jasné meze teoretizování o zákonitostech, trendech nebo logikách vývoje. Pavlu Machoninovi tyto úvahy samozřejmě nejsou neznámé; avšak i jeho „relativní predikce vývoje lidské společnosti vůbec a jejích kontinentálních, subkontinentálních a národních seskupení zvláště!“ [Machonin 2005: 260] hraničí s nárokem na předpovídání dějin. Sociologie náležitě poučená a obohacená historií by se měla omezovat na to, co F. A. Hayek (v duchu Maxe Webera) nazýval „predikcemi vzorců“ (*pattern predictions*), tj. na podmíněné extrapolace trendů uvnitř komplexního celku, o němž činit předpovědi není možné.¹

Historický obrat v sociologii má dopad také na její sebeartikulaci. Přiznaná historicita sociologických konceptů se stává pobídkou k trvalé sebereflexi a varování před scientistickými pojetími oboru. To má obzvláštní význam pro sociologickou analýzu moderních společností; ukazuje se, že jak klasická, tak i soudobá paradigmatická pluralita jsou spjaty s různými obrazy modernity. Myšlenka „rozličných modernit“ (*multiple modernities*) by byla neúplná, kdyby nepřipouštěla rozličné interpretace – ideologické neméně než teoretické, afirmativní neméně než kritické –, jež vyrůstají z transformativních a problematizujících historických zkušeností. Jak ještě uvidíme, tyto obecné úvahy mají specifický význam pro současné spory týkající se teorie modernizace.

2. Jak Machonin právem zdůrazňuje, vývoj sociologické teorie a výzkumu je úzce spjat s širšími proudy sociologického myšlení. Jinak řečeno, projekty sociologického bádání jsou vždy zasazeny do ideologických kontextů. Tyto vzájemné

¹ Ideologické aspekty a interpretace Hayekova díla by nás neměly odradit od toho, abychom uznali platnost jeho náhledů. Lze navíc důvodně pochybovat o tom, že jeho myšlenky jsou plně slučitelné s jinými složkami neoliberálního evangelia. V jednom svém pozdním interview lituje, že nebyl veřejně kritičtější k Miltonu Friedmanovi, jehož kniha *Eseje o pozitivní ekonomii* není – podle Hayeka – o nic méně nebezpečná než Keynesova *Obecná teorie* [Caldwell 2004: 401].

souvislosti jsou komplexní povahy a často dvojznačné: sociologické analýzy jsou odrazem ideologických důrazů a orientací, jež přitom také zpochybňují a korigují, a současně přispívají k racionalizaci ideologického diskurzu, což zpravidla vede k oslabení jejich kritického pohledu. Ideologická podmíněnost je nevyhnutelná, ale liší se druhem a stupněm; patří k povaze ideologie, že se příslušné pole bude polarizovat do soupeřících proudů. V současné konstelaci ovládá ideologickou arénu liberalismus – přesněji jeho modifikovaná verze známá jako neoliberalismus. Existuje však jasně definovatelný protiproud? Z historických důvodů můžeme být v pokušení přisoudit danou roli socialismu. Machoninovy výhrady k této odpovědi souvisí s mimořádnou nesourodostí a proměnlivostí socialistické tradice. Lze dodat, že socialistické ideologie a hnutí v různých historických situacích čerpaly z liberálních zdrojů v takovém rozsahu, že se jejich společný základ mohl jevit jako důležitější než vzájemné neshody; s ohledem na to mohl jistý socialistický vůdce prohlásit: „Jsem socialista, protože jsem liberál“,² zatímco jiné okolnosti vedly spíše k polarizaci.

Machonin označuje za hlavního oponenta liberalismu marxismus. Uznává, že toto zaměření se může jevit jako příliš úzké, protože marxismus tvoří pouze jednu část socialistické tradice, avšak k ospravedlnění svého výběru, alespoň vzhledem k současné historické situaci, uvádí dva důvody. Marxismus měl mnohem silnější formativní vliv na sociologii než jakákoli jiná odnož socialistické tradice, i když jeho role je nyní – jako přímý důsledek jeho politických nezdarů – spíše marginální; a v postkomunistickém světě vystupuje jeho nevábně vylíčená a velmi zjednodušená verze jako vyvolený nepřítel hegemonního liberalismu. Na popisné rovině se tato argumentace zdá přijatelná. Zbývá však ještě vymezit sporné otázky a interpretativní principy, o něž jde v konfliktu mezi liberalismem a marxismem. Machonin s určitými upřesněními tvrdí, že rozdíly mezi oběma proudy lze nejlépe chápat jako různé odpovědi na problematiku generovanou moderními revolucemi a konkrétněji protichůdnými hodnotami svobody a rovnosti.

Tento názor je značně rozšířený a vyskytuje se v celé řadě podob. Nemohu se zde zabývat podrobnostmi jednotlivých formulací z Machoninovy knihy; jako důležitější se mi jeví vyjádřit námitky k jejím nejzákladnějším předpokladům. Začneme poznámkou, že pro Marxe byla svoboda zásadnější než rovnost. Toto stanovisko vyplývá z důrazu, který kladl na svobodný rozvoj jednotlivce jako nejdůležitější hodnotu očekávané budoucí společnosti, a rovněž z jeho kritiky radikálního rovnostářství. Marxova myšlenka svobody se samozřejmě zakládala na její specifické interpretaci, ale nejinak tomu bylo u konkurujících přístupů. Machonin tvrdí, že říše svobody byla odložena do poměrně vzdálené budoucnosti; ale totéž platí o říši rovnosti (komunistická zásada rovného odměňování podle potřeb měla být zavedena, až když pro to budou zralé podmínky) a v ani jednom případě nemůže být dlouhodobá perspektiva vykládána tak, že znamená snížení

² Tento výrok pronesl ve 20. letech minulého století Indalecio Prieto, později během občanské války vůdce antikomunistického křídla španělské socialistické strany.

významu příslušné hodnoty. Transformace Marxova odkazu v marxismu-leninismu zjevně poznamenala obě strany problému, ale hlavní změnou nebyla ani tak negace, jako spíše překroucení myšlenky svobody: redefinice svobody jako porozumění nutnosti. Toto pojetí čerpalo z předleninských zdrojů, avšak přímé antecedenty lze najít v Engelsovi spíše než v Marxovi. Sloužilo k ospravedlnění nového fundamentálního typu politické nerovnosti, protikladu mezi avantgardou disponující pravým poznáním a masami, jež je třeba vyvést za úzký horizont spontánního chování. Ani to nezabránilo využívání rovnostářských témat a příslibů proti stávajícímu řádu a vítězství rovnosti bylo stále pokládáno za nedílnou součást komunistické utopie. Avšak chceme-li vysledovat účinky tohoto ideologického rámce na praktickou politiku komunistických režimů, musíme počítat s výraznými historickými variacemi. Je prokázaným faktem, že komunismus ve východní Evropě byl egalitárnější než původní sovětský model a rovnostářské tendence byly obzvláště silné v Československu. V tomto směru je Machoninova analýza přesvědčivá, avšak při celkovém zhodnocení komunistické zkušenosti by se měly brát v úvahu také její jiné epizody.

Pokud jde o liberální stranu této debaty, snahy náležitě docenit význam rovnosti neustaly; nejsou, jak známo, významnou prioritou pro architekty neoliberální ekonomické politiky, avšak liberální politické myšlení se v posledních desetiletích touto otázkou i nadále zabývalo. Pokud jeden z nejvýznamnějších liberálních myslitelů současnosti může napsat knihu pojednávající o rovnosti jako o „suverénní ctnosti“ [Dworkin 2000], nasvědčuje to přinejmenším přetrvávajícímu zájmu o argumenty vznášené na její podporu. Zkrátka a dobře, podsouvaná volba mezi svobodou a rovností nepředstavuje spolehlivý základ pro srovnání mezi marxismem (nebo socialismem) a liberalismem; bylo by vhodnější vycházet z toho, že tyto hlavní proudy moderního sociálního myšlení jsou charakterizovány různými – a měnícími se – rámci pro interpretaci, adaptaci a smíření dvou divergentních, ale vzájemně spjatých souborů hodnotových orientací.

Je třeba zmínit ještě jeden aspekt propojenosti marxismu, liberalismu a sociologie. Jak upozorňují mnozí kritici neoliberalismu, jeho hlubší předpoklady týkající se člověka a společnosti jsou odrazem ekonomického redukcionismu nezaměnitelně příbuzného marxistickým představám o hospodářství jako posledním determinujícím faktoru sociálního vývoje. Politická polarizace nebrání protikladným ideologiím v tom, aby čerpaly ze společných způsobů myšlení. Dá se říci mnohé na podporu názoru, že toto sdílené interpretativní pozadí (nebo sociální pole představivosti, „l'imaginaire social“, jak říká Castoriadis) je odrazem velmi silného a hranice jednotlivých ideologií překračujícího vlivu utilitarismu jakožto dominantní (třebaže různými způsoby napadané) sebeinterpretace modernity [viz Caillé 2003].

3. Machoninovo pojetí sociologie je orientováno na konstruktivní revizi teorie modernizace. Vzájemně spřízněné ideje „společenskovědního realismu“ a kumulativní snahy dosáhnout sociologického poznání tvoří podklad specifitějších

úvah o modernizaci: ta se jeví jako empiricky doložená tendence, jež je přístupná teoretickému zobecnění a prokazatelně vede k „víceméně pravděpodobnému pokrokovému vyústění“ [srov. Machonin 2005: 186, 194]. Machonin bez rozpaků spojuje teorii modernizace se starší myšlenkou pokroku. „(S)taré dobré kategorie konzervativního a pokrokového, progresivního“ jsou pro něj stále nejvhodnějšími prostředky „k vystižení podstaty modernizačního procesu“ [Machonin 2005: 189; zvýraznění v originále zrušeno].

Tento názor je třeba zasadit do širšího intelektuálního kontextu. Pokusy o oživení teorie modernizace podniknuté na konci 20. století po dvou nebo třech desetiletích kritických reakcí byly ve značné míře inspirovány vítězstvím západní modernity nad jejím hlavním protivníkem. Machonin sdílí přesvědčení, že základní východiska klasické teorie modernizace lze uhájit před kritikami, avšak jeho verze znovuoživeného modernizačního paradigmatu se liší od neomodernistického trendu objevujícího se u západních sociologů: přikládá větší váhu nutnosti definovat kritéria a směry, tak aby se o modernizační teorii mohly opřít kritické pohledy na současný vývoj, a především na postkomunistické transformace, které chce zařadit do celkové dynamiky modernizace, aniž by při tom zmizely z dohledu jejich problematičtější stránky. Machonin [2005: 191] uvádí tři „předpoklady uvážlivého pojetí modernizace“. Za první, modernizační teorie musí zahrnout jakoukoli představu historických zákonitostí. Předem determinovaný pokrok neexistuje (jak jsme však viděli, Machonin vyzdvihuje vysokou pravděpodobnost centrálních pokrokových tendencí modernizace). Za druhé, musí pracovat s komplexním modelem společenské reality [Machonin 2005: 192]. Pro objasnění významu komplexity v této souvislosti je snad nejužitečnější připomenout teoretické tradice, z nichž chce Machonin vycházet. Navrhuje „kulturně civilizační“ model, který má překonat tradiční předěl mezi materiální a duchovní sférou. Fúze kultury a civilizace je úzce spjata s neortodoxním marxistickým pojetím kultury jakožto totálního procesu sociálního osvojování přírody; tento holistický přístup překračuje model základny a nadstavby. Za třetí, Machonin odkazuje na Parsonsův projekt, avšak nikoli na teorii systémů vycházející z modelu čtyř funkcí, jež převládla v poslední fázi Parsonsovy tvorby; Machonin dává přednost dřívějším formulacím, bližším duchu Parsonsovy původní teorie jednání a zaměřeným na integraci kultury, společnosti a osobnosti. Lze dodat, že Machoninem načrtnutý model je weberovský svým důrazem na pluralitu faktorů a sfér, ale mnohem méně přejímá weberovskou myšlenku fundamentálních napětí a konfliktů mezi nimi.

Machoninův program – vylepšená verze modernizační teorie s méně redukcionistickým viděním společnosti a větší snahou nabízet kritické perspektivy než u jeho předchůdců – musí čelit několika kritickým přístupům, které se objevily v průběhu postparsonsovských debat. Postmodernismus zažil svůj rozkvět v 80. letech; v následující dekádě se kritici utkali s problematikou modernizační teorie specifičtějšími způsoby a s podstatnějšími výsledky. Analytici nezápadních vzorců vývoje zavedli koncept „rozličných modernit“ (nebo v méně vyhrocené

formulaci variant modernity); tento pluralistický obrat byl vzápětí rozšířen i na nové chápání rozdílností v rámci samotného Západu (Eisenstadt začal pohlížet na obě Ameriky jako na „první rozličné modernity“). Pro autory, kteří chtěli zdůraznit následnost etap spíše než divergenci vzorců, byla zajímavá teorie reflexivní modernizace. Zdálo se, že dobře vystihuje trendy i přísliby obsažené v současné transformaci nejvyspělejších moderních společností. A nakonec stále zjevnější temné stránky globalizace poskytly novou podporu kritickým výkladům modernizačního procesu jako v podstatě destruktivní dynamiky.

Všechny tyto myšlenkové školy se objevují na Machoninově mapě současných debat, avšak ne za stejných podmínek. Problematika „rozličných modernit“ je nejméně důkladně zpracovanou částí obrazu načrtnutého v oddílech C.1 a C.2 [Machonin 2005: 185–218]; autor tohoto příspěvku se však domnívá, že právě ona představuje nejvážnější výzvu pro klasickou teorii modernizace. Když Machonin hovoří o prostorové a časové různorodosti modernizačních procesů, zjevně ho více zajímá aspekt časový; tím je vysvětleno, proč pozitivně přijímá teorii reflexivní modernizace.³ Není však ochoten souhlasit s její radikální verzí: sebereflexivní a samoopravné procesy jsou podle jeho názoru trvale přítomnými (třebaže nerovnoměrně rozvinutými a jen přerušovaně aktivními) aspekty modernizačního procesu obecně, a nikoli pouze symptomy vznikající „druhé modernity“. Tohoto základního samoopravného potenciálu se Machonin dovolává také v polemice s antimodernizačními kritikami (jako jejich české představitele uvádí Karla Kosíka a Jana Kellera).

Na tomto místě mohu pouze sledovat dosud probíhající debatu. Myšlenka vylepšené modernizační teorie, sdostatek komplexní na to, aby uklidnila legitimní obavy různých kritiků, je jasným prohlášením záměru, ale bylo by třeba udělat mnohem více, aby bylo prokázáno, že může dostát svým slibům. Odkazování na „index lidského rozvoje“ [Machonin 2005: 221–225] nám příliš nepomůže. Náležité zhodnocení tohoto statistického nástroje by muselo přihlížet k vestavěným limitům jeho analytického zaměření. Jeho fragmentární referenční rámec se nehodí k postižení odlišných celkových vzorců modernity. Předně se velmi rychle přemístění východní Evropy z jednoho vzorce modernity do druhého odráží jen dosti slabě v měřeních, jimiž se Machonin zabývá. Fluktuace – většinou mírný pokles následovaný pomalým nárůstem – samy o sobě nenaznačují žádnou radikální změnu.

Naopak historici modernizační teorie [zejména Knöbl 2002] ukázali, že mnohá stěžejní témata rozvíjená na konci 20. století byla v určité míře předzna-

³ Autor tohoto textu přiznává, že jeho hodnocení je mnohem méně pozitivní. Teoretici reflexivní modernizace jsou silnější v rétorice než v argumentaci; nepodařilo se jim prokázat, že konceptuální model strukturální reflexivity odlišné od sebereflexe a údajný přesun z jedné úrovně modernizace na druhou představují něco radikálně nového. Velmi tvrdá, ale podle mého názoru nikoli nespravedlivá recenze Jeffrey Alexandera beroucí si na mušku nejreprezentativnější text této školy poukázala na její základní slabiny, které zatím nebyly překonány [viz Alexander 1996].

menána již ve starších debatách týkajících se prevalentního modelu. Klasická teorie modernizace dala podnět ke vzniku svých vlastních protiproudů a je někdy obtížné vést dělicí čáru mezi nimi a pozdějšími argumentačními liniemi. Je ovšem pravda, že v 80. a 90. letech se odehrálo něco výrazně nového: posun důrazu od modernizace k modernitě, tj. k epochálnímu vzorci zakládajícímu a utvářejícímu příslušné transformace, a k interpretativním vzorcům, jež se snažily nalézt jeho smysl a zapletly se do nevyhnutelných konfliktů mezi sebou navzájem. Machoninovo silné zdůrazňování modernizace zastíňuje tuto dimenzi celé debaty.

4. Je-li otázka rozličných nebo alternativních modernit pro Machoninův program poměrně okrajová, souvisí to s jeho pohledem na historickou zkušenost, která se uzavřela v letech 1989–1991 se zhroucením komunistických režimů v Sovětském svazu a východní Evropě. Začneme od terminologických problémů. Podle Machoninova názoru jsou politické termíny obvykle používané k popisu společností sovětského typu ze sociologického hlediska nevhodné: sociální strukturu nelze redukovat na mocenské struktury komunistického státu-strany. Takový argument se bude zdát méně přesvědčivý, pokud uznáme, že pro příslušné společnosti byl charakteristický primát politické sféry. Machonin raději hovoří o „státně socialistických společnostech“, ale proti tomuto termínu se dá vznést několik námitek. Předně, politické a ideologické aspekty jím nejsou zohledňovány o nic méně, než je tomu v případě jiných označení, která Machonin odmítá. Nelze popírat, že při utváření sovětského modelu a jeho více nebo méně odlišných variant byly přítomné socialistické prvky, avšak nárok reprezentovat „reálný socialismus“ nebyl – jak Machonin poznamenává – kritizován pouze liberály, kteří poukazovali na v podstatě iluzorní charakter socialistického projektu. Byl odmítán také levicovými oponenty sovětského komunismu, kteří kritizovali socialistickou fasádu, za níž se skrývaly utlačující a vykořisťovatelské mocenské struktury. Na méně politické rovině lze dále tvrdit, že socialistická komponenta byla pouze jednou součástí komplexnějšího celku. Machoninovo vlastní zamyšlení nad weberovskými ideálními typy a jejich aplikovatelností na historické společnosti (s nímž se plně ztotožňuji) ukazuje tímto směrem. Jeho analýza sociální stratifikace dospívá k závěru, že principy státního socialismu byly pouze jedním z několika strukturujících faktorů. Ze stejného důvodu by pak ovšem nebylo správné vydělovat je jako jediný definiční znak určitého typu společnosti.

Proti konceptu státního socialismu lze vznést další – a podle mého názoru zásadní – námitku. Socialistická tradice se vyvíjela jako součást – a také jako odpověď na problémy – západní modernity. Nesla v sobě státně i protistátně orientované proudy, avšak mnohem větší vliv na dějiny měla její státně orientovaná složka. Na druhé straně je ovšem konstitutivní součástí západní modernity také sama státní orientace (nebo etatismus, abych použil jazyka, který je někdy v tomto kontextu považován za vhodnější) jako obecnější trend otevřený různým ideologickým interpretacím. Její vztah k socialismu je dvojznačný a závislý na kontextu; etatistické postoje a politické kultury se mohly stát nástrojem socialistických

aspirací, avšak stejně tak mohly socialistické ideje posloužit státním projektům různého původu a charakteru. Složený výraz „státní socialismus“ by tak při aplikaci na společnosti sovětského typu apriorně znehodnocoval jejich originalitu a implikoval obecnou přináležitost k západní modernitě (je sotva nutné uvádět, že výraz „originalita“ je zde použit v hodnotově neutrálním smyslu). Tato implikace je dále posilována tím, že podle Machonina se stratifikace československé společnosti za komunistické vlády posunula k modernímu meritokratickému typu a reformní hnutí 60. let bylo s tímto trendem úzce spjato.

Machonin zdůrazňuje, že společnosti sovětského typu představovaly pouze jeden z výhonků socialistické tradice. Avšak doplňující odkaz ke státní orientaci nepostačuje k vystižení jejich specifických vlastností. Jiné zmiňované režimy a hnutí (včetně národního socialismu, Indického národního kongresu a arabského baasismu) byly také státně orientované, a pokud se sovětský model něčím odlišoval, nebylo to ani tak vysokou mírou státní orientace, jako spíše jejím specifickým typem.

O jaký typ se jednalo? Odpovědět na tuto otázku se jak známo pokoušeli, třebaže ne všichni stejným způsobem, teoretici totalitarismu, z nichž někteří zastávali názor, že totalitní nadvláda znamená zničení státnosti v tradičním smyslu. Naopak autoři, kteří ve společnostech sovětského typu nacházejí nějaké stopy jejich socialistického charakteru, často zavrhuje sám koncept totalitní vlády nebo projektu. Machonin nikoli; ve svých analýzách „státního socialismu“ nechává prostor pro totalitní dynamiku a její působení sleduje ve specifických kontextech, především v souvislosti se sociální stratifikací. „(T)otalitarizaci a byrokratizaci společenského systému“ [srov. Machonin 2005: 120; zvýraznění v originále zrušen] při tom identifikuje jako jeden z klíčových faktorů, které působily na vzorec vertikální diferenciacie; krom toho se vzájemně ovlivňovala s rovnostářskou tendencí a propůjčila jí její specifickou podobu (tato tendence podle Machonina původně vznikla jako autonomnější proces). To je sice přínosný, ale pouze částečný přístup k fenoménu totalitarismu. Šířeji založené interpretace se jej snažily uchopit jako pokus o rekonfiguraci modernity; takové pojetí – i přes konceptuální obtíže a empirické nedostatky – nastínila ve své klasické práci na toto téma Hannah Arendtová. Totalitní vzorec alternativní modernity do Machoninova rámce nezapadá. Jeho odpověď na tuto připomínku se dá předvídat: podobně jako mnozí další kritici modelu totalitarismu by řekl, že obraz skrz naskrz totalitarizované společnosti je pouhým preludem, ke kterému se – poněkud paradoxně – hlásí někteří z nejautokratičtějších praktiků i nejzapálenějších kritiků komunistické vlády.

Na tuto odpověď je možné reagovat dvěma protiargumenty. Za prvé, lze mluvit o totalitním režimu a při tom jej neztotožňovat s rozsáhlejším a mnohem obtížněji obhajitelným pojmem totalitní společnosti. Režim tvoří celkový rámec společenského života, ale to neznamená, že se mu někdy podaří dosáhnout naprosté asimilace nebo homogenizace společnosti, o jejíž kontrolu usiluje. Za druhé, i režim sám se vyznačuje vnitřní heterogenitou. Nejedná se jen o složitost,

jež je příznačná pro historické společnosti obecně a znemožňuje jejich redukci na ideálnětypické vzorce. Zvláštní heterogenita sovětského modelu je odrazem specifitější konstelace. Tento názor jsem obšírněji vyložil jinde [Arnason 1993]; zde mohu učinit pouze několik základních poznámek. Režim, který se ustavil pod nálepkou „socialismu v jedné zemi“, byl rekonstruovaným impériem, jež s sebou neslo jako dědictví tradici organizování a získávání moci; snažil se vytvořit alternativní verze imperativů a strategií ztělesněných v zavedené modernitě Západu a tuto kombinaci tradičních a transformativních cílů artikuloval prostřednictvím opoziční politické kultury vypůjčené ze Západu, ale již rozsáhle přizpůsobené domácímu předrevolučnímu kontextu. Totalitní syntéza těchto komponent expandovala za rámec svého původního prostředí a prošla různými modifikacemi. V jednom obzvláště důležitém případě (Čína) sovětský model pomohl při rekonstrukci jiného impéria, jehož tradiční struktury a moderní problémy se výrazně lišily od ruské situace, a divergentní faktory vedly k výrazným odchylkám od sovětské cesty vývoje. Některé další komunistické režimy se vyvinuly do podoby miniaturních replik vzorce původně vybudovaného na imperiální základně. Reformní komunismus byl vlastně úsilím vylepšit a posílit socialistické prvky obsažené ve vnuceném modelu a znovu je napojit – v různém rozsahu – na širší výhledy modernizace. Tento trend dosáhl bodu kulminace v Československu 60. let.

Varianty sovětského modelu – některé efemérní, jiné poměrně stabilní – vzešly z komplexních geopolitických a historických konstelací. Tento proces postrádal jednotnou adaptační logiku a vysvětlení založená na vnitřní dynamice sociálních struktur nás nedovedou příliš daleko. Dané historické pozadí je třeba neztrácet ze zřetele při analýze různých konců komunismu. Machonin správně zdůrazňuje komplexní povahu východoevropských transformací po roce 1989. Nelze je chápat jako celkové přesuny od jednoho modelu k druhému. Globální nadvláda liberálních režimů (doplněných více nebo méně silnou příměsí organizované modernity) a vliv jejich ideologických projekcí se spojily s odkazy zaniklých režimů a konstelační dynamikou politických přechodů. Obraz bude ještě složitější, pokud na něj bude pohlíženo v globálním kontextu různých konců komunismu.

Z angličtiny přeložil Marek Skovajsa.

JOHANN P. ARNASON je emeritní profesor sociologie na La Trobe University v Melbourne a přednáší od podzimu 2007 na Fakultě humanitních studií UK v Praze. Nedávné publikace: *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*, Leiden: Brill 2003; *Axial Civilizations and World History*, Leiden: Brill 2005 (editor, spolu s S. N. Eisenstadtem a B. Wittrockem).

Literatura

- Alexander, Jeffrey. 1996. „Critical Reflections on ‘Reflexive Modernization’.” *Theory, Culture & Society* 13 (4): 133–138.
- Arnason, Johann P. 1993. *The Future that Failed. Origins and Destinies of the Soviet Model*. London: Routledge.
- Caillé, Alain. 2003. *Critique de la raison utilitaire*. Paris: La Découverte.
- Caldwell, Bruce. 2004. *Hayek's Challenge. Intellectual Biography of F. A. Hayek*. Chicago: University of Chicago Press.
- Calhoun, Craig. 2003. „Afterword: Why historical sociology?” Pp. 383–393 in Gerard Delanty, Engin Isin (eds.). *Handbook of Historical Sociology*. London: Sage.
- Dworkin, Donald. 2000. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Knöbl, Wolfgang. 2002. *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Machonin, Pavel. 2005. *Česká společnost a sociologické poznání*. Praha: ISV nakladatelství.

Pavel Machonin – vědec, učitel a přítel (*1927)

Životní dílo Pavla Machonina bylo zčásti zhodnoceno při jeho předchozím životním jubileu, ale na syntetický kritický pohled stále ještě čeká, nemluvě o tom, že za těch pět let Pavel Machonin vydal několik knih a zásadních studií – z nich asi nejpodstatnější je *Česká společnost a sociologické poznání (problémy sociální transformace a modernity od poloviny 60. let 20. století)* z roku 2005. V ní totiž rekapituluje své teoretické (empirickým studiem vždy dokonale podložené) koncepty sociální transformace, jež v tomto případě propojuje s decentní životní retrospektivou a pokusem o jakousi metateoretickou nadstavbu, což je krok u Machonina ne zcela obvyklý.

Pavel Machonin je stoupencem osobitě, velmi rozpracované a v mnoha ohledech nejen u nás originální koncepty transformačních procesů, při jejichž analýze se nevzdává ani velmi diskutabilního konceptu modernity. Toto pojetí vyložil zejména ve studii *Česká společnost v transformaci: k proměnám sociální struktury* (1996) a v pozoruhodném „dialogickém“ textu *Ekonomické a společenské změny v české společnosti po roce 1989* (spolu s Lubomírem Mlčochem v roce 2000; vyšlo též anglicky). Machonin nejenže o diskutabilnosti pojmu „modernita“ a přístupu k ní ví, on jej dokonce právě takto čtenáři předkládá, prokazuje jeho funkčnost a zdůvodňuje, proč se jen tak snadno není ochoten vzdát „starých dobrých koncepcí“ a pojmů ve jménu nezřídka módních přístupů a krátkodechých terminologických inovací. A zase – není to produkt nevědomí nebo neochoty vědět – je to racionální reflexe například a zejména „postmodernity“, kterou chápe (ostatně v souladu s řadou jiných autorů) jako vstup nových a doazajista bezprecedentních elementů do modernizačních (transformačních) procesů.

Ale u příležitosti životního jubilea nepovedeme spor o to, nakolik je, či není Machoninovo pojetí „správné“ či nesprávné, nakolik je tradiční a nakolik inovativní. To ostatně zčásti již udělal jiní. Avšak právě tato skutečnost sama, že totiž Machoninovy práce stále nejen inspirují, ale také provokují, svědčí o tom, že se autor ani neopakuje, ani nereprodukuje to, co je známo z jiných zdrojů. Ba více – Machonin sice nechce být a není originální za každou cenu, vstupuje nicméně dokonce na pole velice diskutované, jež má blízko téměř k filozofii dějin. Ostat-



© archiv Sociologického ústavu AV ČR, v.v.i.
doc. PhDr. Pavel Machonin, Dr.Sc.

ně spolupráce s nestorem české sociologie Jaroslavem Krejčím „materializovaná“ v knize *Czechoslovakia 1918–1992: A Laboratory of Social Change* (v roce 1996 vydaná v New Yorku) to navýsost přesvědčivě dokládá. Machonin je totiž mimo jiné stoupencem, a to velice radikálním, historického pohledu na sociální strukturu společnosti a její proměny – nic se nedá pochopit bez „vědomí souvislostí“, tentokrát dějinných. Proto prosazuje – k nevůli a nesouhlasu mnohých – takový důraz na to, aby transformační procesy byly zkoumány nikoliv jako cosi podobného klasickému *deus ex machina* (Pavel Machonin by věděl, jak se „deus“ skloňuje), tedy jako procesy, jež jakoby neměly kontinuitu s ničím a analogii nikde. Jeho pojetí transformace je zakomponováno do dějin a jen v tomto kontextu nabývá skutečného smyslu. Ba víc – jen v tomto kontextu lze Machonina užitečně číst. Vyložil je systematicky a s empirickými doklady mimo jiné v práci *Vývoj sociální struktury české společnosti 1988–1999* (s Lumírem Gatnarem a Milanem Tučkem) v rámci velkého výzkumného projektu. Je samozřejmé, že takový přístup nezřídka naráží a setkává se s kritickým neporozuměním, jemuž se Machonin brání věcnou argumentací, nikdy zlobou a arogancí, tak kvetoucí v luzích české sociologie, která se pomalu, ale jistě zapleveluje žargonem naší „politické scény“...

Machonin mohl svých originálních výsledků dosáhnout především proto, že je neuvěřitelně pracovitý badatel, pro něhož (v neposlední řadě taky díky znamenitému jazykovému vybavení a rozvinutým osobním kontaktům s významnými světovými sociology) nic nezůstává tabuizováno, Machonin hledá, dokáže se ptát pramenů a empirických dat. Jeho životním krédem jako vědce vždycky bylo – poznávat realitu, vypovídat o sociální skutečnosti s maximální odpovědností a hledat odpovědi na reálné otázky a tyto odpovědi formulovat jazykem co možná srozumitelným. Lze mu vytýkat, že ani na chvíli nekoketoval se sociálním konstruktivismem, že postmoderní žargon a kulišácký „diskurz“ o ničem mu byl bytostně vzdálený? A opět – nikoliv proto, že by o tomto směřování sociálních věd nevěděl, naopak – věděl, ale nepoddal se. Někdo v tom může shledávat staromilectví, jiný zásadovost, *de gustibus non disputandum*. My, kteří Pavla Machonina známe mnoho let, někteří celá desetiletí, víme dobře, jak rychle a poučeně se dovede orientovat v nejnovější světové literatuře a jak ji dovede absorbovat nebo se stejným zaujetím odmítnout.

Důraz na to, čemu se říká substantivní, věcná či předmětná složka sociologie, vedl Machonina k tomu, že o interních (metodologických, metateoretických) otázkách sociologie se vyjadřoval málo – nikoliv ke škodě vlastního dílu. V životopisném kompendiu *Kdo je kdo* (2006) sice zatajil všechna svá vyznamenání a uznání (například cenu Jana Evangelisty Purkyně Akademie věd za zásluhu o rozvoj humanitního vědění), ale jako své životní krédo uvedl: *Posláním sociologa je poznávat skutečné sociální vztahy mezi lidmi, nikoliv podléhat módním ideologiím*. V posledních letech se hlásí k teoreticko-metodologickému postoji, který v souladu s českou sociologickou tradicí označuje jako kritický realismus. Není to kritický realismus Masarykův ani Bláhův, je jimi ovšem poučen, ale navazuje spíše na realismus 80. let soudobé sociologie, který je vědomou protiváhou „antirealistických“ trendů třebas radikálně konstruktivistických.

U příležitosti Machoninova životního jubileu, jehož se dožívá v mimořádné intelektuální formě a svěžesti, chceme znovu připomenout jeho zásluhy o obnovení sociologie v Československu v 60. letech – cesty k tomu byly složité a křivolaké, z dnešní perspektivy pro nejmladší naše badatele téměř nesrozumitelné. Machonin vykonal obrovskou organizační a intelektuální práci k pozvednutí sociologie z hlubin zapomnění, aby sám v době normalizace zakusil hořkost vyloučení z oboru, který revitalizoval, ba reanimoval, a tvrdou pěst těch, kteří usilovali o jeho „exkluzi“ z intelektuálního života. Jeho návrat na počátku 90. let byl spojen s návratem k tématu, které je jeho takřikajíc tématem osudovým – nedramaticky řečeno je to zkoumání sociální struktury a jejích proměn, řečeno se smyslem pro jistou přípustnou dávku patosu – je to zkoumání sociální nerovnosti na úrovni objektivních ukazatelů, ale i na úrovni prožívání sociální nespravedlnosti a důsledků sociální nerovnosti pro stabilitu či destabilizaci demokratického společenského systému. Lze to doložit na řadě prací, zejména ovšem na výsledku týmové spolupráce *Mechanismy sociální soudržnosti, stratifikace a role sociálního státu* (kolektiv pod vedením Pavla Machonina v roce 2004), ale i na studii *Zrod a vývoj nových elit v České republice: od konce 80. let do jara 2002* (s Milanem Tučkem).

V neposlední řadě zmiňme Pavla Machonina jako učitele a přítele. Již na konci 60. let se dokázal obklopit skupinou mladých talentů (někteří již nejsou mezi námi – Jirka Linhart, Bohouš Jungmann, s nímž publikoval několik zásadních statí), nebál se „konkurence“, vždycky si „dal říci“, když se i u něho ozývaly reminiscence na koncepce, které již byly nebo začínaly být anachronické. I potom spolupracoval s řadou dalších nastupujících badatelů, s další novou generací, byl příkladem – podle latinského *verba movent, exempla trahunt* – větší důraz kladl (jistě nevědomky) na vlastní příklad než na slovní poučení. Snad je škoda, že při nesporném rétorickém nadání a osobním charismatu se Pavel Machonin vysokoškolské výuce vlastně nevěnoval. Jistě zde sehrál svou roli neomluvitelný akt Karlovy univerzity, která v počátcích 90. let Machoninovi nepřihlížela zcela nespornou akademickou hodnost profesora – záminky to byly z dnešního hlediska (ba již tehdy) navýsost trapné.

Zanechme hypotéz a planého stesku, nyní chceme připomenout také osobní spolehlivost, čestnost a otevřenost, vlastnosti, jež dnes nejsou ani zdaleka samozřejmé. Na Machoninovo slovo bylo opravdu vždy spolehnutí, jeho účast na obhajobách, diskusích, přednáškách byla vždy zárukou kultivovanosti formy a oduševnělosti obsahu.

Přejeme Pavlu Machoninovi k jeho životnímu jubileu další šťastná léta a nám všem jeho aktivní účast na životě sociologické obce, o níž se tolik zasloužil.

Miloslav Petrusek, Milan Tuček



SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON)

Jadwiga Šanderová: Jak číst a psát odborný text ve společenských vědách Několik zásad pro začátečníky

Knižka je určena studentům společenských věd. Naleznou v ní užitečné rady, jak číst náročnější odborný text. Především je ale věnována základním zásadám, jichž je dobré se držet při psaní odborného textu. Čtenáři se seznámí se základními žánry společenskovědní odborné stati, s drobnými informačními žánry, s tím, jak se vede odkazový aparát a jak dostát pravidlům publikační etiky. Rady týkající se strategie a taktiky psaní odborného textu jsou určeny jak těm, kdo se chystají psát diplomovou práci, tak i začátečníkům stojícím před úkolem napsat první seminární práci. Kniha neopomíná ani ústní projev (na seminářích, konferencích a pracovních zasedáních) a přípravu na něj. V závěrečné kapitole se pak čtenáři dozví, co se děje s odborným textem v redakcích odborných časopisů a v nakladatelstvích, než je publikován.

Autorka se snaží ukázat smysl a racionální jádro jednotlivých zásad a formulovat je spíše jako obecnější doporučení, jimiž je užitečné se řídit, než jako příkazy (jednoznačné směrnice), jež je třeba bezduše plnit.

Dotisk 1. vydání, 209 stran, doporučená cena 225 Kč, ISBN 978-80-86429-40-3

Dana Sýkorová: Autonomie ve stáří. Kapitoly z gerontosociologie

Studie se věnuje aktuálnímu tématu populačního a individuálního stárnutí, ke kterému přistupuje z užšího pohledu autonomie seniorů. Uchování autonomie ve stáří je v publikaci zachyceno rovněž z „opačné strany“ – prostřednictvím střední generace, jejíž vlastní autonomie je s nezávislostí generace nejstarší více či méně spjata. Kniha podává rozsáhlý přehled teoretické literatury vážící se k tématu stárnutí, stáří a autonomie, který je doplněn konkrétními výsledky empirických výzkumů. Mnohostranně pojednává rovněž o intergeneračních vztazích a okolnostech směny pomoci a podpory v příbuzenstvu.

Jak pohlížíme na seniory?

Jak nahlížíjí senioři sami na sebe a co pro ně znamená autonomie?

Spoléhají staří lidé na pomoc rodiny a mohou s ní počítat?

Neohrožuje přijímaná pomoc jejich autonomii?

Jakým způsobem se senioři vyrovnávají se stárnutím a stářím „vůbec“?

Co přiřazují ke ztrátám stáří, co k jeho ziskům?

Kniha obsahuje tabulky, grafy, jmenný a věcný rejstřík.

285 stran, doporučená cena 260 Kč, ISBN 978-80-86429-62-5

Objednávky: **SLON** Jilská 1, 110 00 Praha 1; Tel. a fax: 222 220 025; redakce@slon-knihy.cz
Informace o dosud vydaných a připravovaných titulech: www.slon-knihy.cz

Čtyři orchideje Richardu Rortymu

(4. 10. 1931 – 8. 6. 2007)

Nevěděl jsem, proč by právě orchideje měly být důležité, ale byl jsem přesvědčen, že důležité jsou. Obával jsem se však, že Trockij by moji zálibu v orchidejích neakceptoval.

Bylo mi dvanáct let a už jsem věděl, že člověk zůstane člověkem jen tehdy, když celý život obětuje boji proti sociální nespravedlnosti.

1.

Není pravděpodobně sporu o tom, že americká filozofie – na rozdíl od sociologie – nemá ani příliš velkou tradici, ani příliš vlivnou současnost [srv. Wilkoszewska 2000] – její současný analytický a postanalytický proud se napájí z inspiračních zdrojů původně evropských. I úplný filozofický laik ovšem ví, že pragmatismus je americká filozofie *par excellence*, ba co víc – v americkém pragmatismu jako by se nejlépe vyjevoval fakt, že „pragmatismus se zrodil v Americe, zemi byznysu, a je v pravém smyslu toho slova filozofií byznysmena“ [Ruggiero citován in Martindale 1960: 296], člověka podnikavého a jednajícího, pro nějž spekulace nad „posledními věcmi člověka“ je pozůstavena těm, kteří na to mají čas, případně peníze, v nejlepším případě jsou k tomu povoláni. Leč ne tak zhurta – když k nám Karel Čapek přinášel jako univerzitní student pragmatismus, viděl v něm především „nechuť k verbálnímu řešení, nedůvěru k velkým slovům a snaze zneužívat intelektuální schopnosti k přílišnému generalizování“, viděl v něm „konec subjektivního páření se sebou samým, neurastickým subjektivismem a subtilní výjimečností“, ba „hrdinné odhodlání stát se obyčejným člověkem“ [Čapek 1987: 330]. A tím se pragmatismus jako filozofie, sociologie a sociální psychologie v díle W. Jamese, J. Deweyho, Ch. H. Cooleyho, W. Thomase a G. H. Meada skutečně stal, ačkoliv, jak případně poznamenává Jerzy Szacki: „Jednotliví reprezentanti představovali různé zájmy, různé vědecké styly a různá východiska i terminologii, co je však spojuje, je skutečnost, že reprezentují americkou verzi humanistické sociologie“ [Szacki 2002: 590], třebaže občas poněkud „znaturalizovanou“.

Richard Rorty sám se v přehledové studii o pragmatismu [Rorty 1998a: 495–505] hlásí ke „třem pilířům“ amerického pragmatismu, k Peircovi pro jeho „prorocký postoj k reprodukční teorii poznání“, Deweyovi pro jeho schopnost „dovést filozofické implikace pragmatismu do etiky a sociální filozofie“ a konečně Jamesovi pro jeho provokativní snahu prokázat, že „lidské hledání pravdy a dobra je obdobou činnosti nižších živočichů“ [tamtéž: 495]. Ty ostatní (Meada, Cooleyho) zmiňuje jenom *in margine*, snad i proto, že těžiště „klasického prag-

matismu“ shledává ve třech tématech, jež on sám pozoruhodně rozvine: 1. v příklonu k „lingvistickému obratu“, který pragmatismus inicioval, 2. v radikálním antiesencialismu (opřené o darwinovské dědictví) a konečně 3. v sebeobrazu lidskosti, což je téma pro Rortyho (a pro nás sociology) vlastně klíčové.

Americký pragmatismus ve své tradiční (John Dewey) i moderní (Hilary Putnam, Richard Rorty) podobě sdílí představu, kterou nazývá *lidským rozkvětem*, jenž je možný jen ve svobodné, demokratické, tolerantní, egalitářské společnosti, v níž se rozvíjejí vědy a umění a v jejich rámci je tolerována dokonce „idiosynkrazie“ (ve smyslu radikální individuální osobitosti, výstřednosti, ba excentrismu). Zřetelná odlišnost mezi W. Jamesem, J. Deweyem a H. Putnamem na jedné a F. Nietzsche, M. Heideggerem a M. Foucaultem na druhé straně – tedy mezi dvěma nejvýznamnějšími proudy revolty 20. století proti řeckému sebeobrazu lidskosti – je v tom, že „tito tři Evropané nesouhlasí s entuziasmem a optimismem Američanů, pokud jde o demokratickou a liberální společnost“ [tamtéž: 504]. Tuto radikální liberálně demokratickou tezi ovšem neformuluje „povrchní Američan“, ale jeden z nemnohých, kdo si snad celé evropské filozofické dědictví doslova kámen po kameni pro sebe (a pro jiné) rekonstruoval a nově sestavil, tedy dekonstruoval. Proto věnuje Rorty tolik pozornosti platónskému dědictví, Kantovi, Hegelovi a samozřejmě Heideggerovi, jakož i Nietzsche, ba Schopenhauerovi, Marxovi i Trockému a samozřejmě Wittgensteinovi.

2.

Richard Rorty, který vyrostl v levicovém prostředí na jedné straně poučeném ze stalinských represí a na straně druhé silně ovlivněném trockismem (což se ovšem nikdy nevylučovalo), získal z domova náklonnost k tomu, aby viděl „Ameriku tak, jak ji viděli Whitman a Dewey, jako otevírající se pohled na neomezené možnosti demokracie. Bez ohledu na dávné projevy krutosti a neřesti a navzdory tomu, jaké hlupáky a dareby volí do nejvyšších postavení, je moje země přece jen dobrým příkladem té nejlepší společnosti, jakou lidé dosud vymysleli“ [Rorty 2006: 76].

Jenomže Rorty tento svůj postoj k Americe nezbudoval na žádném transcendentálním předpokladu americké vyvolenosti či na nějaké sofistikované „politologické teorii“, ale přesně naopak – na fenoménu nesamozřejmosti a nahodilosti. Rorty je přesvědčený romantický liberál, který věří v „maloobchodní reformy“ (jde o variaci na Popperovo „mikrostrukturální inženýrství), jež vedou k rozvoji ekonomické spravedlnosti a růstu svobody, a který je navíc přesvědčen – a póza to věru není – o tom, že historicky jediné perspektivní společenství, totiž společenství liberální, je „nahodilé“: „Člověk se na této planetě objevil náhodou. Stejnou náhodou, nikoliv tedy osudem, bylo i to, že se na planetě objevila demokratická společnost“ [Rorty 2006: 15]. Objevení se svobodné demokratické společnosti je „nahodilé“ v dvojím smyslu: v „sociologickém“, že totiž není výslednicí

žádné „nutné“ vývojové trajektorie, která by musela vyústit v „nový lepší svět“, a v „noetickém“, že totiž není výslednicí žádného projektu, ba v silnější verzi – i samy „pokusy formulovat nějaké obecné filozofické základy liberalismu jsou pomýlené“ [Rorty 2005a: 16].

V této souvislosti rozvíjí Rorty sociologicky pregnantní myšlenku, která je svým filozofickým nábojem a kontextem víc než jen ohlédnutím do minulosti: „To, že Řekové měli otroky, bylo nesprávné, nikoliv však iracionální. Neexistuje způsob, jak dokázat nesprávnost otroctví odvoláváním se na principy pravdy, které by měly být jasné a srozumitelné všem myslícím lidem každé epochy a každé kultury. My, moderní Evropané a Američané stojíme morálně výše než otrokáři Periklova, ba i Jeffersonova typu a než různí kmenoví náčelníci v současné západní Africe. Nemáme však koherentnější systémy přemýšlení ani nepřemýšlíme jasněji. Dokážeme se jednoduše lépe vžít do situace otroků“ [tamtéž: 16].

Dvě „rortyovské“ teze jsou zde obsaženy – jedna implicity (idea „etnocentrismu“), jedna výslovně (idea schopnosti autoreflexe naší kultury). Ta první, ne vždy právem příliš přímočaře redukováná na jakýsi primitivní relativismus, zní takto: nemáme možnost „vyskočit“ z doby a místa, do nichž jsme situováni, každé naše vidění světa je takto podmíněno, je tedy nutně „etnocentrické“, ať už to z hlediska „politické korektnosti“ zní jakkoliv. Prakticky to ovšem znamená, že není žádných nadčasových a transkontinentálních či jakých hodnot a normativů, jimiž bychom najmě my obyvatelé euroatlantické části světa byli obdařeni a současně dokonce povoláni k tomu, abychom je šířili i tam, kde o nich nevědí nebo dokonce ani nestojí: „Liberalismus je nejlepší myšlenka, jakou Evropa kdy měla, a z Evropy a Severní Ameriky vytvořila nejlepší společnost, jaká kdy byla. Nemusí to však fungovat celosvětově“ [Rorty 2005b: 30]. Ideál demokracie a listina lidských práv jsou prostě transkulturně nepřenosné.

Euroatlantický „eurocentrismus“ má ovšem jednu specifickou vlastnost, je to totiž kultura autoreflexivní: „Naše kultura je rasistická, sexistická a imperiální. Ale právě tato kultura se zneklidňuje tím, že taková je, že je eurocentrická, pokrytecká a postrádá intelektuální toleranci. Je to tedy kultura, která je si plně vědoma své schopnosti zabijácké netolerance, a právě proto se jí může vystříhat; je citlivější na zkušenost různorodosti než všechny jiné nám známé kultury. Čímž chci říci, že my, obyvatelé Západu, vdčíme za toto vědomí a tuto citlivost romanopiscům, nikoliv filozofům, a básníkům“ [Rorty 1991; Rorty in Szahaj 1995: 99].

K ideji básníků-romanopisců se ještě vrátím, ale i tak opět dva motivy: motiv empatie a komplementární motiv odporu ke smíření se se zlem. Ten první „empatický“ je obsažen již v „eurocentrické tezi“, jde o fakt *nezbytné vnímavosti, citlivosti a empatie jako předpokladu liberálně demokratické společnosti*. Nemá-li demokratická společnost oporu v žádné Vyšší Pravdě, pak ji musí hledat právě tam, kde ji pragmatismus vždycky hledal – při zemi... „Až na pár sociopatů je každý člověk schopen vcítění. Avšak ve většině společností a ve většině historických období byl život příliš těžký a nejistý, než aby lidé mohli rozšířit své soucítění i na ty, kdo se od nich podstatně odlišovali. Za dvě století od Francouzské revoluce to

však podmínky umožnily mnohým“ [Rorty 2005a: 16]. Rorty není tak naivní, aby neviděl naše století „extrémů“, jak mu říká Eric Hobsbawm, jako století intolerance, násilí, genocid a brutality: to je motiv druhý, nekompromisnost ke zlu. Snad právě proto je tak nesmířitelný vůči Heideggerovi, jímž se v jiných souvislostech dává namnoze inspirovat (ve věcech, které rámec sociologie vpravdě přesahují): „V roce 1935 vyložil Heidegger Stalinovo Rusko a Hitlerovo Německo jako ‚metafyzicky vzato – totéž‘. V roce 1945 viděl v holocaustu a ve vyhnání etnických Němců z východní Evropy případy téhož jevu. Jak říká Habermas – pod nivelizujícím vzhledem filozofa Bytí je i genocida Židů událostí, která je zcela souměřitelná s jinými. Heideggerova neochota zabývat se kdykoliv holocaustem je příkladem pudu hledat kdesi v hlubinách či mimo vlastní naraci *podstatu* Západu, pudu, který odděluje spisovatele od filozofů“ [Rorty 1991; Rorty in Szahaj 1996a: 83].

3.

Rorty do filozofie i sociálně humanitního vědění vnesl ještě jednu významnou ideu, ne zela novou, ale nově argumentovanou, ideu centrální „noetické role“ romanopisce. V díle romanopisců, a nikoliv v abstraktní filozofii (či „obecné sociologii“) lze také najít nejsilnější argument pro antiesencialismus, jenž je pro Rortyho tak příznačný (spolu se zdůvodněním „etiky bez principů“): „Romanopisci jako Orwell nebo Dickens mají sklon pokládat teorii vždycky za cosi náhražkovitého, nikdy za pokus ukázat osobité, specifické cíle, které by umožnily vyprávět dějiny lépe. Myslím, že dějiny sociálních změn moderního Západu ukazují, že to druhé pojetí vztahu mezi vyprávěním a teorií je mnohem plodnější. Říci, že je plodnější, znamená pouze tolik, že tvrdíš, že se ukazuje, že kdyby bylo více románů a méně teorií, bylo by lépe. Lituješ, že vůdcové úspěšných revolucí přečetli příliš mnoho knížek s obecnými idejemi místo toho, aby četli knížky, které by jim umožnily ztotožnit se ve vlastní imaginaci s těmi, které měli řídit“ [op. cit.: 98]. Jinými slovy – velcí revolucionáři, ti, kteří nesdílejí představu „maloobchodní změny“, prostě čtou špatné knihy – jenom spisovatelé nás učí citlivosti a empatii, nikoliv velké teorie. Spisovatelé (zde se opírá na mnoha místech o slavný Kunderův *L'art du roman*) nás přece učí rozumět roli náhody, vyprávění, dobrodružství, události (mnohé z toho ovšem věděl již Simmel), a právě proto nemohou být „esencialisté“ – moje zkušenost je přece neopakovatelná stejně jako tvoje: „Je tedy komické věřit, řekl by romanopisec, že jedna lidská bytost má blíž k čemusi nadlidskému než jiná... Je navýsost komické, předpokládáme-li, že kdokoliv by mohl překročit práh hledání štěstí a tvrdit, že nějaká teorie je něčím víc než prostředkem takového hledání, že existuje jakási Pravda, která překračuje rozkoš a utrpení“ [op. cit.: 90]. A tak Rorty proti sobě staví utopii heideggerovskou, utopii pastýřskou, a utopii kunderovskou, utopii karnevalovou. A to je snad jediný explicitní bod, kde se Rorty setkává s postmodernismem: všude je sice jako postmodernista uváděn, řadou motivů je s postmodernismem dosti samozřejmě spjat, ale sám se za něj nepokládal a měl pro to své, snad dobré důvody.

A ještě jeden podstatný motiv v úvahách o literatuře nacházíme – totiž to, že moderní literatura je nejen antiesencialistická (nevěří v jedno jsoucno viditelné „Božím okem“, tedy nezávisle na konkrétních podmínkách prostoru a času, pohlaví a etnicity, historické zkušenosti a individuální biografie), ale také „anti-reprezentacionalistická“. Nezapomeňme, že světovou slávu si Rorty získal „anti-esencialistickou knihou“ *Filozofie a zrcadlo přírody* [Rorty 2000], v níž vyložil svůj projekt filozofie, která rezignuje zcela programově a vědomě na to, aby „odrážela přírodu“ či sociální skutečnost: zde s pozoruhodnou znalostí věci využívá podnětů stejně tak amerických (Davidson, Putnam, ale zejména Dewey, Strawson, Quine), ale i evropských (Husserl, Gadamer, Wittgenstein), odmítá descartovskou otázku po tom, jak se dobíráme „pravého vědění“, jako „iluzorní kladení iluzorní otázky se stejně iluzorním pokusem na ni odpovědět“. Metafora zrcadla (generace, která se ještě učila „leninskou teorii odrazu“, měla k dispozici navíc metaforu fotografické desky), jež jako by poutala poznávající subjekt k „věci o sobě“ („objektivní realitě“), byla prostě metaforou totálně zavádějící. Právě zde se setkáváme s proslulým putmanovsko-rortyovským „Božím okem“ – není bodu, jenž by podoben Božímu oku umožňoval rozhodnout, který z obrazů světa je pravý, nebo jinak – který by umožnil „nestranně“ porovnat obraz skutečnosti s její „pravou podstatou“. Jsou-li takové podstaty (esence) a ať už se jmenují jakkoliv (třebas Platónovy ideje nebo Kantova „věc o sobě“), nic o nich nevíme a vědět nemůžeme.

Podobně antiesencialistickou pozici zaujímá i literatura: „Esencialismus se ukázal jako plodný v řadě oblastí, zejména tehdy, když nám pomohl uvidět za složitými pohyby elegantní matematické vztahy nebo za zamotanými makrostrukturami jasné mikrostruktury. Ale postupně jsme se stali vůči esencialismu stále podezřívavějšími, když jsme jej začali užívat na věci lidské, na dějiny, sociologii či antropologii. Pokus najít zákony dějin nebo podstatu kultury jako nástroj porozumění sobě samým místo vyprávění, narace se ukázal jako naprosto neplodný“ [Rorty 1991; Rorty in Szahaj 1996a: 80].

4.

A tak literatura se stala Rortymu ukazatelem na cestě z bludiště. A ne literatura každá – román. A ne román jakýkoliv, ale splňující osobité podmínky. Znalec té věci Marek Kwiek píše: „Rortyho odpověď po vztahu filozofie a literatury je nebezpečně jednoduchá: filozofie a literatura stály na opačných stranách dichotomie, byly paradigmatickými příklady opozic: subjektivní/objektivní, racionální/iracionální, vědecké/nevědecké, doxa/epistémé, náhodné/univerzální, historické/ahistorické. Dnes, kdy rezignujeme na tradiční pojetí pravdy, objektivity a racionality, již filozofie nestojí na straně objektivního, vědeckého, racionálního. Jeden člen dichotomie musel zmizet a spolu s ním dichotomie sama“ [Kwiek 1994: 78]. Rorty však sdílí Kunderův názor, že nikoliv každá literatura může stanout – použijme metaforické nadsázky – na piedestalu, který náležel kdysi platón-

skému filozofování: „Román, který neodhaluje nic nového, žádný nový střípek existence, je nemorální, řečeno s Hermannem Brochem. Román nás musí hnát k novému zápasu o bytí, nikoliv pouze stvrzovat to, co již bylo řečeno... Rorty by si tedy přál, aby filozofie – spolu s románem – konečně přiznala, že svět je mnohoznačný, že neexistuje jedna, absolutní a zavazující pravda“ [op. cit.: 81].

A tím se přirozeně dostáváme ke kardinálnímu problému každé filozofie: „musíme rezignovat na přesvědčení, že existují jakési nepodmíněné, transkulturní závazky zakořeněné v neměnné, ahistorické podstatě člověka“ [Rorty in Nižník 1996: 51] – to za prvé. Tento předpoklad z nás nečiní ani relativisty, ani sociální konstruktivisty, je toliko výslednicí prostého domyšlení faktu, že „žádný organismus, ať lidský či jakýkoliv jiný, není ve větším či menším kontaktu se skutečností než organismy zbývající“ – v tom jsme „rortyovští egalitáři“ [op. cit.: 56]. Ale toto pojetí pravdy, pravdy jako „multiplikovaného pohledu na svět“, znamená současně připsat mimořádný význam jazyku, „slovníkům“, v nichž je naše vidění vyjadřováno. A opět – Rorty odmítá nařčení ze subjektivismu: „Musíme rozlišovat mezi tvrzením, že tam vně je svět, a tvrzením, že tam vně je pravda. Tvrzení, že svět je vně, že to není náš výtvar, znamená pro zdravý lidský rozum, že většina věcí v čase a prostoru je důsledkem příčin, které nezahrnují lidské duševní stavy. Tvrzení, že tam vně není pravda, prostě znamená, že pravda není tam, kde nejsou věty, že věty jsou prvky lidských jazyků a že lidské jazyky jsou lidskými výtvary“ [Rorty 1996b: 5].

Jistě by bylo žádoucí promýšlet Rortyho ideu „liberálního ironika“, celou jeho pozoruhodnou etiku [Rorty 2006: 21–41], myšlenku „konečného slovníku“, vztahu veřejného a soukromého, „interpretačního anarchismu“ [srv. Szahaj 2004: 158 a násl.], jeho „sardonickou zálibu ve spojování nespojitelného“ [Ruiter 2005: 254] a třeba – paradoxně – velmi tradiční pojetí mravního pokroku jako důsledku materiálního vzestupu. Vrátit se k Rortymu a „přečíst jej sociologicky“ by mělo být naším úkolem i závazkem – jak pro ty, kdo sdílejí rortyovskou skepsi, antiesencialismus a etnocentrický relativismus, tak pro ty, kteří žijí ve světě sice stabilnějším, ale možná iluzornějším, křehčím, než se na první pohled zdá. Pro křehkost našeho nahodilého světa měl totiž ten velký milovník orchidejí neobyčejné porozumění.

Ani věřit se nechce, že již v roce 1918 náš pozitivistický klasik František Krejčí tak neuvěřitelně dobře porozuměl „jádru pragmatismu“, že jeho slova lze bez obav vztáhnout k Rortymu: „Pragmatista uznává hodnotu filozofických formulí světových pro srdce člověka. Staví srdce před filozofii, nikoliv filozofii před srdce. Nikoliv – jaká je moje filozofie, takový jsem, nýbrž – jaký jsem, taká musí být i moje filozofie“ [Krejčí 1918: 125].

Miloslav Petrusek

Literatura

- Čapek, Karel. 1987. *Univerzitní studie*. Praha: Československý spisovatel.
- Krejčí, František. 1918. *Filosofie posledních let před válkou*. Praha: Jan Laichter.
- Kubalík, Štěpán. 2006. „Od vůně orchidejí k teorii spravedlnosti.“ *Lidové noviny (příloha Orientace)* 23. 6. 2006: III.
- Kwiek, Marek. 1994. *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*. Poznań: Wydawnictwo naukowe IF Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Martindale, Don. 1960. *The Nature and Types of Sociological Theory*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Niżnik, Józef (ed.). 1996. *Habermas, Rorty, Kolakowski: Stan filozofii współczesnej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Putnam, Hilary, Richard Rorty. 1997. *Co po metafyzyce? Hilary Putnam a Richard Rorty o realizmu a relativizmu*. Bratislava: Archa.
- Rorty, Richard. 1996a (1991). „Heidegger, Kundera, Dickens.“ Pp. 79–103 in Andrzej Szahaj (ed.). *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Rorty, Richard. 1996b. *Nahodilost, solidarita, ironie*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy.
- Rorty, Richard. 1998a. „Pragmatizmus.“ Pp. 495–505 in Emil Višňovský, František Mihina (eds.). *Pragmatizmus*. Bratislava: IRIS.
- Rorty, Richard. 1998b. „Zkoumání jako rekontextualizace.“ Pp. 147–172 in Jaroslav Peregrin (ed.). *Obrat k jazyku: druhé kolo (Jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filozofů)*. Praha: Filosofia.
- Rorty, Richard. 2000. *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava: Kalligram.
- Rorty, Richard. 2005a. „Liberalizmus, cit a bezpečnosť.“ *Kritika a kontext* 29: 16–19.
- Rorty, Richard. 2005b. „Štyri otázky Richardu Rortymu.“ *Kritika a kontext* 29: 20–31.
- Rorty, Richard. 2006. *Filozofické orchideje*. Bratislava: Kalligram.
- Ruiter, Frans. 2005. „Richard Rorty.“ Pp. 248–254 in Hans Bertens, Joseph Natoli (eds.). *Encyklopedie postmodernismu*. Praha: Barrister & Principal.
- Szacki, Jerzy. 2002. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PAN.
- Szahaj, Andrzej. 2004. *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Wilkoszewska, Krystyna. 2000. *Wariacje na postmodernizm*. Kraków: Universitas.

Výzva

k předkládání abstraktů článků do monotematického čísla SČ

Proměny teoretické sociologie

Editoři: Prof. PhDr. Miloslav Petrusek, CSc., katedra sociologie ISS FSV UK
PhDr. Jan Balon, Ph.D., Filozofický ústav AV ČR, Praha

Koncepce a témata: Projekt monotematického čísla SČ *Proměny teoretické sociologie* chce v české sociologii otevřít debatu o teoretickém vývoji oboru a zasadit jej do kontextu proměn pojmového a problémového rámce světové teoretické sociologie. Promyšlení obecnějších teoretických problémů, jak ukazuje stav soudobé světové sociologie, je pro vývoj sociologie a pro reflexi jejího současného stavu nezbytné. Rezignace na jejich řešení totiž vede k roztříštěnosti oboru na separátní a mezi sebou nekomunikující výzkumné programy. Monotematické číslo si rovněž klade za cíl představit teoretickou sociologii jako poměrně přesně vymezený podobor sociologie, který problémově i pojmově navazuje na historicky zformované a stále životaschopné teoretické programy, a to v produktivním spojení s příbuznými etablovanými či nově se rodícími obory a podobory.

Vítány jsou všechny příspěvky vztahující se k výše uvedené tematice. Zvláště vítány jsou příspěvky na následující témata:

- klíčové debaty, spory, problémy v současné teoretické sociologii,
- světová, evropská, česká teoretická sociologie (koncepce, směry, osobnosti),
- teorie a metateorie v sociologii, vztah teoretické a empirické sociologie,
- teoretické problémy současných společností (a jejich segmentů),
- teoretická sociologie postmodernismu a „po postmodernismu“,
- vztah teoretické sociologie a filosofie sociálních věd („sociální epistemologie“),
- vztah současné teoretické sociologie k teoretické sociologii klasické a moderní,
- významné postavy klasické a moderní teoretické sociologie v současné perspektivě,
- reflexe teoretického vývoje sociologie a proměny osudů slavných sociologických teoretických paradigmat a výzkumných programů.

Zájemci o publikování v tomto monotematickém čísle mohou zasílat na obě níže uvedené e-mailové adresy abstrakt zamýšleného příspěvku o rozsahu maximálně 3600 znaků s mezerami.

Došlé abstrakty budou posouzeny editory monotematického čísla a šéfredaktorem českého vydání SČ, kteří si vyhrazují právo své rozhodnutí nezdůvodňovat. Vybraní autoři/autorky budou osloveni e-mailem do 30. října 2007. Termínem pro odevzdání vlastních článků je 31. leden 2008. Vydání monotematického čísla je plánováno na rok 2008. Všechny nabídnuté příspěvky projdou standardním recenzním řízením.

E-mailové adresy pro zasílání abstraktů: janbalon@seznam.cz, sreview@soc.cas.cz
Termín nabídek abstraktů: 15. října 2007

Patočkova Evropa a Češi

V tomto roce uplynulo 100 let od narození Jana Patočky a 30 let od jeho náhlé smrti po výsledku na policii v souvislosti s návštěvou nizozemského ministra zahraničí Maxe van der Stoela v Praze roku 1977. Van der Stoel se sešel s Janem Patočkou proto, aby získal autentické informace o smyslu Charty 1977. Již to, že „starý profesor“, který byl – podle Patočkova vlastního vyjádření [Patočka 2006] – úřady považován za nejbezvýznamnějšího mluvčího a který byl k chartistům připojen takřikajíc jako stafáž, vykročil ze své akademie, aby se přímo utkal s mocí režimu, by bylo více než dostatečným důvodem připomenout si toto výročí.

Ale proč se jím zabývat podrobněji právě v *Sociologickém časopise*, když to byl bytostný filozof, který se k sociologii nehlásil a explicitě nevyjadřoval? Myslí, že jsou dva hlavní důvody, které hovoří pro to, abychom se přesto zamysleli nad některými Patočkovými pracemi.¹

K nejfrekventovanějším tématům českého myšlení od 19. století patří, jak to nazval Miloš Havelka [1995, 2006], „spor o smysl českých dějin“. Tohoto sporu se účastnili především historici a filozofové, a ojediněle i sociologové. Je to nepochybně téma na rozhraní filozofie dějin, sociologické teorie sociální změny a historické sociologie. Patočka k němu přistupoval z pozice historicky hluboce vzdělaného filozofa. Součástí jeho přístupu k tomuto tématu je i kritika hlavního proudu úvah o české otázce, to jest proudu formovaného Palackým a Masarykem. Obzvláště cenné na jeho přístupu k české otázce je jeho úsilí o zařazení českých dějin do kontextu evropských dějin a zejména do dějin evropského myšlení. Opakovaně v různých podobách zdůrazňoval, že „Evropa je logos a ratio“ [Patočka 1992a: 7], a snažil se proto definovat identitu Evropy především pomocí její filozofie.

Otázka, co jsou Češi, co je to česká identita, jak Češi šli dějinami, co přinášeli světu a jaké vnitřní a vnější síly a také osobnosti formovaly osudy tohoto společenství, tvoří první veliký shluk témat, kterými se celý život zabýval. Druhým je pak Evropa v duchovním slova smyslu. Jako člověk, který byl myšlenkově formován univerzitami v Praze, Berlíně, Freiburgu a Paříži, psal své texty stejně dobře česky jako německy a francouzsky a ovládal profesionálně jak starou řečtinu, tak

¹ Není pochyb o tom, že Patočkova verze fenomenologické filozofie může být inspirací pro určitý druh sociologických analýz, a v literatuře lze najít řadu příkladů, jako jsou např. práce Arpáda Szakolczaie [2000] z univerzity v Corku v Irsku nebo Evy Varsamopoulou [2007] z univerzity v Nikósii na Kypru. Neméně relevantní by byla i pro sociologii úvaha o dnešním stavu působení Schützovy fenomenologické sociologie na hlavní proudy sociologické produkce. I zde by analýza Patočkových filozofických děl přinesla nepochybně podnětné impulzy. K tomu se však necítím povolán, není to oblast, které bych dostatečně rozuměl a mohl ji kvalifikovaně komentovat.

i latinu, mohl přemýšlet a psát o Evropě způsobem, jakým to po Masarykovi a snad F. X. Šaldovi nedokázal nikdo z českých myslitelů. Jeho úvahy o osudu Čechů a Evropy, které jsou jeho dvěma hlavními tématy z okruhu filozofie dějin, mají nespornou sociologickou dimenzi. Lze je označit jako filozoficky laděnou historickou sociologií Čechů a Evropy. Jsou proto prvním důvodem, proč se zamýšlet nad dílem Jana Patočky také v *Sociologickém časopise*.

Druhým důvodem, který jsem si uvědomil, když jsem znovu pročetl jeho studie, je skutečnost, že je poučné, jak tento evropsky vzdělaný myslitel reagoval *in concreto* na proměny světa, ve kterém žil, na konkrétní události a na proměny Evropy a Čechů ve 20. století. Tyto reakce byly stále častější po roce 1968 a mnohdy implicitně vyjadřovaly jeho způsob sociologického myšlení.

Patočkova Evropa

Poznámka osobní na začátek: nikdy nezapomenu na pět hodin trvající diskusi v restauraci na nádraží v Mohuči, kde jsme se setkali v roce 1965, když on učil na univerzitě v Mohuči a já na technice v Hannoveru. Znovu a znovu se mne tam ptal, co si myslím jako sociolog o vývoji Evropy, měl o ni velkou starost. Vyjadřoval na jedné straně názor, že sovětský model nemůže v Evropě fungovat, na druhé straně odmítal pokleslý liberalismus, ale neviděl řešení. Bylo zřejmé, že ho společenský a myšlenkový vývoj tehdejší Evropy trápil a že o ní hodně četl. Je pravděpodobné, že to byla doba, kdy se seznámil také s dílem Geoffreya Barraclougha, historika, který v roce 1964 vydal knihu *An Introduction to Contemporary History* [Barraclough 1964]. Tento málo známý a nepříliš citovaný britský historik soudil, že svět po druhé světové válce, v letech šedesátých vstoupil do nového období. Jde o zánik evropského světa a vzestup světa neevropského.

Patočka parafrázuje Barraclougha takto: „V tomto světě přestala hrát Evropa jako politická a duchovní moc rozhodující roli a kromě obou velmocí se v ní stále více uplatňují také jiné, mimoevropské demografické a politické kolosy.“ [Patočka 1992a: 15]. Patočka používá i pojmy „zánik západního světa“ nebo „duchovní rozklad evropského věku“ a mluví o poevropské době. Pesimistický pohled na Evropu dosáhl u něj vysokého stupně zejména v 70. letech, kdy připravoval *Kacířské eseje o filosofii dějin*. V závěrečné kapitole knihy nazvané příznačně „Války 20. století a 20. století jako válka“ ho vyjádřil takto: „Evropa – rozumějme západní Evropa ... – domohla se v počátcích éry Energie náznaku planetární nadvlády, Evropa byla vším; tato Evropa ustoupila po první válce ve prospěch *svého* pokračovatele ..., totiž ve prospěch Spojených států, ale nyní odešla veskrze ze světové pozice, ztratila svá impéria, ztratila prestiž, ztratila sebevědomí a soběporozumění...“ [Patočka 1975: 222–223]. Ale nejen to, Patočka se domníval, že „...tento světadíl se odhodlal k demobilizaci, protože mu nic jiného nezbyvá. Zároveň se tím prohlubuje propast mezi *beati possidentes* a mezi těmi, kdo na planetě bohaté energií umírají hlady – tedy se prohlubuje *válečný stav*.“

Abychom porozuměli Patočkovu pesimistickému odhadu situace Evropy, je zapotřebí prozkoumat jednotlivé důvody, o které opírá své stanovisko. Z komentáře k Barracloughovi je zřejmé, že jde především o úpadek evropských jazyků (s výjimkou angličtiny a ruštiny), o zkázu klasického vzdělání a klasických jazyků, které podle něho tvořily duchovní tmel veškerého evropanství, o ústup evropských vědeckých oblastí, jako je historie a filozofie, a konečně také o pokles významu malých států a národů.

Texty o Evropě obsahují vedle tohoto lamentování nad jejími osudy také některé obecné vhledy do světových dějin. Patočka varuje především před analogizováním ve filozofii dějin a poté se zamýšlí nad vztahem liberálně-kapitalistického a marxisticko-socialistického sociálního pořádku, nad přeměnou povahy práce, rostoucí rolí inteligence a jejich politických důsledcích a nad technikou a zejména nad něčím, co dnes označujeme pojmem globalizace. Je zapotřebí připomenout, že tyto jeho myšlenky se rodily zhruba před půl stoletím!

Patočka je kritický jak k liberálnímu kapitalismu, tak i marxistickému socialismu, ale upozorňuje na to, že každý z nich má také své přednosti: „Zatímco kapitalismus, regenerovaný moderními metodami, prokázal nesmírnou výkonnost v hospodářském růstu, demonstroval zároveň zcela jasně své selhání v oblasti vnitřní sociální integrace a při řešení vnějších problémů světové politiky. Druhý systém by snad za jistých podmínek byl pro politická řešení vhodnější, je však hospodářsky těžkopádný, méně účinný a podkopává iniciativu jednotlivce.“ [Patočka 1992a: 19] Když jsem četl tento text, napadlo mne, jak blízko byl Patočka v tomto hodnocení autorovi zcela jiného ražení, totiž Bertrandu Russellovi, který ve svých přednáškách pro BBC v roce 1948 charakterizoval hlavní problém doby takto: „Jak můžeme sloučit onen stupeň individuální iniciativy, nutný pro pokrok, s takovým stupněm sociální soudržnosti, který je nezbytný pro přežití?“ [Russell 1995: 11]

Patočka také v komentáři k diskusi mezi Raymondem Aronem a Herbertem Marcusem z roku 1969 vytýkal liberalismu, že se i nyní pokouší metodicky pokračovat ve staré strategii z doby imperiální Evropy, ale daří se mu to stále méně. Problematické se mu však jeví i neomarxistické stanovisko zastávané Marcusem. Oběma překází podle něho úsilí vysvětlovat světovou situaci v druhé polovině 20. století evropskými konfliktními schémata.

Skvělým sociologickým postřehem byl Patočkův vhled do měnící se povahy práce v důsledku hospodářsko-technické revoluce 20. století. Jádrem produkce se stává stále více kombinace a prognostická regulace výrobních prvků. Ernest Gellner [2000] by k tomu dodal ještě „sémantizaci práce“, práce je stále více manipulací s významy. To vede k hluboké změně struktury pracujících lidí, konkrétně ke kvantitativnímu růstu technické inteligence, a k potřebě služeb, které může poskytnout jen inteligence. Zde je zapotřebí jen dodat, že nepostřehl, tak jako mnozí v té době, že tento růst potřeby služeb povede také k růstu zaměstnanosti žen, a to vyvolá změnu evropské rodiny, ale také systémů sociálního zabezpečení a populačního vývoje Evropy. V každém případě však Patočka spojoval se změn-

nou struktury pracujících, s růstem počtu lidí, kteří budou vzdělanější, i politické naděje. Nebyl v tom ostatně sám, maďarské sociology Ivána Szelényiho a György Konráda [Szelényi, Konrád 1979] jejich studie o inteligenci s podobnými závěry přivedla k tvrdé konfrontaci s maďarskou tajnou policií, která skončila emigrací Szelényiho. Při vší úctě k Patočkově postřehu o proměně práce je zapotřebí konstatovat, že zůstává ve svém pojetí role inteligence – neboť o tom je vlastně řeč – tradičně středo- a východoevropský. Intelligence je tou vrstvou, která povede lid a které patří, vzhledem k technologickému vývoji práce, budoucnost.

Patočka vytýkal Barracloughovi, že vidí světovou situaci stále ještě evropskými brýlemi, to jest, že jsou jedny dějiny jednoho lidstva, které probíhají lineárně a v jednom proudu. Patočka ví velmi dobře o existenci a vývoji neevropských civilizací a europeizaci v pojetí britského historika odmítá. Zároveň však naznačuje formování takového jednotného lidstva v budoucnosti: „Evropan věří v jedno lidstvo, protože Evropa je pro něj lidstvem, a snadno zapomíná, že doposud žádné jednotné lidstvo není, že jsou jen lidstva, která na jednotné zformování teprve čekají... Jediné lidstvo není žádné faktum, ale problém, který se právě dnes stává akutním, a zdá se být důležité vidět tuto skutečnost v celé její obtížnosti a nezahalovat ji setrvačně evropskými tendencemi.“ [Patočka 1992a 26] Autor zde zcela jasně otevírá otázku globalizace a zároveň naznačuje něco, co mnohem později v úvahách o vývoji světa bylo označeno jako „mnohočetná modernizace“ [Eisenstadt 2000], to jest jako propojený, ale zároveň rozdílný vývoj jednotlivých částí světa.

Patočka reprezentuje pesimistický pohled na dějiny Evropy v druhé polovině 20. století. Je to podle něho vlastně pokračování dlouhodobého procesu, který začal rozkladem nejhlubších duchovních základů Evropy, za které označil starost o duši v Sókratově a Platónově pojetí. Starost o duši má tři části. První je tvořena tím, co označil pojmem „ontologický rozvrh“ a co lze chápat jako život v pravdě, druhá tím, co označil pojmem „péče v obci“ čili spravedlností, a třetí chápal jako „péči o duši jako její vnitřní život“, čili jako autentický vztah duše k sobě. Měřeno těmito měřítky musel Patočka považovat prakticky celý hlavní proud evropského novověkého myšlenkového vývoje, formování evropské vědy, vývoj technologií a také hospodářství a politických institucí za opuštění duchovních základů Evropy. A to, co se pak stalo ve 20. století, považoval za vyvrcholení úpadku, který musí nutně vést k odsunu Evropy do sekundární poevropské pozice. Není v takovém posuzování sám. Je nutno ovšem dodat, že proti tomuto náročnému spirituálnímu pojetí základů Evropy stojí i ve filozofii a historiografii mnoho jiných autorů, kteří hodnotí dějiny novověké Evropy pozitivně a považují vznik moderní Evropy za svého druhu zázrak. Z hlediska historické sociologie je Patočkův výklad Evropy v druhé polovině 20. století jednostranný a pomíjí řadu skutečností, které by i z jeho pohledu mohly být označeny za klad. Myslím, že problém spočívá v jistém druhu nebezpečného idealismu, tj. názoru, že kultura jako soubor vědění – ve fenomenologickém slovníku „náhledu“ – a myšlenek sdílených nějakým společenstvím je hlavní nebo jedinou silou zajišťující sociální

řád a kontrolu. Tento idealismus ignoruje význam fyzické, politické a hospodářské moci ve společnosti, rozdělení společností do tříd, vrstev, etnických a jiných skupin, do regionů, měst, venkova a řadu jiných skutečností. I když je soudobá sociologie roztržštěna do mnoha myšlenkových škol, většina z nich se shoduje na odmítnutí takovýchto monokauzálních výkladů chodu dějin.

Problematicčnost tohoto přístupu, který přivedl Patočku k tak temnému obrazu západní Evropy, je patrná z realistického pohledu na západ kontinentu v době, kdy o Evropě nejvíce přemýšlel a psal, tj. v druhé polovině šedesátých let a v sedmdesátých letech minulého století. Mohu zde jen ve stručnosti připomenout, co se skrývá za tím, co někteří autoři nazvali např. *Evropou na cestě k světové velmoci* [Laqueur 1992] nebo *Evropským snem* [Rifkin 2004], a také obsah nejvýznamnější knihy o soudobých dějinách kontinentu od Tony Judta *Poválečná doba. Dějiny Evropy od roku 1945* [Judt 2007].

Zhruba v roce 1953 západní Evropa překonala, za vydatné pomoci USA, důsledky války, nápor komunistických stran a svůj vlastní strach, že nezvládne obnovu. V té době proběhla rovněž větší část dekolonizace, která nebyla snadným procesem. V případě Francie znamenala později ohrožení existence fungujícího státu. Byla to zároveň doba pravděpodobně největšího hospodářského růstu v celých dějinách Evropy, která byla důsledkem tzv. velkého kompromisu liberálních myšlenek se sociálně orientovanou hospodářskou a sociální politikou usilující o plnou zaměstnanost a rozšíření lidských práv i do oblasti sociální. Výsledkem byl nepochybný růst blahobytu širokých vrstev, klesání ostrých sociálních nerovností a také rostoucí porodnost. Evropané přestali mít strach mít děti a také strach z chudoby. Západní Evropa se z kontinentu vystěhovaleckého postupně stávala regionem imigračním. Stala se přitažlivou pro lidi z jiných světadílů. Ale zejména začala být prostorem míru a rostoucí hospodářské, politické a kulturní spolupráce uvnitř nově se formujícího útvaru Evropského hospodářského společenství. To vše bylo spojeno s rozvojem vzdělanosti, zejména s růstem univerzit i výzkumných institucí, a začaly vznikat první fenomény evropské občanské společnosti. A byla to také Evropa ideově a kulturně tvořivá, která si začala být sebejistě vědomá svých specifik a předností. Není pochyb o tom, že to vše se dělo ve stínu studené války a i v pocitu vojenského atomového ohrožení. Myslím, že toto období nelze také chápat jen jako dobu „konzumní společnosti“ nebo „osamělých davů“. Nebyla jen tím, a vyjadřovala to humanistickou orientací a protesty mnoha spisovatelů, filozofů a sociologů proti anomii a odcizení. Navíc to byla také doba velkých osobností v politice.

Osudy zemí střední Evropy, které byly v nedávné minulosti součástí Evropy, byly ovšem jiné a myslím, že na to je zapotřebí při interpretaci Patočkových myšlenek pamatovat. Jeho názorům nelze rozumět, nepřipomeneme-li si, že Československo, pravděpodobně jako jediná demokratická země v evropských dějinách, bylo během půl století třikrát buď okupováno, nebo ovládnuto cizí mocí: 1938, 1948, 1968. A to vždy při pasivním přihlížení jeho ideových spojenců, anebo dokonce při aktivní asistenci. Zkušenost Patočkovy generace – v době Mnichova

mu bylo 31 let – byla bezútěšná. A v jeho případě člověka s hlubokým evropským vzděláním tato zkušenost nemohla zůstat bez důsledku pro jeho interpretaci stavu a budoucnosti Evropy.

Nelze však popřít, že z jistého hlediska Jan Patočka adekvátně vnímal, co se děje. Odcházela Evropa, které si vážil a kterou miloval, Evropa lidí, kteří četli a psali ještě starou řečtinou a latinou, kteří znali dějiny své země a celého kontinentu, kteří měli základní rozhled od humánních věd až k vědám přírodním, odcházela Evropa starých univerzit a akademií. A přidejme k tomu ještě jeho osobní osudy jako českého intelektuála, který nemohl veřejně dělat to, k čemu byl svým nadáním a úsilím povolán, a který byl několikrát brutální a tupou mocí vyloučen ze své bytostné role. Přesto je však zapotřebí říci, že spolu s odchodem jeho Evropy se současně vynořovala kolem něj nová Evropa, která měla také z etického a kulturního hlediska kvality, jež jsou hodné i filozofického pochopení a přitakání. Tu neviděl a neoceňoval. Při všem obdivu a úctě k tomuto svému učiteli nemohu se vyhnout konstatování, že jeho náhled Evropy neodpovídal tomu, co se s ní ve skutečnosti dělo, když o ní přemýšlel a psal.

Patočkovi Češi

Roku 2006 péčí Karla Palka a Ivana Chvatíka vyšly v nakladatelství OIKOYMENH dva velké svazky prostě nazvané *Češi* [Patočka 2006]. Jsou dvanáctým a třináctým svazkem *Sebraných spisů Jana Patočky*. Zahrnují všechny důležité Patočkovy knihy, stati, přednášky, recenze a další texty týkající se Charty 77, ale i různé poznámky vztahující se k osudům Čechů, celkem 1417 stránek. Pokrývají dobu od 30. let do konce 70. let minulého století. Česká otázka a její interpretace v díle Bernarda Bolzana, Františka Palackého, Tomáše G. Masaryka a Emanuela Rádlu, a obecně vývoj českého myšlení, společnosti a politiky, jsou patrně těmi okruhy Patočkova díla, které si podle mého soudu vedle jeho přemýšlení o Evropě zasluhují největší pozornost sociologů. Naše soudobé přemýšlení o české identitě, o našem postavení v Evropské unii, o roli malých národů a států v Evropě může najít cenné podněty v těchto textech, z nichž některé nebyly dříve publikovány. Rozsah tohoto zamyšlení umožňuje komentovat pouze některé z těchto textů, je to proto nutně zamyšlení selektivní.

Co je silné na Patočkových *Češích*? Na prvním místě je to hluboká znalost českých dějin, zejména však dějin českého myšlení, filozofie, literatury, hudby, a to vždy v evropském kontextu. Ten je patrný zejména v dosud nepublikovaných lovaňských přednáškách z roku 1965 „Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy“ a v malém eseji „Čechy v duchovním dění Evropy“. Podle editorů jsou lovaňské přednášky jádrem Patočkových úvah o vztahu Čech a Evropy. Druhý akcent jeho přemýšlení by se dal nazvat pokusem o odhalení silných a slabých stránek českých dějin a vlastně českého společenství vůbec. Sumárně to Patočka vyjádřil ve spise napsaném v němčině pro jeho přítelkyni: *Co jsou Češi?*

Je zřejmé, že jedním z motivů Patočkova bádání o dějinách českého myšlení je dokázat, že české myšlení, anebo přesněji myšlení v českých zemích, bylo integrální součástí duchovního vývoje celé Evropy. Patočkovo úsilí dokázat, že práce Keplerovy, Komenského a Bolzana jsou součástí obecného vývoje filozofie a vědy v Evropě, má v sobě cosi rozporného. Na jedné straně Patočka v duchu Husserlovy teorie o vzniku evropské vědy [Husserl 1972] charakterizované jako „totální objektivace světa“, anebo také jako „pokračující totální racionalizace reálného“, ukázal na třech příkladech, jak se Čechy účastnily na formování moderní racionalistické a osvícenecké Evropy. Kepler v Praze přeměnil astronomii ve fyziku jako univerzální přírodovědu, Komenský formuluje učení o světové harmonii *mathesis universalis*, které zprostředkovává Leibnizovi, a konečně Bernard Bolzano vytváří čistou objektivní logiku. Nakonec Patočka uzavírá: české myšlenkové směřování je jednoznačné: racionalistické a osvícenské. Na druhé straně v řadě jiných prací, např. *Platón a Evropa* a také v *Kacířských esejích o filosofii dějin*, považoval tuto totální objektivizaci světa za opuštění platónského základu evropské filozofie. Snad lze říci, že mu šlo v lovaňských přednáškách spíše o to, podat důkaz spojení českého myšlení s hlavním proudem evropského vývoje, než o vyjádření souhlasu s tímto proudem. Bylo by proto možné chápat tyto přednášky také jako sofistickovanou sociologii dějin české vědy.

Stálé poměřování českého duchovního, ale i politického vývoje s Evropou přivedlo Patočku v knize *Kdo jsou Češi?* k jedné z jeho nedůležitějších myšlenek o filozofii českých dějin. Začal rozlišovat velké a malé dějiny Čech. Velké dějiny definuje jako aktivní účast na vážných otázkách celé Evropy, na organizaci politicky stabilizované střední Evropy, na důrazu na teritoriální stát a více-jazykový patriotismus. Malé dějiny mu splývají s jazykovým nacionalismem, se soustředěním na vlastní kulturu, na rovnost a na kult maloburžoazní opatrnosti. Je zřejmé, že tyto malé dějiny, které nakonec zvítězily, jsou něčím, s čím hluboce nesouhlasil. Spojoval trpce náš příklon k malým dějinám s posunem k marginalitě. Ocitli jsme se na semiperiferii Evropy, ne geograficky, ale svými postoji, politikou a někdy i myšlením.

Z hlediska tohoto našeho zamyšlení je důležité, že zejména vznik malých českých dějin Patočka vysvětloval v podstatě historicko-sociologicky. Velké české dějiny jsou dějinami středověkých Čech, které hrály důležitou roli při formování Evropy. „Prameny této velikosti jsou stejné jako u ostatní západní Evropy, protože tehdejší problémy Čech jsou z velké části s problémy Evropy identické, a byly tedy v Čechách ... řešeny přinejmenším zčásti problémy světové. Ctižádost se zde kryje s životní nutností: již poslední přemyslovští králové vědí, že se musí buď stát císaři, nebo zahynout, a hynou jako velcí panovníci. V každém případě se stala země a její dynastie na půldruhého století hlavní základnou pro organizaci střední a východní Evropy v západním smyslu.“ [Patočka 1992b: 10]. Patočka pak dokumentuje, jak český stát, který byl ve středověku 150 let centrem europeizace východní Evropy a později jedním z center evropského protestantismu, postupně tuto pozici ztrácel, aby ji úplně ztratil v 17. století. Od té doby jsou české dějiny

malé a provinční. V souladu s liberálně-národní historiografickou tradicí považoval Patočka dobu baroka za dobu úpadku.

Malost českých dějin vysvětluje jednak odchodem české protestantské šlechty, protestantského patriciátu a protestantských vzdělců ze země po bitvě na Bílé hoře a zejména formou vzniku nové národní české společnosti. Lokální záležitost, řeč, se stává hlavním problémem dozrívající doby osvícenství a společnost v Čechách se rozštěpí podle jazykového kritéria. „Moderní češství je společnost vzešlá z tohoto rozštěpení, v podstatě vybudovaná ‚zdola‘, protože horní vrstvy většinou u jazyka nesetraly. ‚Malé‘ české dějiny jsou zápasem této ‚zdola‘ vybudované společnosti.“ [Patočka 1992b: 12] A v takové společnosti, kde je sociální jednota vytvořena z vesnického obyvatelstva a malých měšťanů žijících navíc v malých městech, nevyrůstají silní vedoucí muži, „kteří by činili rozhodnutí, podstupovali riziko, pouštěli se do boje...“ [Patočka 1992b: 12]. Nedostatek a slabost vůdčích osobností je největším problémem. Tento nedostatek silných vedoucích osob, v podstatě „horní třídy“, kterou mají sousedé v Německu, Rakousku, Maďarsku a Polsku, činí českou společnost slabou ve velkých krizích. Tím s trpkostí vysvětluje to, co považuje za selhání v roce 1938, 1948 i 1968. Ale pozorovatelé zvenčí nejsou v tomto ohledu tak tvrdí. Aviezer Tucker [1996] soudí, že přizpůsobení Čechů německé okupaci se lišilo od chování obyvatel většiny malých zemí, např. Dánska nebo Nizozemí, které nacisté také obsadili, jen co do stupně, nikoliv co do druhu. Tucker zpochybňuje také Patočkovu tezi o chování „velkých“ a „malých“ zemí. Říká, že je problematická jak z historického, tak morálního hlediska. „Panské“ národy Německa, Rakouska, Polska a Maďarska se účastnily v době mezi válkami z velké části fašistické destrukce svých zemí a na rozdíl od „malého“ Československa opustily demokracii. Z hlediska historické sociologie je také nesprávné zařazovat do jedné společné kategorie všechny země, které byly „budovány zespoda“, tj. Československo, baltické státy, Belgie, Norsko, Izrael, balkánské státy anebo USA. Jejich vznik nepředurčoval jednoznačně jejich politické osudy. Skutečnost je mnohem složitější.

Je zřejmé, že vycházejí z konzervativního pojetí filozofie dějin se Patočka nemohl shodnout s Masarykovou filozofií českých dějin. Není přitom pochyb o tom, že je to z českých osobností ta, kterou se nejvíce zabýval. Vysoce Masaryka v jistém smyslu oceňoval, ale byl k němu v mnoha ohledech velmi kritický. Zjednodušeně řečeno, odmítal Masarykův demokratismus.

K silným a méně často uváděným stránkám Patočkova myšlení patří tudíž kritika české filozofie dějin, jak ji formuloval v návaznosti na Palackého Masaryk. Patočka považuje Masarykovu konstrukci smyslu českých dějin vyjádřenou ve *Světové revoluci* za myšlenkový omyl, a dějiny to podle něho prokázaly. Tím, kdo lépe odhadl kontury 20. století, byl podle něho Nietzsche. To Patočkovi mnoho Čechů nechce odpustit. Silné, a myslím pravdivé, je také Patočkovy implicitní stanovisko, že moderní češství, jeho denní formy, ale také způsob myšlení, má kořeny spíše v katolicismu než v protestantismu. To si ostatně myslel již Ferdinand Peroutka ve svém *Jací jsme* [Peroutka 1924].

Dnes není již obtížné postřehnout některé slabé stránky Patočkova pohledu na Čechy. Na prvním místě je to obecně příliš velký důraz na historii. Je symptomatické, že tuto výtku velmi tvrdě formuloval historik Dušan Třeštík, ale zároveň i Brit pražského původu Ernest Gellner. Třeštík ve své recenzi Patočkových *Co jsou Češi?* z roku 1993 konstatuje, a myslím, že oprávněně, že „společnost definující se výhradně nebo převážně svou minulostí je nezdravá, nepřírozená, v zásadě sama sebou nejistá...“ [Třeštík 1999: 28]. Gellner lapidárně, a s kritickou konotací, konstatuje, že „(j)e pravděpodobně málo takových národů..., které by žily v tak důvěrném vztahu k vlastním dějinám jako Češi. Pro Čechy historismus je ve skutečnosti způsobem života.“ [Gellner 1997: 131–132]

Důraz na historii vede často k přeceňování kontinuity určitých archetypů. Sem patří např. ona „starost o duši“ jako osa – byť opouštěná – evropských dějin. To je konstrukce, kterou by žádný historik idejí, který pracuje s důkazy opřenými o dokumenty, nemohl přijmout. Podle Gellnera je také neudržitelné Patočkovy nevhodné míchání dvou proti sobě stojících teorií vzniku nacionalismu. První, primordiální, jež zdůrazňuje etnické prvky, počítá s existencí „národa“ hluboko v dějinách a hovoří o jeho probuzení – Patočka s ní někdy pracuje – a druhé, která tvrdí, že „národ“ je produktem modernizace, zejména industrializace společností a národovecké filozofie. Patočka v tomto ohledu kolísá, protože na jedné straně obviňuje lingvistické pojetí národa jako jednu ze součástí myšlení vedoucího k „malým“ českým dějinám, na druhé straně ho však také přijímá při výkladu vzniku českého národního hnutí.

S tím souvisí i podcenění sociálního a hospodářského vývoje jako rámce formujícího se moderního českého národa. Patočka sice často upozorňuje na specifickou sociální strukturu českého národa po Bílé hoře, na tehdejší ztrátu horních tříd národa, těch, kdo mají zkušenost s vládnutím, ale podceňuje roli měst, byť malých, a existenci poměrně početné vrstvy lidí, kteří byli ekonomicky vně feudálního vztahu pán-poddaný. Americký historik Gale Stokes [Stokes 1989], který se zabýval sociálním složením a jeho důsledky v Čechách, Maďarsku a Rumunsku v pre-industriálním období, dospěl k závěru, že právě poměrně velký počet obyvatel patřících k maloburžoazní obchodní vrstvě v českých zemích v 18. století nasměroval vývoj této části střední Evropy směrem k demokracii. To, co bylo pro Patočku příčinou malosti, interpretuje Stokes jako pozitivní faktor, vedoucí k modernizaci země a k její dlouhodobé orientaci na demokratické instituce, byť v počátku pouze v drobném měřítku samosprávy, družstev, sdružení apod.

Neméně důležité sociologicky bylo zachování vztahů českých zemí k trhům západní Evropy a poměrně raný vývoj proto-industrialismu v Čechách, který umožnil později rychlou industrializaci. A ta byla nepochybně důležitým faktorem dalšího vývoje země. Patočka svým důrazem na ideové zdroje historického pohybu celou tuto sféru hospodářsko-sociální ponechává stranou. To ovšem nemůže dělat historická sociologie, která musí vždy pečlivě vážit konkrétní, dobově podmíněnou historickou konstelaci základních sil formujících evropské dějiny, které Gellner metaforicky označil jako pluh (ekonomie), meč (moc) a kni-

hu (vědění). Patočka byl přesvědčen, že mu k pochopení dějin stačí vědění nebo – řečeno jeho slovy – jejich „nahlédnutí“.

Tento Patočkův důraz na ideje, na vhledy, na porozumění skrytým silám, které v dějinách pracují, důraz na zvláštní roli intelligence, a zejména silných a statečných vůdčích osobností, které mají dlouhou zkušenost s historií, a umí tudíž dobře vládnout, je motivem charakteristickým pro konzervativní mody myšlení. A tak vidím Patočkovu těžkou hledání jeho vlastní pozice jako pohyb určený odmítnutím liberalismu, ale také marxistického socialismu, a navíc i demokracie – tento pojem se v jeho textech prakticky nevyskytuje –, který končí konzervativním přesvědčením o klíčové roli tradic, historií a především filozofií poučené vrstvy lidí, jež by převzala zodpovědnost za obnovenou moderní polis. Našel tedy východisko ve vlastní verzi konzervativního řešení české otázky. Je to cítit z jeho lítosti nad historickým ztroskotáním silného monarchického, ne-etnického a hierarchického českého státu, z jeho trpké kritiky „malosti naší duše“ a z odmítání kombinace maloburžoazní opatrnosti a hamletovství v politice a osobním životě, která je podle něho Čechům vlastní.

Myslím, že jsou příliš tvrdá slova, která o něm napsal Aviezer Tucker, když pracoval v 90. letech na Palackého univerzitě: „Patočkův elitismus je výrazně anti-demokratický..., podporoval jakýsi druh aristokratické demokracie, snad inspirován Arendtové interpretací řecké polis.“ [Tucker 1996] Je však možné, že jako někdo pozorující Čechy zvenčí postřehl cosi, co my nevidíme tak jasně.

Pokus o bilanci

Leč lest historie byla opět silnější než všechno naše a také Patočkovu celoživotní úsilí porozumět tomu, co jsme a kam jdeme. Ona zvláštní kombinace některých prvků hospodářského liberalismu a sociálního ohledu, kterou dnes zažíváme a která je nepochybně ovlivněna maloburžoazní a „nepanskou“ mentalitou země, může k překvapení mnohých vytvořit snesitelný životní rámec, ve kterém po nějaké době mohou vzniknout i nezanedbatelná myšlenková, vědecká a umělecká díla. Myslím, že Patočkovu zklamání z Čechů bylo do značné míry výrazem jeho reflexe katastrofy našich dějin po druhé světové válce a zejména reakcí na ztroskotání Pražského jara. A v jeho textech je ovšem také stále cítit odezva Mnichova. Není divu, že ztratil v určité době víru v nosnost onoho základního evropského proudu představovaného liberální a sociální demokracií. Pro člověka jeho hloubky, vzdělanosti a citlivosti neexistovalo asi jiné východisko než takto konzervativně podbarvený historický pesimismus. O to více je však zapotřebí obdivovat jeho angažovanost v Chartě 77 a stanovisko, které v souvislosti s Chartou 77 vyjádřil: „... lidé dnes zase vědí, že existují věci, pro které stojí za to také trpět. Že věci, pro které se eventuálně trpí, jsou ty, pro které stojí za to žít.“ [Patočka 2006: 443]

Jiří Musil

Literatura

- Barracrough, G. 1964. *An Introduction to Contemporary History*. London: C. Watts.
- Eisenstadt, S. N. 2000. „Multiple Modernities.“ *Daedalus* 129 (1): 1–29.
- Gellner, E. 1997. „Reborn from Below: The Forgotten Beginnings of the Czech National Revival.“ Pp. 130–158 in E. Gellner. *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Gellner, E. 2000. *Pluh, meč a kniha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Havelka, M. 1995. *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha: Torst.
- Havelka, M. 2006. *Spor o smysl českých dějin 1938–1989*. Praha: Torst.
- Husserl, E. 1972. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia.
- Judt, T. 2007. *Postwar. A History of Europe since 1945*. London: Pimlico.
- Laqueur, W. 1992. *Europa auf dem Weg zur Weltmacht 1945–1992*. München: Kindler.
- Patočka, J. 1975. *Kacířské eseje o filozofii dějin*. Praha: Samizdat (strojopis).
- Patočka, J. 1992a. *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny.
- Patočka, J. 1992b. *Co jsou Češi. Malý přehled a pokus o vysvětlení*. Praha: Panorama.
- Patočka, J. 2006. *Češi. Sv. I. a II*. Praha: OIKOYMENH.
- Peroutka, F. 1924. *Jací jsme*. Praha: Obelisk.
- Rifkin, J. 2004. *The European Dream*. New York: Penguin Group.
- Russell, B. 1995. *Authority and Individual*. London: Routledge.
- Stokes, G. 1989. „The Social Origins of East European Politics.“ Pp. 210–251 in Daniel Chirot (ed.). *The Origins of Backwardness in Eastern Europe. Economics and Politics from the Middle Ages Until the Early Twentieth Century*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Szokolczai, A. 2000. *Reflexive Historical Sociology*. London: Routledge.
- Szelényi, I., G. Konrád. 1979. *The Intellectuals on the Road to Class Power*. New York: Hartcourt, Brace and Jovanovich.
- Třeštlík, D. 1999. „Co byli Patočkovi Češi?“ Pp. 26–29 in D. Třeštlík. *Češi. Jejich národ, stát, dějiny a pravdy v transformaci*. Praha: Doplněk. (původně *Lidové noviny* 2. 2. 1993)
- Tucker, A. 1996. „Shipwrecked: Patočka's Philosophy of Czech History.“ *History and Theory* 35 (2): 196–216.
- Varsamopoulou, E. 2007. „Three Movements of Life: Jan Patočka's Philosophy of Personal Being.“ *The European Legacy* 12 (5): 577–588.

SOCIOLOGIA

SLOVAK SOCIOLOGICAL REVIEW

Časopis Sociologického ústavu
Slovenskej akadémie vied

Ročník 39, 2007, č. 4, s. 285–380

Štúdie

Staroňová Katarína – Malíková Ľudmila: *Pohľad politológie na fenomén korupcie*

Sičáková – Beblavá Emília – Beblavý Miroslav: *Prístupy k definovaniu korupcie*

Kostlán David: *Zápas o definici občanství: formy a techniky konstrukce obrazu cizince v historii francouzského republikánského modelu národního státu*

Recenzie

Šubrt, Jiří a kol.: *Soudobá sociologie I.* (Peter Ondrejko) (Peter Ondrejko)

Gajdoš Peter – Pašiak Ján: *Regionálny rozvoj Slovenska z pohľadu priestorovej sociológie* (Stanislav Buchta)

Necov Neco Petkov: *Dějiny Vojvodova* (Michal Svoboda)

Knorr Karin Cetina – Preda Alex: *Sociology of Financial Markets* (Roman Hofreiter)

Matulník Jozef a kol.: *Analýza sociálnych a zdravotných dôsledkov zmien demografického správania na Slovensku* (Peter Gajdoš)

Časopis SOCIOLOGIA (SK ISSN 0049 - 1225, elektronická verzia ISSN 1336-8613) vydáva dvojmesačne Sociologický ústav Slovenskej akadémie vied. SOCIOLOGIA publikuje pôvodné vedecké texty, pokrývajúce čo najširšiu oblasť sociologického myslenia a výskumu. Je priestorom pre odbornú diskusiu o aktuálnych spoločenských problémoch slovenskej spoločnosti. Časopis je citovaný Sociological Abstracts a Current Contents/Social and Behavioural Sciences a indexovaný v publikáciách Institute of Scientific Information (ISI), USA.

Kontakt: SOCIOLOGIA, Klemensova 19, 813 64 Bratislava, Slovenská republika;
tel.: +421-2-52 968 125, fax: +421-2-52 962 315, e-mail: socuedit@savba.sk.

Maria Hirszowicz: *Stąd, ale dokąd?*

Spoleczeństwo u progu nowej ery

Warszawa, Wydawnictwo Sic! 2007, 293 s.

Informovat českého čtenáře o knize polské socioložky žijící od roku 1968 ve Velké Británii by mělo smysl i tehdy, kdyby se její vydání nepojilo se smutným faktem, že 3. července 2007 sociologické i lidské společenství navždy opustila. Připomenout se jí sluší také proto, že spolu se Zygmuntem Baumanem stála v druhé polovině 60. let minulého století u reanimace české sociologie, takže ve vzpomínkách pamětníků zůstala zachována jako jemná, kultivovaná, vzdělaná a půvabná dáma se schopností mimořádného vcítění a současně silné argumentace *pro et contra*.

Knížka s příznačným názvem *Odtud, ale kam?* s podtitulem *Společnost na prahu nové epochy* je rekapitulací, bilancí i výhledem a její struktura je vlastně „učebnicová“, ostatně tak také vznikala a svůj univerzitní původ ani netají. Odtud plynou dva její výrazné znaky: 1. úsilí pokrýt v hutné zkratce vše podstatné, co „hybe“ dnešním světem, a 2. spíše podvědomá snaha prokázat, že dnešní sociologická „systémová syntéza“ (případně snad „syntetizující úkon“) je zásadně odlišná od toho, co se donedávna v desetitisících exemplářů v podobě různých „Introductions“ vydávalo. Nicméně explicitní ústřední problém je jiný než učebnicově syntetický: pohled z ptačí perspektivy na soudobou společnost a její vývojové perspektivy má totiž prokázat „nové formy existence alienace“ a současně ambivalenci soudobé epochy, její vnitřní rozpornost a především to, že duchovní hybnou silou této *generální* ambivalence (ve smyslu, že proniká všemi dílčími jevy, všemi segmenty skutečnosti) je rozpor mezi filozofií neoliberalismu a ideou racionalizace lidských vztahů. Co se alienace tkne, Hirszowiczová kromě umírněné a pochopitelné distancie od tradičního hegelovsko-marxovského pojetí zdůrazňuje vlastní pojetí, které spočívá na tezi, že „alienace v širokém slova

smyslu je trvalou součástí lidské existence“ (s. 10), že je „antropologickou konstantou“, která má dnes rafinovanou a současně dynamizovanou podobu moci trhu nad individuem, znásilnění jedince všemocnou byrokracií, moci „nových ideologií“ nad lidskými postoji a sociálními vztahy atd. To vše Hirszowiczová ve svých výkladech dokládá podivuhodně bohatou množinou zejména anglosaských, ale i francouzských a polských reálií, a dokonalou znalostí snad veškeré relevantní (a reprezentativní) literatury a konkretizuje v dichotomiích spontaneita – racionalizace, volný trh – institucionální řízení, neviditelná ruka trhu – státní intervencionismus, soutěž – solidarita, individualismus – vzájemná pomoc. Soudobý svět je charakterizován l. zhuštěním sociálního prostoru, akcelerací procesů změny, „navrstvením“ struktur, které lidé vytvářejí, a kumulací vedlejších efektů a produktů, jež se ukazují jako v posledku nežádoucí a vytvářejí stav specifického (historicky bezprecedentního) rizika. I když jistě obecně vzato nejde o objev, objevné je to, že na těchto tezích je postaven celý přehledový text, že se neoperuje modernitou takovou a makovou, stupněm rozvinutosti či mírou odumírání postmoderny, ale zcela věcně se promyšlejší reálie, v nichž je lidem soudobých společenství dáno žít. Tato „reálie“ proměňují (zde jde o parafrázi Castellese) vztah přírody a kultury: postupně se vystřídaly epochy nadvlády přírody nad kulturou, kultury nad přírodou a posléze dominance vztahu „kultura – kultura“. Tato trvalá přítomnost kultury v soudobém světě se ale pramálo bere na vědomí zejména proto, že se nové víno (změněný svět) nalévá do starých sudů (tradičních konceptuálních schémat).

Hirszowiczová sice celé dílo soustavně konzultovala s Baumanem, který ke knize napsal nadsazeně oslavný paján, sama se však evidentně k žádné verzi postmodernismu nehlásí. Z celého jejího textu spíše cítíme snahu vyrovnat se činem s vlastní radikálně levicovou minulostí (teoreticky

to udělala v knize *Pałupki zaangażowania: Intelktualisci w służbie komunizmu*, kterou *Sociologický časopis* recenzoval – SC / SCR 40 (5): 777–780), aniž by se čehokoliv relevantního, k čemu levicové myšlení dospělo, bezmyšlenkovitě vzdávala. Cítíme to ve vyrovnaném a neobyčejně věcném, i když kritickém vztahu k neoliberalismu, současně však v nejednou proklamované účtě dokonce k Friedrichu von Hayekovi.

První část věnovaná *Změnám principů společenského života* je elegantní charakteristikou základních typů společnosti, o nichž se dnes běžně uvažuje – postindustriální, technologické, rizikové, informační (tu Hirsowiczová ztotožňuje jistě ne zcela právem se společností vědění) a společností služeb. Na této rekapitulaci je mimo jiné pozoruhodné, jak autorka dokáže připomenout leccos z „dávné minulosti“, co se jeví kupodivu i dnes jako věcně zajímavé, například „civilizační teorii“ Helmuta Schelského z roku 1961, který formuloval 17 principů „zvěděčtění“ společnosti – všechny dodnes platí. Také připomenutí Radovana Richty jako „klasického zakladatele teorie informační společnosti“ by nás nemělo udivovat, vždyť i Bell o něm psal s uznáním, jakkoliv mu jeho pozdější lidské selhání neodpustil. Pozoruhodná je charakteristika paradoxů informačního věku (volně podle Langdona Winnera): 1. *paradox intelligence* (v rozporu s předpokladem pokrok vědění ve společnosti nepřináší obecný intelektuální růst, výsledky výuky jsou horší, praktické použití lidí formálně vzdělaných malé atp.); 2. *paradox životního prostoru* (v rozporu s předpokladem, že s růstem vědění se rozšíří prostor pro kreativitu a znásobí se objem volného času, naopak rostou pracovní nároky a možnost našeho „svobodného výběru“ je již dnes značně limitována) a 3. *paradox elektronické demokracie* (v rozporu s předpokladem, že růst informací povede k vyšší angažovanosti, se ve skutečnosti schopnost vstupu do politické diskuse omezuje a zájem na participaci v politice snižuje). To všechno

Hirsowiczová dále komentuje, koriguje, doplňuje – jako formálně stylistické východisko ale vždycky volí dobře vystavěnou dramatickou nadsázku. V souvislosti se společností služeb můžeme sledovat pregnantní logiku důkazu, že de facto jde spíše o „zprůmyslnění služeb“ dokonce v tom smyslu, že značná část „sektoru služeb“ je podsektorem industriálního sektoru, protože mu přímo či nepřímo slouží.

Do velmi živého tématu zasahuje Hirsowiczová tím, že otevírá problém „skutečných, pravých“ potřeb a potřeb „umělých“, „falešných“. Nestaví normativně na tom, že hodnotí, co je pro člověka dobré či špatné, co vybírat má a co nikoliv (tato naivita se sociologům připisuje s cílem generální diskreditace „sociologického diskurzu“), konstatuje prostě, že „přirozenou potřebou“ v rozvinutých společnostech, v nichž primární potřeby jsou již satureovány, je všechno, o čem se člověk domnívá, že to skutečně potřebuje, a ví, že je v jeho reálných možnostech toho dosáhnout, „umělá potřeba“ je pak ta, o níž člověk začne usilovat teprve tehdy, když se dozví, že by ji mohl a měl saturovat (jednoduše: až ho reklamní a manipulativní mechanismy konzumní společnosti přesvědčí o tom, že má chtít něco, o čehož existenci dosud neměl tušení).

Kapitola *Dezorganizovaný kapitalismus*, opřená o klasická vymezení Clause Offeho, uvádí do racionálního povědomí mj. (kromě polemiky s Ulrichem Beckem, jehož základní texty sice máme v češtině, ale není mi známo, že by byly předmětem sociologické reflexe, snad u Jana Kellera) teorii *nového imperialismu* z pera Davida Harveye: soudobý imperialismus (kromě jiných rysů) nespočívá na dobývání či udržování území silou, ale na vytvoření jejich závislosti ekonomickými prostředky, zejména půjčkami, jež činí chudé země zcela závislými na zahraničním kapitálu. Edward Luttwak razí pro tuto strategii pojem „geoeconomika“ na rozdíl od tradiční geopolitiky (jež se – dodejme – v Rusku vyučuje

na všech vysokých školách). Smutek imperiálního statusu osamocených velmocí vyjádřil kdysi Henry Kissinger slovy: „velké mocnosti nemají stálé přátele ani stálé principy, mají pouze stálé zájmy“.

Sociologicky je pro nás dnes nejzajímavější asi kapitola *Nová třídní diferenciace*. Autorka vědomě rezignuje na definiční spory kolem pojmu „třída“ a soustřeďuje se – zcela v nejlepších intencích své knihy (ne vždy rovnoměrně naplňovaných, což je snad přirozené) – na paradoxy nové třídní diferenciace: všichni jsou „pracující“, což dříve nebylo, pracovní doba se proti očekávání nezkrátila, sociální struktura se nepolarizovala (má podobu romboidu, nikoliv trojúhelníku) a skuteční vlastníci přestali být viditelní. Nebo jinak – vytvořila se vrstva (neviditelných) megaboháčů, neustále roste počet příslušníků tzv. nových středních tříd při jejich trvalé vnitřní profesní diferenciaci, dělnická třída je početně oslabena a prostorově fragmentarizována, naopak kvantitativně roste „třída“ označovaná pojmem „pracující chudina“ (což jsou lidé vykonávající práce, jejichž výkon nevyžaduje žádnou kvalifikaci – v USA je jich údajně 30% zaměstnané populace) spolu s objemem marginalizované populace známé jako „underclass“, zvyšuje se počet lidí závislých na sociální podpoře. Mimořádnou pozornost věnuje Hirszowiczová právě sociálním podporám, vidí v tom jeden z centrálních problémů naší doby – a právem.

Pomineme-li nikoliv nám neznámé úvahy o roli různých forem kapitálů, pak za zmínku rozhodně stojí kapitola o megaboháčích a nových chudých. Co se megaboháčů tkne, Hirszowiczová ukazuje, že většina žije – abychom použili klasického latinského obratu – „skrytě“, nenápadně, nedemonstruje své bohatství. Demonstrativní spotřeba je vlastní těm „přechodným megaboháčům“, jako jsou misses a vice-misses, hokejisté a boxeři, kteří ale nakonec většinou megabohatými nedovedou zůstat. Proti nim naopak stojí mlčenlivá skupina

manažerů, kteří jsou „královsky placeni“, aniž „je jejich výkon v jakékoliv podstatné relaci s jejich příjmy; statisíce a miliony v podobě dodatečných příjmů jsou vypláceny stejně tak ve firmách, které vykazují zisky, jako ve firmách, které jsou ztrátové“ (s. 107). Že by jedno z nových tajemství postmoderního kapitalismu?

Své profesionální zájmy z minulých dob autorka nezapře všude tam, kde uvažuje o fungování organizací a korporací, ale také o sociologii politiky. Zajímavé jsou úvahy o proměně „politiky hnutí“ v „politiku kampaní“, kterou autorka pokládá za příznačnou pro naši dobu. Zajímavě píše (konečně!) i o tom, že tyto kampaně mají nezřídka ludický (hrový a hravý) prvek, což samozřejmě dobře známe při pohledu na naše anarchisty, pochody stoupenců hnutí „Hare Krišna“, ale i zafatě a nenávislné průvody neonacistů nebo také na mnohé naše ekologické aktivisty. Ludický element souzní s povahou doby – Hirszowiczová si jde pro inspiraci (kromě Baumana) k Lipovetskému, jehož knihy jsou nám dostupné. Nelze tak pominout dva protichůdné fenomény – na jedné straně „detradicionalizaci“ (která rozvolňuje intergenerační pouta) a na druhé straně „retradicionalizaci“, kterou si vynucuje dokonce chod tržní ekonomiky (třebas známý fenomén návratu „kultury důvěry“).

Pomineme-li rekonstrukci hlavních ideových směrů dneška, kterou autorka uvozuje poněkud zlomyslně citací slavné Marxovy věty, že nedozrálým společenským vztahům odpovídají taky nedozrálé ideje, zbývá velká a dosti zásadní kapitola o roli intelektuála v moderní a postmoderní společnosti. S odvoláním na Maurice Machina autorka konstatuje, že souběžného francouzského (a asi nejen francouzského) intelektuála charakterizuje: pohrdání masami, diskvalifikace všech, kdo jsou jiného názoru než oni sami, absence koherentního myšlení například ve vztahu k antisemitismu, větší citlivost na antisemitismus než na islamofobii, lhostejnost

k utrpení lidí třetího světa při zcela odlišných reakcích na americké oběti z 11. září. Jako příklad slouží (na Slovensku vydaná) Glucksmannova kniha *Dostojevskij na Manhattanu*, která sice s chutí a věcně kritizuje zločiny Číňanů, Rusů, Severokorejců, ale nemá ani slůvko kritiky k aktům násilí a k obětem intervenčních zásahů NATO – jako byli např. Kurdové, případně Palestinci. Ostatně u nás o tom víme leccos z provokativní a proto záslužné knížky Jiřího Krupičky *Flagelantská civilizace*.

Závěr, tedy odpověď na autorčinu otázku – kam?, není pochopitelně ani jednoznačný, ani útěšný. Stav současného světa nedovoluje předvídat, jakým směrem se bude ubírat: „Protože však všechny naše aktuální volby spoluurčují naši existenci a osudy budoucích pokolení, jedinou alternativou zůstává hledání řešení založených na pocitu kolektivní odpovědnosti za věci veřejné“ (s. 267).

Jakkoliv tedy nejde o „převrat vědy“, možná že právě tento typ knížky u nás chybí – práci Marie Hirsowiczové může totiž s užitkem číst čtenář sociologicky erudovaný, stejně tak jako začínající bakalář. Oba najdou dost podnětů k přemýšlení, a to rozhodně není málo. O skvělé závěrečné bibliografii nemluvě. O to je smutnější, že další knihy se od Marie Hirsowiczové, velké přítelkyně Československa, již nedočkáme.

Miloslav Petrušek

Miroslav Tížik: *K sociologii novéj religiozity. Podoby zmeny náboženského života v 20. storočí*

Bratislava, Univerzita Komenského 2006, 392 s.

Po nedávno publikované práci Adely Kvasničkové (recenzované v SČ/CSR č. 2 tohoto roku) nás bratislavská katedra sociologie obohatila další nepominutelnou prací z oblasti sociologie náboženství, která

je v mnohém protikladem první uvedené – rozsahem, teoretickým zázemím (zatímco Kvasničková vyšla především z D. Hervieu-Léger, Tížik přibližuje mnohem rozsáhlejší paletu zahraničních studií) i prezentovanými daty (sčítání lidu *vs.* mezinárodní kvantitativní výzkumy). Ač nemohu nevyzdvihnout zásadní přínos Tížikovy monografie, přeci mám za to, že extrémy nejsou vždy tím nejšťastnějším řešením, a nad objemnou knihou bych rád zdůraznil, že někdy méně bývá více. Studium některých pasáží první části knihy totiž vyžaduje vskutku otrlého čtenáře, zatímco poslední kapitola se mi jeví nejen neúplná, ale i nadbytečná, čímž může dojít k nešťastnému pominutí toho „mezi“, co je v *Sociologii novéj religiozity* opravdu výjimečné – pregnantního popisu náboženské situace a vývoje na Slovensku po roce 1989. Dalším kladem je publikace výsledků u nás jinak nedostupného výzkumu *Political Culture in Central and Eastern Europe* z roku 2000, samozřejmě vedle celé řady dalších – obecněji známých a využívaných – šetření.

Otevřeme-li monografii *K sociologii novéj religiozity* zhruba v polovině, objeví se zásadní stať – třetí kapitola „Náboženská zmena na Slovensku“ (s. 218–330). Tížik zde popisuje měnící se institucionální hranice slovenské náboženské scény po roce 1989, dokládá své dřívější tvrzení, že „náboženská otázka sa prejavila ... pri rozpade Československa“ (s. 60) a signifikantní desekularizaci slovenské společnosti „shora“, srovnatelnou ze středoevropských postkomunistických zemí pouze s Polskem. Ukazuje výjimečné postavení katolické církve, na které *de facto* přistoupily i ostatní registrované náboženské společnosti (jež však stále mají výhodnější postavení než církve neregistrované; s. 273, 288), a průnik náboženských prvků a symbolů do veřejného prostoru (školním vyučováním počínaje až po symboliku platidel) a v neposlední řadě i do „oficiální“ religionistiky produkované Ústavem pre vzťah štátu a cirkví (protisek-tářské tendence). Deskriptivní formou uvá-

dí i konkrétní příklady nových náboženských hnutí na Slovensku, včetně (katolických i protestantských) skupin typu *ecclesia in ecclesia*, které jsou kvůli stávající legislativě favorizovány před novými náboženskými hnutími *sensu stricto* (s. 254–269). Současně s popisem „christianizace“ státní moci (přesněji by bylo říkat „katolizace“, symbolickým výrazem může být i to, že na slovenské bankovky – zmiňované na s. 282 – se kromě Štefánikovy mohyly nedostal žádný protestant, Štúra nevyjímaje) však uvádí, že „napriek tomu, že sa uskutočňuje rekrisianizácia krajiny, nejde už o návrat k religiozite prvej polovice 20. storočia, ale skôr ku kresťanstvu, ktoré si individuálne a kriticky osvojujú jednotlivci,“ tedy k detradicionalizované a privatizované víře (s. 314). Správně uzavírá, že „christianizace“ Slovenska budí značný sociální odpor a je některými politickými stranami zvolna opouštěna, proto mám za poněkud přehnané jeho obavy, že Slovensko „dnes je na polceste opačným smerom, k štátnej cirkvi“ (s. 288). Nebezpečí „shora“ vnucené desekularizace slovenské společnosti jsou ovšem značná, a proto je jejich sociologická artikulace nanejvýš potřebná. V tom můžeme kromě výstižného popisu současné slovenské religiozity, jejích organizovaných forem i prožívání běžnými občany, spatřovat největší přínos Tížikovy práce.

Jistě se dočká nesouhlasu ze strany „oficiálních“ slovenských religionistů, jejichž některé aktivity či závěry odmítá, tento typ kritiky ale rozhodně nechceme podporovat. Přesto je třeba říci, že i další části Tížikovy argumentace vyvolávají diskuse. Zvažovat můžeme například jeho zdůvodnění diskrepance mezi počty lidí hlásících se ke Svědkům Jehovovým v censu a jejich aktivními věřícími (s. 245, 247), vysvětlování relativního úspěchu malých náboženských skupin prostřednictvím teorie racionální volby (s. 237), nebo kritiku absence *laissez faire* v oblasti religiozity, jako by někde v Evropě skutečně nerestrihovaný náboženský trh existoval (s. 246). Také

u některých prezentovaných dat není zcela jasné, vztahují-li se pouze na Slovenskou republiku nebo na celé někdejší Československo. Obecně přitom platí, že Tížik je mnohem silnější při popisu organizovaných náboženských forem a institucionálních hranic religiozity (respektive v jejich kritice; i zde však chybí například zdůvodnění, proč v letech 1999–2004 nejrychleji rostla státní podpora Církvi československé husitské a židovským náboženským obcím; viz tab. č. 79 na s. 236) než v rovině sociologických analýz, neřku-li v prolegomenálních historických pasážích snažících se o výklad slovenské specifičnosti.

Naproti tomu jsou první dvě kapitoly recenzované práce především teoretické, autor v nich ukazuje různá (nejen) sociologická pojetí religiozity a snaží se vyvinout vlastní „multidimenzionální“ definici (s. 14–121), respektive přibližuje proces aktuální deprivatizace náboženství a (částečné) desekularizace postindustriálních společností (s. 122–217). Užívá-li k tomu hojných citací výsledků mezinárodních komparativních výzkumů, není to než „statistická stafáž“, ilustrace prezentovaných teorií, což by nemuselo být na škodu, kdyby mu právě zde nechyběl širší kontextuální rozhled. Čtenářsky únavné prezentování kvantitativních dat totiž není nijak shrnuto, absentuje nějaký základní přehled vývojových trendů, který by tato data „zarámoval“ a zpřístupnil a stejně tak chybí ucelený obraz sociologických teorií religiozity (ať už partikulárních nebo i nějaký zjednodušený přehled jejich celkového směřování). Čtenář bez výraznější průpravy v sociologii náboženství se tak ve změti „čísťkových“ informací nutně ztrácí, nechybí-li mu tato znalost, nenachází zase mnoho nového – a pokud ano, musí zaznamenat, že některé Tížikovy interpretace jsou dost svévolné (např. konceptualizace Maxe Webera jako teoretika laicizace, rozumí-li se tím šíření náboženských sekt (s. 29), resp. vůbec užívání termínu *laicité* mimo specifický francouzský kontext). Hledání vlastní defini-

ce (sociologicky zkoumatelné) religiozity je pak poněkud *l'art-pour-l'artiste*, musí-li autor konstatovat, že „tento model je len teoretický, v takejto podobe ešte pri výskumov použitý nebol“ (s. 103) a „vyťahovať“ niektoré jeho složky z jinak pojatých existujících šetření, zapomínaje přitom, že zde jednotlivé otázky často figurují v rámci složitějších škál (mimochodem: mezi použitou literaturou chybí z tohoto ohledu nepominutelná příručka *Measures of Religiosity*. Birmingham: Religious Education Press 1999).

Vedle celé řady důležitých zjištění a reprodukovaných informací o podrobnější sledovaných fenoménech (např. implicitní religiozita, „návrat náboženství“, formy nové religiozity) se zde naneštěstí objevují i nepřesnosti, problematická či zkratkovitá tvrzení. Nemělo by smysl zabývat se jimi jednotlivě (méně zainteresovaným čtenářům bych rovnou doporučil obě kapitoly přeskočit), uvedu jen ty nejdůležitější. Peter L. Berger už dávno nezdůrazňuje výjimečnost americké religiozity na pozadí sekularizačního paradigmatu (např. s. 107), nýbrž právě naopak hovoří o „evropském exceptionalismu“; není to přitom jediný důvod, proč jeho sborník *The Desecularization of the World* (Washington, Grand Rapids: Ethics and Public Policy Center 1999) v citované literatuře o současném „návratu náboženství“ chybí opravdu citelně. Sekularizační paradigma odmítá i další z jeho velkých teoretiků David Martin, jehož proměna také není zaznamenána (původně článek v *British Journal of Sociology* 1991, 42 (4): 465–474, dnes i monografie *On Secularization*. Aldershot: Ashgate 2005). Z druhé, hovoříme-li o „návratu náboženství“, dochází k němu především – i když nikoli výlučně – v zemích Třetího světa, což dosavadní sociologii náboženství kromě jiného usvědčilo z výrazného etnocentrismu. Proto se moderní religiozitou nelze zabývat jen v kontextu tzv. vyspělých společností, byť autor má nepochybně pravdu, že situaci na Slovensku ovlivnu-

je hlavně vývoj v západní Evropě a severní Americe (s. 145). Konečně nejdůležitější problém, který se promítl i do již zmíněné třetí části knihy, představují autorova tvrzení o Evropě, „ktorá postupne presadzuje odluku štátu od náboženstva“ (s. 122 aj.). Může se to tak jevit jen z kontextu institucionalizované deprivatizace náboženství na Slovensku, která Tížikovi z dobrých, liberálních důvodů vadí, není to však pravda a budoucí vývoj lze jen těžko predikovat. I v „evropské patnáctce“ totiž o odluce aktuálně můžeme hovořit jen ve dvou dost specifických případech, ve Francii a v Irsku (každý je ovšem zvláštní jinak, případně sem lze zařadit i Nizozemsko), a vedle signifikantní menšiny „archaických“ zřízení se státní církví (Dánsko, Řecko, Spojené království, omezení Finsko a v pohřebních záležitostech Švédsko) se zde uplatňují především různé modely vzájemného soužití a státní podpory vybraným církvím, nikoli striktní odluka, která je kromě Francie (s výjimkou Alsaska a Lotrinska) a dvou z šestadvaceti švýcarských kantonů paradoxně charakteristická především pro Spojené státy (podrobnější informace přináší např. Gerhard Robbers (ed.). *Stát a církev v zemích EU*. Praha: Academia 2002).

Tvrdím-li přitom, že práce podobné té recenzované nelze psát bez dostatečného, teprve po dlouhém čase a obtížné nabytelného rozhledu, projevuje se to i v maličkostech: Vatikán sice „prejavuje veľký záujem o výstavbu Európy“ (s. 131), neměli bychom však zapomínat, že není členem EU. O amerických církvích nejde v téže knize tvrdit, že jich je více než cca 260 (katolíci, 250 protestantských církví, tři židovské a několik muslimských; s. 139) a přes 80 000 (tolik má být jen charismatických církví vzniklých po roce 1980; s. 194), jméno zakladatele Církve sjednocení by mělo být psáno jednotně („Mun“ na s. 175 a „Moon“ na s. 195), zatímco nevím, kde Durkheim „přišel“ k přehlásce – tentokrát uživaně důsledně v celé knize? Podobné lap-

sy najdeme i v krátké závěrečné kapitole, věnované třem „tvářím“ nové religiozity (s. 331–376). Nejenže tato kapitola nepředstavuje žádný ucelený závěr celé knihy, který tudíž absentuje, jde však nanejvýš o klasický „učebnicový“ výklad fundamentalismu, teleevangelismu a pozitivního vztahu mezi liberální religiozitou a humorem, který (možná) je svého druhu vyznáním. Čtenář postrádá zdůvodnění, proč byly zvoleny právě tyto fenomény a ne jiné, při jinak zajímavém výkladu o spojení „nových“ médií a náboženství jej překvapí jen kratičká zmínka o internetu (s. 245–346), ačkoli na toto téma již existuje řada kvalitních prací (např. Jeffery K. Hadden, Douglas E. Cowan (eds.). *Religion on the Internet*. New York: JAI Press 2000) a v českém prostředí se jeho výzkumu věnuje například David Václavík. K fenoménu humoru zase postrádám odvážný příspěvek Radka Chlupa (*Religio* 2005, 13 (2): 259–278), celý výklad je navíc postaven na jediné knize Petera L. Bergera, aniž by jeho interpret znal širší kontext Bergerových zdrojů (kromě zmiňovaného Bergsona bych připomněl alespoň Johanna Huizingu a Williama Jamese) a především aniž by určil místo *Redeeming Laughter* v rámci díla tohoto amerického (občas) teologizujícího sociologa. Sotva jej totiž můžeme považovat za Bergerův hlavní přínos na poli náboženských studií (Tížik sice nic takového neříká, ale žádné jiné Bergerově práci nevěnuje takovou pozornost), zvlášť když patří spíše do hájemství luterské teologie než sociologie náboženství.

Je mi opravdu líto, nemohu-li přes řadu zajímavých informací a skutečně průlomové hodnocení současné náboženské situace na Slovensku (třetí kapitola) celkově posoudit monografii Miroslava Tížika pozitivněji – musím se však vrátit k svrchu již uvedenému konstatování, že někdy méně bývá více. Zajímá-li nás polistopadový vývoj ve východní části bývalého společného státu, ať už z důvodů komparativních nebo jiných, recenzovanou knihou se

nám dostává do rukou jeho dosud výrazně nejlepší popis a analýza. Zmiňované alternativní interpretace nebo náměty k diskusi přitom nijak nesnižují jejich zásadní výpovědní hodnotu a význam, který by měly mít pro úvahy o reformulaci státní náboženské politiky. Naproti tomu není vůbec jasné, proč se autor pokusil propojit svůj výklad s jakousi úvodní učebnicí sociologie náboženství (zejména první a čtvrtá kapitola)? Je sice chvályhodné, že zde víc zdůraznil témata než dějiny disciplíny, rozhodně je však neobsáhl v jejich úplnosti a jeho výklad je místy útržkovitý, jinde vyloženě zmatečný.

Zdeněk R. Nešpor

Nancy Fraser: Rozvíjení radikální imaginace. Globální přerozdělování, uznání a reprezentace

Praha, Filosofie 2007, 184 s.

V květnu tohoto roku vyšla v českém překladu kniha americké profesorky politické a sociální teorie Nancy Fraser, která byla rovněž v Praze přítomna u příležitosti představení knihy v rámci mezinárodní konference *Philosophy and Social Science*. Výběr textů uvedených v této knize postihuje delší časový vývoj teoretických úvah Fraser, které vedly od dvoudimenzionální teorie spravedlnosti, jež měla ambici zahrnout do jednoho teoretického rámce jak paradigma přerozdělování, tak paradigma uznání, k návrhu postvestfálské teorie demokratické spravedlnosti, která zahrnuje vedle dimenze ekonomické a kulturní rovněž třetí dimenzi politickou a směřuje k nové formulaci teorie spravedlnosti reagující na pokračující procesy globalizace a na transnacionální vzájemnou závislost teritoriálních států. Tento vývoj je výstižně podán samotnou autorkou v úvodním rozhovoru s editorem knihy Markem Hrubcem, který tak může sloužit čtenářům a čtenářkám jako orientační rámec, do

něhož jsou konkrétní analýzy rozpracované v dalších kapitolách zasazeny. Nancy Fraser v nich postupuje od analýz genderové spravedlnosti k analýze konceptu veřejnosti, přičemž liberální model jediné všeobecné veřejnosti zpochybňuje právě existencí opozičních podřízených feministických veřejností a feministickou kritikou striktního rozdělení soukromého a veřejného. Tuto kritiku konceptu veřejnosti dále převádí do globálního prostoru transnacionální veřejnosti, ve které se mohou odvíjet diskuse ohledně otázek spojených s nespravedlností chybného rámce a metapolitickou nerovnou reprezentací.

Nancy Fraser ve své teorii spravedlnosti usilovala o překonání teoretického oddělení požadavků přerozdělování a požadavků uznání a o jejich zahrnutí do jednoho rámce spravedlnosti. Podle Fraser tato pouze zdánlivě neslučitelná paradigma představují ve skutečnosti dvě strany téže mince, které nabízejí přístupy k odlišným zdrojům nespravedlností, a navzájem se tak doplňují, nikoli vylučují. Rozdělování a uznání tedy chápe jako analyticky odlišné, v reálném životě ale vzájemně propojené aspekty spravedlnosti. Adekvátní teorie spravedlnosti se tudíž musí podle ní vztahovat k oběma těmto aspektům. Fraser proto formulovala dvoudimenzionální teorii spravedlnosti, zakotvenou v normativním ideálu participační parity, který nabízí jednotný rámec pro tyto dvě odlišné dimenze a rozšiřuje tak pojetí spravedlnosti natolik, že může zahrnout jak objektivní podmínky, tj. rozdělení materiálních zdrojů zaručující členům společnosti nezávislost, tak intersubjektivní podmínky, tj. institucionalizované kulturní hodnotové vzorce zaručující členům společnosti rovný respekt a rovné postavení.

Opodstatněnost dvoudimenzionálního přístupu Fraser zdůvodnila charakterem některých kategorií zakládajících společenské nespravedlnosti, které nelze jednoznačně přiřadit ani k paradigmatu přerozdělování, ani k paradigmatu uznání. Tako-

vou bivalentní kategorií je podle ní například gender, který v sobě spojuje dimenzi blízkou třídě, tedy ekonomicky založenou nespravedlnost, a dimenzi blízkou zneuznané sexualitě, tedy nespravedlnost primárně založenou kulturně. Genderové sociální rozlišení v ekonomickém řádu podmiňuje specifickou genderovou dělbu práce, a to jak na práci placenou a neplacenou, tak na práci méně ohodnocenou a práci ohodnocenou více. Tyto v hospodářské struktuře zakotvené nespravedlnosti vyžadují nápravu prostřednictvím restrukturalizace politické ekonomie, což by mělo za následek zrušení genderu jako zásadního organizačního principu hospodářské struktury. Na druhé straně genderově podmíněné dominantní vzorce hodnocení a reprezentace zakládají genderovou statusovou hierarchii udržovanou institucionalizovanými androcentrickými kulturními schémata, které ženám přisuzují podřízené postavení, vylučují je z veřejné sféry a snižují činnosti kódované jako femininí. Odstranění těchto kulturních nespravedlností lze provést vícero způsoby, mezi nimiž je podle Fraser nutné rozhodnout podle specifického kontextu a charakteru. Jednou z možností je nahrazení androcentrických kulturních vzorců alternativními, které by rovným způsobem respektovaly ženy i muže, a uznaly tak specifickou osobitost žen v protikladu k mužům, druhou možností je dekonstrukce dichotomií, na jejichž základě jsou skupinové odlišnosti konstruovány a následně naturalizovány.

Tento svůj přístup Fraser používá jako rámec reflexe jednotlivých směrů feministické teorie, na jejímž základě formuluje feministickou kritickou teorii spravedlnosti, která propojuje antiesencialistickou kulturní politiku uznání s egalitární sociální politikou přerozdělování a jejímž prostřednictvím Fraser usiluje o navržení „přesvědčivé vize radikální demokracie“. Fraser formuluje vlastní návrh na antiesencialistický multikulturní feminismus, který má podle ní potenciál překonat dilema

mezi antiesencialistickým skeptickým přístupem k identitě a odlišnosti a multikulturalistickou snahou o ocenění a podporu skupinových odlišností a identit. V rámci tohoto přístupu by se podle ní mohla rozehrát nová diskuse „rovnost versus difference“, která umožní propojit boj za antiesencialistický multikulturalismus s bojem za sociální rovnost.

V současné době nicméně Fraser reformuluje svoji teorii ve světle pokračujících globalizačních tendencí, které mění způsob uvažování o spravedlnosti. Jelikož aktuální konflikty překračují rámec národních států v jejich keynesiánsko-vestfálském rámci, na pořad dne se podle ní dostává otázka rámce, ve kterém by měly být boje proti nespravedlnostem artikulovány. Fraser proto rozšiřuje svoji koncepci spravedlnosti o další dimenzi, a to dimenzi politickou, a formuluje tak trojdimenzionální teorii spravedlnosti. Rozlišuje přitom mezi třemi rovinami politické nespravedlnosti: v první rovině se podle ní jedná o běžnou nerovnou politickou reprezentaci, nad níž vyvstávají dvě roviny nerovné metapolitické reprezentace, jednak nespravedlnosti chybného rámce a jednak nerovná metapolitická reprezentace ve smyslu vyloučení některých jedinců z procedur definování relevantního rámce spravedlnosti. Problémy reprezentace a rozhodovacích procedur tedy představují politickou dimenzi teorie spravedlnosti, kterou je třeba zahrnout do úvah, aby tato teorie byla schopna reagovat na urychlení procesu globalizace a nadnárodní charakter sociálních i kulturních konfliktů. Podle Fraser je třeba v první rovině překonat nekritické definování subjektu spravedlnosti jakožto občanů určitého státu (tzn. nastolení otázky „rovnost mezi kým?“), v další rovině je pak rovněž nutné klást otázky týkající se procedur rozhodování o určení rámce (tzn. položit otázku „jak?“). Metapolitická rovina reprezentace tak podle Fraser odhaluje „nový typ demokratického deficitu“, tj. vyloučení většiny lidí z rozhodování ohledně vymezení sub-

jektu spravedlnosti a rozdělení politického prostoru. Fraser navrhuje demokratický přístup, který rozhodnutí ohledně rámce řeší pomocí dialogického procesu demokratické deliberace, což subjekty spravedlnosti staví do role sociálních a politických aktérů, nikoli pouze objektů. Základním předpokladem demokratického přístupu je podle ní demokratická schopnost sebe-reflexe, která umožňuje konceptuální propojení demokracie a spravedlnosti. Cílem takové kritické reflexe v rámci demokratické debaty je tedy vytvoření souboru několika funkčně definovaných rámců a tomu odpovídající plurality funkčně definovaných subjektů, vedle nichž bude nicméně stále figurovat rovněž teritoriálně vymezený rámec. Problematika rámce tak podle Fraser vedle otázky prvního řádu „rovnost v čem?“, týkající se různých přístupů k přerozdělování, uznání a reprezentaci, nastoluje další roviny problémů v podobě otázek „rovnost mezi kým?“ a „jak?“.

Teoretický posun k třetí politické dimenzi spravedlnosti se odráží rovněž v jejích analýzách konceptu veřejnosti, v nichž směřuje k reformulaci kritické teorie veřejnosti, která umožní překonání demokratického deficitu při vymezení rámce spravedlnosti. V původních úvahách zabývajících se kritikou konceptu veřejnosti Fraser směřovala svou analýzu na kritiku legitimacy a kritiku účinnosti uvnitř teritoriálních států. Na tyto kritiky Fraser posléze navazuje tematizací veřejnosti v situaci „postvestfálské disagregované suverenity“, která problematizuje dřívější úvahy o veřejnosti v rámci teritoriálních států. Svou kritiku legitimacy a účinnosti tak Fraser znovu promýšlí v nadnárodním kontextu. Pro zajištění legitimacy a překonání reálného vyloučení, které přetrvává i přesto, že formálně budou všichni do veřejnosti zahrnuti, je podle ní nutné pluralizovat koncept veřejnosti, a zpochybnit tak liberální ideál jediné všezahrnující veřejnosti. Existence podřízených opozičních veřejností, které podle ní v historii existovaly paralelně s měšťan-

skou veřejností, umožní eliminovat efekt sociálních nerovností a zajistí uznání a rovnoprávnost kulturních diferencí. Pluralita veřejností totiž umožní rovnou participaci všech na utváření veřejného mínění a zahrnutí témat, které byly dříve z diskuse vylučovány, ať již z důvodu omezení diskuse na otázky obecného dobra nezahrnující specifické zájmy a potřeby některých skupin, či z důvodů vyloučení témat definovaných jako soukromých. Podmínkou skutečně inkluzivní veřejnosti je tedy podle ní sociální rovnost a pluralita vedle sebe koexistujících veřejností. Podmínku inkluzivity je ale podle ní nutné znovu promyslet v nadnárodním rámci, ve kterém musí být princip všech dotčených uplatňován bez odkazu na politické občanství.

V rámci kritiky účinnosti pak Fraser zpochybnila liberální předpoklad oddělení občanské společnosti a státu. Její pojetí veřejnosti naopak směřuje k repolitizaci veřejnosti ve smyslu přiznání veřejnosti větší politické zodpovědnosti. V současnosti, kdy dochází ke zpochybnění teritoriální suverenity, tato repolitizace podle Fraser vyžaduje jednak schopnost veřejného mínění ovlivnit výkon veřejné moci, která se již neomezuje pouze na národní vlády, a jednak schopnost administrativní moci prosadit a realizovat požadavky veřejnosti ve vztahu k nadnárodním mocenským subjektům. Celkově tedy podle Fraser „postvestfálská koncepce komunikativní moci“ musí propojit otázku nového vymezení subjektu spravedlnosti, na který má být aplikována norma participační parity, s vytvářením jak nových transnacionálních forem veřejné moci, tak nových demokratických transnacionálních veřejností, ve vztahu k nimž bude mít veřejná moc zodpovědnost.

Ve svém celku tedy publikované články odrážejí komplexní analýzy Nancy Fraser v jejich postupném vývoji. Na jedné straně je zde vyložen její posun od dvou-dimenzionální teorie spravedlnosti k teorii trojdimenzionální, na straně druhé pak

posun od teorie veřejnosti v rámci teritoriálních států k transnacionální veřejnosti, v jejímž rámci mohou být tematizovány otázky rámce spravedlnosti. Charakteristickým rysem jejího přístupu je provázání spravedlnosti s demokracií jako jediným organizačním principem, který může nárokům spravedlnosti dostát. Právě tento požadavek se nicméně může jevit jako problematický v globálním kontextu, ve kterém demokracie poukazuje pouze na určitý typ organizace společnosti, a to společnosti západní. Ačkoli sama Fraser své poslední úvahy nechápe jako konečné a plně si uvědomuje nutnost dalšího detailního rozpracování koncepce postvestfálské spravedlnosti, její teorii lze již nyní nahlížet jako originální příspěvek k novému promýšlení otázek spravedlnosti v globalizovaném světě. Aplikace teorie spravedlnosti na otázky rovnosti mezi muži a ženami pak představuje linii vedoucí přes všechny roviny jejich analýz až k transnacionálnímu feminismu, který umožní konceptualizovat otázky genderové spravedlnosti v jejich dnešní komplexitě. Fraser tak rovněž směřuje k reformulaci feministické teorie ve světle feminizace migrace, globálního provázání ekonomických nerovností a nadnárodních kulturních konfliktů, která by vedla ke skutečné emancipaci a začlenění všech žen do veřejných diskusí jako rovných s muži.

Zuzana Uhlé

Poznámka: Recenze byla napsána v rámci projektu „Podpora společenské akceptace a efektivního prosazování genderové rovnosti ve veřejné sféře“ (reg. č. 1QS700280503) financovaného programem *Podpora cíleného výzkumu* Grantových agenturou Akademie věd České republiky

Frank I. Michelman, Alessandro Ferrara:
Polemika o ústavě

Praha, Filosofia 2006, 135 s.

Richard Rorty v roce 1990 v článku *Banalita pragmatismu a poezie spravedlnosti* poznamenal, že z filozofického hlediska jsou rozdíly mezi současnými právními a politickými filozofy zanedbatelné a že rozdíly například mezi takovým Ronaldem Dworkinem, Richardem Posnerem a Robertem Mangerem jsou pouze politické povahy. Různí filozofové mají různé politické a právní vize, ale z filozofického hlediska se jedná jen o různé verze pragmatismu. Pragmatismus dnes nikoho nešokuje, a naopak se stal převládajícím názorem a součástí běžného politického a právního myšlení a představ. Zatímco pragmatismus je i ve své právněfilozofické verzi dnes něčím zcela banálním, spravedlnost nadále zůstává vizí, kterou nelze podříditi racionálním principům či procedurám politického vyjednávání, a proto se mnohem více blíží poezii v její nezajištěnosti, naději, ale i nebezpečí. Vizi spravedlnosti nelze podle Rortyho obhajovat nějakým racionálním diskurzem či teorií, jak se o to snaží například Habermas. Pragmatické teorie a filozofie jsou zbytečné, protože spravedlnost je nakonec vždy jen nahodilým výsledkem politických sporů ohledně základních podmínek sociálního života, který je vždy znovu a znovu zpochybnitelný v rámci politického společenství.

Představa banální filozofie, kterou je lépe odvrhnout ve jméno vizionářské politiky a poezie spravedlnosti, je jistě efektivní, ale nevysvětluje mimořádný a vytrvalý zájem o teoretické založení a pochopení politického systému ústavní demokracie založené na principech občanských svobod a právního státu. Je-li teorie zbytečná, proč se k ní ústavní instituce neustále obracejí, aby potvrdily nejen svou normativní legitimitu, ale i funkčnost? Teorie ústavní demokracie, právního státu a občanských práv a svobod lemují vývoj demokratického po-

litického systému komplexních moderních společností a každá podstatná politická změna je zpravidla okamžitě reflektována a rozpracována právní a politickou filozofií. Schmittovy nebo Hellerovy myšlenky jsou tak neodmyslitelně spjaty s výmarskou republikou a její krizí, teorie právního realismu se pro změnu úzce váže k legislativním reformám v období New Dealu a Dworkinova teorie práv a právních principů zase logicky vyplývá ze změn, jakými v posledním půlstoletí prošel systém ústavního práva ve Spojených státech amerických.

V této souvislosti je jistě zajímavý a poučný i soubor polemických statí a výměny názorů mezi Frankem Michelmanem a Alessandrem Ferrarou, který pod názvem *Polemika o ústavě* vydalo nakladatelství Filosofia (Praha 2006). Michelmanova teorie deliberativní demokracie, ústavnosti a lidských práv totiž představuje nejen důležitý proud soudobé právní a politické filozofie, ale některé autorovy myšlenky dokonce bezprostředně inspirovaly jihoafrické ústavodárce v procesu vytváření post-apartheidního právního státu a demokracie v 90. letech minulého století.

Soubor se zaměřuje především na dva problémy rozpracované Michelmanem – tzv. potřebu demokratické legitimizace lidských práv v podmínkách interpretačního pluralismu a otázku ústavního patriotismu coby formy politické identity. Alessandro Ferrara potom v komplexní kritice reaguje a kriticky rozpracovává některé důležité podněty Michelmanovy teorie. Knihu rámuje dva samostatné Michelmanovy texty *Lidská práva a hranice ústavní teorie* a *Moralita, identita a „ústavní patriotismus“*, zatímco střední část tvoří Ferrarova kritická analýza Michelmanovy teorie ústavnosti doplněná o Michelmanovy repliky.

V prvním textu Michelman hledá odpověď na otázku, zda je lidská práva nutné legitimizovat demokraticky, a odpovídá záporně, aby otázku následně přeformuloval jako problém „potřeby“ demokratic-

ké legitimizace těchto práv. Kategorie lidských práv má údajně „již ze své definice na demokracii nezávislý, abstraktní a všeobecný obsah“ (s. 25). Zatímco pro legitimitu lidských práv není v politické praxi soudobých komplexních demokracií údajně možné, aby interpretace a aplikace těchto práv byla podřízena procedurám demokratického kritického diskurzu v habermasovském smyslu, neznámá to ještě, že pro takovou praxi neexistuje politická potřeba. Michelman takové nutkání legitimovat lidská práva demokratickými procedurami označuje v kantovském duchu za regulativní ideu, která není empiricky možná. Tím se otevírá široké argumentační pole vymezené rozdílem a napětím mezi *spravedlností* na straně jedné a *platností* na straně druhé. Rozlišení mezi absolutní, transcendentálně založenou spravedlností a imanentní, v politickém a právním systému vždy již situovanou platností Michelmanovi nakonec umožňuje vyřešit i problém morální legitimacy politického donucení bez toho, aby se utíkal k univerzalistickým řešením morální a politické filozofie. Michelman argumentuje *faktem* racionálního interpretativního pluralismu v soudobých demokraciích, který podle něho znemožňuje diskurzivně proceduralistickou legitimitu komunikativním rozumem, a tvrdí, že existuje propast „mezi otázkou opravdové spravedlnosti v politické oblasti a otázkou toho, jak by měl každý jednat, aby poměřováno praxí politického donucování dostál závazku morální korektnosti a bezúhonnosti“ (s. 34). Namísto shody s opravdovou spravedlností je třeba hledat základ morální legitimacy lidských práv v ústavních podmínkách platnosti jejich aktuálních interpretací.

Habermasův předpoklad univerzální akceptovatelnosti ústavních principů, které fakticky nebyly přijaty jednomyslně (byly schváleny například ústavní většinou v zákonodárném sboru nebo většinou hlasů v ústavodárném shromáždění atd.), je podle Michelmana jen zvláštní formou sub-

stancionální argumentace maskované zdánlivě proceduralistickým přístupem (s. 126). Základní práva jsou akceptovatelná každým jedincem již z čistého respektu k jejich autoritě a možnost podrobit tato práva demokratické kritice i případné změně tuto autoritu jen posiluje. Demokratický proces samotný je nicméně z právního hlediska již konstituovaný, a tudíž podmíněný ústavními zákony, které musejí zaručovat férovost demokratického procesu, a tím posilovat i jeho důvěryhodnost a účtyhodnost.

Ferrara ve své kritické reflexi Michelmanových myšlenek velmi přesně podotýká, že celá teorie je úzce spjata s kořeny americké demokracie a jejím zdánlivě paradoxním založením na představě o lidu, který vládne sám sobě, ale jehož vláda musí být současně vládou zákonů, nikoli nahodilých rozhodnutí politických většin a jednotlivců. I když se o tom Ferrara přímo takto nezmiňuje, nejedná se nakonec o nic jiného než aporii *petitio principii* a *circulus vitiosus* vlastní modernímu demokratickému právnímu státu? Michelmanovo pojetí deliberativní demokracie je potom pokusem nalézt kompromis mezi liberálním důrazem na vládu práva podmíněnou občanským konsenzem a republikánským (chápáno pochopitelně ve smyslu obecném, nikoli stranicko-politickým) důrazem na demokratickou vládu jako vládu uskutečňovanou ovládanými.

Ferrara si dále klade otázku: „Jak může uzákonění základního zákona – onen právní velký třesk, jímž je zformulování ústavy – vůbec představovat právotvorný proces, pokud demokratická kvalita diskuse, která by teoreticky měla prokázat správnost a opodstatněnost ústavy, může být v souladu s premisami moderního právního myšlení definována pouze z hlediska už existujícího zákona?“ (s. 57). Tato otázka je stejně tak banální, jako i klíčová pro pochopení ústavodárných procesů v soudobých komplexních demokraciích a jejich paradoxů. Jedná se o vlastní téma legitimacy, onoho „práva na zákon“, které není předem

právně definovatelné a jehož legitimnost se odvíjí od samotného zákonodárného aktu. Demokracie nemůže existovat bez zákona, ale zákon nelze uvést v život bez demokratické vůle. Co znamená svrchovanost vůle lidu, když tato vůle je regulována normativním rámcem vyššího práva ústavnosti, jenž ovšem není vyšší ani vnější vůči aktům této svrchované vůle? Ferrara nabízí estetizující východisko a používá metafory počátečního tahu štetcem, který je nakonec ospravedlněn malířským dílem, k němuž patří (s. 75). Tato romantizující poloha je nejen blízká Rortyho „poezii spravedlnosti“, ale především vyvolává otázku po původní identitě lidu jako celku, který sám sobě vládne. Ferrara také dochází k závěru, že Michelmanova teorie předpokládá lid coby entitu s určitou politickou identitou, jež ovšem předpokládá určitou sebe-deskripci ve smyslu předpolitické kulturní identity. Spojení „My, lid“ obsahuje podle Ferrary dvojznačnost kulturní („my“) a politické („lid“) identity, která je vlastní Michelmanově teorii i přesto, že kulturní identita neznamena etickou či hodnotovou jednotu. Tato jednota je dána společným charakterem historických zkušeností, politických zápasů a konfliktů a chápe se jako „jednota osudu“. Kulturní identita potom podle Ferrary funguje jako „těžiště praktického vztahu kolektivu k sobě samému“ (s. 69), a tím se podstatně liší od všech esenciálně romantických identit daných „duchem národa“.

Michelman toto východisko ve své odpovědi důrazně odmítá, protože se v něm neustále počítá se založením politického lidu kulturní identitou. Tento předpoklad kulturní jednoty je podle něho neslučitelný s neomezeným akceptováním racionálního i sociálního pluralismu. Jediné východisko nalézá v performativitě, totiž ve „*ohledu* do implikací toho, jak si my sami – jednáme-li jako účastníci – uvědomujeme, že jen odpovídáme ostatním – s nimiž jsme sociálně spjatí normativními neshodami: neshodami, které musí být vyřešeny společně, a to

prostě proto, že nejsme ochotni – a v jistém určujícím smyslu nejsme schopni – rozejít se s ostatními a jít svými vlastními odlišnými cestami“ (s. 87). Tato zkušenost, tento vhled je součástí imanentního světa politiky a právního donucení, a proto je vždy historicky situovaný a sociálně nahodilý.

Polemická výměna názorů mezi Michelmanem a Ferrarou otevírá mnoho témat dnešní právní a politické filozofie a jedním z nejdůležitějších je bezesporu problém politické identity a ústavního patriotismu. Je proto potěšitelné, že editor Marek Hrubec zařadil do závěrečné části knihy esej *Moralita, identita a „ústavní patriotismus“*, ve kterém se Michelman kriticky vyrovnává s Habermasovým pojetím ústavního patriotismu a politické identity. Ústavní patriotismus v Habermasově pojetí pokládá za směsici kontrafaktických ústavních představ a empirických komunitárních vazeb (s. 101) a velmi přesvědčivě argumentuje, že lingvistický obrat je obratem směrem ke komunitárnímu myšlení. Jak říká Habermas, občanská solidarita založená konsenzem v otázce procedur legitimní tvorby práva a legitimního výkonu moci potřebuje navíc zakotvení v kontextu historicky konkrétní politické kultury. Naproti tomu Michelman poznamenává, že Habermasovo pojetí automaticky předpokládá konvergenci názorů a racionálních argumentů u všech příslušníků politického národa, nicméně že ve skutečnosti je tato konvergence pouze empirická a nahodilá, nikoli diskurzivně ideální. Namísto etické pospolitosti ústavních patriotů tedy podle Michelmana máme co do činnosti spíše s faktickými a nahodilými procesy sociální a politické identifikace, které nemají k problému platnosti vyššího ústavního práva bezprostřední vztah.

Soubor *Polemika o ústavě* seznamuje českého čtenáře s mnoha ústředními tématy soudobé právní a politické filozofie a ukazuje, jak dnes ani typicky normativní a spekulativní problémy nelze formulovat bez přihlídnutí k metodologii a para-

digmatům sociální teorie. Jistě by bylo zajímavé sledovat, jak například konstitutivní paradoxy soudobých ústavních demokracií umožňují diferencovat jednotlivé systémy práva, politiky a morálky a postupně vytvářet seberefrenční operace v těchto systémech. Pokud bychom radikalizovali Michelmanovu představu interpretativně racionálního pluralismu a převedli ji do kontextu systémové teorie, zjistili bychom, že ústavnost jako vyšší právo neposkytuje nějaký bezpodmínečný rámec platnosti, ale naopak že různé sociální systé-

my objektivizují své vnitřní interpretace ústavy. Platnost ústavních norem by nevyžadovala politické „společenství osudu“ jako svůj předpoklad, ale pouze jako jeden z mnoha referenčních bodů sociální komunikace probíhající uvnitř ústavního práva. Nahradit normativitu operacionalitou by přitom znamenalo zcela přehodnotit právní a politickou filozofii jako normativní reflexi života v komplexních demokratických společnostech, což ale není tématem Michelmanových a Ferrarových úvah.

Jiří Příbáň

Missing Links? Citizenship, Civil Society & Political Parties in European Constitutional Politics

Praha, 11.–13. 7. 2007

Ve dnech 11.–13. 7. 2007 se konal v Sociologickém ústavu AV ČR, v.v.i., mezinárodní workshop „Missing Links? Citizenship, Civil Society & Political Parties in European Constitutional Politics“ (Chybějící články? Občanství, občanská společnost a politické strany v procesu evropských konstitučních politik). Workshop byl organizován Jean Monnet Centrem pro Evropská studia na Brémské univerzitě – projektem „Citizenship and Constitutionalization: Transforming the Public Sphere in East- and West- European Integration“ (ConstEPS – Občanství a konstitucionalizace: Transformace veřejné sféry v procesu evropské integrace – Východ a Západ), pod vedením prof. Ulrike Liebert, financovaným Volkswagen Stiftung a Sociologickým ústavem AV ČR, v.v.i. – výzkumnou skupinou oddělení Sociologie politiky, která se pod vedením PhDr. Zdenky Mansfeldové, CSc., podílí jako partner na projektu 6. rámcového programu „Reconstituting Democracy in Europe“ (RECON – Rekonstituování demokracie v Evropě), financovaném Evropskou komisí. Oba projekty jsou vzájemně úzce propojené, a to jak předmětem zájmu, tak personálně, a částečně rovněž institucionálně. Projekt RECON tematicky navazuje, prohlubuje a významně rozšiřuje projekt ConstEPS.

Třidenního workshopu se zúčastnilo celkem 27 účastníků z České republiky, Estonska, Itálie, Německa, Polska a USA. Účastníky z řad renomovaných představitelů politické vědy i nastupující generace badatelů doplnili studenti a pozvaní představitelé neziskových organizací. Program pokrýval široké spektrum otázek, kterými se zabývají oba projekty, a to jak z hlediska teoretické konceptualizace, tak i analýzy empirických výsledků – především v projektu ConstEPS.

První programový blok workshopu byl věnován obecnějším teoretickým problémům. S hlavním referátem „If the EU Is Not Democratic, How Can Its Impact upon Domestic Politics not be Undemocratic?“ (Pokud není Evropská unie demokratická, jak může být její vliv na domácí politiky demokratický?) vystoupil profesor Philippe C. Schmitter z Evropského univerzitního institutu ve Florencii. Schmitter je jedním z nejvýznamnějších představitelů neofunkcionalismu a dlouhodobě a systematicky se zabývá problematikou demokratického deficitu v EU.

Ve svém příspěvku Schmitter zdůraznil dvojí omezení EU – i.) EU není v současnosti uznanou legitimní demokracií; a ii.) EU proměňuje fungování domácích institucí, aniž by je nahrazovala nadnárodními legitimními demokratickými strukturami. Podtrhl však, že tato konceptualizace je možná pouze v případě, že na konceptuálně odlišný transnacionální charakter Evropské unie aplikujeme analytické kategorie vzniklé a ukotvené v kontextu národního státu. Schmitter zdůraznil nutnost významným způsobem revidovat stávající terminologii i konceptuální chápání klíčových kategorií soudobé politické vědy. Za hlavní změny fungování Evropské unie označil tzv. opatrovnictví (*guardianship* – proces, v němž je významná část politik regulována na evropské úrovni a evropské instituce jsou za situace limitované vykazovatelnosti nadřazeny existujícím národním institucím – např. Evropská centrální banka) a individualizaci (*individualization* – proces, v němž se v procesu evropeizace dramaticky proměnil každodenní život, v důsledku čehož došlo k fragmentalizaci struktur reprezentace zájmů na národní úrovni). V neposlední řadě Schmitter zdůraznil nutnost rozlišovat mezi procesy evropské integrace a evropeizace, a také fakt, že základní premisou demokracie na národní i nadnárodní úrovni zůstává vykazovatelnost (*accountability*).

Jana Reschová (Právnická fakulta UK a Fakulta mezinárodních vztahů VŠE Pra-

digmatům sociální teorie. Jistě by bylo zajímavé sledovat, jak například konstitutivní paradoxy soudobých ústavních demokracií umožňují diferencovat jednotlivé systémy práva, politiky a morálky a postupně vytvářet seberefrenční operace v těchto systémech. Pokud bychom radikalizovali Michelmanovu představu interpretativně racionálního pluralismu a převedli ji do kontextu systémové teorie, zjistili bychom, že ústavnost jako vyšší právo neposkytuje nějaký bezpodmínečný rámec platnosti, ale naopak že různé sociální systé-

my objektivizují své vnitřní interpretace ústavy. Platnost ústavních norem by nevyžadovala politické „společenství osudu“ jako svůj předpoklad, ale pouze jako jeden z mnoha referenčních bodů sociální komunikace probíhající uvnitř ústavního práva. Nahradiť normativitu operacionalitou by přitom znamenalo zcela přehodnotit právní a politickou filozofii jako normativní reflexi života v komplexních demokratických společnostech, což ale není tématem Michelmanových a Ferrarových úvah.

Jiří Příbáň

Missing Links? Citizenship, Civil Society & Political Parties in European Constitutional Politics

Praha, 11.–13. 7. 2007

Ve dnech 11.–13. 7. 2007 se konal v Sociologickém ústavu AV ČR, v.v.i., mezinárodní workshop „Missing Links? Citizenship, Civil Society & Political Parties in European Constitutional Politics“ (Chybějící články? Občanství, občanská společnost a politické strany v procesu evropských konstitučních politik). Workshop byl organizován Jean Monnet Centrem pro Evropská studia na Brémské univerzitě – projektem „Citizenship and Constitutionalization: Transforming the Public Sphere in East- and West- European Integration“ (ConstEPS – Občanství a konstitucionalizace: Transformace veřejné sféry v procesu evropské integrace – Východ a Západ), pod vedením prof. Ulrike Liebert, financovaným Volkswagen Stiftung a Sociologickým ústavem AV ČR, v.v.i. – výzkumnou skupinou oddělení Sociologie politiky, která se pod vedením PhDr. Zdenky Mansfeldové, CSc., podílí jako partner na projektu 6. rámcového programu „Reconstituting Democracy in Europe“ (RECON – Rekonstituování demokracie v Evropě), financovaném Evropskou komisí. Oba projekty jsou vzájemně úzce propojené, a to jak předmětem zájmu, tak personálně, a částečně rovněž institucionálně. Projekt RECON tematicky navazuje, prohlubuje a významně rozšiřuje projekt ConstEPS.

Třídenního workshopu se zúčastnilo celkem 27 účastníků z České republiky, Estonska, Itálie, Německa, Polska a USA. Účastníky z řad renomovaných představitelů politické vědy i nastupující generace badatelů doplnili studenti a pozvaní představitelé neziskových organizací. Program pokrýval široké spektrum otázek, kterými se zabývají oba projekty, a to jak z hlediska teoretické konceptualizace, tak i analýzy empirických výsledků – především v projektu ConstEPS.

První programový blok workshopu byl věnován obecnějším teoretickým problémům. S hlavním referátem „If the EU Is Not Democratic, How Can Its Impact upon Domestic Politics not be Undemocratic?“ (Pokud není Evropská unie demokratická, jak může být její vliv na domácí politiky demokratický?) vystoupil profesor Philippe C. Schmitter z Evropského univerzitního institutu ve Florencii. Schmitter je jedním z nejvýznamnějších představitelů neofunkcionalismu a dlouhodobě a systematicky se zabývá problematikou demokratického deficitu v EU.

Ve svém příspěvku Schmitter zdůraznil dvojí omezení EU – i.) EU není v současnosti uznanou legitimní demokracií; a ii.) EU proměňuje fungování domácích institucí, aniž by je nahrazovala nadnárodními legitimními demokratickými strukturami. Podtrhl však, že tato konceptualizace je možná pouze v případě, že na konceptuálně odlišný transnacionální charakter Evropské unie aplikujeme analytické kategorie vzniklé a ukotvené v kontextu národního státu. Schmitter zdůraznil nutnost významným způsobem revidovat stávající terminologii i konceptuální chápání klíčových kategorií soudobé politické vědy. Za hlavní změny fungování Evropské unie označil tzv. opatrovnictví (*guardianship* – proces, v němž je významná část politik regulována na evropské úrovni a evropské instituce jsou za situace limitované vykazovatelnosti nadřazeny existujícím národním institucím – např. Evropská centrální banka) a individualizaci (*individualization* – proces, v němž se v procesu evropeizace dramaticky proměnil každodenní život, v důsledku čehož došlo k fragmentalizaci struktur reprezentace zájmů na národní úrovni). V neposlední řadě Schmitter zdůraznil nutnost rozlišovat mezi procesy evropské integrace a evropeizace, a také fakt, že základní premisou demokracie na národní i nadnárodní úrovni zůstává vykazovatelnost (*accountability*).

Jana Reschová (Právnická fakulta UK a Fakulta mezinárodních vztahů VŠE Pra-

ha) se ve svém příspěvku „The European Constitutional Process from the Point of View of Selected Policy Areas“ (Evropský konstituční proces z pohledu vybraných oblastí politik) zaměřila na energetickou politiku. Energetická politika, která se nachází v samém srdci evropské integrace a jež svou povahou významně prostupuje jednotlivými sektory politik, je paradoxně dosud zcela v kompetenci národních států. V důsledku její vzrůstající důležitosti však dochází postupně ke změně. Reschová konstatuje, že i tuto oblast bude nutné dříve nebo později regulovat. Jakákoli změna ve směru k centralizaci se však významně dotkne nejen stávajících energetických politik, ale také národních politických elit a občanů. Z tohoto důvodu nabízí studium energetické politiky možnost analyzovat efekty procesu evropeizace.

Příspěvek Ulriky Liebert (University of Bremen / CEuS) „A Missing Link? Democratic Citizenship in the Political Structuring of Europe“ (Chybějící články? Demokratické občanství v politickém strukturování Evropy) celkově záramoval tematické zaměření workshopu. V aktuální situaci, kdy „Smlouva o ústavě pro Evropu“ je po zamítavém francouzském a nizozemském referendu a agonizujícím období reflexe de facto „mrtvá“, se představitelé 27 členských států EU na summitu v Bruselu dohodli na projektu „Reformní smlouvy“. Hlavním cílem příspěvku bylo vymezit nové perspektivy národního občanství na základě komplexní analýzy rozdílných pohledů na úlohu občanství v evropské konstituční politice. Liebert ve svém komplexním příspěvku zároveň představila teoretické přístupy a modely ke zkoumání tohoto problému. Ty vytvářejí referenční rámec projektu ConstEPS, jehož inovativní metodologie propojující kvantitativní a kvalitativní přístupy a dosavadní výsledky byly rovněž představeny. Liebert navrhuje dále typologii vztahu občanství a evropské konstituční politiky a klasifikaci pěti způsobů legitimizace evropských konstitučních

reforem, které v sobě agregují reprezentaci, vykazovatelnost a participaci.

David Ost (Hobart and William Smith Colleges, NY) v příspěvku nazvaném „Anger, Politics, and Structural Adjustment in the New Member States: Poland in a Comparative Perspective“ (Hněv, politiky a strukturální přizpůsobení v nových členských zemích: Polsko v komparativní perspektivě) představil možnost teoretické konceptualizace hněvu a odporu, které považuje za důležité, avšak dosud relativně opomíjený efekt evoluce postkomunistické společnosti ve východní Evropě.

Problematicke radikální pravice ve východní Evropě se věnovala Lenka Bustikova Siroky (Duke University, North Carolina) v příspěvku „The Radical Right in Central Eastern Europe: Some Preliminary Findings“. Bustikova Siroky hledá příčiny vedoucí k nárůstu popularity radikální pravice či zvýšení její popularity ve východní Evropě. Vychází z hypotézy, že konvergence relevantních politických stran, pokud jde o jejich vztah k evropské integraci a EU, otvírá pole působnosti pro radikální pravici. Na konceptuální úrovni ukazuje, že jak termíny radikální, tak pravice je třeba v kontextu střední a východní Evropy vnímat s otazníkem. Bustikova Siroky představuje možné řešení tohoto dilematu na základě analýzy empirických dat, když se snaží najít společné charakteristiky nejen těchto stran, ale také jejich voličů.

Druhý programový blok byl věnován prezentaci výsledků témat řešených v rámci projektu ConstEPS. Petra Rakušanová (SOÚ AV ČR / CEuS Bremen) ve svém příspěvku „Civil Society Participation and EU Legitimacy: Comparing New and Old Member States“ (Občanská společnost, participace a legitimita Evropské unie: Srovnání nových a starých členských zemí) kriticky hodnotila snahy evropských elit a institucí legitimizovat systém evropského vládnutí na základě budování a prosazování evropské občanské společnosti. Na příkladu procesu evropské konstitucio-

nalizace upozornila Rakušanová na silnou normativní a konstruktivistickou povahu těchto snah, jejich konceptuální problematičnost a faktická omezení vyplývající z komplexní reality rozšířené Evropy.

Joanna Serdyska (UniHB / CeuS Bremen) v příspěvku „Mission Impossible? Enabling Environment for European Civil Society. A Legal Perspective“ (Poslání (ne)možné: Krok k vytvoření prostoru pro Evropskou občanskou společnost. Právníká perspektiva) nabídla přehled legislativních úprav vzniku a fungování neziskových organizací v Belgii, ČR, Estonsku, Francii, Litvě, Německu, Polsku a Velké Británii. Vedle toho představila také obtížně vznikající evropské právní úpravy vzniku neziskových organizací na nadnárodní úrovni. Příspěvek představuje základ pro komparativní analýzu možnosti utváření organizované evropské občanské společnosti.

Problematicke legislativní regulace nabývání státního občanství se věnovala Aleksandra Wyrozumska (UniHB/CeuS Bremen) ve vystoupení „National Citizenship between Liberalization and Ethnicization: Towards Democratic Convergence?“ (Národní občanství mezi liberalizací a etnizací: Směřujeme k demokratické konvergenci?). Wyrozumska testuje v současné době populární hypotézu o konvergenci právní úpravy občanství v zemích EU-15. Svou analýzu rozšiřuje o nové členské země vedle Německa, zkoumá také Polsko a Maďarsko, a snaží se dokázat, že zvětšující se podobnost právní úpravy v jednotlivých národních legislativách neznamená automaticky liberalizaci, ale v některých případech naopak deliberalizaci.

Tatjana Evas (UniHB/CeuS Bremen) se věnuje velmi citlivé problematice evropského ústavního procesu – narůstající propasti mezi elitami a občany a ve svém příspěvku „Assessment of Elites/Citizen Gap in the Context of Theory of Deliberative Democracy“ (Hodnocení propasti mezi elitami a občany v kontextu teorie delibera-

tivní demokracie) představuje komplexní teoretický model vztahů mezi občany, elitami, zprostředkujícími organizacemi a EU. Na základě tohoto modelu pak na základě empirických výsledků projektu ConstEPS nabízí komparativní pohled na danou problematiku.

Třetí programový blok byl věnován konkrétním aktérům a jejich roli v procesu evropeizace a evropského konstitučního procesu.

Katarzyna Gajewska (GSSS, University of Bremen) se ve vystoupení nazvaném „A Process Approach to the Integration of European Trade Union Movement: Structures, Interaction and Action“ (Procedurální přístup k integraci evropského odborového hnutí: struktury, interakce a jednání) zabývala vlivem institucionálních struktur na vzájemnou spolupráci a budování vztahů mezi odborovými organizacemi na nadnárodní úrovni.

Politické strany, jejichž význam v evropském integračním procesu dosud nebyl zcela doceněn, byly tématem dalších dvou vystoupení. Kathrin Packham (UniHB/CeuS) v referátu „Political parties – Agents of the Europeanisation of Political Communication? The Case of Constitutional Treaty Ratification in European Public Debates“ (Politické strany – aktéři Evropeizace politické komunikace? Případová studie ratifikace ústavní smlouvy v Evropských veřejných diskusích) zkoumala úlohu politických stran v politické komunikaci a šíření informací o smlouvě o evropské ústavě. Dosud byla značná pozornost věnována účasti organizací občanské společnosti v evropském konstitučním procesu, roli evropských institucí a národních vlád, ale jen malá pozornost byla věnována tomu, jakou úlohu v diskusích o evropské ústavě hrály politické strany, a to zejména na národní úrovni. Práce Packham vyplňuje tuto mezeru, detailněji se pak věnuje srovnání evropeizace politické komunikace německých a britských politických stran na národní a nadnárodní úrovni.

Ewelina Pawlak (UniHB/CEuS) se ve svém vystoupení „The Legitimacy of EU Constitutional Treaty Reform: Political Parties and Civil Society in Poland“ (Legitimita reformy Evropské ústavní smlouvy: Politické strany a občanská společnost v Polsku) zaměřila na otázku vlivu politických stran a organizované občanské společnosti na proces legitimizace evropských ústavních reforem. V komparativní analýze srovnala vliv politických stran a občanské společnosti ve třech nových a třech starých členských zemích EU a podrobněji zkoumala diskurz legitimacy ústavní smlouvy v Polsku.

Poslední programový blok byl zaměřen metodologicky. Pat Lyons (SOÚ AV ČR) se ve vystoupení „Public Attitudes toward European Integration in the Republic of Ireland“ (Postoj veřejnosti k evropské integraci v Irské republice) zabýval analýzou postojů k EU z dat Eurobarometru a volebním chováním v referendech k evropským otázkám, kterých v irském případě byla celá řada. Pracuje s dlouhými časovými řadami, což umožňuje hledat souvislosti. V kontextu neúspěšných referend ve Francii a Holandsku přináší Lyons důležitý pohled na fakt, že klíčovým faktorem volebního chování v evropských referendech je v případě Irska (a jak ukazují další autoři, rovněž v případě Francie a Holandska) domácí politický kontext.

Alexander Gattig (UniHB/CEuS) v příspěvku „Civil Society, Political Parties and Economic Groups and the EU's Constitutional Ratification Process: A Network Analysis“ (Občanská společnost, politické strany a ekonomické organizace v procesu ratifikace evropské ústavní smlouvy: síťová analýza) představil nový pohled na využití síťové analýzy při zkoumání vztahů mezi aktéry v procesu ratifikace ústavní smlouvy. Mezi první zjištění, které vychází z komparace České republiky a Německa, patří silnější propojení mezi aktéry ve starých členských zemích a klíčová úloha ekonomických organizací v tomto proce-

su. Obecně Gattig nachází silnější propojení mezi organizacemi, které daný proces hodnotí pozitivně. Kritické organizace jsou institucionálně spíše marginalizované, a samy nepracují na změně.

Na závěr je možné poznamenat, že skupina odborníků, která se v Praze sešla, připravila základ pro komplexní kritickou analýzu evropského ústavního procesu. Oba projekty – ConstEPS i RECON – tak mohou čerpat z intenzivní konceptuální, metodologické i teoretické diskuse. Pražské setkání poukázalo na potřebu redefinování základních analytických kategorií pro zkoumání evropeizace, stejně jako nutnost vrátit politické strany a občany mezi klíčové aktéry tohoto procesu.

Zdenka Mansfeldová, Petra Rakušanová

Konference Teorie jednání: jeden koncept, mnoho koncepcí

Praha, 20. dubna 2007

V pátek dvacátého dubna 2007 se uskutečnila v budově Akademie věd České republiky již třetí konference před dvěma lety obnovené sekce sociologické teorie Masarykovy české sociologické společnosti. Na konferenci, tentokrát spolupořádané Kabinetem pro studium vědy, techniky a společnosti, se – po setkáních věnovaných teorii Talcotta Parsonse (2005) a postparsonsovským teoriím sociálních systémů (2006) – projednávaly rozličné aspekty sociologických teorií jednání.

Konferenci zahájil a účastníky přivítal předseda sekce Jiří Šubrt. V úvodním příspěvku poukázal na problematická východiska sociologické teorie jednání. Připomněl nedůležitějšího z klasiků tématu – Maxe Webera – i rozdílnost jím inspirovaných koncepcí, Schützovy a Parsonsovy. Upozornil také na potíže, které přinášejí překlady německých a anglických pojmů do češtiny (das Handeln / die Handlung; actor/agent, smysl/význam atd.)

Na závěr svého projevu položil otázky, na které by měla konference pomoci hledat odpovědi: jak naložit s dědictvím, které představuje koncept jednání? A jak dále teorii rozvíjet?

Maxi Weberovi věnoval svůj příspěvek i Miloš Havelka. Zdůraznil Weberův radikální nominalismus a metodologický konstruktivismus a vyložil Weberovu koncepci sociálního jednání. Pouze účelově racionální jednání reflektuje a kalkuluje všechny tři komponenty – cíl, prostředky, vedlejší důsledky – i jejich vztahy. Pomocí pojmů legitimního řádu, smyslu a šance naznačil Havelka možný popis procedury fungování tzv. neviditelné ruky trhu.

Miloslav Petrussek připomněl Floriana Znanieckého, který (ač dnes připomínán především pro spolupráci s Williamem Isaacem Thomasem na monumentálním *Polském sedlákově*) sám sebe považoval za filozofa kultury a nikoliv za empirického sociologa. Znanieckého ústřední pojem *humanistického koeficientu*, který vyjadřuje důraz na zkušenost subjektu, se na rozdíl například od podobného a školsky opakovaného Thomasova teorému do současné sociologie neudržel. To Petruska vedlo k úvaze nad úlohou času v osudech sociologických koncepcí.

První blok konference ukončil referát Františka Znebežánka věnovaný konceptem George C. Homansa a Herberta Blumera. Po kritice parsonsové teorie, která z „člověka činí pouhou funkci systému“, se pokusili Homans i Blumer člověka do sociologické teorie navrátit. Jejich pojetí se ovšem od sebe zásadně liší. Homansův člověk je „suchopárný“ mechanismus reagující na stimuly. Taková koncepce, přestože člověka nevyčerpává zcela, je podle Homansa pro sociologii nejužitečnější. Může si vystačit s pozorováním frekvencí stimulů a frekvencí odměn. Oproti tomu Blumerův člověk zaujímá pozici interpretujícího a definujícího jedince – tvůrce smyslu. Blumerova antipozitivistická sociologie musí překonat subjekt-objektovou distanci, vidět

aktéra i jeho situaci jeho očima, a pokusit se ho tak pochopit.

Po přestávce pokračovala Zuzana Kubátová výkladem teorie symbolické směny a s ní souvisejícím pojetím jednajícího v díle francouzského sociologa Pierra Bourdieu. Přestože v kapitalistické společnosti vzniklo ekonomické pole jako pole otevřené kalkulace, zůstává teorie symbolické směny vzhledem ke své neempiričnosti univerzální teorií. Symbolická směna může být objektivně popisována jako kalkul, nicméně subjektivní clona tento kalkul zakrývá – lidé nekalkulují, nýbrž jednají podle praktické logiky. Přes koncept sociálního prostoru odhalujeme subjektivní jednání, ale dosahujeme i objektivního poznání.

Richard Jung kritizoval veškeré koncepce jednání, které, spočívající na základech německých *Geisteswissenschaften*, spatřují v činnostech člověka projevy ducha či mysli. Taková pojetí jsou legitimní v psychologii, ne však v sociologii. V sociologii jednání je nutno představu *zážitku a činu* nahradit představou *úkonu a ohlasu*. Sociologické pojetí jednání si má za svou vzít metaforu šablony, jelikož se v ní nejedná o účely, nýbrž o omezení.

První polovinu konference uzavřel příspěvek Jana Balona *Aktér a jeho pozorovatel. Subjektivní a objektivní perspektiva*. Teorie pokoušející se vyřešit problém vztahu aktéra a jeho (vědeckého) pozorovatele, které vznikaly od osmdesátých let, tento problém podle Balona spíše zatemňují. Představují totiž příliš silný koncept aktérů (jako aktivních, spontánních, reflexivních) a příliš slabý koncept (odosobněných, zvětčujících...) pozorovatelů. Odmítnutí fikce pozorovatele však přináší nebezpečí vytvoření fikce aktéra. Teprve oboustranný zájem o vysvětlení, který vychází ze zájmu o řešení problému, umožňuje navázání dialogu mezi aktérem a pozorovatelem.

Odpolední část zahájil Martin Hájek úvahou o souvislosti mezi teoriemi jednání a morálky. Pokus o zodpovězení otázky

povahy aktérství Hájek ilustroval příkladem nenarozeného plodu. Při konstrukci plodů jako aktérů, s jejich zájmy a potřebami, se matce, která se stává pouhým „přívěskem“ aktéra-plodu, aktérství ubírá. Aktérství lze tedy z pohledu např. Steva Fullera považovat za vzácný statek – nabývá-li ho někdo, někdo druhý ho ztrácí, tj. aktérství vzniká konstrukcí z již existujícího sociálního řádu, z již existujícího omezeného množství aktérství. Takové pojetí do značné míry odporuje tradičnímu sociologickému stanovisku, v němž každý aktér nabývá aktérství jaksi *ex nihilo*. Pohledněme-li též na morálnost jako na nedostatekový statek, dospějeme k paradoxnímu, až durkheimovskému závěru, že nemorální čin zvyšuje morálnost ostatních. Imperativem altruisty by tedy mělo být jednat pokud možno co nejvíc nemorálně. V závěru Hájek Fullerovu myšlenku aktérství „in medias res“ kriticky zhodnotil a vyjádřil nad předpoklady takového určení aktérství svoje pochyby založené právě na úvaze o morálním jednání.

Jako zahraniční host poté vystoupila paní Dilbar Alijevová – předsedkyně sekce sociologické teorie Slovenské sociologické společnosti. Hovořila o pojetí jednání v kontextech různých teorií jednání. V historickém přehledu zmínila Webera, Parsonse, Goffmana, Garfinkela i další a svůj příspěvek uzavřela teoriemi postmoderními, v kterých někdy individuální aktér zcela mizí. Paní Alijevová i Jiří Šubrt vyjádřili přání další spolupráce mezi oběma teoretickými sekcemi, která by mohla v budoucnu nabýt podoby společně pořádané konference.

Jiří Kabele prezentoval svůj vlastní teoretický pokus o řešení jednoho z trvalých témat sociologie, totiž uchopení jednání jako strukturovaného, zároveň však strukturujícího. Známa Giddensova teorie strukturace podle Kabeleho vždy nakonec selhává při pokusu postihnout úlohu aktéra v případě diskontinuity struktur. Kabele vysvětlil, jak používá pojmu *herních rám-*

ců, kterými aktéři překrývají neurčitost a v kterých provádějí své volby. Stabilita je zaručena, protože koordinační náklady na změnu herního rámce bývají větší než náklady na přizpůsobení se stávajícímu. V době velkých strukturních přeměn, jakou byly například události roku 1989, nahrazují herní rámce velká vyprávění. K rozboru institucionalizace je tudíž nutno přidat rozbor narativizace.

Poslední blok začal příspěvkem Idy Kaiserové: *Žánr fantasy jako případ kolektivní akce: nosné a neúnosné analogie*. Kaiserová vyšla z Olsonovy definice kolektivní akce jako jakékoliv akce vedoucí k získání kolektivního statku a osvětlila pojem *freeriderů*, to jest těch, kteří takový statek spoluužívají, ale nepodílí se aktivně na jeho vytváření a udržování. Jako příklad uvedla kolektivní statek českého jazyka, jenž je ničen laciným nekvalitním dabingem zahraniční filmové a televizní produkce a na jehož ochranu se staví jen jisté specializované spolky. Česká veřejnost stojí spíše stranou a těží z jejich obranářských akcí. Izomorfni situaci můžeme dle Kaiserové nalézt ve fantasy literatuře, kde se k ochraně vlastního světa proti síle zla postaví společenství malých hrdinů.

Konferenci uzavřel společný referát Markéty Braun Kohlové a Jana Urbana. Představili posluchačům *teorii plánovaného chování* a svoje zkušenosti s její aplikací ve výzkumu environmentálních otázek. Teorie plánovaného chování rozvíjí teorii racionální volby a vychází ze syntetického modelu pro analýzu chování a jeho determinant v různých kontextech. Výhody této teorie i možnou teoretickou a metodologickou kritiku ilustrovala Braun Kohlová na výzkumu preferencí dopravních prostředků.

Závěrečného slova se ujal opět Jiří Šubrt. Poděkoval všem posluchačům za účast a přednášejícím za podnětné příspěvky. Upozornil nejen na plánovaný sborník, který zahrne prezentované i další příspěvky, ale i na další připravované akce sekce

teoretické sociologie. Půjde o říjnové kolokvium *Historická sociologie a civilizacionistika* a o konferenci věnovanou sociálnímu konstruktivismu, chystanou na konec listopadu.

Jakub Mareš

Konference České demografické společnosti (ČDS) – Regionální demografie

Olomouc, 23.–24. 5. 2007

Konference České demografické společnosti (ČDS) s podtitulem „Regionální demografie“, se konala 23. a 24. května 2007 na půdě Přírodovědecké fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. Tato konference, která se ve svém 37. pokračování zaměřila na okruh problémů spojených s vývojem obyvatelstva v územních celcích menších, než jsou celky představované jednotlivými státy, byla za poslední léta jedním z nejvýraznějších pokusů o změnu v rámci České demografické společnosti.

ČDS byla založena v roce 1964 jako zájmové dobrovolné sdružení badatelů, kteří se věnují demografické a příbuzné problematice.

Mezi avizované změny patřilo i to, že se demografové a ostatní odborníci sešli mimo hlavní město, a nikoli jen na jeden den, ale na dva dny plně věnované demografii. Konference se zúčastnilo okolo sta demografů, statistiků a odborníků z příbuzných oborů. Úvodní slovo patřilo profesorce Jitce Rychtaříkové a Ing. Vladimíru Poláškoví, který byl zástupcem jak Českého statistického úřadu, tak olomouckých organizátorů konference, kteří kromě bezchybné organizace připravili i doprovodnou poznávací část města Olomouce. Do programu konference bylo zařazeno celkem třicet příspěvků, z nichž dvacet osm je v plném znění součástí elektronické publikace. CD se sborníkem bude přílohou 49. ročníku čísla 4 časopisu *Demografie*.

Konference byla rozdělena do 6 tematických bloků. První z nich byl věnován problematice „Regionální diferenciace obyvatelstva v minulosti“. První příspěvek přednesla Ludmila Fialová – shrnula v něm vývoj obyvatelstva českých zemí po třicetileté válce, který byl diferencován zejména díky rozdílům v hospodářském vývoji. Početně rychleji rostlo obyvatelstvo v protoindustriálních oblastech zvláště na severu Čech a ve Slezsku a nejméně se zvyšoval počet obyvatel v chudších zemědělských oblastech, zvláště v jižních a jihozápadních Čechách. Další diferenciální faktory uvedené Fialovou byly mortalitní krize, které postihovaly jednotlivé kraje různou silou v odlišných časových horizontech, ať již to byly přímo morové epidemie nebo důsledky válek v polovině 18. století. Josef Grulich vystoupil se svým příspěvkem o demografickém vývoji jižních Čech v 17. a 18. století. Vladimír Balcar uzavřel blok příspěvkem s názvem „Obyvatelstvo měst v České republice v letech 1869 a 2001“. Balcar konstatoval, že v České republice byl, stejně jako jinde v Evropě, zaznamenán dlouhodobý trend přesunu obyvatelstva do měst. Tato skutečnost byla dokumentována na konkrétních datech ze sčítání lidu v letech 1869 a 2001. Z hlediska velikostních skupin obcí byl průměrný republikový přírůstek obyvatelstva 35,2% překročen ve skupinách obcí nad 5000 obyvatel.

Druhý blok byl zaměřen na regionální diferenciaci zdravotního stavu a úmrtnosti a otevřel jedno z velmi aktuálních témat. Byl zahájen příspěvkem Kryštofa Zemana z Českého statistického úřadu „Naděje dožití při narození v okresech České republiky v letech 1981–2005 podle údajů Českého statistického úřadu“. Zeman analyzoval mezikresní rozdíly v úmrtnostních poměrech pomocí ukazatele naděje dožití při narození. Poskytl určitou typologizaci okresů z hlediska úrovně naděje dožití žen a mužů a předložil některé hypotézy příčin regionálních rozdílů, kde upozornil na skutečnost, že je celá řada faktorů,

jež se v regionální diferenciaci do procesu úmrtnosti promítají. Těmi mohou být např. dostupnost rychlé lékařské péče, stav životního prostředí, riziko škodlivého životního stylu, jako je typ stravy, nadměrné užívání alkoholu a tabákových výrobků, úroveň vzdělanosti a struktura zaměstnanosti v daném okrese. Podle analýzy mezi obdobími 1981–85 a 2001–05 vzrostla naděje dožití v průměru o 5,0 let u mužů a 4,3 roky u žen, přičemž růst nebyl homogenní napříč okresy. Nicméně základní struktura zůstává dlouhodobě neměnná. Nejhorší úmrtnostní podmínky jsou zaznamenávány v Podkrušnohoří a v Moravskoslezském kraji, zatímco nejlepší podmínky jsou na Královéhradecku, Pardubicku, na Vysočině a jižní Moravě, a dále ve velkých městech. Pro období 2001–2005 činila celková naděje dožití při narození v České republice 72,3 roku za muže a 78,7 roku za ženy. Další příspěvek „Regionální diferenciace příčin smrti v České republice“ zaměstnankyň Ústavu zdravotnických informací a statistiky ČR (ÚZIS ČR) Šárky Kasalové Daňkové a Lenky Juříčkové analyzoval regionální rozdíly v České republice z hlediska intenzity úmrtnosti podle příčin smrti a současně z hlediska struktury zemřelých podle příčin smrti v letech 2001–2005. Autorky došly k závěru, že nelze potvrdit hypotézu, že v regionálním pohledu spolu celková úmrtnost a úmrtnost na nejčastější příčiny (nemoci oběhové soustavy, novotvary) korespondují. Jedním z vysvětlujících faktorů regionální diferenciace je podle autorek i různá kvalita dat v jednotlivých regionech. „Zdraví, životní styl a prostředí, vybraná města ČR, 1998–2002“ byl navazující příspěvek Dagmar Džúrové z Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy a Michaely Lustigové ze Státního zdravotního ústavu v Praze, které prezentovaly analýzu subjektivně vnímaného zdraví obyvatel 24 měst ČR ve věku 45 až 54 let v kontextu jejich (rizikového) životního stylu a (ne)kvality městského prostředí. Datový soubor vycházel primárně z šetře-

ní HELEN (Health – Life Style – Environment) a lékařských vyšetření všech respondentů ($n = 3\,297$), dále z dat Státního zdravotního ústavu a Českého statistického úřadu. Výsledky analýzy potvrdily, že vnímání špatného zdraví se u respondentů zvyšuje s rizikem jejich životního stylu, v rámci mužů pak v souvislosti s obezitou, u žen s kuřáckými zvyklostmi.

Další blok zaměřený na rodinné chování zahájila Jitka Rychtaříková, která tak přešla od procesu úmrtnosti k regionální diferenciaci plodnosti. Rychtaříková ve svém příspěvku „Regionální plodnost v kohortní a průřezové perspektivě“ poukázala na to, že po roce 1989 následovaly v České republice mimo jiné i změny v úrovni plodnosti, která se propadla pod hodnotu 1,3 živě narozených dětí jedné ženě, dále se pak změnilo i časování porodů a transformovala se řada dalších demografických struktur. Regionální diferenciace plodnosti na úrovni okresů se v transverzálním pohledu výrazně změnila, porovná-li se počátek devadesátých let se situací na začátku 21. století. Naopak kohortní pohled však tuto změnu nepotvrdil, protože územní konfigurace konečné plodnosti generace žen 1950, které porodily své děti za socialismu a generace žen 1970 mající děti v nových podmínkách po roce 1989, spolu silně koreluje. Územní struktura podílu dětí narozených mimo manželství se v čase nezměnila, i když procento dětí narozených mimo manželství výrazně narostlo. Dagmar Bartoňová, také z Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy, navázala příspěvkem o regionálních aspektech vývoje struktury obyvatelstva ČR podle věku a rodinného stavu koncem 20. a začátkem 21. století, a vhodně tak doplnila předchozí příspěvek. První den konference byl uzavřen příspěvkem popisujícím populační vývoj Slovenské republiky, který představili slovenští statistikové (Danuša Jurčová, Ján Mészáros, Iveta Stankovičová, INFOSTAT Bratislava). Na základě úrovně demografických procesů úmr-

nosti, plodnosti, sňatečnosti, rozvodovosti a umělé potratovosti provedli za použití shlukové analýzy typologii slovenských okresů, kde se vyčlenilo 7 odlišných typů demografického chování ve slovenských okresech. S výjimkou severovýchodního a jihovýchodního Slovenska převládá ve slovenských regionech již nový typ demografického chování plynoucí z procesu demografické revoluce a projevující se nízkou úrovní plodnosti i úmrtnosti.

Druhý den konference byl zahájen blokem o malých územních celcích, který představil nejen projekce a prognózy v praxi, ale dále se zaměřil i na ekonomické aspekty, jako je vývoj mezd a nezaměstnanosti v okresech, nebo problematiku sčítání v minulosti a budoucnosti.

První příspěvek Evy Kačerové, Jitky Langhamrové a Tomáše Fialy z Vysoké školy ekonomické v Praze pojednával o modelování trendů demografického chování populace vybraných malých lokalit na okraji Prahy. Na konkrétní obci ukázali praktickou aplikaci a využití demografických projekcí při plánování počtu mateřských a základních škol, a také při plánování bytové výstavby. Velmi zajímavým příspěvkem byla rovněž prezentace věnovaná územnímu členění ČR, paralelní existenci různých územních vymezení a hlavně současným změnám, na které upozornil Jan Müller z ÚRS Praha.

Blok na téma vnitřní i zahraniční migrace zahájil organizátor konference Vladimír Polášek z Českého statistického úřadu, který byl spoluautorem hned dvou příspěvků. Společně s Pavlem Ptáčkem a Václavem Touškem z Univerzity Palackého v Olomouci se zaměřil na regionální aspekty vnitřní migrace v České republice v období 1991–2004 a na migrace vysokoškolačů v letech 1991–2004 v regionálním pohledu. Na některé problémy týkající se interpretovatelnosti dat o migraci poukázala Bohdana Holá z Českého statistického úřadu ve svém příspěvku o cizincích v ČR a o migraci v regionálním detailu. Zabýva-

la se požadavky Evropské unie a možnosti srovnatelnosti dat, hledáním srovnatelných dat z registrů a jiných datových zdrojů a současným stavem statistiky imigrace a emigrace v ČR. Shrнула, co se sleduje, co se sledovat požaduje a co bude možno sledovat. Přiblížila i postupné rozšiřování údajů v Informačním systému evidence obyvatel (ISEO) a následně popsala problémy spojené s přebíráním dat z Cizineckého informačního systému (CIS) a vysvětlila potřebu získávat některá data o cizincích s využitím výběrového šetření pracovních sil (VŠPS), které doplňují informace o cizincích z hlediska jejich vzdělanostně-kvalifikačních charakteristik. Navazující příspěvek Zdeňka Čermáka a Dagmar Dzúrové z Přírodovědecké fakulty UK v Praze o ilegálních migrantech v pražském regionu popisoval snahu o zachycení ilegálních migrantů, neboli osob s cizím státním občanstvím porušujících některý ze zákonů ČR. V příspěvku byly prezentovány vybrané výsledky z projektu „Mezinárodní migrace a nelegální pracovní aktivity migrantů v Česku v širším evropském kontextu“ řešeného na katedře sociální geografie a regionálního rozvoje PŘF UK v Praze.

Závěrečný blok věnovaný případovým studiím zahájila Jana Krajčová a Jaroslav Vencálek z Ostravské univerzity, kteří přednesli příspěvek o regionálních demografických aspektech dynamiky obyvatel Moravskoslezského kraje v letech 1971–2000, Ivan Šotkovský z Ostravské univerzity srovnával populační vývoj Moravskoslezska s ostatními regiony soudržnosti ČR po roce 1970. Další zajímavé příspěvky zaměřené na vybrané regiony Slovenska měly Alena Sedláková z Prešovské univerzity a Dagmar Popjaková z Komenského univerzity v Bratislavě. Vladimír Bačík z Univerzity Komenského v Bratislavě věnoval svou prezentaci problematice využití vybraných počítačových technologií při zpracování výsledků ze sčítání lidu, domů a bytů. Posledním příspěvkem pak byla prezentace Jiřího Kováře z Ostravské univerzity

o sestupu obyvatelstva z hor na příkladu okresu Jeseník, kde se zabýval mj. odlišností pojmů „obec“ a „sídlo“ v souvislosti s velikostní skladbou obcí či sídel.

Oba dva konferenční dny byly naplněny velmi zajímavými příspěvky, ať už z řad zástupců akademické sféry, či statistiků a demografů z různých institucí a úřadů, a tak setkání splnilo svůj cíl: předat informace o výzkumu a vývoji v demografii, vytvořit nové či oprášit staré kontakty a dát volný průběh budoucí spolupráci mezi statistiky, demografy, sociology, ekonomy, lékaři a mezi dalšími odborníky, kteří mají co přinést v rámci rozvoje nejen regionální demografie.

Michaela Vojtková

Sociální spravedlnost v mezinárodní perspektivě – Projekt ISJP s českou účastí a červencové setkání RC Sociology of Law (ISA) v Berlíně

Budapešť, 26.–29. dubna 2007;

Berlín, 25.–28. července 2007

ISJP – „International Social Justice Project“ je mezinárodní komparativní kvantitativní výzkumný projekt zabývající se sociální spravedlností. V roce 1991 se do první vlny zapojilo 12 zemí, včetně tehdejšího Československa. Česká republika se účastnila společně s dalšími pěti zeměmi i replikace výzkumu v roce 1996. Potřetí se pak u nás data v rámci projektu ISJP sbírala v první polovině roku 2006. Tato aktuální vlna projektu je v ČR financována v rámci výzkumného záměru Fakulty sociálních věd, číslo MSM 0021620841 a je realizována a analyzována na Institutu sociologických studií. Vedle ČR se jí účastní Německo, Izrael, Chile, Maďarsko a Španělsko, přičemž v posledních dvou jmenovaných zemích se budou data sbírat teprve letos. Tematicky se ISJP od začátku zabývá především distributivní spravedlností. V aktuální vlně tvoří zhruba třetinu dotazníku nové téma – mezigenerační spravedlnost.

Ve dnech 26.–29. dubna 2007 proběhl v Budapešti na Eötvös Loránd University pracovní seminář projektu ISJP za účasti výzkumníků ze všech zúčastněných zemí kromě Španělska. Členové týmů, které už mají k dispozici sebraná data – Izrael, ČR, Německo a Chile, tam představili ostatním témata, kterými se v rámci ISJP a své vědecké činnosti zabývají, společně s prvními výsledky analýz ze svých národních dat. Na základě těchto prezentací, následné diskuze a společných výzkumných zájmů se dohadovala budoucí spolupráce na komparativních studiích.

Klíčovým konceptem, který je používán ve velké části analýz prováděných v rámci ISJP, je existence 4 ideologií distributivní spravedlnosti, které odvodil německý tým pod vedením Berndta Wegenera na základě čtyřech kulturních typů lidí, které definuje antropoložka Mary Douglas a které dále ve své knize „Cultural Theory“ rozvíjí Thompson, Ellis a Wildavski. Ony ideologie distributivní spravedlnosti jsou: 1) fatalismus vyznačující se rezignací na možnost dosažení spravedlivého uspořádání a skepsí k schopnosti lidí určit, co je vlastně spravedlivé; 2) egalitarismus (někdy též etatismus) zasazující se o co nejvyšší míru přerozdělování a rovnosti mezi lidmi; 3) askriptivismus kladoucí důraz na vrozené statusy a privilegia; a 4) individualismus vyznačující se názory typickými pro ekonomický liberalismus.

Izraelský tým pod vedením prof. Arye Rattnera s ideologiemi nepracoval. Má však k dispozici velmi zajímavá data s reprezentativními vzorky pro židovské i palestinské obyvatelstvo. Právě porovnání názorů na příčiny chudoby a bohatství mezi Izraelci a v Izraeli žijícími Palestinci bylo tématem prezentace izraelského týmu, které neslo název „Pro-Meritocratic attitudes – Findings from Israeli Social Justice Survey“.

Za českou stranu vystoupil doc. PhDr. Hynek Jeřábek, CSc., s příspěvkem „Generational Differences in the Conception of

Social Justice and Problems of Intergenerational Solidarity", na kterém pracoval společně s PhDr. Petrem Soukupem. Příspěvek se koncentroval na posouzení mezigenerační solidarity mladší a střední generace s generací nejstarší. Zabýval se nejen postoji, ale i unikátními daty o péči jednotlivých typů domácností o seniory v rodině. Pečující rodiny tvoří menšinu v české společnosti. Rodiny se přizpůsobují potřebám seniorů. Společné bydlení, altruistické postoje i hodnoty pečujících zvyšují podíl seniorů v péči rodin.

Bc. Lukáš Matuška v prezentaci „Pro-environmental Attitudes and Shared Social Justice Ideologies“ řešil otázku, zda principy a ideologie distributivní spravedlnosti, které lidé zastávají v běžném životě vůči svým současníkům nebo i členům rodiny, souvisí s tím, jaký mají vztah k životnímu prostředí. Vycházel z toho, že u každého ze čtyř typů lidí je předpokládán odlišný pohled na svět i přírodu a z toho, že i životní prostředí se dá do jisté míry považovat za statek, který se dělí mezi současné lidstvo i budoucí generace.

PhDr. Jiří Šafr ve svém příspěvku „Distributive Justice Ideologies in the Czech Republic“, na němž se podílel i PhDr. Ivo Bayer, sledoval, jak se u nás měnilo zastoupení vyznavačů jednotlivých ideologií distributivní spravedlnosti v letech 1991–2006. Zaměřil se i na metodologické aspekty měření tohoto vývoje. Poukázal mj. na dramatický odklon od individualistické ideologie především mezi lety 1991–1996 a dlouhodobý mírný nárůst fatalistických postojů.

M.A. Kai Mühleck zahájil blok vystoupení německých účastníků s tématem „Justice Ideologies and Voter Participation“. Podařilo se mu prokázat, že zastávaná ideologie distributivní spravedlnosti ovlivňuje volební účast. A to především nepřímo – čím méně odpovídá státní zřízení ideologii zastávané respondentem, tím méně je respondent se systémem spokojen, je nedůvěřivější k institucím apod. a tím

nižší je pravděpodobnost jeho volební účasti, což potvrzuje platnost hypotézy alie-nace.

Dipl.-Soz. Percy Scheller se zabýval ve své prezentaci „Attitudes to Provision for Old-Age: An Analysis by Means of the Justice Ideology Approach“ otázkou, jak jsou sociodemograficky ukotveny fatalistické, egalitářské a askriptivistické postoje k důchodovému zabezpečení. Ilustrativně pak prokázal, že lidé s vyššími platy zastávají častěji askriptivistické, případně individualistické názory, zatímco nižší příjmové skupiny jsou výrazně egalitářské.

Ohniskem zájmu Dipl.-Soz. Jean-Yves Gerlitze jsou síť a podpora v rodině. Rozlišuje přitom kolektivistickou a individualistickou ideologii rodiny. Zatímco individualisté pomáhají jen těm, které mají rádi, případně těm, od kterých očekávají nějakou protislužbu, kolektivisté zastávají princip nezištné pomoci všem příbuzným bez rozdílu. Nakolik je kolektivistická ideologie ukotvena v sociální struktuře, prezentoval ve svém příspěvku „Justice in the Family: Determinants of Collectivistic Family Ideology“.

Otázku, zda jsou ideologie spravedlnosti silněji determinovány třídě, nebo generačně, si položili Joscha Legewie se Simone Schneider ve své prezentaci „Class vs. Generation: Cleavages in Justice Attitudes“. Definovali přitom generace podle toho, zda přispívají do sociálního systému, nebo z něj naopak čerpají.

Jako jediný se do mezinárodního porovnání pustil chilský zástupce Juan C. Castillo, který ve své prezentaci „Explanations of Poverty: A Comparison of Germany, the Czech Republic and Chile“ porovnával, nakolik je v očích respondentů chudoba podmíněna vnějšími (externími) faktory a nakolik vlastními charakteristikami a chováním člověka (interními faktory). Překvapivým zjištěním bylo, že názory českých a západoněmeckých respondentů jsou téměř stejné, zatímco respondenti z bývalé NDR se od obou liší – připisují

jí větší význam externím faktorům a nižší interním.

Posledním prezentujícím byl Dipl.-Soz. Markus Schrenker, jenž přednesl příspěvek, který napsal společně s prof. Berndem Wegenerem, nazvaný „What Are Just Pensions? The Factorial Survey Approach“. Ten se zakládal na datech z tzv. „Vignette Study“, která se realizovala v Německu. Respondenti měli poté, co odpovíděli na otázky z vlastního ISJP dotazníku, do dalšího dne písemně ohodnotit 25 fiktivních osob. U každé znali pohlaví, počet odpracovaných let, výši posledního platu před důchodem, počet vychovaných dětí a výši důchodu, který tato osoba v současnosti pobírá. U každé osoby měl respondent rozhodnout, zda je tento důchod pro danou osobu spravedlivý. Pokud se nezdál spravedlivý, měl respondent napsat důchod, který by byl podle něj správný. Takto získaná data ve spojení s dotazníkem ISJP obsahujícím spoustu informací o hodnotící osobě pak mají neuvěřitelný potenciál pro konstrukci modelů výše spravedlivého důchodu ve veřejném mínění, což Markus Schrenker velmi ilustrativně demonstroval.

Své další pracovní výsledky představili někteří výzkumníci zapojení do projektu ISJP v Berlíně na zasedání sekce 2322 „Justice Issues in Comparative Perspective“ mezinárodní konference „Law and Society in the 21st Century“. Konferenci pořádali společně „Law and Society Association“ a Research Committee on Sociology of Law (ISA) v prostorách berlínské Humboldtovy univerzity ve dnech 25.–28. července 2007. Se zcela novým referátem v této sekci vystoupil Juan C. Castillo, který své analýzy obohatil o srovnání založené tentokrát na datech ze tří zemí – České republiky, Německa a Izraele. Také další referující obohatili své referáty o nová zjištění a hlubší analýzy. Na dalším zasedání pracovní skupiny mimo rámec konference, jejímž tématem byla kromě uvedené sekce většinou právníky zaměřená témata, byly dohodnuty další autorské mezinárodní

spolupráce. Arye Rattner nabídl spolupráci týkající se otázek spravedlnosti v oblasti práva, Jiří Šafr a Ivo Bayer budou patrně spolupracovat s Joschou Legewiem na tématu ideologií spravedlnosti, Petr Soukup se svým novým tématem: „Perceived and preferred income inequalities in the period from 1991 to 2006“ nabídl spolupráci jak Juanu C. Castillovi, tak i izraelskému a německému týmu. Lukáš Matuška bude pravděpodobně analyzovat data týkající se postojů k životnímu prostředí společně s izraelskými partnery, případně i spolu s Antalem Örkenym z Maďarska až budou k dispozici koncem roku i maďarská data, a Hynek Jeřábek spojí své síly s Jean-Yvem Gerlitzem při analýze dat o mezigenerační spolupráci a její podmíněnosti hodnotovými strukturami českých, německých, izraelských a chilských rodin.

Berlínská konference společnosti „Law and Society“ byla svým rozměrem podnikem daleko přesahujícím oblast sociologie. Se svými více než 2800 registrovanými účastníky nejen z Evropy, ale i z USA, Canady, Austrálie, Jihovýchodní Asie, Jižní Ameriky i Afriky patřila rozhodně k větším vědeckým setkáním. Konference probíhala v několika budovách Humboldtovy univerzity po dobu čtyř dnů s několika stovkami paralelně probíhajících zasedání nesčetných sekcí. V rámci této krátké zprávy nezbývá než zájemce o diskutovaná témata odkázat na webové stránky konference. Pro sociology bylo v rámci programu konference téma „social justice“ přesvědčivě tématem nejzajímavějším.

Lukáš Matuška, Hynek Jeřábek

Webové stránky konference:
http://www.lawandsociety.org/ann_mtg/am07/berlin_2007.htm.

Webové stránky projektu ISJP:
<http://www.isjp.de>.

Konference Secularity and Religious Vitality/Sécularités et Vitalités Religieuses
ISSR/SISR, Lipsko, 23.–27. července 2007

Pohlédneme-li do dat z mezinárodních srovnávacích výzkumů typu *European Value System Study* či *International Social Survey Project*, zjistíme, že pokud jde o náboženství (alespoň v jeho tradiční, církevní podobě), zaslouží si označení „nejsekularizovanější část Evropy“ území bývalé NDR. Proto lze říct, že situování 29. konference *Mezinárodní asociace pro sociologii náboženství* (ISSR) s názvem „Secularity and Religious Vitality/Sécularités et Vitalités Religieuses“ do prostor univerzity v Lipsku bylo více než příznačným. Fenomén sekularizace totiž představoval onu pomyslnou červenou nit, která se táhla průběhem celé konference – nehledě na vysokou míru pestrosti jednotlivých sekcí a příspěvků.

ISSR představuje jednu z nejvýznamnějších platform pro všechny, kdo se zabývají (nejen) sociologickým studiem náboženství. Organizace vzešla z půdy katolické univerzity v belgické Lovani a u jejího zrodu stál v roce 1948 profesor Jacques Leclercq. Jakožto *La Conférence Internationale de Sociologie Religieuse* (CISR) byla původně silně spjata s katolickým a frankofonním „milieu“, a tvořila tak základnu tehdejší *sociologie religieuse*. Zatímco první z charakteristik postupem času zcela ustoupila, druhá si stále uchovává svůj význam, což se projevuje mj. ve faktu, že vedle angličtiny představuje francouzština druhý oficiální jednací jazyk organizace i všech akcí jí pořádaných. Dvojazyčnost se rovněž vyznačovala i tato konference.

Pětidenní maratón prezentací a diskusí byl díky úsilí organizačního výboru pod vedením Moniky Wohlrab-Sahr z domácí, lipské univerzity slavnostně zahájen v auditoriu Univerzitní nemocnice. Program naplánovaný pro další dny byl vskutku nabitý. Rozkládal se do 60 tematických sekcí, 10 volných sekcí v rámci „Miscellaneous Papers“, 4 pracovních skupin,

2 fór pro začínající výzkumníky a 5 sezení s výmluvným názvem „Author meets Critics“, kde byli autoři a autorky vybraných nových publikací z oblasti sociologie náboženství na živo konfrontováni s komentáři svých kritických čtenářů a čtenářek. V průběhu konference se rovněž odehrály dvě plenární schůze, jejichž témata byla následující: „New theoretical approaches to secularity and religious vitality“ a „Case studies of religious vitality and secularity around the world“. Přestože v Lipsku řada předních postav světové, ale i evropské sociologie náboženství, které jsou členy ISSR, chyběla (např. G. Davie, D. Hervieu-Léger, D. Martin či P. Heelas), obsahoval i tak seznam více než 300 zúčastněných řadu známých a etablovaných jmen.

Úvodní slova konference patřila německým hostitelům, kteří v rámci opening session nastolili otázku „sekularita versus náboženská vitalita“ na příkladu Německa. Monika Wohlrab-Sahr (Universität Leipzig) nabídla analýzu situace v bývalé NDR, v níž se pokusila prezentovat zde proběhlý proces sekularizace skrze konflikt ve třech dimenzích. Dle jejího názoru se sekularizace odvíjela od latentní konfrontace konkurujících si rámců, kdy jeden z nich vždy tvořilo náboženství. V prvním případě šlo o konflikt se sférou politiky v otázce členství a „stranické“ loajality. Druhý střet se týkal roviny interpretace, kde na jedné straně stál „staromódní“ náboženský výklad světa a na straně druhé „pokroková“ ateistická, vědecká perspektiva. Třetí pnutí se vztahovalo na oblast etiky, kde proti sobě stanuly hodnoty křesťanské a marxistické morálky. Christof Wolf (GESIS Mannheim) přišel se standardní analýzou kvantitativních empirických dat, která měla přinést odpověď na otázku vývoje religiozity v Německu v posledních 25 letech. Jeho závěr zněl jednoznačně: v Německu pokračuje proces sekularizace a privatizace náboženství a individualizované formy religiozity nejsou schopny „kompenzovat“ ztráty na straně tradiční, církevní religio-

zity. Hubert Knoblauch (Technische Universität Berlin) zaměřil svou pozornost na možné nové podoby náboženství a na Wolfem položenou otázku odpověděl poněkud odlišně: v současném Německu podle něj nedochází ani k sekularizaci, ani k „návratu posvátna“, nýbrž k transformaci náboženství a jeho adaptaci na současné formy modernity.

Ačkoliv název konference odkazoval k problematice povahy náboženské situace v éře pozdní modernity v termínech sekularity, resp. náboženské vitality, obsáhl v sobě program velmi široké spektrum témat, které reflektovalo současný stav a aktuální trendy v sociologii náboženství. Kromě tradičního tématu sekularizace a problému jejího měření bylo možno narazit na pestré škálu dalších důležitých otázek. Zúčastnění tak byli konfrontováni s problematikou vývoje náboženství v různých regionech světa (západní Evropa, postkomunistická Evropa, Spojené státy americké, Latinská Amerika, východní Asie), ať již šlo o křesťanství (katolicismus, „mainstreamový“ protestantismus, charismatická a letniční hnutí, pravoslaví) či islám, debatami ohledně nových (či vůči donedávna dominantní kvantitativní metodologií alternativních) metodologických přístupů v sociologickém zkoumání náboženství (etnografický přístup, geografická perspektiva, vizuální metody), souvislostmi mezi náboženstvím a migrací, populární kulturou, médií, genderem, tělem a emocionalitou nebo násilím. Řada příspěvků se věnovala rolím náboženství v politickém, právním a vzdělávacím systému moderních společností. V jejich rámci byl analyzován vztah mezi náboženskou a sekulární sférou a problematika jejich hranic, stejně jako fenomény pluralismu či deprivatizace. Pozornosti neušly ani koncepty usilující o zachycení „neviditelných“, ne-institucionalizovaných a neoficiálních forem náboženství (implicitní náboženství, spiritualita).

Zajímavou zkušenost pro mě coby „prvoučastníka“ znamenalo setkání v rámci

tzv. linguistic groups. Jako český zástupce jsem se přiřadil do skupiny určené pro badatele a badatelky ze střední a východní Evropy vedené energickou polskou socioložkou a neúnavnou editorkou řady sborníků o náboženství v postkomunistické Evropě Irenou Borowik (Uniwersytet Jagielloński Krakow). Národnostní skladba tohoto setkání byla pestrá; žel česká sociologie zde až na mou osobu nebyla zastoupena vůbec (mimo mě se za Česko účastnila konference jen Lucie Hlavinková z Ústavu religionistiky FF MU v Brně a Tomáš Havlíček z Katedry sociální geografie a regionálního rozvoje PřF UK v Praze). To ostatně nebylo žádným překvapením, poněvadž k jedné z podmínek, které umožňují vystoupení na konferenci ISSR, patří členství v této organizaci. Za Česko ji v současnosti splňuje kromě výše uvedených již jen Ján Mišovič, jehož role je v české sociologii náboženství bohužel spíše jen symbolická. Ještě o něco hůře na tom bylo Slovensko, které na akci „vyslalo“ pouze jedinou prezentující účastnici, a to Michaelu Moravčíkovou z Ústavu pro vztahy štátu a cirkví v Bratislavě.

Absence českých sociologů a socioložek v Lipsku (jakož i v ISSR) je nepřijemná hned ze dvou důvodů. Za prvé, připravujeme se tak o přehled o aktuálním dění v evropské, ale i světové sociologii náboženství „z první ruky“. Přitom badatelská aktivita například v rámci středoevropského regionu je velmi čilá (viz například organizace *International Study of Religion in Central and Eastern Europe Association* – ISORECEA). Z důvodů, které nejsem schopen identifikovat, se Česko nepodílí na významných mezinárodních výzkumech, které v současnosti probíhají (např. *Church and Religion in an Enlarged Europe* pod vedením D. Pollacka a G. Pickela z European University Viadrina Frankfurt/Oder či *Welfare and Values in Europe* koordinovaný univerzitou v Uppsale). Pro komparaci jsou nám proto již delší dobu k dispozici „jen“ data pocházející z projektu *Aufbruch* (1997), modulu Re-

ligion mezinárodního *International Social Survey Project* (1999), popřípadě z druhé vlny *European Value System Study* (1999) a dvou vln *The European Social Survey* (2003 a 2005). Dva posledně zmiňované výzkumy však obsahují jen velmi omezený počet „náboženských“ proměnných, které navíc z hlediska inovativnosti indikátorů rozmanitosti projevů religiozity mnoho nepřinášejí. V tomto smyslu se jeví být slibným výzkum, který je v současnosti realizován na území Česka (bohužel jen zde, takže neumožní mezinárodní komparaci) v rámci grantového projektu *Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky* pod vedením Dušana Lužného z Ústavu religionistiky FF MU v Brně, inspirovaný *Kendal Project* (P. Heelas a kolektiv).

Tímto se dostávám ke druhému z důvodů, proč litovat malé účasti českých účastníků na lipské konferenci: nemožnosti podělit se na mezinárodním fóru o vlastní zkušenosti a prezentovat nové informace a poznatky ze svého „národního kontextu“. Česká sociologie náboženství se tak připravuje o šanci dát o sobě ve světě vědět, propagovat svou vlastní existenci a výsledky svých aktivit. Fakt, že kupříkladu výše zmíněný grantový projekt nemohl být jeho řešiteli představen, pokládám za promarněnou příležitost. (Osobně jsem pouze zmínil jeho existenci.) Přitom jsou to právě témata *individualizace* a *detradicionalizace* náboženství, resp. *necírkevních, neinstitucionalizovaných a privatizovaných* forem religiozity, která jsou (přinejmenším v evropské) sociologii náboženství v současnosti hojně diskutována.

Sociologie náboženství je v Česku relativně mladou a jen pozvolna se rozvíjející disciplínou. Přesto se zdá, že s nastupující novou generací sociologů a socioložek tomuto badatelskému poli svítá na lepší časy. V současnosti je to zejména Zdeněk R. Nešpor, díky němuž se sociologie náboženství dostává do širšího povědomí akademické i laické veřejnosti, ale v příš-

tích letech budou jistě následovat i další. Jak tento mladý badatel upozornil v nedávné recenzi práce A. Kvasničkové *Náboženstvo ako kolektívna pamäť. Prípady Slovenska a Čiech* (*Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 2007, 42 (2): 459–462), jsou podmínky v Česku pro rozvoj sociologie náboženství momentálně příznivější než v sousedním Slovensku. Na druhou stranu se jen sotva můžeme porovnávat se zbývajícimi „visegrádskými“ zeměmi – Polskem a Maďarskem. Vedle badatelské a publikační činnosti je rovněž důležité „implementovat“ problematiku náboženství i do výuky sociologie na českých univerzitách. Jen tak lze docílit toho, že nebude (v parafrázi na myšlenku francouzské socioložky náboženství Danièle Hervieu-Léger) přetržena „linie věřících“ a současní aktéři sociologického studia náboženství budou mít své pokračovatele. Z vlastní zkušenosti mohu potvrdit, že o toto téma je mezi studujícími velký zájem.

K tomu přispívá i rostoucí dostupnost kvalitních knižních zdrojů pro výuku (byť stále převážně zahraniční proveniencí). Jednou z takových vhodných publikací bude v budoucnu jistě i práce norského dua Pål Repstad a Inger Furseth *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives* (Aldershot: Ashgate 2006), která se na konferenci v Lipsku v rámci „recenzní“ sekce setkala s velmi pozitivní odezvou (ke knize se vyjadřovali I. Borowik, N. J. Demerath a H. Vilaça). V průběhu diskuse nad touto prací zazněla i slova svědčící o tom, že sociologie náboženství čelí mnohým problémům i za hranicemi Česka, případně střední Evropy. Jejím hlavním úsilím přitom již nějaký čas zůstává snaha o „návrat“ a re-integraci do „mainstreamové“ sociologie po letech v izolaci, na kterou již koncem 80. let ve své práci *Religion and Advanced Industrial Society* (London: Unwin Hyman 1989) upozornil James A. Beckford. Vztaheno k české sociologii náboženství nelze než konstatovat, že tato se nachází v pozici „obě-

ti“ hned dvojí marginalizace: výše zmíněné oborové (vůči hlavnímu proudu současné sociologie) a národní (vůči sociologii evropské, popřípadě světové).

Nezbývá než věřit, že přes pestrou škálu badatelských témat, která současnost českým sociologům a socioložkám nabízí, i celou řadu dalších limitujících faktorů (zejména lidské a finanční zdroje) si česká sociologie náboženství najde své pevné místo a postupně bude slyšet i vidět na mezinárodním poli. A to třeba už na příští konferenci ISSR v roce 2009.

Roman Vido

Webové stránky konference:
<http://www.sisr2007.de/>.

Konference Gender and Citizenship in a Multicultural Context

Lodž, 31. srpna – 3. září 2006

Na přelomu srpna a září 2006 se konala největší trienální evropská konference genderového výzkumu *European Gender Research Conference*, která byla letos zaměřena na téma genderu a občanství v multikulturním kontextu. Šestý ročník konference organizovaný pod záštitou organizace ATHENA (Advanced Thematic Network in Activities in Women's Studies in Europe), AOIFE (Association of Institutions for Feminist Education and Research in Europe) a Centra ženských studií a Fakulty mezinárodních a politických studií Univerzity v Lodži se poprvé konal ve střední Evropě v polském městě Lodži, což se také projevilo ve vysoké účasti výzkumníků a výzkumníků ze zemí střední a východní Evropy. Tato lokalizace konference zároveň symbolicky vytvořila prostor pro diskusi otázek a problémů týkajících se jak samotné situace postsocialistických společností, tak specifických výzkumných problémů spojených s otázkami mezinárodní spolupráce na teoretické a empirické úrovni.

Konference byla rozdělená do dvanácti sekcí vnitřně členěných do jednotlivých bloků. V rámci jednotlivých sekcí bylo možné rozlišit tři tematické linie. První linie se zabývala problematikou občanství, jež byla diskutována z perspektivy vztahu kultury a občanství, z hlediska otázky existence kategorie „evropského občanství“, vzniku nových technologií, sociálních hnutí a digitálního občanství, ustavování nadnárodních sítí a mezinárodní spolupráce, reprezentace občanství žen ve veřejném diskurzu a v neposlední řadě z perspektivy postsekulárního obratu. Druhá linie se věnovala problematice identit počínaje genderovými a hybridními identitami v kontextu mnohačetných a vzájemně provázaných strukturujících společenských kategorií (*intersectionalities*), kritickými mužskými studiemi a studii maskulinity, konče tematikou nových evropských identit vznikajících v důsledku migrace a mobility. Obě tyto tematické linie konference se vzájemně prolínaly skrze snahu o analýzu konceptu občanství ve vztahu k genderu a dalším kategoriím vstupujícím do hry v současné multikulturní Evropě. V centru pozornosti tak stálo prolínání genderu, třídy, „rasy“, etnicity, sexuální orientace, náboženství či národnosti a jejich vliv na institucionální a symbolické aspekty občanství. Významný a všudypřítomný byl rovněž akcent na propojení akademické práce s aktivismem ve smyslu angažovanosti vědců a vědkyň ve feministickém hnutí a veřejném diskurzu obecně. Na rozdíl od dvou zmíněných tematických linií, které tvořily jádro celé konference, se poslední linie k hlavnímu tématu konference vztahovala spíše implicitně. Třetí linie představovala reflexi současných feministických teorií, metod a produkce poznání obecně a problematiku vědecké excelence a vědních politik.

Hlavní tematické zaměření na gender a občanství v multikulturním kontextu se odráželo také v plenárních přednáškách, které přednesli Rosi Braidotti z Utrecht University, Judith Butler z University of

California v Berkeley, Ruth Lister z Loughborough University, Keith Pringle z Aalborg University, Ayşe Gül Altınay ze Sabanci University a v zastoupení Madgalena Środa z University of Warsaw. Plenární příspěvky a následující debaty různorodým způsobem reflektovaly současné změny odehrávající se pod taktovkou neoliberalizace světové politiky, expanzivních válečných konfliktů legitimizovaných „bojem proti terorismu“ a z toho plynoucího násilí. Bodem, ke kterému se tyto úvahy vracely, byl zejména význam těchto společenských procesů pro feministické teorie, genderová studia a v neposlední řadě pro ženská a feministická hnutí.

Napříč příspěvky přednesenými v rámci plenárních sezení bylo možné identifikovat dvě zásadní témata zasazující feministické teorie do širšího rámce ekonomických, politických a sociálních procesů v současné fázi globalizující se kapitalistické modernizace. Prvním okruhem byla kritika zjednodušeného pojetí sekularismu v evropském kontextu, která odkryla jeho náboženské kořeny a vztah genderového řádu a náboženství. Řada na konferenci přednesených empirických analýz pak jenom potvrdila slova Rosi Braidotti, Judith Butler či Ruth Lister a dalších o zneužívání feministických argumentů a koncepce genderové rovnosti ve prospěch upevnění různých procesů vylučování v politikách západních států a antimuslimské rétoriky. Rosi Braidotti kritizovala současnou „politickou ekonomii citů“, která funguje jako účinný systém organizování společnosti a operuje se stejnými kategoriemi jako samotný systém víry. Západní společnosti proto Braidotti charakterizovala jako *pseudosekulární*. Jako příklad transformační etiky pak představila koncept *afirmativní etiky*, založený na pozitivních emocích, rekonceptualizovaném pojmu bolesti a odmítání nároku na reciprocitu mezi mnou a Jiným. Judith Butler pak formulovala kritiku „civilizujících“ misí USA a Velké Británie, jejichž logika je podle ní založe-

na na rasismu, homofobii a pseudosekularismu západních společností. Poukázala na to, že ponižování a specifické praktiky mučení muslimských žen a mužů jsou založeny na zpochybňování femininity či maskulinity ponižovaných či mučených jednotlivců. Jejich prostřednictvím je manifestována maskulinní a homofobní podstata instituce armády, která je současně skrze tyto praktiky potvrzována. Lister pak upozornila na zneužívání feministických argumentů na podporu rasismu v evropských i severoamerických státech. V mnoha případech je totiž koncept genderové rovnosti prezentován západními společnostmi jako důkaz jejich vyspělosti bez ohledu na stále přetrvávající nerovné postavení žen a mužů. Západní pojetí genderové rovnosti je ovšem strategicky a nekontextuálně prosazováno jako normativ pro ostatní společnosti a je jím legitimizováno přesvědčení o nadřazenosti západních států.

Druhým z klíčových témat plenárních sezení byly otázky diverzity a odlišností, jež jsou zároveň ústředním problémem feministického diskurzu. Také toto téma ukázalo pluralitu feministického myšlení a diskutovaných konceptů. Judith Butler naznačila redefinici odlišností z hlediska tenzí, konfliktů a neustálých kritických zpochybňování, jež jsou produktivní ve svém *antagonismu*. Ruth Lister konceptualizovala odlišnosti ve smyslu *diferencovaného univerzalizmu*, který odmítá falešný univerzalizmus tradičních teorií, nicméně neopouští nárok na univerzální uznání lidské bytosti vycházející z kreativního vztahu k diverzitě a odlišnosti. Jinými slovy *diferencovaný univerzalizmus* dle Lister zpochybňuje vylučující nerovnosti pramenící ze společenské diverzity na základě třídy, „rasy“, etnicity, sexuality, věku či postižení a poskytuje teoretický nástroj k definici inkluzivního konceptu univerzálního občanství. Braidotti pak nahlížela odlišnosti jako *nový mód rezonance mezi odlišnými Jinými*, jejichž vztah spočívá ve vzájemné závislosti, a tudíž ve vzájemném ovlivňo-

vání. Svým konceptem usiluje o znovupromyšlení jinakosti mimo rámec antropologického etnocentrismu a sebestředného individualismu.

Konference byla svým obsahem velmi rozsáhlá a rozmanitá a jednotlivé sekce i jejich tematické bloky se někdy vzájemně překrývaly. Z toho důvodu není možné představit celé spektrum témat a myšlenek, které na konferenci zazněly. Náš výběr je tudíž veden subjektivním zájmem a pozorností, kterou jsme věnovaly zejména sekcím „Cross-Border Networking and Global Civil Society“ a „Transformative Methodologies and Feminist Knowledge Production“.

Základní otázkou první z vybraných sekcí byl vztah feministických teorií a feministického hnutí k současným globálním politickým tendencím. Tematizovány byly mimo jiné genderové aspekty migrace, nadnárodní obchod se ženami a sexuální vykořisťování, možnosti rozvojové spolupráce s ohledem na genderová specifika, ženská práva jako lidská práva či genderové aspekty demokracie a občanství a role nevládních neziskových organizací v procesu rozvoje občanské veřejnosti. Charakteristické bylo překročení hranic národních států ať již prostřednictvím reflexe problémů spojených s migrací či otázek nadnárodní spolupráce a multikulturního charakteru občanství.

Diskusí v této sekci se zúčastnila rovněž Ruth Lister, jejíž plenární přednáška se týkala konceptualizace občanství ve vztahu k odlišnosti a společenské diverzitě. Konceptualizaci občanství charakterizovala jako „neustále trvající proces bez konce“, k jehož uchopení je třeba propojit tento specifický národní koncept s globální chudobou a migrací – politickou i ekonomickou, lidskými právy či ekologickými problémy. Občanství rozložila do několika dimenzí: intimní, lokální, národní, nadnárodní a globální, přičemž na všech těchto úrovních je třeba konceptualizovat formu aktivního občanství odlišně. Své poje-

tí vymezila proti strategickému esencialismu, který může vést k zakonzervování péče jako femininní sféry v rovině intimní či ke konstrukci občanské společnosti jako femininní v opozici proti institucionální politice jako maskulinní sféry v rovině lokální a národní. Další klíčovou otázkou pak pro ni byla současná multikulturní realita, kterou charakterizovala jako „věk migrace“. Pro úspěšné zapojení všech žen do společnosti je proto podle Lister nutné vyřešit zásadní otázky spojené s genderovou organizací práce v souvislosti s migrací žen, často vynucenou jejich neutěšenou ekonomickou situací. Možnost některých žen participovat na životě společnosti je totiž vykoupěna vykořisťováním jiných žen zaměstnaných jako pečovatelky v cizích domácnostech, přičemž jim je znemožněno žít ve své vlastní soukromé sféře. Nadnárodní přesuny pečovatelské práce, které Lister pojmenovala jako „globální sítě péče“, spolu s feminizací práce v dislokovaných továrnách se západním kapitálem tak představují zásadní výzvy jak feministické teorie, tak ženského či feministického aktivismu.

Násilí na ženách a obchod se ženami za účelem vykořisťovatelské práce a nucené prostituce je dalším z velkých témat na poli globálního boje za ženská práva. Fenoménem sexuálního vykořisťování v nadnárodních souvislostech se zabývala Magdalena Duarte z University of Coimbra, která identifikovala tři základní překážky úspěšného boje proti obchodování s lidmi. Jednak je to často významně odlišná situace *de iure* a *de facto*, dále pak nerespektování specifčnosti obchodování s lidmi a jeho podřazení pod hlavičku prostituce v legislativách některých států, jichž se tento problém týká. Poslední zásadní překážkou je pak dvousečnost právních opatření, které ve svém důsledku vedou k vyhoštění obětí obchodu s lidmi ze země, což v žádném případě neřeší jejich složitou situaci.

V souvislosti s ženským či feministickým aktivismem a jeho propojením s femi-

nistickými teoriemi a výzkumem byla v sekci týkající se nadnárodního síťování a globální občanské společnosti akcentována potřeba kontextuálního přístupu k popisu a analýze situace žen v jejich odlišnostech a jejich specifických podmínkách. V diskusích byla zdůrazňována potřeba citlivosti k problému mocenské asymetrie vztahů, ekonomické a sociální nespravedlnosti a redefinice vztahu genderové rovnosti a odlišnosti uvnitř feministického diskurzu. Zároveň byla ale zdůrazňována morální povinnost podpořit rozvoj globální občanské společnosti a genderové spravedlnosti právě prostřednictvím vytváření nadnárodních sítí a nadnárodního feministického hnutí. Uvedená sekce byla ale poznamenána absencí několika ohlášených prezentací.

Hlavním tématem druhé z vybraných sekcí bylo kritické zkoumání procesů produkce poznání. Diskuse ohledně současných feministických teorií, metodologií, epistemologií a výzkumů směřovala k transformaci stávajících způsobů vytváření vědecké znalosti směrem k větší interdisciplinaritě a transkulturnímu přístupu. Zdůrazňovala také význam situovanosti produkce poznání v akademické infrastruktuře a materiálních podmínkách badatelek, badatelů a samotných výzkumných procesů a interakcí. Jednotlivé bloky této sekce pokrývaly širokou škálu problémů vztahujících se k produkci poznání – od otázky vztahu teorií, vědních politik a výzkumných praktik, přes diskusi jednotlivých epistemologických teorií až po kritickou reflexi kanonických diskurzů genderových studií.

Za aktuální a inspirující tematický blok v rámci této sekce považujeme tři příspěvky věnované feministickým epistemologiím „po“ éře dekonstrukce, které přednesli Iris van der Tuin z Utrecht University, Mia Liinason z Göteborg University a Michael Goddard z University of Lodz. Každý ze tří příspěvků z různého úhlu zachycoval soudobá teoretická a epistemo-

logická dilemata vznikající v rámci současných feministických diskusí. Příspěvek Iris van der Tuin byl pokusem o uchopení proměn probíhajících na poli feministických teorií a epistemologií. Podle Tuin současné feministické debaty dávají vzniknout novému kánonu – „materialismu třetí vlny“, jenž vyvstává z konfliktu mezi feministickým empiricismem (resp. tradičním realismem) a feministickým postmodernismem (resp. sociálním konstruktivismem). Tento nový myšlenkový proud pak není ani návratem k druhé vlně, ani postfeminismem, nýbrž se vyznačuje přijetím feministických teorií stanoviska, uchopovaných skrze teorie situovanosti, zaměřením pozornosti na občanství, epistemickou a politickou odpovědnost a zdůrazněním významu neesencialisticky konceptualizované materie a materiality těl. Mia Liinason pak poukazovala na další aspekt této „nové situace“, jenž je manifestován skrze současná dilemata epistemologie, metodologie a etiky feministických výzkumů. Zkoumala limity, aplikaci a efektivitu konceptů, jako např. reflexivita či mnohočetnost a vzájemná provázanost strukturujících společenských kategorií (*intersectionality*), jež jsou v rámci feministických výzkumů nahlízené jako nástroj k produkování poznání, které není opresivní, nevytváří neadekvátní reprezentace a nereprodukuje nerovnosti a konflikty přítomné ve stávajícím společenském řádu. Ve svém příspěvku také usilovala o reflexi samotného procesu konstrukce této feministické metodologické mřížky z hlediska vzájemného prolínání vědění, kultur a politik. Příspěvek Michaela Goddarda byl pak příkladem současného myšlení „materialismu třetí vlny“ usilujícího o nové uchopení materiality těl. Goddard pro své úvahy využil současný australský feministický diskurz o tělesnosti, zejména práce Moiry Gatens, ve kterých nachází základy pro „nový typ feminismu tělesnosti“ nenahlízející těla z hlediska jejich uspořádání či struktury, nýbrž z hlediska jejich vzájemných vztahů. Koře-

ny tohoto etologického přístupu k tělesnosti pak identifikoval v myšlení Spinozy a v jeho uchopování těla nikoli jako produktu, ale jako procesu.

Šestý ročník konference evropského genderového výzkumu nabídl řadu inspirativních podnětů a poukázal na výzvy, které stojí před feministickými teoretickými a teoretiky. Téma a diskuse, které na konferenci zazněly, byly především svědectvím heterogenity současných genderových a feministických studií a zároveň potvrzením již zcela explicitně artikulovaného požadavku vnímat gender jako vztahovou analytickou kategorii, která nalézá svůj odraz v sociální skutečnosti v průsečíku s dalšími charakteristikami – třídou, „rasou“, etnicitou, národností, náboženskou příslušností či sexuální orientací. Přestože byla kvalita jednotlivých příspěvků velmi rozdílná, což je do jisté míry cena za tak velký konferenční rozsah, jednalo se bezpochyby o jedno z nejvýznamnějších setkání evropských výzkumníků a výzkumníků z oblasti genderového výzkumu. Výběr místa konání navíc zdůraznil význam diversity přístupů a interpretací vycházejících z různých kultur, zkušeností a vědeckých, sociálně-politických a ekonomických kontextů.

Magdalena Górská, Zuzana Uhlé

Základní informace použité v této zprávě lze nalézt na stránkách konference www.gender2006.pl.

Lokální sport v Evropě Čtvrtá konference Evropské asociace sociologie sportu (EASS)

Münster, 31. května – 3. června 2007

Sport patří k nejdiskutovanějším společenským fenoménům naší doby. Sociologie sportu stojí před úkolem popsat a vysvětlit sociálně a kulturně podmíněné postavení sportu ve společnosti: získat přehled

o bohatém spektru vztahů sportu a společnosti, klást si kritické otázky týkající se jeho soudobého fungování v sociálním životě, zaměřit se na společenské a kulturní kontexty sportu. Jako svébytná – a poměrně mladá – sociologická disciplína se rozvíjí v souběhu s rostoucím významem zejména vrcholového sportu v globalizovaném světě posledních několika desetiletí. V evropském kontextu tento trend reflektoval i vznik Evropské asociace sociologie sportu (EASS) v roce 2002 na ustavující konferenci ve Vídni.

Významný impuls nejen evropské sociologii sportu ze strany EASS je patrný zejména z pohledu badatelské produkce v kontextu posledních tří konferencí tohoto prestižního grémia. Květnové shromáždění v roce 2004 v polském Rzeszowě se neslo v duchu programového tématu „Zapojení sportu do procesu evropských změn“ při aktivní účasti více než šesti desítek odborníků. Jednotlivé tematické bloky tvořila vystoupení na aktuální témata: Sportovní participace v evropských zemích, Sport a násilí, Turistika a sport pro všechny, Muži versus ženy na půdě evropského sportu, Evropské výzkumné projekty na téma sport a sociální problematika, Výuka sociologie sportu. Reprezentativním výstupem vybraných příspěvků z této konference je knižní kolektivní práce dvaceti šesti předních evropských odborníků, zahrnující i příspěvky dvou českých autorů, které se týkají úlohy sportu v kontextu péče o tělesné zdraví (Ludmila Fialová) a fungování sportovní mobility v kontextu měnění se Evropy (Aleš Sekot).

Třetí konference EASS, tematicky zaměřená na problematiku „Mění se úlohy veřejného, občanského a soukromého sektoru ve sportovní kultuře“, se konala počátkem července 2006 ve významném finském pedagogickém a výzkumném středisku – v půvabném univerzitním městě Jyväskylä. Téměř sto dvacet přednesených příspěvků více než naznačilo globální význam této zásadní sociologické události, neboť řada

účastníků dorazila až z Japonska, Koreje, Tchaj-wanu, USA, Íránu či Izraele.

Zástupci naší sociologie sportu vystoupili s empiricky laděnými tématy „Rozvoj interkulturní komunikace prostřednictvím sportu“ (L. Fialová) a „Doping a mládež – sociologické dimenze“ a „Emancipační proces žen ve sportu: český příklad“ (A. Sekot). I tyto příspěvky se staly součástí reprezentativní, přísně výběrové publikace reflektující badatelskou angažovanost evropské sociologie sportu. Rostoucí zájem odborníků o sociologické dimenze sportu se na půdě EASS odrazil i v rozhodnutí pořádat obdobné konference každoročně.

V letošním roce přijely do německého univerzitního centra Münsteru téměř dvě stovky sociologů nejen z Evropy, ale jako obvykle dorazili i badatelé z Japonska, Číny, Brazílie, Argentiny, Mexika a Íránu. Na dvě stě příspěvků, zastřešených ústředním tématem „Lokální sport v Evropě“, zaznělo v dílčích sekcích diskutujících široké spektrum témat: počínaje institucionálně-organizačními problémy, přes mediální aspekty vrcholového sportu až po rekreologické otázky masového sportování. Jednotícím leitmotivem všech vystoupení a diskuzí bylo společně sdílené široké chápání sportu jako institucionalizované pohybové aktivity motivované zvyšováním celkové kondice, osobním prožitkem či cíleným výsledkem nebo výkonem. Tři desítky sekcí pak informovaly účastníky konference o institucionálním významu sportu pro komunitní život, vztahu masových médií a sportu, životní strategii vrcholových sportovců, diskutovaly téma vztahu sportu a zdraví, zabývaly se provázaností rekreační turistiky a ekonomie. Všimaly si dále mnohorozměrnosti dopadů významných sportovních událostí, proměn poslání sportovních klubů, migračních procesů ve sportu, upozornily na rostoucí problematičnost vztahu sportu a etiky, postavení žen ve sportu či existenci násilí na půdě sportu. Není náhodné, že mnozí referující reflektovali povahu hodnotového ukotvení a smě-

řování sportu v daném kulturním a sociálním kontextu. Skandinávští a japonští účastníci se zaměřovali zejména na problematiku rekreačního kondičního sportu a jeho socializačních souvislostí v kontextu působení lokálního prostředí (Kimmo Suomi, Hans Hognestad, Hannu Itkonen, Takahiro Kitamura, Masashi Kawanishi, Hitomi Sukesue, Kozo Tomiyama, Keiko Matsunaga). Rostoucí význam témat souvisejících se vztahem sportu a médií byl v centru pozornosti zejména německých sociologů (Thomas Horky, Sven Ismer, Bernd Schulze, Gabriele Klein). Silně kriticky hodnocená scéna vrcholového elitního sportu zaujala svým globálním významem reprezentanty různých kulturních regionů (Otmar Weiss, Silvie Bergant, Michael Lenartowicz, Salome Marivoet, Lyudmila Mayorova, Joanna Femiak, Marion Müller, Romualdas Malinauskas). Zvyšující se zájem o jeden z globálně divácky nejpoulnějších a hráčsky nejrozšířenějších sportů reflektovalo i jednání sekce „Sociologie fotbalu“, kde jistě nikoli náhodou vystoupili badatelé ze zemí s tradičně vysokou úrovní a popularitou fotbalu – Velké Británie, Německa, Španělska a Turecka (Roberto Bottazzi, H. Georg Lützenkirchen, Ramon Llopis Goig, Funda Akcan). Z námětů dalších sekcí jmenujme rekreačně turistickou problematiku sportu, zvyšování významu sportovních aktivit zaměřených na rozvíjení krásy lidského těla na půdě fitness center, utváření formálních a neformálních vztahů skrze sport, specifika sportování mládeže. Čeští zástupci se prezentovali zejména v sekci „Sport a etika“, kde vedle tradičních účastníků setkávání sociologů sportu z Polska (Andrzej Pawlucki, Jerzy Kosiewicz) vystoupila Irena Slepíčková (Doping v rekreačním sportu) a Aleš Sekot (Násilí ve sportu). Českou účast posílil i příspěvek Miroslava Staňka a Libora Flemra informující o úloze komunálních institucí při rozvoji sportu v Praze.

Poslední jednání sociologů sportu na půdě EASS reflektuje celkový vývoj té-

to vědní disciplíny a ilustruje její aktuální problémové okruhy. Zatímco poněkud slábne zájem o v minulé dekádě stěžejní téma vztahu maskulinity a feminity na půdě sportu, na významu naopak získává problematika vztahu masových médií a vrcholového sportu, rekreologie, globalizace sportu a projevů fotbalového chuligánství. Za klíčové téma závěrečné panelové diskuze tak byla zvolena problematika „Násilí ve sportu“, kterou moderoval prezident Evropské asociace sociologie sportu Otmar Weiss z Rakouska. Za partnery panelové diskuze si z řad aktivních účastníků konference vybral Andrzeje Pawlucského z Polska, Konstantinose Koukorise z Řecka a autora této zprávy. V mnohaho-

dinové diskuzi se její účastníci snažili dobrot zdrojů, projevů a důsledků fenoménu násilí jak na půdě sportovních aktivit, tak mezi diváky.

Zatím poslední jednání EASS potvrdilo, že sociologické zkoumání sportu jako součásti sociálního a kulturního života je pro komplexní pochopení fenoménu sportu nezbytné. Věříme, že příští vrcholové shromáždění evropských sociologů a socioložek sportu ve slovinském Bledu toto očekávání potvrdí dalším rozšířením našich poznatků o mnohorozměrném vztahu sportu a společnosti v kontextu proměn a tendencí kulturního prostředí.

Aleš Sekot

Sociologický časopis Czech Sociological Review

(ISSN 0038-0288) vydává Sociologický ústav Akademie věd ČR v Praze. Vychází 6x ročně (4 čísla v češtině a 2 v angličtině). Časopis je impaktován v *ISI Journal Citation Reports*.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review je recenzovaný vědecký časopis zaměřený na sociologii a příbuzné obory, který publikuje příspěvky z oblastí teorie, empirického výzkumu a metodologie. Chce napomáhat rozvoji sociálních věd, včetně jejich výuky, a být užitečný při řešení společenských problémů a tvorbě politik.

Instrukce pro autory – česká čísla (revidováno v srpnu 2006)

Nabídka rukopisů: Redakce přijímá jednu oboustranně tištěnou kopii rukopisu s průvodním dopisem, v němž je uvedena úplná kontaktní adresa včetně telefonního čísla a e-mailového spojení. Kromě toho jsou autoři povinni rukopis redakci poskytnout v elektronické podobě v editoru Word, a to buď na disketě či CD přiložených k vytištěné kopii nebo e-mailem.

Formální požadavky: Rukopis musí obsahovat anglický nebo český abstrakt (v rozsahu 1200–1500 znaků), název statí v angličtině a češtině, pět anglických klíčových slov a abecední seznam citované literatury. Zvláště musí být přiložena kontaktní adresa a stručná informace o autorovi ve formátu vyžadovaném SČ. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardům SČ. Podrobnější návod ke zpracování bibliografických odkazů a dalších náležitostí je uložen na adrese <http://sreview.soc.cas.cz/upl/pokyny/pokyny.pdf>. Rukopisy musí být tištěny a splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádce, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikost písma 12 a řádkování 1,5 až 2. Stránky musí být číslovány. Stati, výzkumné a metodologické texty nemají přesahovat 35 normostran (tj. 63 000 znaků s mezerami), recenze 7 normostran, zprávy a informace 5 normostran, anotace 1 normostranu. Ke grafům a obrázkům je třeba dodat zdrojové soubory, grafy nejlépe v programu Excel, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS. Redakce provádí jazykovou úpravu textu.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní. Redakce si vyhrazuje právo provést anonymizaci textu, tj. odstranění údajů usnadňujících identifikaci autorů, předtím, než text postoupí do recenzního řízení. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován SČ, je považováno za neetické.

Adresa redakce: Sociologický časopis/Czech Sociological Review, Jilská 1, 110 00 Praha 1
telefon: (+420) 222 221 761, 221 183 217–218
fax: (+420) 222 220 143, e-mail: sreview@soc.cas.cz
<http://sreview.soc.cas.cz>

Sociologický časopis Czech Sociological Review

(ISSN 0038-0288) is published 6x annually (4 issues in Czech and 2 issues in English) by the Institute of Sociology of the Academy of Sciences of the Czech Republic in Prague. The review is impacted in the *ISI Journal Citation Reports*.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review is a scholarly review that focuses on the field of sociological theory and methodology, the dissemination of research results, and the interpretation of sociological research. It concentrates on the development of and education in the field of sociology and related social sciences, while simultaneously striving to help solve practical problems in Czech social and economic policy.

Manuscript Submission – English Edition

The editors require three legible copies, preferably double-sided, which do not state the name or workplace of the author. The accompanying letter should contain complete contact information, including address, telephone number and e-mail address.

The authors are also required to submit the manuscript in electronic format in Word, either on a floppy disc attached to the printed copies or by e-mail. The editorial review process is anonymous on both sides. The editors reserve the right to ensure the anonymity of the text's content, i.e. to eliminate any information or data that could facilitate identification of the author, before submitting the text to the review process. Submission of a manuscript to another journal while it is under review by the SČ/CSR is considered unethical.

Manuscript format: Along with the manuscript please submit an abstract (no more than twenty lines), *the title of the article in English, and an alphabetical list of references for literature cited in the text*. Brief information on the author should be attached separately. Bibliographic references must be complete and comply with SČ/CSR standards. Manuscripts must be computer printed with numbered pages and meet Czech Standard (ČSN) 880220. Manuscripts must be double-spaced, with 60 characters per line and 30 lines to an A4 page, or should use font size 12 and be double-spaced. The maximum length of research and methodological essays is 35 pages (63 000 characters with spaces), 7 pages for reviews, 5 pages for news or information, and 1 page for annotations. Please submit all tables, graphs and illustrations as separate files in the format in which they were created, with graphs preferably in Excel and illustrations preferably in TIF or EPS. The editors reserve the right to review and edit the text.

Address: Sociologický časopis/Czech Sociological Review, Jilská 1, 110 00 Praha 1, Czech Republic
Tel.: (+420) 222 221 761, 221 183 217–218
Fax: (+420) 222 220 143, e-mail: sreview@soc.cas.cz
<http://sreview.soc.cas.cz>



Sociologický časopis Czech Sociological Review

PE 4584

Contents

■ Editorial (Marek Skovajsa) 671

ARTICLES

■ Zdeněk R. Nešpor: Czech Sociology of Religion in the Period between 1948 and 1989 675

SOCIOLOGICAL RESEARCH

■ Ladislav Rabušic, Beatrice-Elena Chromková Manea: One-child Families in the Czech Republic. Who Are the People Who Have or Plan to Have Just One Child? 699

■ Anna Štašná: A Second Child in the Family – The Preferences and Values of Czech Women 721

■ Zdeněk Uherek: Roma Migration from Slovakia in the Context of European Migration Trends 747

ESSAYS

■ Ilja Šrubař: Patočka's Practical Philosophy as an Analysis of Modernity 775

■ Karel B. Müller: Forming Positive Identities between the Past and the Future. A Contribution to the European Identity Project 785

REVIEW ARTICLES

■ Johann P. Arnason: Czech Experience and Sociological Reflection: Notes on Pavel Machonin's Book Czech Society and Sociological Knowledge 809

JUBILEES

■ Miloslav Petrusek, Milan Tuček: Pavel Machonin – Scientist, Teacher, Friend (*1927) 821

PORTRAITS

■ Miloslav Petrusek: Four Orchids for Richard Rorty 825

SYMPOSIUM

■ Jiří Musil: Patočka's Europe and the Czechs 833

REVIEWS

INFORMATION

ISSN 0038-0288



9 770038 028000 04

Cena 75 Kč / Price 4 € / 4 \$