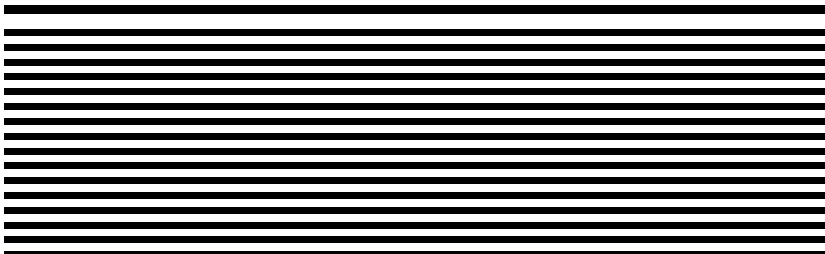


# MISCELLANEA SOCIOLOGICA 2006

---

SBORNÍK PŘÍSPĚVKŮ Z 2. DOKTORANDSKÉ SOCIOLOGICKÉ KONFERENCE

POŘÁDANÉ FSV UK & FF UK 25.-26.5.2006



**PRAŽSKÉ SOCIÁLNĚ VĚDNÍ STUDIE 2006**

PRAGUE SOCIAL SCIENCE STUDIES

Sociologická řada SOC - 006



---

**Fakulta sociálních věd UK / Faculty of Social Sciences, Charles University**

---

**Filozofická fakulta UK / Faculty of Arts, Charles University**

---

Texty prošly recenzním řízením.

Studie vznikla v rámci výzkumného záměru MSM0021620841

*Rozvoj české společnosti v EU: výzvy a rizika.*

Copyright © Radek Tichý (ed.)

---

---

---

## Miscellanea sociologica 2006

---

---

---

### OBSAH

---

- Markéta Sedláčková** (s. 7)  
Determinanty sociální důvěry v české společnosti  
Determinants of Social Trust in Czech Society
- Zdeněk Sloboda** (s. 27)  
Mediální pedagogika. Integrovaný přístup k chápání a uchopování role médií ve společnosti  
Media Pedagogics. An Integrative Approach to Understanding and Handling of Media Role in the Society
- Martin Vávra** (s. 49)  
Tři přístupy k analýze diskurzu – neslučitelnost nebo možnost syntézy?  
Three Approaches to Discourse Analysis – Incompatibility or Possibility of Synthesis?
- Radek Tichý** (s. 67)  
Bojující církev. Analýza požadavků katolické církve vůči českému státu  
Fighting church. Analysis of the Demands of the Catholic Church towards the Czech state.
- Magda Juránková** (s. 95)  
Komunikační profil Huicholů  
The Communication Profile of the Huichols
- Ivana Hejhalová** (s. 119)  
Pes k (ne)zaplacení. Presentace vodícího psa jako (sou)hra ekonomického a morálního  
A Valuable Dog. A Presentation of a Guide Dog as an (Inter)play between Economic and Moral
-



Milé čtenářky, vážení čtenáři,

příspěvky sborníku, který držíte v rukou, byly předneseny na 2. doktorandské sociologické konferenci v květnu 2006 v Praze. Protože, jak známo, verba volent, scripta manent, bylo rozhodnuto dát k tradici doktorandských konferencí vzniknout tradici nové – tištěnému sborníku vybraných příspěvků. Jeho název, *Miscellanea sociologica*, odpovídá rozmanitosti témat, která ve sborníku najdete. Pojítko sborníku skutečně není tematické ani metodologické, jak bývá zvykem; je jím skutečnost, že autoři příspěvků jsou doktorandy Fakulty sociálních věd a Filozofické fakulty Univerzity Karlovy.

Markéta Sedláčková na kvantitativních datech ověřuje teorie sociální důvěry a aplikuje je na českou společnost. Zdeněk Sloboda představuje interdisciplinární obor mediální pedagogika jako možný přístup k uchopení médií a jejich funkce ve společnosti. Martin Vávra ve svém teoretickém textu zkoumá shodné prvky a rozdíly tří přístupů k analýze diskurzu a možnosti jejich využití ve výzkumu. Příspěvek Radka Tichého se týká vztahu katolické církve a českého státu, který je ukazován na mediálních vyjádřeních představitelů církve. Magda Juránková představuje výsledky svého výzkumu komunikačního profilu středoamerického indiánského kmene Huicholů. Ivana Hejhalová se ve svém textu analyzujícím rozhovory a novinové články organizace na výcvik vodících psů zajímá o vztah morálního a ekonomického.

Poděkování patří nejen redakci Pražských sociálně vědních studií, pod jejichž hlavičkou sborník vychází, ale především prof. Jiřímu Kabelemu, garantu a „motoru“ celé doktorandské konference. Věříme, že vás texty sborníku zaujmou nejen jako příklad činnosti doktorandů sociologie, ale především jako odborné příspěvky k tématům, o nichž pojednávají. Těšíme se s vámi na viděnou na dalším ročníku doktorandské sociologické konference.

Radek Tichý



---

---

## Determinanty sociální důvěry v české společnosti

---

---

**MARKÉTA SEDLÁČKOVÁ, FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY**

---

### Abstrakt

Stať zkoumá oblast tzv. sociální důvěry, která je považována za klíčovou pro fungování jak současných pozdně moderních společností obecně, tak i demokratického systému. Při studiu sociální důvěry se věnujeme zejména jejím determinantům, přičemž vycházíme z konceptualizace teorií determinant sociální důvěry Delheye a Newtona (2003). Ti rozlišují dva základní přístupy k pojímání důvěry jako vlastnosti individuální a jako vlastnosti sociální. Podle prvního přístupu je míra důvěry podmíněna psychologickými osobnostními rysy, či demografickými a sociálními charakteristikami lidí. V druhém přístupu lze míru důvěry vysvětlit především pomocí systémových charakteristik skupin, společností a jejich institucí. Na základě komparativních výzkumů docházejí Newton a Delheye k závěru, že teorie založené na kolektivní zkušenosti fungují lépe ve společnostech s nízkou mírou důvěry, mezi něž patří i česká společnost.

### O AUTORCE

---

Markéta Sedláčková

Pracuje jako odborná pracovnice v Sociologickém ústavu AV ČR v oddělení Studia sociální struktury a zároveň působí jako odborná asistentka na Katedře sociologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Vystudovala sociologii na FF UK v Praze, kde pokračuje v doktorandském studiu paralelně s doktorátem na Institut des Sciences Politiques v Paříži. Zabývá se problematikou důvěry a sociálního kapitálu v demokratickém systému, zejména v kontextu transformace postkomunistických zemí Střední Evropy.

Kontakt: [Marketa.Sedlackova@soc.cas.cz](mailto:Marketa.Sedlackova@soc.cas.cz)

---

Následující stať je věnována fenoménu tzv. sociální důvěry, přičemž se zaměřuje zejména na zkoumání determinant sociální důvěry. Stať je rozdělena do tří základních částí: teoretické, metodologické a analytické. V teoretickém úvodu nejprve vymezujeme koncept sociální důvěry a představujeme klíčové teorie jejich determinant. Rozlišujeme přitom dva základní přístupy k pojmání důvěry jako vlastnosti individuální a jako vlastnosti sociální. Na základě tohoto teoretického rámce, jakožto i dosavadních empirických poznatků, formulujeme hypotézu, že zdroje sociální důvěry v české společnosti v první polovině dekády 21. století z vybraných teorií nejsilněji vysvětlují faktory reprezentující společenskou teorii, tj. např. důvěra v demokratické instituce státu a hodnocení společenské situace. V metodologické části rozebíráme způsob měření sociální důvěry a představujeme operacionalizaci vybraných teorií determinant důvěry. V analytické části nejprve podáváme popis sociální důvěry v české společnosti, dále testujeme dvě vybrané teorie (teorie úspěchu a blahobytu a společenská teorie) a na závěr konstruujeme regresní model determinant sociální důvěry.

## TEORETICKÝ ÚVOD

První sociologické reflexe důvěry můžeme najít už u klasiků sociologie 19. století (Durkheim, Simmel, Tönnies), kteří uvažovali o důvěře zejména ve spojení se společenskou solidaritou jako o základním tmelu jakéhokoli lidského společenství. Explicitní pojem důvěry se ale v sociologické terminologii objevuje vcelku nedávno, asi od druhé poloviny 20. století, a to v souvislosti s analýzou měnících se podmínek v pozdně moderních společnostech (Luhmann 1979, Giddens 1990). Důvěra už není viděna jako typický rys tradiční společnosti, který byl nabourán moderními mechanismy, ale je naopak zdůrazněna proměna charakteru důvěry a její klíčovost pro fungování pozdně-moderní společnosti. Vnímání důvěry jako velmi potřebné a zároveň pocit, že důvěry se současné společnosti nedostává, či že jí soustavně ubývá, vedou ke zvýšenému společenskému i vědeckému zájmu o tento fenomén. Sociologické zkoumání se přitom zaměřuje na zmapování typů důvěry v současné společnosti, analýzu vztahů mezi jednotlivými druhy důvěr a na hledání kořenů či determinant důvěry.

Sociologická literatura konceptualizuje důvěru za prvé jako vlastnost jedinců, jako vlastnost sociálních vztahů nebo jako vlastnost sociálních systémů, které jsou utvářeny jednáním a orientacemi jednotlivých aktérů (Mistral 1996: 14). Vzhledem k tomu, že důvěra prorůstá celou společností, je možno ji zkoumat na různých úrovních a klasifikovat ji například dle



jednotlivých okruhů: rodina, blízcí přátelé, blízká komunita – známí, sousedé, spolupracovníci, sociální skupiny (profesní, etnické), instituce a organizace, expertní technologické systémy, sociální systém atd. (Sztompka 1999: 42-46).

Pro empirický výzkum se jako zásadní jeví rozdělení na sociální důvěru – někdy také označovanou jako interpersonální či obecnou (generalizovanou) důvěru v druhé lidi, a institucionální důvěru – někdy označovanou jako politickou důvěru. Tato stať si klade za cíl blížeji prozkoumat zejména oblast sociální důvěry a její determinanty.

## **Definice sociální důvěry**

Sociální důvěru můžeme definovat jako základní znak komunity, který je založený na víře či očekávání, že se druzí nebudou snažit vědomě a úmyslně nás poškodit, mohou-li se tomu vyhnout, a že bude-li to možné, budou jednat v našem zájmu (Gambetta 1988, Hardin 1998, Warren 1999). Podle Barbera a Garfinkela tato důvěra zahrnuje naučená, generalizovaná očekávání vůči jednání druhých, která přesahují specifické vztahy a situace (Garfinkel 1963, Barber 1983). Důvěra osvojená vůči osobě reprezentující např. určitou sociální skupinu, může být uplatněna vůči dalším členům této skupiny. Oblast sociální důvěry tedy vyjadřuje obecnou důvěru k druhým lidem, můžeme říci k jakýmsi generalizovaným druhým.

Sociální důvěra je podmíněna určitým skokem víry a stojí tedy na nedokonalém vědění a může být zneužita. Podle Newtona není důvěra založena na racionální kalkulaci okamžitého přínosu z konkrétní transakce, ale spíše na předpokladu, že určitý vklad důvěry se v budoucnu vrátí od někoho jiného a v tomto smyslu je důvěra očekáváním obecné vzájemnosti. Není ale slepá, je založena na nashromážděné zkušenosti a přizpůsobuje se kontextu (Hardin 1992 in Newton 1999: 170-171). V důsledku toho je důležité kromě samotné míry důvěry zkoumat její souvislosti, tedy podmínky a faktory vytvářející a podporující sociální důvěru.

## **Teorie determinant sociální důvěry**

Přestože je sociální důvěra tématem vcelku novým, v sociologické literatuře nalezneme velmi širokou škálu různých teorií sociální důvěry, které jsou jak komplementární, tak i protichůdné. Delhey a Newton (2003) vytvořili konceptualizaci jednotlivých teorií důvěry, kterou považujeme za velmi přehlednou a téměř vyčerpávajícím způsobem zahrnující teoreticky i empiricky známé determinanty sociální důvěry. V důsledku toho jsme se rozhodli použít tuto konceptualizaci jako vodítko pro naši analýzu determinant sociální důvěry v české společnosti.

Newton a Delhey rozlišují dva základní přístupy k pojímání důvěry: důvěra jako vlastnost individuální, a jako vlastnost sociálních systémů. Podle prvního přístupu je míra důvěry podmíněna psychologickými osobnostními rysy, či sociálními a demografickými znaky jedince – sociální vrstva, vzdělání, příjem, věk a pohlaví. V druhém přístupu lze míru důvěry vysvětlit především pomocí systémových charakteristik společností a jejich institucí (Delhey, Newton 2003: 94; viz Tabulka 1).

Mezi individuální teorie patří takzvaná osobnostní teorie, která vychází z psychologických osobnostních rysů jedinců. Podle této teorie důvěru podporuje zejména životní optimismus (Uslaner 1999: 138) a pocit kontroly nad životem. Druhou individuální teorií je teorie sociálního úspěchu a blahobytu, založená na předpokladu, že důvěra představuje určité riziko, přičemž bohatí si mohou dovolit více riskovat než chudí (Banfield 1958). V důsledku toho „ti, co nic nemají, jsou méně důvěřiví než ti, co něco mají“, tedy tzv. společenší vítězové více důvěřují (Putnam 2000: 138). Sociální důvěra je dle této teorie podmíněna příjmem, sociálním postavením, spokojeností se životem, prací, pocitem štěstí či úzkosti.

Na rozdíl od individuálních teorií je v sociálních teoriích důvěra chápána jako vlastnost celých skupin či společností. V tom je tento přístup shodou vlastně komplementární ke zdola-nahoru přístupům (individuální teorie). Míra sociální důvěry individua se tedy odvíjí od toho, jak lidé vnímají důvěryhodnost okolní společnosti (Newton 2001: 203-204). Podle Newtona a Delheye lze rozlišit v zásadě čtyři komplementární teorie determinant sociální důvěry (viz Tabulka 1). První je teorie dobrovolných sdružení, vycházející z *toquevilliánské* tradice, podle níž si jedinec v prostředí dobrovolných sdružení osvojuje tzv. „habits of the heart“ (Bellah 1985), kterými jsou důvěra, *reciprocita*, *empatie*, smysl pro společný zájem a společné dobro. Druhou je teorie sociálních sítí, která za důležité pro důvěru považuje aktivní příslušnost člověka k sociálním sítím jako je rodina, přátelé, či *sousedská komunita*. *Osamělost* a *vykořeněnost* člověka naopak jeho obecnou důvěru vůči druhým lidem snižují. Třetí, komunitní teorie, vychází z předpokladu, že pro utváření vzájemné důvěry a *solidarity* mezi lidmi je určující určitá velikost *aglomerace*, *spokojenost s komunitou* a *bezpečnost komunity* (Putnam 2000). Čtvrtá, *společenská* teorie, chápe sociální důvěru jako určovanou *makrosociálními faktory*. Podle této teorie mají například společnosti s více sociálními nerovnostmi či dokonce konflikty mezi vrstvami, příjmovými skupinami a či *etnickými skupinami*, tedy s nižší mírou *koheze*, také většinou menší míru důvěry. Dále se sociální důvěra utváří na základě *důvěryhodnosti existujících sociálních a politických institucí*, *míře politické svobody* a celkovém pocitu *bezpečnosti ve společnosti*.

Tabulka 1: Teorie determinant sociální důvěry

	Teorie	Proměnné
Individuální	<b>Osobnostní teorie</b>	<b>Optimismus, kontrola nad životem</b>
	<b>Teorie úspěchu a blahobytu</b>	<b>Příjem, sociální status, spokojenost se životem, prací, pocit štěstí, pocit úzkosti</b>
Sociální	<b>Teorie dobrovolných sdružení</b>	<b>Členství v dobrovolných organizacích</b>
	<b>Teorie sociálních sítí</b>	<b>Sítě přátel, pocit osamělosti</b>
	<b>Komunitní teorie</b>	<b>Velikost města, spokojenost s komunitou, bezpečnost komunity</b>
	<b>Společenská teorie</b>	<b>Sociální konflikty, spokojenost s demokratickými institucemi, politická svoboda, bezpečnost</b>

Dle Delhey, Newton 2003: 101.

Delhey a Newton (2003) testovali výše uvedené teorie determinant sociální důvěry na datech ze 7 zemí.<sup>1</sup> Jejich analýza potvrdila zejména platnost teorie úspěchu a blahobytu, dále pak teorie sociálních sítí a společenské teorie. Došli k závěrům, že za prvé ty, kdo jsou v životě úspěšnější, vede jejich pozitivní zkušenost k větší důvěře. Za druhé, že neformální sociální sítě souvisejí s důvěrou (teorie sociálních sítí), a za třetí, že je sociální důvěra větší u lidí, kteří se domnívají, že ve společnosti není mnoho závažných sociálních konfliktů a kteří se cítí bezpečně (teorie vlivu společnosti, hodnocení společenských podmínek).

Závěry komparativních výzkumů Newtona a Delheye dále ukazují, že teorie založené na kolektivní zkušenosti fungují lépe ve společnostech s nízkou mírou důvěry, mezi něž patří většina postkomunistických zemí a tedy i Česká republika. Nízká míra důvěry je v těchto zemích z velké části důsledkem předchozího komunistického režimu, který vytvářel postoj nedůvěry jak vůči institucím tak druhým lidem (Mishler, Rose 2001: 32). Vytvořená kultura nedůvěry nezaniká automaticky s pádem totalitního režimu, ale přetrvává ještě určitou dobu, někdy i po generace, v hodnotách a postojích lidí (Sztompka 1999). Podle některých autorů lze pak říci, že obecně mají demokratické státy více důvěry než nedemokratické (Newton 2001, Paxton 2002).

Na základě výše představených teorií a předchozích empirických poznatků, jakož i s ohledem na omezené možnosti našeho datového souboru jsme pro naši empirickou analýzu stanovili následující hypotézu:

<sup>1</sup> Data pocházela z výzkumu Euromodul prováděného v Německu, Maďarsku, Slovinsku, Jižní Koreji, Španělsku a Švýcarsku mezi lety 1999 a 2001.

**Hypotéza:** Sociální důvěru v české společnosti ze dvou zkoumaných teorií (teorie úspěchu a blahobytu a společenská teorie) lépe vysvětlují faktory reprezentující společenskou teorii, tj. vnímání sociálních konfliktů ve společnosti, důvěra v demokratické instituce státu a hodnocení společenské situace.

## DATA A METODOLOGIE

Naše analýza je založena na datech z výzkumu Naše společnost realizovaného agenturou CVVM Sociologického ústavu AV ČR, který proběhl v lednu 2005.<sup>2</sup> Jednalo se o šetření veřejného mínění obyvatel České republiky starších 15 let a část výzkumu byla speciálně zaměřena na zkoumání sociální koheze. Soubor byl vybrán metodou kvótního výběru, velikost souboru je 1037 respondentů.

### Měření sociální důvěry

Sociální důvěra byla v našem výzkumu měřena pomocí baterie tří výroků, které představují variantu tradiční operacionalizace důvěry v mezinárodních výzkumech, kde jsou většinou pokládány dichotomické otázky (viz. poznámka pod čarou).<sup>3</sup> Respondentů v našem výzkumu jsme se tedy ptali, do jaké míry souhlasí s následujícími výroky: 1) *Většině lidí je možné věřit.* 2) *Lidé se většinou snaží si vzájemně pomáhat.* 3) *Lidé neváhají druhé využívat.* Vzhledem k tomu, že naším cílem nebylo mezinárodního srovnání, ale spíše citlivé změření míry důvěry v české společnosti, odpovědi byly měřeny na čtyřbodové škále: rozhodně souhlasím, spíše souhlasím, spíše

<sup>2</sup> Přesný termín terénního šetření: 17. – 24. ledna 2005.

<sup>3</sup> 1) *Generally speaking, would you say that most people can be trusted or that you can't be too careful in dealing with people?* 2) *Would you say that most of the time, people try to be helpful, or that they are mostly just looking out for themselves?* 3) *Do you think that most people would try to take advantage of you if they got the chance or would they try to be fair?* Tato trojice dichotomických otázek je používána od roku 1972 v americkém General Social Survey a představuje upravenou podobu pětipoložkové Rosenbergovy škály důvěry v druhé lidi. První otázka „*Generally speaking...*“ je často brána samostatně jako ukazatel míry sociální důvěry. Je tradičně pokládána v amerických výzkumech už od 50. let 20. století, později byla převzata do Inglehartových výzkumů hodnot European Values Survey, od 90. let do World Values Survey, kde v roce 1991 a 1999 byla zastoupena i Česká republika. Otázka byla také v roce 1998 zařazena do páté vlny New Democracies Barometer, kde byla dříve zjišťována pouze důvěra v politické instituce.

nesouhlasím, rozhodně nesouhlasím, přičemž mezinárodní výzkumy většinou nabízejí pouze dichotomické varianty odpovědi.<sup>4</sup>

Výše uvedené výroky mohou být vyhodnoceny samostatně, nebo lze na jejich základě konstruovat ukazatel míry důvěry v druhé lidi. Pro potřeby další analýzy souvislostí důvěry jsme na základě třech výše uvedených výroků sestrojili sumační index důvěry nabývající hodnot od 1 do 4, kde 1 znamená žádnou důvěru a 4 vysokou důvěru.<sup>5</sup> Za každou otázku byla respondentovi přidělena buď 0 – za odpovědi negativní vůči důvěře – nebo 1 za odpovědi pro důvěru, body pro všechny tři otázky byly sečteny a vyděleny 3. Individuální skóry sociální důvěry pak nabývají hodnoty od 0 do 1, a vytvářejí 4 kategorie lidí: vysoká nedůvěra, určitá nedůvěra, určitá důvěra a vysoká důvěra.

Kromě otázek vytvářejících index sociální důvěry byly ve výzkumu položeny otázky na důvěru ke konkrétním skupinám lidí: vůči lidem, které respondent osobně zná, dále vůči občanům ČR a občanům Evropské unie. Pomocí korelací s indexem důvěry jsme tak mohli ověřit, zda index sociální důvěry skutečně měří více důvěru k lidem obecně, než důvěru partikulární, tedy důvěru k užší skupině známých lidí.

## Operacionalizace vybraných teorií determinantů důvěry

Při ověřování naší hypotézy, že nejlépe vysvětluje sociální důvěru společenská teorie, jsme postupovali ve dvou krocích. Nejprve jsme ověřovali platnost jednotlivých teorií a na základě těchto zjištění jsme pak konstruovali model sociální důvěry.

Vzhledem k tomu, že jsme vycházeli z výzkumu, který nebyl zaměřen specificky na zkoumání souvislosti sociální důvěry, používali jsme výše uvedené teorie, respektive hypotézy o souvislostech důvěry, pouze jako určitého interpretačního rámce. Naše zkoumání souvislostí sociální důvěry jsme ověřovali prostřednictvím následujících skupin proměnných, přičemž mezi individuální teorie jsme přiřadili základní demografické charakteristiky respondenta.

---

<sup>4</sup> Někdy jsou nabízeny ještě další dvě varianty odpovědi: *přijde na to a neví*.

<sup>5</sup> Škály prvních dvou výroků byly obráceny, aby byla zachována logika indexu důvěry: rostoucí hodnota indexu znamená větší míru důvěry.

### Individuální teorie:

- Základní demografické proměnné – věk, pohlaví, vzdělání
- Teorie úspěchu a blahobytu – příjem domácnosti, třída (EGP), materiální životní podmínky, životní úroveň domácnosti, spokojenost se životem

### Sociální teorie:

- Společenská teorie – hodnocení vztahů mezi lidmi ve společnosti,<sup>6</sup> hodnocení současné situace ve společnosti (obecně, ekonomické, politické situace), důvěra v instituce (prezidentovi, vládě, Poslanecké sněmovně, institucím Evropské unie, Senátu, krajským a obecním zastupitelstvům)

Vztahy mezi sociální důvěrou a vybranými determinanty byly zkoumány pomocí korelací mezi indexem sociální důvěry a jednotlivými proměnnými.

Pro testování naší hypotézy jsme sestavili model, kde závislou byl index sociální důvěry a jako nezávislé byly použity proměnné reprezentující jednotlivé teorie determinant důvěry. Tyto proměnné byly rozděleny do jednotlivých bloků a na základě regresní analýzy (OLS) jsme pomocí metody „remove“ získali nevlivnější determinanty důvěry. V druhém kroku jsme na základě výsledků této regresní analýzy, jakož i na základě teoretických poznatků sestavili z těchto determinant nový model, který jsme testovali taktéž regresní analýzou (OLS) pomocí metody „enter“.

---

## ANALÝZA DAT A TESTOVÁNÍ HYPOTÉZY

---

### Sociální důvěra v české společnosti

V prvním kroku jsme se věnovali popisu sociální důvěry v české společnosti. Důvěru v druhé lidi deklarovala o něco málo více než polovina respondentů, ale pouze 4 % ze všech rozhodně, nedůvěru tedy deklarovala necelá polovina, přičemž 1/10 ze všech velkou nedůvěru. U dalšího výroku, týkajícího se ochoty k pomoci druhým lidem, bylo rozložení odpovědí obdobné. Co se týče hodnocení toho, zda lidé neváhají druhé využít, tři

---

<sup>6</sup> Respondenti vyjadřovali svůj názor na sedmibodové škále odpovědí od krajní varianty „převládá tolerance, snaha o vzájemné porozumění a dohodu“ až po druhý pól „převládá závist, nevraživost, konflikty a řešení jsou lidem vnucována“.

---

čtvrtiny s tímto výrokem souhlasily, zatímco pouze čtvrtina se domnívala, že tomu tak není (viz Tabulka 2).

**Tabulka 2: Sociální důvěra – souhlas s výroky**

	Rozhodně souhlasí	Spíše souhlasí	Spíše nesouhlasí	Rozhodně nesouhlasí	Celkem
<b>Většinu lidí je možné věřit</b>	4,3 %	47,7 %	38,6 %	9,5 %	100 %
<b>Lidé se snaží si pomáhat</b>	4,3 %	47,2 %	41,4 %	7,4 %	100 %
<b>Lidé neváhají druhé využít</b>	19,1 %	55,4 %	23,9 %	1,5 %	100 %

Zdroj: Naše společnost, leden 2005

V porovnání s mezinárodními výzkumy byla zjištěná míra důvěry v druhé lidi poměrně vysoká (1/2), neboť například ve v mezinárodním výzkumu World Values Survey se míra obecné důvěry pro Českou republiku pohybuje kolem 30 %, čímž se česká společnost v mezinárodním kontextu řadí spíše ke společnostem s nižší mírou důvěry (Delhey, Newton 2005: 315). Tento rozdíl lze pravděpodobně přičíst odlišné formulaci otázky na důvěru v druhé lidi a také jemnější škále odpovědí, která umožňuje i méně rozhodným lidem deklarovat spíše důvěru než nedůvěru.<sup>7</sup>

Dále jsme ověřovali vztah sociální důvěry k důvěře ke konkrétním skupinám lidí: vůči lidem, které respondent osobně zná, vůči občanům ČR a občanům Evropské unie. Zjištěné korelační koeficienty ukazují, že nejmenší je závislost indexu sociální důvěry na důvěře ke známým lidem (0,2),<sup>8</sup> zatímco míra korelace s důvěrou v občany jak České republiky tak EU je obecně mnohem vyšší (0,41 resp. 0,35). Toto zjištění potvrzuje do určité míry charakter indexu sociální důvěry, který skutečně vyjadřuje více důvěru k lidem obecně, více abstraktní a založenou na slabších vazbách než důvěru partikulární, založenou na silných vazbách přátelství a známosti. Vzhledem k tomu, že v moderní multikulturní, sekulární, individualizované společnosti není možné zakládat kohezi na tradičních silných vazbách, je to právě tato abstraktnější důvěra, která podle Granovettera drží dnešní společnost pohromadě (Granovetter 1973).

V dalším kroku se věnovali samotným determinantám sociální důvěry v české společnosti.

<sup>7</sup> K podobným výsledkům (tedy 50 % vyjadřujících důvěru) jsme například dospěli i ve výzkumu ISSP Citizenship 2004, kde byly také nabízeny 4 možnosti odpovědi.

<sup>8</sup> Používáme Spearmanova koeficientu pořadové korelace, všechny uvedené korelace jsou signifikantní minimálně na hladině významnosti 0,05.

## Individuální teorie

Důvěru chápe tento přístup jako vlastnictví individua, které vychází jak z psychologických osobnostních rysů (osobnostní teorie), tak demografických a sociálních znaků jako je věk, pohlaví, vzdělání, příjem, sociální postavení (objektivní i subjektivní).

### **Souvislost sociální důvěry s demografickými proměnnými – věk, pohlaví, vzdělání**

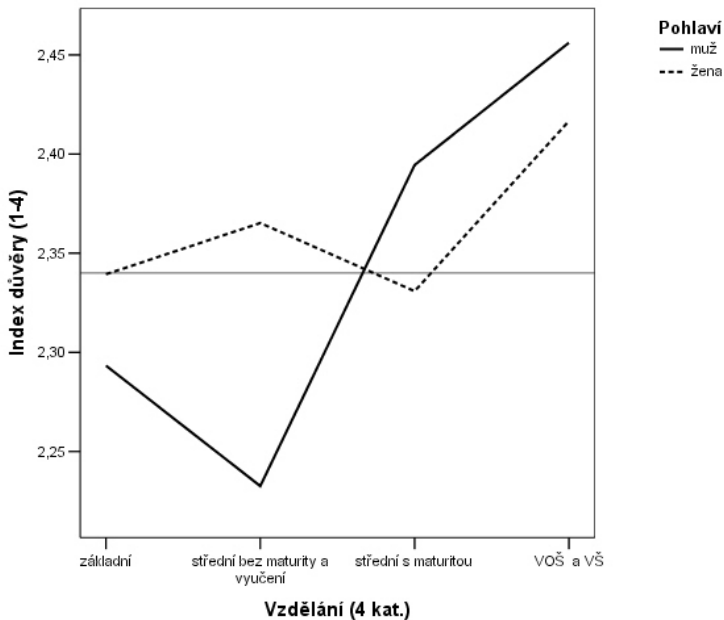
Dle individuálního přístupu je tedy třeba kromě jednotného vlivu kultury určité společnosti na důvěru vnímat i další diferencující faktory: pohlaví, věk, rodinné zázemí, vzdělání atd. Většina zahraničních empirických výzkumů (Delhey, Newton 2003, Rose, Mishler, 2001) ale závislost důvěry na věku ani na pohlaví spíše nepotvrzuje a ani v našem datovém souboru nebyla v prvním kroku signifikantní korelace na české populaci prokázána.<sup>9</sup> Ani se vzděláním nebyl nalezen lineární vztah, přestože např. ve Spojených státech má míra vzdělání na sociální důvěru výrazný vliv (Putnam 2000). Určitá genderová podmíněnost se pak projevila při porovnání míry důvěry mezi jednotlivými vzdělanostními kategoriemi odděleně pro ženy a muže. Přestože samotná závislost důvěry na genderu či vzdělání nebyla statisticky signifikantní, následující graf naznačuje přece jen určité tendence k rozdílu mezi muži a ženami a vzdělanostními skupinami. Jestliže téměř všechny ženy se bez ohledu na vzdělání pohybují nad průměrnou mírou důvěry, u mužů můžeme pozorovat rozdíl v důvěře mezi muži s vyšším a nižším vzděláním (viz Graf 1).

---

<sup>9</sup> Jistý vliv genderu na míru důvěry byl prokázán například ve Švýcarsku či v USA (srovnej Delhey, Newton 2003: 110).]



Graf 1: Závislost sociální důvěry na vzdělání s ohledem na gender



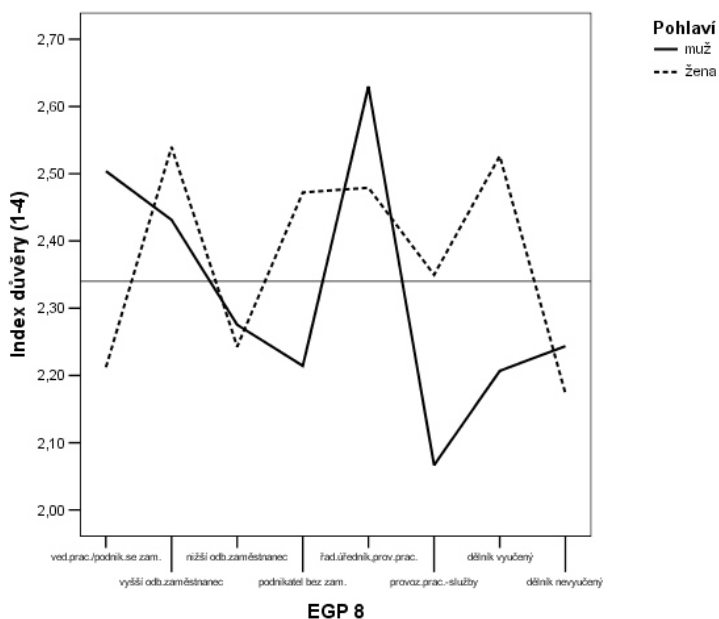
### Ověřování teorie úspěchu a blahobytu

Teorie sociálního úspěchu a blahobytu je založena na předpokladu, že důvěra představuje určité riziko, a tedy že společenští vítězové více důvěřují (Putnam 2000: 138). Nejprve jsme ověřovali vztah mezi důvěrou a příjmem a také důvěrou a třídně profesními kategoriemi (EGP 8)<sup>10</sup>. Prokázali jsme slabou lineární závislost důvěry na příjmu domácnosti (0,14) a třídně profesních kategoriích (0,12), přičemž zjištěná tendence odpovídala u obou znaků teoretickému předpokladu nárůstu důvěry u lidí s vyšším sociálním statusem (vyšším příjmem a vyšším třídně profesním zařazením). Jak ale

<sup>10</sup> Proměnná EGP byla vytvořena na základě sebezařazení respondentů do 15 kategorií zaměstnaneckého statusu, resp. socioprofesionálních skupin. Pro vytvoření operačnější proměnné EGP 8 jsme vyřadili ek. neaktivní (student, nepracující důchodce, nezaměstnaný, v domácnosti) a sloučili a přeskupili některé kategorie: 1) podnikatel se 3 a více zaměstnanci + vedoucí pracovník + samostatně činný s 1-2 zaměstnanci, 2) vyšší odborný zaměstnanec, 3) nižší odborný zaměstnanec, 4) samostatně činný bez zaměstnanců, 5) řadový úředník, 6) provozní pracovník ve službách, 7) dělník vyučený, 8) nevyučení dělník + zemědělský dělník.

ukazuje následující graf (Graf 2), sledují mezi důvěrou a třídně profesními kategoriemi při uvažování vlivu genderu, nejedná se zdaleka o silnou lineární závislost. Ani jedna z kategorií se neodchyluje od střední hodnoty důvěry nad rámec směrodatné odchylky. Jako zajímavá se ale znovu ukázala odlišnost genderová, kde lze znovu pozorovat výrazně odlišné tendence mezi muži a ženami u nižších statusových kategorií, kde ženy s výjimkou nevyučených dělnic prokazují na rozdíl od mužů spíše důvěru než nedůvěru. Za povšimnutí stojí také nejvyšší statusová kategorie, kde je trend opačný – ženy jsou nedůvěřivější než muži. Bez ohledu na pohlaví se důvěrou vyznačují řadoví úředníci, zatímco nižší odborní zaměstnanci jsou nedůvěřivější.

**Graf 2: Závislost sociální důvěry na třídně-profesním postavení s ohledem na gender**



Teorie úspěchu a blahobytu ale nevyhází pouze z objektivních ukazatelů příjmu a sociálního postavení, důležitou roli v ní hraje také subjektivní pohled člověka na vlastní společenské postavení, pocit zajištěnosti a jeho obecná spokojenost se životem. Pro potvrzení této hypotézy jsme korelovali index důvěry s odpověďmi na následujícími výroky: hodnocení současných materiálních podmínek, hodnocení současné životní úrovně domácnosti, hodnocení současného života a obecná spokojenost se životem. U všech proměnných byl potvrzen předpoklad jejich vlivu na stoupající míru

sociální důvěry, přičemž korelace indexu důvěry se subjektivními proměnnými hodnocení osobní situace se pohybovala nad (0,2) (podrobněji viz Tabulka 3).

**Tabulka 3: Index sociální důvěry a ukazatele „úspěchu a blahobytu“**

	Index důvěry
<b>Hodnocení současného života</b>	<b>,26</b>
<b>Spokojenost se životem</b>	<b>,24</b>
<b>Současné materiální životní podmínky</b>	<b>,23</b>
<b>Životní úroveň domácnosti</b>	<b>,20</b>
<b>Čistý měsíční příjem domácnosti</b>	<b>,14</b>
<b>EGP</b>	<b>,12</b>

(Spearmanův koef. korelace, signifikantní min. na hladině významnosti 0,01)

Zdroj: Naše společnost, leden 2005

Na základě výše uvedených zjištění lze tedy říci, že míra důvěry stoupá do určité míry v závislosti na úspěchu a blahobytu, kterého jedinec ve společnosti dosáhl. Je důležité ale poznamenat, že míra důvěry nespočívá tolik s jakousi objektivní mírou životní úrovně či společenského postavení, ale je mnohem úžeji spojena se subjektivním hodnocením osobní životní situace, tedy s určitou životní spokojeností či nespokojeností. Inglehart (1999) mluví přímo o propojenosti sociální důvěry, blahobytu a štěstí a také výzkumy Delheyho a Newtona (Delhey, Newton 2003) potvrzují užší spojení důvěry se subjektivními mírami úspěchu a blahobytu než objektivními. Tato tvrzení poukazují na určité sociálně-psychologické založení důvěry.<sup>11</sup>

## Sociální teorie

Dle sociálních teorií odpovědi na otázky na sociální důvěru nevyovídají tolik o osobnostních charakteristikách lidí, ale o tom jak lidé vnímají důvěryhodnost okolní společnosti (Newton 2001: 203-204). Jestliže za determinanty sociální důvěry považujeme sociální okolnosti, pak by měla mezi nimi a důvěrou existovat statisticky prokazatelná závislost. Otázkou zůstává, které konkrétní charakteristiky společnosti jsou pro důvěru klíčové.

Vzhledem k tomu, že náš výzkum neobsahoval všechny proměnné klíčové pro potvrzení či vyvrácení všech sociálních teorií uvedených v teoretickém úvodu (teorie dobrovolných sdružení, teorie sociálních sítí,

<sup>11</sup> Zde by mohla zaznít námitka, že za těmito proměnnými je skryt faktor životního optimismu (viz osobnostní teorie). Pak by ale výhled do budoucna v těchto oblastech měl být s důvěrou korelovan ještě silněji než hodnocení současné situace. Korelace indexu s proměnnou „materiální životní podmínky v následujícím roce“, jakož i „hodnocení života během příštího roku“ se pohybují pod hodnotou 0,2, jsou tedy nižší než u současného stavu.

komunitní teorie a společenská teorie), zaměřili jsme se pouze na determinanty sociální důvěry obsažené ve společenské teorii.

### Ověřování společenské teorie

Společenská teorie chápe sociální důvěru jako charakteristiku celé společnosti (Pharr a Putnam 2000). Pro ověření společenské teorie zjišťovali Delhey a Newton například, jak lidé hodnotí intenzitu společenských konfliktů, politické svobody, bezpečnost země a jak jsou spokojeni s demokratickými institucemi (Delhey, Newton 2003: 99).

Náš výzkum nabízel ověření této teorie pomocí následujících proměnných: celkové hodnocení situace v České republice, i po ekonomické a politické stránce, důvěra v instituce a hodnocení vztahů mezi lidmi. U hodnocení celkového současného stavu ve společnosti a ekonomické situace byla zjištěna vcelku silná pozitivní lineární závislost indexu sociální důvěry (0,28 resp. 0,27), u hodnocení politické situace byla zjištěna o něco slabší závislost (0,22). Ve druhém kroku jsme zkoumali závislost sociální důvěry na důvěře v jednotlivé instituce, přičemž u vyšších centrálních institucí se korelace pohybovala kolem 0,22, u decentralizovaných institucí (krajská zastupitelstva, obecní zastupitelstva) byla závislost o něco vyšší (0,27 resp. 0,26).<sup>12</sup> Jako nejsilnější se prokázal vztah sociální důvěry s hodnocením vztahů mezi lidmi ve společnosti (0,5) (viz Tabulka 4).

**Tabulka 4: Index sociální důvěry a společenské charakteristiky**

	<b>Index důvěry</b>
<b>Hodnocení vztahů mezi lidmi</b>	<b>0,50</b>
<b>Současná situace v naší zemi</b>	<b>0,28</b>
<b>Hodnocení ekonomické situace</b>	<b>0,27</b>
<b>Důvěra krajským zastupitelstvům</b>	<b>0,27</b>
<b>Důvěra obecním zastupitelstvům</b>	<b>0,26</b>
<b>Důvěra Poslanecké sněmovně</b>	<b>0,25</b>
<b>Spokojenost s politickou situací</b>	<b>0,22</b>
<b>Důvěra prezidentovi</b>	<b>0,22</b>
<b>Důvěra vládě</b>	<b>0,22</b>
<b>Důvěra institucím Evropské unie</b>	<b>0,22</b>
<b>Důvěra Senátu</b>	<b>0,21</b>

(Spearmanův koef. korelace, signifikantní min. na hladině významnosti 0,01)

Zdroj: Naše společnost, leden 2005

<sup>12</sup> Vztah mezi sociální důvěrou a institucionální důvěrou představuje samostatnou problematiku v oblasti zkoumání role důvěry v demokratické společnosti. Více ke vztahu sociální důvěry, institucionální důvěry a demokracie v České republice, viz Sedláčková 2005, nebo Vlachová 2001.

Shrneme-li výše uvedená zjištění, můžeme říci, že sociální důvěra v české společnosti je vázána na to, jak lidé hodnotí celkovou situaci ve společnosti, jak vyjadřují svou důvěru vůči demokratickým institucím a vnímají-li vztahy ve společnosti jako konfliktní či naopak jako tolerantní. Na základě těchto zjištění tedy můžeme potvrdit platnost společenské teorie.

## Model sociální důvěry

Ověřování jednotlivých teorií sociální důvěry ukázalo, které determinanty jsou rozhodující pro sociální důvěru v českém prostředí. U individuálních teorií se podařilo prokázat pouze mírnou nelineární závislost sociální důvěry na genderu a částečně byla potvrzena teorie úspěchu a blahobytu (závislost sociální důvěry na třídně-profesním postavení respondenta, na měsíčním příjmu domácnosti, na materiálních životních podmínkách domácnosti, na hodnocení životní úrovně, na hodnocení současného života a na spokojenosti se životem).

U sociálních teorií jsme sice ověřovali pouze společenskou teorii, zato jsme ale našli vcelku silné korelace sociální důvěry se všemi proměnnými reprezentujícími tuto teorii (hodnocení současné situace v naší zemi, spokojenost s politickou a ekonomickou situací, důvěra v prezidenta, vládu, Poslaneckou sněmovnu, Senát, instituce Evropské unie, krajská a obecní zastupitelstva, hodnocení vztahů mezi lidmi).

Přestože výše uvedená zjištění naznačovala, že společenská teorie pravděpodobně dokáže nejlépe vysvětlit sociální důvěru v české společnosti, pro potvrzení naší hypotézy bylo třeba testovat sílu predikce proměnných zastupujících společenskou teorii v porovnání s ostatními teoriemi. V prvním kroku tedy do regresní analýzy vstupoval jako závislá proměnná index sociální důvěry a jako nezávislé proměnné do ní vstupovaly všechny proměnné, u nichž byla v předchozí analýze prokázána určitá vázanost na sociální důvěru.<sup>13</sup> Na základě výsledných modelů a teoretické úvahy jsme pak sestavili finální model determinant sociální důvěry. Tento model

---

<sup>13</sup> Lze zajisté vznést relevantní námitku, že vazba mezi důvěrou a uvedenými proměnnými může být i opačná, tedy např., že sociální důvěra ovlivňuje důvěru obecním zastupitelstvům. Také Lipset a Lakin se v knize *Democratic century* (2004) zabývají tímto problémem, přičemž docházejí k závěru, že se jedná o problém typu „Co bylo dřív? Slepice, či vejce?“. Souhlasíme s tím, že při zkoumání vztahu mezi sociální důvěrou a některými jejími determinanty je třeba alespoň teoreticky uvažovat i vliv sociální důvěry na tyto „determinanty“. Takováto úvaha, ale vede k řešení další analytické úlohy, případně vyžaduje využití kauzálního modelu. V tomto článku si dovolueme vycházet jednoduše z hypotéz daných teorií a z určitého úzu předchozích výzkumů.

vysvětloval téměř 30 % variance sociální důvěry.<sup>14</sup> Standardizované Beta koeficienty ukazují vliv jednotlivých proměnných na varianci indexu sociální důvěry při kontrole vlivu ostatních proměnných modelu (viz Tabulka 5).

**Tabulka 5: Regresní model determinant sociální důvěry**

	Standardizovaný koeficient B	t	Signifikance
<b>Konstanta</b>		<b>44,419</b>	<b>0,000</b>
<b>Vztahy a vlastnosti v naší společnosti</b>	<b>-0,430</b>	<b>-14,435</b>	<b>0,000</b>
<b>Důvěra obecním zastupitelstvům</b>	<b>-0,163</b>	<b>-5,393</b>	<b>0,000</b>
<b>Ekonomická situace v současnosti</b>	<b>-0,087</b>	<b>-2,867</b>	<b>0,004</b>
<b>Současné materiální životní podmínky</b>	<b>-0,072</b>	<b>-2,278</b>	<b>0,023</b>

Zdroj: Naše společnost, leden 2005

Klíčovou roli ve vysvětlení sociální důvěry hraje v modelu jednoznačně hodnocení vztahů a vlastností ve společnosti, dále je to důvěra obecním zastupitelstvům, hodnocení ekonomické situace, hodnocení životní úrovně a hodnocení současných materiálních podmínek. Jak vidíme, většina proměnných ve finálním modelu vychází ze společenské teorie, kromě proměnné „současné materiální životní podmínky“, která reprezentuje teorii úspěchu a blahobytu. Můžeme tedy konstatovat, že naše hypotéza, že sociální důvěru v české společnosti nejlépe vysvětluje společenská teorie, se potvrdila.

## ZÁVĚR

Cílem této studie bylo prozkoumat oblast tzv. sociální důvěry a jejich determinant v české společnosti. V naší analýze jsme přitom vycházeli z konceptualizace teorií sociální důvěry Newtona a Delheya a z výsledků jejich předchozích výzkumů.

Newton a Delhey došli v mezinárodním srovnání ke zjištění, že teorie vysvětlující důvěru na základě individuální zkušenosti (úspěch a blahobyt) lépe fungují ve společnostech s vyšší mírou důvěry (Jižní Korea, Švýcarsko), zatímco teorie sociálních sítí lépe ve společnostech se střední mírou důvěry (Španělsko, Německo). Společenské teorie, založené na kolektivní zkušenosti (sociální konflikty, bezpečnost, spokojenost se

<sup>14</sup> Adjustované R squared = 0,293, celý model byl signifikantní minimálně na hladině významnosti 0,001, statistiky kolinearity a heteroscedasticity byly v rámci požadovaných mezí. Jednotlivé proměnné jsou signifikantní minimálně na hladině významnosti 0,05.

společenskou situací a demokratickými institucemi), pak platí ve společnostech s nízkou mírou důvěry (Maďarsko, Slovinsko). Mezi společnostmi s nízkou mírou důvěry se přitom řadí většina postkomunistických zemí, přičemž autoři se domnívají, že důvodem účinnosti společenské teorie je nedávná převratná společenská změna, která dosud způsobuje přehlušení individuálních podmínek společenskými.

Náš výsledný regresní model jasně potvrdil platnost společenské teorie pro českou společnost, tedy vázanost sociální důvěry na hodnocení vztahů a vlastností ve společnosti, důvěru v instituce a hodnocení ekonomické situace ve společnosti. Tím jsme tedy potvrdili tvrzení Newtona a Delheye o příhodnosti použití společenské teorie v zemích s nízkou mírou důvěry na případu České republiky. Navíc náš finální model obsahoval jako jednu z determinant sociální důvěry hodnocení materiálních životních podmínek, čímž jsme částečně konfirmovali i teorii úspěchu a blahobytu, která je podle Newtona Delheyho typická spíše pro společnosti s vyšší mírou sociální důvěry. Znamená toto zjištění jistý nadějný signál vymanění se české společnosti z komunistického dědictví kultury nedůvěry ke kultuře důvěry, typické pro stabilní demokracie? Odpověď na tuto otázku snad přinese další výzkum.

---

**LITERATURA:**

---

BANFIELD, E.C. *The Moral Basis of Backward Society*. Glencoe : Free Press, 1958.

BARBER, B. *The Logic and Limits of Trust*. New Brunswick, New Jersey : Rutgers University Press, 1983.

BELLAH, R.; MADSEN, R.; SULLIVAN, W. M.; TIPTON, S.M. *Habits of the Heart*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1985.

DELHEY, J.; NEWTON, K. Who Trusts? The origins of social trust in seven societies. *European Societies*, vol. 5, no. 2, 2003, s. 93-137.

DELHEY, J.; Newton, K. Predicting Cross-National Levels of Social Trust: Global Pattern or Nordic Exceptionalism? *European Sociological Review*, vol. 21, no. 4, 2005, s. 311-327.

GAMBETTA, D. (ed.). *Trust : Making and Breaking Cooperative relations*. Oxford : Basil, 1988.

GARFINKEL, H. A conception of, and experiments with ,trust' as a condition of stable, concerted actions. In HARVEY, O. J. (ed.). *Motivation and Social Interaction*. New York : The Donald Press Co, 1963, s. 187-238.

GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge : Polity Press, 1990.

GRANOVETTER, M. The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, no. 78, s. 1360-80, 1973.

HARDIN, R. Trust in Government. In BRAITHWAITE, V.; LEVI, M. (eds.). *Trust and Governance*. New York : Russell Sage Foundation, 1998, s. 9-27.

INGLEHART, R. Trust, Well-being and Democracy. In WARREN M. E. (ed.). *Democracy and Trust*. Cambridge : Cambridge University Press, s. 88-120, 1999.

LUHMANN, N. *Trust and Power*. New York : John Wiley, 1979.

MISTZAL, B. A. *Trust in Modern Societies*. Cambridge : Polity Press, 1996.

NEWTON, K. Social and Political trust in Established Democracies. In Norris, P. (ed.). *Critical Citizens : Global Support for Democratic Governance*. Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 169-187.

NEWTON, K. Trust, Social Capital, Civil Society, and Democracy. *International Political Science Review*, vol. 22, no. 2, 2001, s. 201-214.

PAXTON, P. Social capital and democracy : an interdependent relationship. *American Sociological Review*, no. 67, 2002, s. 254-77.

---



PHARR, S. J.; PUTNAM, R. (eds.). *Disaffected Democracies. What's Troubeling the Trilateral Countries?* Princeton : Princeton University Press, 2000.

PUTNAM, R. D. *Bowling Alone : The Collapse and Revival of American Community*. New York : Simon and Schuster, 2000.

ROSE, R., MISHLER, W. What are the origins of political trust? Testing Institutional and Cultural Theories in Post-Communist Societies. *Comparative Political Studies*, vol. 34, no. 1, 2001, s. 30-62.

SEDLÁČKOVÁ, M. Sociologická teorie důvěry Piotra Sztompky. In AUC, Ph. et Hist. 1/2001, *Stud. Socg. XIII – Aktér, instituce, společnost*. Praha: Karolinum, 2003, s. 73-102.

SEDLÁČKOVÁ, M. Důvěra v demokratické společnosti. In Kabele J. et al. (eds.). *Rozvoj české společnosti v Evropské unii I. Sociologie-prognostika a správa : Příspěvky z konference pořádané UK FSV, UK FF a COŽP UK v Praze ve dnech 21. - 23. října 2004*. Praha: MATFYZ Press, 2005, s. 135-150.

SZTOMPKA, P. *Trust. A Sociological Theory*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

USLANER, E. M. Democracy and Social Capital. In WARREN, M. E. (ed.). *Democracy and Trust*. Cambridge : Cambridge University Press, s. 121-150, 1999.

VLACHOVÁ, K. The Legitimacy of Democracy and Trust in Political Institutions in the Czech Republic. *Czech Sociological Review*, vol. 9, no. 1, 2001, s. 13-33.

WARREN, M. E. (ed.). *Democracy and Trust*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.



---

---

## Mediální pedagogika Integrovaný přístup k chápání a uchopování role médií ve společnosti

---

---

---

**ZDENĚK SLOBODA, FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD UNIVERZITY KARLOVY**

---

### Abstrakt

Ve svém příspěvku se zaměřuji na uchopení celospolečenského fenoménu – médií – interdisciplinárním oborem „mediální pedagogika“. Masmédia i média v širším slova smyslu jsou významná pro fungování společnosti i jedince ve společnosti. Mediální pedagogika je chápána jako mnohohrstevnou instituci, která přináší vědění o světě, (spolu)učí hodnotám, rolím, statusům, které re-produkuje a je také ekonomicky a politicky významná. Představovaný obor nahlíží na média z úhlu pedagogického – vzdělávání, výchovy, učení. Centrálním tématem je pro mediální pedagogiku socializace vedoucí k mediální gramotnosti – základní kompetenci jedince pro život v moderní informační společnosti. Hlavním tématem jsou (samozřejmě vedle médií) děti, jelikož u nich je socializační proces nejsilnější. Vedle psychologické dimenze má mediální pedagogika i významnou sociologickou dimenzi. Chci tak představit mediální pedagogiku jako možný interdisciplinární a komplexní přístup k postavení médií v životě společnosti a životě jedince ve společnosti.

### O AUTOROVĚ

---

Zdeněk Sloboda

Absolvent magisterského oboru mediální studia na FSV UK. Vedle doktorského studia sociologie na ISS FSV UK s tématem disertace „Mediální výchova v současné české rodině s genderovým aspektem“ je doktorandem na Katedře mediální pedagogiky a dalšího vzdělávání (Lehrstuhl für Medienpädagogik und Weiterbildung) na univerzitě v Lipsku, kde pod vedením Prof. Berndta Schorba zpracovává disertační téma „Dějiny a současnost české mediální pedagogiky“. Dovzdělává se také na PedF UK v oboru pedagogické a školní psychologie. Zajímá se o tato témata: média, děti a výchova, mediální pedagogika, mediální socializace genderu, genderová a queer studia, sexuality a genderové identity.

Kontakt: Zdenek.Sloboda@seznam.cz

---

---

## ÚVOD

---

Současná společnost se nazývá společností informační (viz např. Zlatuška 1997). Významným nositelem informací jsou média, především masová. Média zaujmají v životě každého jedince sice různé, zpravidla ale významné postavení; s médii ráno snídáme, provází nás na cestě do školy či práce, zpřijemňují nám pracovní dobu, hledáme v nich potřebné informace pro svou práci, jdou s námi domů, vytvářejí nám atmosféru, když nakupujeme nebo když jdeme do restaurace, večer nám shrnou celý den a přinesou celý svět, před usnutím nás baví a někdy se nám o nich i zdá. Jsou všude, a tak nás bez pochyby spoluformují, spoluvychovávají, socializují.

Je tomu tak i u dětí. Ba dokonce více, jelikož úlohou dětství je vyrůst a vyrůst znamená být vychován/a, zformován/a, socializován/a. Média předkládající doslova záplavu informací jsou tak významným socializátorem dětí a jejich referenčním rámcem k žité realitě.

Existuje ovšem předpoklad, že média (a obzvláště ta masová) mají, nebo mohou mít značný negativní socializační vliv. Je nutné je tudíž zkoumat. Negativní vlivy regulovat a omezovat, pozitivní naopak podporovat a produkovat. Na rovině jedince je nutné je racionálně neafektivně recipovat, reflektovat, s kritickým nadhledem zpracovávat a poté poučeně se k médiím vztahovat a s nimi dále zacházet.

Média zkoumá nebo alespoň bere v potaz každá sociálně vědní disciplína. Sociologie nahlíží na média např. jako na společenské instituce disponující určitou mocí, na mediální obsahy jako produkty ovlivňující různé sociální skupiny atd. Psychologie se mimo jiné zabývá vlivem médií na rozvoj kognitivních vlastností jedince, ale také na agresivitu, motivaci nebo hodnoty. Pedagogika zkoumá např. použití médií ve výuce při zprostředkování vědomostí. Žurnalistika a mediální studia, jako hraniční disciplíny, se zabývají vnitřní strukturou médií a jejich produktů nebo analýzou jejich účinků jak na jedince, tak na společnost.

Ve své práci chci představit obor, který spojuje přístupy různých disciplín (včetně filosofie, kulturologie, uměnověd atd.), který se zabývá jak jedincem, tak celou společností, obor, jehož dvoj-jediným tématem jsou média-a-výchova (ve významu socializace), s obzvláštním zřetelem na vztah média-a-děti, z důvodu již výše zmíněného výsadního postavení médií v životě a vývoji dětí. Jde o obor, který nazývám **mediální pedagogika**. Mým cílem je představit ho, coby možný pohled na a přístup k problematice médií-a-výchovy/děti, coby obor přínosný svou komplexností teoretického pohledu a silnou praktickou aplikací a aplikovatelností poznatků. Obzvláště mi půjde o relevanci tohoto oboru stojícího vedle sociologie, čerpajícího

---

z ní, protínajícího ji s možností jejího zpětného obohacení. Následující text z velké části vychází z mé diplomové práce obhájené na Katedře mediálních studií FSV UK v Praze (Sloboda 2005).

## NÁZEV

Obor mediální pedagogika, který zde představím, je v různých zemích silně či volněji spojen s pedagogikou a/nebo mediálními studii. Ve skandinávských zemích je akcentována ona pedagogická a především didaktická, tedy aplikující, podoba mediální pedagogiky, která teoreticky vychází z jiných oborů jako jsou právě sociologie, nebo psychologie. V německé koncepci, ze které budu v tomto článku především vycházet, je silný vlastní mediálně-pedagogický/mediální výzkum (používající a kombinující sociologické i psychologické výzkumné nástroje, ale vytvářející také vlastní) a stejně silný důraz na pedagogickou platnost, použitelnost a aplikovatelnost poznatků (pomocí přejatých pedagogických a didaktických, ale i vlastních nástrojů). Německá podoba mediální pedagogiky je bezpochyby nepropracovanější a nekomplexnější v pohledu na problematiku médií-a-výchovy.

Na úvod bych ještě rád prodiskutoval volbu/překlad názvu. Vycházím-li z německého oboru Medienpädagogik, pak překlad skýtá několik úskalí. V češtině nelze dvoj-název složený z v zásadě rovnocenných slov přeložit jako „media-pedagogika“, případně „pedagogika médií“, což neumožňuje označit osobu zabývající se tímto oborem a konotuje spíše výchovný charakter samotných médií, nikoliv širší sociálně vědní a filosofický kontext. Jedno ze slov Medienpädagogik je tedy nutné použít jako adjektivum. Vzhledem k tomu, že případný překlad „pedagogická mediologie“ odkazuje k názvu oboru mediální studia, který není široce přijímán a zaužíván, zvolil jsem – s přihlédnutím k historickému vývoji, možnosti vytvoření označení pro osobu oborem se zabývající (mediální pedagog), překladem do angličtiny jako „media education“ či (nově, především v Kanadě a také Německu užívanému) „media pedagogics“ a již dřívějšímu užití v odborném článku (Šed'ová 2004) a názvu předmětu (na PedF UK, dr. Ivo Šyříštem) – název „mediální pedagogika“ (jež používá i dr. Jan Mašek ze Katedry výtvarné kultury Západočeské Univerzity v Plzni). Tento název je, jak mi v osobní korespondenci napsala doktorandka FF MU v Brně Klára Šed'ová, „... více nakročený k nepedagogickým oborům, než

termín pedagogika médií.“, tedy takový, jak jej chápou v Německu, ale i dalších zemích (k oboru se hlásí vedle zmíněné Skandinávie např. i USA, Kanada, Belgie, Velká Británie, JAR či Indie<sup>1</sup>, nebo viz také Schorb 1992).

## HISTORIE

---

„Systematický zájem učitelů o média je možné vysledovat již na začátku tohoto (20. – pozn. aut.) století.“ (Schorb 1995:14) Ale termín ‚mediální pedagogika‘ v Německu vzniká až na konci 60. let 20. století. Dnešní chápání mediální pedagogiky začíná s nástupem filmu jako moderního masového média a tehdejší *filmové výchovy*, významně rozpracovávané i v tehdejší Československu (např. Dohnal 1939), nejen z hlediska vytvoření vhodných (technických) podmínek pro didaktické nasazení pro školu vytvořeného filmu, ale také úvahami nad filmem ve společenském kontextu, či kontextu osobnostního rozvoje jedince.

Pro první pedagogický zájem o média je možné ale zajít ještě hlouběji do historie. „V 18. století, době osvícenství, bylo tehdy varováno před zhoubnými následky, čtecí vášně<sup>2</sup>, které podléhal především fraucimor.“ (Baacke 1994:37) Nebyly to jenom ženy propadající vášni čtení, velký zájem vyvolala v německy mluvících zemích i vlna sebevražd, které byly připisovány vlivu Goethova Werthera.

Kořeny mediální pedagogiky ale sahají ještě dále, na území Čech a Moravy až do poloviny 17. století k Velké didaktice (poprvé 1657) Jana Ámose Komenského. Schorb (1995) upozorňuje na jeho didaktické návody a názorné ukazování a dokazování učební látky určitými ‚medii‘. Ovšem ne médiu tak, jak je chápeme nyní, ale médiu ve významu zprostředkovatelů vědění, kterými mohly být různé pomůcky, obrázky, karty s textem atd.

Až do 19. století se nepoužívala média jako objekt výuky, ale jako prostředník mezi skutečností a osvojením. (srov. *ibid.*:18n.) S příchodem fotografie a později filmu se ‚mediální pedagogika zaměřovala na kulturní kritiku uměleckého zobrazování reality, nahrazování skutečnosti zprostředkováním ...“ (Schorb 1995: 19).

---

<sup>1</sup> Dle webové stránky Pedagogického Institutu Univerzity v Hannoveru, [naposledy konzultováno 12. 4. 2006], stránka z 25. 2. 1999 <<http://www.unics.uni-hannover.de/medienpaed/index.htm>>.

<sup>2</sup> Lesesucht.

Témata, která řeší mediální pedagogika v současné době se v Německu objevila na začátku 20. století s odnoží *reformních pedagogů*, kteří si říkali ‚Kinoreformisti‘. Zabývali se tématy jako: ochrana mládeže před nebezpečím médií, akceptace formování účinky masmediálních obsahů a používání médií k výukovým účelům.

Pedagogické a didaktické úkoly pro média byly poprvé definovány v roce 1911 hamburským rektorem Lemkem a prací Ernsta Schultze ‚Kinematograf jako výukový prostředek‘. Do mediální pedagogiky byly ve 20. letech Belsterem poprvé přineseny dvě zásadní premisy: Účinku film nabývá až zpracováním recipientem a recipient může být nahlížen jako kritiky a konání schopný – tedy ne jen pasivní příjemce. Obě premisy jsou i v dnešní době sociologicky i psychologicky více než aktuální.

S nástupem NSDAP v Německu přišlo i nové pojmání médií – propagandistické. Zde se spoléhalo na jisté účinky rozhlasu, tisku i filmu. Pracovalo se tak s médii jako didaktickými pomůckami. Nicméně ještě v roce nástupu národních socialistů 1933 položil Adolf Reichwein základní kámen mediální pedagogiky. Definoval cíl: zprostředkovat dospívajícím (dnes řečeno) ‚kompetenci ke kritickému zacházení s mediálními komunikáty‘.

Po druhé světové válce byl ve východní NDR stejně jako v dalších komunistických zemích přijat komunistický model pozice médií<sup>3</sup>. Z tohoto modelu ovšem často výrazně vybočovaly československé filmy a později především televizní pořady pro děti (zpravidla koprodukované se západoněmeckou televizí WDR) od Karla Zemana (*Cesta do pravěku*) nebo dvojice autorů Hofman-Polák (*Pan Tau, Návštěvníci*) a později Macourek-Vorlíček (*Arabela, Křeček v noční košili*), kteří před pedagogické a propagandistické nároky předsunuli estetickou a narativní složku konvenující s dětským psycho-sociálním vývojem a dětskými zájmy a požadavky na mediální produkty (viz např. ‚O Návštěvnících...‘ 1983).

V SRN přišla po válce doba, kdy mediální krajinu ovlivnily USA a jejich zásahy a tlaky na demokracii a znemožňování zneužití médií, na druhé straně přinesly s sebou záplavu filmové i jiné mediální produkce ze západních mocností, hlavně USA. Mediální pedagogika 50. a 60. let 20. století se tak stala tzv. ‚ochranitelskou pedagogikou‘<sup>4</sup>, které ‚šlo o to, aby těm ještě labilním dětem i ve filmu byly zprostředkovány správné hodnoty.‘

---

<sup>3</sup> Viz např. James Curran In Jirák; Říchová 2000.

<sup>4</sup> Můj vlastní překlad slova Bewährpädagogik. Je možné, že se v českých překladech německé pedagogické literatury používá překlad jiný.

(Schorb 1995: 33) Celá další éra sledovala především jediné téma – násilí. Tento zájem vycházel z celospolečenského příklonu k behaviorálnímu pojetí účinků, který byl založen na teorii podnětu, *stimulu* a následně *reakce* (S-R).

Pro německou mediální pedagogiku bylo významné založení pracovní skupiny ‚Mládež a film‘ (Jugend und Film) v roce 1949 v Mnichově, která v zásadě funguje dodnes jako institut JFF – Jugend Film Fernsehen. Postava zakladatele Keilhackera byla přínosná také v tom, že byly díky němu zavedeny kvalitativní metody (pozorování dětí během filmového představení) do mediálně pedagogického výzkumu. Keilhacker také předpověděl novým audiovizuálním médiím svébytnou vzdělávací funkci. (srov. Schorb 1995: 39)

Právě nová masová média v 60. letech byla návratem ke „slávě“ mediální pedagogiky z 20. let 20. století, i když znovunabytý zájem o mediální pedagogiku inicioval opět film – ‚Mlčení‘ Ingmara Bergmana. Tento film dokonce vyvolal rozpravu v německém parlamentu. Hlavními tématy byla kontrola, respektive nekontrolovanost filmového průmyslu a „sexualizace“ zobrazování. Právě v této době, kdy také v (západním) Německu koncem 60. let proběhly studentské nepokoje, začíná mediální pedagogika svou novou etapu – *současnou*. S nástupem rychlého technického pokroku, který se neodmyslitelně dotýká i médií, dostává mediální pedagogika, poprvé takto pojmenovaná, nové impulsy. Zbývá se socializací, vytvářením komunikační kompetence (později mediální gramotnosti – viz dále) a v roce 1976 dochází na stránkách časopisu *medien+erziehung* (merz) k pokusu o první koncepční popis a shrnutí oboru.

Hüther a Podehl (in Hüther/Schorb 2005: 118) terminologicky načrtávají periodizaci mediální pedagogiky v Německu, s níž by se daly najít silné paralely pro vývoj v Československu a Česku, do těchto etap: (1) preventivně-normativní (ochranitelská pedagogika první třetiny 20. stol.), (2) propagandisticko-indoktrinující (v Třetí říši), (3) opět preventivně-normativní (měnící se od ochrany z vnějšku na ochranu z vnitřku), (4) kriticky-receptivní a emancipačně-politická, (5) vzdělanostně-technicko-funkcionální, (6) reflexivně-praktická a (7) „s mediální gramotností k mediálnímu vzdělání“.

Dějiny mediální pedagogiky tak nejsou lineární, ale probíhají v jakýchsi cyklech. S každým novým masovým médiem se její pozice oslabuje, ale v jiném ohledu opět posiluje – mění se.



## VÝCHODISKA

Dnešní mediální pedagogika je univerzální, integrující disciplína, která nevychází jen z pedagogiky a pedagogických věd, jak by se mohlo z názvu zdát, ale především z mediálních věd a žurnalistiky, dále sociologie, psychologie, technických věd a informatiky či uměnověd a filosofie. Ve společenském kontextu je mediální pedagogika na jedné straně závislá na váze, kterou jí sama společnost přisoudí, na druhé straně je disciplínou, která je spojena s neustálým technickým rozvojem ve společnosti, a tím v zásadě také úzce souvisí na politických a ekonomických změnách. Dnes je novou výzvou pro mediální pedagogiku rozvoj síťových a digitálních médií především v pohledu na jejich dopad a tlak na změnu společnosti i jedince.

Mláďí a spojenost mediální pedagogiky s technickým rozvojem ve společnosti a společenským chápáním potřeby tohoto oboru způsobilo, že dnes v Německu, kde je mediálně pedagogická tradice výrazná, stojí vedle sebe několik konceptů, které se vyvíjejí ve vzájemném kritickém diskurzu. Jaké pozice bude mediální pedagogika zaujímat záleží na společenských požadavcích. Totiž na tom, budou-li to požadavky na humanistický rozvoj společnosti, lpění na historických společenských hodnotách nebo technický rozvoj determinovaný ekonomickou racionalitou. Mediální pedagogika bude vždy pracovat s rozdílnými cíli a východisky a její výsledky budou jiné. V současné době není jedna jediná platná mediální pedagogika, nicméně existují dominantní směry (srov. Hüther/Schorb 2004: 265-268).

Směry, které si současná mediální pedagogika nese z konce 60. a počátku 70. let 20. stol. jsou podle Schorba tyto: (1) normativní mediální pedagogika jako pokračovatel ‚ochranné pedagogiky‘, (2) technologická mediální pedagogika jako pedagogika posilující výuku a učení, (3) aktivně orientovaná mediální pedagogika jako pohled na autonomního, tvůrčího jedince (srov. Schorb 1995: 50-52).

Swoboda (1994: 14) hovoří o: „minimálně pěti argumentačních směrech nebo základních koncepčních vzorech, které byly postupně chápány jako komplementární a jeden na druhý odkazující.“ Dále blíže představím pět konceptů, které vycházejí z různých historicko-systematických okamžiků vývoje mediální pedagogiky, potažmo pedagogické reakce na zlomové okamžiky ve vývoji mediálních technologií a na následně vytvořené koncepce v mediálních studiích, tedy především sociologické a psychologické koncepty účinků médií na jedince a společnost. Těchto pět konceptů lze systematicky a historicky návazně popsat takto: „Od přenesení psychologických a kriminologických úvah do kontextu ochrany dětí a mládeže před médii na začátku 20. století a ideologicko-kritické mediální

analýzy a práce s médii v první polovině 20. století až do 60. let, přes analýzu způsobů každodenního užívání médií zaměřeného na uspokojování potřeb v období do vzniku nového sociálního hnutí na konci 70. let, až po diskusi nad potřebou základního vzdělávání v oblasti informačních technologií a tedy až po instrumentalizaci vzdělávacích postupů pro počítačově prováděnou výuku v budoucnu.“ (Swoboda 1994:15).

První koncepce vychází ze (1) **systému ochrany dětí a mladistvých** v jejich volném čase (tzv. Jugend(medien)schutz) před eticky dezorientovanými, tedy škodlivými médii. Zásadní byla kontrola médií a ochrana před nevhodnými knihami a filmy, a to především cestou tvorby zákonů a opatření. Vychází z vlny reformní pedagogiky, která od rigidního tzv. herbartizmu obrátila pozornost k dítěti jako subjektu výchovy a výuky, jež je vychováván nejen ve škole, ale i mimo ni, např. mohutnou vlnou nástupu filmu.

S celospolečenskou krizí způsobenou válkami přichází i druhá koncepce, která vychází právě z kritické sociologické vlny a snaží se o (2) **osvícenou analýzu a kritiku mediálního průmyslu**, jehož masové ovlivňování vkusu jedinců, skupin i celé společnosti a moci nad nimi se stává zásadním tématem. Významnou roli hraje v tomto období nástup média, jehož vliv lze hodnotit bez nadsázky jako fenomenální, a to televize. Zkoumány jsou média jako průmyslové odvětví, instituce a další společenská mocnost. V aplikované oblasti se rozvíjí *mediální výchova* jako školní předmět.

Z kritického náhledu na hegemonné masmediální diktátory vkusu vychází třetí směr, jenž by se dal nazvat jako aktivizační. Důkladná analýza mediálních obsahů by měla vést k (3) **praktické, alternativní a samostatné práci** každého jedince s médii a vytváření vlastních mediálních obsahů. V této době přichází vlna školních časopisů a s nástupem videa i vlastních (tedy alternativních) audiovizuálních děl. Výraznou myšlenkou tehdejší mediální pedagogiky bylo to, že i když svou aktivitou a alternativním užíváním nelze odstranit manipulativnost médií, lze z každého potenciálně udělat manipulátora.

Pro čtvrtý koncept se stala zásadní teorie *užití-a-uspokojení*, mediální pedagogika zde zaměřuje svou pozornost na (4) **každodennost a způsoby užívání médií**, tedy ne na to, co dělají média s lidmi, ale co lidé dělají s médii, jak uspokojují mediálními produkty své potřeby, které si formulují na základě svých zkušeností s médii, nebo např. jak je používají jako únik od žité reality (*eskapismus*). Produkt se stává nedůležitým, do popředí se dostává užívání, ovšem nejenom pasivní percepce, ale i užívání médií pro vlastní potřeby komunikace a exprese.

Pátá a tedy poslední koncepce mediální pedagogiky přichází spolu s návratem *modelu silných médií* v mediálních studiích a snaží o zprostředkování (5) **kvalifikace k zacházení s informačními a komunikačními technologiemi**, která je potřebná pro uplatnění se v současném informačním světě. S modelem silných médií přicházejí teorie nastolování agend-témat (*agenda-setting*), kde média vybírají, o čem se bude informovat a o čem ne, a tím konstruují realitu. Mediální pedagogika zde ze svého úhlu pohledu mluví o dětem zprostředkovávané *realitě z druhé ruky*.

„Z toho se vyvinuvší mediálně-pedagogický program zkoumá možnosti vzniku a ovlivnění nových mentálních struktur a vůle jedince ke komunikačnímu jednání. Analyzuje kognitivní, sociální a ekologické důsledky informačně-technologických inovací a mediálně-politických rozhodnutí.“ (Swoboda 1994: 17)

Další výraznou teorií je tzv. *knowledge gap* – „vzdělanostní propast“, která se rozevírá mezi jedinci, kteří mají k médiím (a především těm novým) přístup, a těmi, kteří tento přístup nemají. Kvalifikace by měla jakéhokoliv jedince otevřít jakési základní všeobecné kompetenci chápat média, reflexivně o nich uvažovat, zpracovávat je a následně je užívat či aktivně vytvářet, tak aby byl schopen se funkčně adaptovat na změny a příchod nových médií (srov. *ibid.*: 14-20).

Mimo Swobody vytvořili periodizace vývoje mediální pedagogiky i další autoři, ovšem se Swobodou se shodují na podstatě, kterou je reflexivita, analýza a vlastní aktivní produkce.

Jak je ze Swobodovy pětice koncepcí patrné a jak jsem již výše zmínil, vztaženost mediální pedagogiky k ostatním vědním disciplínám a tudíž její interdisciplinarita je zásadní. Z vývoje zmíněných koncepcí se jako nejvýznamnější (vedle pedagogiky) ukazuje obor mediálních studií a jej protínající či hraničící obory, jako např. sociologie médií. Swobodova periodizace do značné míry kopíruje teorie předpokládaných účinků médií (McQuail 1999: 360-364; Jiráková/Köpplová 2003: 161-164): teorii (super)silných médií v první polovině 20. stol., slabých médií v 60. letech, teorii znovobjevené síly médií v letech 80. až po současný nejednoznačný stav tzv. dohodnutých účinků médií, kde jde o shodu odborníků nad tím, že účinky médií existují, ale nedá se přesně určit jaké, jak silné a nelze je zevšeobecňovat.

Směry nejvýznačnějších oborů, z nichž různé vývojové linie mediálně pedagogických teoretických přístupů čerpají vyjmenovává Swoboda (1994: 21): „Přístupy pedagogického výzkumu dětí a mládeže, analýza produkce v mediálních vědách, sociologické výzkumy komunikačních a mediálních

struktur, modely a zjištění empirických komunikačních studií, ideologická kritická analýza médií – ve svých různých variantách – a konkurující si interpretace dějin médií v obecných pedagogických teoriích budují dosud dominující rezervoár a základ mediálně pedagogických teoretických přístupů.“ To vede k sice přínosné pluralitě perspektiv a poznatků různých disciplín a výzkumných zacílení, nicméně umožňuje a pro budoucí mediálně pedagogickou práci vyžaduje integraci.

Pohled na Swobodovy koncepty (i dalších), postihující sociologické a psychologické problémy s médií v historii i současnosti, je zajímavý a přínosný i pro český vědecký prostor, kde docházelo ve větší či menší míře k podobným společenským a pedagogickým reakcím na vývoj komunikačních a mediálních technologií. Proto, ač tak nepojmenovaná, je mediální pedagogika součástí českého historického i soudobého vědeckého kontextu.

## PILÍŘE

---

Mediální pedagogika, tak jak je vyučována na vysokých školách v Německu coby samostatný obor, stojí na čtyřech podoborech-pilířích, které se navzájem doplňují, podporují a prostupují. Jsou to:

- (a) **výzkum médií** (Medienforschung), který vytváří empirickou bázi pro jednání v dále jmenovaných třech podoborech; jde o výzkum mediální produkce, obsahů a účinků kombinující především sociologické metody a metody výzkumu mediálních studií s nástroji psychologickými ad.;
- (b) **mediální výchova** (Medienerziehung), tedy pedagogické, výchovné konání, které vede k osvojení správného, tedy kriticky-reflexivního uchopování médií – k mediální gramotnosti (viz kapitolu níže). Lze ji v užším slova smyslu nahlížet ze dvou perspektiv: (1) výchova (rodiči, ale i společností) k reflexivnímu užívání médií a (2) výchova médií samotnými, ve smyslu nezáměrného vychovávání (ve významu socializace);
- (c) **mediální výchova jako téma/předmět ve školském kurikulu** (Medienkunde) oficiálně si kladoucí za cíl vytvoření mediální gramotnosti u žáků;
- (d) **mediální didaktika** (Mediendidaktik), čili způsob jak vyučovat/učit za pomoci médií, a to nejen médií jako technickými

nástroji nebo mediálními produkty k tomu vytvořenými, ale i mediálními produkty k tomu neurčenými, ale záměrně nasazenými v procesu výuky (např. novinové články ve výuce jazyků, zeměpisu atp.).

V českém kontextu je v současné době nejvíce rozvíjen pilíř třetí, tedy zavedení mediální výchovy coby průřezového tématu do školní výuky (Rámcové vzdělávací programy; VÚP 2004: 92-94). Tématem školní mediální výchovy se tak intenzivně začínají zabývat vědecká a univerzitní pracoviště (např. Centrum mediálních studií FSV UK (CEMES 2001), Ústav výzkumu a rozvoje vzdělávání PedF UK).

Poměrně silnou tradici má – především díky dlouhé tradici výukového filmu a rozhlasové a televizní vzdělávací tvorbě v době normalizace – mediální didaktika, ovšem ve své velice technické podobě (rozvíjena na katedrách technické výchovy a informatiky) a často nereflektující již dávný nástup nových komunikačních technologií či práci se samotnými mediálními produkty. Tento obor také trpí nekonceptností a nízkou provázaností technických, sociologických a pedagogicko-didaktických složek.

V oblasti mediálního výzkumu (ve vztahu k dětem, výchově a socializaci) dochází v jednotlivých vědních oborech – v mediálních studiích, sociologii nebo sociální či pedagogické psychologii – k příležitostným výzkumům, které ale zdaleka nedostačují potřebám výzkumného pokrytí takto významné oblasti života v naší společnosti. Sociologii pak lze vyčíst víceméně absenci kvalitativního zkoumání.

Druhý pilíř, mediální výchova (nebo lépe snad mediální vychovávání), ke které dochází již ve velice nízkém věku při prvním, i zprostředkovaném kontaktu jedince (zpravidla v rodině) s médiem, je redukován v aktuální diskuzi na prostředí školy a netematizuje další socializační instituce (vedle rodiny např. i média samotná), a tím celospolečenskou dimenzi médií a života s nimi.

## CÍLE

Jak je již patrné z různých historicky determinovaných argumentačních koncepcí mediální pedagogiky je možné určit cíle jen s určitou dávkou všeobecné platnosti, a to zhruba v těchto pojmech: chránit – informovat – senzibilizovat – aktivovat – emancipovat – funkcionalizovat. U všech těchto pojmů stojí v popředí zájem o uživatele médií, na něž se takto definované cíle soustřeďují nebo jehož prostřednictvím se realizují.

*Chránit* – Vychází z předpokladu, že masová média jsou nositeli negativních vlivů, jako je násilí a sex v televizi či počítačových hrách a internetu. Požadavek na ochranu především dětí a mládeže se tak projevuje v různých regulačních krocích a požadavcích na ně, stejně tak jako v preventivních programech, které mají děti a mládež před vlivy (účinky) médií chránit. Soustředění se jen na tento cíl (prevence) je velice problematické, neboť odděluje určitý problém od jeho sociálních vazeb.

*Informovat* – Předávání znalostí a informací médií je základním východiskem snad všech mediálně pedagogických teorií a praxe. Informování je určeno tím, jak se s ním pedagogicky dále pracuje. Informace z médií mohou být cílem (tím, co se chceme dozvědět) nebo východiskem (to, co iniciuje další proces). Stejně jako u cíle chránit, je třeba i zde vycházet z důkladného studia médií a jejich recipientů. Funkce informovat v sobě navíc nese schopnost porozumět informacím, čili je kriticky analyzovat, reflektovat a podle toho i případně jednat. Tyto schopnosti jsou součástí tzv. mediální gramotnosti (vysvětlení viz níže), které se mediální pedagogika snaží dosáhnout mediální výchovou ve škole, ale také v rodině či širší společnosti.

*Senzibilizovat* – Toto je cíl, kde nastupují mediálně pedagogické koncepce, kterými se uživatelé médií informacemi a vysvětlením vytváří odolnost a odstup od případných nebezpečných mediálních účinků, manipulativních mechanismů a zprostředkovává se vzhled do postavení médií v současné společnosti. Zásadní je zde to, aby si konzument vlastním analytickým pohledem na média a jejich obsahy tuto citlivost sám vyvinul. I toto je zásadním prvkem mediální gramotnosti.

*Aktivovat* – Zde mediální pedagogika pracuje s konceptem aktivní práce jedince s médií. Jedinec se již nestává pasivním konzumentem a objektem ovlivňování, ale sám s médií a jejich obsahy aktivně pracuje a také sám aktivně média vytváří. První zmíněná aktivita přišla v 70. letech 20. století s videorekordéry a také dálkovým ovládáním, druhá pak představuje historicky starší ovšem omezenější aktivitu např. psaní vlastních novin. Dnes přichází nové možnosti vytváření mediálních obsahů na internetu, digitalizací filmu a fotografie a možnosti produkce např. levných hudebních nosičů CD či DVD. Aktivita je také jedním z pedagogických postupů při získávání mediální gramotnosti.

*Emancipovat* – Tento cíl je pevně spojený s cílem aktivovat. Jde zde o zprostředkování schopnosti při konzumaci médií rozlišit, aktivovat a překonávat mediálně zprostředkované a autentické zkušenosti. Premisou je zde to, že člověku jako společenskému subjektu nejsou neměnitelně předurčeny vztahy, ale člověk si je sám vytváří. Konzument médií si je vytváří s vědomím svého soukromého, pracovního a sociálně-politického

okolí. Toto tvoření vlastních vztahů a pozice je schopnost popisovat vlastní postoje a potřeby a podílet se na veřejné komunikaci, která je čím dále tím více komunikací mediální. Emancipovat tak pro mediální pedagogiku znamená aktivní a praktickou práci s médii, kde jedinec získává znalosti a zároveň artikuluje své zájmy a potřeby – není němým recipientem, konzumentem.

*Funkcionalizovat* – Tento pojem se používá, když média systematicky a záměrně působí, aby dosáhla předem stanoveného cíle, kterým je ovlivnění vědomí nebo chování recipienta. Funkcionalizace je tedy cílem reklamy, ale také politické propagandy. Je ale ovšem oblast pedagogiky, která se díky technickému vývoji snaží z učících se vytvořit (funkcionalizovat) mediální konzumenty. Zde hovoříme o nasazení médií jako výukových prostředků, čili o mediální didaktice.

Toto byly cíle jak je vyjádřili Hüther a Schorb (2005). S technickým vývojem ale přicházejí nové požadavky na mediální pedagogiku, její teorii, výzkum a praktické využití. Je to oblast tzv. nových médií (internet, stále se rozvíjející počítače a jejich programy a nejnověji mobilní komunikace) a jejich technické, obsahové (informační) a zábovné aspekty. Vedle toho ale také stojí rozvoj společnosti nejen onen technický, ale také politický a ekonomický, v němž mají média svou specifickou roli.

Při pohledu na poslední koncepci v kapitole „východisek“ mediální pedagogiky či bod v periodizaci mediální pedagogiky Hüthera a Podehla v kap. „historie“ je v současnosti klíčovým pojmem **mediální gramotnost**, která vychází z výše vyjmenovaných cílů a kterou bychom zjednodušeně mohli definovat jako schopnost, kompetence jedince kriticky pohlížet na média, mediální obsahy a mediální instituce, analyzovat je a aktivně s těmito poznatky ve svém životě pracovat. Na tomto místě se chci blíže mediální gramotností zabývat.

## Mediální gramotnost

Mé pojetí mediální gramotnosti, pro kterou jsem ve své diplomové práci používal termín „mediální kompetence“ se ne zcela překrývá s termínem **mediální gramotnost**, jak ji definoval Jirák (2002) a jak se o ní zmiňuje Šebesta (1999: 124) či jak s ní pracuje Šed'ová (2004). Vzhledem k většímu zaužívání termínu „mediální gramotnost“, jsem se rozhodl používat jej přes jeho jisté nedostatky také v tomto článku. Ty se pokusím níže v textu tematizovat, osvětlit a termín tak z části redefinovat.

Jirák uvádí: „Mediální gramotnost se stále výrazněji prosazuje jako jedna ze základních kompetencí, jimiž by měl být vybaven člověk žijící v otevřené, demokratické společnosti...“ (2002:71) V pedagogickém chápání

stojí vedle sebe gramotnost, kompetence a aprobace: Gramotnost jako základní pochopení problematiky, kompetence jako schopnost vytvořit z pochopení aktivní vědomost, a tu pro svou potřebu analyzovat a s pochopením širších společenských souvislostí prakticky používat, a aprobace jako specializované vědění, které umožňuje vyučovat (gramotnosti nebo kompetenci). V modernějším pojetí (viz. kap. o gramotnosti in Šebesta 1999: 79n.) můžeme gramotnost a kompetenci chápat synonymicky s tím, že gramotnost z části ale stále zůstává normativním požadavkem na institucionalizovanou výuku, kdežto kompetence je univerzální. Mnou chápaná a níže představená mediální gramotnost je spíše touto univerzální kompetencí a tradiční pojetí gramotnosti jako základního pochopení daleko překračuje.

Gramotnost jazykovou tradičně chápeme jako schopnost porozumět kódu a pracovat s ním. V tomto ohledu by mediální gramotnost znamenala porozumění a práci jedince s mediálními obsahy. Mediální gramotnost, jak ji představují já a jak ji chápe mediální pedagogika, je pojem v širším významu gramotnosti. K této šíří ve svém článku Jiráček (2002) do jisté míry odkazuje, když hovoří o obsahu *mediální výchovy* jako předmětu ve školních osnovách. Mediální výchova by měla jedinci přinést pochopení: (a) médií jako ekonomických institucí a tvůrců obsahů podle určitých rutin; (b) obsahů, způsobů jejich tvorby, žánrovosti a jejich struktury; (c) účinků médií a pojetí publika (srov. tamtéž). Jiráčkova mediální gramotnost je zmiňována v diskuzi k bodu (b) a tedy pouze ve vztahu k obsahům. Mediální gramotnost v širším pojetí obsahuje všechny požadavky na mediální výchovu (a jak se níže pokusím popsat ještě více), tak odpovídá konceptu komunikační kompetence (Šebesta 1999:59n.), která zahrnuje i tzv. kulturní znalosti, což v případě médií znamená porozumění médiím jako (ekonomickým, politickým, společenským...) institucím a porozumění současnému světu, který je pevně spojen s médii. Tento požadavek jde podle mého názoru nad rámec tradičně chápané gramotnosti. Nutné je opět zdůraznit a poukázat na možné laické konotace tohoto termínu – mediální gramotnost nesmí být redukována na svou institucionalizovanou (školní) podobu a na v 90. letech 20. stol. rozvíjenou technickou gramotnost (počítačová atd.).

„Pojem mediální gramotnost terminologicky spojuje schopnosti, které potřebuje jedinec pro život v mediální a informační společnosti,“ (Hüther/Schorb 2005: 257) to jest od obsluhy médií, přes kritickou reflexi a aktivní tvorbu nejen v mediálním prostředí, ale v celém propojeném sociálním i mediálním prostředí (srov. dále Hüther/Schorb 2005:257-262). Toto uvádí Bernd Schorb ve své definici pojmu mediální gramotnosti (Medienkompetenz) ve sborníku základních pojmů mediální pedagogiky (*Grundbegriffe Medienpädagogik* 1997 a nově 2005). Odkazuje na Pöttinger



(In Hüther/Schorb/Brehm-Klotz 1997: 236), která rozlišovala tři části mediální gramotnosti:

- *kompetence pozorovací* – umožňuje jedinci rozpoznávat mediální struktury, formy zobrazování a jejich účinky,
- *kompetence užití* – umožňuje jedinci média a jejich produkty cíleně a přiměřeně používat,
- *kompetence aktivity* – umožňuje jedinci média jako výraz své vlastní osobnosti, zájmů a přání aktivně tvořit.

Schorb pak vidí čtyři základní obsahové komponenty mediální gramotnosti:

### 1. znalost struktury a orientace

Rychlý rozvoj médií, jejich obsáhlost a komplexita jsou natolik rozsáhlé, že není možné, aby každý jedinec měl o nich detailnější znalost (toto platí hlavně o mediálních technologiích, počítačích a počítačových sítích). Je proto nutné mít základní všeobecnou znalost všech disciplín, které se zabývají mediálními technologiemi, a být na jejich základě schopen si tyto znalosti dávat do kontextu a chápat tak jejich strukturu a být schopen pochopit a pracovat s poznatky o nových technologiích. Tuto znalost struktury doprovází schopnost orientace v historických, etických a politických aspektech médií, stejně tak jako schopnost uvědomovat si a pracovat s různými fenomény v oblasti médií.

### 2. kritická reflexe

Vedle pochopení formálních kritérií struktury je třeba získat schopnost hodnotit podle určitých hodnotových kritérií. „Možnost kritické reflexe jak technologické stránky, tak obsahové stránky mediální nabídky dává základ k tomu, aby se jedinec z role konzumenta, resp. objektu stal sám producentem, resp. tvořícím subjektem.“ (Hüther/Schorb/Brehm-Klotz 1997:237) Spolu s Baackem pak uvádí tři dimenze této druhé oblasti (mohli bychom ji nazvat mediální gramotností): (a) *Analyticky* uchopovat problematiku společenské procesy. (b) Každý člověk by měl být schopen získané analytické znalosti *reflexivně* na sebe a své chování aplikovat. (c) *Eticky* determinované je právě ono analytické myšlení a reflexe v jednání jedince.

Nejproblematictější z tohoto pohledu je pak ona etická dimenze, kterou musí řešit nejen jedinec samotný, ale především média a potažmo společnost, která se je snaží do určité míry kontrolovat, regulovat a ovlivňovat.

### 3. schopnost a připravenost zacházení

*Schopnost* zde odkazuje k jedincově způsobilosti prakticky ovládat média jako technická zařízení a užívat je. Schorb zde zdůrazňuje současný trend k uživatelské příjemnosti (user friendly), tzv. intuitivnímu ovládní současných zařízení.

*Připravenost* znamená schopnost vyrábět a zpracovávat části vlastní sociální reality za pomoci médií, samostatným zacházením s médii a jejich užívání jako instrumentů komunikace. To znamená být nejen uživatelem, ale i producentem, který informace generuje, distribuuje a přijímá.

### 4. sociální, kreativní interakce

Média jako nedílná součást současného světa provázejí a často i řídí jedince jeho každodenností. Je proto nutné získat kompetenci cílevědomě komunikovat s dalšími členy společnosti a vyměňovat si s nimi symbolické významy, které jsou podstatou mediální komunikace, (kreativně) interagovat v prostředí naší společnosti, kultury.

V přepracovaném vydání sborníku pojmů mediální pedagogiky (Hüther/Schorb 2005) Schorb rozpracovává výše zmíněné čtyři obsahy mediální gramotnosti do tří základních, ovšem dále rozšířených:

- (1) **vědění o médiích** jako funkční vědění, strukturní vědění a orientační vědění,
- (2) **hodnocení médií** jako kritická reflexe, eticky a kognitivně založená kvalifikace a
- (3) **zacházení s médii** jako osvojení, užití, participace a tvorba médií. (Hüther/Schorb 2005: 259)

## Socializace

Druhým významným termínem, jenž je z pohledu sociologie naprosto relevantní, je socializace, která je východiskem a zároveň i cílem. Analytické mediálně pedagogické postupy kombinující metody psychologie, sociologie a příbuzných disciplín jako pedagogika, mediální studia, uměnovědy atd. a spoluvytvářejí koncept socializace jako východiska, s nímž se pracuje jak teoreticky, tak prakticky v oblasti dvoj-tématu „médiavýchova“ (resp. média-děti).

Schorb (Hüther/Schorb 2005:381-389) vidí tři možné pozice médií v socializaci: (1) *média jako faktor socializace* (vedle školy, rodiny, církve, přátel ...), přinášejí vědění o světě, (2) *média jako zprostředkovatel socializace*, zde uvažujeme o médiích účelově vytvořených k socializaci,

k výchově (př. výchovné TV dokumenty, Teletubbies), (3) *média jako nástroje socializace*, média a jejich obsahy (nevytvořené pro účely výuky) se účelově, pedagogicky „nasadí“ v procesu socializace (např. při výuce).

S procesem a stavy socializace pracuje mediální pedagogika např. při stanovování vývoje mediálních kompetencí/mediální gramotnosti dítěte, které přidává k vývoji schopností kognitivních a sociálních, kde vychází z kognitivních vývojových stádií psychologa Jeana Piageta, podle nichž člení schopnosti dítěte na porozumění především technickým (obraz, zvuk, střih, jazyk, kód), ale i obsahovým (téma, dramaturgická stavba, děj, čas) prvkům mediálních produktů (viz. Theunert/Lenssen/Schorb 1995: 49).

S vývojem technických mediálních kompetencí dítěte, ale i dospělých (často z důvodů věku, socio-ekonomicky či jinak znevýhodněných jedinců či skupin) souvisí tzv. Medienaneignung, které překládám jako *osvojování si mediální gramotnosti*.

V současné době se k socializaci přistupuje z různých rovin. Zásadním poznatkem je, že socializace jak v rodině nebo ve škole, tak prostřednictvím médií není pasivní proces, v němž je jedinec bez možnosti obrany formován, nýbrž je to interakce mezi ním a socializačními faktory. Dospělí, stejně jako děti, si v médiích aktivně vybírají nejen volbou programu a pořadu či nákupem určitých periodik, ale aktivně zacházejí s obsahy, které recipují – vnímají selektivně, upravují si předkládanou realitu podle sebe, svých potřeb, vztahují jednotlivé informace ke své zkušenosti atd.

Z tohoto předpokladu také vyvěrá pojetí socializace jako cíle mediálně pedagogického snažení, a to např. formou aktivního a angažovaného vytváření mediální gramotnosti v jakékoliv míře u všech jedinců a skupin společnosti, neboť mediální gramotnost vytváří základní předpoklad pro uplatnění se a adaptaci v současné i budoucí společnosti. Při dosahování tohoto cíle se využívá nejvíce pedagogických, didaktických, ale i psychologických a sociologických nástrojů změny jak jedince, tak společnosti. Zde jde třeba v tradičním pojetí o legislativní restriktci médií, vyvíjení kritického nátlaku na média a vytváření pedagogicky vhodných mediálních produktů (např. ve veřejnoprávních médiích), institucionalizované zavádění školní mediální výchovy, tak vytváření podmínek pro vlastní realizaci mediálních a komunikačních potřeb.

## VÝZKUM/METODY

Jak jsem již výše několikrát zmínil, mediální pedagogika používá poznatků a dat příbuzných oborů, používá jejich metody pro realizování

vlastních výzkumných záměrů, tyto metody upravuje pro své specifické potřeby kombinace psychologického (jedince) a sociologického (skupiny, společnost) pohledu s tématickým zaměřením na média a výchovu, v rámci níž má výsadní postavení skupina dětí v různých věkových, socio-ekonomických či genderových variantách.

Typické jsou především kombinace kvantitativních a kvalitativních metod. Výzkum se soustřeďuje (analogicky jako ve výzkumu mediálních věd) především na: kvantitativní výzkum (1) konzumace mediálních obsahů a jednotlivých médií a mediálních technologií. Výzkumy tohoto typu se provádějí i u nás především na úrovni sociologických či komerčních a marketingových studií. Chybí zde ovšem jakési široké koncepční a longitudinální srovnávací zkoumání a především zacílení na skupinu dětí. V Německu se již mnoho let provádějí studie KIM a JIM zaměřené na děti a mládež a jejich užívání médií (výsledky vztahující se především k televizi naposledy viz Feierabend/Klinger 2006).

Dále se sledují (2) mediální obsahy, a to především z pohledu vhodnosti a přiměřenosti kognitivnímu vývoji a rozvoji mediálních kompetencí jedinců, ale i skupin. Zde nejpoužívanější metodou je obsahová analýza jak kvantitativní, tak kvalitativní.

Stejně jako výzkumy konzumace, bývají i analýzy obsahů předcházejícím či následným výzkumem (3) kvalitativních šetření – pozorování, focus groups, rozhovorů, které kvůli častému zaměření na děti doznávají jistých specifických postupů v konstrukci nástrojů.

Dotazování dětí má určitá specifika, která je nutno zohlednit při jakémkoliv způsobu výzkumu. „Především s ohledem na u dětí ještě málo rozvinuté verbalizační schopnosti a také na právě se vyvíjející schopnosti racionální kontroly mimiky, gestiky a motoriky je nutné při volbě prostředků citlivě dbát na specifické potřeby.“ (Schorb/Paus-Haase 2002: 9) Je vhodné, aby výzkumníci měli pedagogické zkušenosti nebo byli alespoň obeznámeni se základy vývojové psychologie, aby dokázali zohlednit úroveň verbalizace a chápání u dětí různého věku. Obzvláště je to nutné při hloubkovém rozhovoru, který klade velký důraz na vztah výzkumník-dotazovaný a používá (obzvláště u dětí) narativní metody. Theunert a Schorb (1996: 222n.) ve své rozsáhlé práci o recepci kreslených seriálů stanovili několik důležitých bodů, které je nutno brát v potaz, děláme-li výzkumy (nejen formou rozhovorů) s dětmi:

- Metody nesmí kognitivní vývoj dětí ani přeceňovat ani podceňovat.
- Metody musí aktualizovat dětské vědění o výzkumném předmětu. (Zpravidla, jde-li o výzkum televize, vědí děti více než výzkumník, znají nabídku a mají na ni již utvořené názory.)

- Metody musí dbát na emocionální vztah dětí k určitým věcem. (Dospělí často nesdílejí pozitivní emocionální vztah k určitým obsahům a formám, které se naopak dětem líbí. Není proto vhodné, aby dospělý o takovýchto věcech vynášel negativní soudy či jinak narušoval emocionální vazbu dětí.)
- Metody musí zohledňovat dětské formy vyjadřování a zpracovávání problémů.

Poslední bod hovoří o zapojování různých *herních elementů* do výzkumu. Je nutné, aby výzkumné metody uměly využívat aktivit pracujících s fantazií a tvořivostí, a to vždy s přihlédnutím k psychickému vývoji dítěte, protože zde stále platí bod jedna – dítě nesmíme přeceňovat, ale ani podceňovat. O různých možnostech zapojení hry do výzkumu píše Theunert a Schorb (1996: 238-240).

U výzkumů s dětmi je obzvláště nutné získávat kontextové informace, neboť nám pomohou lépe porozumět výpovědím, které často nejsou strukturované, jak by vyžadoval dospělý člověk. Nesmíme také zapomenout na vlastní připravenost výzkumníka, na znalosti o předmětu zkoumání. Zkoumáme-li nabídku kreslených seriálů, je nutné, abychom jich znali co nejvíce osobně, abychom mohli být dítěti rovnocenným partnerem, kamarádem, se kterým si mohou otevřeně o svých postojích k tomuto tématu povídat. Znalost nabídky a toho, na co se děti dívají, je důležitým momentem pro získání důvěry dětí. Znalost seriálů a především postav (zkoumáme-li identifikaci dětí s televizními hrdiny) je kardinální, neboť jedině tak můžeme poznat, nakolik dítě přejímá mediovanou postavu a nakolik jí dává vlastnosti a způsoby chování, které postava ve skutečnosti nemá, nakolik do postavy dítě projektuje samo sebe, svá přání a sny.

Kombinaci různých kvalitativních metod výzkumu: rozhovorů, zúčastněného pozorování, skupinových rozhovorů apod., které často používáme u dětí kvůli jejich kognitivním schopnostem, schopnostem (ne)soustředit se a (ne)strukturovaně odpovídat, nazýváme *triangulací*. (viz např. Paus-Haase, in: Schorb/Paus-Haase 2000: 15-32)

---

## PROSTOR PRO MEDIÁLNÍ PEDAGOGIKU

---

Snažil jsem se vykreslit mediální pedagogiku jako integrující disciplínu čerpající z příbuzných vědeckých oborů, tedy i sociologie. Výrazné průniky vidím se sociologií médií, sociologií dětí a mladistvých, také ovšem sociologií rodiny, kde je zásadní to, že značná část socializace a tedy i socializace vůči médiím probíhá (již od velmi nízkého věku) v rodině, zde

---

probíhá také největší podíl konzumování médií a média (obzvláště televize) výrazně život rodiny a interakce v ní strukturují (viz např. Morley 2005: 18-39; Pasquier 2001 nebo Wolek 1999). Dále vidím jasný průnik se sociologií výchovy a školy.

I metodologická blízkost mediální pedagogiky a sociologie je značná. Výzkumně, sociologicky nevytěženou citím celou oblast medií a to nejen v oblasti kvalitativních, ale i základních kvantitativních dat, např. v oblasti mediální konzumace a možností jejího srovnávání. Jen na základě výzkumných zjištění charakteristických pro Česko lze přistoupit k dalším, aplikujícím oblastem mediální pedagogiky, jejichž teoretická východiska je nutno pro efektivní praktické využití korigovat právě oním (dosud jen útržkovitě) zjištěným českým kontextem.

Vzhledem k výraznému výzkumnému deficitu v oblasti médií a výchovy (a dětí) u nás jak v sociologii, psychologii, pedagogice, tak obzvláště v mediálních studiích věřím, že je pro alternativní (ne konkurující, ale další, možný), koncepční přístup v podobě mediální pedagogiky, vybavené širokým syntetizujícím teoretickým i v zahraničí vyzkoušeným praktickým zázemím, v české akademické oblasti místo. Tuto věru v potřebu mediální pedagogiky cítím jako vysoce aktuální nejen kvůli v současnosti celosvětově řešenému problému nástupu nových médií (např. digitalizace TV), ale také kvůli tomu, že výzkumný i teoretický deficit v oblasti médií a výchovy nově reflektuje i český školský systém, který od 1. 1. 2005 podle novely školského zákona 561/2004 Sb. v Rámcových vzdělávacích programech vyžaduje po všech školách vytvoření Školních vzdělávacích programů, které mají obsahovat téma mediální výchovy ať v podobě samostatného předmětu, nebo jako průřezového tématu objevujícího se v různých školních předmětech (nejvíce českém jazyce, občanské výchově a výtvarných a dramatických výchovách). Význam médií v životě jedince i celé současné společnosti je natolik značný, že je nutné jej integrujícím způsobem uchopit, analyzovat a nabízet i prakticky provádět řešení. V argumentaci na podporu oboru mediální pedagogika nelze pominout český historický kontext – jde mimo jiné především o mediálně-pedagogický přínos Jana Ámose Komenského a dlouho poté dokonale pedagogicky zkonstruované a mediálně skvěle řemeslně vyhotovené pohádkové a dětské seriály a televizní filmy komunistické československé televize.

---

## LITERATURA

---

BAACKE, D. Jugendforschung und Medienpädagogik : Tendenzen, Diskussionsgesichtspunkte und Positionen. In HIEGEMANN, S.; SWOBODA, W. H. (eds.). *Handbuch der Medienpädagogik*. Mnichov : Leske+Burdich, 1994, s. 37-57.

CEMES. *Koncepce mediální výchovy pro střední školy*. Výzkumná zpráva – interní dokument. Praha : FSV UK, CEMES, 2001.

DOHNAL, A. *Pedagogika školního filmu*. Praha : Česká grafická unie, 1939.

FEIERABEND, S.; KLINGER, W. Was Kinder sehen. Eine Analyse der Fernsehnutzung von Drei- bis 13-Jährigen. *Media Perspektiven*, 2006, no. 3, s. 138-153.

HÜTHER, J.; SCHORB, B.; BREHM-KLOTZ, C. (eds.). *Grundbegriffe Medienpädagogik*. Mnichov : KoPäd, 1997.

HÜTHER, J.; SCHORB, B. (eds.). *Grundbegriffe Medienpädagogik*. 4. vyd. Mnichov : KoPäd, 2005.

JIRÁK, J. Základní půdorys mediální gramotnosti. In HRACHOVCOVÁ, M.; STANĚK, A. (eds.). *Občanská výchova v globalizující se společnosti*. Olomouc : Univerzita Palackého, Pedagogická fakulta, 2002, s. 71-77.

JIRÁK, J.; KÖPPOVÁ, B. *Média a společnost*. Praha: Portál, 2003.

MCQUAIL, D. *Úvod do teorie masové komunikace*. Praha: Portál, 1999.

MORLEY, D. *Family Television : Cultural Power and Domestic Leisure*. London – New York : Comedia – Routhledge, 2005[1986].

O Návštěvnicích, fantazii a budoucnosti vůbec. Rozhovor se zasl. um. Otou Hofmanem. *Týdeník Československá televize*, č. 50 ze dne 5. 12. 1983, s. 9.

PASQUIER, D. Media at Home : Domestic Interactions and Regulation. In LIVINGSTON, S.; BOVILL, M.: *Children and Their Changing Media Environment*. Mahwah-New Persey – London : Lawrence Erlbaum Associates, 2001, s. 161-282.

SCHORB, B. (ed.). *Medienerziehung in Europa – Media Education in Europe*. Mnichov : KoPäd, 1992.

SCHORB, B. *Medienalltag und Handeln. Medienpädagogik in Geschichte, Forschung und Praxis*. Opladen: Leske+Budčich, 1995.

SCHORB, B.; PAUS-HAASE, I. (eds.). *Qualitative Kinder- und Jugendmedienforschung: Theorie und Methoden: ein Arbeitsbuch*. Mnichov : KoPäd, 2000.

---

SLOBODA, Z. *Vliv médií na socializaci dětí : Vliv televize na utváření genderové identity*. Diplomová práce. Praha : IKSŽ FSV UK, 2005.

SWOBODA, W. H. Medienpädagogik : Konzeptionen, Problemhorizonte und Aufgabenfelder. In HIEGEMANN, S.; SWOBODA, W.H. (eds.). *Handbuch der Medienpädagogik*. Mnichov : Leske+Burdich, 1994, s. 11-22.

ŠEBESTA, K. *Od jazyka ke komunikaci. Didaktika českého jazyka a komunikační výchova*. Praha: Karolinum, 1999.

ŠEĎOVÁ, K. Média jako pedagogické téma. *Pedagogika*, no. 1, 2004, s. 19-33.

THEUNERT, H.; LENSSEN, M.; SCHORB, B. „Wir gucken besser fern als ihr!“ *Fernsehen für Kinder*. Mnichov : KoPäd, 1995.

THEUNERT, H.; SCHORB, B. (eds.). *Begleiter der Kindheit*. Mnichov : BLM/Fischer Verlag, 1996.

VÚP *Rámcový vzdělávací program pro základní školství*. Praha : VÚP, 2004.

WOLEK, J. Televize jako spolutvůrce domova a extenze rodiny. In *SPFSSBU, Sociální studia*, no. 4, 1999, s. 17-42.

ZLATUŠKA, J. *Vzdělání pro informační společnost*. Příspěvek na konferenci RUFIS'97, září 1997, Praha. Dostupné on-line: <http://www.fi.muni.cz/~zlatuska/papers/rufis-c1-zlatuska.html> [naposledy konzultováno 27. 7. 2006].



## **Tři přístupy k analýze diskurzu** Neslučitelnost nebo možnost syntézy?

---

---

**MARTIN VÁVRA, FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD UNIVERZITY KARLOVY**

---

### **Abstrakt**

Příspěvek se zabývá možnostmi aplikace diskurzivní analýzy v sociologii. Rozebrány jsou zde tři přístupy k analýze diskurzu – kritická diskurzivní analýza, diskurzivní psychologie a „archeologie vědění“, tedy analýza diskurzu jak je uvedena v raných dílech Michela Foucaulta. Důraz je kladen na popis předpokladů těchto jednotlivých přístupů a z nich vyplývající rozdíly. Jde zde o nalezení možnosti jejich kombinace ve výzkumu. Takové eklektické užití musí být opřeno právě o analýzu rozdílů a shodných míst jednotlivých metod. Dalším krokem je pak hledání zdrojů „moci“ diskurzu obecně i konkrétně v naší době a společnosti.

### **O AUTOROVĚ**

---

Martin Vávra

Absolvoval magisterský program sociologie na FSV UK s diplomovou prací *Místo vědění u Michela Foucaulta*. Ve své disertační práci se zabývá procesem změn trestního práva v ČR se zaměřením na konstruování trestní viny a odpovědnosti. Jako metodu výzkumu využívá především diskursivní analýzu. Zajímá se, obecně řečeno, o politickou sociologii a sociologii práva. Mezi jeho oblíbené teoretiky patří Giddens, Bourdieu a Foucault.

Kontakt: mavavra@centrum.cz

---

## ÚVOD

---

Ve svém příspěvku se zabývám možnostmi a omezeními analýzy diskurzu. Diskurz a diskurzivní analýza jsou v současné době v sociologii frekventované pojmy a lze se domnívat, že se budou dále šířit. Jedním důvodem pro tento názor je popularita tohoto pojmu v anglosaské (pro nás referenční) sociologii. Druhý důvod je řekněme technický – stále více dokumentů, textů je digitalizovaných, často dokonce dosažitelných přes internet a tedy velmi snadno přístupných pro tento typ kvalitativní analýzy.

Pokud vezmeme slovníkové významy pojmu diskurz v angličtině a francouzštině (*discourse, discours*) získáme modalitu jako rozhovor, vyprávění, diskuse, rozprava o nějakém tématu. V rámci lingvistiky označoval pojem diskurz původně jazykové útvary nad úrovní věty, postupně získal svůj význam i v rámci současné sociální teorie. Můžeme se s ním setkat například u Anthonyho Giddense nebo Jürgena Habermase. Společným významem je, že jde o verbalizované vědění, které je sdíleno (významy musí být sdíleny, aby byla vůbec možná komunikace). To je ovšem velmi obecné vymezení. Pokud se rozhodneme pro svůj výzkum použít diskurzivní analýzu, ještě stále nemáme jasno o způsobu práce. Spíše než o jedinou přesně vymezenou techniku výzkumu jde totiž o určitý obecný přístup k sociální realitě, který má mnoho různých variant, jež často nesdílejí ani společná východiska kromě těch zcela nejobecnějších uvedených výše. Přesnější je tedy mluvit o diskurzivně analytických přístupech, školách a metodách.

Zcela konkrétní postup je samozřejmě vždy nutno volit podle předmětu našich analýz, zadání a dostupných dat. Přesto – na počátku výzkumu formulujeme „obecnou metodologii“, která vlastně už určuje, co pro nás bude relevantními daty a jak s nimi budeme zacházet. Pokud to neuděláme explicitně, tím hůře – sami pro sebe si nestanovíme vykazatelná pravidla práce a pro uživatele našich výsledků budeme nečitelní. Proto, domnívám se, je potřeba se více do hloubky zabývat diskurzivní analýzou v její různorodosti a mnohoznačnosti a hledat metodologii, která by se nespolehla na intuitivní uchopení diskursivní analýzy.

Nejdříve stručně ukáži tři přístupy – kritickou diskursivní analýzu, diskursivní psychologii a „archeologii vědění“ Michela Foucaulta. Soustředím se na rozdíly a shodné body mezi nimi. V další části se pak pokouším hledat zdroje „moci“ diskurzu ve společnosti.

---

## POPIS A SROVNÁNÍ TŘÍ ANALYTICKÝCH PŘÍSTUPŮ K DISKURZU

Nejdříve je třeba odpovědět na otázku, proč vůbec v sociologii použít diskursivní analýzu. Co vlastně nového přináší, aby to zdůvodnilo její existenci jako zvláštního přístupu (a také existenci textů o ní)? Analýza textů, argumentace, zkoumání toho, co bylo řečeno a napsáno, je přece v sociologii velmi stará. Například Max Weber v *Protestantské etice* nebo Norbert Elias v *Civilizačním procesu* využívali historické texty z oblasti teologie a etiky, respektive etikety jako základ pro zkoumání „společenského vědomí“ určité doby. Jako předchůdce diskurzivní analýzy, zejména v její archeologické podobě, bychom samozřejmě mohli ukázat i Durkheima. Jeho analýza trestních zákonů platných v různých obdobích v díle *Společenská dělba práce* je dobrým příkladem. Z hlediska využití určitého typu dat pro zkoumání společenské reality tedy nejde o nic zcela nového.

Pro diskursivní analýzu v jejích mnoha formách ovšem samotný obsah těchto textů není tím jediným, co zkoumáme — diskurzivní analýza není (pouze) analýzou argumentace nebo korelováním určitých názorů s jinými společenskými fakty. Jazyk a jazykové projevy<sup>1</sup> mají podle ní svůj vlastní význam a specifické chování, ať už tento názor vychází ze sémiotiky či například etnometodologické konverzační analýzy. Jazyk není pouze plně průhledným a ovladatelným prostředkem komunikace významů, ale tím, že je společenským faktem par excellence, vyvíjí značnou „utlačivou“ moc – mohli bychom tedy parafrázovat Foucaultův *Řád diskurzu* a říci, že „diskurz je násilím páchaným na lidech“. Diskurz z tohoto hlediska není (pouze) odrazem nějaké jiné, skutečnější reality, není plně redukovatelný na nějaké jiné společenské jevy. Toto je názor, který sdílejí autoři tak odlišní, jako na jedné straně Niklas Luhmann (2002) nebo Jeffrey Alexander (2004) a na straně druhé pak Rom Harré (2001). Jestliže diskurz vidíme takto, objevuje se i potřeba specifické metody pro jeho analýzu.

Pokud chápeme diskurz jako sféru, která má určitou samostatnou existenci nezávislou na jednotlivcích, otevírá se tak i prostor pro „osvobozování“ od nežádoucích projevů této moci diskurzu, což je úsilí které více či méně explicitně vyjadřují všechny tři níže rozebírané přístupy.

---

<sup>1</sup> Toto by samozřejmě mohlo být s určitými úpravami rozšířeno i na nejazykové projevy, pokud nejsou člověku druhově vrozené, nebo čistě individuální a mají svou společenskou komponentu — například „body language“, nebo grafické projevy. Zde se budu zabývat pouze projevy jazykovými.

Pokud nahlédneme do některé z přehledových prací rozebírajících jednotlivé přístupy diskursivní analýzy (například Jorgenson, Philips 2002 nebo Wetherell ed. 2002), najdeme více či méně silnou výzvu k opuštění metodologické strnulosti a zapojení více metod a technik do výzkumných projektů. Také například Ruth Wodak, představitelka kritické diskursivní analýzy, vyzývá k multidisciplinaritě a multimetodičnosti tak, abychom dosáhli vzájemné porovnatelnosti výsledků (Wodak 2004b). Jiný zastánce tohoto přístupu Norman Fairclough na úvod své práce *Discourse and social change* (Fairclough 1995), ještě předtím než představí svůj vlastní přístup, rozsáhle rozebírá „konkurenční“ přístupy, a to ne (pouze) proto, aby je kritizoval, ale aby poukázal na jejich silná a slabá místa a možnost jejich využití pro vlastní práci. O něco podobného půjde i mně v této části. Nelze ale prostě jen tak klást vedle sebe části jednotlivých metod a aplikovat je – nebo tedy, takový postup je možný, ale podle mého názoru nepřináší příliš validní ani reliabilní výsledky.<sup>2</sup> Pokud chceme nějaké metodologické hranice překračovat, je potřeba předtím poznat, jak a proč byly tyto hranice vytvořeny a do jaké míry jsou přístupné.

## **Analýza diskurzu dle Michela Foucaulta**

Michel Foucault prošel od roku 1961, kdy publikoval svoji první zásadní práci *Dějiny šilensví*, po rok 1984, kdy zemřel, řadou posunů týkajících se metody svých výzkumů. Zde se pokusím načrtnout rysy analýzy diskurzu, jež jsou společné pro jeho práce *Zrod kliniky* (1963), *Slova a věci* (1966) a *Archeologie vědění* (1969). Tehdy se nejsilněji projevovala jeho inspirace strukturalismem, zvláště strukturálním marxismem (Althusser) a francouzskou filozofií vědy (Canguilhem, Bachelard). Diskurz v tomto období pojímá značně abstraktně. Spadá mu v jedno s věděním o určitém tématu, nebo ještě přesněji – daný diskurz je pro Foucaulta systém pravidel, který dovnitř i vně vymezuje prostor pro tvorbu aktuálních výpovědí. Uvnitř je diskurz určen pravidly strukturace výpovědí. Vně tak, že určuje vztah k jiným diskurzům a tak vyznačuje jeho hranice. V centru pozornosti je samotný „prostor“, ve kterém výpovědi vznikají a nikoli aktuální diskurz jako proces, jako tvorba výpovědí. Analýza, která má za cíl popis určitého diskurzu, samozřejmě musí vycházet z konkrétních výpovědí, z nichž každá

---

<sup>2</sup> Samozřejmě — jakýkoli výzkum může přinést nové a překvapivé výsledky navzdory metodologii nebo i díky tomu že žádnou metodologii nemá — právě proto že sběr a interpretace dat není nijak omezena. V rámci takového výzkumu je ale vždy problém obhájit nějakou jen trochu obecnější aplikovatelnost a je také obtížné na něj nějak navazovat.

byla vyprodukována lidmi za určitých podmínek. Od toho chce však Foucault na další úrovni abstrahovat. Centrem jeho zájmu je „prediskurzivní realita“ – ne nějaká realita mimo diskurz, ale právě ona realita pravidel, onen řád diskurzu, který dává konkrétním výpovědím vzniknout. Tedy například na „diskurz medicíny“ se Foucault dívá jako na oblast určenou souhrnem uznaného legitimního vědění v této oblasti, které lze na ještě vyšší úrovni abstrakce popsat pomocí několika principů určujících lékařské vědění dané epochy. Studuje dobové odborné práce a vrcholem jeho vlastní práce je pak předvedení těchto principů, které strukturovaly medicínu v určité době tím, že umožňovaly rozlišovat mezi vědeckým a nevědeckým, ukazovaly které problémy jsou řešitelné a jaké cesty k jejich řešení jsou přijatelné. Příčiny změn těchto principů/paradigmat mezi jednotlivými epochami jsou už mimo Foucaultovo zaměření, a vlastně i mimo možnosti jeho analýzy. (Foucault 1973).

Do zorného pole se nedostávají nediskurzivní praktiky, takže například v případě medicínského diskurzu jsou úplně opominuty různé rutiny, které ani nemusí být nijak verbalizovány, ale jsou utvářeny praxí a předávány napodobováním. Ani ve *Slovech a věcech* ani v *Archeologii vědění* nenajdeme žádný pravidelný vztah mezi společenskými fakty (ať už do nich budeme počítat cokoli – interakce, sociální skupiny, normy) a vědění. Foucault ani nijak zevrubně netematizuje „tok“ vědění společností, jeho šíření jakožto funkci společenských procesů. I subjekt je redukován na pozici subjektu a vypovídací modalita dané diskurzem – není v žádném případě rozumějším aktérem.

Dá se tedy říct, že spíše než aby archeologie byla sociologii vědění v klasickém smyslu, činí jakoukoli takovou sociologii vědění, pokud bychom se chtěli pohybovat ve Foucaultově konceptuálním rámci, nemožnou. Foucaultovi komentátoři Herbert Dreyfus a Paul Rabinow dokonce mluví v tomto kontextu o „mýtu autonomního diskurzu“ a v následném rozboru podle mne správně identifikují hlavní nedostatky archeologické analýzy – přílišnou abstraktnost, soustředění na verbalizované vědění a tím pádem odtrženost od každodenního diskurzu (Dreyfus, Rabinow 1983).

Může tedy „raný“ Foucault vůbec něco sociologii přinést navíc oproti jiným přístupům? Podle mého ano. Na jeho přístupu shledávám důležitým důraz na omezení při vytváření výpovědi daná podobou samotného diskursivního prostoru. Úspěšný popis diskurzu je pro Foucaulta takový, který abstraktně popisuje vědění v určité době jako systém omezení a pravidel pro formování výpovědi. Právě toto zavazující a vymezující (ale současně i umožňující — umožňující rozhodování a jednání v relativně strukturovaném světě, vzájemné dorozumění díky sdíleným významům atd.) působení diskurzu ostatní přístupy často opomíjejí nebo jej neberou

dostatečně v úvahu. Norman Fairclough má pravdu, když kritizuje Foucaulta za jeho abstraktnost. Kritická diskursivní analýza (a pro diskursivní psychologii to platí dvojnásob) ale nedokázala, domnívám se, tento koncept odpovídajícím způsobem nahradit — a pokud jako Norman Fairclough nebo Siegfried Jager nevyužívají Foucaultovu konceptualizaci, pak se musí zcela spolehnout na koncept hegemonie, který vždy určí, kde má diskurz svůj původ — tím že zdůvodní existenci určitých názorů jako důsledek nerovného rozložení moci ve společnosti s funkcí tuto nerovnost udržovat.

### **Kritická diskursivní analýza (Critical discourse analysis – CDA)**

Kritická diskursivní analýza (dále jen CDA) není rozhodně přesně určenou metodou, ani disciplinovanou školou. Je to spíše síť výzkumníků, kteří spolu navzájem komunikují, publikují ve stejných časopisech (například *Discourse and Society* pod vedením Teun van Dijka), odkazují ke stejným zdrojům a spolupracují na výzkumných projektech. Díky tomu sdílejí řadu předpokladů a postupů, ale v některých se mohou naopak značně lišit. Proto jsem zde zvolil za „referenční“ autory Normana Fairclougha, Ruth Wodak, Teun van Dijka a Siegfrieda Jagera – v současnosti zřejmě nejdůležitější představitelů CDA. Pokud se mezi nimi objevují v zásadních věcech rozdíly, upozorním na to.

CDA rozlišuje dva významy pojmu diskurz. Jednak jde o diskurz jakožto praxi, proces. Zadruhé pak jde o „foucaultovskou“ náplň tohoto pojmu, tedy diskurz jako strukturovanou fixaci významu.<sup>3</sup> Kritická diskursivní analýza vidí oba významy jako navzájem spjaté aspekty jednoho fenoménu, kdy každá diskursivní formace musí být produkována a reprodukována skrze praxi a chce oba tyto aspekty zkoumat současně. Při tomto zkoumání se ovšem snaží, na rozdíl od Foucaultovy metody, držet více „při zemi“ a vycházet jednoznačně od konkrétních výpovědí. CDA se sama označuje za hermeneutickou (Meyer 2001), zatímco Foucault se chce interpretaci

---

<sup>3</sup> Zde je potřeba upozornit na důležitou diferenci mezi představiteli CDA. Teun van Dijk a s ním například Ruth Wodak se pokoušejí zavést kognitivní dimenzi do diskursivní analýzy. Nechtějí zkoumat pouze samotný diskurz, ale také jeho vnímání. Zatímco Fairclough a Jager se „objektivisticky“ soustředí na samotné texty a jejich vztah k širší společnosti a stejně jako Foucault odhlíží od problému jejich interpretace, van Dijk sdílí názor diskursivní psychologie, že fakt toho, že (a zda vůbec) lidé určité názory sdílejí, je potřeba vysvětlit a nestačí odkázat na existenci anonymního diskurzu. Zatímco ovšem diskursivní psychologie se drží svých etnometodologických východisek a snaží se vysvětlit tento fakt analýzou přirozené probíhající interakcí a jako výsledek praktického, kontextualizovaného zvládnání společenského života jeho aktéry, kognitivní psychologií obohacená CDA chce nalézt a popsat „diskursivní modely“ v myslích lidí.

vyhnout a v *Archeologii vědění* mluví o svém přístupu jako o určitém druhu pozitivizmu. Při samotném zkoumání se tento rozdíl samozřejmě do značné míry stírá. Foucault musí analyzované výpovědi nějak interpretovat, aby o nich mohl vůbec něco říci, a na druhou stranu CDA je nucena rozseknout svůj „hermeneutický kruh“ a napsat o studovaném diskurzu nějaké závěry.

Oproti Foucaultovskému přístupu se výzkumník pracující v rámci CDA také zaměřuje na větší rozpětí jazykových jevů a zaměřuje se na ně systematictěji. Je zde znát, že kořeny CDA jsou v lingvistice. Analyzován je žánr projevů, jejich styl, slovník. V jejím rámci jsou prováděny podrobné analýzy použitých výrazů, gramatických tvarů a rétorických figur (Meyer 2002).

Zkoumají se také použité metafory, jevy jako metonymie nebo synekdocha anebo například používání aktivních nebo pasivních tvarů sloves.

Foucault, jak z výše napsaného vyplývá, se o diskurz jako konkrétní děj příliš nezajímá, považuje ho za samozřejmou a nutnou aktualizaci diskurzu/formace. Také lingvistická analýza diskurzu stojí mimo Foucaultův okruh zájmů. Norman Fairclough jako přední zástupce CDA explicitně kritizuje Foucaulta právě za onu odtrženost od diskursivní praxe, za ignorování lingvistických aspektů diskurzu, i za to, že nezajímá jasné kritické stanovisko (Fairclough 1992).<sup>4</sup> Kritičnost z názvu této metody diskurzivní analýzy odkazuje především k zaujetí jasného kritického stanoviska (v duchu Frankfurtské školy), kdy cílem není pouze poznat realitu, ale také přispět k nastolení rovnějšího komunikačního prostředí, pluralizaci diskurzů a jejich odideologizování. Nejde také jen o kritiku určitého stavu společnosti, ale i o sebekritičnost/reflexivitu. Ta je přijetím normativního stanoviska podle Ruth Wodak posílena a nikoli redukována, neboť není možné provádět nezaujatý, čistě objektivní výzkum, a pokud toto „zaujetí“ není formulováno, pak pouze nereflektovaně ovlivňuje výzkumníka a znemožňuje sebekritiku i kritiku ze strany uživatelů výzkumu.

Přes kritiku, kterou vůči Foucaultovi někteří autoři pracující v rámci CDA směřovali, sami jeho vybrané pojmy a koncepty používají. Například Norman Fairclough využívá Foucaultův koncept řádu diskurzu. Zatímco ale pro Foucaulta byl řád diskurzu, tak jak jej uvedl ve své stejnojmenné

---

<sup>4</sup>Ne že by Foucault nebyl ve svých pracích ke společnosti kritický, ale jeho kritika nemá jasné normativní východisko a nenabízí jednoznačné pozitivní alternativy vůči současnému stavu.

přednášce (Foucault 1994), kombinací vnitřních, diskursivních<sup>5</sup> formujících principů a těch vnějších, nediskursivních,<sup>6</sup> pro Fairclougha je řád diskurzu určitá konfigurace žánrů, diskurzů a stylů, která konstituuje diskurzivní aspekt sítě sociálních praktik (Fairclough 2003). Kromě samotného vědění mu jde tedy i o fenomény, které bychom asi obvykle řadili do okruhu lingvistiky nebo literární vědy. Pro Fairclougha a potažmo celou CDA ale tyto fenomény představují důležitou vlastnost, která má vztah k sociálnímu původu textů. Řády diskurzu můžeme vidět jako sociální strukturování lingvistických variací nebo diferencí – v jazyce vždy existuje mnoho různých možností, ale volba mezi nimi je sociálně strukturovaná (Fairclough 2003: 220).

Další odlišností vůči Foucaultovu přístupu je, že pro CDA neexistuje diskurz jako autonomní fakt. Je vždy součástí širšího sociálního světa, který zahrnuje i nediskurzivní realitu. Diskurz je vždy diskurzem nějaké instituce a instituce má svůj diskurzivní doprovod. V sociální realitě existují mocenské vztahy, které jsou diskurzem reprodukovány, posilovány a měněny. S tím souvisí i rozlišování ideologických<sup>7</sup> a neideologických<sup>8</sup> diskurzů, které je samozřejmě značně problematickou záležitostí – kdy lze říci, že je nějaký diskurz prost mocenského ovlivňování? Umožňuje ale zaujetí jasného stanoviska ke stavu společnosti z pozic (alespoň domněle) neideologického diskurzu<sup>9</sup>. Taková pozice ovšem může vyvolat a také vyvolává obvinění, že se CDA vlastně dopouští sama toho, co kritizuje. „Opozice vůči hierarchicky uspořádanému, vykořisťujícímu a elitářskému systému na jedné straně a zaujímání stanoviska utlačovaného je v rozporu s elitářským pojetím vlastní analýzy a interpretace. Chce-li kritická analýza diskurzu odhalovat a dekodovat skryté významy a ideologie, vytváří zase další verzi jednoho z mýtů podepírajících systém, na který útočí: Hrdina (akademický pozorovatel/rytíř ve zbroji) osvobozuje ubohou oběť

---

<sup>5</sup> Princip autorství, který určuje jak jsou výpovědi chápány ve vztahu k tomu kdo je pronesl, princip disciplíny, který určuje pravidla a hranice vzájemného odkazování mezi výpověďmi a princip komentáře. Tyto principy slouží pro strukturování a reprodukování diskurzu.

<sup>6</sup> Oddělování výpovědí které mají původ ve zdravém rozumu od projevů šilenství kterým není vůbec nasloucháno, oddělování výpovědí lidí kteří jsou legitimizováni v dané oblasti od výpovědí ostatních (jež nejsou pak uznány jako relevantní) a koneckonců i jasné oddělování pravdy a nepravdy, které je pro Foucaulta také historickou záležitostí, nikoli přirozeným jevem.

<sup>7</sup> Diskurzů ovlivněných hegemonickým postavením určitých tříd nebo skupin ve společnosti. Jedním ze zdrojů CDA jsou i teorie Antonia Gramscioho.

<sup>8</sup> Diskurzů které by odpovídaly, řekněme, Habermasově ideální řečové situaci, neovlivněné mocenskými nerovnostmi.

<sup>9</sup> Zaujetí takové pozice Foucault nepřipouští a právě to činí jeho pozici jakožto vědce, ale i kritika společnosti tak obtížnou.



(diváka/pannu) ztročenou systémem (zadavatelem reklamy/zlým králem). Aby osvobodil, musí pozorovatel odhalit skryté významy textu, které recipienti (neznající kód) nechápou bez jeho pomoci.“ (Cook podle Čmejrková 2005: 51)

Moc a nerovné možnosti disponování s ní jsou ale spíše předpokládány, než nějak zevrubně popsány na základě jasné konceptualizace – to ale odpovídá tomu, že CDA chce být především metodou analýzy a ne obecnou sociologickou teorií. Norman Fairclough proto také později začal pracovat s teorií sociálních polí Pierra Bourdieau. Právě ta podle Fairclougha dokáže pomocí konceptů jako je sociální pole nebo habitus popsat a vysvětlit reálné chování lidí ve světě plném nerovností a mocenského působení. Není v ní ale plně doceněna důležitost jazyka pro konstituování sociální reality a musí být proto podle Fairclougha v tomto smyslu modifikována (Jorgensen, Phillips 2002).

### Diskurzivní psychologie

I zde jde spíše o široce rozvětvený přístup než metodu, kterou by bylo možno poznat v jedné knize. Obecně lze říci, že tento směr vychází z představy primárnosti diskurzivního subjektu – tedy subjektu, který používá symboly, jejichž význam je funkcí jejich používání v diskurzu. „Diskurz zahrnuje jak symbolické interakce, ta i konvence a vztahy, v kterých jsou tyto interakce vázány neformálními pravidly.“ (Harré, Gillett 2001: 53) Foucault mluví pouze o pozicích subjektu, jak jsou stanoveny uvnitř diskurzu. CDA chce, minimálně proklamativně, dát aktérovi větší prostor, ale i pro ni je moc na straně diskurzu a aktér má pouze určité stupně volnosti, aby použil svůj „cit pro hru“ a v rámci daných omezení uplatnil svoji strategii. Podle diskurzivní psychologie lidé užívají jazyk pro strategické konstruování verzí sociálního světa.

To, že jde o diskurzivní psychologii, neznamená, že by tento přístup počítal s existencí nějaké sociologie, která by měla vysvětlovat sociální jevy vyšší úrovně. Existence žádných takových jevů se nepředpokládá. „Efektivními aktéry jsou v sociálním světě lidé. Oni dávají svému světu tvar. Vytvářejí přítomny sociální struktury, o nichž se pak nesprávně domnívají, že jsou v nich lapeni“ (Harré cit. podle Outhwaite 2003). Diskurz ve výše naznačeném smyslu představuje tedy svrchovanou realitu. Tyto myšlenky vycházejí z několika zdrojů. Podle jeho dvou významných představitelů jde o „nový styl sociopsychologického výzkumu postaveného na základech teorie řečových aktů, etnometodologie a sémiotiky“ (Potter, Wetherell 2002: 198).

Důraz je zde kladen, na rozdíl od Foucaultovy archeologie i kritické diskurzivní analýzy, na to, jak lidé dosahují praktického porozumění pravidlům, vědění. I pokud počítáme s tím, že člověk „absorbuje“ diskurzy a jejich pravidla, pak stále ještě zůstává problémem, jak se jimi dokáže řídit v každodenní praxi, jak dokáže rozhodnout, že nyní je ta správná situace – právě to bylo zásadní otázkou pro Wittgensteina (a také pro Garfinkela). „Diskurzivní psychologie se zaměřuje na jednání, ne na myšlení.“ (Edwards, Potter 1992: 154)

Zkoumání diskurzu v rámci tohoto přístupu není omezeno na vědění v tradičním slova smyslu. Také například „na prejavy a prežívania emócií je potrebné sa dívať ako na diskurzívne akty, ktoré sú založené tak na prirodzených ako aj na osvojených vzorcoch telesných reakcií. Ich význam však vymedzuje úloha, akú zohrávajú v diskurzívnych interakciách príslušníkov danej kultúry.“ (Harre, Gillett 2001: 179) I emoce jsou určeny především možnostmi jejich diskurzivního vyjádření a nikoli nějakým neměnným fyziologickým základem.

Při konkrétních analýzách se diskurzivní psychologie zaměřuje na každodenní diskurz, ať už třeba vědců, politiků nebo „lidí z ulice“. Jde právě o to zjistit, jak lidé pracují s dostupnými vyjadřovacími registry, jak mezi nimi volí. Foucault se místo toho zaměřuje na „velké výpovědi“ – především vědecká pojednání, zákoníky, filosofické texty. CDA chce jít blíže k diskurzivní praxi, ale převážně se věnuje také „mrtvým textům“ – záznamům toho, co bylo řečeno, a samotné interakci, v níž se podle diskurzivní psychologie odehrává převážná část „dělání smyslu“ mnoho prostoru ve svých analýzách nedává.

## Shrnutí

Výše uvedené přístupy se liší jak svým chápáním autonomie diskurzu, tak i, z hlediska analýzy naprosto zásadním, definováním zkoumaných textů.

Následující dvě schémata (podle Jorgensen, Phillips 2002) srovnávají autonomii diskurzu, respektive operacionalizaci diskurzu u jednotlivých přístupů při konkrétních analýzách.

**Role diskurzu v konstituci světa:**

Diskurz je konstitutivní	Dialektický vztah	D je konstituován –
-----		
Diskurzivní psychologie Foucault	CDA	

**Analytické zaměření:**

Každodenní diskurz	Abstraktní diskurz
-----	
Diskurzivní psychologie	CDA Foucault

**MOC DISKURZU**

Přestože to nesouvisí přímo s metodami zkoumání, myslím, že je potřeba vrátit se podrobněji k problému nastíněnému v úvodu práce a napsat pár shrnujících odstavců o zdroji síly diskurzů. Tím, jakým způsobem uvažujeme o této působnosti, je totiž ovlivněno to, jak přistupujeme ke zkoumanému materiálu a co z něj nakonec vyvodíme. Jako stanovisko, které by snad mohlo být společné všem přístupům k analýze diskurzu, by se dal parafrázovat Levi-Straussův výrok o jazyku: „Kdo říká člověk, říká jazyk, kdo říká jazyk, říká diskurz.“ Tím míním, a také to vyplývá ze všeho, co bylo dosud řečeno, že všechny „diskurzivní školy“ stojí v určité opozici proti směrům, které buď ve svém teoretizování a zkoumání ignorují dimenzi symbolické kultury<sup>10</sup> nebo chtějí tuto dimenzi společenského života zkoumat z jiného hlediska.<sup>11</sup> To je ale stále příliš obecné. Zdůvodnění „moci“ diskurzu, tedy identifikace zdroje jeho významnosti, se mezi uváděnými přístupy liší.

<sup>10</sup> Především potřebu lidí ve společnosti sdílet významy, intersubjektivně definovat svět kolem sebe a s použitím těchto definic pak jednat.

<sup>11</sup> Například ty školy v sociálních vědách, které se točí kolem biologických základů komunikace. Na opačném pólu stojí pak například symbolický interakcionismus nebo dnes spíše ti jeho dědicové, kteří používají jako svou základní metodu etnografické pozorování.

Foucault, který je v archeologickém období blízký jazykovému strukturalismu, sumu diskurzů charakterizuje v podstatě stejně, jako Saussure jazyk – je to nástroj, skrze který vnášíme řád do chaotického světa. Proto také používá výrazy jako „hmotnost diskurzu“ nebo „materializace diskurzu“. Diskurz je skutečně hmotný tím, že na nás uplatňuje svůj utlačivý vliv, neboť vymezuje to, co je možné o světě říci, i to, jak v něm lze smysluplně jednat. Archeologická analýza „chce objevit jaká východiska dala vzniknout poznatkům a teoriím, podle jakého prostoru pořádku se vynořilo vědění, na základě jakého historického a priori“ (Foucault 2000: 12).

Konstitutivní úlohu pro konstrukci reality, tedy pro vytváření sdílených významů, diskurzu přisuzuje i diskurzivní psychologie. Jednotlivé výzkumy prováděné v rámci tohoto směru jsou ovšem často velmi detailní a zaměřují se spíše na průběh jednotlivých jazykových výměn nebo podrobnou analýzu několika výpovědí, než na nějakou širší realitu typu „vláda“ nebo „vědecká disciplína“. Mocenská struktura přesahující popisované interakce i struktura vědění se nakonec v takových analýzách objevuje jako něco vnějšího.<sup>12</sup> Dá se říci, že fundamentální význam diskurzu pro určování mikromocenských vztahů nebo pro vyjednávání významu v interakcích, je v pracích diskurzivní psychologie doložen poměrně přesvědčivě, zatímco rozhodující vliv diskurzu na „vytváření verzí světa“ je spíše předpokládán, než by byl nějak popsán nebo dokonce vysvětlen.

Kritická diskurzivní analýza, pamatujíc na své kořeny v marxismu, stále vidí za diskurzem potřebu legitimizace hegemonie vládnoucích skupin. Jak bylo řečeno, vztah mezi diskurzem a nediskurzivní realitou je pro ni dialektický. To díky „otevřenosti“ významu přívlastku dialektický může mít různé významy. Na té nejzákladnější úrovni to znamená, že nejen analyzuje mimodiskurzivní skutečnost skrze diskurz a jako diskurzivní, ale i obráceně – podoba diskurzu je ovlivněna tím, co je mu vnější, zejména podobou společenského uspořádání. Nerovné mocenské uspořádání a potřeba jeho legitimizace dává vzniknout diskurzům, které jsou v souladu se *statem quo*. Vliv těchto diskurzů vyplývá z privilegovaného přístupu mocenských skupin k (ekonomickým, kulturním i sociálním) zdrojům. Tento dominantní vliv se ovšem nikdy nemůže stát absolutním a trvalým – přeměnit se ve stabilní hegemonii. Je tomu tak právě proto, že diskurz má svou autonomii a že

---

<sup>12</sup> I proto se domnívám, že smysluplnější je spolupráce diskurzivní psychologie s jinými metodami, tak jak to ukazuje například sborník, editovaný jedním z teoretiků diskurzivní psychologie Romem Harré, pojmenovaný *Social construction of emotions* (1986).

významy, které přenáší, nelze nikdy zcela dostat pod kontrolu.<sup>13</sup> Lidé, kteří diskurzivní výpovědi vnímají, mohou význam vždy pozměnit, nebo zcela obrátit a tak jej využít ve svůj prospěch a v konečném důsledku působit zpětně na mocenskou strukturu. Z toho vyplývá, že význam diskurzu je oproti dvěma výše uváděným přístupům oslaben. Není pouze artikulací nějaké jiné reality, ale není ani samovládnou dimenzí, ve které vznikají významy.

To co jsem napsal výše, se vztahuje ke zdrojům síly diskurzu buď zcela obecně, nebo z hlediska jednotlivých přístupů, ale i pak jsou tyto zdroje popsány jako vždy stejně platné, univerzální pro všechna místa a období. Ale jako je celá sociologie založená na proměně „tradiční“ společnosti v společnost „moderní“, tak i diskurzivní analýza by měla tematizovat významné proměny společnosti a jejich vliv na samotnou podobu diskurzu. V průběhu času se změnily komunikační kanály i podoba společnosti. Pohled na věc, který zdůrazňuje právě tuto závislost komunikace, uchovávání a transformace informací na podobě (dominantního) komunikačního kanálu, prezentuje Lohisse (2003). Podle něj se každá doba odlišuje výrazně právě vzhledem k podobě nejdůležitějšího média (mluvené slovo, psané texty, masmediální komunikace, doba síťové komunikace). Jak tuto proměnlivost reflektují popisované přístupy? Kritická diskurzivní analýza a diskurzivní psychologie se zaměřují dominantně na data pocházející z „moderních západních společností“. Často ovšem užívají data z jiných dob a/nebo jiných typů společností jako srovnávací materiál. U Foucaulta je historický záběr nejhlubší, neboť zkoumá především období zrodu modernosti, které umísťuje zhruba do rozmezí od poloviny sedmnáctého století do poloviny století devatenáctého. Zdá se, že kritická diskurzivní analýza zdůrazňuje dynamičnost a změny, které nastaly v průběhu času, nejvíce. Právě protože zdůrazňuje institucionální a mocenskou zakotvenost tvorby výpovědí a usiluje o popis „pozadí diskurzu“, má dobré předpoklady postihovat jednotlivé změny nastávající v průběhu času, například to, jak se proměnila politická komunikace s příchodem televize a ještě později s rozšířením internetu. Zdá se mi ale, že při tom všem se zastavuje příliš brzy a často končí u hledání skupin, které určují mediální obsahy svým politickým a/nebo ekonomickým vlivem.

Pro zastávce diskurzivní psychologie je situace mnohem těžší, neboť ta chce zůstat „více při zemi“ a jako zásadu svého přístupu uvádí soustředění se na přirozeně se vyskytující texty a interakce. To příliš nepodněcuje

---

<sup>13</sup> Toto je právě v rozporu s Foucaultovou archeologií.

k úvahám o změnách v širším rámování diskurzů. Navíc i u jejich kořenů (například ve výzkumech Garfinkelových a Goffmanových) leží zkoumání interakcí tváří v tvář.<sup>14</sup> Neznamená to, že se mediální obsahy ve výzkumech diskurzivní psychologie nevyskytují. Potter a Wetherellová (1991) zdůrazňují, že je potřeba se vyrovnat s tím, že naše doba je „mediální“, tj., že velké množství informací získáváme prostřednictvím médií. Nevyplývají z toho ovšem žádné výrazné metodologické reflexe. Například Billig (1991) když analyzuje tisk extrémní pravice, postupuje prakticky stejně jako v případě „nemediálních“ analýz.

Zdá se, že pro značnou část produkce diskurzivní psychologie platí to, co Joshua Meyrowitz (1990: 94) napsal o Goffmanovi – nevěnují analýze médií dostatečnou pozornost a pokud už je zkoumají, pak bez toho, že by se příliš zamýšleli nad „strukturálními“ zvláštnostmi tohoto druhu komunikace. Ani toto se nedá zcela zobecnit. Například Nekvapil a Leudar se svým konceptem mediální dialogické sítě, mohou naopak studia mediální komunikace obohatit. S jeho pomocí zkoumají výpovědi v médiích jako reakce na jiné mediální projevy a ukazují, že takováto mediální propojenost je významná (Nekvapil, Leudar 2006).

Foucault ze všech studovaných autorů zřejmě nejméně rozlišuje rozdíly mezi diskurzí v různých dobách. Je to vzhledem k jeho předpokladu autonomie diskurzu vlastně logické. Pokud zkoumáme diskurz bez ohledu na jeho vazby ke společnosti (ve významu společenská síť, struktura, sociální prostor) a neanalyzujeme ani způsoby, kterými je šířen, pak nemáme žádný podklad pro tvrzení o nějakých, pro naši analýzu relevantních, změnách v běhu času – a samozřejmě nemáme pro podobná tvrzení ani žádný důvod.

## ZÁVĚR

Moje odpověď na otázku z úvodu bude tedy poněkud vyhybavá. Snažil sem se ukázat, že mezi přístupy, které jsem popisoval, neexistuje nějaká radikální neslučitelnost, která by nás nutila používat vždy pouze jeden z

---

<sup>14</sup> Nebylo by zcela přesné říci, že klasici etnometodologie nebo Erving Goffman se analýze komunikace zprostředkované skrze média vůbec nevěnovali. Garfinkel například zkoumal záznamy telefonních rozhovorů a Goffman okrajově i produkci masových médií – konkrétně rozhlasového vysílání. Nikde ovšem, pokud vím, se explicitně nepokusili masová média a jejich analýzu nějak obecněji popsat a objasnit tak, zda a případně v čem je masmediální komunikace odlišná.

nich. Při jejich kombinování ale musíme vždy uvážit, jestli bude každý stát samostatně a pokusíme se navzájem porovnávat jejich výsledky, nebo zda budeme usilovat přímo o jejich kombinování a upravíme je tedy tak, aby byly slučitelné — například tak, že jeden z nich bude „vůdčí“ z hlediska předpokladů a východisek výzkumu. Článek vlastně představuje usilování o jakýsi analytický eklekticismus. Jde ovšem o eklekticismus „ukázněný“, eklekticismus, který je zdůvodněný a promyšlený. Je samozřejmé, že se v rámci diskursivní analýzy, zřejmě stejně jako v případě každé jiné metody, nelze spolehnout pouze na předdefinované postupy, ale je nutno vždy uplatnit velkou dávku „sociologické imaginace“. Pokud by ale bylo použito více metod „paralelně“ bez předchozí úvahy jak jejich výsledky porovnávat a klást proti sobě, pak by ani nebylo možné výsledky, které získáváme ověřovat, a úsilí by z velké části vyznělo naprázdno.

Šlo zde o snahu udržet analýzu diskurzu jako živý přístup. To znamená nikoli přinášet definitivní odpovědi a přesné návody, ale spíše promýšlet možnosti s vědomím, že každé takové usilování bude brzy převrstveno dalšími. Snad tento článek přinese nějaký prospěch a to nejen jeho autorovi.

---

## LITERATURA

---

ALEXANDER, J. Rethinking strangeness: From structures in space to discourses in civil society. *Thesis Eleven*, No. 79, 2004, s. 87-104.

BAYLEY, P. (ed.). *Cross-Cultural Perspectives on Parliamentary Discourse*. Amsterdam : John Benjamins Publishing Company, 2004.

BAYLEY, P. Introduction : The whys and wherefores of analysing parliamentary discourse. In BAYLEY, P. (ed). *Cross-Cultural Perspectives on Parliamentary Discourse*. Amsterdam : John Benjamins Publishing Company, 2004, s. 1-44.

BILIG, M. *Ideology and Opinions : Studies in Rhetorical Psychology*. London : Sage, 1991.

BOURDIEU, P. *The logic of practice*. Stanford : Stanford University Press, 1990.

BOURDIEU, P. *Language and symbolic power*. Cambridge : Polity Press, 1991.

VAN DIJK, T. A. *Racism and the Press : Critical Studies in Racism and Migration*. London : Routledge, 1991.

ČMEJRKOVÁ, S. Persvazivnost a upřímnost. In *Metody a prostředky přesvědčování v masových médiích*. Ostrava : Ostravská univerzita v Ostravě, 2005, s. 46-54.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault : Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago : University of Chicago Press, 1982.

EDWARDS, D.; POTTER, J. *Discursive psychology*. London : Sage, 1992.

FAIRCLOUGH, N. *Discourse and social change*. Cambridge : Polity Press, 1992.

FAIRCLOUGH, N. *Analysing discourse : Textual Analysis for Social Research*. Routledge, 2003.

FOUCAULT, M. *The birth of the clinic*. London : Tavistock publications, 1973.

FOUCAULT, M. *Diskurs, autor, genealogie*. Praha : Nakladatelství svoboda, 1994.

FOUCAULT, M. *Slová a věci*. Bratislava : Kalligram, 2001.

FOUCAULT, M. *Archeologie vědění*. Praha : Herrmann & synové, 2002.

HARRÉ, R.; GILLET, G. *Diskurz a mysl'. Úvod do diskurzivnej psychologie*. Bratislava : Iris, 2001.

---



JÄGER, E. Discourse and knowledge. In WODAK; MEYER (eds). *Methods of Critical discourse analysis*. Sage, 2002, s. 32–62

JORGENSON, M.; PHILIPS. L. *Discourse analysis as theory and method*. Thousand oaks : Sage, 2002.

LUHMANN, N. *Láska jako vášeň*. Praha : Prostor, 2002.

MEYER, M. Between theory, method and politics : positioning of the approaches to CDA. In. WODAK, R.; MEYER, M. (eds.). *Methods of critical discourse analysis*. London : Sage, 2002, s. 14-31.

MEYROWITZ, J. Redefining the situation : Extending the dramaturgy into a theory of social change and media effects. In RIGGINS, S. (ed.). *Beyond Goffman*. New York : Mouton de Gruyter, 1990, s. 65-97.

NEKVAPIL, J.; LEUDAR, I. 2006. Prezentace událostí 11. 9. 2001: Bush, Ládín a jiní v interakci. *Sociologický časopis*, no. 2, 2006, s. 353-377.

OUTHWAITE, W. 2003. Budoucnost společnosti. *Teorie vědy*, no. 4, 2003, s. 107-146.

POTTER, J.; WETHERELL, M. Unfolding discourse analysis. In. WETHERELL, M., TAYLOR, S., YATES. S. (eds.). *Discourse theory and practice*. London : Sage, 2001, s. 198-209.

WODAK, R. The discourse historical approach. In. WODAK, R. M. MEYER (eds.). *Methods of critical discourse analysis*. London : Sage, 2002, s. 63-94.

WODAK, R. What CDA is about. In. WODAK, R. MEYER, M. (eds.) *Methods of critical discourse analysis*. London: Sage, 2002, s. 1-13.



---

---

## Bojující církev

Analýza požadavků katolické církve vůči českému státu

---

---

---

### RADEK TICHÝ, FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD UNIVERZITY KARLOVY

---

#### Abstrakt

Ve svém příspěvku se zabývám vztahem katolické církve k českému státu po roce 1989. S využitím teorie Pierra Bourdieu analyzuji nároky církve vůči státu v letech 1990 – 2006, zejména požadavek vyřešení majetkové situace a postavení církví v souvislosti se zákonem o církvích a náboženských společnostech 3/2002 Sb. Na veřejně dostupných mediálních textech ukazují způsob církevní argumentace při zdůvodňování svých nároků a proměnu požadavků i argumentů v průběhu šestnácti polistopadových let. Ačkoli se členská základna katolické církve v České republice neustále zmenšuje, církev neustupuje symbolickému násilí státu, brání se mu a naopak se sama pokouší určovat státu své vlastní podmínky. I v případě České republiky je možné mluvit o tzv. deprivatizaci náboženství, kterou popsal José Casanova.

---

#### O AUTOROVI

---

Radek Tichý

Absolvent magisterského studia sociologie na FSV UK a magisterského studia náboženských nauk na KTF UK. V současnosti studuje druhým rokem doktorské studium sociologie na FSV UK. Již delší dobu se věnuje se sociologii náboženství a snaží se být v kontaktu s francouzskými společenskovědními institucemi (CEFRES, CEIFR – EHESS).

Kontakt: radektichy@centrum.cz

---

## ÚVOD

Současná sociologie náboženství v Evropě si všímá především slábnutí vlivu náboženských institucí (HERVIEU-LÉGER 2003) a převahy subjektivizované a privatizované podoby víry na evropské náboženské scéně (LUCKMANN 1999). Podobně je popisována také situace v České republice: Podle Halíka (2000) je v českém prostředí třeba brát zvlášť v potaz to, co on nazývá „plachou zbožností“, tedy eticky orientovanou spiritualitu, která nedůvěřuje institucionálním a viditelným podobám náboženství. Ve výsledcích sčítání obyvatel z let 1991 a 2001 se ukázal velký odliv občanů hlásících se k tradičním církvím. Ze srovnávacích výzkumů hodnotových orientací (EVS, ISSP, ESS) vyplynulo, že v průběhu devadesátých let lidé přestali důvěřovat církvím jako institucím schopným dát odpověď na morální problémy jednotlivce a na problémy rodiny či společnosti (SPOUSTA 1999).<sup>1</sup> Uvedený trend byl do značné míry způsoben porevoluční euforií, která u některých lidí vedla k přechodné identifikaci s církví a která se pak projevila například právě dramatickým poklesem počtu katolíků mezi dvěma sčítáními obyvatel.<sup>2</sup> Ovšem například data ze sčítání účastníků nedělních bohoslužeb (SOJČEKOVÁ 2004) ukazují, že úbytek katolíků se pokračuje i v jednadvacátém století.

Nová pozice církví v postkomunistické společnosti a jejich vztah ke státu byly definovány zákonem již v roce 1991.<sup>3</sup> Přesto v průběhu celých devadesátých let i v novém tisíciletí probíhá politická i společenská diskuse o situaci a úloze náboženských organizací v české společnosti. Tato diskuse stále ještě není u konce, neboť dosud není vyřešena ekonomická odluka církví, které jsou stále placeny ze státního rozpočtu, církve protestují proti novele církevního zákona a katolická církev usiluje o ratifikaci smlouvy s Vatikánem.<sup>4</sup> Cílem mého textu je ukázat vztah katolické církve v České republice ke státu na souboru výpovědí obsažených ve veřejně dostupných textech – především novinových článcích a prohlášeních představitelů církví

<sup>1</sup> Podobně výzkumy ukázaly, že více než tři čtvrtiny respondentů nesouhlasí s ovlivňováním politiky církvemi.

<sup>2</sup> Při sčítání v r. 2001 se ke katolické církvi přihlásilo o cca 1,3 mil. věřících méně než při sčítání v r. 1991 (zdroj: ČSÚ).

<sup>3</sup> Jedná se o zákon č. 308/1991 Sb., o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností. Další zákony upravující postavení církví v ČR jsou: zákon č. 161/1992 Sb., o registraci církví a náboženských společností a zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností.

<sup>4</sup> Smlouva mezi ČR a Svatým stolicem byla podepsána v červenci 2002, Poslanecká sněmovna v květnu 2003 zamítla její ratifikaci.

– ve kterých církev vystupuje s určitým požadavkem na stát. Ve svém příspěvku chci ukázat, co církev na státu požaduje, jakým způsobem své požadavky argumentuje a jak se její požadavky a jejich argumentace v čase mění.

Podle sociologické definice je stát veličina „úspěšně si osobující monopol na legitimní užívání fyzického a symbolického násilí na určitém území a jeho populaci“ (BOURDIEU 1998: 74). Podle Bourdieua je důležitá právě ona symbolická moc, která spočívá ve schopnosti definovat a prakticky prosazovat – především prostřednictvím práva – co je a co není, co je pravda a co lež, čím kdo je ve skutečnosti a na jaké sociální bytí má nárok.<sup>5</sup> Stát garantuje určitou sociální identitu, legitimizuje danou sociální definici, vštěpuje systémy klasifikace (např. podle pohlaví, věku). Skrze toto vštípení kognitivních struktur (především prostřednictvím školy)<sup>6</sup> stát ovládá entity na svém území.<sup>7</sup> Moc státu tedy spočívá na fyzické síle a ekonomickém ovládnutí, ale především v oné schopnosti utvářet myšlení lidí a vštěpovat jim kým jsou, kým je stát, jaké mají vztahy mezi sebou i se státem.<sup>8</sup> Cílem mé analýzy bylo zjistit, jaké oblasti ve vztahu se státem církev považuje za problematické a jak formuluje a argumentuje své požadavky vůči státu, který se i na ni pokouší uplatnit svou moc.<sup>9</sup>

Spory církve se státem (církvi se státy) či se světským panstvím nejsou novodobou záležitostí. Na počátku druhého tisíciletí se rozhořel tzv. boj o investituru, který byl střetem mezi církví a císařem o světskou moc církve a o moc císaře ovlivňovat církevní záležitosti.<sup>10</sup> Podle francouzského filosofa a historika Marcela Gaucheta (2004: 169) jsou v tomto střetu, ve kterém

---

<sup>5</sup> Bourdieu v jedné své přednášce odkazuje na Aarona Cicourela, který definuje tři funkce diskurzu veřejných činitelů na veřejnosti: prohlášení, čím jistá osoba je; stanovení, co má tato osoba dělat; prohlášení, co tato osoba dělá (srov. BOURDIEU 1995).

<sup>6</sup> Sociologie politiky podle Pierra Bourdieu (1997: 202) není možná bez sociologického zkoumání vzdělávání.

<sup>7</sup> Bourdieu používá pojmu symbolického násilí, protože ovládnutí se děje bez vědomí ovládaných, resp. za jejich tichého souhlasu. Velmi zjednodušeně řečeno: státem vštípené kognitivní struktury ovládaným neumožní vidět ovládnutí státu jako ovládnutí a násilí a proto se mu „dobrovolně“ podvolují.

<sup>8</sup> Pro úplnost je třeba dodat, že symbolická moc vyžaduje tzv. symbolický kapitál, neboli uznání: symbolický kapitál je „kterákoli vlastnost, pokud je nahlížena sociálními činiteli, jejichž kategorie vnímání jsou takové, že ji dokáží poznat (vidět) a uznat, ocenit“ (BOURDIEU 1998: 81). Zjednodušeně řečeno, moc vnutit sociální kategorie vnímání (např. kategorie pohlaví) je spojena se sociálním uznáním vnucujícího a legitimity tohoto vnucení, které jako vnucení není vnímáno.

<sup>9</sup> Nepodařilo se mi najít jedno výstižné slovo, které by vyjádřilo ono vnucování vidění světa, pravidel a klasifikace. V textu k tomuto účelu používám prostě slova vnucovat či určovat.

<sup>10</sup> Viz např. JOHNSON (1999: 180nn).

„královská moc začala chtít být nezávislá na božském základu“<sup>11</sup> a kde se objevily „vladařské sklony církve“, základy národních monarchií, zastupitelské moci a konečně i moderních národních států. Vznik moderních států se koneckonců také neobešel bez konfliktu s církví, ať už se jednalo o pronásledování církve ve Francii po Velké francouzské revoluci, kulturní boj v Německu, zábor papežského státu v Itálii, nebo i heslo „pryč od Říma“ po vytvoření Československa.<sup>12</sup>

Spory církví se státy najdeme také v současné demokratické Evropě, jak o tom svědčí nedávná vydání odborných sociologických časopisů zaměřených na náboženství. Například ve Francii, která je od roku 1905 přísně laickým, nekofesním státem a „neuznává žádný kult“, si katolická církev stěžuje, že není státem zvána ke konzultacím ohledně potratů, homosexuálních svazků, otázek bioetiky či zmínky o Bohu v evropské ústavě (PORTIER 2005: 132) a evangelické církve žádají, aby byly brány více v potaz ať již v médiích či zástupci samosprávy (FATH 2005). Také v postkomunistickém Maďarsku došlo ke střetu církve se státem o podobné záležitosti jako v České republice: o systém registrace náboženských společností a financování církví. Katolická církev zde nesouhlasila s nízkým počtem členů postačujících k registraci z důvodu obavy před legalizací sekt. Církev také nesouhlasila s tím, aby občané museli volit, zda dají jedno procento svých daní církvím *nebo* neziskovým organizacím. Nakonec se jim podařilo prosadit návrh, podle kterého občané jedno procento svých daní věnují církvi a *druhé* neziskové organizaci (SCHANDA 2003). U našich nejbližších sousedů – na Slovensku – vedl v prvním pololetí roku 2006 spor související s katolickou církví dokonce k předčasným volbám: Křesťanská vládní strana podala demisi, protože se jí nepodařilo prosadit parciální smlouvu s Vatikánem o výhradě svědomí, kterou církev na státu požadovala.<sup>13</sup>

José Casanova (nejen) v evropských zemích nachází to, čemu říká *deprivatizace náboženství*: „Náboženství po celém světě vstupují do veřejné sféry a do arény politických soubojů, nejen aby hájila své tradiční pole, jak to činila v minulosti, ale též aby se přímo účastnila bitev, jež definují a stanovují moderní hranice mezi veřejnou a soukromou sférou, mezi

---

<sup>11</sup> Pomazání krále biskupem při korunovaci mohlo být a v některých případech bylo interpretováno jako podřízení světské moci moci duchovní. Korunovace byla náboženským aktem, byla téměř „osmou svátostí“ (RÉMOND 2003: 43).

<sup>12</sup> Viz např. JOHNSON (1999: 426nn).

<sup>13</sup> Viz např. TONDRA, František: „Otvorený list poslancom NR SR a všetkým politikom o výhrade svedomia“ ze dne 10. 1. 2006 k dispozici na stránkách tiskové kanceláře slovenské biskupské konference <<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20060110027>>.

systémem a životním světem, mezi právem a morálkou, mezi jednotlivcem a společností, mezi rodinou, občanskou společností a státem, mezi národy, státy, civilizacemi a světovým systémem.“ (CASANOVA 1994: 6)<sup>14</sup> Podle Casanovy vstupuje náboženství na veřejnou scénu třemi základními způsoby (srov. LUŽNÝ 1999: 112): (1) aby bránilo tradiční svět před pronikáním státu a trhu a aby diskutovalo morální problémy dnešních společností; (2) aby zpochybnilo právní a morální autonomii sekulárních sfér především státu a trhu; (3) aby v souvislosti s mravností zdůraznilo princip společného blaha před individualismem. Jak uvidíme dále, určité momenty procesu deprivatizace nalezneme také ve vztahu katolické církve k českému státu.

Gerhard Robbers rozlišuje tři typy konfesně-právních systémů v evropských zemích. První z nich představují země se státními církvemi (podle Robberse k nim patří Dánsko, Řecko, Švédsko, Finsko, Anglie),<sup>15</sup> druhý státy s totální odlukou církve (např. Francie nebo Nizozemí). Třetí typ tvoří země, které se vyznačují „zásadní odlukou církve od státu při současném uznání rozmanitých oblastí společného zájmu, v nichž dochází k propojení mezi aktivitami státu a církví“<sup>16</sup> (ROBBERS 2001: 357). Do této třetí skupiny patří také Česká republika: Český stát je nekonfesní, tj. neváže se na žádnou ideologii ani náboženského vyznání (Listina základních práv a svobod čl. 2 odst. 1). V první polovině 90. let se v médiích často psalo o „odluce“ státu a církví. Později se však od tohoto termínu upustilo ve prospěch termínu „kooperace“ (HRDINA 2004: 138nn), který naznačuje, že stát a církve v určitých oblastech veřejného života spolupracují. Především jsou však církve (alespoň některé, viz níže) se státem spojeny finančně – jako náhradu za komunistickým režimem zabraný církevní majetek vyplácí stát od roku 1949 tabulkovou mzdou duchovním. Toto finanční propojení však – jak se zdá – nevyhovuje ani státu, ani některým církvím a je předmětem neustálých diskusí a pokusů o řešení.

V České republice v současnosti existuje 26 registrovaných církví a náboženských společností. Pět z nich bylo zaregistrováno až po přijetí nového zákona o církvích a náboženských společnostech z roku 2002.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Cit v překladu Dušana Lužného (1999: 113).

<sup>15</sup> Podle Tretery (2002: 14) bylo „poslední zemí s církví výslovně označenou jako státní“ Švédsko, kde byla luterská církev roku 2000 zákonem prohlášena za nestátní.

<sup>16</sup> Patří sem např. Belgie, Rakousko, Itálie, aj.

<sup>17</sup> Církve registrované před rokem 2002 jsou: Apoštolská církev, Bratrská jednota baptistů, Církev adventistů sedmého dne, Církev bratrská, Církev československá husitská, Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů v České republice, Církev řeckokatolická, Církev římskokatolická, Českobratrská církev evangelická, Evangelická církev augsburského vyznání v České republice, Evangelická církev metodistická, Federace Židovských obcí v České

V devadesátých letech a na počátku 21. století se tedy jednání se státem o různých otázkách účastnilo 21 církví a náboženských společností. Katolická církev byla při jednáních se státem zastoupena nejčastěji Českou biskupskou konferencí, nekatolické církve tzv. Ekumenickou radou církví.<sup>18</sup> Mezi církvemi během jednání se státem nepanoval na různé problémy vždy shodný názor (viz např. DITTRICH 1999: 20). Zejména v názoru na řešení otázky financování církví, majetkových restitucí a odluhy od státu se církve rozcházejí.<sup>19</sup> Z tohoto důvodu a také proto, že texty týkající se jednotlivých nekatolických církví nebyly k dispozici (nebo jen ve velmi omezeném počtu), rozhodl jsem se nakonec analyzovat pouze požadavky církve katolické.

Texty pro analýzu jsem čerpal z celostátních deníků<sup>20</sup> z období 1990-2006, Katolického týdeníku (1990-2005) a zpráv Tiskového střediska České biskupské konference (2001-2006). Mým záměrem bylo nalézt texty, které vyjadřují požadavek církve ke státu a tento požadavek zároveň argumentují tak, aby bylo možné provést analýzu použitých argumentů. Článků o

---

republike, Jednota bratrská, Křesťanské sbory, Luterská církev evangelická a. v. v České republice, Náboženská společnost českých unitářů, Náboženská společnost Svědkové Jehovovi, Novoapoštolská církev v ČR, Pravoslavná církev v českých zemích, Slezská církev evangelická augsburského vyznání, Starokatolická církev v ČR. Těmto církvím jsou přiznána zvláštní práva jako např. právo učit náboženství ve státních školách, vykonávat duchovenkou činnost v nemocnicích a ve věznicích, aj. Tyto církve mají také nárok na financování duchovních státem. Církve registrované po roce 2001 jsou: Církev Křesťanská společenství, Česká hinduistická náboženská společnost, Mezinárodní společnost pro vědomí Krišny – Hnutí Hare Krišna, Obec křesťanů v České republice, Ústředí muslimských obcí. Tyto náboženské společnosti prozatím zvláštní práva (zmiňovaná výše) nemají a ani jejich duchovní tedy nejsou financováni státem.

<sup>18</sup> Katolická církev není na území České republiky jednou právníkou osobou, ale souborem právnických osob: diecézí, řeholních řádů, farností, atd. Biskupská konference sdružuje všechny biskupy českých a moravských diecézí, jeden z biskupů je na určité období volen jako předseda. Jednání se státem se někdy samostatně účastnili představitelé řeholních řádů (sdružení v tzv. Konferenci vyšších představených mužských – či ženských – řeholí) a představitelé Řeckokatolické církve, která je s Římskokatolickou církví právně propojena, ale je přitom samostatnou církví. Ekumenická rada církví sdružuje některé nekatolické křesťanské církve. V jejím čele stojí volený předseda. V době vzniku toho článku poslední ministr kultury V. Jandák se rozhodl setkat se s každou z církví či náboženských společností jednotlivě. Viz zápisy z jednání s církvemi na webových stránkách ministerstva kultury.

<sup>19</sup> Církev Ježíš Krista Svatých posledních dnů, Křesťanské sbory, Náboženská společnost Svědkové Jehovovi, Novoapoštolská církev v ČR nevyužívají možnosti být financovány státem, přestože na to mají podle zákona nárok. Zejména ostatním malým nekatolickým církvím vyhovuje současný způsob financování církví, protože by restitucemi nezískaly žádný nebo jen velmi malý majetek, z něhož by nebyly schopné pokrýt své náklady bez státních peněz. Katolická církev je pravděpodobně jedinou, která by se v případě restitucí obešla bez státní finanční podpory.

<sup>20</sup> Mladá fronta DNES, Lidové noviny, Hospodářské noviny, Právo, Slovo.

---



církvích i o jejich vztahu se státem vyšlo po roce 1989 obrovské množství.<sup>21</sup> Jako významná témata vztahu státu a katolické církve se ukázala: restituce církevního majetku a financování církví, smlouva s Vatikánem, příprava nového zákona o církvích a náboženských společnostech a jeho novelizace a zákon o registrovaném partnerství. Protože počet článků, které se týkaly smlouvy ČR s Vatikánem i registrovaného partnerství, byl malý, zvolil jsem nakonec pro analýzu texty, které vyjadřovaly *obecný* požadavek církve vůči státu v oblasti financování a majetku<sup>22</sup> a požadavky související s novým zákonem o církvích. Celkem do analýzy vstoupilo 39 textů, jejichž autory jsou představitelé církve – biskupové a tiskoví mluvčí – a ojedinele také členové a sympatizanti, kteří vznášejí požadavky vůči státu „jménem církve“. Bibliografické informace o analyzovaných textech jsou uvedeny na konci příspěvku.<sup>23</sup>

Následující text je rozdělen takto: první část je věnována problematice církevního majetku a druhá církevnímu zákonu. Obě dvě části začínají uvedením do problému, po kterém následuje představení církevních argumentů. Části jsou zakončeny interpretací argumentace.

## CÍRKEVNÍ MAJETEK

---

### Uvedení do problému

Těsně po tzv. sametové revoluci byl přijat zákon, podle kterého bylo církevním řeholním řádům a Arcibiskupství olomouckému restituováno z majetku zabraného státem v roce 1950 celkem 170 budov.<sup>24</sup> V roce 1991 byl bývalý církevní majetek zákonem o velké privatizaci<sup>25</sup> zablokován, aby nemohl být zprivatizován spolu s ostatním státním majetkem, ale aby jeho restituce byla řešena samostatně. Navrhovaný zákon o restitucích církevního

---

<sup>21</sup> Např. pouze v roce 1999 nalezla databáze Anopress v MF DNES a v Hospodářských novinách 1287 článků obsahující výrazy *cirkv\** nebo *církev\**; v roce 2001 to již bylo 2292 článků, v r. 2005 2443 článků.

<sup>22</sup> Konkrétní požadavky, např. spor o vlastnictví katedrály sv. Víta nebo o restituce budovy Národního divadla či hradu Bouzov jsem vyřadil.

<sup>23</sup> Aby se odlišilo odkazování na sekundární literaturu a na prameny, používám pro odkaz na sekundární literaturu časopiseckou formu (AUTOR rok: strana) v textu, kdežto pro prameny knižní formu (Autor: název, *periodikum*, datum, strana) v poznámce pod čarou.

<sup>24</sup> Zákon o úpravě některých majetkových vztahů řeholních řádů a kongregací a Arcibiskupství olomouckého, č. 298/1990 Sb.

<sup>25</sup> Zákon o podmínkách převodu majetku státu na jiné osoby č. 92/1991 Sb.

---

majetku nebyl přijat v roce 1991 ani v roce 1992. Za vlády Václava Klause od roku 1993 do roku 1997 probíhala s různou intenzitou jednání koaličních stran o způsobu vyřešení majetkové situace církve a o případné odluce církve od státu. K výsledkům těchto jednání se církev různým způsobem vyjadřovala v médiích; tato jednání však nevedla k žádnému výsledku. V prvním pololetí roku 1998 vydala vláda Josefa Tošovského církvi exekutivně pět objektů. Ve druhém pololetí roku 1998, za vlády Miloše Zemana, byly vytvořeny dvě komise, které se v průběhu dalších let zabývaly vztahem státu a církve a jejichž závěry vedly v roce 2001 k vypracování nového zákona o církvích.<sup>26</sup> V roce 1999 si vláda nechala vypracovat od právníků z Univerzity Karlovy posudek na tzv. církevní majetek a interpretovala ho, že církve nemají na restituce majetku nárok. Tato interpretace byla v zápětí zpochybněna prezidentem Havlem. V následujícím období ministerstvo kultury čas od času navrhlo různé způsoby řešení majetkové situace církví, žádné řešení však nebylo uvedeno do života. Od roku 2001 se téma církevního majetku dostává do pozadí; je překryto tématem nového církevního zákona, kterému je věnována následující kapitola.<sup>27</sup>

Od roku 1990, kdy začala jednání parlamentu a vlády o novém postavení církví a náboženských společností ve společnosti a o otázce jejich finančního zabezpečení, probíhala na stejné téma společenská diskuse v médiích. V této kapitole analyzují argumenty, které jsou používány pro podpoření a obhájení nároku církve na majetek, ať už ve formě restitucí či jiného finančního vypořádání se státem. Použité argumenty spojené s požadavkem církve na majetek jsou v zásadě dvojího druhu: oprávněnost nároku na majetek a tedy *spravedlnost* jeho vydání církvi a *užitečnost* církve. Těmto dvěma argumentům je věnována tato kapitola.

## Argument spravedlnosti

Pojem práva a spravedlnosti je používán především v souvislosti s restitucemi majetku.

---

<sup>26</sup> Zákon o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností č. 3/2002 Sb.

<sup>27</sup> Snížení důležitosti tématu majetku ve prospěch tématu církevního zákona je mimo jiné zřejmé například z dopisu olomouckého arcibiskupa Jana Graubnera ministru kultury Pavlu Dostálovi ze dne 14. 7. 2003: „Dříve než budeme řešit nápravu minulých křivd, je třeba odstranit křivdy současné“. Arcibiskup touto větou reaguje na ministrovu prosbu o spolupráci při přípravě zákona o restitucích s tím, že v tuto chvíli je důležitější otázka nového zákona o církvích a evidenci jejich právnických osob.

*Církev tento majetek v minulosti získávala dary, odkazy i vlastní činností. (...) Je tedy spravedlivé, aby jí byl vrácen.*<sup>28</sup>

Podle analyzovaných textů majetek, který církev po státu žádá, patřil církvi a stát ho v době vlády komunistické strany církvi ukradl. Jeho navrácení je chápáno jako napravení křivd, kterých se stát na církvi dopustil, jako prostý akt spravedlnosti. V textech z první poloviny devadesátých let není tato spravedlnost podrobněji argumentována; jedná se o spravedlnost přirozenou, která další vysvětlení nepotřebuje. V textech je apelováno na obecný cit pro spravedlnost, protože každému je jasné, že „co bylo ukradeno, má být vráceno“.<sup>29</sup>

*Dověšení minulým režimem napáchaných křivd chápeme jako konkrétní znamení, zda nová politická reprezentace bude opravdu chtít pokračovat v polistopadovém kursu, nebo zda otázku lidských práv, jejichž součástí vlastnická práva jsou, bude ignorovat.*<sup>30</sup>

V druhé polovině devadesátých let texty zasazují argument spravedlnosti do širšího kontextu právního státu, lidských práv a jejich kodifikace v Listině základních práv a svobod. Těmto textům již nestačí apelovat na přirozený cit pro spravedlnost, ale argumentují prostřednictvím sociálně a politicky uznaných kodexů práva, které je stát zavázán dodržovat a uplatňovat také na církve. Texty, které se netýkají pouze restitucí, zmiňují také právní závazek státu finančně se postarat o církve, který vyplývá z platných zákonů republiky.<sup>31</sup>

Spravedlnost restitucí majetku je v textech stavěna do protikladu k nespravedlnosti komunistického režimu, který odnětím majetku církvi spáchal křivdu. Téma společenského exodu z komunismu je v textech přítomno velmi intenzivně. A je to právě řešení či neřešení otázky majetku církve, které se podle textů stává kompasem správnosti společenské transformace směrem k demokracii a právnímu státu (viz poslední citace). Jako vzor vztahů státu s církve včetně majetkových restitucí jsou uváděny „západní vyspělé demokracie“ nebo Evropská unie, do které český stát

<sup>28</sup> Biskupská konference ČSFR: „Stanovisko Biskupské konference ČSFR k navrácení církevního majetku“, *Katolický týdeník*, 14. 7. 1991, s. 4.

<sup>29</sup> Formulace, která byla v souvislosti s restitucemi hojně používána v médiích.

<sup>30</sup> HERMAN, Daniel: „Církev v programovém prohlášení vlády“, *Katolický týdeník* 23.8. 1998, s. 6.

<sup>31</sup> Jedná se o zákon č. 218/49 Sb., o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem. Podle tohoto zákona „stát poskytuje (...) osobní požitky duchovním církví a náboženských společností, kteří působí se státním souhlasem (...)“ (§1). Duchovní „mají též nárok na náhradu cestovních, stěhovacích výloh“ (§3). Podle tohoto zákona stát ale také „dozírá na majetek církví a náboženských společností“ (§10) a „veškerý soukromý a veřejný patronát nad kostely, obrocími a jinými církevními ústavami přechází na stát“ (§11).

směřuje. Naopak zpátečnickou komunistickou nálepkou autoři textů neváhají označit politiky, kteří s restitucemi církevního majetku nesouhlasí, nebo kteří mají na financování církvi jiný názor, než představitelé církvi.<sup>32</sup>

*Důležitou roli hraje také to, že česká společnost nemá přílišný smysl pro právo a spravedlnost. A někteří čeští politici rovněž.*<sup>33</sup>

Označení politiků odmítajících restituce komunistickou nálepkou souvisí s deformací práva, kterého se komunistický režim dopustil. Uvedená citace je odpovědí kardinála Vlka na otázku v rozhovoru, proč nebyla otázka restitucí dosud vyřešena. Jak je z odpovědi zřejmé, vinu za nedořešenou situaci podle Vlka nese absence právního vědomí ve společnosti, protože jinak by to, „co bylo ukradeno, muselo být dávno vráceno“.

V souvislosti se spravedlností restitucí vznáší analyzované texty ještě jeden požadavek, totiž právo církvi vybrat si, který majetek bude restituován a který zůstane státu: „Podmínkou vedení dialogu je uznání církve jako původního vlastníka. To neznamená, že církev bude vše žádat zpět. Ale musí to být církev, která se případně vzdá nároků, nesmí jít o jednostrannou vůli, diktát státu.“<sup>34</sup>

## Argument spravedlnosti a vnucování státu

V textech, které argumentují nutnost vrácení majetku církvi pomocí spravedlnosti, lze najít momenty, které ukazují na skutečnost, že ve sporu o církevní majetek jde také o spor mezi státem a církví o symbolickou moc – o moc vnucovat pravidla.

Prvním z nich je vyjádření požadavku vrácení majetku, pomocí imperativu „stát *musí* [majetek vrátit]“. Podle Pierra Bourdieu je to stát, který na svém území disponuje mocí fyzickou i symbolickou a který *vnučuje*. Jak je patrné z používání slova *muset*, které najdeme téměř ve všech analyzovaných textech, tak tím, kdo *vnučuje*, jsou v tomto případě autoři textů – představitelé církve. Představitelé církve svůj imperativ vůči státu konstruují jako daný nikoli jejich vůlí, ale nutností, neosobní

---

<sup>32</sup> Nejznámější je případ z roku 1997, kdy kardinál Vlk nařkl ministra financí Ivana Kočárnika (ODS), že má komunistické myšlení, za to, že odmítal přistoupit na požadavky financování církvi navrhované církevními představiteli. Podobně jsou pravidelně označovány nálepkou marxismu-leninismu články poslance za ODS Jana Zahradila, který nesouhlasí s finančním zvýhodňováním církvi.

<sup>33</sup> VLK, Miloslav: „Nebudeme věřícím říkat, koho mají volit“, *Mladá fronta DNES*, 16. 5. 2002, s. 10.

<sup>34</sup> LIŠKA, Antonín: „Církev chce sloužit, ne aby se jí sloužilo“, *Lidové noviny* 8. 11. 1999, s. 11.

spravedlností ať už přirozenou či kodifikovanou v zákoně. Ale jsou to oni, kdo tuto spravedlnost artikuluje a kdo ji používají jako argument imperativu. Použití imperativu *muset* je možné interpretovat jako ambici církve dominovat státu.

Podobným znakem církevní ambice dominovat jsou podmínky jednání, které v textech představitelů církve kladou státu: „podmínkou vedení dialogu...“<sup>35</sup> „naplnění těchto podmínek je základem k uskutečňování úpravy vztahů státu a církvi,“<sup>36</sup> apod. V tomto případě je to opět církev, která vnucuje státu; na státu je pouze její podmínky přijmout.

Názorná situace, v níž církev kladla podmínky státu, nastala konkrétně v roce 1998 při vyjednávání mezi státem (konkrétně ministrem kultury Dostálem a premiérem Zemanem) a církví (kardinálem Vlkem) o složení komise, která měla připravit řešení vztahu státu s církvemi. Církev jednání o komisi na určitý čas úplně zablokovala, protože stát nebyl ochoten vyslyšet její podmínku, aby v komisi neseděl člen parlamentní komunistické strany. Církev tehdy ze své podmínky neustoupila, neustoupil ovšem ani stát. Řešení zprostředkoval až prezident Havel: spor byl označen za nedorozumění a vznikly komise dvě: jedna s komunistou, jedna bez komunisty. Následující citace pochází z mediální přestřelky mezi kardinálem a premiérem:

*“Nevidím důvod, proč bych si měl nechat diktovat, v této zemi vládne vláda, a nikoli kardinál Vlk,” zdůraznil premiér. (Lidové noviny 14. 11. 1998, s. 1)*

Kladení podmínek církvi vůči státu je – jak je vidět z citace – tehdejšími premiéry vnímáno jako mocenská ambice církve vnutit svá pravidla, určovat státu. Podobně je kladení podmínek, které je součástí analyzovaných textů, projevem církevní ambice vnucovat pravidla hry státu.

Kromě vnucování státu najdeme v textech naopak odmítání podobného vnucování církvi státem: „Minulé Klausovy vlády nezvaly církve takovýmto způsobem ke spoluúčasti na řešení vzájemných vztahů, jednaly spíše autoritářsky.“<sup>37</sup> Analyzované texty kritizují stát, který neumožňuje církvi podílet se na rozhodnutí o svém osudu a vnucuje jí své řešení. Této moci se v textech církve odmítá podřídit.

---

<sup>35</sup> LIŠKA, Antonín: „Církev chce sloužit, ne aby se jí sloužilo“, *Lidové noviny* 8. 11. 1999, s. 11.

<sup>36</sup> „Memorandum za nápravu vztahu státu a církvi v České republice“, Text ze 16. 3. 2006 k dispozici na stránkách Tiskového střediska České biskupské konference <<http://tisk.cirkev.cz>>.

<sup>37</sup> HERMAN, Daniel: „Církev v programovém prohlášení vlády“, *Katolický týdeník* 23.8. 1998, s. 6.

To, že se při obhajobě nutnosti vrácení majetku pomocí argumentu spravedlnosti jedná o určitý střet o moc mezi státem a církví, ukazuje mimo jiné církevní interpretace neochoty státu majetek vydat: „Snad existoval i strach, aby církev nebyla politicky a ekonomicky mocná.“<sup>38</sup> Podle tohoto uvažování spravedlivě vrácený majetek církvi přinese moc, která je pro stát nebezpečná. V textech proto najdeme ubezpečení společnosti i státu, že církev jedná s čistými úmysly: „Je to prosté konstatování skutečnosti, nikoliv demonstrace touhy po moci či snaha o získání vlivu. O to katolické církvi nejde.“<sup>39</sup>

Přes citované ujištění je z analyzovaných textů zřejmé, že argumentace spravedlností majetkového vyrovnání státu s církví je sama o sobě určitou ambicí či pokusem definovat pravidla hry a vnutit je státu. Církevní představitelé volbou výrazových prostředků odmítají autoritativní moc státu a naopak sami státu kladou podmínky a určují mu, co má dělat.

V požadavku vrácení církevního majetku a jeho argumentaci můžeme nalézt podobnost s prvním způsobem deprivatizace náboženství, který identifikoval José Casanova, totiž obranu „tradičního životního prostoru“ (LUŽNÝ 1999: 112). Přestože Casanova si zde všímá především obhajoby tradiční morálky, podobnost s církevní argumentací spočívá v momentu tradice. Církev požaduje svůj tradiční majetek s poukazem na způsoby jeho získání a na tradici jeho držení.

## Argument užitečnosti

Kromě argumentu spravedlnosti vrácení majetku je v textech ještě hojněji používán argument užitečnosti církvi a jejich činnosti pro společnost. Užitečnost církvi tkví podle tohoto argumentu v jejich vlivu na morálku společnosti, v přínosu pro oblast kultury a v sociálně-charitativních, zdravotních a vzdělávacích aktivitách.

*Se všemi uvažujícími lidmi jsem přesvědčen, že naše společnost potřebuje především pozvednutí mravní úrovně, která se pak projeví ve fair hře a všech rovinách. V tomto ohledu vstupuje české křesťanství na společenskou scénu v jistotě, že u morálky jde o důležité, nenahraditelné hodnoty, které přímo ovlivňují prosperitu ekonomickou, politickou i kulturní.<sup>40</sup>*

<sup>38</sup> VLK, Miloslav: „Nebudeme věřícím říkat, koho mají volit“, *Mladá fronta DNES*, 16. 5. 2002, s. 10.

<sup>39</sup> HERMAN, Daniel: „Církev v programovém prohlášení vlády“, *Katolický týdeník* 23.8. 1998, s. 6.

<sup>40</sup> FIALA, Miroslav: „Církev netouží po hmotných statcích“, *Mladá fronta DNES*, 11. 10. 1993, s. 6.

Na rozdíl od textů, které argumentují sociální činností, jsou texty obsahující argument morální funkce církve uvozeny tím, že společnost tuto jejich funkci *potřebuje*. Sociální potřeba charity, zdravotnictví či vzdělávání nebo potřeba renovace památek v textech není zmíněna: možná je to tím, že tato potřeba je podle autorů očividná, takže na ni není třeba upozorňovat. Jeden text pocházející z období těsně po revoluci konstruuje užitečnou činnost církve jako reakci na očekávání společnosti. Všem textům argumentujícím užitečností je společné, že tato užitečnost je ku prospěchu všem členům společnosti nezávisle na jejich náboženské příslušnosti.

Na začátku uvedené citace se autor dovolává „všech uvažujících lidí“. Toto zaštitění se „všemi lidmi“ nebo alespoň „všemi lidmi dobré vůle“ je v analyzovaných textech velmi časté. Některé texty argumentující nutnost majetku pomocí užitečnosti církve jsou oponenturou názorům, které církvi „podkládají úmysly, které nemá“<sup>41</sup>, totiž chtivost po bohatství. Tyto texty zdůrazňují, že se církev dokáže bez majetku obejít, a že to dostatečně prokázala během komunismu. Je to však ona činnost prospěšná pro celou společnost, kvůli které nyní církev majetek potřebuje. Jeden text upozorňuje na to, že církev potřebuje majetek, aby nebyla společnosti na obtíž.

Argument užitečnosti církvi v současnosti či budoucnosti je v některých textech dokreslen zmínkou o významu církve v minulosti. Historická užitečnost církvi je umisťována do historie starší, kde církev (církve) přispěla k vytvoření českého státu, evropské kultury, hodnot či civilizace. Druhý způsob umístění historické užitečnosti církve je do minulosti nedávne a vyzdvihuje její podíl na pádu komunistického režimu.

Role politiků, vlády a státu je téměř ve všech textech negativní: Vláda majetkovou situaci církve neřeší, úsilí církve podceňuje a církvi v jejím působení brání. Jako protiklad reálné špatné vlády texty uvádějí hypotetickou vládu dobrou, která by církvi majetek přála a která je ověněna přívlastky moudrosti, zodpovědnosti a prozíravosti. Protože stát vyřešením majetkové situace brání plnému rozvoji prospěšné činnosti církve, podle textů tím v konečném důsledku škodí vlastním občanům a podkopává stabilitu společnosti. Argumentace nutnosti získání majetku pomocí užitečnosti církve je vlastně argumentace společností: společnost potřebuje činnost církve, církev tuto činnost nabízí, ale potřebuje finanční prostředky od státu. Na finančním vyrovnání s církvi tedy závisí blaho společnosti.

---

<sup>41</sup> FIALA, Miroslav: „Proč majetek církvi? Aby mohla pomáhat“, *Mladá fronta DNES*, 11. 9. 1993, s. 5.

V argumentaci užitečností církve se v některých člancích objevuje zmínka o specifickém charakteru církvi:

*Česká společnost totiž stále postrádá všeobecně uznávaný názor na roli církvi. Nicméně z pestré řady zájmových a úzce účelových spolků či nadací, které vznikají a zanikají každým dnem, církve jasně vybočují. Jejich finanční zajištění by tomu mělo odpovídat. I většina ateistů uznává, že tradiční církve se už staletí podílejí na duchovním i mravním formování evropské civilizace. Aniž by se ptaly po víře, slouží všem, kdo projeví zájem.<sup>42</sup>*

Argument specifičnosti církvi je reakcí na přirovnání církvi k zájmovým spolkům tehdejším premiérem Klausem v roce 1993. Církve toto přirovnání odmítly a ve společenské diskusi o postavení církvi ve společnosti se od té doby vždy čas od času tato metafora a její odmítnutí objeví. Při zdůvodňování nutnosti majetku užitečností je specifičnost církvi určitým argumentačním mezistupněm: církve jsou užitečné všem členům společnosti, liší se tedy od běžných spolků (zaměřených pouze na vlastní členy), a z toho vyplývá, že by je stát měl finančně podporovat.

U argumentu, že církve nejsou spolkem, je vhodné na chvíli se zastavit. Specifičnost církvi není totiž argumentována pouze jejich současnou či minulou užitečností, ale také jejich charakterem: totiž historickou a geografickou univerzalitou:

*Katolická církev v České republice totiž není nezávislým lokálním „spolkem“, ale součástí světové církve.<sup>43</sup>*

Podle textů církve nemohou být přirovnány ke spolkům, protože existují nesrovnatelně dlouho a jsou (alespoň katolická církev) mezinárodní organizací. Z toho (a navíc z jejich užitečnosti pro celek společnosti a ne pouze pro vlastní členy) vyplývá jejich odlišnost od spolků a nezbytnost státní finanční podpory.

## **Užitečnost církve a její vztah se státem**

Zdůvodnění nutnosti navrácení majetku pomocí argumentu spravedlnosti bylo spojeno s imperativem vůči státu vyjádřeným slovesem *muset*. Oproti tomu argumentace užitečností církve je spojena se slovesem [stát] *by měl*. Nejedná se tedy o přísný imperativ, ale spíše o doporučení, o snahu přesvědčit – neboť finanční podpora církvi je v tomto případě v zájmu samotného státu starajícího se o blaho svých občanů. Přes neexistenci

<sup>42</sup> BENDOVIÁ, Jana: „Peníze mezi nebem a zemí“, *Mladá fronta DNES*, 18. 1. 1997, s. 12.

<sup>43</sup> HERMAN, Daniel: „Církve v programovém prohlášení vlády“, *Katolický týdeník* 23.8. 1998, s. 6.



přímého přísného imperativu nacházíme i v těchto textech náznaky střetu církve se státem o symbolickou moc.

Začněme od konce: v textech nacházíme odmítnutí přirovnání církve ke spolku, které učinil premiér, tedy představitel státu. Některé aktivity státu, se kterými představitelé církve nesouhlasí, jsou interpretovány jako snaha „dělat z církve spolek“. Odmítnutí srovnání se spolkem je odmítnutím klasifikační moci státu, který na svém území definuje, co je a co není pravda, který určuje, co *je* a co *není*. Stát uplatňuje svou symbolickou moc také na náboženské organizace a definuje, *čím jsou*. Církev se odmítnutím metafory odmítá této moci podříditi. Podobně se odmítla podříditi symbolické moci církevního zákona z roku 2002, jak bude ukázáno v následující kapitole. Argumentem, proč nemůže církev tuto metaforu přijmout, je, jak už bylo uvedeno výše, její historická a geografická univerzalita a její služba celé společnosti a nikoli pouze vlastním členům. Tyto tři argumenty jsou vlastně popisem církve jako skutečnosti, která historicky, sociálně a geograficky přesahuje stát. Stát, který je menší, zahrnuje méně lidí a trvá kratší dobu než církev, nemůže stanovovat, čím církev je a čím není. Zdůrazněním vlastní historické, sociální a geografické transcendence církev odmítá moc státu nad sebou.

Odmítnutí zařazení se mezi spolky je zároveň odmítnutím soukromé povahy náboženství a náboženských organizací. Církev pro sebe – na rozdíl od spolků – nárokuje veřejný charakter. I zde můžeme nalézt podobnost s Casanovovým pojmem deprivatizace náboženství, které vystupuje na veřejnou scénu.

Texty zdůrazňují, že církev je prospěšná *všem* členům společnosti a že vliv na morálku se projeví rozkvětem i dalších společenských oblastí (viz výše uvedená citace Fiala, MFD, 1993). Rozsah vlivu církve na společnost je v textech připodobňován rozsahu vlivu, který má na společnost stát – také on může být prospěšný či škodlivý *celé* společnosti. Při popisování rozsahu vlivu na společnost tak texty vlastně staví církev na roveň státu. Toto rovnocenné postavení je pak důvodem nároku na majetkovou podporu církví ze strany státu.

V této souvislosti je zajímavé zastavit se u již zmíněné kooperační koncepce vztahu se státem, která pojem rovnocennosti explicitně obsahuje:

*Tomuto vztahu mezi církví a státem se říká model kooperační a můžeme říci, že to je vzájemná nezávislost a partnerská spolupráce. V praxi to znamená, že Česká republika je konfesně neutrální stát a že*

*určité oblasti prostě neobhospodařuje. A pak je tady církev, která říká: ano, toto je moje hrací pole, já tady přebírám určitou aktivitu.<sup>44</sup>*

Jak je zřejmé z citace, církev vnímá sama sebe jako rovnoprávného partnera na státu nezávislého. Přesně tento postoj je zřejmý i z analyzovaných textů, ve kterých je užitečnost církve vztažena na celou společnost. V této deklaraci rovnoprávného postavení se státem je opět implicitní odmítnutí případné nadřazenosti státu nad církví.

Argumentace, že stát a církev na sobě působí nezávisle pro blaho občanů, jde v jednom z textů ještě dále:

*V civilizovaném světě existuje celá řada modelů financování církví a náboženských společností. (...) Úloha státu je zde omezena na určitý "servis", případně v motivování podpory náboženských institucí různými daňovými úlevami.<sup>45</sup>*

Citovaný text se neomezuje pouze na požadavek a deklaraci rovnoprávnosti církve a státu, ale dokonce v určitém ohledu církev státu nadřazuje. Stát církvi není rovnoprávný, jeho úlohou je vytvořit servis podle požadavků církve. Slovo servis je v citaci v uvozovkách, jedná se tedy o nadsázku. Přesto jeho použití naznačuje myšlenkový směr, podle kterého stát nejenže nemá být církvi nadřazen, aby jí určoval, ale je s ní rovnocenný, nebo je jí v určitém smyslu dokonce podřízen.

Podobně jako v argumentaci spravedlností vrácení majetku, také při argumentaci potřeby majetku svou užitečností odmítá církev symbolickou moc státu. Toto odmítnutí moci státu je realizováno, když je církev státu stavěna na roveň co se týče rozsahu činnosti a ještě více, když je zdůrazňován její charakter, který stát přesahuje. Při argumentaci užitečností církve sice odmítá nadřazenost státu, ovšem své nároky státu nevnucuje tak přísně, jako při argumentaci spravedlností. Požadavek vůči státu je vyjádřen jako pobídnutí, doporučení, nikoli jako imperativ.

To, že si církev nárokuje nenahraditelnost v oblasti morálky, odpovídá druhému způsobu deprivatizace, který identifikoval José Casanova: „Náboženství vstupuje na veřejnou scénu, aby zpochybnilo snahu dvou hlavních společenských subsystémů (státu a trhu) fungovat podle svých vlastních vnitřních norem bez ohledu na tradiční morální normy.“ (LUŽNÝ

---

<sup>44</sup> VITÁK, Václav: „Jste pro odstavění církve od státu, nebo pro nějakou jinou formu jejich vztahu? Otázka pro D. Hermana“, *Slovo*, 29. 8. 1997, s. 3.

<sup>45</sup> DOBAL, Viktor: „Financování církví je dědictvím minulosti“, *Hospodářské noviny*, 4. 12. 1998, s. 6.

1999: 112) Česká katolická církev tvrdí, že bez morálky, jejíž ona je nositelkou, se společnost ani stát neobejde.

## ZÁKON O CÍRKVÍCH

### Uvedení do problému

Zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností začaly připravovat na konci devadesátých let komise vytvořené ze zástupců církví a politiků.<sup>46</sup> V průběhu legislativního procesu v druhé polovině roku 2001 církve upozornily na to, že podle schvalovaného zákona mohou zřizovat církevní právnické osoby pouze k vyznávání víry a k organizaci náboženského společenství. Charity, nemocnice či církevní školy – tj. zařízení určená k jinému účelu, než uváděl zákon – by nemohly být zřizovány jako církevní právnické osoby. Již existující zařízení by byla nucena změnit svůj právní status například do podoby občanského sdružení nebo obecně prospěšné činnosti. Do této doby byly charity zřizovány církví (například biskupem) jako církevní právnické osoby.<sup>47</sup> Podle nového zákona by je ovšem ministerstvo kultury již nemohlo jako církevní právnické osoby evidovat, což znamená, že jejich činnost by nebyla možná. Církve ovšem podle nového zákona mohly zřídit například obecně charitu jako obecně prospěšnou organizaci. Cílem zákona bylo sjednotit způsob vztahu se státem všech podobných organizací: aby necírkevní zdravotnická zařízení (jejichž vztah se státem je konstituován registrací na krajském úřadě) neměla odlišné postavení od církevních

<sup>46</sup> Spor o složení komise byl již zmíněn výše.

<sup>47</sup> Statut církevních právnických osob je poměrně komplikovaný a zde se pokusím o jeho stručné osvětlení: Katolická církev (ale i jiné církve) neexistuje pouze jako jeden celek, ale také jako soubor církevních právnických osob. Církevních proto, že jejich život uvnitř církve se řídí podle církevního práva a že jsou zřizovány jakoby „uvnitř“ církve. Každá diecéze, každá farnost je tak církevní právnickou osobou, která je subjektem církevního práva pro vnitřní život církve. Český stát však těmto církevním právnickým osobám též přiznává právní subjektivitu podle práva ČR. Jestliže tedy církev založí novou farnost (církevní právnickou osobu), český stát ji uzná jako právnickou osobu, která je subjektem práva České republiky. To platilo též pro charitativní zařízení: charity si zřídila církev jako církevní právnické osoby a tím samým aktem zřízení uvnitř církve se tyto charity stávaly – po evidenci na ministerstvu kultury, kam problematika církví spadá – právnickými osobami i podle českého práva. Nový zákon z postavení církevních právnických osob, které po evidenci na ministerstvu kultury český stát uznává jako právnické osoby podle práva ČR, vyňal všechna zařízení církve, která slouží jinému účelu, než duchovnímu.

zařízení (jejichž vztah se státem vníká evidencí na ministerstvu kultury). Kromě bodu týkajícího se církevních právnických osob zákon ukládal církvím, jak mají naložit s majetkem získaným výdělečnou činností, a umožňoval státu za určitých podmínek zrušit registraci církve. Zákon byl sněmovně nejprve vrácen Senátem, později prezidentem republiky a byl napotřetí dolní komorou parlamentu schválen. Vzápětí se skupina 21 senátorů obrátila na Ústavní soud, který v listopadu 2002 sporné body zákona zrušil. V roce 2005 ministerstvo kultury připravilo novelu tohoto zákona, která opět stanovila body, které Ústavní soud zrušil. Prohlášení a články představitelů církví věnované zákonu 3/2002 Sb. a jeho novele z roku 2005 tvoří data pro tuto část analýzy vztahu církve a státu.

## Kritika zákona o církvích

Texty kritizují zákon o církvích, protože jeho důsledky jsou negativní pro charitativní zařízení církví, pro církve i pro samotnou společnost.

*Naši práci teď více potřebují bezdomovci, kteří hledají úkryt před zimou, než pracovníci úřadů sociálního zabezpečení, či jiných úřadů, které budeme muset v rámci vynucených změn navštívit.<sup>48</sup>*

Hlavní negativní důsledky pro charity a diakonie, které jsou uváděny v textech, jsou: nutnost přeregistrování z církevních právnických osob na jinou právní formu a tedy nutnost přebudovat celý systém „na kterém jsme pracovali deset let“<sup>49</sup>, s tím spojené administrativní úkony, ztráta času, přerušování právní kontinuity, potíže s převodem majetku a se získáváním financí. Další uváděnou negativní změnou je oslabení vazby na církve, což může podle textů vést ke snížení motivace dobrovolných pracovníků. Jeden text vyhrocuje negativa až k možnosti zániku církevních sociálních zařízení. Podobně jako v uvedené citaci je odmítnutí zákona podpořeno uvedením užitečnosti a nenahraditelnosti charit a diakonií, „které deset let významným způsobem pomáhají budovat v naší zemi občanskou společnost“<sup>50</sup>. Zákon z tohoto hlediska charitám nepřináší vůbec nic pozitivního a jeho přijetí je naprosto zbytečné.

*Novela zákona diskriminuje církve a náboženské společnosti, omezuje jejich dosavadní právo rozhodovat o interních záležitostech uvnitř církví a církevních společností (...). Novela zákona opět církvím a*

<sup>48</sup> „Stanovisko Rady sdružení ČKCH k novému zákonu o církvích.“ Zpráva TS ČBK ze dne 14.12.2001, <<http://tisk.cirkev.cz>>.

<sup>49</sup> „Církve: Stát opět omezuje náboženskou svobodu“, *Pražské slovo*, 30. 11. 2001, s. 2.

<sup>50</sup> „Vyjádření předsedy ČBK k dopisu představitelů Charity a Diakonie.“ Zpráva TS ČBK ze dne 26.11.2001, <<http://tisk.cirkev.cz>>.

*náboženským společností znemožňuje působit bez poručnictví státu. Podle názoru ČBK tak činí v rozporu s ústavními právy.<sup>51</sup>*

Negativní vlivy zákona, které se projevují na církvích, jsou shrnuty již v citaci. Podle textů zákon církev diskriminuje, protože omezuje jejich práva rozhodovat o svých záležitostech, jako je zřízení právnické osoby uvnitř církve. Stát podle textů tímto zákonem „bezprecedentně“ omezuje svobodu církví, garantovanou jeho vlastním právem. Texty se dovolávají předchozího zákona o svobodě náboženské víry z r. 1991, Listiny základních práv a svobod a Ústavy České republiky. Dva texty připomínají také metaforu spolku: „Je to konkretizace a realizace snahy udělat z nás zahrádkářský spolek starající se jen o vlastní členy.“<sup>52</sup> Zákon tak nerespektuje specifické postavení církví ve společnosti a omezuje je pouze na náboženskou činnost. Důležitá je zmínka o poručnictví státu, která se vztahuje k faktu, že nyní ministerstvo kultury může odmítnout evidenci (a tím i vnější působení ve společnosti) církevní právnické osoby, která podle jeho názoru není zřízena k vyznávání a šíření víry, ale také k tomu, že stát rozhoduje o tom, jak smí církev použít své finanční prostředky. Texty tuto podřízenost církve státu jednoznačně odmítají.

*Katolická církev se vši rozhodností odmítá takovéto porušování demokratických principů v naší společnosti a varuje před nebezpečným spojením levicových stran, které církve před více než 50 lety o svobodu připravilo.<sup>53</sup>*

Negativní důsledky, které z přijatého zákona vyplývají pro společnost, tkví podle textů v porušování demokracie. Důsledky, které zákon přináší, jsou „nedůstojné demokratické společnosti“,<sup>54</sup> jeden akt diskriminace je špatným znamením pro celý budoucí vývoj. Texty mluví o společenské regresí do první republiky (kdy byly charity zakládány jako občanské spolky) a především do komunismu, který církve i demokracii cílevědomě likvidoval. Společenské nebezpečí, které podle textů přichází s církevním zákonem, je též v tom, že se zřetelně ukazuje, „jak málo je v našem politickém spektru respektován Ústavní soud“,<sup>55</sup> neboť politici znovu

---

<sup>51</sup> „Prohlášení ČBK k novele církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 23.11.2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.

<sup>52</sup> VLK, Miloslav: „Kde končí moc státu a začíná právo církví“, *Lidové noviny* 20. 6. 2001, s. 1.

<sup>53</sup> „Prohlášení ČBK ke schválení novely církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 22.6.2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.

<sup>54</sup> „Stanovisko ERC v ČR k novele církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 22.6.2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.

<sup>55</sup> „Stanovisko předsedy ERC k přijetí novely církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 23.11.2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.

prosazují novelu obsahující body soudem již jednou zrušené. Zkáza je dovršena, neboť v zemi nastává „boj mezi mocí soudní a zákonodárnou“.<sup>56</sup> Negativní společenské důsledky zákona jsou pouze tohoto rázu. Argument, že ztížením práce charit v důsledku nové právní úpravy bude bita společnost, o kterou se charity starají, je uveden pouze jednou a zůstává tak naprosto okrajovým.

Kromě samotného zákona a jeho důsledků kritizují texty také proces projednávání zákona a především úlohu státu. „Fakt, že v průběhu hlasování nebyl vůbec zohledněn názor Senátu PČR, prezidenta republiky ani renomovaných zahraničních organizací (Helsinský výbor USA), svědčí o těžkém zpolitizování celé záležitosti.“<sup>57</sup> Podle textů je především chybou, že zákon nebyl diskutován s církvemi a že nebyly zohledněny jejich připomínky. Schválení zákona svědčí o omezenosti politiků, kteří dané problematice nerozumějí.

*Přijátá novela umožňuje větší ingerenci státních úředníků do života církví. Je třeba se ptát, kdo tuto novelu připravoval? Je celkem jasné, že to je práce odboru církví MK, který si tak řeší problematiku svého dohledu nad církvemi.*<sup>58</sup>

Podle textů je cílem zákona omezit život církví a připravit je o jejich svobody. To je motivováno snahou státu podřídit si náboženské organizace, „dokonale kontrolovat nejen hospodaření a činnost církví, ale i jejich svobodné působení ve společnosti“ a ovlivňovat jejich činnost. Stát si tak podle textů „přisvojuje“, „osobuje“, „uzurpuje“ pravomoci, které mu nepatří. Podle textů kromě tohoto protiprávního jednání státní úředníci navíc manipulují veřejným míněním, neboť uvádějí nepravdivé informace o současné situaci a zlehčují změny, které zákon či jeho novela církvím přinášejí. Jak je vidět již z výběru výrazových prostředků, role státu je jednoznačně negativní a texty proti ní protestují.

## Boj o symbolickou moc

Ještě více než v případě textů dožadujících se majetku, je při odmítání tzv. církevního zákona a jeho novely možné mluvit o sporu státu a církve o

---

<sup>56</sup> „Stát versus církev. Analýza vztahu státu a církví vypracovaná pro ČBK a ERC Ing. Karlem Fojtikem.“ Zpráva TS ČBK ze dne 8.12.2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.

<sup>57</sup> „Prohlášení tiskového střediska ČBK k výsledku opakovaného hlasování v Poslanecké sněmovně Parlamentu ČR k zákonu o církvích z 18.12.2001.“ Zpráva TS ČBK ze dne 18.12.2001, <<http://tisk.cirkev.cz>>.

<sup>58</sup> „Stanovisko předsedy ERC k přijetí novely církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 23.11.2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.

symbolickou moc. Církev v tomto smyslu odmítá moc státu definovat a uspořádat své vnitřní poměry a rozhodovat o subjektech na svém území.

Tak jako v případě odmítnutí metafory spolku, tak také nyní církev odmítá klasifikační moc státu určovat kým kdo je, kým smí a má být. Pokud totiž zákon znemožňuje církvím mít vlastní právnické osoby se sociální, zdravotní či pedagogickou činností, nutí je, aby se omezily pouze na duchovenskou činnost pro vlastní věřící. Texty tuto skutečnost interpretují jako faktické zařazení mezi spolky, starající se jen o svou členskou základnu, které odmítají. Toto odmítnutí je nyní ještě výraznější, neboť se nejedná pouze o metaforu ve společenské diskusi, ale o zákon, tedy o vyjádření symbolické moci *par excellence*.

Tím, že stát vyčlenil zákonem jiné než nenáboženské církevní právnické osoby z pravomoci ministerstva kultury, pokusil se sjednotit svůj přístup k podobným organizacím na svém území nezávisle na jejich církevním či necírkevním původu. Snahu zákonodárců je možné interpretovat jako pokus vnést do oblasti vztahů státu s těmito organizacemi určitý řád. Odmítnutím zákona církev odmítá tuto moc státu uspořádat subjekty na svém území a nárokují pro sebe svobodu vyčlenění z této uspořádanosti státu. Toto odmítnutí je zřejmě také ze stížností církví na to, že nebyly pozvány k přípravě zákona. Církev kritizují zákon, který rozhoduje „o nás bez nás“<sup>59</sup>, kritizují svrchovanou moc státu zákonem stanovit, kým jsou entity na jeho území a jaké mají vzájemné vztahy, a tuto stanovovací moc nárokují sobě.<sup>60</sup>

Jestliže církev odmítá moc státu uspořádat své vztahy s entitami na svém území, odmítá také moc státu zasahovat do vnitřního uspořádání těchto entit. Zákon pro církev představuje právě takový nedovolený zásah státní moci do vnitřního života církví a podřizuje církev státu. Církev explicitně kritizují právě tento vztah podřízenosti.

Z následující citace je zřejmá dokonce určitá ambice nadřazenosti církev státu:

---

<sup>59</sup> „Stanovisko předsedy ERC k přijetí novely církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 23.11.2005, <<http://fisk.cirkev.cz>>.

<sup>60</sup> V této souvislosti je zajímavá příhoda z projednávání zákona v PSP ČR. Poslanec Cyril Svoboda apeloval na poslance, aby zákon neschvalovali, protože proti němu církev protestují. Předseda sněmovny Václav Klaus na jeho vystoupení reagoval slovy: „Pochopil jsem, že jste vnesl do našeho parlamentního systému nový prvek, že když se náhodou zákon nebude líbit těm, kterých se bude týkat, bude to důvodem, abychom ho v Poslanecké sněmovně revidovali. To je nový prvek parlamentní demokracie.“ Tímto zesměšněním potvrzuje nárok státu na monopol na symbolickou moc který nesmí být ohrožen ani názorem subjektu, o kterém stát autoritativně prohlašuje.

*Za první republiky se charity skutečně zakládaly podle státních zákonů jako světové spolky. Nový Kodex kanonického práva z roku 1983 (jímž se řídí vnitřní život církve) upravuje situaci jinak, leč takto ji ministerstvo kultury nebralo na vědomí. Podle dosavadní praxe a chápání zákona č. 308/1991 Sb. o náboženské svobodě však charity evidovány byly. (...) V Kodexu kanonického práva, kterým se život církve řídí a na který pamatuje i naše ústava, je pojem odvozených právnických osob, které slouží naplňování náboženských cílů církve, nesrovnatelně širší, než s jakým diskutující počítají.<sup>61</sup>*

Uvedená citace je součástí kardinálovy polemiky s novým církevním zákonem. Kardinál argumentuje českými zákony a Kodexem kanonického práva, tedy vnitřními pravidly života církve. V textech týkajících se spravedlnosti navrácení majetku byly použity argumenty práva českého; tyto texty používaly moc státu proti němu samotnému. Nyní se ovšem setkáváme s argumentací nejen právem českým, ale také právem církevním. Podle tohoto argumentu by měl stát respektovat církevní právo, tedy vyjádření symbolické moci církve. Jedná se opět o zrovnoprávnění církve se státem, neboť podle tohoto argumentu je symbolická moc církve rovnocenná se symbolickou mocí státu. Podíváme-li se podrobněji na citovaný text, zjistíme, že argument církevním právem *předchází* argument českým právem: nový kodex – zákon 308/1991; kodex – ústava. V této logice si také kardinál Vlk pochvaluje, jestliže české právo *respektuje* právo církevní a naopak kritizuje nový zákon, který na církevní kodex nebere ohled. Toto předsazení církevního práva před české je určitým nadřazením církevní symbolické moci českého státu.

Odpor církvi proti novému zákonu lze také interpretovat jako známku deprivatizace. Církve zde brání charity a diakonie jako svoje *tradiční* součásti. Tato sociální zařízení zároveň brání jako nástroje svého *veřejného* působení ve společnosti; zákon chce podle textů církev uzavřít v soukromí kostelů a sakristií. Konečně církve protestem brání také *veřejný* zájem, totiž demokratické zřízení.

## ZÁVĚR

V požadavcích, které českému státu předkládá katolická církev lze najít prvky tzv. deprivatizace náboženství, kterou popsal José Casanova. Církve bojuje za zachování svého veřejného charakteru a protestuje proti odsunutí

<sup>61</sup> VLK, Miloslav: „Kde končí moc státu a začíná právo církvi“, *Lidové noviny* 20. 6. 2001, s. 1.



do privátní sféry, neboť právě toto nebezpečí podle ní představuje jak metafora spolku, tak nový zákon o církvích. Požaduje, aby jí stát navrátil její tradiční majetek a prohlašuje, že bez morálky, jejíž je ona nositelkou, se společnost neobejde.

Při zdůvodňování svých požadavků církev používá především dva hlavní argumenty: v textech týkajících se majetku i v textech věnovaných církevnímu zákonu se odvolává na blaho společnosti a na právo a platné zákony státu. Blaho společnosti, ať už v podobě vysoké morálky, ekonomické prosperity, opravených památek či dostatku charitativních či vzdělávacích služeb je cílem státu. Podle textů toto blaho do určité míry závisí na řešení požadavků církve. Právo a zákony jsou symbolickou mocí státu, kterou stát používá vůči entitám na svém území. Jsou však zároveň jeho závazkem vůči sobě samému, neboť i stát je povinen právo dodržovat. Při vznášení svých požadavků církev tedy argumentuje závazky státu vnějšími (vůči společnosti) i vnitřními (vůči sobě samému). Argumentaci vlastní vůlí či vlastním blahem církví texty téměř nepoužívají (jedinou významnou výjimkou je upozorňování na komplikace, které nový zákon přinese charitám).

Analýza ukázala, že církev texty, kterými vznáší požadavky na stát, bojuje proti symbolické moci státu a sama se svou symbolickou moc pokouší na stát uplatnit. Odmítnutím metafory spolku i odmítnutím zákona církev bojuje proti moci státu určovat čím, jsou entity na jeho území. Při protestu proti církevnímu zákonu, při kritice procesu schvalování tohoto zákona či při stížnostech na autoritářskou vládu bojuje proti moci státu rozhodovat o entitách na svém území bez jejich účasti a odmítá se přizpůsobit tomuto rozhodnutí.

Kromě odmítnutí státní moci se církev také pokouší uplatnit symbolickou moc na stát a vnutit mu pravidla svá. Činí tak především prostřednictvím výrazového prostředku v podobě imperativu „stát musí“. Kladení podmínek státu je také znakem ambice církve vnutit mu svou vůli. Jeden text obsahuje náznak definovat úlohu státu podřadně jako „servis“ pro církev. Nejdůležitější je ovšem fakt, že církev požaduje po státu respektování vlastních vnitřních pravidel – kodexu kanonického práva. Tuto symbolickou moc, kterou církev uplatňuje vůči vlastním věřícím, se pokouší uplatnit také na stát.

Přestože členská základna katolické církve se od počátku devadesátých let zmenšuje, argumentace spojená s církevním zákonem z posledních doby není vůči státu o nic méně tvrdá, než byla argumentace týkající se majetku z devadesátých let. Tato analýza se týkala pouze velmi malého výseku vztahu církve a společnosti. Pouze z analyzovaných textů ani není možné zjistit, zda je církev ve svém boji proti moci státu úspěšná (je úspěchem

církve délka doby, po niž se vlečou jednání?). Avšak zjištění, že katolická církev v České republice přes svou slábnoucí členskou základnu i nízkou podporu ve společnosti stále aktivně bojuje s mocí státu, není nevýznamné.

### **POUŽITÉ ZKRATKY:**

---

ČBK	Česká biskupská konference
ERC	Ekumenická rada církví
TS ČBK	Tiskové středisko České biskupské konference

---

---

## LITERATURA

---

BOURDIEU, Pierre. Sociální prostor a symbolická moc. In: *Antologie francouzských společenských věd : Antropologie, sociologie, historie. Cahiers du CeFreS*, no. 8, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascalliennes*, Paris: Éditions du Seuil, 1997.

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

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press, 1994.

DITTRICH, Tomáš. Protestantské církve trpí rozdrobeností, *Lidové noviny* 16. 10. 1999, s. 20.

FATH, Sébastien. De la non-reconnaissance a une demande de légitimation? Le cas du protestantisme évangélique. *Archives de sciences sociales des religions* no. 129, 2005, s. 151-162.

GAUCHET, Marcel. *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.

HALÍK, Tomáš. Církev po roce 1989. In *Společnost v přerodu. Češi ve 20. století*. Praha : Masarykův ústav ČSAV, 2000, s. 144-158.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris : Bayard, 2003.

HRDINA, Ignác Antonín. *Náboženská svoboda v právu České republiky*. Praha : Eurolex Bohemia, 2004.

JOHNSON, Paul. *Dějiny křesťanství*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury a Barrister & Principal, 1999.

LUCKMAN, Thomas. The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions. *Social Compass*, vol. 46, no. 3, 1999, s. 251-258.

LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství v moderní společnosti. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno : Masarykova Univerzita, 1999.

PORTIER, Philippe. L'Église catholique face au modele francais de laïcité. Historie d'un ralliement. *Archives de sciences sociales des religions*, no. 129, 2005, s. 117-134.

RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2003.

*Rejstřík církví a náboženských společností*. Dostupné na adrese [http://www.cns.mkcr.cz/cns/CNS/Seznam\\_CNS.aspx](http://www.cns.mkcr.cz/cns/CNS/Seznam_CNS.aspx) [naposledy konzultováno 7. 8. 2006]

---

- ROBBERS, Bernard (ed.). *Stát a církev v zemích EU*. Praha : Academia, 2001.
- SCHANDA, Balász. Religion and State in the Candidate Countries to the European Union – Issues Concerning Religion and State in Hungary. *Sociology of Religion*, vol.64, no. 3, 2003, s. 333-384.
- SOJČEKOVÁ, Jana. Výsledky letošního sčítání návštěvníků bohoslužeb v katolických kostelích. Zpráva na stránkách tiskového střediska České biskupské konference ze dne 1. 7. 2004. <<http://tisk.cirkev.cz/z-domova/vysledky-letniho-scitani-nav-tevniku-bohoslu-eb-v-katolickych-kostelich.html>> [naposledy konzultováno 3. 8. 2006]
- SPOUSTA, Jan. České církve očima sociologických výzkumů. In HANUŠ, J. (ed.). *Náboženství v době společenských změn*. Brno: Masarykova univerzita, 1999.
- TRETERA, Jiří Rajmund. *Stát a církve v České republice*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002.

## PRAMENY

---

- 1991-07-14 Biskupská konference ČSFR: „Stanovisko Biskupské konference ČSFR k navrácení církevního majetku“, *Katolický týdeník*, 14. 7. 1991, s. 4.
- 1993-03-13 Česká biskupská konference: „O nepochopení funkce církve: Prohlášení ČBK“, *Katolický týdeník*, 13. 3. 1993, s. 1.
- 1993-09-11 FIALA, Miroslav: „Proč majetek církvi? Aby mohla pomáhat“, *Mladá fronta DNES*, 11. 9. 1993, s. 5.
- 1993-10-11 FIALA, Miroslav: „Církev netouží po hmotných statcích“, *Mladá fronta DNES*, 11. 10. 1993, s. 6.
- 1994-09-19 BENDOVIÁ, Jana: „Odluka církví ano, ne však jejich státní pohřeb“, *Mladá fronta DNES*, 19. 9. 1994, s. 6.
- 1994-13-11 VLK, Miloslav: „Pět let v prostoru svobody“, *Katolický týdeník*, 11. 13. 1994, s. 3.
- 1995-04-13 BENDOVIÁ, Jana: „Církve tu nejsou jen kvůli kázání v kostele“, *Mladá fronta DNES*, 13. 4. 1995, s. 12.
- 1997-01-18 BENDOVIÁ, Jana: „Peníze mezi nebem a zemí“, *Mladá fronta DNES*, 18. 1. 1997, s. 12.
- 1997-03-17 SOKOL, Jan: „Mohou se církve uživit samy?“, *Lidové noviny*, 17. 3. 1997, s. 9.
- 1997-03-26 KAMAN, J.: „Nejasnosti kolem odluky církví“, *Hospodářské noviny*, 26. 3. 1997, s. 11.
-

- 1997-08-29 VITÁK, Václav: „Jste pro odluku církve od státu, nebo pro nějakou jinou formu jejich vztahu? Otázka pro D. Hermana“, *Slovo*, 29. 8. 1997, s. 3.
- 1998-08-08 „Církev znepokojuje úmysl zastavit restituce“, *Mladá fronta DNES* 8. 8. 1998, s. 2.
- 1998-08-23 HERMAN, Daniel: „Církev v programovém prohlášení vlády“, *Katolický týdeník* 23.8. 1998, s. 6.
- 1998-12-04 DOBAL, Viktor: „Financování církví je dědictvím minulosti“, *Hospodářské noviny*, 4. 12. 1998, s. 6.
- 1999-03-13 MALÝ, Václav: „Bohužel i v církvi jsou lidé, kteří vnímají oponenta jako nepřítele“, *Právo* 13. 3. 1999, s. 14.
- 1999-11-08 LIŠKA, Antonín: „Církev chce sloužit, ne aby se jí sloužilo“, *Lidové noviny* 8. 11. 1999, s. 11.
- 2001-06-20 VLK, Miloslav: „Kde končí moc státu a začíná právo církví“, *Lidové noviny* 20. 6. 2001, s. 1.
- 2001-11-20 „Prohlášení ERC k návrhu zákona o církvích.“ Zpráva TS ČBK ze dne 20.11.2001, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2001-11-21 BÍLEK, Ondřej: „Církev se bojí o budoucnost svých charit“, *Lidové noviny* 21. 11. 2001, s. 2.
- 2001-11-26 „Vyjádření předsedy ČBK k dopisu představitelů Charity a Diakonie.“ Zpráva TS ČBK ze dne 26.11.2001, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2001-11-28 „Prohlášení tiskového střediska ČBK k výsledku hlasování v Poslanecké sněmovně Parlamentu ČR k zákonu o církvích.“ Zpráva TS ČBK ze dne 28.11.2001, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2001-11-30 „Církev: Stát opět omezuje náboženskou svobodu“, *Pražské slovo*, 30. 11. 2001, s. 2.
- 2001-12-11 „Vlk: Vláda se snaží z církve udělat klub zahrádkářů“, *Lidové noviny*, 11. 12. 2001, s. 2.
- 2001-12-14 „Stanovisko Rady sdružení ČKCH k novému zákonu o církvích.“ Zpráva TS ČBK ze dne 14.12.2001, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2001-12-28 „Prohlášení tiskového střediska ČBK k výsledku opakovaného hlasování v Poslanecké sněmovně Parlamentu ČR k zákonu o církvích z 18.12.2001.“ Zpráva TS ČBK ze dne 18.12.2001, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2002-05-16 VLK, Miloslav: „Nebudeme věřícím říkat, koho mají volit“, *Mladá fronta DNES*, 16. 5. 2002, s. 10.

- 2002-11-28 „ČBK k rozhodnutí Ústavního soudu.“ Zpráva TS ČBK ze dne 28.11.2002, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2002-11-28 „Vyjádření ERC k rozhodnutí Ústavního soudu ve věci tzv. církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 28.11.2002, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2003-07-23 „Předseda ERC ke vztahu církve – stát. Stanovisko předsedy Ekumenické rady církví v ČR Vladislava Volného ke vztahu státu a církví.“ Zpráva TS ČBK ze dne 23. 07. 2003, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2003-10-01 „Církev vítá rozhodnutí Ústavního soudu.“ Zpráva TS ČBK ze dne 1. 10. 2003, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2004-05-06 VLK, Miloslav: „Vztah mezi církví, společností a státem v proměnách moderní doby v českých zemích.“ Text přednášky ze dne 6. 5. 2004 z Mnichova, uveřejněný na webových stránkách Tiskového střediska České biskupské konference.
- 2005-06-22 „Prohlášení ČBK ke schválení novely církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 22.6.2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2005-06-22 „Stanovisko ERC v ČR k novele církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 22.6.2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2005-06-23 „Stanovisko ČCE k novele církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 23. 6. 2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2005-11-23 „Prohlášení ČBK k novele církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 23.11.2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2005-11-23 „Stanovisko předsedy ERC k přijetí novely církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 23.11.2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2005-11-30 „Dopis předsedy ČBK prezidentovi ČR k novele církevního zákona.“ Zpráva TS ČBK ze dne 30.11.2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2005-12-08 „Stát versus církve. Analýza vztahu státu a církví vypracovaná pro ČBK a ERC Ing. Karlem Fojtíkem.“ Zpráva TS ČBK ze dne 8.12.2005, <<http://tisk.cirkev.cz>>.
- 2006-03-16 „Memorandum za nápravu vztahu státu a církví v České republice“, Text ze dne 16. 3. 2006 k dispozici na stránkách Tiskového střediska České biskupské konference <<http://tisk.cirkev.cz>>.

---

---

## Komunikační profil Huicholů

---

---

---

**MAGDA JURÁNKOVÁ, FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD UNIVERZITY KARLOVY**

---

### Abstrakt

Ve svém příspěvku představím závěry průzkumu komunikačního profilu huicholských studentů a jejich života s mobilním telefonem. Huicholové jsou indiánským kmenem, který žije roztroušeně po svých komunitách v Sierra Madre Occidental v Mexiku. Specifikum Huicholů spočívá v tom, že písmo pro svůj jazyk mají teprve dvacet let. Měli tedy dříve přístup k televizi, než k textům psaným ve svém jazyce. Huicholové přeskočili století soužití s literární kulturou a přímo si osvojují kulturu audiovizuální, potažmo elektronickou. Kultura audiovizuální se snoubí s jejich původní orální kulturou, je jim bližší než kultura literární. Sekundární ngramotnost současné společnosti je do určité míry paralelou „předgramotnosti“ (McLuhan 2002) Huicholů v jejich vlastním jazyce, do jisté míry se v jejich případě potkává „předgramotnost“ s „postgramotností“. Specifikum užití médií a mobilních telefonů v případě Huicholů spočívá v umíněnosti (z důvodů ekonomických i kulturních – mají jiné preference). Huicholové jsou gratifikováni základními funkcemi mobilních telefonů, o technologické inovace se nezajímají. Tím představují kontrast k mladé generaci v západní kultuře.

---

### O AUTORCE

---

Magda Juránková

V roce 2004 ukončila magisterský program studia sociologie na FSV UK, kde pokračuje v doktorandském studiu. Absolvovala roční stipendijní pobyt na Universidad de Granada, kde se zaměřila na studium sociologie sociální komunikace a sociologie masové kultury. Získala stipendium mexické vlády na výzkum a studium programu Maestría en Comunicación Social na Universidad de Guadalajara.

Kontakt: magda.agata@e-mail.cz

---

## ÚVOD

Ve svém příspěvku představím výsledky průzkumu každodenního užití mobilního telefonu mezi huicholskými studenty. Pro kontextualizaci užití tohoto média Huicholy bylo třeba vytvořit jejich komunikační profil, popsat jak komunikují a zachází se všemi médii ve svém každodenním životě.

Nejprve ve stručnosti charakterizují kulturu Huicholů. Následně uvádím teorie komunikace, ze kterých jsem vycházela, popisují metodologii a nakonec představím výsledky průzkumu.

**Huicholové**<sup>1</sup> s největší pravděpodobností patří do yuto-aztécké rodiny, nestali se součástí mezoamerického impéria a usadili se v oblasti Sierra Madre Occidental s pěti centry ceremoniálními i vládními. Nejdůležitější je, že jejich historie má orální podobu, nemají žádný psaný zápis.

Neprostupnost tamních hor je první překážkou pro kontakt se západní kulturou<sup>2</sup>, nemají elektrickou síť (v současnosti je elektřina pouze v San Andrés a její funkčnost závisí mimo jiné i na povětrnostních podmínkách) ani silnice spojující jednotlivé komunity mezi sebou či s městem (pohybují se po prašných cestách, do města cestují zejména letecky<sup>3</sup>). Elektrickou energii produkují přes generátory a solární panely (Corona 2002a, Rajsbaum Gorodezki 2005). Huicholové jsou převážně zemědělci (pěstují kukuřici, hrách, chovají kozy, krávy a koně, a to na rančích vzdálených od komunity, kde žijí). Důležitou rolí hraje i těžba dřeva, z které ovšem samotní Huicholové mají minimální zisk.

Důležitým fenoménem v životě Huicholů je dočasná migrace, ať už z náboženských (pout' za peyotlem), politických či ekonomických důvodů (práce na pobřeží, Tepicu, studium a práce v Guadalajaře), po určité době se Huicholové vrací do svých komunit. Pro Huicholy práce ve městě (prodej

<sup>1</sup> V českém prostředí se někdy používá přepis Wičolové resp. Vičolové.

<sup>2</sup> V práci západní kulturou rozumím kulturu evropskou a severoamerickou. Avšak souhlasím s Houskovou (2004: 11-12), která upozorňuje na to, že Latinská Amerika je subjektem evropské historie a dvousetleté reflexe evropské kultury. Proto myslitelé Latinské Ameriky (např. Octavio Paz) nevyčleňují svůj kontinent ze západní civilizace. Přesněji řečeno, odkazují k jednotlivým verzím západní civilizace, kde Latinská Amerika a anglofonní Amerika představují dvě různé a patrně nesmiřitelné verze západní civilizace. V práci místo různých verzí západní civilizace, používám spojení "západní kultura", které odkazuje k verzi západní civilizace v anglofonní Americe a Evropě.

<sup>3</sup> Do komunity, kde jsem byla, cesta z nejbližšího města autem po neudržované cestě trvá 16 hodin (čistý čas bez času stráveného opravami poškození způsobených horským terémem), helikoptérou 40 minut. Huicholové využívají spíše dopravu leteckou.



řemeslných výrobků či práce v továrnách na tabák) představuje důležitý zdroj financí. Ve městě byli v kontaktu nejen s kulturou audiovizuální, nýbrž i literární, přesto dlouhodobě neměli potřebu vytvořit písmo pro svůj jazyk a psát ve svém jazyce.

Teprve až v roce 1985 se začala používat psaná forma pro jejich jazyk, existuje jen pár tištěných textů ve „wirarika“. Psaná forma jejich jazyka se vyučuje na dvou interkulturálních školách v komunitách San Miguel a San Andrés (na druhém stupni základní školy a na střední škole). Taktéž existují kurzy psané formy jejich jazyka na DELI (Departamento de Estudios de las Lenguas Indígenas) v Guadalajaře, avšak Huicholové staršího věku ji neznají. Daleko běžnější je psaný projev ve španělštině, úřední doklady i osobní dopisy Huicholové píšou ve španělštině (Corona 2002b: 23).

Jejich řeč má dvě podoby, a to každodenní a náboženskou. Během své pouti na posvátná místa (Wirikuta) poutníci mění svoje jméno a při komunikaci se svými bohy slova mění význam. Proto je třeba se na pouť řádně připravit (Corona 2002b: 23).

Zcela odlišná je koncepce čtení a četby. Podle José Luize Iturrioze Leza je pro Huicholy knihou samotná příroda, do které jejich předci zapsali svoje paměti a veškeré vědění.<sup>4</sup> Kultura Huicholů je kódem k rozluštění posvátných textů přírody, k tomuto rozluštění je nutné nabýt vědomosti, které Huicholům předali jejich předci.

Muži se musí naučit číst a interpretovat stopy, které jim nechali jejich předkové při své pouti na posvátná místa (Iturrioz Leza 1995: 85-86).

Tedy koncept čtení a četby v západní kultuře vázaný na psaný text, je zcela odlišný od konceptu čtení a četby v kultuře Huicholů, avšak Huicholové mají několik výrazů pro označení čtení a psaní, stejně jako pro označení vztahu mezi označovaným a označujícím (Ibid.: 86).

Odlišná koncepce čtení a četby a z úhlu pohledu západní kultury sporadický kontakt s literární kulturou a krátkodobá existence písma pro jejich vlastní jazyk již naznačují specifickou kulturu Huicholů a jejich přístup ke kultuře psané, k textům.

Svoji kulturu si osvojují pozorováním, posloucháním, zapamatováním (žádné psaní či knihy). Důležitost narace, vyprávění pro život Huicholů má

---

<sup>4</sup> V kontextu západní kultury se spíše než o čtení a četbu jedná o zapamatování, rozpoznání míst, interpretaci.

základ v jejich spiritualitě a náboženskosti, od níž se odvíjí jejich sociální život (Corona 2002b: 25).

Svět a bytí má pro Huicholy posvátnou dimenzi, která je velice mocná a kterou mají na starosti mara'akate<sup>5</sup>, kteří prostřednictvím snů vstupují do světa bohů, tvoří vazbu mezi posvátným a profánním. Jejich víra je podstatou jejich bytí v tomto světě, jejich nejdůležitější obřady jsou spojeny s agrárním cyklem, politickým životem a křesťanským kalendářem.

Kulturu Huicholů a jejich komunikační profil popisují na základě konceptů západní kultury, kultury, ze které pocházím a ve které jsem byla socializována. Aplikuji tedy koncepty západní kultury na specifickou kulturu Huicholů zcela „nezápadní“. Na dvě zcela nesrovnatelné kultury uplatňuji koncepty jedné z nich, proto je práce pouze popisnou. Ovšem jiný způsob, jak kulturu Huicholů charakterizovat či vysvětlit jsem nenašla.

Specifičnost huicholské kultury se projevuje i v pojetí historie. Tu nevnímají jako lineární osu s daty, nýbrž historie je pro ně žitá: Žitá v jejich ceremoních a oslavách, ve kterých si připomínají to, co jim zanechali předkové, to znamená veškeré jejich vědění (proto jsou pro ně dějiny předkládané jako lineární osa s daty nepochopitelné).<sup>6</sup>

Jak se projevují tyto kulturní charakteristiky v osvojení médií – prostředků, které pocházejí z kultury západní?

## VÝZKUM KOMUNIKAČNÍHO PROFILU HUICHOLSKÝCH STUDENTŮ

Ve výzkumu jsem vycházela ze dvou teorií komunikace, a to teorie užítí a gratifikace a teorie kulturních studií.

Zjednodušeně řečeno, základní premisa teorie užítí a gratifikace je, že lidé používají média, neboť ta je určitým způsobem gratifikují: Buď jsou uživatelé gratifikováni obsahovou složkou médií, nebo pouhým vystavením se médiím. Teorie byla kritizována např. Lullem (1997), či Vilchesem (1993) za to, že nevysvětluje, proč média uspokojují určité potřeby, za redukci lidského chování na pouhá statistická data, za koncept „potřeby informace“.

<sup>5</sup> Mara'akate je tvar pro množné číslo, v jednotném čísle je to mara'akame.

<sup>6</sup> Ze srovnávacích zkoušek na interkulturní střední škole v jejich komunitě vyšlo najevo, že Huicholové nevnímají rozdíl mezi tím, když se něco událo roku 1810 a roku 1910, odlišnost dat a jejich význam nechápu. (Corona Berkin: 2006)

Z toho vyplývá otázka: Jakým způsobem Huicholy gratifikují mobilní telefony?

Kulturální studia se zaměřila na každodenní komunikativní praktiky v kontextu odlišných (sub)kultur (Jensen a Rosengren 1997).

Z toho plyne otázka: Jak Huicholové zachází s médii a mediálními obsahy ve svém každodenním světě?

Hypotéza: Mobilní telefon v kultuře Huicholů transformuje sociální komunikaci.

## METODOLOGIE

---

Průzkum je případovou studií, která probíhala ve dvou odlišných prostředích, a to ve městě Guadalajaře a v komunitě San Andrés. Huicholové žijící v Guadalajaře pochází ze svých komunit, do Guadalajary podle jejich slov odešli dočasně za prací či za studiem. V centru mého zájmu bylo zjistit, jak spolu komunikují (užití mobilního telefonu) a zachází s médii ve městě a jak komunikují a zachází s médii ve svých komunitách.

Huicholové ani já jsme nemluvili svým rodným jazykem, nýbrž španělsky. Osobně to považuji za výhodnější, než kdyby jeden mluvil cizím jazykem a druhý mateřským. Huicholové i já jsme byli nuceni naučit se, osvojit si španělštinu, proto snáze sledujeme logiku vyjádření, neboť gramatická pravidla jsme se učili stejným způsobem.

### Metody průzkumu

K sběru dat jsem použila metody polostrukturovaných rozhovorů – rozhovor se soupisem zjišťovaných faktů (Taylor a Bogdan 1987, Baz 1999, Barthes 1986) a zúčastněného pozorování (Geertz 1988).

Dveře do komunity Huicholů mi otevřel jeden z respondentů, na kterého mi dala kontakt moje profesorka. Představil mě ostatním Huicholům na místě jejich nedělního srazu, byla jsem představena jako studentka z Čech, která pracuje na výzkumu o mobilních telefonech a médiích. Respondenty jsem získávala metodou sněhové koule.

Jedním z největších přínosů pro průzkum byla samotná komunikace s nimi prostřednictvím mobilního telefonu a internetu. Na rozhovorech jsme se domlouvali na místě jejich nedělních srazů, ovšem někdy mi nechali svoje číslo, abych jim zavolala. Tři respondenty jsem lokalizovala přes

---

mobilní telefon měsíc, což dokreslovalo jejich užití mobilního telefonu. Posléze jsem rozhovory dělala přímo na místě jejich nedělních srazů.

Průzkumu může být vytýkáno, že není reprezentativní. Udělala jsem sedm rozhovorů, z toho šest bylo s muži ve věku 20 až 30 let (čtyři v Guadalajaře pracovali a studovali, měli mobilní telefon, jeden v Guadalajaře pracoval a taktéž měl mobilní telefon, jeden v Guadalajaře studoval i pracoval a neměl mobilní telefon, tento rozhovor jsem udělala, abych si ověřila, jak mezi sebou Huicholové bez mobilního telefonu ve městě komunikují, a zjistila, jak důležitý tento komunikační prostředek pro jejich komunikaci je). Pouze jeden rozhovor byl s ženou ve stejné věkové skupině, která v Guadalajaře pracovala a měla mobilní telefon. Rozhovory trvaly v rozmezí jedné hodiny a půl.

Prvním důvodem, proč nejsou ve výzkumu zastoupeny ženy je, že v kultuře Huicholů, ženy nejsou zvyklé vystupovat ve veřejném prostoru. Když jsem se na místě jejich nedělních srazů bavila s huicholskými ženami, odpovídaly na moje otázky, ale rozhovor se mnou nezačínaly ani se o mě nezajímaly. Kdežto Huicholové měli spoustu otázek (odkud jsem, proč se ptám zrovna na mobilní telefony a média). A taktéž „můj klíčník“ mě spíše představoval mužům, k ženám jsem si hledala cestu sama. Avšak pouze s jednou se mi podařilo udělat rozhovor o užití mobilního telefonu. Neboť na místě jejich nedělního srazu byly ve skupinkách, proto bylo obtížné s k jedné z ní přiblížit a začít se s ní bavit takzvaně o samotě. Na setkání mimo místo nedělní sraz mi nebraly telefon.

Druhým problémem je, že ve výzkumu nejsou zastoupeni Huicholové pouze pracující ve městě, bez studií, což bylo dáno metodou „sněhové koule“, kterou jsem získávala respondenty. Ač jsem se snažila získat respondenty i na místě jejich nedělního srazu, vyšli z toho opětovně studující a zároveň pracující.

Třetím problémem bylo získat respondenty staršího věku. Rodiče mých respondentů žijí ve svých komunitách v horách a obecně Huicholové starší generace na místo nedělního srazu nechodili. Jen jednou jsem tam zahlédla pár starší generace, město se jim podle slov manžela nelíbilo a přijeli jen kvůli návštěvě lékaře. Na základě této situace i výpovědi mých respondentů lze napsat, že Huicholové starší generace jedou do města v případě zdravotních potíží, ve neorientují se v něm a – podle vlastních slov – mu nerozumí. Přestože jsem se ptala obou, odpovídal pouze manžel. To mohlo být způsobena dvěma důvody: Buď manželka neuměla španělsky, nebo považovala za vhodné, aby odpovídal manžel jako reprezentant obou ve veřejném prostoru.

V komunitě San Andrés<sup>7</sup> stejně jako ve městě se mi nepodařilo udělat rozhovor s Huicholy starší generace, nicméně jsem se dostala do užšího kontaktu s huicholskými ženami. Udělala jsem rozhovor s jednou dívkou, studentkou, a dvěma chlapci ve věkové skupině do 20 let, se studentem střední školy ve věku 20 až 30 let, kteří neměli mobilní telefon; se dvěma učiteli střední školy, kteří měli mobilní telefon. Taktéž jsem dotazovala Huichola zodpovědného za veřejné telefony a oznamování zpráv komunitě prostřednictvím místního rozhlasu a knihovnice knihovny druhého stupně základní školy. Všechny rozhovory byly zaměřeny na média a sociální komunikaci.

Metodu zúčastněného pozorování jsem použila ve třech prostředích, a to na místě jejich nedělního srazu, v komunitě San Andrés (např. interakce dětí s televizní obrazovkou, kde dávali kreslené seriály) a ve dvou třídách na střední škole v Estipacu při aplikaci srovnávacích zkoušek. Je to jedna z mála škol mimo indiánské komunity, kde jsou mesticové v menšině. Studují tam indiáni z devíti etnik (většinou Huicholové). Pozorovala jsem, zda během hodiny používají mobilní telefon jako projev „potřeby“ neustále komunikace – jak je tomu v západní kultuře – nebo ne. Toto pozorování mělo ve výzkumu okrajové postavení. Uskutečnila jsem ho, neboť z rozhovorů,<sup>8</sup> které jsem udělala v České republice vyplývá, že čeští studenti potřebu neustále komunikace mají, tedy že i během vyučování mobilní telefony používají. Chtěla jsem vědět, zda se také huicholští studenti bez mobilního telefonu během vyučování neobejdou.

Oblast sociální komunikace a užití médií v případě Huicholů doposud nebyla prozkoumána. Výjimkou je práce Sarah Corony Berkin o interakci Huicholů s obrazovým materiálem, přesněji s fotografií (2002b). Můj průzkum, ač nesplňuje kritéria reprezentativnosti, je tak první sondou do této oblasti.

Pokud existují pochybnosti o připravenosti západní společnosti na „digitalizovaný“ život<sup>9</sup> a obavy z dopadu nových technologií na sociální interakce, tak v případě Huicholů nabývají na důležitosti. Neboť Huicholové v našem konceptu historie soužití s jednotlivými prostředky komunikace a

---

<sup>7</sup> Do komunity San Andrés jsme odjely s profesorkou Corona Berkin (2006) dělat srovnávací zkoušky na jejich interkulturní střední školu (závěry zkoušek byly přínosem i pro můj průzkum, např. koncept historie Huicholů, který se radikálně liší od konceptu historie v západní kultuře).

<sup>8</sup> Rozhovory jsem udělala se třemi 16 letými studenty a jedním profesorem střední školy, s 8 až 10 letými žáky a ředitelkou jejich základní školy. Nutnost neustále komunikace je patrná až u starších studentů (druhý stupeň základní školy, střední škola).

<sup>9</sup>Čímž odkazují k Negroponteho (2000) popisu současné společnosti.

jejich osvojování přeskočili několik století. Písmo pro svůj vlastní jazyk mají teprve dvacet let, měli tedy dříve přístup k televizi, než k textu napsanému ve svém mateřském jazyce.

Písmo Huicholům ukázali františkáni, Huicholové se stávají primárně gramotnými ve španělštině a nikoli ve wirarice. Huicholové neměli potřebu zanechat psaný text o své kultuře (viz. nedostatek dokumentů napsaných Huicholy), jelikož mara'akame měl vše uloženo ve své paměti, neměli ani kalendář. Vzhledem k tomu, že historii vnímají jako cyklickou a žitou, jak jsem již zmínila, ani neměli důvod nechávat psaný záznam, vše důležité jim předali předkové (knihou je jim samotná příroda). Doposud většina z mara'akate neumí psát.

Huicholové přeskočili celou Gutenbergovu galaxii. Jejich společnost neprošla průmyslovou revolucí s procesy industrializace, urbanizace, gramotnosti, formování a šíření masové kultury. Až v současnosti skočili přímo *in medias res* elektronické kultury, kdy si osvojují média pocházející ze západní literární kultury, která zmíněnými procesy prošla. S elektronickými médii nabyla na důležitosti audiovizuální kultura, tedy mluvené či zpívané slovo s vizuálním obrazem. Svými rysy je audiovizuální kultura blízká původní orální kultuře Huicholů. Huicholové se stávají primárně gramotnými ve španělštině, nikoli ve svém rodném jazyce wirarice. Na základě výsledků srovnávacích zkoušek<sup>10</sup> mohu napsat, že jejich primární alfabetizace není dostačující (španělsky píše s gramatickými i syntaktickými chybami). Alfabetizace ve wirarice probíhá jen na zmíněných školách<sup>11</sup> a krom studentů a učitelů těchto škol jsou Huicholové ve svém vlastním jazyce negramotní. S elektronickou kulturou dochází k sekundární negramotnosti, tento stav McLuhan označuje jako „postgramotnost“. Proto je podle McLuhana (2000: 150) naše doba sourodá s orálními kulturami („předgramotnost“).

Tedy jistá „předgramotnost“ Huicholů je výstižnou paralelou současné „postgramotnosti“ v západní kultuře. Do jisté míry se v případě Huicholů „předgramotnost“ setkává s „postgramotností“. Specifičnost takové situace byla důvodem, proč jsem se rozhodla pokusit se popsat komunikační profil Huicholů a jejich gratifikace z užití médií.

---

<sup>10</sup> Corona Berkin, S. *Evaluación a Tatei Yurienaka Iyarieya*. Guadalajara: Fundación Ford, 2006.

<sup>11</sup> Druhý stupeň interkulturní školy je otevřen sedm let, interkulturní střední škola teprve tři roky.

## VÝSLEDKY PRŮZKUMU

---

Významné v sociální komunikaci Huicholů žijících ve městě je pravidelné setkání tváří v tvář, tedy místo jejich nedělních srazů. Huicholové jsou silně socializováni ve své komunitě, tato socializace není ohrožena jejich druhotnou socializací ve městě,<sup>12</sup> kde narážejí na jiné vzorce chování, ocitají se ve společnosti, která je spíše individualistická než komunitární, ve které se, podle vlastních slov, cítí být cizinci. Proto se schází každou neděli na jednom místě, aby strávili společně nedělní odpoledne, hráli fotbal a basketbal, setkali se s kamarády, informovali se o situaci v komunitách. Huicholové, kteří poprvé přijdou do města, ví (podle zkušeností mých respondentů) o místě nedělních srazů, kde jim ostatní Huicholové pomohou zorientovat se ve městě. Toto místo Huicholům slouží jako řecká agora, samotné sportovní zápasy nejsou důležité, důležité je setkání, levné získání informace. Ekonomická dimenze v případě Huicholů hraje významnou roli, platí pouze 3,50 pesos za vstup do parku a hradí dopravu.

Huicholové mezi sebou ve městě nekomunikují přes internet, používají ho jen studenti. Většina Huicholů žijících ve městě podle mých respondentů nemá doma ani pevnou telefonní linku. Mobilní telefon používají jen v případě nutnosti, když nemohou počkat až do neděle a s dotyčným se potkat – nedělní setkání je pro ně nejjednodušším řešením. Na místě setkání se řeší problémy v komunitách, problémy s dokumenty či se oznamují společenské či sportovní události (např. turnaj v basketbalu). Význam setkání ilustruje následující situace, kdy jsem se nemohla dovolat potenciální respondentce. Číslo, které mi dala, prodala i s mobilním telefonem. Její bratranec její nové mobilní číslo neměl, a dal mi číslo telefonu jejího bratra. Trvalo mi týden, než jsem se tomuto bratrovi dovolala a on mi dal na svou sestru staré číslo – nové neměl. Na místě nedělního srazu jsem potkala jejího druhého bratrance, její číslo mobilu neměl. Její kamarádka mi řekla, že ji viděla před měsícem, ale nevzpomněla si zeptat se jí na její nové číslo. Podle slov kamarádky má potenciální respondentka zcela jistě přijde na nedělního sraz, kde se spolu domluví, a to, že doposud nepřišla, značí, že má hodně práce; až ji dokončí, přijde. Tento příklad ilustruje dvě věci: význam nedělního srazu pro huicholskou komunitu a fakt,

---

<sup>12</sup> Huicholové, kterých jsem se zeptala na život v jejich komunitách zmínili, že jsou ve městě dočasně, že se chtějí vrátit zpět do hor. Realita je ovšem jiná, v horách pro ně není práce, takže ve městě zůstávají (ač do hor za rodinou jezdí), ač si to nepřipouští. Pouze jediný Huichol, s kterým jsem mluvila, mi řekl, že po ukončení studia se nevrátí do hor, nýbrž bude cestovat.

že mobilní telefon a „potřeba“ okamžité komunikace pro ně není „životní nutností“.

Nedělní setkání má specifický význam pro mladé Huicholy, představuje pro ně příležitost vidět chlapce či dívku, který/á se jim líbí (svazek s mesticí je chápán jako odcizení se komunitě), ovšem na místě setkání se nevidí osamocené páry. Tento typ setkání má dohru na náměstí Zapopánu, kam vyráží společně se procházet a kde jsou v přítomnosti svých vrstevníků bez obecnstva huicholské komunity.

## **Komunikační profil Huicholů žijících ve městě**

V komunikačním profilu Huicholů žijících ve městě se projevuje jak užití médií v jejich komunitě, tak užití médií ve městě.

Jelikož písmo pro svůj jazyk mají dvacet let, neexistuje početná literatura psaná v jejich jazyce, neexistují noviny ani časopisy psané v jejich jazyce. Pouze je každé tři měsíce vydáván informační bulletin s novinovými články, které se týkají Huicholů či indiánů obecně. S novinami se pracuje na již zmíněných dvou interkulturálních školách v horách (jsou školám darovány, komunity pouze platí poštovné), v současnosti však noviny nedochází, neb je zapomněli objednat.

Moji respondenti, kteří ve městě studují, se až na jednoho<sup>13</sup> shodli na tom, že poprvé noviny viděli ve městě a že jejich pozornost přilákal obrazový materiál novin. Noviny si denně nekupují. Koupí je, když vychází výsledky fotbalových utkání, nebo je otištěna zpráva o Huicholech, popřípadě jiná zpráva z oblasti, o kterou se zajímají (např. věda). Nikdo nezmínil, že by četl ekonomické či kulturní stránky. Respondenti, kteří ve městě pracují, mi řekli, že noviny nečtou, pro svůj každodenní život je nepotřebují.

Respondenti si jsou vědomi užitečnosti médií pro ně samotné, jako nástroje jak o sobě dát vědět. Ovšem zmiňovali, že v novinových zprávách je znát, že novináři se v jejich problematice neorientují. Taktéž zmínili i druhou tvář médií, a to prezentace Huicholů jako delikventů pod vlivem peyotlu.

Respondenti, kteří ve městě studují, mají malou příruční knihovnu – což v komunitách mimo domy učitelů není zvykem – obsahuje pouze učebnice,

---

<sup>13</sup> Jeden respondent viděl poprvé noviny ve své komunitě, přivezli je, neb vyšla zpráva, která se týkala přímo této komunity, jeho pozornost přitahovaly fotky krajiny.



skripta. Nemají knihy ze světové literatury, mají pouze knihy povídek, ovšem na autora či titul si nemohli vzpomenout<sup>14</sup>. Až na jednoho<sup>15</sup> listovali všichni respondenti poprvé knihou, až když nastoupili do školy. Touto knihou byla učebnice ve španělštině, textu nerozuměli a nevěděli, k čemu jim kniha může sloužit. Na zvyku každého z respondentů pak závisí, zda si bere knihy s sebou do hor či ne.

Knihy huicholské komunity nedobyla. Nejsou tam podmínky pro četbu (chybí elektrická energie, soukromí a čas na četbu) ani zvyk číst. Četba psaného textu není vlastní jejich kultuře. Co dobylo huicholské komunity, je televize.

Podle respondentů jsou televize v každé komunitě, je tomu asi pět let, co začal jejich „boom“. Televizi si mohou pořídit jen ti nejbohatší a ti, co mají státní plat. Jeden respondent mi řekl, že první televizi přinesli františkáni a ukazovali na ni film o životě Krista. Televize taktéž byly v „telesecundaria“<sup>16</sup> (ač v některých ani televizi neměli), avšak tuto televizi respondenti nepovažovali za televizi, neb ji měli spojenou s procesem vzdělávání a nikoli se zábavou až neřestí.<sup>17</sup> Huicholové se schází v domě, ve kterém mají televizi, aby sledovali fotbalový zápas (dokonce si obstarali i Sky) či telenovely, platí 5 až 10 pesos za pořad. Obliba televize spočívá v tom, že rysy audiovizuální kultury se shodují s rysy kultury orální (Orozco 2001), audiovizuální kultura je bližší vlastní kultuře Huicholů než kultura literární.

V případě televizí čelí v komunitách problému s jejich opravami. Když se televize rozbije, neumějí ji spravit a čekají na návštěvu mesticů, aby je o opravu poprosili.

Huicholové žijící ve městě sledují v televizi zprávy a fotbalové zápasy, někteří ji sledují denně, jiní občas v závislosti na volném čase, který mají k dispozici, a na preferencích (studenti se cítí být povinováni ke své komunitě, po dokončení studií se tam chtějí vrátit a prostřednictvím svého

---

<sup>14</sup> Jeden respondent zmínil *Vladaře* od Machiavelliho, četl ho na základě doporučení svého profesora.

<sup>15</sup> Popis prvního setkání s knihou ilustruje odlišnost objemu kulturního kapitálu v huicholské společnosti. Jeden respondent listoval knihami ještě než šel do školy, a to v domě svého strýce učitele, ostatní se setkali poprvé s knihou až ve škole.

<sup>16</sup> Telesecundaria – druhý stupeň základní školy, kde jeden učitel učí dvě třídy a k výuce používá připravené televizní programy

<sup>17</sup> Respondenti odmítají televizi, označují ji za špatnou, vyjadřují postoj popsany Sartorem (1998) a kritizovaný Martín-Barberem (1999). Přesto televizi sledují.

vzdělání komunitě pomoci, a proto je jejich preferencí studium, při němž zároveň pracují, neboť stipendium jim hradí školu, nikoli životní náklady).

V komunitách není kino. Přestože Huicholové podle vlastních slov rádi sledují filmy, do kina nechodí, a to důvodu ekonomického a kulturního. Do kina jdou pokud je někdo pozve, popřípadě pokud mají přístup zadarmo. Respondenti zároveň uváděli, že mají na práci jiné věci, než jít jen tak do kina (otázka preferencí).

Rádio (na baterky) v komunitách poslouchají denně, zejména stanici „La voz de los cuatro pueblos“, neboť vysílá ve čtyřech indiánských jazycích včetně wirariky. Předtím, než měli přístup k televizi v takové míře jako mají dnes, poslouchali v rádiu fotbalové zápasy. Také předtím, než měli mobilní telefony a službu veřejných telefonů v komunitách, bylo rádio a dopisy jediným komunikačním kanálem mezi Huicholy žijícími ve městě a jejich rodinami v komunitách. Prostřednictvím rádia se vyřizovaly vzkazy: Huicholové ve městě poslouchají stanice z Guadalajary, zejména ty, které vysílají jejich oblíbenou hudbu, což je „banda“ a „noriteña“ nebo poslouchají CD s touto hudbou. Huicholové si osvojili rádio jako médium, které mohou užívat i při práci.

Pouze studenti mají snadný přístup zdarma na internet. Po internetu surfují, piší emaily, ale spíše svým spolužákům, profesorům či kolegům z práce, než Huicholům. Internet pro ně představuje komunikační prostředek se světem západní kultury. Studenti se pohybují na akademickém či pracovním poli západní kultury, jež používání internetu vyžaduje, a tak ho používají. Ve svých domácnostech internet nemají, přestože mají počítač<sup>18</sup>. Do internetových kaváren jdou jen, když očekávají email ze školy či práce, takže za internet utratí nanejvýš 50 pesos za měsíc. S počítačem a internetem se naučili pracovat až ve městě. Huicholové, kteří ve městě pouze pracují, internet nepoužívají.

V komunitách je internet ve školách, používají ho převážně učitelé. Jen jeden respondent se zajímá o nové technologie, má mobilní telefon s bluetooth a na počítači má nainstalován messenger. Přesto když je ve své komunitě, internet nepoužívá, „odpojuje se“ od západní kultury. Dva respondenti mi dali svoji emailovou adresu, jeden mi odpovídal v rozmezí tří až osmi dnů, pokud nebyl ve své komunitě. Přestože i tam má přístup k internetu, tak v horách ho nepoužívá. Emailové adresy druhého respondenta nefungovaly. Internet je tedy pro Huicholy spojen s jejich

---

<sup>18</sup> Respondenti zmínili, že hrají počítačové hry. Ovšem nezapomněli mi vysvětlit, že je hrají, až když splní svoje úkoly. Opětovně se tu objevil silný pocit odpovědnosti studentů ke komunitě.

pracovním a studijním světem v západní kultuře. Pokud jsou ve své komunitě, médiem nepoužívají.

V osvojení a užití médií je znát rozdíl mezi Huicholy, kteří ve městě studují, a kteří ve městě pouze pracují.<sup>19</sup> Huicholové, kteří ve městě pouze pracují, nemají tak snadný přístup ani potřebu používat média jako studenti, nemají žádného učitele, který by jim doporučil knihy, vysvětlil fungování médií či formoval kritický pohled na média. Huicholové, kteří ve městě pouze pracují, nečtou knihy ani noviny, nechodí do kina, nepoužívají internet, jelikož tato média pro svůj každodenní život nepotřebují, ani nemají čas (jiné preference) se o ně zajímat. Z médií používají jen rádio a televizi. Tu sledují, když jim zbude čas ....

Studenti čtou knihy, přesněji řečeno učebnice, skripta, neboť to vyžaduje akademické prostředí, ve kterém se pohybují. Jejich užití knihy, počítače i internetu je instrumentální, používají je, aby splnili očekávání spjatá s jejich rolí studenta/pracovníka/huichola a protože to vyžaduje pole, ve kterém se pohybují. Z vlastního zájmu sledují televizi, poslouchají rádio a čtou noviny, pokud očekávají zprávu, která je zajímavá. Do kina nechodí z důvodu nedostatku ekonomických zdrojů a z důvodů jiných preferencí.

## Komunikační profil Huicholů žijících v San Andrés

V komunitě San Andrés je zdravotní středisko, základní škola s internátem, střední škola, veřejné telefony a sloupy na rozvod elektřiny.<sup>20</sup>

Jelikož je San Andrés vesnicí, není třeba komunikačních prostředků k tomu, aby se Huicholové potkali. Místa jejich setkání jsou sobotní fotbalové zápasy, obchod s alkoholickými nápoji a sdružují se také při společném sledování televizního pořadu v domě, kde je televize.

Zprávy jsou komunitě ohlašovány místním rozhlasem, nemají veřejnou vývěsku. V komunitě je zřejmý slabý kontakt s psaným textem, v obchodech nemají plakáty, noviny, časopisy ani knihy. V domech nemají knihy, knihovny jsou pouze v domech učitelů, avšak obsahují pouze encyklopedie a učebnice. Tedy kniha je pro ně na prvním místě svázána se vzdělávacím procesem. Knihovna druhého stupně základní školy obsahuje asi tři sta knih,

---

<sup>19</sup> Připomínám, že s Huicholy, kteří ve městě pouze pracují jsem udělala dva rozhovory a ostatní rozdíly vyplynuly z rozhovorů se studujícími Huicholy.

<sup>20</sup> V kontextu západní kultury je rozvod elektřiny samozřejmostí, avšak v huicholských komunitách je výjimkou.

převážně encyklopedií, učebnic a několik knih povídek.<sup>21</sup> Avšak Huicholové v knihovně nemají knihy ze světové literatury ani knihy typu Harryho Pottera, které čtou děti západní kultury. Branou do světa literární kultury jim je učebnice a nikoli kniha pohádek či říkanek. Podle paní knihovnice si děti nejvíce půjčují knihy povídek, jazykolamů a knihy o věštění.

V San Andrés nelze koupit noviny na stánku, jsou k dispozici pouze ve školách. Respondenti mi řekli, že poprvé listovali novinami ve škole a že mimo školu je nikde neviděli. Tedy pokud nikdo z rodiny nestuduje na interkulturální škole, tak se rodina k novinám v horách nedostane. Z jejich neurčitých odpovědí ohledně novin obecně a toho, co je zaujalo v novinách, vyplývá, že noviny pro ně představují nezajímavé médium a že informace v něm obsažené nepovažují za důležité. Nemají představu, k čemu by jim noviny mohly sloužit, ani jak zacházet s informacemi v novinách obsaženými.

V komunitě San Andrés je asi tři roky internet, žáci sice mají hodiny výpočetní techniky, ale počítačů i hodin je málo. Počítače v domácnostech nemají. Někteří respondenti mi řekli, že píše emaily, ostatní mi řekli, že surfují po internetu, ale emaily nepíší,<sup>22</sup> ač jsou nejlevnější formou komunikace. Učitelé o internetu mluvili s nadšením, obzvláště o Skypu, avšak když jsem ji dala svoji emailovou adresu, tak se mě zeptali, zda mi mohou napsat, když mám jinou adresu (jiného serveru) než oni. Což znamená, že neví, jak funguje internet, že používají, co je naučili katalánští učitelé, avšak neví o možnostech tohoto média, neznají jeho epistemologii. Postoj Huicholů k počítačům se shoduje s postojem chudých, jak ho popsala Winocur (2004). Tedy vidí počítač jako možný nástroj sociální mobility, jako by jim přístup k tomuto přístroji pomohl z jejich situace, jako by pouhý přístup k počítači již znamenal umět konstruovat vědění, ovládat a využít možností média.

Počítačová místnost neslouží jen žákům, nýbrž celé komunitě i turistům. Nad počítači vyselo oznámení, že je zakázáno prohlížet web stránky se sexuálním obsahem. O stejném problému v jiné komunitě mi řekl jeden respondent (že chlapci ve věku 15 a 16 let v hodinách výpočetní techniky

---

<sup>21</sup> Přečetla jsem všechny tituly knih, co v knihovně mají.

<sup>22</sup> Toto může být námětem pro další výzkum: Zda i v huicholských komunitách existuje genderový rozdíl v používání internetu, jak ukázal ve svém výzkumu mezi dětmi Corvera Sanchéz (2004a, 2004b). Výpovědi studentů totiž naznačovaly, že jsou to dívky, které internet využívají hlavně k psaní emailů, kdežto chlapci spíše k surfování po internetu (v případě mesticů to bylo ke stahování hudby), což by potvrdzovalo stejný genderový rozdíl v užívání internetu, jako je v západní kultuře.

sledují tyto stránky). Což znamená, že i v huicholských komunitách se objevil stejný problém jako kdekoli jinde na světě. Proto je třeba Huicholům vysvětlit, jak internet funguje (např. i to, že identita předkládaná na internetu nemusí být pravá...) a formovat k němu kritický postoj.

Huicholové denně poslouchají rádio, stanici „La voz de los cuatro pueblos“. Tradiční huicholská hudba se hraje na jejich oslavách, ani v obchodech nemají její nahrávka, avšak lze koupit kazety či CD s hudbou „banda“ či „norteña“.

Nejpopulárnějším médiem v San Andrés je televize, v komunitě jich je deset (mají je učitelé a obchodníci, mnohdy je učitel zároveň obchodníkem). Respondenti si nemohli vzpomenout, kdo do San Andrés přinesl první televizi, nicméně se stala důležitým prvkem komunitárního života, lidé se schází, aby společně shlédli určitý program. V případě žen jsou to telenovely (platí 3 pesos za díl), v případě mužů (avšak nikoli výlučně) jsou to fotbalové zápasy. Za zápas viděný přes Sky se platí 5 pesos. Studenti druhého stupně základní školy, kteří žijí na tamním internátu, mohou zdarma sledovat televizní pořad dvakrát týdně, vždy od 18 hod do 19 hod. Sledují animované seriály. Hovořila jsem s dětmi v domě učitele, když sledovali animované seriály, drama prožívali jako děti západní kultury, animované seriály jsou globálním produktem, jsou vyrobeny tak, aby upoutaly pozornost diváků jakékoli kultury. Odlišné jsou pak divácké interpretace seriálu. Stejně tak budí zájem huicholských dětí videohry. Děti v huicholských komunitách netráví celý den sledováním televize, jak je tomu obvyklé v zemích Latinské Ameriky (Fuenzalida 2005). Jejich primární socializace ale probíhá v prostředí tohoto média a to přes to, že respondenti zmiňovali svoji starost o špatný vliv televize na děti.

V jednom případě jsem byla svědkem dekodizace textu reklamy na kukuřičné placky „tortillas“. V reklamě byly nabízeny nejlepší kukuřičné placky za nejvýhodnější cenu, což Huicholy rozrušilo, neboť nejlepší kukuřičné placky podle jejich názoru dělají oni a tyhle neměly s jejich plackami nic společného. Což naznačuje, že Huicholové v textu přijímají daný význam, text dekodují prostřednictvím hegemonického kódu,<sup>23</sup> proto

---

<sup>23</sup> Stuart Hall rozvinul Parkinovu teorii významových systémů, jejichž prostřednictvím konzumenti ve svém sociálním kontextu dekodují texty, a to prostřednictvím hegemonického kódu (přijímají daný význam), vyjednaného kódu (s významem vloženým do textu vyjednávají) a opozičního kódu (vkládají význam, který je v opozici s významem vloženým do textu autorem) (O'Sullivan 1997: 336). J.Fiske zdůrazňuje opoziční význam, který vkládá konzument, oproti významu vloženému autorem, tuto opozici situuje na politické pole. Podle Fiskeho populární texty přináší dvojí potěšení. První plyne z vytváření významů, které oponují

pokud text znázorňuje či vypráví o jejich každodenním životě či věcech, které důvěrně znají (jejich konkrétní zkušenost), překvapí je, že význam do textu vložený se s jejich zkušeností neshoduje, a s významem vloženým do textu vyjednávají (vyjednaný kód).

Huicholové v komunitě v San Andrés žijí téměř bez kontaktu s literární kulturou, pokud není v rodině student, nedostanou se k novinám ani ke knihám, lépe řečeno, učebnicím. Taktéž pouze studenti používají počítače a internet, avšak jejich užití je instrumentální, neznají epistemologii média, nemají „informační kapitál“ ani kritický postoj vůči tomuto médiu. Huicholové denně používají rádio a televizi, která je nejpobulárnějším médiem v San Andrés.

### **Užití mobilních telefonů mezi Huicholy žijícími ve městě**

Již jsem zmínila důležitost nedělních setkání pro sociální komunikaci mezi Huicholy žijícími ve městě. Z toho plyne, že mobilní telefon pro komunikaci s Huicholy žijícími ve městě nepředstavuje nezbytný komunikační prostředek.

Respondenti se shodli na důvodu koupě mobilního telefonu. Koupili si ho, aby „měli komunikaci“ se členy své rodiny žijícími v komunitách v horách, tedy aby je rodinní příslušníci mohli lokalizovat. Huicholové z města volají na mobilní telefony, které mají někteří členové komunit v horách (ti rodinně vzkaz vyřídí, nebo jim oznámí, že mají telefonát; tak se mobilní telefon napojil na rodinné sítě), nebo na veřejné telefony. V případě veřejných telefonů, odpovědný Huichol oznámí telefonát rozhlasem a volaný se dostaví. Předtím než měli mobilní telefony a službu veřejných telefonů (v komunitách je asi rok), psali si Huicholové dopisy (ve španělštině), posílali vzkazy po lidech, kteří jeli na návštěvu do jejich komunity, či vzkazy nechávali zaznít na rádiu „La voz de los cuatro pueblos“. Jak jsem již uvedla, vyjma studentů, emaily Huicholové pro komunikaci mezi sebou nepoužívají. Všichni respondenti zmínili ekonomickou situaci a nákladnost komunikace prostřednictvím mobilních telefonů, proto pro komunikaci ve městě upřednostňují veřejné telefony.

---

mocenskému bloku, tedy „naše“ významy v opozici k „jejich“ významům. Druhé potěšení se váže na skutečnou činnost vytváření (Fiske 1989:126-127).

Můžeme ovšem polemizovat, zda tato činnost jedincům opravdu způsobuje potěšení. Douglas Kellner (1995: 114) ukazuje na studiích *Ramba* a *Top Gun*, že publikem vkládané významy nemusí být nutně opoziční, publikum může přistoupit na vložený dominantní význam.

---

Mobilní telefon je tedy důležitým komunikačním prostředkem mezi Huicholy žijícími ve městě a Huicholy žijícími v komunitách v horách. Respondenti se shodli, že spíše než by oni volali, je voláno jim. Tedy, že mobilní telefon mají spíše pro příjem hovorů, než aby oni sami iniciovali telefonát. To je dáno ekonomickou situací, volání z mobilního telefonu je pro ně drahé. K tomu se připojuje fakt, že i když jen přijmou telefonát z jiného státu Mexika (kde žijí Huicholové ve svých komunitách), tak jim operátor odečítá kredit, a tedy platí, i když aktivně nevolají.

I v případě sms spíše jen odpovídají, a to zejména na sms od svých spolužáků ze školy, než aby sami iniciovali tento typ komunikace.

Respondenti uvedli, že mobilní telefon používají pouze v mimořádných situacích,<sup>24</sup> tedy že ho mají, aby byli lokalizovatelní. Tři respondenti uvedli dva důvody: být lokalizovatelný a mít mobilní telefon. A tito tři zároveň uvedli důležitost mobilního telefonu pro svoji práci (volají jim jejich kolegové, šéfové, klienti). Mobilní telefon tak představuje jistý typ kanceláře v kapse.

Pohybují se ve světě západní kultury, kde je komunikace prostřednictvím mobilního telefonu zcela běžnou, a kde je navíc vyžadována. Studenti prostřednictvím mobilních telefonů komunikují se svými spolužáky (nejčastější adresáti sms) a s lidmi ze své práce.

Huicholové mají mobilní telefony se základními funkcemi, které splňují jejich očekávání, umožňují volat a posílat sms zprávy. Z dalších funkcí mobilního telefonu používají budík, kalkulačku a hry. V případě her uvedli, že hrají jen občas, a to když jedou autobusem MHD. Doma moc nehrají, protože mají jiné věci na práci. Opětovně upozornili na svou uvědomělost. Otcové od rodin zmínili, že jejich děti rády hrají hry na mobilním telefonu, ale zase uvědoměle zdůraznili, že je nechají hrát jen chvíli, neboť musí dělat úkoly. Druhým důvodem je, že hraní her ničí baterii mobilu i sám telefon. Tím upozornili na nákladnost mobilu pro Huicholy.

Umírněné užití mobilního telefonu mezi Huicholy ovšem není dáno pouze ekonomickou situací, nýbrž také kulturními rysy. Již u komunikačního profilu jsem zmínila důležitost jejich preferencí; stejná situace nastává i u užití mobilního telefonu. Všichni respondenti si na noc

---

<sup>24</sup> Jako například, když bratr jednoho respondenta přijel z hor na pár dnů do města, svému bratrovi nezavolal, až poslední den tři hodiny před odjezdem, neboť nemohl sehnat sombrero pro jejich otce. Zavolal svému bratrovi až v mimořádné situaci, předcházející dny svého pobytu se mu vůbec neozval.

vypínají mobilní telefon, upřednostňují spánek, soukromí, před tím být neustále připraven komunikovat.

Taktéž studenti vypínají telefon při hodinách, popřípadě i v práci, když se potřebují soustředit. Což společně s již popsanými problémy s číslem potenciální respondentky naznačuje umírněné užití mobilního telefonu.

Samozřejmě se projevují individuální odlišnosti, jeden respondent uvedl, že se cítí být unavený vyzváněním mobilního telefonu a že ho nechává doma. Druhý respondent uvedl, že mobil nosí neustále s sebou, že se bez mobilního telefonu nemůže pohybovat po městě, ale že mobilní telefon na noc vypíná. Tedy na osvojení mobilního telefonu jsou znatelné individuální odlišnosti podle toho, jak moc je mobilní telefon součástí jejich každodenního života. Jeho užití je ale z důvodů ekonomických i kulturních vždy umírněné.

Jelikož respondenti uvedli jako důvod koupě mobilního telefonu snazší komunikaci se svojí rodinou žijící v horách, zeptala jsem se, zda používají mobilní telefon, když jsou ve své komunitě. Až na dva mi všichni respondenti odpověděli, že v horách mobilní telefon nepoužívají, neboť ho tam nepotřebují – jsou se svojí rodinou. Jeden respondent používá mobilní telefon v horách,<sup>25</sup> neboť telefon představuje další mobil v komunitě. Tedy další mobilní telefon, na který mohou volat Huicholové z města. Druhý respondent v horách používá mobilní telefon, protože je zvyklý denně jeho prostřednictvím komunikovat (je součástí jeho každodenního života, je zvyklý nosit mobilní telefon stále při sobě), přesto si stále chrání svoje soukromí a na noc telefon vypíná.

V západním prostředí je zprostředkovaná komunikace okamžitá, uživatelé očekávají okamžité odpovědi a pokud nastane moment zklamaného očekávání, emoce se filtrují skrze používané médium (chuť hodit mobilní telefon do koše). Jelikož se komunikace a každodenní život Huicholů neodvíjí od mobilního telefonu, svoje moce skrz toto médium nefiltrují. (I když nedostanou okamžitou odpověď, nemají chuť hodit mobilní telefon do koše.) I když i zde přiznali dva respondenti jisté nepochopení či zklamání, když jim na druhé straně nikdo telefonát nebere. Řekli, že nechápou, k čemu má takový člověk mobilní telefon, když ho nepoužívá. Avšak i oni vždy najdou vysvětlení (např. je v místě, kde není pokrytí), své emoce kontrolují a nefiltrují je skrze tomto médiu.

---

<sup>25</sup> Baterii dobíjí z motoru dodávek, či z motoru na energii ke sledování televize, za dobítí baterie, pokud nevlastní generátory, platí.



Huicholové píší textové zprávy z ekonomických důvodů – jsou levnější než telefonáty – píší je hlavně ve španělštině, neboť zprávami komunikují převážně se svými spolužáky. Kvůli omezení zprávy 160 znaky upřednostňují posílat krátké a jednoduché zprávy. I na posílání zpráv je znát jejich umírněně užití mobilního telefonu. Pokud jsou už na cestě, tak neinformují všechny o tom, kde jsou a kdy přijedou, neboť za chvíli budou v cíli a není důvod posílat zprávu (v západní kultuře je praxe jiná).

Jeden respondent uvedl, že ač ví, že posílání zpráv je levnější než telefonáty, tak zprávy nepíše, protože neví, jak se to dělá. To odkazuje ke dvěma věcem: K preferenci volání před psaním (paralela k preferenci audiovizuální kultury před literární) a k tomu, že se Huicholové nezajímají o možnosti média. Huicholové používají pouze základní funkce, které jim mobilní telefon nabízí, nepátrají po inovacích, nestahují si nové hry z internetu, ani si je nekupují.

To dokresluje i užívání emotikonů. Nejprve jsem jim musela vysvětlit, co to emotikony jsou a že mezi mladými v západní kultuře je to každodenně používané slovo. Posléze mi řekli, že emotikony znají, ale že je nepoužívají, přesněji, že je neumí používat. Nevěděli, že se dělají z teček a čárek na klávesnici mobilního telefonu. Uvedli, že jejich kamarádi mesticové jim je občas posílají.

Respondenti se shodli na tom, že jsou spokojeni s mobilním telefonem, který mají. Dva respondenti uvedli, že uvažují o koupi mobilního telefonu s možností připojení na internet a fotoaparátem. Nicméně dodali, že se nic nemá přehánět a že současný telefon jim vyhovuje. Jeden z nich zmínil i možné poškození zdraví užíváním mobilního telefonu. Oba vyjádřili jistou umírněnost vůči technologickým inovacím. Konvergence technologií v mobilní telefonu Huicholy přitahuje, ovšem zachovávají si svoji umírněnost a rozvahu, při koupi zvažují užitečnost média jako předmětu.

Během rozhovorů vyšla najevo důležitost mobilních telefonů pro komunikace mezi mladými Huicholy žijícími v městě a v horách. Chlapci žijící v horách volají na mobilní telefon dívkám či svým přítelkyním žijícím ve městě a vice versa, aniž by si této komunikace všimli ostatní Huicholové. V tomto aspektu mobilní telefon dává mladým pocit větší osobní svobody. To nabývá na významu, když si uvědomíme, že v jejich komunitách nepotkáme zamilovaný pár a veškeré projevy náklonnosti se odehrávají tajně, tak, aby si toho pokud možno nikdo z komunity nevšiml.

To, že mladí Huicholové mají jiné preference než být neustále připraven komunikovat a mít oči na obrazovce mobilního telefonu, dokládá i to, že během pozorování ve třech odlišných třídách střední školy v Estipacu, ani jednou nikdo mobilní telefon nevytáhl. Podle vlastních slov Huicholů si

mobilní telefony nechávají na pokojích, ani je do vyučování nenosí. Ředitelka školy mi řekla, že problémy s používáním mobilního telefonu v hodinách mají s mestici, nikoli s Huicholy či s indiány obecně.

Ani na místech nedělního srazu jsem si nevšimla, že by Huicholové sledovali svoje mobilní telefony. Ani jsem tam neviděla ženy, které by mobilní telefon používaly.

Dva rozhovory jsem udělala s ženatými Huicholy, kteří mobilní telefon měli nejen kvůli komunikaci s Huicholy žijícími v komunitě v horách, ale také kvůli své práci. V huicholských rodinách mají pouze jeden mobilní telefon, který s sebou nosí ten, kdo jde ten den pracovat na tržiště, což je většinou muž. Muž telefonáty z komunity v horách určené manželce předá či přetlumočí, což naznačuje implicitní genderovou asymetrii v přístupu k tomuto médiu.

### **Užití mobilních telefonů mezi Huicholy žijícími v San Andrés**

Respondenti, kteří nemají mobilní telefon, používají služby veřejných telefonů, či telefonů na kartu, které jsou v obchodech. Hovor z telefonů v obchodech vyjde levněji, avšak pokud někdo z města volá do obchodu, volaného nezavolají. Proto z města spíše volají na veřejné telefony, neboť zaměstnanec rozhlasem telefonát ohlásí. Za přijetí telefonu se platí 10 pesos, za telefonát 4 pesos za minutu a je jedno, zda se volá na pevnou linku či mobilní telefon. V současnosti mexická telekomunikační společnost Telmex navrhuje položení kabelu pro pevné telefonní linky, již je zaregistrováno 300 žádostí.

V komunitě je 15 mobilních telefonů, majitele je za poplatek k zvolání zapůjčí. Kredit nakupují ve městě, či někoho pověří, ať jim ho koupí. V komunitě není dobrý signál, přesněji řečeno, signál je jen na určitých místech, takže se občas nelze dovolat .... To je první překážkou komunikace s Huicholy žijícími v komunitách v horách. Druhou překážkou je, že jejich zrak není na obrazovku mobilu upřen po celý den, ani jejich sluch není celý den soustředěn na oznamovací tón telefonátu, což dokládá zkušenost z opakovaného volání ohledně naší návštěvy a práce v jejich komunitě. Naopak služba veřejných telefonů je důvěryhodnějším prostředkem komunikace.

## **ZÁVĚRY**

Odlišnost v komunikačním profilu Huicholů žijících ve městě a v horách spočívá v odlišnosti světů, ve kterých se pohybují. Huicholové žijící ve

městě kvůli povaze světa, ve kterém se pohybují (reklamy na ulicích, plakáty, novinové stánky, nápisy), jsou v intenzivnějším kontaktu s médií než Huicholové žijící v horách. Přesto nemají potřebu několika hodinové denní interakce s médií.

Používají rádio a televizi, ale v jejich případě nedochází denně k několikahodinovému sledování obrazovek, jak je tomu v Latinské Americe běžné (Fuenzalida 2005). Mají jiné preference než interakci s médií. Huicholové žijící ve městě na prvním místě pociťují silnou vazbu odpovědnosti ke své komunitě, z které pochází, a ke své rodině. Tedy na prvním místě plní povinnosti spojené s tímto a až po té, ve zbývajícím volném čase, zapínají televizi nebo hrají hry. Ačkoliv se jim líbí filmy, nechodí do kina. Je to dáno nedostatkem finančních zdrojů a tím, že nemají zvyk do kina chodit (jiné preference). Kvůli povaze vlastní kultury je jim bližší kultura audiovizuální, než literární.

Užití médií Huicholy je instrumentální a umírněné. Chybí jim „informační kapitál“ (epistemologie médií, neví, jak média fungují a k čemu jim mohou sloužit) a zformování kritického postoj vůči nim.

V neintenzivnějším kontaktu s médií jsou Huicholové, kteří studují ve městě. To je dáno požadavky akademického pole, ve kterém se pohybují. Používají internet, čtou noviny a ví, jak jim média mohou být prospěšná. Nicméně i jejich užití médií je instrumentální. Z knih čtou používají učebnice a nečtou pro samotný požitek z četby.

V komunikačním profilu prozatím chybí prostudování genderových rozdílů v užití médií; rozdíl se rýsuje v užití televize a internetu. Taktéž by bylo třeba prozkoumat možné genderové asymetrie v přístupu k mobilnímu telefonu v rámci rodin.

Mobilní telefon Huicholům žijícím ve městě usnadňuje komunikaci s rodinou žijící v horách, což uvádějí jako důvod koupě. Dalším důvodem je mobil „jako předmět“ a chuť vlastnit ho, neboť ve světě západní kultury, v němž se pohybují, je věcí zcela běžnou.

I v západní kultuře se jako důvod koupě mobilu uvádí práce a rodina, co však Huicholy odlišuje, je jejich osvojení si mobilního telefonu. Huicholové jsou gratifikováni základními funkcemi mobilního telefonu – volání, psaní zpráv, budík, kalkulačky, hry – další možnosti média nezakoumají (případ emotikonů) a o inovace se nezajímají (stahování tónů, melodií, her).

Huicholové používají mobilní telefon spíše pro příjem telefonátů, než k volání, a to opět z ekonomických důvodů. Stejně tak z ekonomických důvodů píšou zprávy a spíše na ně odpovídají, než aby sami komunikaci prostřednictvím sms iniciovali. Ve městě používají mobilní telefon spíše ke

komunikaci se svými profesory, spolužáky, spolupracovníky, šéfy, klienty – mestici. Charakter západní kultury, ve které se pohybují, užítí mobilu do jisté míry vyžaduje.

Huicholové pro komunikace mezi sebou ve městě mají k dispozici i jiné prostředky (nedělní setkání, veřejné telefony), mobilní telefony používají v mimořádných případech, kdy situaci nemohou vyřešit jinak.

V užítí mobilního telefonu se projevují osobnostní rysy, někteří Huicholové s sebou neustále mobilní telefon nenosí, někteří ano. Přes osobní odlišnosti, se ale shodují na jeho umírněném užítí. Mají jiné preference (soukromí, spánek, práce, škola), než být neustále připraveni komunikovat. Proto když nejsou splněna jejich očekávání okamžité komunikace, nefiltrují svoje emoce prostřednictvím tohoto média. Mobilní telefon dává mladým Huicholům pocit větší svobody, protože nikdo z komunity neví, s kým si volají či píší.

Mobilní telefon transformoval sociální komunikaci Huicholů už jen z toho důvodu, že ho používají, že si mobilní telefon osvojili. Avšak na rozdíl od západní kultury, jejich užítí mobilního telefonu je umírněné, komunikace jeho prostřednictvím představuje vysokou finanční zátěž. Mezi kulturní důvody umírněného užítí mobilního telefonu a médií obecně patří jiné preference (soukromí, odpovědnost vůči komunitě, společné trávení času s jinými Huicholy). Instrumentální užítí média ilustruje i to, že se nezajímají o inovace, ani o všechny možnosti média. Přestože je láká konvergence technologií v mobilním telefonu, svoji umírněnost si zachovávají. Huicholové tak představují určitý kontrast mladé generace v západní kultuře.

---

**LITERATURA:**

---

BARTHES, R. *Lo obvio y lo obtuso*. París: Paidós, 1986.

BAZ, M. La entrevista de investigación en el campo de la subjetividad. In JÁIDAR Isabel (ed.). *Caleidoscopio de subjetividades*. México : Edit. UAM-Xochimilco, 1999, s. 77-96.

CORONA BERKIN, S. El discurso amoroso : Un escenario para estudiar la recepción. In OROZCO GÓMEZ, G. coord.. *Recepción y mediaciones. Caso de investigación en América Latina*. Buenos Aires : Grupo Editorial Norma, 2002a, s. 69-85.

CORONA BERKIN, S. *Miradas entrevistas*. Guadalajara : Editorial Pandora, S.A., 2002b.

CORONA BERKIN, S. *Evaluación a Tatei Yurienaka Iyarieya*. Guadalajara : Fundación Ford, 2006.

CORVERA SANCHÉZ, A.A. *Adolescentes e Internet. Usos educativos del medio entre estudiantes de educación media básica*. Tesis de Maestría. Guadalajara : DECS, UdG, 2004a.

CORVERA SANCHÉZ, A.A. Adolescentes y la Internet : Los usos y la apropiación del medio como un fenómeno generacional. In CORONA BERKIN, S.; PEZA CASARES de la, C. *Internet y televisión. Una mirada a la interculturalidad*. Guadalajara : Universidad de Guadalajara, 2004b, s. 37-52.

FISKE, J. *Understanding Popular Culture*. London : Routledge, 1989.

FUENZALIDA.. *Expectativas educativas de las audiencias televisivas*. Bogotá : Norma, 2005.

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona : Gedisa, 1988.

HOUSKOVÁ, A. *Druhý břeh Západu*. Praha : Mladá fronta, 2004.

ITURRIOZ LEZA, J. L. Principios generales de la cultura huichola. In ITURRIOZ LEZA, J. L. *Reflexiones sobre la identidad étnica*. Guadalajara : UdG, 1995, 79- 93.

JENSEN, K.B.; ROSENGREN, K.E. Cinco tradiciones en busca del público. In DAYAN, D. (ed.). *En busca del público*. Barcelona : Gedisa, 1997.

KELLNER, D. *Media Culture*. London : Routledge, 1995.

LULL, J. *Medios, comunicación, cultura*. Buenos Aires : Amorrortu editores, 1997.

MARTÍN-BARBERO, J., Y REY, G. *Los ejercicios del ver*. Barcelona : Gedisa, 1999.

---

- MCLUHAN, M. *Člověk, média a elektronická kultura*. Brno : Jota, 2000.
- NEGROPONTE, N. *Ser Digital*. México : Editorial Oceano de Mexico, 2000.
- O'SULLIVAN, J. *Conceptos clave en comunicación y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1997.
- OROZCO GOMÉZ, G. *Televisión, audiencias y educación*. Columbia : Norma, 2001.
- RAJSBAUM Gorodezki, A. *Huicholes*. Dostupné na:  
<http://cdi.gob.mx/ini/monografias/huicholes.html> [naposledy konzultováno 22.8.2005].
- SARTORI, G. *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid : Taurus, 1998.
- TAYLOR, S. J.; BOGDAN, R. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona : Paidós, 1998.
- VILCHES, L. *La televisión. Los efectos del bien y del mal*. Barcelona : Ediciones Paidós, 1993.
- WINOCUR, R. La computadora y la Internet como estrategia de inclusión y recurso de movilidad social en el imaginario de los pobres. In CORONA BERKIN, S.; PEZA CASARES de la, C. *Internet y televisión. Una mirada a la interculturalidad*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2004, s. 53-72.
-

---

---

## **Pes k (ne)zaplacení** Prezentace vodícího psa jako (sou)hra ekonomického a morálního

---

---

---

**IVANA HEJHALOVÁ, FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD UNIVERZITY KARLOVY**

---

### **Abstrakt**

V příspěvku interpretuji rozhovory se zaměstnanci organizace na výcvik vodících psů a doplňuji je vybranými novinovými články. Soustředím se na základní rámce, které se objevují při hodnocení fungování výcviku vodících psů – na pravidla vyplývající z jeho právního rámce (institutu) a dalších morálních nároků či očekávání (instituce), které již nejsou kodifikovány zákonem, které jsou však ve hře o správnou podobu vodícího psa. Příspěvek je zaměřen na analýzu finančních souvislostí výcviku vodícího psa a ukazuje způsoby, kterými se za pomoci transformace ekonomického na morální vytváří a posiluje dojem důvěryhodnosti.

### **O AUTORCE**

---

Ivana Hejhalová

Studuji čtvrtým rokem doktorské studium sociologie na FSV UK. Ve svém výzkumu pracuji s měkkými daty a zajímá mě především jejich kvalitativní analýza. Tematicky se již delší dobu věnuji nepříliš obvyklému tématu – psi ve společnosti. Ve své disertační práci se detailněji zabývám výcvikem vodících psů. Můj sociologický pohled na společenské jevy ovlivnili nejrůznější autoři a nechci se proto jednoznačně hlásit k žádné škole či směru. Můj přístup je do značné míry eklektický, přesto by se dal zařadit určitě do proudu sociologie interpretativní, značně ovlivněné Ervinem Goffmanem a etnometodologií. Své myšlenky často a ráda konfrontuji také s teoriemi a výzkumy Pierra Bourdieu.

Ivana.Hejhalova@seznam.cz

---

## ÚVOD

Téma příspěvku vychází z mého zájmu o postavení psa v (naší) společnosti a o různé perspektivy, kterými je možné vztah člověka a psa, „psí svět“ uchopit a nazírat. Svým způsobem velmi roztržštěný pohled, vtělený do diplomové práce, se pokouším ve své disertační práci zúžit a zaměřit na jeden fenomén, tím je vodící pes.

V tomto příspěvku se soustředím na analýzu finančních souvislostí výcviku vodících psů. Bude mne zajímat, jak aktéři (informátoři)<sup>1</sup> představují a hodnotí své jednání v kontextu získávání financí, nakládání s penězi, a to zákonem stanovených příspěvků i sponzorských darů. K výběru tohoto tématu mě přivedlo, že to byl právě finanční aspekt výcviku vodících psů, který byl v rozhovorech i v sebraných novinových člancích často zdůrazňován. V některých novinových člancích si autoři navíc pohráli s významem slova k ne-zaplacení či hodnota. Ostatně spojení pes k (ne)zaplacení jsem použila i jako název svého příspěvku.<sup>2</sup>

Jistě není příliš překvapivým zjištěním, že organizace či lidé, kteří cvičí vodící psy, potřebují svou činnost ekonomicky zajistit. Mluvit o penězích však bývá velice ožehavé. Je potřeba při jednání s potenciálními partnery – sponzory, ale i před úřady a veřejností, vystupovat jako důvěryhodný partner, který je podle zákona, ale i podle morálních kritérií, oprávněný získat kýženou finanční částku. Ekonomický aspekt je tak v rozhovorech, ale i v propagačních materiálech a v novinových člancích spojen s aspektem morálním.

---

<sup>1</sup>Informátoři jsou zaměstnanci organizace cvičící vodící psy. Organizace byla otevřena v roce 1997 jako jedno ze středisek organizace pro nevidomé a slabozraké. Areál organizace se nachází v poměrně klidné části pražské okrajové čtvrti mezi rodinnými domy, v blízkosti železnice a vedle nepřilíhající silnice. Součástí areálu je trávník, prostor asi velikosti dvou volejbalových hřišť, na kterém může probíhat část výcviku, tzv. srazy štěňat apod. Organizace má poměrně jednoduchou zaměstnaneckou strukturu, kterou tvoří ředitelka a vedoucí výcviku, sekretářka, instruktoři, nevidomí asistenti a pomocně technický personál. Podle brožurky, kterou jsem obdržela ve středisku i podle internetových stránek, je hlavním posláním „začlenit občany s těžkým zrakovým postižením v maximální možné míře do normální společnosti.“  
<sup>2</sup> „Pouze tři psi (dva v Táboře a jeden v Soběslavi) na Tábořsku mají v popisu práce vodění nevidomých. Zatím posledním se stala dvouletá labradorka Xera, kterou její nově majitelce pořídil sociálně zdravotní odbor soběslavské radnice koncem loňského roku. Stála 172 725 korun, ale jako pomocnice je k nezaplacení.“ (Tábořské listy 24.3.2005, s. 11, Další generace psů jsou prý potvory) „Vycvičený pes je k nezaplacení...Pes takto vycvičený má hodnotu dobrého auta, ale pro nevidomého je důležitější ten pes. Výchvík je velice drahou záležitostí a hotový vycvičený pes má cenu kolem 250 tisíc korun a více.“ (Orlické noviny 20.8.2005, s. 9, Vycvičený pes je k nezaplacení)



Při interpretaci morálního aspektu jednání aktérů vycházím především z goffmanovské perspektivy – managementu dojmů. Goffman (1999) řeší problém tvorby a udržování řádu a obrací se k interakci jako základní jednotce, kde se tento sociální řád rekonstruuje. Aktéři jsou podle něj víceméně konformní hráči, kteří se snaží vyhnout konfliktu, a jejich hlavním interakčním úsilím je dorozumění a kontrola dojmu, který vytváří pro obecnstvo. Každý aktér tvrdí, že je osobou určitého druhu a podle toho očekává od druhých určité zacházení. Goffman vyzdvihuje především morální aspekt managementu dojmů. Interakce se v jeho podání stává prostředkem pro vytvoření dojmů morálně způsobilého aktéra.

Zde se zaměřuji jen na verbální část interakce a vycházím z přepisu rozhovorů, které doplňuji analýzou novinových článků a propagačních materiálů.

Provázanost ekonomického a morálního (přesněji symbolického) tematizoval Pierre Bourdieu (1998), když se zabýval principem ekonomie symbolických statků. Přebírám od něho především ideu, že je užitečné sledovat, jak se morální (symbolické) prolíná s ekonomickým. Zatímco on se snažil demaskovat ekonomický charakter symbolických aktů, já se soustředím spíše na to, jak je prezentace ekonomických souvislostí svázána s morálními očekáváními a předpoklady. Při interpretaci získaných dat využívám i další jeho termín – oblast zisku (komerce). Tento pojem používal Bourdieu při analýze mecenášství a dobrovolnictví v moderních společnostech a při analýze fungování alžírské ekonomiky a směny darů. Činnosti vykazované z oblasti zisku vysvětloval pomocí kategorií ekonomických nebo prostřednictvím (metaforických) konceptů jako byly strukturální pokrytectví, symbolická alchymie, zákaz kalkulace či smích biskupů ad. Snažil se tak demaskovat ekonomickou podstatu symbolických aktů. Současně se svým pojetím distancoval od ekonomistických přístupů, například v podání Garyho Beckera.

Vztah ekonomického a morálního (obecněji kulturních hodnot) se objevuje již v klasických sociologických textech. Například Karel Marx jednoznačně upřednostnil při výkladu společnosti ekonomické vztahy (základnu) a morálku odvozoval od třídních zájmů. Max Weber ve své pravděpodobně nejslavnější práci *Protestantská etika a duch kapitalismu* hledal kořeny moderní ekonomické praxe (kapitalismu) v nábožensko-morálních hodnotách protestantismu (zejména kalvínství)<sup>3</sup>. Bourdieu podle

---

<sup>3</sup>Je zřejmé, že nehodlám detailně rozebírat Marxovo ani Weberovo dílo. Oba klasiky zde uvádím především proto, abych poukázala na důležitost vztahu morálního a ekonomického.

mého jejich přístupy svým strukturálním konstruktivismem spojuje, a to především v konceptu habitu, kterým vysvětluje, jak jsou kulturní hodnoty (a tím i morální očekávání a soudy) odvozeny od postavení v pomyslném prostoru sociálních pozic.

I když mne Bourdieu svým přístupem ke studiu ekonomie symbolických statků značně ovlivnil, vycházím při analýze a interpretaci dat z poněkud jiných teoreticko-metodologických zdrojů. Zajímá mě, jak aktéři (ať už jednotlivci nebo organizace) prakticky nakládají s morálním, jak v interakčních a v narativních aktech strategicky vyjednávají a hodnotí, co je morálně vhodné a co naopak nepřijatelné. Má perspektiva tedy spadá do proudu sociologie interpretativní a je ovlivněna kromě goffmanovského managementu dojmů i etnometodologií.

V analýze využívám kombinaci různých metod analýzy kvalitativních dat – analýzu členských kategorizací (v případě rozhovorů se budu později pokoušet i o konverzační analýzu), dále perspektivu označovanou široce jako analýza narativní. Jsem ovlivněna i goffmannovským rámováním a teoreticko-metodologickým konceptem označovaným jako footing (positoning).

Kategorizace jako jeden z prostředků uchopování a interpretace světa je svázána s nějakým kontextem, nějakou situací. Svým způsobem každou kategorizací tvoříme malou definici situace ve smyslu Thomasova teorému. Kategorizace je tradičně zkoumána a brána jako kategorizace členská (membership categorization devices), tzn. že předpokládáme, že jsme jako lidé tvorové vždy členy nějakého kulturního společenství, nějakých (formálních a neformálních) skupin, sítí, organizací.

Teoretikové členských kategorizací tvrdí, že každá kategorie je spojena s tzv. kategoriálně vázanými aktivitami, což jsou očekávané, předpokládané a morálně vhodné atributy, které se kulturně váží k dané kategorii.

---

Autorem, který ovlivnil diskusi o charakteru modernity v souvislosti s přechodem na peněžní kulturu, byl Georg Simmel (1997). Jeho idea spočívala v tom, že peníze a s nimi spojená racionalizace vnesly do našich (tj. moderních) životů vyvázání se z tradiční struktury vztahů, přispěly i k většímu oddělení sféry veřejné a soukromé a současně vytvořily prostor pro novou ekonomickou nezávislost a samostatnost. Tím však snížily osobní angažovanost v ekonomických vztazích. Ekonomické vztahy jsou neosobní, anonymní. Vytvářejí však touto anonymností i prostor pro setkávání lidí, kteří by se jinak nesešli. Jsou však peníze morální? Dá se na ně nahlížet z hlediska morálky? V jedné části své úvahy *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje* Simmel píše: „*Peníze jsou vulgární.*“ Tuto vulgárnost vztahuje především k tomu, že peníze jsou ekvivalentem čehokoli. Jak se vyrovnávají aktéři napojení do instituce vodící pes s touto údajnou vulgárností peněz, jak žádají o peníze a jak vykazují nakládání se svěřenými financemi?

---

Neznamená to, že význam kategorií (a vázaných aktivit) je jednou pro vždy daný a neměnný, jejich významy a účinky mohou být při každém užití redefinovány. Způsob užití kategorií při klasifikaci a interpretaci událostí, aktérů atd. vypovídá však nejen o tom, kdo (co) je takto pojmenován, ohodnocen, ale zároveň odkazuje a vytváří pozici toho, kdo akt kategorizace činí. Každá kategorizace je tudíž morálním a zavazujícím aktem, který rámuje pozice nejen kategorizovaných, ale především kategorizujících.

Cílem užití uvedených metod analýzy je zjistit, co je v textech vytvářeno jako normální, samozřejmé, očekávané a především morální, a to právě v kontextu finančních souvislostí výcviku vodících psů.

## INSTITUT A INSTITUCE VODÍCIHO PSA

Domnívám se, že důležitým kontextem, který je nutné brát při zkoumání fenoménu vodících psů na zřetel, je to, že naše (tj. česká) kultura a společnost jsou tzv. pejskařské. V naší kultuře nám nepřijde neobvyklé, že psi jsou zapojeni například do rodinných vztahů, kde fungují jako mediátoři komunikace či jako komunikační partneři (Bergmann 1988, Sanders 1993 a 1999). Je akceptovatelné a akceptované, že psi aktivně zasahují do rodinného každodenního života, účastní se rodinných rituálů a participují tudíž na udržování rodinných vzorců jednání. Známy „fakt“, že pes je nejlepším přítelem člověka, lze pak dobře využít i v prezentaci role a významu vodících psů. Informátoři mohou používat pro charakterizování role vodícího psa a jeho vztahu se zrakově postiženým člověkem termíny jako společník či přítel.

Ve svých dřívějších příspěvcích *Jak štěkají psi a lidé* (Hejhalová 2004a) a *Jak u nás vstupovali psi do sociologie* (Hejhalová 2004b) jsem se mimo jiné pokusila hledat odpověď na otázku, jaké jsou specifické rysy pejskařské kultury a jaké je (a zda vůbec nějaké) specifické postavení psa. Pro kontext tohoto příspěvku chci zopakovat a zdůraznit zejména to, že psi jsou zapojeni do veřejného života společnosti tak jako žádné jiné zvíře. Výskyt psů je regulován nejrůznějšími zákazy a příkazy, ať už formou zákona nebo vyhlášek jednotlivých obecních či městských úřadů. Majitel psa například podléhá povinnosti psa úředně evidovat a platit za něj poplatky. Taktéž je regulován volný pohyb psů ve veřejném prostoru. Na druhou stranu jsou

psům (stejně jako ostatním zvířatům) zaručena určitá práva.<sup>4</sup> Výjimečné postavení psů dokumentuje například to, že v některých městech (v Praze, v Chrudimi nebo v Karvině) je nařízeno, aby byl pes označen čipem (pod kůží implementovanou identifikační známkou) nebo tetováním. Regulace psů není jenom, řekněme restriktivní, ale dostává se jim mnohých privilegií, které bychom mohli běžně považovat za výsady spíše lidské. Žádné jiné zvíře například, použijí-li svůj oblíbený (trochu úsměvný) příklad, nemůže vstoupit do pražské ZOO jako návštěvník s platnou vstupenkou.

V pejskařské kultuře žijí psi nejčastěji jako domácí miláčkové, jako zvířecí společníci (Belk 1996, Flynn 2000). Na venkově je, zdá se, status psů přeci jenom ještě stále trochu odlišný než ve městech, málokdy se však už setkáme s dříve obvyklým vysloveně užitkovým přístupem k psovi – pes (prototypicky uvázaný řetězem u boudy) jako domácí hlídač a pojídač případných zbytků. Dnešní pes – domácí mazlíček je v jistém smyslu určitě mnohem více konzumním statkem, statusovým znakem či komerčním zbožím než zvířetem, kterého člověk domestikoval, aby si zjednodušil práci například na lovu (Menache 1998).

I přes velkou rozšířenost psů – domácích miláčků, stále existují psi, kteří bývají využíváni jako spolupracovníci (partneři) lidských pracujících aktérů – známe například psy policejní, psy záchranářské, lovecké psy aj.

Vodící pes, stejně jako každý pracovní pes, musí projít speciálním výcvikem, kde získává potřebné kompetence. Současně se podle informátorů pracuje s tzv. povahovými charakteristikami psa. Každému psu je přisuzována vlastní povaha a charakterové rysy. Psi jsou například označováni jako hyperaktivní, líní, tvrdohlaví apod. Podle informátorů musí mít psi vhodní pro „kariéru“ vodících psů genetické dispozice, a i proto jsou pro výcvik vybíráni psi jen z několika málo plemen. Výjimečnost vodícího psa, kterého můžeme považovat rovněž za psa pracovního, spočívá podle informátorů z organizace cvičící vodící psy především v tom, že v mnohých situacích přebírá pes ve dvojici se zrakově postiženým člověkem vedoucí roli.

Vodící pes v takové podobě, s jakým se s ním setkáváme dnes, je záležitostí poměrně novou. V ČR došlo k jejich rozšíření až v devadesátých letech 20. století. Neznamená to, že by dříve v minulosti neexistovali „něco jako vodící“ psi, ale chybělo jim institucionální zázemí, propagace a masovější rozšíření.

---

<sup>4</sup> Zákon ČNR č. 146/1992 Sb., na ochranu zvířat proti týrání, ve znění pozdějších předpisů – č. 162/93 Sb., 167/93 Sb. a 193/94 Sb.

Vodící pes vodí zrakově postižené lidi a má jim usnadnit především pohyb a orientaci po veřejném prostoru. S tím také souvisí to, že vodící pes má oproti běžným psům, zvířecím společníkům, zajištěna daleko větší práva pohybu po veřejném prostoru (další výhodou pro majitele je například to, že je vodící pes osvobozen od placení poplatků). Jeden z informačních letáků organizace cvičící vodící psy hodnotí význam vodících psů především v rozšíření kompetencí a kvalit života zrakově postiženého člověka a současně rámuje pozici psa termíny spíše spadajícími pro označení lidských bližních - průvodce, společník, přítel:

*„Vodící pes je pro zrakově postiženého člověka jedním z velkých kroků k samostatnosti. Je pro něj průvodcem ochotným kdykoliv se vydat na cestu, ale i společníkem a oddaným přítelem.“* (informační leták)

Sdružená organizace nevidomých a slabozrakých (SONS) uvádí na svých webových stránkách, že není znám přesný počet zrakově postižených lidí žijících v jednotlivých zemích. Na stejných stránkách můžeme nalézt údaje WHO, které odhadují počet zrakově postižených lidí žijících ve světě na cca 45 milionů. Devět z desíti takto postižených lidí žije podle WHO (resp. SONS) v rozvojových zemích. SONS dále tvrdí, že některé statistiky uvádějí, že i ve vyspělých zemích tvoří zrakově postižení cca 1 % až 1,5 % populace. Podle údajů z médií lze odhadnout počet zrakově postižených v ČR na cca 165 000. SONS sdružuje asi 10 000 lidí.

Zraková postižení jsou různě klasifikována a kategorizována. Například Mezinárodní statistická klasifikace nemocí a přidružených zdravotních problémů – desátá revize stanovila klasifikační stupnici, ve které figuruje pět druhů (stupňů) zrakových postižení: *střední slabozrakost, silná slabozrakost, těžce slabý zrak, praktická nevidomost a úplná nevidomost*. Tato klasifikace je důležitá, protože se s ní pracuje i v našem právním řádu.

Život zrakově postižených lidí mají usnadňovat a handicap do jisté míry neutralizovat (kompenzovat) různé pomůcky. Pomůcky bývají klasifikovány na optické, optoelektronické, pomůcky na bázi PC, speciální hardware a software, usnadňující orientaci (např. prototypická bílá hůl) aj. V ČR platí novelizace vyhlášky MPSV č. 182/91 Sb. (Zákona o sociálním zabezpečení) označovaná jako vyhláška č. 206/95 o kompenzačních pomůckách pro těžce zdravotně postižené. Příloha č. 4 této vyhlášky charakterizuje 20 kategorií pomůcek pro těžce zrakově postižené a udává možný rozsah proplacení těchto pomůcek. Specializovaný časopis Zora (7/1999) k tomu dodává:

*„Možnost získání příspěvku na tyto pomůcky však neznamená automaticky právní nárok na tento příspěvek, ale jen morální nárok. Jednou z nejvýznamnějších podmínek přiznání příspěvku na náročnou kompenzační pomůcku je její potřebnost. Někteří klienti velmi těžko tuto potřebnost prokazují, zejména když vážný důvod pro to, aby pomůcku vlastnili a používali ji, nemají (...). Naši pracovníci Centra*

*tyfotechnických pomůcek a služeb SONS, kteří jsou oprávněni vydávat jménem SONS doporučení o vhodnosti pomůcky, jsou někdy vystavováni neoprávněné kritice ze strany klienta, pokud jim náš pracovník musí sdělit, že pomůcku obdržet nemůže a to z důvodu nesplnění některé z mnoha podmínek pro přiznání příspěvku. Jedná se o velmi citlivou záležitost, která do vztahů klientů na straně jedné a zaměstnanců odborných služeb SONS, kteří poskytují určité služby klientům, na straně druhé vnáší zbytečné rozpory a nedůvěru.“* (<http://www.brailnet.cz/sons/casopis/1999/zora07.htm>)

Vodící pes figuruje v českém právním rámci jako jedna z těchto kompenzačních pomůcek, která může být nevidomému proplacena:

*„Úplně nebo prakticky nevidomým občanům lze hradit výdaje spojené s výcvikem a odevzdáním vodícího psa až do výše obvyklých nákladů.“* (vyhláška 182/1991 Sb., § 33 Jednorázové příspěvky na opatření zvláštních pomůcek, odstavec 9).

Zde je nutno poznamenat, že zákon se odvolává na kategorizaci (klasifikaci) postižení Mezinárodní statistické klasifikace nemocí a přidružených zdravotních problémů. § 46 stejného zákona pojednávající o Příspěvku úplně nebo prakticky nevidomým občanům doplňuje:

*„Úplně nebo prakticky nevidomému vlastníku vodícího psa může pověřený obecní úřad poskytnout příspěvek na krmivo pro tohoto psa, a to ve výši 800 Kč měsíčně.“*

Vodících psů je v ČR podle vedení zkoumané organizace cvičící vodící psy asi 500, jejich přesný počet ovšem není nikde centrálně evidován. Lidové noviny vydaly speciál Bydlení s tematikou Pes ve městě (25. 4. 2006). Aniž by uvedly zdroj svých informací konstatovaly, že „v Česku žijí asi dva miliony psů“ a že 41 % domácností v ČR vlastní psa. Pokud bychom se mohli spolehnout na uvedené statistiky, vyplývalo by z nich, že vodících psů je v ČR méně než jedno promile všech psů. Přesto má tato skupina psů, respektive lidí, kteří je cvičí či jsou jejich majiteli, v jistých kontextech a situacích privilegované postavení a některé výhody vyplývající ze zákona.

Zákonné vymezení postavení vodícího psa a především jeho financování bylo při rozhovorech, které jsem prováděla se zaměstnanci organizace cvičící vodící psy, značně zdůrazňováno. Také jedna z prvních vět přednášky ze Dne otevřených dveří této organizace na toto upozorňovala a byla adresována těm, kdo ty příspěvky přidělují.

*„Já bych chtěla hned na začátku zmínit, že jelikož jste všichni většinou z těch úřadů, který jsou ti, kdo ty příspěvky pro ty konkrétní klienty přidělují, tak vodící pes jako takový patří dle vyhlášky 182 mezi pomůcky. Patří tam, je tam jeho místo, jeho místo je tam naprosto oprávněně, protože vodící, zdatný vodící pes je opravdu vynikajícím průvodcem, stává se člověk nezávislejším na okolním světě, rozhodně je mu pes pomocníkem na trasách, stává se člověk samostatnější, jeho trasy jsou bezpečnější.“* (cca třetí minuta přednášky ze Dne otevřených dveří v organizaci cvičící vodící psy)

Na vodícího psa lze tedy nahlížet jako na **institút** – na soubor právních opatření, právní normu, která upravuje řešení jistého sociálního znevýhodnění. Jedné kategorii občanů (resp. dvěma – úplně nebo prakticky nevidomým) je přiznána možnost proplacení speciální kompenzační pomůcky – vodícího psa. Výše příspěvku dosahuje maximálně 210 000 Kč za jednoho vycvičeného psa. Výsada vázaná k tomuto právnímu institutu diferencuje postavení vodících psů například od psů tzv. asistenčních, (canisterapeutických) apod. Můžeme proto podle mého mluvit o privilegovaném postavení vodících psů a lidí (organizací), kteří je cvičí či je vlastní na rozdíl například od lidí (organizací), kteří cvičí a vlastní tzv. psy asistenční. Za asistenční psy nemohou být tyto příspěvky vyplaceny. Lidé, kteří tyto asistenční psy cvičí, mohou na toto znevýhodnění v prezentaci své práce upozorňovat:

*„Na rozdíl od výcviku vodících psů pro nevidomé se ale na ně (asistenční psy – pozn. IH) nevztahuje žádný státní příspěvek. I proto se konal Den pro Pomocné tlapy. „Každá koruna je dobrá,“ mínila Lučka Brožová z Českého Červeného kříže. Na nákladný nejméně dvouletý výcvik asistenčního psa lze přispět také na konto 783611440287/0100.“ (Rokycanský deník 26.9.2005, s. 10, Dino, sundej ponožku a podej klíče)*

Uchopit vodícího psa jako soubor právních norem je však ze sociologického hlediska nedostatečné. Navrhují pojímat vodícího psa spíše jako sociální instituci, jako ustálené řešení sociální situace, které má a současně vytváří své aktéry a pravidla, a to nejen ta právně kodifikovaná. Vodící pes je zasazen do sítě dalších sociálních institucí, do sítě morálních očekávání a závazků, povinností, práv a nároků, které vyjednávají a vykazují zainteresovaní aktéři. Aktéři vyjednávají podobu (případně usilují o změnu) této instituce a podílejí se svou praktickou činností na její legitimizaci (či legitimizují případnou změnu). Vodící pes jako sociální instituce na druhou stranu spoluvytváří pozice, sociální statusy či role těchto aktérů.

## NA CITLIVÉ TÉMA – KONTEXTUALIZACE

Vedle širšího kontextu pejskařské kultury jsem byla při svém zkoumání konfrontována s tím, že oblast, ve které při výzkumu instituce vodícího psa pohybují, je citlivá. S tímto předpokladem jsem alespoň vstupovala do zkoumaného prostředí. Předpokládala jsem, a bylo mi to v mnohých interakcích a replikách informátorů potvrzováno, že je potřeba našlapovat opatrně, protože zde může lehce dojít k nedorozuměním, sporům, konfliktům, které se mohou někoho dotknout, někomu ublížit.

Při interpretaci dat jsem se snažila odhalit některé prameny této citlivosti. Za nejvýznamnější považuji *práci s postiženejma lidma*,<sup>5</sup> jenž vynívá jako něco mimo-řádného a jiného. Informátorka toto zdůraznila při vysvětlování svého zaměstnání. Udělala tak například z komunikace s postiženejma něco, co vybočuje z běžné (normální) komunikace.

*„A nejenom kvalifikace z oblasti psů, ale hlavně práce s postiženejma lidma, protože vo tom to je daleko víc, umět se domluvit s postiženým člověkem, umět s ním komunikovat, aniž by člověk litoval nebo na druhou stranu urážel.“* (rozhovor)

Dále například v časopise Svět ženy byl příspěvek o životě nevidomé dívky s vodícím psem zařazen do rubriky *Na citlivé téma*.

V jednom z úryvků, který jsem již použila, byla citlivá záležitost zmíněna v kontextu ne/přiznávání příspěvků na vybrané pomůcky. *Citlivým* se zde stal spor o kompetence, oprávnění zaměstnanců (*oprávněných*) a klientů (*neoprávněně kritizujících*). *Citlivým* se stal výběr těch handicapovaných, kteří dostanou příspěvek a těch, kdo jsou z tohoto procesu vyloučeni. *Citlivé* je samo rozhodování o výši příspěvku. Neoprávněné nároky některých klientů jsou hodnoceny nejen v rámci právního rámce, ale při jejich hodnocení došlo k přerámování sporu na morální rovinu (*zbytečné rozpory a nedůvěra*).

*„Naši pracovníci Centra tyfletechnických pomůcek a služeb SONS, kteří jsou oprávněni vydávat jménem SONS doporučení o vhodnosti pomůcky, jsou někdy vystavováni neoprávněně kritice ze strany klienta, pokud jim náš pracovník musí sdělit, že pomůcku obdržet nemůže a to z důvodu nesplnění některé z mnoha podmínek pro přiznání příspěvku. Jedná se o velmi citlivou záležitost, která do vztahů klientů na straně jedné a zaměstnanců odborných služeb SONS, kteří poskytují určité služby klientům, na straně druhé vnáší zbytečné rozpory a nedůvěru.“*

(<http://www.brailnet.cz/sons/casopis/1999/zora07.htm>)

*Citlivost* oblasti, zdá se, souvisí také s nejednoznačným sociálním statutem psa. Vrátime-li se k jednomu z úvodních úryvků, vidíme, že pes je zde kategorizován jako průvodce, ale ba co víc – jako *společník a přítel*.

---

<sup>5</sup> Zrakové postižení je jedním z druhů postižení. Postižení (handicap) chápou jako sociálně konstruované a sociálně uznané nekompetence nebo nemohoucnosti. Handicapem označujeme a pojmenováváme takové atributy, které jsou v porovnání s jinými atributy téhož charakteru rozpoznané jako menší, nedostatečné či neúplné. Handicap se v praxi často projevuje a rozpoznává jako stigma, jako nežádoucí odlišnost či nedokonalost, která mívá diskreditující status (vice Goffman 2003).



*„Vodící pes je pro zrakově postiženého člověka jedním z velkých kroků k samostatnosti. Je pro něj průvodcem ochotným kdykoliv se vydat na cestu, ale i společníkem a oddaným přítelem.“ (informační leták)*

Tato klasifikace statusu psa a jeho vztahu k lidskému aktérovi překračuje rámec právního výkladu, ale je součástí očekávání a předpokladů, na kterých stojí prezentace instituce vodící pes. V českém prostředí kategorizace vodícího psa za přítele nevyzní nepatříčně, ale je srozumitelná a přijatelná. Změna kategorizace vytváří jinou pozici psa a je aktem uznání jistých morálních práv či oprávnění (k příteli bychom se měli chovat jinak než k pomůcce). Na druhou stranu změna kategorizace implikuje i změnu v očekávání – od přítele očekáváme mnohdy více než od pomůcky. V anglicky psané sociálně vědní literatuře o vztahu člověka a domácích zvířat se používá termín *pets*, stále více je však upřednostňován, mohli bychom říci, politicky neutrálnější termín *companion animals* (zvířecí společníci). Kategorizace a hodnocení psa současně vytváří pozici pro hodnocení zrakově postiženého majitele tohoto psa. Nejenže od přítele očekáváme něco jiného než od pomůcky, ale současně jsme tomuto příteli zavázáni. Organizace, která hodnotí vodícího psa v termínech přítel a společník, stanovuje i implicitní požadavky na to, jak mají zrakově postižení se psy zacházet.

V následujícím úryvku je předvedena sporná kategorizace psa – pomůcky:

*„Já se teda, když už jsme mluvili o tom ošetření tou vyhláškou, tak možná by se vám tam hodilo, vyhláška 182 Ministerstva práce a sociálních věcí, kdy pes je teda zařazen do, ono to zní ošklivě, lidem se to nelíbí, kompenzační pomůcka pro zrakově postižené. Zaplat pánbůh, že tam je uveden, i když pod tím ošklivým názvem, protože takhle vodící pes pevně sedí v zákoně prostě a člověk na něj dostane příspěvek.“ (rozhovor)*

Ošklivostí názvu informátorka hodnotí předpokládaný nesoulad mezi běžným (*lidem se to nelíbí*) a právním statutem vodícího psa. Na ukázkce lze vidět dvě odlišné kategorizace psa – humánní (průvodce, společník, přítel) a právně-byrokratický (pomůcka – věc). Informátorka se ke mně jako posluchače obrací především v humánním rámci – reflexivně pro mě hodnotí *ošklivost* názvu a zároveň se tímto od právní kategorizace vodícího psa morálně distancuje, respektive tuto kategorizace legitimizuje její (finanční) užitečností a potřebností<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Zde bychom se možná mohli znovu vrátit k *vulgárnosti peněz*, kterou zmiňuje Simmel. V zákoně jsou uvedeny všeobecné, univerzální podmínky, za kterých může být příspěvek vyplacen. Zákon vymezuje univerzální kategorie postižení a pomůcek a výši finančních dávek,

## ČISTÉ A KOMERČNÍ

Bourdieu tematizuje při analýze alžírské společnosti dva typy morálky – trhu a poctivosti, které jsou v protikladu: „Pro Alžírany je morálka obchodu, trhu, opakem poctivosti, morálky *bu nija* (poctivý, čistý, čestný člověk), který například nedovoluje půjčovat někomu z rodiny na úrok.“ (Bourdieu 1998: 133) Bourdieu (ibid: 138-141) dále tvrdí, že například pole umění je úzce napojeno na ideu tzv. čistého umělce, který alespoň na první pohled popírá ekonomický zřetel své činnosti. Skutečné umění nesmí být komerční. Poukazuje tím na ekonomii naruby, ve které se ekonomický kapitál může stát anti-kapitálem, který může umělce v očích veřejnosti, publika dehonestovat a diskreditovat. Bohatý umělec není příliš *košer*, ještě horší je to ale s umělcem dělajícím komerční věci.

Domnívám se, že tato ekonomie naruby se vyskytuje ve více polích lidské činnosti, především tam, kde se jedná o sociální pomoc, sociální péči či *práci s postiženými*, což je, jak jsme viděli, *oblast citlivá*. V úryvcích uvidíme, že jako jeden z předpokladů morálně adekvátního působení v této oblasti je vytvářeno vyjmutí této sféry lidské činnosti z *oblasti zisku*. *Práce s postiženými* je pojímána jako činnost, na které by se nemělo vydělávat. Podívejme se, jak jsou v rozhovorech se zaměstnanci organizace představovány a kategorizovány konkurenční subjekty a jak tím současně organizace prezentuje vlastní morální kredit:

*„Nejsme samostatní a de facto středisko tohoto druhu, že je postavené velkej barák, kde je čtyřadvacet psů ve výcviku a kde jsou zaměstnaní profesionální cvičitelé, jsme jediní v republice. To všechno ostatní jsou už soukromníci, který bych nerada mluvila o tom, jakým způsobem to provozují. Ani to v některých těch případech nechci vědět.“*

V úryvku je vytvořena distance mezi námi (*profesionály*) a těmi ostatními (*soukromníky*). Kategorie *soukromník* zde nevyznívá neutrálně, navíc ji následuje hodnocení, které nepřímou kritizuje jejich činnost. *Soukromník* je nedůvěryhodný, protože výcvik vodícího psa dělá pro sebe (pro svůj zisk) – komerčně. V předchozích pasážích rozhovoru informátorka navíc představila zapojení vlastní organizace do mezinárodních a českých struktur sociální péče a soukromník je proto v tomto kontextu ten, kdo je vyloučen či postrádá další institucionální zázemí sociální péče o zrakově postižené.

---

kteřé zřejmě mnohdy (podle výše uvedené ukázky) nepočítají, nedostačují konkrétním životním příběhům a životní situaci konkrétních lidí. Taktéž prostá směřitelnost peněz určených na jednotlivé pomůcky, mezi které je pes/věc zařazen, může být podrobena jistě kritice (*ošklivost*).

---

Održení *soukromníka* z dalšího institucionálního zázemí a především neodpovědnost vůči klientovi je ztvárněno i v následujícím úryvku:

*„Takže v tom týdnu toho předávání je ten pes předán i u vás na tom úřadě, jsou předány veškeré papíry, instruktor odjíždí. Ale to opravdu neznamená, že v ten moment prostě předáme fakturu, pak je proplacena, spadla klec a tím to pro nás končí. Tady je nesmírně důležitý moment a zase musím bohužel zmínit ve vztahu k soukromým subjektům, protože tyhle ty situace se bohužel už v současné době objevují...“ (rozhovor)*

*Předání a proplacení faktury* zde reprezentuje ukončení jedné fáze výcviku vodícího psa. Informátorka demonstruje, že získání peněžního příspěvku není pro její organizaci konečným cílem na rozdíl od *soukromých subjektů*.

V dalším úryvku je negativní hodnocení *soukromníků* podle mé interpretace ještě vyhrcořenější.

*„Takže přijde soukromník, přivede nějakého voříška, kterého támhle před měsícem čapnul na ulici a řekne, že je to vodící pes a dostane dvě stě deset tisíc. Tohle je teda strašný. Proto je těch soukromníků tolik a proto se z těch, z těch nevidomých stal takovej, prostě kupčí se s nima, je to strašný, jo, nikdo se neohlíží na toho člověka a tady hele za psa dostaneme dvě stě tisíc, je to šílený.“ (rozhovor)*

Zde je již pro posluchačku (mne) vytvořena přímá souvislost mezi finanční dotací na psa a úmysly a důvody, proč *soukromníci* vodícího psa cvičí. Hodnocení činnosti *soukromníků* je kategorizováno jako *kupčení* a celý tento úryvek je postaven na očekávání, že na nevidomých by se nemělo vydělávat. Je zde předveden střet, nesoulad dvou oblastí: *citlivé* a *zisku*. Stejně jako ve spojení *kupčení s odpustky* je rétoricky vytvořena morální závadnost obchodování s něčím, co by mělo zůstat čisté, tedy nekomerční (*nikdo se neohlíží na člověka*). Hodnocení nemorálního jednání podporuje například *nějakého voříška, kterého támhle před měsícem čapnul na ulici*. Takovýto pes je falešný vodící pes. Důležité se zdá rovněž zdvojené zdůraznění ceny psa (respektive příspěvku na něj).

Podobný charakter a hodnocení má následující příspěvek:

*„Výcvik vodícího psa trvá jeden a půl roku. Celkové náklady na jeho výcvik mohou dosáhnout až 200 000 korun. Pro nevidomého se stane pes nenahraditelnou pomůckou teprve při dosažení dokonalé souhry. ... Podle vyhlášky mohou sociální odbory městských úřadů proplácet náklady spojené s výcvikem, výchovou a předáním psa až do výše 210 000 korun. Podle Vladimíra Krajíčka se proto výchova a prodej takto vycvičených psů stává poměrně lukrativní záležitostí. Přitom je poměrně slabá kontrola kvality výcviku a Sjednocená organizace nevidomých a slabozrakých (SONS) má obavy o zprofanování výcviku.“ (Deník Litoměřicka 27.7.2005, s. 16, Menea slouží nevidomým).*

Ve článku je zdůrazněna cena (výše příspěvku) a vyslovena obava o zprofanování, tedy znevážení či dokonce znesvěcení výcviku. *Lukrativní* záležitost opět odkazuje k *oblasti zisku* a nesoulad s *oblastí citlivou* vystihují stejně jako kupčení *obavy o zprofanování*. Výcvik vodičích psů je představen jako něco, co je *citlivé* a co by mělo být ale i výlučné a nedotknutelné komerčí (snad až posvátné, vezmeme-li do úvahy posvátné jako opak profánního, resp. zprofanovaného). Kategorie, které mají nějaký odkaz k náboženství, se v prezentaci organizace vyskytují minimálně ještě jednou. Organizace distribuuje leták, který se jmenuje *Desatero pro kontakt s nevidomým, kterého vede vodící pes*. Domnívám se, že takto použité kategorie spoluvytvářejí dojem morální závaznosti a morální nálehavosti dodržování deklarovaných pravidel.

*Soukromník* je představen také jako někdo, který je svolný k podvodům (*prožene přes soukromníka*), a to opět za účelem zisku. Slovo *bohužel* vyjadřuje distanci od takového jednání.

*„Bohužel v poslední době už se objevily případy, že si rodina, kde je zrakově postižený, pořídí štěňátko jakéhokoliv plemene třeba finský špic, o tom třeba konkrétně vím, prožene se to přes soukromníka, dá se tomu razítko, že je to vodící pes, přivede se to na úřad, nevykastrovaný zvíře samozřejmě a rodina má pejska, s kterým chodí po výstavách, štěňátka. Bohužel...“* (rozhovor)

Všechny tyto výpady ke konkurenci směřují podle mého k uzurpaci symbolického kapitálu či prestiže a k vyloučení ostatních subjektů z podílení se na proceduře přidělování příspěvků. Jedním z prostředků zápasu o omezené finanční zdroje může být i tato morální diskreditace konkurence. Tímto však nechci soudit opravdové či skryté motivy zaměstnanců organizace či tzv. soukromníků. Snažím se jen interpretovat některé rétorické či argumentační prostředky, které tito aktéři používají.

A přiznávám je to hodně ožehavé i pro mě. Sama se ocitám v pasti očekávání spojené *citlivé oblasti*, protože v žádném případě mi nejde o to poukázat na nějaké nekalé praktiky jedné organizace, která používá podpásový a nečestný způsob boje v honu za co nejvíce finančních příspěvků. Vůbec ne. V podstatě mám k těmto lidem velký respekt a úctu. Chci pouze poukázat na *normální praxi aktérů*, kteří nějaký způsobem představují a legitimizují svou činnost, kteří tuto svou činnost reflektují, hodnotí a snaží se posluchačku či širší publikum dostat, myslím, že mohou říci *podle svého nejlepšího svědomí a vědomí*, na svou stranu. Postupy a prostředky, na které upozorňuji, jsou podle mě i v jiných každodenních situacích běžně aktéry používány.

Jednou z možných výtek adresovaných na mou (dis)interpretaci uvedených úryvků a promluv informátorů může být to, že se stavím do role arbitra, který hodnotí sociální význam či účinek kategorizací, vět a slov. No

ano. Jsem tím arbitrem a svou argumentaci a interpretaci zakládám na jisté asymetrii či převaze, která vzniká z vlastnictví a detailního rozboru přepisu rozhovoru či přednášky (popřípadě dalších dat). Současně však vycházím z etnometodologického předpokladu o kompetentních reflexivních aktérech, kteří strategicky a umně volí vhodné či adekvátní prostředky, kterými se orientují ve světě a kterými tento svět interpretují a rozumějí mu. Za takového aktéra považuji jak jednotlivé informátory, tak sebe samou. To, co mi dává jistou *silu*, převahu či analytický potenciál, je možnost systematického vracení se a pitvání jednotlivých sekvencí či částí rozhovorů a konfrontace s odbornou literaturou i odborným publikem.

## VYKAZATELNOST FINANCOVÁNÍ

Jako jistá opozice k *základu explicitnosti (kalkulace)*, který Bourdieu zmiňuje v souvislosti s předkapitalistickou ekonomikou v Alžírsku, se jeví *příkaz explicitnosti* v kontextu *vykazatelnosti* nakládání s finančními příspěvky určenými na výcvik vodícího psa. Přesná kvantifikace a písemné doložení (*rozpis*) všech nákladů figuruje jako záruka poctivosti a vytváří distanci od nemorálního obohacování se na úkor postižených. Znovu upozorňuji, že se pohybujeme v napětí *oblastí zisku* a *oblasti citlivé*. *Vykazatelnost* financování zvyšuje důvěryhodnost organizace – naše organizace hraje s čistými kartami a rádi vám je i ukážeme<sup>7</sup>.

*„Cena u nás se pohybuje, já nevím, sto padesát, sto šedesát tisíc, je to jenom za náklady vynaložený za toho psa, takže vode mně úřednice dostane rozpis na toho psa, kde je vlastně vod péče o chovnou fenou a končí to tím předáním, je tam úplně všechno, jsou v tom školení zaměstnanců, že jo, ty návštěvy v místě bydliště klienta, školení klienta, výcvik, mzdy instruktorů, provoz celého toho střediska, mzdy vlastně ostatních zaměstnanců, ale jsou to jenom náklady, takže každej pes, ta cena se trošičku liší, protože jeden pes je tady o měsíc*

<sup>7</sup> Znovu se vracím k některým Simmlem inspirovaným myšlenkám o charakteru peněz. Neosobnost a anonymitu ekonomické peněžní směny (a považujeme za ni i „dotační příspěvkovou“ činnost státu a sponzorské dary) nabourává organizace pořádáním Dnů otevřených dveří, soutěží dovedností dvojic vodící pes – člověk konaných na frekventovaných veřejných prostranstvích, např. na Václavském náměstí, distribucí propagačních materiálů, ve kterých jsou zobrazení jednak psi při výcviku a práci a dále „roztomilá štěňátka“. Zvýšení důvěryhodnosti pomáhá nejen racionální vykazování toho, jak organizace se získanými penězi nakládá (na co je používá) – faktury, rozpisy, ale i ve spíše emocionální rovině vedené představování životních příběhů zrakově postižených lidí, roztomilých pejsků, které vychází z rámce *citlivosti*.

*díl, druhéj o čtrnáct dní míř, že jo, ta cena je pohyblivá, ale nikdy jsme se pochopitelně nedostali k částce dvě stě tisíc.“ (rozhovor)*

Informátorka vyjmenovává různé položky, které se podílejí na ceně vodičího psa a tím zároveň ukazuje strukturu celého výcviku a zázemí, jenž je na pomoc zrakově postiženým vytvořeno. Distanci mezi svou organizací a konkurencí vytváří také poukazem na to, že, i když je dle vyjmenovaných položek výcvik o vodičího psa v kontextu péče o zrakově postiženého široký, nedosáhne celková částka oněch *dvousettisíc korun* (které požadují *soukromníci*).

V dalším úryvku informátorka ztvárňuje situaci, ze které vychází nároky samotné organizace na *vykazatelnost* financování větší než nároky úředníků (resp. úřednice), které příspěvek vyplácí. Úryvek vyznívá jako jistá morální lekce toho, jak by se *úřednice*, která tu v jistém smyslu metonymicky zastupuje celou byrokratickou strukturu spojenou s procedurou získání příspěvku, měla správně chovat. Tím vypravěčka představuje nároky a očekávání na výkon jedné z rolí, která jsou součástí instituce vodičí pes. Ustanovuje svou představu správných pravidel fungování instituce vodičí pes. Při vyprávění dochází k zpřítomnění celé události, k jejímu předvedení a dramatizaci. Sama vypravěčka rekonstruuje rozhovor, kterým dokládá mimo jiné i svou expertnost. Na ni se jako na člověka kompetentního obrací *úřednice* o radu či o pomoc. Informátorka se naopak obrací k partnerce rozhovoru a předpokládá u ní souhlas (*já to přeče musím*). Opět zde tedy vidíme hledání souhlasu a vyřčené očekávání, předpoklad o dojmu, který scénka vyvolává v posluchače:

*„Ona mi to jedna i ta úřednice i vysvětlovala, já říkám, ale heleďte, volala mi, že tam maj psa vod soukromníka, že neví, no, mě se neptejte jako je na vás, abyste si zjistila, vy jste ten, kdo má moc, jestli toho psa proplatíte celýho nebo ne. No jo, ale já si nemůžu nic zjistit, já říkám, ale vy jste přeče oprávněná k tomu, vy když mi sem přijdete a budete chtít vědět, kde se ten pes narodil a jak to tam vypadalo a proč, proč je za něj peníze za tu předvýchovu tak veliká, tak já to přeče musím všechno písemně doložit. Vona říkala, no ale já to neudělám, protože mi to nic nenařizuje. Je to tak, všechno chodí podle vyhlášek a nařízení a pokavad' ta úřednice prostě tohle nedostane nařízeno, tak to zjišťovat nebude, protože pro ni je to práce navíc.“ (rozhovor)*

V této ukázce se znovu setkáváme s jistým střetem dvou rámců. Vypravěčka vytváří rozpor mezi morálním očekáváním toho, jak by se měla úřednice chovat, a právní povinností, kterou ji určuje zákon (*všechno chodí podle vyhlášek*). Zároveň zde dochází k představení střetu dvou zájmů – zájmu organizace na co nejpřísnějších pravidlech, kontrole a výkonu role úřednice, a zájmu úřednice, která se chce uchránit od *práce navíc*. Také tato poslední kategorizace ukazuje, že informátorka odlišně hodnotí zapojení různých aktérů. Pro úřednici je to jen práce (povinnost), kdežto pro

organizaci je výcvik vodících psů spíše poslání, služba atp. V úryvku dochází rovněž ke zobecnění názorného příkladu (jedna úřednice informátorce zavolala a chtěla po ní nějakou radu) na jednání všech úřednic (tedy byrokratického aparátu, za povšimnutí stojí i genderová asymetrie této kategorie).

## NE/POVINNOST FINANCOVÁNÍ, SPONZORING

Již jsem uvedla, že vyhláška nestanovuje povinnost vyplatit (celý) příspěvek na úhradu výcviku vodícího psa. A i když zákon neuznává automatický nárok na proplacení psa, lze různými prostředky vyjádřit přesvědčení o *morálním nároku* na proplacení celé částky. V prvním úryvku je tento nárok (očekávání) explicitně vyjádřen (netýká se zde pouze vodícího psa, ale obecně jakékoliv kompenzační pomůcky):

*„Možnost získání příspěvku na tyto pomůcky však neznamená automaticky právní nárok na tento příspěvek, ale jen morální nárok.“*  
(<http://www.brailnet.cz/sons/casopis/1999/zora07.htm>)

V úryvku druhém je předvedeno hodnocení (*naštěstí*) toho, že k nevyplacení celé částky nedochází často. Navíc je zde znovu poukázáno na *využívání* proplacení celé částky ze strany *soukromníků*. Tím se informátorka distancuje od těchto údajných nekalých praktik a zároveň vytváří dojem, že její organizace toto nečiní.

*„Je nebo takhle, úřad není povinen tomu člověku ten příspěvek vyplatit celý, jo. Já musím říct, že se to naštěstí moc často neděje, ale ta částka dvě stě deset tisíc, víme, že toho využívají ti soukromníci.“* (rozhovor)

Úryvek pokračuje hodnocením *vykazatelnosti* financování a kontroly této *vykazatelnosti* ze strany *úřednice*. Reflexivně zde informátorka hodnotí nedostatečnou právně stanovenou kontrolu výcviku vodících psů. Prakticky tím posluchačce sděluje, že její vlastní organizace by dostála i těm náročnějším požadavkům a podmínkám výcviku.

*„Tady je strašně špatný to, že ta úřednice vůbec nedokáže nebo ne, nemůže, ne nemůže, asi by mohla, kdyby chtěla, ale nic ji to nenařizuje, žádná jiná vyhláška, aby si zjistila, za co těch dvě stě deset tisíc vůbec vynaložila, jo.“* (rozhovor)

V následující ukázce informátorka vyprávěním ztvárňuje krátký příběh, ve kterém ukazuje, že *úřednice* má právní nárok na nevyplacení celého příspěvku, současně předvádí morální nárok zrakově postižených na vyplacení tohoto příspěvku. Očekávání informátorky o morálním nároku na vyplacení je podpořeno *schopností, samostatností, inteligentností* lidí, kteří

o příspěvek žádají. *Paní úřednice usoudila* charakterizuje jednání úřednice spíše jako náhodné, nepromyšlené či arogantní.

*„Ale pak se taky stalo, že tady v Praze paní úřednice řekla manželům, který jsou oba nevidomí, nesmírně schopný lidi, bydlí v úžasné uklízeném bytě tři plus jedna, voba dva chodí do práce, čili oba dva státu odvádějí daně, říkám nesmírně schopný lidi, samostatný, úžasný, inteligentní, vzdělaný, paní úřednice usoudila, že když mají doma obrazy a koberce, ty lidi vyplňují takovej dotazník, kterej je podle mě dost takovej urážlivej a diskriminační, je to trapný vyloženej takový dotazník, tak voni uvedli, že maj ještě teda paní má rodiče, který mají doma, já nevím, drahej obraz, tak paní usoudila, že jim na toho psa stačí padesát procent.“ (rozhovor)*

Můžeme zde pozorovat jistý rozpor - v předcházejících úryvcích informátorka hodnotí nedostatečnou kontrolu a příliš benevolentní vyplácení příspěvků (*soukromníkům*) ze strany *úřednic*, na druhou stranu je v jiném kontextu rozhodnutí o nevyplácení celého příspěvku ironizováno a kritizováno. Zdrojem kritiky se stávají v prvním případě údajné obohacování soukromníků na úkor zrakově postižených, v případě druhém je to *diskriminace* zrakově postižených lidí, kteří vlastní určitý majetek a kteří jsou slušní, inteligentní, pracovití a kteří mají tedy morální nárok na příspěvek.

Příběh má pointu v nalezení sponzora, který doplatil chybějící částku na tohoto konkrétního psa.

*„Sehnali jsme sponzora, to byl velice rázný člověk, ten dorazil na úřad, tenkrát to byl i článek v novinách (smích), no nicméně paní tvrdě stála na svém a nehnulo to s ní, jo. Protože vona na to má právo, jo. Takže dorazil sponzor na úřad, kde je ta paní, která, se dostal až k tý paní a říkal, já jsem ten a ten, budu doplácet pro tyhle lidi psa a vy mi teď řekněte, jestli budu platit přední polovinu nebo zadní polovinu, pak tam s ním šli reportéři a to byl úžasný článek v Reflexu nebo někde.“ (rozhovor)*

Informátorka konfrontuje *právo úřednice* s morálním očekáváním dalších aktérů – postav příběhu: *rázného sponzora* a *reportéři* (*Reflexu nebo někde*), a jistě také s očekáváním, které předpokládá u posluchačky. Ironizace či zesměšnění rozhodnutí *úřednice* je také jedním z prostředků, jak poukázat na nesoulad právně stanovených povinností a práv a morálních nároků a očekávání.

*Vykazatelnost* financování se vztahuje rovněž k sponzorům, kteří přispívají na chod organizace. Informátorka opět hodnotí jinou konkurenci a argumentuje důvody, podle kterých ubývá sponzorů. Opět se distancuje o *nějakých nadacích*, které zneužily sponzorské příspěvky od lidí, a deklaruje *vykazatelnost* použití sponzorských příspěvků darovaných této organizaci.

*„Takže sponzoři jsou, pochopitelně na začátku těch devadesátých let to bylo trošinku vo něčem jiným, už lidi změnili, změnili svoje minění,*



*těch sponzorů ubývá, ale já si myslím, že to je i díky takovým těm, že se spousta peněz někde ztratila, že jo, nějaký nadace a takovýdle věci, takže mám radost, že ty lidi, i když sem přijdou, tak jim máme co ukázat, můžou vidět výsledky, výsledky toho, na co vlastně přispěli.” (rozhovor)*

V dalších fázích rozhovoru vyjmenovává některé větší sponzorské finanční dary a způsob jejich využití.

*„My máme tady třeba, dám příklad školku paní doktorky Š.T., to byla paní, která sem přišla, že by chtěla dát něco psům, my jsme netušili o jakou částku se jedná, protože to nechtěla říct (...) No tak jsme koukali, na účet přišlo sto tisíc, tak má paní doktorka T. svoji školku desetí štěňátek. To je rozepsaný, a když je sraz štěňat, tak, tak ji zavoláme, že přijdou ty její miminka školkový, tak ona se vždycky dorazí podívat.” (rozhovor)*

V této části úryvku lze znovu vzpomenout pojem Pierra Bourdieu *zákaz explicitnosti* (Bourdieu připomíná také Maussovo pojetí daru), který lze jistým způsobem pozorovat v interpretaci příběhu Š. T. – *nechtěla říct*. Můžeme to chápat jako jakési skromné mlčení o poměrně vysoké částce (že je tato částka vysoká zdůrazňuje vypravěčka – *no tak jsme koukali*). *Zákaz explicitnosti* se nevztahuje v tomto kontextu na obdarovaného, jako jeho povinnost se jeví adekvátní zacházení z finančními prostředky. Stejně jako v předchozím úryvku je tak i zde vykreslena *vykazatelnost* a kontrolovatelnost nakládání z prostředky, které byly organizaci svěřeny. Poukázáním na to, že někdo svěřil takto vysokou částku lze vytvářet a posilovat dojem důvěryhodné organizace.

## ZÁVĚR

Vodící pes má na rozdíl od ostatních servisních psů výsadu, že je jeho postavení, především možnost finančního proplacení, ukotveno v českém právním řádu. Právní norma – institut vodícího psa však nestanovuje všechna pravidla, všechny povinnosti a práva, která jsou s institucí vodícího psa spojena. Právní norma stanovuje obecnou možnost poskytnutí příspěvku na vycvičeného vodícího psa, neurčuje však blíže, jak má správný vodící pes vypadat, jaké má mít schopnosti, ani jaká má být kvalifikace lidí, kteří tyto psy cvičí. Tato z jistého úhlu pohledu nedostatečné regulace byla některými informátory kritizována.

Vodící pes jako sociální instituce obsahuje navíc také další nároky či očekávání, které směřují k výkonům rolí zainteresovaných aktérů či k pravidlům fungování této instituce. Jedná se především o nároky či předpoklady morální. Proto jsem se v tomto příspěvku zaměřila na vztah ekonomického a morálního aspektu výcviku vodících psů. Finanční aspekt

byl v rozhovorech často zdůrazňován a je pravděpodobné, že za tím stojí právě legislativní vymezení vodícího psa, které se v podstatě vztahuje téměř výhradně k možnosti peněžního příspěvku na psa.

Výcvik vodících psů probíhá v ČR v jistém konkurenčním prostředí. Funguje zde více malých či větších organizací a jednotlivců, kteří tyto psy cvičí. Pro chod organizací je nutné zajistit finanční zdroje. Zákon ustanovuje možnost získání příspěvků, dalším finančním zdrojem jsou sponzorské dary. Jednotlivé organizace tak v podstatě soutěží o přízeň úředníků rozdělujících příspěvky i přízeň sponzorů. Pro získání potřebné finanční dotace je nutné zvládnout *management dojmů*. Vytváření dojmu důvěryhodnosti (poctivosti a profesionality) tak můžeme chápat jako jeden z hlavních cílů prezentace činnosti organizace a jejího výcviku vodících psů.

Etický rozměr se při prezentaci finančních souvislostí výcviku ukazoval například v momentech, kde informátoři představovali nekompatibilitu *oblasti zisku* (komerčního) a *oblasti citlivé* (čistého). Na tomto rozporu pak byla postavena morální diskreditace konkurence (*soukromníků*). Dalším prostředkem posílení dojmu o vlastní důvěryhodnosti bylo předvedení morálních nároků na *vykazatelnost* finančních zdrojů.

Dalším významným místem, na kterém se odehrávalo vyjednávání o pravidlech a správné podobě instituce vodící pes, bylo střetávání právně-byrokratických postupů (povinností a práv) s nároky, které bych označila jako *humánní (morální)*. Informátoři například poukazovali na nedostatečné legislativní vymezení povinností *úřednic*. Také pozice psa – jako věci/pomůcky a jako přítele balancuje na hraně těchto dvou rámců.

Informátoři počítali při rozhovorech s určitými sdílenými kulturními (morálními) interpretačními rámci, na základě kterých představovali a hodnotili svou činnost či vyslovovali soudy o konkurenci. Tak například nesoulad mezi oblastí zisku a oblastí citlivou musí podle mého vycházet z obecnějších představ o fungování morální směny, ať už ekonomických nebo symbolických statků. Na základě analýzy jejich výpovědí lze jistě i usuzovat na obecnější předpoklady morálně vhodného nakládání s penězi. Nejdůležitější informátoři v hovořili o vykazatelnosti finančních zdrojů a částečně i o racionální střídmosti v jejich užívání.

Považuji za důležité zopakovat, že jsem se v tomto příspěvku zabývala perspektivou pouze jedné z organizací cvičící psy. Rozhovory se zaměstnanci organizace jsem doplnila několika novinovými příspěvky reflektujícími téma výcviku vodících psů. Zajímá mě tudíž převážně vnitřní pohled na fungování celé instituce vodící pes. V dalších fázích výzkumu se zaměřím i na perspektivu majitelů vodících psů, tedy zřetelně postižených, kteří psy používají ve svém každodenním životě. Součástí mé disertace bude

rovněž analýza způsobu, jakým je konstruováno zrakové postižení a v návaznosti na něj i normálnost, jak je prezentován vztah zrakově postiženého a vodícího psa a jaká specifika vyplývají z tohoto lidsko-zvířecího vztahu. V tomto příspěvku jsem chtěla ukázat jen jeden aspekt prezentace této instituce, a to konflikt a současně (sou)hru ekonomického a morálního.

---

---

## LITERATURA

---

- BELK, R.W. Metaphoric Relationships with Pets. In *Society and Animals*, vol.4, no.2, 1996. [Available at: <http://www.psyeta.org/sa>]
- BERGMANN, J. R. Haustiere als kommunikative Ressourcen. In *Kultur and Alttag*. Göttingen : Verlag Otto Schwartz und Co, 1988, s. 299-312.
- BOURDIEU, P. *Teorie jednání*. Praha : Karolinum, 1998.
- FLYNN, C. P. Battered Women and Their Animal Companions : Symbolic Interaction Between Human and Nonhuman Animals. In *Society and Animals*, vol. 8, no. 2, 2000. [Available at: <http://www.psyeta.org/sa>]
- GOFFMAN, E. *Všichni hrajeme divadlo*. Praha : Nakladatelství Studia Ypsilon, 1999.
- GOFFMAN, E. *Stigma*. Praha Sociologické nakladatelství, 2003.
- HEJHALOVÁ, I. Jak štěkají psi a lidé. *Biograf*, no. 34, 2004 (a), s. 71 – 92.
- HEJHALOVÁ, I. Jak u nás vystupovali psi do sociologie. *Biograf*, no. 34, 2004 (b), s. 97 – 100.
- MENACHE, S. Dogs and Human Beings : A Story of Friendship. In *Society and Animals*, vol.6, no.1, 1998. [Available at: <http://www.psyeta.org/sa>]
- SANDERS, C. R. Understanding dogs : Caretakers' attributions of mindedness in canine-human relationships. *Journal of contemporary ethnography*, vol. 22, no. 1, 1993, s. 205 – 227.
- SANDERS, C. R. *Understanding dogs: Living and working with canine companions*. Philadelphia : Temple University Press, 1999.
- SIMMEL, G. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha : Slon, 1997.
-

**PRAŽSKÉ SOCIÁLNĚ VĚDNÍ STUDIE / PRAGUE SOCIAL SCIENCE STUDIES****Sociologická řada**

001	Hynek Jerábek	<b>Paul Lazarsfeld's methodology for public opinion research</b>
002	Jadwiga Šanderová Olga Šmídová	<b>Meze a možnosti interakcionistického výzkumu sociálních nerovností</b>
003	Stanislav Holubec	<b>Evropský sociální stát a jeho kritikové</b>
004	Lenka Veselá	<b>Feministické reflexe vedy</b>
005	Jiří Kabele Lukáš Linek	<b>The Paradox of the Czech Way of Coping with the EU Accession</b>



---

**MISCELLANEA SOCIOLOGICA 2006**

---

**Sbornik příspěvků z 2. doktorandské sociologické konference**

---

Edice PSSS  
Sociologická řada SOC-006

*Klíčová slova*

Důvěra sociální  
Výchova mediální  
Diskurz  
Církev katolická  
Morálka  
Komunikace

*Editor*

Mgr. Radek Tichý

*Redakční rada*

Doc. PhDr. Jadwiga Šanderová, CSc.  
Doc. PhDr. Jiří Šubt, CSc.  
Mgr. Jan Balon, PhD.

*Vydavatel*

Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy, Smetanovo nábřeží 6, Praha 1

*Kontakt*

veda@fsv.cuni.cz

---