

Caritas e|veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

Charita jako činitel německého sociálního státu

Michael N. Ebertz

Sociálně kulturní práce v lidových vrstvách

Michal Kaplánek

Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva

Roman Míčka

**Hospodářsko-etická koncepce Karla Homanna jako etika
rámcového řádu**

Martin Bílek

**Paulo Freire – pedagogika utlačovaných a její vztah
k teologii osvobození**

Magda Ledvinková, Richard Macků



Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích

pořádá celoročně
kurzy celoživotního vzdělávání v těchto oblastech:

Sociální práce
Náboženská pedagogika a etická výchova
Teologie
Univerzita třetího věku

Podrobné informace
naleznete na

www.tf.jcu.cz/czv

nebo je podá koordinátorka
celoživotního vzdělávání

Mgr. Helena Machulová

tel.: 387 773 516

e-mail: machulovah@tf.jcu.cz



Caritas et veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

OBSAH

rozhovor 7–13

články 15–18

**odborné
studie** 20–78

recenze 80–82

Vážené kolegyně, vážení kolegové,

v posledních měsících se mezi křesťany v České republice začalo diskutovat o vztahu církve k hospodářskému uspořádání státu. Mluví se o tom, do jaké míry se křesťané mohou ztotožnit s různými modely fungování státu a jaké místo má v tomto kontextu sociální nauka církve. Ačkoli toto číslo bylo koncipováno dříve, než vznikla živá diskuse o této problematice, přináší nyní právě proto důležité analýzy a podněty k tomuto tématu.

Vzhledem k tomu, že demokratický stát funguje v konkrétních sociálních souvislostech, nemůžeme reflexi fungování demokracie jako politického systému oddělit od analýzy ekonomických vztahů a možnosti eticky odpovědného uspořádání těchto vztahů. Podnětem k této reflexi může být článek *Martina Bílka* o hospodářsko-etické koncepci Karla Homanna, který vidí řešení současné krize etických principů v tržním hospodářství v prosazení „rámcového řádu“.

Jestliže k poslání církve patří *diakonia* jakožto služba člověku, a to nejen ve smyslu individuálním, ale i sociálním, je užitečné v nastalé situaci reflektovat jak „myšlenku charity“, tak i místo Charity jako subjektu, který přispívá k vytváření sociálního státu. Tomuto tématu se ve své stati věnuje *Michael N. Ebertz*. Na pozadí konkrétního vývoje v Německu objasňuje změnu ideje sociálního státu jako takového. Jako inspirativní pro českou sociální politiku se nám jeví například následující autorovo tvrzení: „*Politická scéna byla .. změněna na konstruktivní, když německý sociální stát zapojil do vytváření své sociální struktury náboženské a světonázorové aktéry.*“

Diakonická funkce církve se však musí opírat o teologické základy, které *Michael Martinek* vidí v sociálním učení církve. Ve svém příspěvku vyzývá k dialogu mezi církví a politickou reprezentací na toto téma.

Celé číslo je uvedeno spíše historickou reminiscencí – rozhovorem se zakladatelem italského časopisu pro sociální práci *Animazione sociale* salesiánským knězem *Aldo Ellenou* (+2000), který se pro své pojetí tzv. sociální (nebo sociálně kulturní) animace nechal inspirovat myšlenkami 2. vatikánského koncilu, konkretizovanými v Latinské Americe pod vlivem teologie osvobození a „pedagogiky utlačovaných“.

Myšlenku „pedagogiky utlačovaných“ přibližuje na medailónu osobnosti Paula Freireho autorská dvojice *Ledvinková a Macků*. K tomuto pojetí sociální práce se hlásí také *Michal Kaplánek* a ve svém příspěvku se vrací ke kořenům úsilí o „povznesení lidu“, ať už mělo podobu spíše vzdělávací a politickou (osvěta) nebo sociální. Kromě analýzy vývoje tzv. sociálně kulturní práce přibližuje *Kaplánek* také zmíněný model sociálně kulturní animace, který považuje za potenciálně přínosný také pro naše prostředí.

Jestliže sociálně kulturní práce vznikla a rozvíjela se také proto, aby kvalifikovala běžné občany k participaci na demokratickém řízení státu, je namístě zamyslet se nad smysluplností tohoto cíle: *Jaké vyhlídky má demokracie dnes? Jak můžeme zkušenosti s demokracií hodnotit z perspektivy křesťanské etiky?* – To jsou témata studie, kterou v tomto čísle předkládá *Roman Míčka*.

Jak je vidět, druhé číslo časopisu *Caritas et veritas* otevírá široké spektrum otázek a problémů, které je možné označit jedním jmenovatelem: „sociokultura“ či sociální kultura, tedy komplex vztahů ve společnosti a jejich kultury.

Témata dalších čísel

Pro další čísla byla redakční radou CetV stanovena následující témata, ke kterým redakce uvítá příspěvky jak v podobě popularizačních článků, tak i odborných studií. O zařazení popularizačního článku rozhoduje redakce, odborná studie podléhá dvojí anonymní recenzi.

1/2012 Kaplanství – Pastorační služba
ve věznicích, nemocnicích,
armádě, při neštěstích
a v sociálních službách
Uzávěrka: 29. 2. 2012

2/2012 Etická výchova na českých
školách
Uzávěrka: 31. 8. 2012

Sociálně-kulturní animace jako metoda sociální práce (italský pohled)

Interview s Aldo Ellenou

V 60. letech 20. století se nejdříve ve Francii a později i v ostatních západoevropských zemích začala uplatňovat animace jako metoda komunitní práce. Princip animace spočívá v objevování kreativního a inovativního potenciálu jednotlivých členů komunity a ve vytvoření podmínek, aby se tento potenciál mohl rozvinout a přispěl k zlepšení sociální reality.¹ Francouzská animace byla původně zaměřena na tzv. lidové vrstvy a jejich vzdělávání. Stala se tedy prostředkem sociálně-kulturní práce. Jelikož v době určitého animačního boomu (70. léta) vznikaly také další formy animace, prosadil se pro animaci v sociální práci ve frankofonním prostředí termín *l'animation socioculturelle*², zatímco v Itálii se začal používat termín *l'animazione sociale* (sociální animace).

Protagonistou sociálně-kulturní, resp. sociální animace v Itálii byl katolický kněz, salesián Aldo Ellena (1922-2000). Ellena byl Piemontčan, narodil se a žil většinu svého života v Turíně. Vstoupil k salesiánům a ve svých třiceti letech se stal knězem. Po studii na Papežské univerzitě Gregoriana v Římě se vrátil do Turína jako učitel a animátor. Zde založil středisko pro dokumentaci a aplikaci 2. vatikánského koncilu (via Magenta). Byl iniciátorem mnoha kurzů a vzdělávání v sociální práci. Napsal řadu knih a založil časopis *Animazione sociale*. Tento časopis patří mezi významné italské časopisy věnované sociální práci.

Jeden z kolegů charakterizoval Ellenu takto: „Byl to revolucionář, ale v rámci poslušnosti. Prosazoval radikální změny, aniž by přitom ztratil jemnost a vlídnost. Byl to gentleman v chudobě, schopný s každým jednat věcně a střízlivě, a přitom s jistou vznešeností. Byl to stařec, ale miloval mládež, byl přitažlivým knězem, autentickým a svobodným, schopným sestoupit z kazatelny, aby bojoval a setkával se s lidmi.“

Pro nás je Ellena zajímavý teologickou motivací sociální práce. Dá se říci, že italskou sociální animaci opravdu „animoval“, tzn. *naplňoval duchem*, takže i současné vedení časopisu *Animazione sociale* navazuje nejen na to, co vykonával, ale snaží se pokračovat v jeho šlépějích. Proto jsme se rozhodli předložit vám překlad rozhovoru, který byl v roce 1996 publikován v časopise *Animazione sociale* a po Ellenově smrti zařazen do významného sborníku o sociálně-kulturní animaci, který redigoval jeho nástupce Franco Floris.³

Michal Kaplánek

¹ O tématu „animace“ pojednává obsírně článek: ANNA DUDOVÁ; MICHAL KAPLÁNEK; RICHARD MACKŮ, Mnohotvarý fenomén animace. Pokus o rozdělení animace na základě východisek a cílového zaměření jednotlivých typů animace, *Pedagogická orientace*, 2011, roč. 21, č. 3, s. 20-40.

² Tento výraz jsme se rozhodli překládat jako „sociálně-kulturní animace“.

³ ROBERTO CAMARLINGHI, (a cura di). *Riscattare l'immaginazione sociale. Appunti per l'animazione di domani*. Intervista a Guglielmo Aldo Ellena. In *Animazione sociale*, 1996, a. 26, n. 11, p. 3-9; 2a edizione in: FRANCO FLORIS (ed.), *L'animazione socioculturale*. Torino : EGA 2001, s. 11-18.

Pedagogika utlačovaných

Redaktor: *Done Aldo, již více než čtyřicet let máš na starosti sociálně-kulturní animaci, a to na rovině praktické i teoretické. K tomu, že ses vydal po životní dráze animátora, přispělo několik rozhodujících skutečností, že?*⁴

Ellena: Ano. V zásadě jsem dospěl k závěru, že k nastoupení cesty animátora podstatně přispívají tři skutečnosti: učitelé animace, určité kulturní a politicko-společenské události a četba. Já osobně jsem měl to štěstí, že jsem již od čtyřicátých let byl pod vlivem velkých animátorů. Animátorů, kteří jsou hodni tohoto označení. Setkání s nimi pro mne bylo určující. Uvedu jen několik jmen: don Primo Mazzolari a jeho periodikum „Adesso“, otec David Turolfo a otec Ernesto Balducci. To byli tři velikáni, odolní vůči pokušení masovosti a autoritarismu, vůči nebezpečí konzervativního konformismu a klerikalismu i vůči svodům pomíjivé kultury. Byli to lidé, kteří ačkoliv pocházeli z kléru, dokázali se přiblížit laickému světu, uměli se pružně pohybovat i myslet.

Stejně tak pro mne bylo rozhodující, že jsem prožil několik událostí, které pohnuly dějinami. Mám na mysli 2. vatikánský koncil (1962), Pražské jaro a Francouzský máj (1968)⁵, studentské bouře (1968-69), a italský Horký podzim 1969 ve světě pracujících. Byla to hutná léta, plná rozporů a společenského vření.

A konečně to bylo setkání s několika autory skrze četbu jejich díla. Zmíním zde pouze dva dokumenty: konstituci 2. vatikánského koncilu *Gaudium et spes* a *Pedagogiku utlačovaných*, jejímž autorem je Paulo Freire. Právě tento text mi vnukl myšlenku a dodal odvahu zahájit v Miláně roku 1971 vydávání *Animazione sociale*. Vzpomínám si, že jsem v nultém čísle představil organickou strukturu prvních tří kapitol. První ročníky „Sociální animace“ pak spočívaly na některých myšlenkách studentských bouří anebo prezentovaly vlastní úmysly: humanismus spojený s odpovědností, úmysl pracovat a znovu objevovat *kolektivní dimenzi* (osvobození od autoritářství) na rovině praktické i kulturní, dynamické propojení mezi teorií a praxí a souvztažnost mezi nimi, ducha induktivního myšlení a silný důraz na zkušenostní složku, sociologickou představivost, novou didaktickou orientaci a aplikaci procesu *soustavného vzdělávání*. Právě v této perspektivě se dobře definuje dynamika sociokulturní animace, chápaná v dimenzi ne-násilí, mající cíl ve změně skrze účast.

Nová kultura konání

Red.: *V jednom z tvých textů stojí: „Považuji termín ‚sociální animace‘ za ekvivalent termínu, ‚sociálně-kulturní animace‘; posledně jmenovaný termín podtrhuje požadavek chápat animaci v její podstatné úloze ‚změny mentality‘ (‚mentalitou‘ se zde rozumí kultura)“. A dále mluvíš o sociální animaci jako o ‚organickém stylu‘: „Základní funkce ‚sociální animace‘ jsou obvykle popisovány jako ‚organický styl‘, jako jemná součinnost všech operativních rovin“. Změna mentality a organický styl – to jsou dva klíčové pojmy, které udávají charakter animace...“*

Ellena: Ano. Proto se sociální animace neprofiluje jako „chvilková animace“, která se obrací k velkým diváckým masám, více či méně podobným masám diváků televizních, a tyto masy provokuje pouze k tomu, aby se staly diváky s pocitem kolektivní anonymity. Taková „chvilková animace“ po lidech „sklouzává“, protože je vtahuje do děje hlavně emocemi prožívanými v „nitru“ a v „odloučenosti“ vlastní individuality. Sociální animace lidi naopak *stimuluje* ke změně mentality a bezduchých situací lhostejnosti, pasivity, rezignace a marginalizace, a to

⁴ V 19. století se v Itálii katoličtí kněží titulovali „don“. V současné době se používají častěji jiné tituly, jako např. „padre“ (otec). U salesiánů v Itálii a v řadě dalších zemí, např. na Slovensku, se zachoval tradiční titul „don“. Pozn. editora.

⁵ V originále rozhovoru jsou pražské události roku 1968 mylně datovány do roku 1967. Pozn. editora.

skrže záměrnou a činnou participaci. To je animace, jak jsem ji pochopil během své cesty, a jak jsem se ji snažil realizovat. Je to velkolepé vzdělávací a kulturní dílo, v rámci něhož může každý člověk dobré vůle nalézt odpovědi na základní a tíživou otázku: „Co mohu udělat já, dnes nebo zítra?“. V tomto smyslu spatřuji velmi úzkou souvislost mezi animací, participací a demokracií.

Demokracie je nejistý politický systém, stále vystavený nebezpečí úpadku. Ale úpadek se nenápadně vkrádá a roste právě ve chvíli, kdy se falešné a exkluzivní zprávy o složitosti problémů setkávají s naším přirozeným sklonem zabydlet se a zdomácnět ve vlastní lenosti a pasivitě. Animace vyvíjí protichůdnou činnost tím, že podporuje novou *kulturu konání*, která má ústřední význam pro překonání rezignace a neúspěšnosti, a dále tím, že usiluje o efektivní participaci, což je hlavním cílem sociálně-kulturní animace, která směřující ke společenským změnám.

Fromm ve svém díle *Revoluce naděje* napsal: „Každá vteřina je okamžikem rozhodnutí, k lepšímu nebo k horšímu. To, co platí o jednotlivci, platí také o společnosti, která nikdy nestagne: jestliže se nerozvíjí, upadá, jestliže nepřekonává status quo, aby dosáhla něčeho lepšího, mění se k horšímu“. Je tedy důležité volit, tj. činit rozhodnutí; rozhodnutí představují „únik“ před nejistotou a zjitřenou problematičností. A dále je důležité plánovat, protože nestačí mít nápady; je třeba pokusit se je realizovat v pojmech načrtávajících nové formy lidské existence.

Tato kultura konání však musí být doplněna kulturou bytí a kulturou naděje. Aby byla účinná, musí stále postupovat kupředu skrže konkrétní projekty, strukturované takovým způsobem, aby každý člověk mohl svou prací přispět k dosažení reálných a měřitelných cílů.

Orientace na sociální vazby

Perspektiva animace tedy musí podle mého soudu rozvíjet dvě základní funkce. Především musí přispívat k *uvědomění*. Čeho? Nevyjádřených, nevyužívaných a potlačovaných schopností jednotlivých osob, skupin a komunit; vnitřních dynamismů našeho jednání – pocitů, motivací, očekávání, hodnot, přesvědčení, cílů, norem, rolí; rozšířeného, skrytého a utajovaného smýšlení; problematických situací souvisejících s opakovanou neshodou mezi „realitou“ a „ideálem“, atd. Zvolená *metoda musí být přesná*: jsou zapotřebí konstruktivní, dobře zacílené kroky, inspirované převládající preventivní péčí, zvláště pak v některých oblastech, jako je participace, expresivita a kreativita v prostředí sociální exkluze a deviace. Toto všechno musí směřovat k cíli vytvořit *novou kulturu smýšlení* v různých sférách: ve veřejném i soukromém jednání, v profesní i dobrovolné činnosti; ve vztazích a spolupráci s osobami a skupinami různého společenského postavení, jinak nastavenými a vycházejícími z odlišných pohnutek, ale usilujícími o dosažení stejných cílů; musí formovat novou kulturu volného času, a to nejen se zaměřením na zábavu, ale také na společenskou angažovanost.

Zadruhé, musí *věnovat pozornost „tkanivou“ sociálních vazeb*. Jak? Prostřednictvím iniciativ podporujících socializaci: mám na mysli skupiny a skupinovou práci, různá setkání s místními lidmi, turistické akce, ekologické aktivity, shromáždění a semináře, lidové slavnosti, putovní výstavy, animace dětí a mládeže ze sídlišť, sbírky na různé úmysly; tímto způsobem musí lidi stimulovat k řešení vlastních malých problémů, které s sebou přináší každodenní život, k překonávání nedůvěry vůči všemu „veřejnému“, k vnější podpoře komunit nabízejících přijetí, k tomu, aby se dokázali zapojit do pomoci v nouzových situacích; je třeba překonat neschopnost komunikace mezi jednotlivými generacemi, mezi veřejnými činiteli a „lidem“, mezi turisty a místními obyvateli; a sice nalezením skupiny ochotných lidských zdrojů, žijících ve funkčním propojení s místními potřebami; vytvořením infrastruktury služeb (například tiskové kanceláře) pro činnost různých skupin, zvláště skupin mládeže, působících na témže území s analogickými cíli; pomocí ověřených technik organizace a programování, směřujících ke stanovení konkrétních kritérií výkonnosti, k pravidelnému ověřování podniknutých a skutečně-

ných kroků; též uznáním autonomie mladých jako protagonistů vlastního „mladického stavu“ a interakce mezi školou, spolky a obcí (regionem) za účelem alternativního účelného využití volného času; a konečně podpořením znovunabytí osobního i skupinového vědomí vlastní identity, a to zejména v mladých lidech, a posílením chuti do života a pocitu sounáležitosti prostřednictvím spolupráce, společné činnosti a práce.

Důvěra v možnost změny

Red.: *Tento organický styl animace, který se snaží postavit komunikační mosty, vybudovat plodné interakce, který se pokouší zmobilizovat síly určité komunity a zaměřit je ke konkrétnímu cíli, se však jen s námahou prosazuje v naší společnosti, v níž převažuje spíše duch neporozumění, komunikativní ochablost, nedůvěra ve slovo a narcistické zalíbení v sobě samém...*

Ellena: To je pravda, animátor se pohybuje v prostředí, v němž není snadné působit a v němž musí překonávat určité nesnáze. Počínaje tím, že většinově ceněná účelnost se rozchází s „pomalejšími“ hodnotami, vzdálenými soudobému chvatu. Mezi takové hodnoty patří autenticita naslouchání, vnímavost pro skutečný rozměr osoby s jejími problémy, s jejími vnitřními strachy a utrpeními. Životaschopné rámce a sociální systém často postupují kupředu odlišným tempem. Dále v našem prostředí vládne mentalita protikladu vizí, zájmů a metod, která tak přechází v intoleranci a ve fanatismus; a pokud se nejedná přímo o protikladné pozice, vzniká jakási „juxtapozice“, tedy „přebývání vedle sebe“, rezignovaný relativismus, nedůvěra ve vzájemnou konfrontaci rozdílných stanovisek. Mimoto společnost není homogenní z hlediska rozvoje a dává vzniknout situacím značně nerovnováhy, rozšířené a různorodé marginalizaci, bez efektivní participace.

V tomto kontextu si uvědomuji, že je možné zaznamenat krizi motivace a ovzduší rezignovanosti, že může převážít jakási zabydlenost ve starých zvycích, netečnost, nezpůsoblost. Nicméně právě v připravenosti čelit těmto nesnázím na straně animátora spočívá intenzita a kvalitativní účinnost jeho animačního stylu.

Red.: *Nabízí se znovu vyvstávající otázka: jak čelit zmíněným nesnázím?*

Ellena: Výčet možných odpovědí by také v tomto případě mohl být dlouhý. Nicméně zkušenost mě přesvědčila o tom, že – vedle metod a technik – rozhodující úlohu v animační práci hraje bazální a profesní osobnost animátora, i když také zvolené metody a techniky mají svůj význam. Pokusím se tedy některé z nich vyjmenovat: nepochybně je zapotřebí ochota poznávat dobu, v níž žijeme, jak už bylo řečeno výše. Dále je třeba pokusit se organicky znovu vybudovat vztah mezi obrazem a myšlenkou, vytvořit atmosféru nadšení, prostor pro svobodu, dějiště smyslu. Zde mám na mysli rytmus a formy méně uzavřeného a méně strnulého života, otevřenost jiným prostředím, dialogickému duchu, novým zájmům, příležitostem k participaci. Dále bych dodal: je nutné věřit v možnost změny situace, žádoucí je kultura – mentalita realismu. To znamená, že musíme být pozorní k životu takovému, jaký je a jak se projevuje a budovat kulturu naděje a loajality, smýšlení hledající smír mezi jednotlivými lidmi, mezi mužem a ženou, mezi lidmi a přírodou; podporovat alternativní využití volného času, které by přispívalo k nové podobě interpersonálních vztahů (k empatii, úctě, poctivosti, konkrétnosti, konfrontaci, otevřenosti, bezprostřednosti, vřelosti, seberealizaci), které by lidi stimulovalo ke svobodnému pohybu, čili k sebeurčení, ke spolurozhodování, k inovaci – to znamená k vykonávání toho, co již vykonáváno je, novým způsobem, vykompenzováním minulosti a předvídáním budoucnosti – a které by vychovávalo k životaschopnosti a autonomii. Je tedy třeba mít smysl pro estetiku, pro humor a pro humanitu.

Rozvoj perspektivy

Red.: Řekl jsi, že na prvním místě v každém případě stojí osobnostní profil animátora. Jak se konfiguruje dobrý sociálně-kulturní animátor?

Ellena: Na základě vlastní zkušenosti jsem si vytvořil následující model identity animátora. Je to zobecněný profil, pochopitelně, a jako takový má své limity, které s sebou zobecnění nese, ale mám za to, že po teoretické i praktické stránce obsahuje základní požadavky. Jaký by tedy měl být člověk pracující jako animátor? Podle mého názoru by to měla být osobnost, která by prakticky i teoreticky měla cit pro to, co je podstatné, měla by být vnímavá k dějinám a k člověku, být schopná sestavovat program a mít cit pro spravedlnost; měl by to být člověk prostého ducha, s láskou k pravdě, ochotný sloužit druhým. Ve chvíli, kdy dojde ke vnitřní změně smýšlení, by měl být schopen navodit znepokojující nepohodlí, „zatočit“ s dvojakými kompromisy, s pokrytectvím, s otupělým konformismem, s nespravedlností. Smysl pro zodpovědnost by měl být postojem zahrnujícím všechny oblasti jeho života – oblast života osobního i profesního, života ve společnosti a v církvi, oblast politické angažovanosti. Měl by to být člověk přesvědčený o nemožnosti fungování státu, který by si nárokoval svrchovaný dohled nade všemi komplexními i dílčími službami ve sféře zdravotnictví a asistence. Stát se musí spíše omezit na vypracování funkčních politických ukazatelů a jasných, bezprostředně realizovatelných norem. Jednotlivá osoba by pak měla mít jasné ideje, psychologické předpoklady, měla by být schopná pracovat, zachovávat si odstup od různých ideologismů a fanatických systémů, nenechat se odradit každodenním stereotypem, být vnímavá a schopná naslouchat, měla by v sobě mít kapku idealismu a velký smysl pro humor.

To je zhuštěný profil animátora, který si lze do jisté míry osvojit v průběhu základního vzdělávacího procesu a který je třeba dále utvářet v momentech, jež během přípravy opakovaně nastávají. Vzdělání umožňuje překročení reálných limitů a osvojení si kvalitní profesní angažovanosti. Tento přechod je podle mého soudu podmíněn povědomím o *některých základních hodnotách* a jejich účinnou aplikací. Mezi tyto hodnoty patří ústřední postavení konkrétních lidských osob, svoboda smýšlení, solidarita, hodnota života, sekularizovaný stát, sociální pluralismus, který zaručuje svobodu jednotlivých osob, skupin i komunit, práce, mír a rozvoj, ekologická rovnováha, kultura a kritické a evoluční vzdělávání.

Dále je zapotřebí pěstovat smysl pro některé podstatné hodnoty lidského života, jako například smysl pro svobodu a zalíbení v ní, smysl pro loajalitu, který by měl formovat životní postoje, smysl pro zodpovědnost, úctu a věrnost, smysl pro komplexní charakter skutečnosti, ochotu postupně sbírat zkušenosti, smysl pro dějinnost a pro priority, smysl pro jednotliviny, pro to, co je místní, i pro kolektivní dimenzi, odvahu riskovat, schopnost dialogu, prostý styl života životní, schopnost žít provizoriu a v samotě.

Je třeba mít na zřeteli *několik funkčních principů*, jako je dosáhnout vnitřní integrity osobnosti, která je otevřena hodnotové univerzalitě a schopna dodávat naději; umění žít v konkrétní situaci i s výhledem do budoucnosti, *animovat danou situaci tak, aby perspektivně zrála*; schopnost vidět, posoudit, jednat čili udržovat návaznost praxe – teorie – praxe; ustavičná, rozumná reflexe vlastního života; umění intervenovat v jednotlivých situacích (ve prospěch toho i toho), aby se zamezilo vylučovací mentalitě (*bud'... anebo...*); začleňovat vlastní profesní roli do služby lidem.

Tento přístup k sociální animaci jako k organickému animačnímu stylu může být prohlouben, aby bylo možné čelit různým komplikovaným situacím. Kvalita animačního stylu se prokazuje především schopností sladit, na kterékoliv úrovni, požadavky institucí (také neziskových) činných v sociální sféře s požadavky jednotlivých osob. Především ti, kteří zde mají bezprostřední úlohu, mají povinnost hájit instituci v jejím původním určení a starat se o její rozvoj. To se ovšem musí dít s maximálním ohledem na jednotlivé osoby, s ohledem, který je

současně schopností docenit „disidenty“. Žádná osoba nesmí být cynicky zavržena, psychologicky zničena. Tento princip musí být respektován vždy, tím spíše v neziskových organizacích.

Pět typů kultury

Red.: *Píšeš, že sociálně-kulturní animace má zvláště teritoriální dimenzi. Právě na této rovině se dobře prokazuje její perspektiva.*

Ellena: Na teritoriální rovině umožňuje perspektiva sociálně-kulturní animace, zaměřené na změnu skrze participaci, překročit hranice prosté formální demokracie, která je často vystavena nebezpečí, že se zaprodá pouhému zisku. Ale proč tato teritoriální dimenze? Moje vysvětlení je následující: perspektiva animace, která chce být především kulturní, míří podle mého soudu k *prosazení pěti typů kultury*: kultury chápané jako *společenská praxe*, jako *globální proces*; kultury jako *kolektivní paměti* lidských skupin, částí populace (žen, dětí, mládeže, starších, národnostních menšin atd.) tradičně vylučovaných z oficiální kultury; kultury *orientované na sociální praxi* spojenou s kinem, s televizí, s fotografií, se sportem, s koncerty hudby, kterou poslouchá mládež, s módou; kultury *vnímavé k otázkám*, které se kladou v daném časoprostoru (Jaké poznání je důležité? Jakou identitou si budujeme? Kdo má moc a jaké sociální vztahy probíhají? Kdo mluví jménem koho a za jakých podmínek?); *kultury coby výchovy vycházející do ulic*, do čtvrtí, do města, aby se odrazila od toho, co chlapci a děvčata chtějí říci svým vlastním jazykem, svým chováním, svým hudebním vkusem, svým stylem života a oblékání, svými každodenními konflikty, touhami, vzpomínkami a představami.

Jestliže jsou perspektivy sociálně-kulturní animace takové, pak ji chápeme v teritoriálním rozměru. Pomysleme na *obec*, typické územím vymezené místní zřízení. Významné procento činností vyvíjených v té které obci se se zdarem zařazuje mezi kulturně ceněné skutečnosti, a to v míře, v níž se tyto činnosti ukazují být prospěšnými k růstu občanů. Klade se tedy nevyhnutelný požadavek dospět k funkční symbióse mezi občany a místními veřejnými činiteli. Aby této symbiózy bylo dosaženo, je třeba *dvojit*: na jedné straně je nutné začlenit činnost institucí tradičního typu do kontextu a mezi iniciativy, které vycházejí zdola, a na druhé straně je zapotřebí podporovat a posilovat účast lidu na nebyrokratickém řízení institucí samých.

Sociálně-kulturní animace se o to může zasloužit: může totiž přispět k vytvoření mentality citlivé vůči změně, nikoliv pouze trpně snášené, ale uvědoměle sledované, může vytvořit mentalitu stálého ověřování a revize vlastních kroků i zákroků společenské a politické moci, může povzbudit ke zřízení dobrovolnických organizací jakožto předvoje a posílení organizací veřejnoprávních, může vyzvat veřejnost k náležitému ohodnocení neveřejných iniciativ sociálně-kulturní animace, protože energie vyvinutá v této oblasti může zpětně pozitivně ovlivnit samotnou veřejnou správu.

Red.: *Takže důležitým úkolem animace je také napomáhat společnosti dneška v tom, aby vybudovala společnost zítřka...*

Ellena: Věřím, že ano. A všechny moje dosavadní zkušenosti svědčí ve prospěch tohoto názoru. Jsou to právě stále se opakující situace ekonomické nerovnováhy, kulturní prázdnoty, ideologické intolerance, rozporu zájmů, odlišného pohledu na věc, mizivé účasti na rozhodnutích týkajících se veřejnosti, nedostatečná sdílnost a informovanost pokud jde o vydávaná nařízení a usnesení, nefungování základních služeb, nekoordinovanost jednotlivých kroků, nespravedlnost při rozdělování..., které předcházejí oživení zastaralého, které před animací otevírají nesmírné horizonty působnosti. Ve všech těchto situacích je totiž třeba dbát na to, abychom neztráceli ze zřetele anomálie a deviace, je třeba zavádět *faktory působící rovnováhu*, které by přispívaly k překonání a urovnání zmíněných situací. Proto je nezbytné, aby zde byli kulturní animátoři, s požadovanými vlastnostmi, o nichž jsem hovořil výše. Osobnosti, které se dokážou vžít do konkrétních problémů, a to citlivě a s rozumem. Aniz by se jimi nechaly

přemoci. Osobnosti vnímavé pro potřeby dané epochy, pozorné k nespokojenosti, která narůstá především v řadách mládeže. Více volného času, který se dnes nabízí, neznamená vždy více času pro rozvoj, naopak, nezřídka je to čas regresivního vývoje, a to právě proto, že zde nejsou sociálně-kulturní animátoři, kteří by v dané oblasti působili.

Red.: *Co bys na závěr chtěl vzkázat čtenářům svého časopisu z pozice animátora, který již urazil skutečně dlouhou cestu?*

Ellena: Aby neztráceli schopnost snít. Věřím, že každý z nás má nějaký sen. Tento sen je v mládí intenzivní a zářivý, postupně se proměňuje a životní okolnosti mu snad někdy protirečí, nicméně zůstává nepotlačitelný a vždy jsme připraveni vyjít vstříc každé perspektivě slibující jeho naplnění. Mnohé z toho, co jsme dokázali, bylo inspirováno nějakým snem. Ale snít nestačí. Schopnost snít přechází ve schopnost sen uskutečnit pouze tehdy, jestliže se spojuje s dalšími lidskými ctnostmi: s dobrou myslí, se zodpovědností, s odhodlaností, s vytrvalostí... Bez těchto ctností se sny stávají neplodnými a uvadají, proměňují se ve frustrující ambice. Pak ústí v pesimismus a cynismus. Animátor si tedy musí osvojit techniky a metodologii, aby byl animátorem tím nejlepším možným způsobem. Ale současně se musí nechat přemáhat naléhavostí svého snu a nesmí zapomínat na píli, musí poctivě uspořádávat a vyhodnocovat své zkušenosti. Učit se tváří v tvář nastalým skutečnostem, to je pokora. A nakonec ještě jeden podnět: ve společnosti vyznačující se postojem obráceným k veřejnému dění, která je zaměřena na vnější efekt a neschopna uchopit smysl života, je užitečné, v zájmu komunikace a uvědomělosti, o níž byla řeč výše, přesvědčovat se o *významu ticha*, meditace. Mysl schopná se ztišit je nutným předpokladem pro to, aby člověk dokázal myslet, milovat a lépe, autentičtěji komunikovat. O tom vypovídá jeden text, jehož autorem je Andrea Schnoller, františkán, který bych rád na závěr tohoto rozhovoru citoval:

„Mlčenlivá mysl je schopná dosáhnout klidu a pokoje; umí se zastavit, aby pozorně naslouchala lidem a okolnostem, je svobodná od nenasytnosti a nenechává se pohltit spěchem; je trpělivá, ví, že všechno má svůj čas; nesoudí, ale snaží se především porozumět dané situaci; nepodléhá vnějším událostem, ale učí se správnému odstupu a vnitřní vyrovnanosti, ve své snaze o pochopení se stále zdokonaluje ve schopnosti milovat a stát v pravdě; učí se žít v přítomnosti, vymaňující se z bouří způsobených záští, stýskáním, tužbami a pochybnostmi, pro které se stále noříme do minulosti a do budoucnosti; má více důvěry a v důsledku toho si je více jista sama sebou; učí se lépe poznávat, co skutečně chce, a je připravena to uskutečnit s větší silou a jistotou; otevírá se přátelství a učí se přátelství pěstovat a žít z něj, zakládající nové vztahy sympatie s každou životní skutečností; učí se přikládat menší váhu vlastním argumentům a úvahám, aby rozvíjela svou intuici; ve vztazích ke stvoření, k druhým, ve vztahu k životu, ale také ve vztahu k sobě samému, k Božímu slovu, k modlitbě a k Bohu se člověk postupně stále více ztišuje a stává se kontemplativnějším: skrze kontemplaci se učí stát se tím, co kontemplanuje.“

S Aldo Ellenou hovořil Roberto Camarlinghi.
Rozhovor přeložila Kateřina Brichcinová.
Redakčně upravil Michal Kaplánek.

**Sociální nauka církve jako most mezi
církví a sekulární společností**

Michael Martinek

15–18

Sociální nauka církve jako most mezi církví a sekulární společností

Michael Martinek

Úkolem křesťanů je stavět mosty. V tomto článku chci navrhnout projekt jedné takové stavby. Nejdříve popíšu oba břehy, které považuji za nutné propojit, pak budu hledat na obou stranách případné překážky zamýšlené stavby, a nakonec se pokusím naznačit, jak by mohl vypadat výsledek.

Břehy

První břeh tvoří *česká politická reprezentace*: zdá se být nade vši pochybnost zřejmé, že v posledních letech trpí hlubokým etickým deficitem. Vnést etiku do politického rozhodování však předpokládá dva kroky u samotných politiků: prvním je jejich osobní etická odpovědnost, tedy odhodlání jednat ve svém životě – i soukromém – podle přijatých etických principů a morálních zásad; druhým krokem je znalost principů sociální etiky, které lze v politickém rozhodování přímo uplatnit, a odhodlání skutečně tak činit, i navzdory protichůdným tlakům. I když oba kroky jsou od sebe neoddelitelné, obávám se, že pro posílení osobní etické odpovědnosti jednotlivých politiků mnoho udělat nelze. Zaměřím se proto jen na druhý z uvedených kroků.

Druhým břehem, který zdánlivě nemá s tím prvním nic společného, je *naše církev* – mám na mysli církev katolickou, i když možná z velké části budou tyto úvahy platné i pro jiné křesťanské církve. Církev si žije svým vlastním životem a řeší své vlastní problémy, v politice se ze zásady přímo neangažuje. Vyzývá však své členy, aby to dělali, a nabízí k tomu nejen jim, ale i všem lidem dobré vůle etické směrnice, vycházející z Bible a křesťanské tradice. Díky svým dokumentům, zvláště papežským encyklikám posledních 120 let, z nich vytvořila ucelený systém známý pod označením „sociální nauka církve“.

Chci tedy navrhnout stavbu mostu mezi církví a současnou politickou reprezentací, jehož hlavním stavebním materiálem by měla být sociální nauka církve. Než se pustíme do samotného projektu, pokusme se identifikovat na obou stranách překážky, které by mohly stavbě zabránit.

Překážky

Překážky, které už předem do jisté míry zpochybňují reálnost tohoto návrhu, lze najít u obou subjektů zamýšleného dialogu. Uvedeme zde z každé strany jen dvě, které vnímáme jako nejzávažnější, a zároveň se pokusíme hledat cesty k jejich překonání.

Na straně politické reprezentace je jistě první překážkou časté *přesvědčení, že etika do politiky nepatří* – toto přesvědčení se táhne naší kulturou už od dob Macchiaveliho a sdílí ho velká část nejen našich politiků, ale i veřejnosti. V posledních letech se pokusili rozpoutat diskusi na toto téma někteří odborníci (Lubomír Mlčoch – Ekonomie důvěry a společného dobra, Tomáš Sedláček – Ekonomie dobra a zla), či politici (parlamentní diskuse pořádané společně KDU-ČSL

a Christian College, křesťanská platforma ČSSD), s žádnou větší odezvou se však nesetkali. Přitom čistě na verbální úrovni je nutnost etických zásad v politice obecně přijímána.

Ke zlepšení v této věci by mohla paradoxně přispět naše současná politická krize: stále více lidí si uvědomuje, že korupci a klientelismu se nelze ubránit jinak, než uplatňováním etických zásad v politickém prostředí. Pokud by zesílily hlasy, které se už delší dobu (spíše potichu) ozývají, a zároveň by navrhovaly přitažlivou etickou alternativu k současnému neetickému marasmu, věřím, že by veřejnost takovou iniciativu přivítala, neboť by v ní viděla naději na pročištění poměrů.

Druhou překážkou – i kdybychom připustili, že někteří politici budou nutnost etiky v politice uznávat – je *obecná nedůvěra v církev*: pokud by chtěli politici hledat inspiraci pro své etické zakotvení, nebudou se obracet na katolickou církev a její nauku prostě proto, že té instituci většina našeho obyvatelstva dlouhodobě nedůvěřuje. Vychází to na jedné straně z mnoha situací v historii, kdy se katolická církev projevila skutečně jako „temná“ síla, na druhé straně z komunistického vymývání mozků, kdy byly dvě generace našich mladých lidí o církvi záměrně nepravdivě informovány. V této situaci je až s podivem, že jistá část politiků – a to nejen těch, kteří se výslovně hlásí ke křesťanství – ví o existenci katolické sociální nauky, a někteří z nich se v ní dokonce orientují a jsou schopni se podle ní řídit.

To je jistě první krok dobrým směrem. Argumenty pro přijetí sociální nauky církve nejsou jen v papežských encyklikách (ty budou asi vždy budít dojem, že platí „jen pro katolíky“), ale najdeme je i v historii 20. století (především tzv. „německý hospodářský zázrak“ v 50. letech, který byl církevní sociální naukou přímo inspirován) nebo v diskusích o současné ekonomické krizi. Používat takové argumenty a hledat další by bylo pro českou společnost jistě mnohem účinnější, než stavět pouze na autoritě papeže.

Na straně církve je hlavní překážkou obecná *neznalost sociální etiky* – povědomí o ní se sice v posledním desetiletí zlepšilo (zejména díky vydání sociálních encyklik a Kompendia sociální nauky církve, listu Pokoj a dobro a první sociální encykliky Benedikta XVI. Caritas in Veritate), stále se však týká spíše vzdělanějších a intelektuálně zdatnějších křesťanů; ono „nejlépe střežené tajemství katolické církve“ přitom stále zůstává osobně vzdálené většině kněží v pastoraci, a proto se jeho témata jen zřídka objevují v kázáních a katechezích.

Zde vidím jako cestu k řešení nejen zkvalitnění a prohloubení výuky na teologických fakultách, ale také posun důrazů při formaci budoucích kněží v seminářích: vysoký důraz, který se v nich stále klade na duchovní a liturgický život a na uplatňování zásad individuální morálky, odsouvá sociálně etická témata automaticky do pozadí; a přitom se lze oprávněně domnívat, že právě z orientace v těchto tématech bude vycházet autorita kněze v příštích desetiletích.

Druhou překážkou na straně církve je *neschopnost účinně komunikovat s veřejností*, zejména skrze média. Mediálně zdatných komunikátorů má církev stále tak málo, že je lze spočítat na prstech jedné ruky; a křesťanských odborníků, kteří z etického hlediska rozumí politickým a ekonomickým otázkám, a mohli by proto pružně a atraktivně reagovat na aktuální politické dění, je snad ještě méně.

Obávám se, že problém mediální zaostalosti se s církví potáhne ještě dlouho – i když i zde udělala pokroky, stále jen dohání ujíždějící vlak. Její pevné přesvědčení, že dobrá věc se prosadí sama a nepotřebuje reklamu, bylo možná účinné před mediální érou, ale rozhodně nebude fungovat v 21. století. Cestou k překonání problému není jen překonání organizačních a technických překážek, ale taky ochota sblížit se s myšlenkovými schémata a vyjadřovacími formami současného člověka. Není divu, že takovému kroku se církev dlouhodobě brání – obava ze ztráty vlastní identity je zde do jisté míry na místě.

K čemu by to mohlo vést, kdyby se obě strany pokusily tyto překážky alespoň částečně překonat? Jak vyprojektovat most, který by byl dostatečně pevný, aby se lidé nebáli po něm volně přecházet?

Stavební materiál

Za základní stavební materiál považují *inkulturaci*. Jde o pastorační metodu, kterou vnesl do církve papež Jan Pavel II. a stručně ji lze charakterizovat jako *dialogický proces probíhající mezi evangeliem a kulturou*. Poněvadž ovšem evangelium vždy předávají konkrétní lidské osoby, skupiny a instituce, stejně jako každou kulturu tvoří a rozšiřují konkrétní lidské osoby, skupiny a instituce, je také inkulturační dialog v praxi dialogem mezi těmito osobami, skupinami a institucemi. Nejčastěji jde o dialog církve se sociální skupinou, která je nositelkou určité kultury či subkultury. Ten se prakticky realizuje dialogem mezi osobami a skupinami osob, jež církev a danou sociální skupinu reprezentují.

Cílem inkulturačního jednání je proměna církve přijetím dané kultury a zároveň proměna kultury hodnotami evangelia. První z obou cílů je přitom podmínkou k dosažení druhého – jde o analogii Božího jednání v inkarnaci: teprve na základě plného přijetí lidství Bůh proměňuje zevnitř člověka a jeho svět; podobně může církev na základě plného přijetí kultury proměňovat tuto kulturu zevnitř hodnotami evangelia.

V této úvaze nám jde o specifickou sociální skupinu, která má být partnerem dialogu s církví, totiž politickou reprezentaci ČR v nejširším pojetí, a zároveň o specifický obsah dialogu, totiž sociální nauku církve. Inkulturační princip by se pak měl realizovat v následujících krocích:

1. Zástupci církve (členové hierarchie, pastorační pracovníci, vzdělaní laici) budou plně sdílet kulturu současné doby; nebudou ji chápat jako protiklad křesťanského pojetí života, ale jako realitu, na jejíž tvorbě se církev spolupodílela a nadále podílí. To také znamená přestat s verbálním vymezováním církve a světa jako dvou vzájemně opozičních skupin.
2. Teologové a odborníci humanistických věd budou ve vzájemném dialogu promýšlet sociálně-etické otázky a budou hledat taková řešení, která by byla v souladu se specifickými zákonitostmi v rámci jednotlivých odborných pohledů.
3. Politici budou ochotni naslouchat návrhům uvedených odborníků a dávat jim přednost před vlastními volebními preferencemi; přitom nebudou odmítat ani taková řešení, která vycházejí přímo z křesťanského étosu, pokud nabudou přesvědčení o jejich smysluplnosti.

Jak by vypadal most, který by se v té chvíli možná začal stavět?

Most

Jsem přesvědčen, že z výhod tohoto mostu by mohly čerpat všechny zúčastněné strany: česká politická elita – a spolu s ní i elita kulturní a vědecká, česká katolická církev – a spolu s ní i jiné církve a náboženské společnosti, a konečně česká veřejnost, tedy ona „mlčící většina“, o jejíž prospěch nakonec především jde.

Cílem, který v tomto článku sledujeme, je *zmenšení etického deficitu naší politické elity*. Ať už je výchozí etická pozice jednotlivých politiků jakákoliv, hlubší seznámení s křesťanskou sociální etikou by jim mohlo otevřít nové obzory: ti, kteří vážně přijímají svou odpovědnost, by v ní našli vítaného pomocníka v podobě konkrétních etických principů; ti, kteří se považují za křesťany, by si díky ní mohli potvrdit, zda jsou ve svém politickém rozhodování ve shodě s biblickým poselstvím a křesťanskou tradicí; ti, kteří sledují svůj vlastní prospěch, často i s využitím korupčních praktik, by mohli nahlédnout, že v dlouhodobém horizontu je jejich jednání kontraproduktivní a že i pro ně samotné by bylo výhodnější, kdyby jednali ve prospěch všech.

Česká kulturní a vědecká elita zatím příliš nevidí pozitivní přínos křesťanů a křesťanských církví pro naši společnost. Církevní aktivity v oblasti sociálních služeb, zdravotnictví a vzdělávání jsou sice obecně uznávány a ceněny, zároveň však potvrzují běžně sdílený dojem, že křesťané jsou prostě povinni dělat „dobré skutky“, ale nerozumí zákonitostem společenského, politického a ekonomického vývoje. Pokud by větší část příslušníků naší elity poznala sociální nauku církve včetně jejího historického vývoje, mohli by objevit přínos církve pro společný prospěch všech, být pak ochotni *přijmout církev jako rovnocenného partnera* pro své úvahy a diskuse a více ji respektovat v jejím poslání.

Také pro katolickou církev by takový dialog mohl být velmi přínosný. Příliš dlouho se jí totiž nedaří vymanit se ze svého obranného postavení, kdy se považuje za jedinou strážkyni dobrých mravů, kterou však nikdo nebere vážně a ona za to nezaslouženě trpí. V tomto svém hradebném sevření se snaží za každou cenu uchránit své „ovečky“ od negativních vlivů vnějšího světa, a v této pozici může jen těžko vnímat, co je v tom světě dobrého, v čem by se mu měla otevřít a dokonce se od něj učit. Jde prostě o to, aby se církev nestavěla do protikladu ke společnosti, ale aby se stala jednou z mnoha alternativních kreativních sil, které svým dílem *ke tvorbě naší politiky a kultury přispívají*. Touží-li křesťané po tom, aby se stali rovnocennými partnery ve společenském dialogu, měli by se i oni sami vzdát svého postoje světonázorové a morální nadřazenosti. V oblasti sociální etiky to klade na křesťanské odborníky obzvláštní nárok: musí být připraveni nejen prezentovat vlastní názor církve (a podložit ho jak tradičními argumenty z Bible a tradice, tak i argumenty neteologickými), ale také vést otevřený a pokorný dialog s jinými názory.

Cílem sociální etiky je *společné dobro, tedy to, co prospívá všem*. V křesťanském pojetí nabývá zvláštního důrazu zaměření na slabé, chudé, bezmocné. Teprve takové zákony lze považovat za spravedlivé, které nemocným dávají prostor k uzdravení, chudým k seberealizaci, bezmocným k tomu, aby měli plnou moc alespoň sami nad sebou. Teprve takového politika lze považovat za odpovědného, který prosazuje spravedlivé zákony, bez ohledu na svůj materiální a mocenský prospěch či neprospěch.

Sociální nauka církve nabízí dostatek prostoru k dialogu, jehož cílem by mělo být společné dobro. Ať už je tedy projekt mostu, který v tomto článku navrhuji, jakkoli utopický, jsem přesvědčen, že vzhledem k jeho urgentní potřebnosti má smysl se jím zabývat.

Charita jako činitel německého sociálního státu

K náboženskému kontextu evropského vytváření
sociální péče

Michael N. Ebertz

20–29

Sociálně kulturní práce v lidových vrstvách

Michal Kaplánek

30–37

Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva

Roman Míčka

38–54

Hospodářsko-etická koncepce Karla Homanna jako etika rámcového řádu

Martin Bílek

55–67

Paulo Freire – pedagogika utlačovaných a její vztah k teologii osvobození

Magda Ledvinková, Richard Macků

68–78

Charita jako činitel německého sociálního státu

K náboženskému kontextu evropského vytváření sociální péče

Michael N. Ebertz

1. Evropské sociální státy ve světle mezinárodního srovnání

Již po několik let můžeme sledovat, jak je věnována zvýšená sociálně-vědní a politická pozornost sjednocujícímu (či: unifikujícímu) evropskému utváření sociálního státu. Tento jev má zjevně minimálně 3 základní důvody:

- Krize západoevropských sociálních států
- Evropská integrace
- Snaha společností ve středomořských a východoevropských státech dosáhnout zpožděný rozvoj sociálního státu

1.1 Krize západoevropských sociálních států

Na prvním místě narůstá zájem o mezinárodně sjednocující evropské utváření sociálního státu tou měrou, jak spěly ke krizi standardy státní sociální péče rozvinuté v západoevropských poválečných společnostech, zakořeněné většinou už v 19. století.¹ Nejpozději od osmdesátých let 20. století – tedy ještě před sametovou revolucí v ČSSR a v jiných východoevropských zemích – byly konfrontovány se zásadními připomínkami k jejich funkcionalitě a legitimitě a dostaly se pod tlak usilující o jejich změnu.² Sociální stát se nejevil jen jakoby ustrnulý na zastaralých předpokladech (např. na úloze pohlaví, natalitě, rodině, demografii), ale stále více vytvářel i své vlastní problémy. Vykazoval neplánované následky, které podkopávaly jeho vlastní předpoklady. Místo, aby sociální problémy řešil, stal se problémem sám.

Potřeba ujistit se o svých vlastních tradicích a přesvědčeních o sociálním státu se nejprve artikulovala „nacionalisticky, tzn. na úrovni jednotlivých evropských států, z nichž každý od osmdesátých let 20. st. stál před rozdílnými, ale různě intenzivními tlaky a požadavky, reformovat své dosavadní aranžmá sociální péče, přebudovat ho a nově uspořádat.“³ Pro politiku sociální péče přestával být stále více tématem „politický boj za zlepšení životní situace určitých znevýhodněných skupin,“ naopak se v ní jednalo o „působení státu na již etablovaná sociálně

¹ Srov. Franz-Xaver Kaufmann, *Herausforderungen des Sozialstaates*, Frankfurt 1997. Kaufmann popisuje tyto výzvy: demografickou, ekonomickou, sociální, mezinárodní a kulturní.

² Srov. mj.: Fritz Boll – Hubertus Junge (Hg.), *Der Sozialstaat in der Krise*, Freiburg 1984.

³ Karl Gabriel, Vorwort, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 46/2005, 7-13, zde 7.

politická zařízení ve smyslu určitého řídicího záměru, např. úspory nákladů nebo lepší koordinace mezi různými zařízeními.“⁴ Tato tzv. „sociální politika druhého řádu“, která vystřídala a zrušila „sociální politiku prvního řádu“, v některých evropských sociálních státech vyústila v tendenci k tržně orientovanému odstátnění a přitom ke změně formě státního řízení politiky.⁵

1.2 Evropská integrace

Na druhém místě narůstá zájem o mezinárodně sjednocující evropské utváření sociálního státu tou měrou, jak byl na evropské úrovni od poloviny našeho desetiletí v myšlence evropského sociálního modelu předpokládán „„oteplující““ politicko-morální zdroj integrace pro evropský velkoprojekt“, zatímco „„studené““ procesy“ evropské tržní integrace platí za dalekosáhle ukončené“.⁶ Krizi národně utvářeného sociálního státu navzdory, slouží idea evropského sociálního modelu také k tomu, aby propůjčila „...procesu evropské integrace vůdčí sociální myšlenku a (...) tím i překonanému evropskému hospodářskému společenství sociální identitu v podobě evropského sociálního společenství,“⁷ do kterého by také začlenila nově přistoupivší východoevropské země.

1.3 Snaha středomořských a východoevropských společností dosáhnout rozvoj sociálního státu

Nakonec zájem o mezinárodně sjednocující evropské utváření sociálního státu narůstá tou měrou, jak středomořské státy jako Řecko, Španělsko, Portugalsko – ale také Itálie – vzhledem k jejich dosud jen „základnímu“ utváření sociálního státu signalizují potřebu jej dohánět. Dále jsou „po světodějných zlomech od roku 1989 (...) za bývalou železnou oponou hledány politicky přesvědčivé a ekonomicky únosné modely dlouhodobě vhodného uspořádání národního sociálního státu (...), které se nespolehnou pouze na principy tržní logiky a minimálního podílu státu,“⁸ nýbrž zkoušejí přebírat měřítka západoevropských sociálních států. Jak uvádí Karl Gabriel, zjevně je ve východoevropských zemích již několik let „ve značné míře – a se zřetelnými rozdíly v jednotlivých zemích – jakoby „experimentováno“ s novými kombinacemi a variantami welfare mixu, které se ještě neusadily do pevných typů struktur pro společenskou produkci sociálního zajištění, ale nacházejí se ještě v otevřené formační fázi.“⁹ A opravdu, v žádném případě se přitom nedá vyloučit, že ve východoevropských státech „vzniknou pro budoucnost vhodné modely institucionálního mixu sociální péče,“¹⁰ které mohou být nápomocné i reformním procesům v západoevropských sociálních státech.

2. Welfare mix v evropských sociálních státech

Nejnovější výsledky mezinárodního srovnávacího zkoumání sociálních států ukazují, že „va-

⁴ Franz-Xaver Kaufmann, Art. Sozialpolitik, in: *Lexikon der Wirtschaftsethik*, Freiburg/Basel/Wien 1993, 998-1005, zde: 1000; K politickým pozadím srovnej také: Michael N. Ebertz, *Soziale Arbeit unter Ökonomisierungsdruck*, in: *Caritas* 98 (1997), 105-111.

⁵ Vgl. Werner Schönig - Raphael L'Hoest (Hg.): *Sozialstaat wohin? Umbau, Abbau oder Ausbau der Sozialen Sicherung*, Darmstadt 1996; Horst Baier, *Gesundheit als Lebensqualität. Folgen für Staat, Markt und Medizin*, Osnabrück 1997.

⁶ Gabriel, Vorwort, 7.

⁷ Bernd Schulte, Das ‚soziale Europa‘. Eine europäische Leitidee und ihre Konjunktoren im europäischen Einigungsprozess, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 46/2005, 235-253, zde 249.

⁸ Gabriel, Vorwort, 8.

⁹ Gabriel, Vorwort, 8.

¹⁰ Tamtéž.

rianty sociálních států¹¹ se dají rozlišit podle toho:

- *jakému činiteli* v průběhu svého historického vývoje primárně přisoudily kompetenci pro vytváření sociální péče a
- *který welfare mix* preferují.

Současně může být ukázáno, že rozdílný *welfare mix* a rozdílné delegování primární kompetence pro vytváření sociální péče

- stojí v úzké souvislosti s příslušnými sociálně-kulturními a sociálně-religiózními kontexty, čímž získávají zvláštní pozoruhodnost heterogenní religiozně-konfesní hlubinné dimenze evropského utváření sociálního státu.¹²

Opustí-li se totiž již jednou nastoupená cesta, jež sahá zpátky až k Esping-Andersenově trojtypologii tržně-liberálního, etatisticky-sociálnědemokratického a korporativisticky-konzervativního modelu sociálního státu,¹³ která byla rozšířena ještě o čtvrtý typ, který je v Německu nazýván „rudimentárním“ sociálním státem a v Itálii „středomořským“ sociálním státem,¹⁴ pak se ukáže:

- že jsou například skandinávské sociální státy vděčny nejen sociálnědemokratickým, ale též *evangelicko-luterským* vlivům a tradicím. Pro sociální etiku luterského protestantismu, který ve skandinávských státech spočívá ve státně-církevní tradici, je, krátce řečeno, charakteristické to, že je *státu coby „starostlivé vrchnosti“* připisována primární kompetence pro celkové zabezpečení bytí, a tím také pro vytváření sociální péče.

Rovněž je zřejmé,

- že se ve *Švýcarsku, Holandsku a Velké Británii* vytvořily sociální státy, jež jsou formovány svobodněcírkevně-kalvinistickými vlivy a tradicemi.¹⁵ Narozdíl od luterského protestantismu, svobodněcírkevní-kalvinismus odpovědnost za zabezpečení bytí a vytváření sociální péče *nepřipisuje státu, nýbrž individuu*. Z tohoto základního postoje asketického protestantismu (Max Weber, Ernst Troeltsch) vyplývá zcela odlišný model vytváření sociální péče než z učení o dvou říších luterského protestantismu.

Nakonec se ukazuje,

- že se v katolicky ražených zemích - ve *Španělsku, Portugalsku a Itálii, ba dokonce i ve Francii*,¹⁶ udržují sociálně etická tradice a mentalita, které nepřipisují primární kompetenci pro celkové zabezpečení bytí a vytváření sociální péče *pouze státu a pouze individu, nýbrž rodinám* a - pokud možno - také *církvi ve spolupráci se státem*. Podle katolické sociální tradice má stát v každém případě pro sociální péči vytvářející svépomocné síly

¹¹ Franz-Xaver Kaufmann, *Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*, Frankfurt 2003.

¹² Vgl. Gabriel, Vorwort, 12.

¹³ Gosta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton 1990.

¹⁴ Vgl. Josef Schmid, *Wohlfahrtsstaaten im Vergleich. Soziale Sicherung in Europa: Organisation, Finanzierung, Leistungen und Probleme*, 2. Auflage, Opladen 2002, 75ff.

¹⁵ Vgl. Philip Manow, *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime*, Frankfurt/New York 2008.

¹⁶ Vgl. Kaufmann, Varianten, 221nn.

primárních solidárních společenství, jakož i rodin, vykonávat subsidiárně podpůrnou funkci,¹⁷ pro jejichž ochranu, jakož i sociální politiku obecně, si svou značnou spolu-kompetenci reklamuje také sama římskokatolická církev. Zakladatel charitního svazu v Německu, katolický kněz Lorenz Werthmann, tedy nazýval také rodinu jako „...první přirozený svaz sociální péče.“¹⁸ „První přirozený svaz sociální péče je rodina...“ napsal Werthmann, jako „druhý přirozený svaz sociální péče“ definoval pak komunální obce, které viděl jako „semknutí místně pospolu bydlících rodin“, než označil jako „třetí svaz sociální péče církev.“¹⁹ Pohled na sousední postsocialistické země, jako Polsko, ba i Slovensko, nám umožňuje rozpoznat tento vzor rostoucího zapojení římskokatolické církve a jí blízkých poskytovatelů sociálních služeb v sociálně politickém utváření sociální péče na základě principiálních politických a veřejných nároků katolické církve,²⁰ jež opět sama sebe považuje za patronku instituce rodiny. Katolická pozice takto směřuje ke spíše anti-etatistické, rodinně-církevní programové příslušnosti ohledně utváření sociální péče. Jak již trefně poznamenal Ernst Troeltsch, „katolická sociální politika“ podporuje „...v první řadě podřízení státu církevním hlediskům.“²¹

3. Welfare mix v německém sociálním státě

Podíváme-li se na německý systém sociálního státu, zjistíme, že je mu možno porozumět jen tehdy, jestliže vezmeme v úvahu i komplexní nábožensko-multikonfesní spleť jeho kořenů, a to znamená též odpovídající nábožensko-politické konflikty a mocenské poměry. Pod pojmem sociální politika či politika sociální péče můžeme nejprve rozumět státní pokus institucionálně uspořádat konflikt mezi kapitálem a prací jakož i jinými s tím spjatými konfliktními liniemi kapitalistické společnosti, a to:

1. prostřednictvím *ochrany pracujících* a prostřednictvím *regulací výdělečné práce*
2. prostřednictvím *zajištění a přerozdělení důchodů* i v běžných rizicích života
3. prostřednictvím *ustanovení spolehlivého rámce solidarity a jejího zprostředkování sociálními službami* podléhajícími veřejné kontrole.

V Německu je až do dnešního dne na všech třech analyticky rozdílných úrovních²² prokazatelný jak *evangelicko-kalvinistický*, *římsko-katolický*, tak i *evangelicko-luterský* a nakonec *sociálně*

¹⁷ Franz Schultheis, *Sozialgeschichte der französischen Familienpolitik*, Frankfurt/New York 1988; srov. Schmid, *Wohlfahrtsstaaten*, 210nn; Franz-Xaver Kaufmann, *Die freie Wohlfahrtspflege in der wohlfahrtsstaatlichen Entwicklung Europas*, in: Bernhard J. Güntert - Franz-Xaver Kaufmann - Udo Krolzik (Hg.), *Freie Wohlfahrtspflege und europäische Integration*, Gütersloh 2002, 49-67, zde 64, o „tradičním „familiaristickém“ formování francouzské sociální politiky“. – K tradici katolického uvažování o státu viz hlavně: Rudolf Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum 2. Vatikanischen Konzil (1789-1965)*, Paderborn 2005; velmi výstižně o tom také: Gustav Gundlach, *Der berufsständische Aufbau der Gesellschaft*, in: tentýž, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, Band 2, Köln 1964, 302-312, zvl. 305.

¹⁸ Formulace, která je ostatně souhlasně aktuálně opět citována v pastýřském listě německých biskupů „Povolání k charitě“, viz *Die deutschen Bischöfe, Berufen zur Caritas*, Bonn 2009, 10.

¹⁹ Lorenz Werthmann, *Reden und Schriften*. Ausgewählt und herausgegeben von Karl Borgmann, Freiburg 1958, 150.

²⁰ Matthias Freise, *Rekombinante Wohlfahrtsstaaten. Osteuropäische Sozialpolitik im Wandel*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 46/2005, 323-345, zvláště 334, 340.

²¹ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften, 1), 3. Auflage, Tübingen 1923, 13.

²² Srov. Kaufmann, *Wohlfahrtspflege*, 49n.

demokratický vliv na politiku sociální péče. V Německu se protínaly a překrývaly různé linie světonázorových vlivů a konfliktů, které bylo možno stále pozorovat na politické scéně. Politická scéna byla ostatně takto neutralizována, resp. změněna na konstruktivní, když do svého utváření německý sociální stát zapojil náboženské/světonázorové aktéry.

Nejen dějiny německého sociálního státu tak znají – *ad 1* při pohledu na *regulaci výdělečné práce*, třeba při určování mzdových tarifů – nejen konfesní zaměstnanecká sdružení a vedle socialistických i křesťanské odbory (Křesťanský odborový svaz se 280 000 členy vedle Jednotných odborů DGB se 6,3 milióny členů existuje dosud), nýbrž i evangelické a katolické pracovní organizace, které jsou ze své strany legálně odděleny od vlivu odborů a mohou samy regulovat své vlastní pracovní poměry; pro což existuje dokonce i garance v německé ústavě.

Také – *ad 2* – v pohledu na *zajištění a přerozdělení důchodů při běžných životních rizicích* lze rozeznat typický světonázorový vliv a spor o směr. Katolická odpověď při výstavbě německého systému sociálního zabezpečení se tak v kontextu „...mocenského konfliktu s protestantskou monarchií“ stavěla „energicky proti všem státně paternalistickým [...] podnětům bismarckovské sociální politiky a jejím prusko-konzervativním průkopníkům ve „Spolku pro sociální politiku“, které sice šlo chápat jako spojence v boji proti Sociální demokracii a proti „manchesterskému liberalismu“, ale zároveň byli už dříve podezříváni ze „státního socialismu“.“²³ Bismarckovský plán totiž původně předpokládal daňové financování nemocenského, úrazového a starobního pojištění, zatímco katolická pozice prosazovaná katolickou stranou *Zentrum* úspěšně zastávala poněkud méně etatistický, totiž příspěvkový financovaný systém, tedy model tzv. „sociálního pojištění“. Takto byla vedle „státního socialismu“ pruské vrchnosti a „státu budoucnosti“ socialistického revolučního hnutí současně potírána i „...představa impregnovaná z tradičních zásob kalvinisticko-puritánského ethosu práce a výkonnosti, že se má jednotlivec coby svobodné individuum osvědčit na bezmezném tržišti možností jako strůjce „svého vlastního štěstí“.“²⁴ Systémem financovaným z příspěvků samozřejmě jednotlivec také nebyl zcela zbaven vlastní odpovědnosti.

Nejzřetelněji se ovšem vliv různých světonázorových zájmů při postupném začleňování světonázorových organizací a jejich satelitních organizací do utváření sociální péče – *ad 3* – projevil v rovině *sociálních služeb*.²⁵ V Německu je šest velkých nadregionálních zastřešujících svazů tzv. „volné sociální péče“ (něm. *Freie Wohlfahrtspflege*, pozn. překl.): Židovské ústředí sociální péče, Dělnická sociální péče, Německý červený kříž, Německý paritní svaz sociální péče a Diakonické dílo evangelických církví a Svaz Charity katolické církve. Církev se svými organizacemi sociální péče představují největší nestátní poskytovatele sociálních služeb. Oba konfesní svazy sociální péče, svazově organizovaná Diakonie evangelických církví (2006: 436 228 zaměstnanců) a svazově organizovaná Charita katolické církve mají dohromady takřka milion zaměstnanců v sociálních službách a ve zdravotnictví. Samotná svazově organizovaná Charita je se svými 520 186 pracovníky ve 24 939 zařízeních a službách (2006) největší nestátní zaměstnavatel nejenom v Německu, ale i v celé Evropě. Protože asi 80 % tohoto personálu

²³ Hermann-Josef Grosse Kracht, Sozialer Katholizismus und demokratischer Wohlfahrtsstaat. Klärungsversuche zur Geschichte und Gegenwart einer ungewollten Wohlverwandtschaft, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 46/2005, 45-97, zde 63.

²⁴ Grosse Kracht, Katholizismus, 67.

²⁵ Srov. Michael N. Ebertz, „Was steht ihr da und schaut zum Himmel ...?“ Die Geburt der „Sozialkirche“ aus dem Geist der Sozialpolitik, in: Karl Gabriel - Alois Herlth - Klaus Peter Strohmeier (Hg.), *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*. Für Franz-Xaver Kaufmann, Freiburg 1997, 229-249; Catherine Maurer, *Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland*, Freiburg 2008.

tvoří ženy, je svazová Charita také největším zaměstnavatelem žen. Ačkoli oba tyto církevní svazy sociální péče podléhají v ústavním právu zajištěnému církevnímu pracovnímu právu,²⁶ jsou z podstatné části financovány ze systému sociálního pojištění (cca 80%) a veřejného státního rozpočtu (cca 10%). Takto jsou pro více jak milion lidí v Německu zaměstnavatelem církve, které tak zaměstnávají asi 2,6 % všech výdělečně činných (z asi 39 milionů).

4. Charita v německém sociálním státu

Jestliže se ptáme, jak došlo k tomuto – i v mezinárodním srovnání – jedinečnému postavení církve a jejich satelitních pomáhajících organizací, pak je třeba zvážit následující:

1. Ačkoliv jsou náboženská společenství v Německu oddělena od státu a své vlastní záležitosti mohou autonomně řídit, mají křesťanské církve v Německu – podobně jako některá jiná náboženská společenství – ústavní rámec, umožňující spolupracovat se státními institucemi a s pomocí zaměstnavatelů a státních finančních úřadů²⁷ dokonce vybírat daně. V roce 2007 získaly s 8,61 miliardami Euro řádově stejně jako ve „špičkovém roce“ 2000. Takovýto církevní finanční systém – osmi až devítiprocentní přírážka k daním ze mzdy a příjmu – je ve světě poměrně jedinečný (výjimkou jsou např. některé švýcarské kantony nebo Švédsko). Obdobně jako dříve jsou díky tomu i dnes církve v Německu součástí státně-ekonomických mezioborových vazeb.
2. Za pomoci tzv. „zvěstovacího programu“ mají v Německu církve vysílací časy ve veřejnoprávních i některých soukromých masmédiích a přinášejí dokonce projevy, pobožnosti a bohoslužby. Církve také v Německu zodpovídají „neděli od neděle, s rostoucími počty účastníků o slavnostech Vánoc a Velikonoc, a zejména pak,“ jak píše Karl Gabriel, „...při významných událostech, jako jsou církevní dny nebo papežské návštěvy, za veřejné podniky s nejvyššími počty účastníků v republice.“²⁸
3. Církví se vytváří prostor pro nepřímý vliv a zaujetí stanoviska, zvláště k problematickým oblastem medicínsko-technického oboru (např. eutanázie, potrat, výzkum embryí), k humánním problémům vyplývajícím z ekonomických a politických rozhodnutí (soužití s cizinci, nezaměstnanost), jakož i k otázkám lidské důstojnosti a solidarity (lidská práva, válka a mír, manželství a rodina) na rozhraní mezi osobně-intimním a veřejným.²⁹
4. V Německu se (před skandalizováním sexuálního násilí kněží na dětech a mládeži) hodnotila velice vysoko prestiž povolání duchovních, ba dokonce se prestiž církevních povolání – podle demoskopických zjištění – řadila na vrchol „čestných povolání.“ Obyvatelstvo Německa většinou patří k některé křesťanské církvi; podíl katolíků na počtu obyvatel od roku 1998 opět přesahuje počet protestantů.³⁰

²⁶ Srov. Hermann Lührs, Kirchliche Arbeitsbeziehungen. Die Entwicklung der Beschäftigungsverhältnisse in den beiden großen Kirchen und ihren Wohlfahrtsverbänden, in: *Wirtschaft und Politik*. Workings Paper Nr. 33/2006.

²⁷ Srov. Christoph Link, Staatskirchenrechtlicher Rahmen für Religionsausübung und Religionspolitik, in: Gritt Klinkhammer - Tobias Frick (Hg.), *Religionen und Recht*, Marburg 2002, 33-47, zejména 44.

²⁸ Karl Gabriel, Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, 2. Auflage, Gütersloh 2008, 76-84, zde 76.

²⁹ Srov. Michael N. Ebertz, Kirche und Öffentlichkeit – Chancen und Grenzen, in: Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum ‚Kulturverlust des Religiösen‘*, Münster, 2004, 15-27.

³⁰ Vgl. Michael N. Ebertz, Katholische Kirche in Deutschland – Von der Glaubensgemeinschaft zur

5. Přes veškerý nárůst tzv. „cizích náboženství“ jako je islám, který i Německo „konfrontuje se skutečností multireligiozity“,³¹ je náboženský a konfesní pluralismus omezený, a tak vykazuje „...vysokou asymetrii ve prospěch obou velkých církví.“³² Převážná většina obyvatel Německa (73 %) – 77 % v západním Německu a dokonce 54 % ve východním Německu – odmítá tvrzení, že „...církve a náboženství pro mne nemají žádný význam.“³³ V celém Německu se považuje za přesvědčené ateisty ani ne 10% lidí.³⁴ Ovšem lze také rozpoznat, že členové církví vykazují v posledních letech též poměrně vysokou míru výstupů z církve, klesající frekvenci návštěv bohoslužeb, a tendenci k přestárlosti. Expanzi církevních organizací sociální péče nelze tudíž – ani přes částečně příznivou kulturu pro církve – nikterak odvozovat od společenského hodnocení církví a křesťanství, zejména když i ostatní čtyři organizace sociální péče projevují tendenci k růstu.

6. Tento růst, který se děje protiběžně k procesům dekonfesionalizace a odcírkevnění,³⁵ probíhá víceméně souběžně s expanzí německého sociálního státu. Za účelem politické legitimizace, stabilizace a zklidnění činí ze zlepšení životních situací stále širších skupin obyvatelstva téma zavazujících rozhodnutí a nechává na utváření německé společnosti sociálního státu participovat i církve s jejich organizacemi sociální péče. Tato participace je i přes v německém sociálním právu zakotvený „katolický“ princip subsidiarity celkem značně zvýhodněna. Sociálně právní zakotvení tohoto principu bylo politicky prosazeno právě na konci 50. let, kdy měla katolická církev v Německu ještě výrazný politický vliv na německou vládu a rovněž katolického spolkového kancléře Adenauera, a začátkem 60. let se projevilo ve stále působících a platných velkých sociálních zákonech a zákonech o mládeži Spolkové republiky Německo.³⁶

Ze současně platných sociálních zákonů by měl být princip subsidiarity kupříkladu citován ze Sociálního zákoníku XII, kterým je řízena sociální pomoc. V §5 se zde doslova uvádí:

„(1) Postavení církví a náboženských společností veřejného práva i svazů volné sociální péče jako zřizovatelů vlastních sociálních úkolů a jejich činnost při provádění těchto úkolů nejsou tímto zákoníkem dotčeny.“

Dienstleistungsorganisation, in: Bernd Schröder - Wolfgang Kraus (Hg.), *Religion im öffentlichen Raum / La Religion dans l'espace public. Deutsche und französische Perspektiven* (= Frankreich-Forum. Jahrbuch des Frankreichzentrums der Universität des Saarlandes, 8, 2008), Bielefeld 2009, 193-218.

³¹ Günter Kehrer, Der Wandel der religiösen Landschaft in Europa, in: Gritt Klinkhammer - Tobias Frick (Hg.), *Religionen und Recht*, Marburg 2002, 85-90, zde 90.

³² Gabriel, *Pluralismus*, 79. Podíl muslimů činí téměř 4 %, a za srovnatelně „malou náboženskou pluralitou“ (Martin Baumann) 1,8 % tzv. „jiných“ se skrývají početná stará i nová náboženství a náboženská společenství, které mají pouze několik desítek tisíc nebo jen stovek členů (např. buddhističtí a hinduističtí migranti a uskupení diaspory) a částečně také sázejí na misijní kurz jako statisticky nepostřehnutelná náboženská společenství, která mezitím na zle přebujelém mediálním trhu, který je také trhem finančních příspěvků, hledají prostřednictvím satelitních TV programů přístup k lidem.

³³ Srov. Konrad-Adenauer-Stiftung (Hg.), *Religion und Politik*, Bonn 2002, 72.

³⁴ Elisabeth Noelle-Neumann - Renate Köcher (Hg.), *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1998-2002*, München 2002, 355.

³⁵ Srov. Michael N. Ebertz, *Caritas im gesellschaftlichen Wandel – Expansion in die Krise?*, in: Markus Lehner - Wilhelm Zauner (Hg.), *Grundkurs Caritas*, Linz 1993, 83-114; Tentýž., *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt 1998.

³⁶ Srov. Joachim Matthes, *Gesellschaftspolitische Konzeptionen im Sozialhilferecht. Zur soziologischen Kritik der neuen deutschen Sozialhilfegesetzgebung 1961*, Stuttgart 1964.

(2) Garanti sociální pomoci (rozuměj: státní správa a samospráva, pozn. překl.) mají při provádění tohoto zákoníku povinnost spolupracovat s církvemi a náboženskými společnostmi veřejného práva stejně jako se svazy volné sociální péče. Dbají přitom o jejich samostatnost při vytyčování cílů pro jejich úkoly a při jejich provádění.

(3) Spolupráce má být zaměřena na to, aby se sociální pomoc a činnost volné sociální péče účinně doplňovaly ve prospěch osob oprávněných pro poskytování podpory. Garanti sociální pomoci mají povinnost přiměřeně podporovat svazy svobodné sociální péče při jejich činnosti v oblasti sociální pomoci.

(4) Je-li podpora v jednotlivém případě poskytována volnou sociální péčí, pak mají garanti sociální pomoci upustit od provádění vlastních opatření. To neplatí pro poskytování finanční podpory.

(5) Garanti sociální pomoci obecně mohou do provádění svých úkolů zapojovat svazy volné sociální péče nebo jim provádění těchto úkolů předat, když jsou tyto svazy se zapojením nebo převedením srozuměny. Garanti sociální pomoci zůstávají zodpovědnými vůči osobám oprávněným pro poskytování podpory.“

Tím měly svazy sociální péče a v neposlední řadě i svazy sociální péče obou církví a samy církve, které vedle příjmů z církevní daně disponovaly navíc také konkurenční výhodou vůči jiným nestátním svazům sociální péče, dalekosáhlou zákonnou garancí své existence a expanze, která je chránila jak před konkurencí státu, tak i před konkurencí trhu. S právně zakotveným principem subsidiarity „...rezignoval stát [...] na to, aby se svými státními nemocnicemi, sociálními zařízeními a zdravotními službami vstoupil do konkurence se sociálními zařízeními a svazy sociální péče vybudovanými právě církvemi a velkými světonázorovými hnutími,“ připustil tím plurální welfare mix a zároveň otevřel „...šanci, posílit společenské vědomí tím, že jsou sociální péče a sociální zabezpečení spatřovány jako společná solidární úloha celé společnosti, kterou si berou za povinnost všechny spolky, skupiny a hnutí.“³⁷ Toto společenské aranžmá vychází z toho, že nechce předat odpovědnost za solidaritu „...ani jen nevypočitatelnostem volného trhu ani jen omezenému repertoáru aktivity státního zákonodárství.“³⁸

Charita, ale i jiné svazy sociální péče, tak mají pevný status v německém sektoru sociální péče,³⁹ který je ovšem postupně nahrazován smluvním principem, jak to doslova říká stejný sociální zákoník (§75, odst. 3):

„Je-li poskytování služby některým zařízením ukončeno, je garant sociální pomoci zavázán k převzetí úhrady za službu jen tehdy, když se zřizovatelem zařízení nebo

³⁷ Grosse Kracht, Katholizismus, 74.

³⁸ Grosse Kracht, Katholizismus, 74.

³⁹ Nepoužívám tento výraz ve smyslu nějaké homogenně centralizované jednoty, nějakého obsáhlého systému, nýbrž míním tím více či méně fragmentovaný souhrn specifických systémů služeb, které rozvíjejí svou vlastní profesionalitu: mezi státně pojatým politickým systémem a soukromě právně pojatým tržním hospodářstvím, ale také svéprávně pojatou církví a soukromými sítěmi z rodin, příbuzenstva, přátel a sousedů. Tento pojem není identický s oním tzv. „třetím sektorem.“ Je na jedné straně širší, pokud zahrnuje též státní formy produkce služeb – např. administrativní práce či vzdělávání; na druhé straně je užší, jestliže zahrnuje pouze ony neziskově orientované činnosti a organizace, jež jsou pod specificky státně regulujícím vlivem. Zahrnuje též podniky orientované na zisk (např. soukromé kliniky), pokud tyto pracují ve státně regulovaných oblastech sociálních služeb; srov. Kaufmann, Herausforderungen, 23n.

jeho svazem existuje ujednání o

1. obsahu, rozsahu, a kvalitě služby (ujednání o službě),
2. úhradě, která se skládá z paušálů a příspěvků pro jednotlivé oblasti služeb (ujednání o úhradě),
3. kontrole hospodárnosti a kvality služeb (ujednání o kontrole). Tato ujednání musejí odpovídat zásadám hospodárnosti, šetrnosti a výkonnosti. Garant sociální pomoci může hospodárnost a kvalitu služeb kontrolovat.“

Úvodem zmíněná „sociální politika druhého řádu“ v neposlední řadě vedla skrze zavedení hospodářských a konkurenčních principů také k politicky iniciovanému překonání právně zakotveného principu subsidiarity.⁴⁰

Svazy sociální péče včetně svazové Charity jsou tímto do určité míry vykazovány z domova v blízkosti státu do jakési ciziny trhu. Trend tak směřuje od statutu ke kontraktu:

„Nadále už není rozhodující právní status organizace a tomu odpovídající privilegování dle politického řádu, nýbrž otázka, zda mezi příslušným veřejným zadavatelem a příslušným nezávislým poskytovatelem služeb bylo uzavřeno nějaké ujednání o obsahu, rozsahu a kvalitě služeb a dovolených výdajů.“⁴¹

Tím byl zaveden jakýsi posun, určitá tendence k rozvázání vztahu stát-svazy, který byl typický ve fázi sociální politiky prvního řádu, tzn. deprivilegizace volné sociální péče.⁴² Také skrze rostoucí evropskou integraci byly německé svazy sociální péče postrčeny kamsi do neznáma. Tak nastal třeba ve Švédsku:

„...dalekosáhlý nedostatek religiózně-charitativních organizací. Podle švédské perspektivy se tedy pak dá očekávat málo pochopení pro „německý model“;“ a „má-li se stát role zřizovatelů volné sociální péče předmětem vyjednávání na evropské úrovni, pak je pozice Francie těžko předvídatelná. Na jedné straně byl v poslední době odhalen jejich význam, na straně druhé není vyloučeno, že velký význam církevních svazů v Německu aktivizuje odpor laicistických kruhů proti církevnímu angažmá v oblasti sociálních služeb.“⁴³

⁴⁰ Srovnej také Thomas Klie - Utz Kramer (Hg.), *Soziale Pflegeversicherung*, Baden-Baden 1998; Ulrich A. Birk u. a., *Bundessozialhilfegesetz*, Baden-Baden 1998; Reinhard Wiesner (Hg.), *SGB VIII – Kinder- und Jugendhilfe*, München 2000. Zatímco jsou skrze zákon o sociálním pojištění a skrze novelu BSHG nezávislí obecně prospěšní poskytovatelé služeb postaveni naroveň se soukromě obchodními a nejvýhodnější poměr ceny a výkonu je povýšen na rozhodující kritérium pro uzavření dohody, sází naproti tomu SGB VIII (KJHG) na kvalitu (rozvíjející) ujednání.

⁴¹ Holger Backhaus-Maul, *Wohlfahrtsverbände als korporative Akteure*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B. 26-27 (2000), 22-30, zde 29.

⁴² Příznivci teorie neokorporatismu tendují k tomu přenést tuto transformaci na heslo „od neokorporatismu k postkorporatismu“; tak např. Stefan Pabst, *Interessenvermittlung im Wandel. Wohlfahrtsverbände und Staat im Postkorporatismus*, in: *Arbeitskreis Nonprofit-Organisationen, Nonprofit-Organisationen im Wandel. Ende der Besonderheiten oder Besonderheiten ohne Ende?*, Frankfurt 1998, 177-197, což je samozřejmě problematické, když se domníváme, že můžeme rozpoznat, že „u existující struktury svazů sociální péče vůbec nejde už v základech stanovit základní předpoklady pro neokorporatisticky ražený systém jednání a směny“, tak Berthold Broll, *Steuerung kirchlicher Wohlfahrtspflege durch die verfassten Kirchen*, Gütersloh 1999, 371, viz také 74nn.

⁴³ Kaufmann, *Wohlfahrtspflege*, 61, 65.

Volná sociální péče je a dosud byla v situaci, přizpůsobit se těmto kontraktním úkolům a postavit se tím ze strany státu uvolněné konkurenci soukromých poskytovatelů, čímž v Německu sektor sociální péče zaznamenal zřetelný posun směrem k rekombinovanému smíšenému modelu sociálního státu,⁴⁴ což se odrazilo v ustavujících dokumentech (tzv. předlohách; z něm. *Leitbild*, pozn. překl.) Charity a samozřejmě též v sebezpejetí Katholische Hochschule Freiburg.

V současnosti má v Německu volná sociální péče dohromady zhruba 100 000 zařízení, např. ve zdravotní péči (7 882), v péči o mládež (36 406), v pomoci rodinám (7 646), v péči o seniory (15 796) a osoby se zdravotním postižením (14 285). Dále provozuje také přibližně 1 500 školicích zařízení pro sociální a pečovatelské profese. Také svazová Charita v Německu je s tisíci zařízeními činná ve všech těchto oblastech a sama je provozovatelem více než 500 vzdělávacích zařízení. K těmto vzdělávacím zařízením se počítá též Katholische Hochschule Freiburg (do roku 2010/2011 Katholische Fachhochschule ve Freiburgu), jejímiž vlastníky jsou dvě biskupství římsko-katolické církve a svazová Charita. Naši studenti nemusí být katolíci, nemusí být ani křesťané a na konci svého studia si též nemusí vybrat pracovní místo ani u Charity katolické církve nebo v Diakonii evangelické církve. Ostatně organizovaná Charita má v německém sektoru sociální péče dobré image mezi obyvatelstvem německého sociálního státu, a jako Katholische Hochschule doufáme, že k této dobré pověsti přispíváme.

Prof. Michael N. Ebertz je prorektorem Katholische Hochschule Freiburg.
Tento text vznikl na základě jeho hostovské přednášky na půdě TF JU v Českých Budějovicích.
Překlad *František Nesvadba*

Charity As a Agent of the German Welfare State

Abstract: Along with the religious context of the creation of the European social care the article analyzes various functional types of European welfare state and their religious context, which according to him fundamentally differentiate the significance of the role of individual, family and state in the system of welfare policy. He demonstrates the importance of subsidy concept of German welfare policy with a strong emphasis on the family responsibility and cooperation of religious charity with state to keep welfare state functioning with good prospects.

Key words: Welfare State. Crisis of Welfare State. Welfare Mix. Subsidiarity. Charity. Welfare Care. European Social Model. European Social Policy. German Social Social Policy. Christian Social Politics. Church and State. Catholic Social Doctrine.

⁴⁴ Výraz „rekombinovaný sociální stát“ byl v roce 2004 formulován Wolframem Lampingem a Friedbertem Rübem; viz. Freise, Wohlfahrtsstaaten, 323.

Sociálně kulturní práce v lidových vrstvách

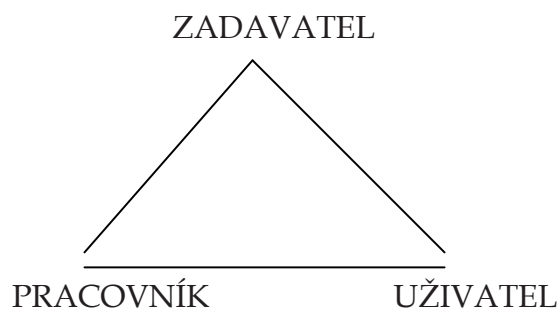
Michal Kaplánek

Profesionalizace a návrat ke kořenům sociální práce

Mezi vzdělavateli sociálních pracovníků zauímají významné místo teologické fakulty a církevní vyšší odborné školy. Svým důrazem na vnitřní motivaci pomoci bližnímu a na integrální chápání lidské osoby navazují na tradici křesťanské charity, kterou modifikují a obohacují o profesionalitu vycházející z poznání člověka, které umožňují společenské vědy, zejména psychologie a sociologie. Příprava vnitřně motivovaných sociálních pracovníků ovšem někdy naráží na trend současné doby, kdy se zdá, že odbornost a management zatlačují do pozadí tradiční motivaci – touhu pomáhat druhému.

Této proměny sociální práce si všimli také odborníci z necírkevního prostředí. V posledních třiceti letech totiž došlo v západní Evropě – a následkem toho po roce 1989 také u nás – k odklonu od ideologie „povznesení lidových vrstev“, která byla dlouhá desetiletí motivem státní podpory sociálních a kulturních aktivit obyvatelstva. Místo toho se začala prosazovat profesionalita a efektivita sociálních služeb.

Mezi odborníky, kteří kriticky reflektují tuto změnu, patří zejména Jean-Claude Gillet, hlavní představitel sociálně kulturní animace ve Francii.¹ Gillet konstatuje, že v 90. letech 20. století převládla ekonomická rétorika, která začala silně ovlivňovat i orgány státní správy a samosprávy, které do té doby vycházely spíše z ideologických pozic (srov. Gillet, 1998, 52). Italský psycholog a pedagog Andrea Costa² upozorňuje na to, že v pozici sociálního nebo osvětového pracovníka už nejsou „charismatictí nezávislí nadšenci“, ale profesionálové odpovídající na potřeby svých klientů. Přitom důležitou roli hrají subjekty, které jejich činnost zadávají, financují a kontrolují. Vlastní sociální a kulturní práce tedy probíhá v tomto trojúhelníku (Costa, 77):



Tváří v tvář tomuto vývoji považujeme za důležité, abychom se při promyšlení přípravy a motivace sociálních pracovníků na chvíli vrátili ke kořenům sociálně kulturních aktivit a nechali se inspirovat původním nadšením, které vycházelo z důvěry v kreativní potenciál skrytý

¹ Jean-Claude Gillet je původem literární historik, později profesor pedagogiky na univerzitě v Bordeaux, nyní jako emeritní profesor je vědeckým ředitelem ISIAT (Institut supérieur d'ingénieur-animateurs territoriaux). Srovnej jeho vlastní webové stránky: <http://jeanclaudegillet.free.fr>.

² Andrea Costa působí jako pedagog na vyšší odborné škole sociální práce v Brescii a současně jako koordinátor programů protidrogové prevence v Mantově.

v té části společnosti, která mohla jen omezeně participovat na sociálním vývoji a politickém rozhodování. Pro tento společenský segment se používalo pro naše uši archaicky znějící označení „lidové vrstvy“.

Pojem „lid“ vychází ze společenské situace, v níž menšina (elita, establishment) vládne většině (lidu). Proto máme dojem, že ve vyspělých demokraciích už není vhodné mluvit o lidových vrstvách – demokracie přece předpokládá participaci všech občanů na rozhodování o záležitostech státu. Ovšem ani demokratický stát není státem rovnostářským. O nereálnosti pokusu vytvořit stát bez elit jsme se přesvědčili v době totality. Tedy i v demokracii realizuje vládu menšina, která je díky demokratickým mechanismům kontrolována většinou. Statistiky volební účasti – ale i další kritéria demokratického fungování státu – dokazují, že i ve státech s demokratickým uspořádáním existují velké skupiny obyvatelstva, které v praxi jen omezeně participují na společenském, kulturním a politickém dění. Těto strukturální slabiny demokracie si byli vědomi iniciátoři politických změn na přelomu 19. a 20. století, a proto přišli s myšlenkou lidové výchovy neboli osvěty. Myšlenka osvěty se díky demokratickým tradicím snad nejvíce rozšířila ve Francii, kde se po 2. světové válce zrodila myšlenka animace. Tento pojem vnesl do společenských věd sociolog Henri Théry v knize *Equiper et animer le vie sociale* (Paříž, 1966).

Cílem historické analýzy předložené v této stati je odkrýt jeden z významných kořenů demokratizačních aktivit a přitom vzbudit zájem o animační pojetí sociální práce, které z něho vychází a mohlo by být obohaceno také pro sociální práci v České republice.

Co je to vlastně „animace“ a jak souvisí se sociální prací?

Názory odborníků na vznik moderní animace se různí. Někteří zastávají názor, že se animace začala rozvíjet v rámci necírkevních dobročinných organizací ve Francii na sklonku 19. století (tzv. patronages laïques), jiní naopak tvrdí, že vznikla na půdě reformního katolicismu; opět jiní jsou přesvědčeni, že se rozšířila až v novější době díky rostoucímu rozsahu volného času a s ním souvisejícího konzumu.

Samotný pojem „animace“ byl původně chápán metafyzicky. Ve velkém všeobecném slovníku 19. století (Larousse P. *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*. Paris 1874) se mluví o samotném Bohu jako o „principu animace“: Bůh „animuje tím, že vdechuje energii“, jelikož je dárce života. Animace tedy byla chápána jako „oduševnění“, „naplnění duchem“. Pojem ovšem získal záhy politický ráz, protože také podněcování revolučního nadšení se ve Francii považovalo za „animaci“. Každopádně byla schopnost animovat považována za určitý dar (charisma). Být animátorem se chápalo jako poslání. Prvními animátory byli tedy pracovníci francouzských kulturních domů (Maisons de la culture), kteří fungovali jako popularizátoři kultury. Později se cílovou skupinou animace staly komunity obyvatel nových sídlišť ve velkých městských aglomeracích. Animace, která se stala součástí sociální práce, byla považována za „sociálně kulturní animaci“ (l'animation socioculturelle).³

Po 2. světové válce se podpora animace stala součástí politiky francouzského gaullismu. Odborný diskurs o animaci se však začal rozvíjet až od 60. let, kdy tento fenomén překročil hranice francouzsky mluvícího prostředí a začal se šířit do dalších zemí západní Evropy.

Pro rozšíření a vývoj myšlenky animace měla v 70. letech 20. století rozhodující význam definice animace, kterou zveřejnila Rada pro kulturní spolupráci při Radě Evropy ve Štrasburku v roce 1978. Podle této definice se jako animace chápe každá aktivita, která účastníkům pomáhá, aby si více uvědomovali svoji situaci, své potřeby a schopnosti, aby lépe komunikovali a aktivně se účastnili na životě společnosti a aby se přizpůsobili současné i blížící se změně

³ O animaci a jejím vývoji obsírně pojednává článek DUDOVÁ, Anna; KAPLÁNEK, Michal; MACKŮ, Richard. Mnohotvarý fenomén animace. In *Pedagogická orientace* 21 (2011), č. 3, s. 20-40.

společenského, městského a technického prostředí a prohloubili vlastní osobní kulturu, což v sobě zahrnuje intelektuální a fyzické schopnosti, kreativitu a vyjadřovací schopnosti (Council of Europe, 1978).

Jakmile se začala animace profesionalizovat (70. a 80. léta 20. století), byl původní model animace, v němž převládalo nadšení a touha po emancipaci lidových vrstev, postupně nahrazen novým modelem, který někteří označují jako „konzumní“. Prioritou animace už nebylo povzbuzovat účastníky, aby sami vytvářeli skupiny, případně instituce prosazující své projekty, ale spíše snaha zapojit je do existujících programů zaměřených na posílení komunikace a participace (Gillet, 1998, 24). Z původního důrazu na sjednocování lidí a vytváření mezilidských vztahů se akcent přesunul na výsledek – produkt, úspěšná realizace projektu – (De Rossi, 43).

Snaha o „povznesení lidových vrstev“

Slovní spojení „sociálně kulturní“, příp. sociokulturní, které se stalo přívlastkem pro animaci v sociální práci, předpokládá vzájemnou závislost společnosti a kultury. Sociálně kulturní paradigma se opírá o sociologické teorie kultury. Sociologie přitom vychází z „pružnosti“ člověka, tedy z toho, že společnost formuje kulturu a zpětně kultura utváří společnost. Proto můžeme uvažovat o enkulturaci, jakožto o součásti procesu socializace.

Od poloviny 19. století můžeme pozorovat rozvoj osvětových hnutí, která si kladla za cíl kulturní „povznesení lidových vrstev“. Tato hnutí se vyznačovala nejen rozdílnými a někdy i protikladnými motivy a vůdčími myšlenkami, nýbrž také rozdílným cílovým zaměřením. Zatímco západoevropská demokraticky zaměřená hnutí vycházela z předpokladu, že v lidových vrstvách je skryt bohatý kreativní potenciál, takže jejich projevy mohou být pro národní kulturu svébytným přínosem, naši osvětoví pracovníci chápali sami sebe spíše jako „proroky“, kteří mají „vyvést prostý lid z temnoty ke světlu“; proto viděli svůj úkol spíše ve výchově lidových vrstev. Tak se dostáváme k pojmu „lidovýchova“, který se začal šířit od poloviny 19. století v severní a západní Evropě, a pro niž se v češtině časem etabloval pojem „osvěta“.⁴

V českém prostředí vycházelo osvětové hnutí z přesvědčení národních elit (inteligence, duchovenstvo, učitelstvo) o nutnosti zvýšit úroveň vzdělání a mravního i politického uvědomění lidu. Osvětové hnutí reagovalo na sociálně kulturní změny, které zasáhly v 19. století značnou část obyvatelstva. Byly to změny související s procesy industrializace a urbanizace, ale i s prosazujícím se nacionálním paradigmatem a moderní vírou v sílu lidského rozumu, která u části inteligence prakticky nahradila víru náboženskou.

Všechny směry osvětového hnutí měly dva společné nepřátele: primitivní praktický materialismus a s ním související vliv komerční zábavy na straně jedné, což platilo i pro hnutí, která se hlásila k tzv. volné myšlence, anebo k socialismu, a na straně druhé faktickou neinformovanost a nesamostatnost značné části populace, která se v době postupného prosazování demokracie stávala snadnou kořistí manipulace. V dalších aspektech se různé osvětové snahy od sebe vzájemně výrazně lišily, a to v závislosti na iniciátorech a ideovém zaměření.

Podobně jako v dalších evropských zemích, můžeme i na území tehdejšího Rakouska (později Rakouska-Uherska) identifikovat tři hlavní ideové proudy osvětového hnutí:

1. proud náboženský, který převážně navazoval na život farností
2. proud liberální, který vycházel z nacionálně a racionalisticky orientovaných elit
3. proud socialistický, který se opíral o socialistické hnutí

⁴ O lidovýchově v českém prostředí pojednává studie Jiřího Pokorného. Srovnej POKORNÝ, Jiří. *Lidová výchova*. Praha 2003.

Mezi těmito proudy probíhalo něco jako „boj o duši“ lidových mas, které se v celé Evropě po Velké francouzské revoluci postupně stávaly významným politickým činitelem. Pojmy „lidovýchova“ i „osvěta“ se ale užívaly spíše v táboře liberálním a socialistickém, protože se etymologicky opírají o myšlenky demokracie a osvícenství, zatímco v táboře katolickém, resp. protestantském se používala poněkud jiná rétorika, ačkoli se obsahově jednalo často o věci obdobné.

S pojmem „lidovýchova“ se v českém prostředí poprvé setkáváme na začátku 20. století. V roce 1906 vznikl na popud Národní rady české Osvětový svaz. Jeho úkolem bylo „šířiti a povznášeti lidové vzdělání v národě československém, stránku politickou vyjímaje“ (Osvětový svaz In: Ottova encyklopedie nové doby). Osvětový svaz byl v roce 1925 přejmenován na *Masarykův lidovýchovný ústav*. Náplň činnosti Masarykova lidovýchovného ústavu zhruba odpovídá oblastem, které dnes počítáme do zájmového vzdělávání (divadlo, hudba, kino, literatura, loutkové divadlo, přednášky, rekreace, rozhlas, studium, výtvarné umění, ekonomika).

Vzdělávání lidu v prostředí církevním a necírkevním

V českém historickém kontextu můžeme tvrdit, že od 2. poloviny 19. století docházelo ke konkurenčnímu boji mezi spolky a organizacemi, které nabízely obdobnou činnost na různém ideovém základě (např. Sokol a Orel, farní a obecní knihovny atp.).

Katolická církev v českých zemích se nechala inspirovat vývojem katolických spolků v Německu a v Rakousku, kde se po roce 1848 objevila celá řada nových spolků. Tyto spolky vznikaly „zdola“, tj. z iniciativy věřících laiků – na rozdíl od bratrstev, jejichž vznik a rozvoj iniciovali kněží a biskupové již od doby středověku.⁵

Na základě srovnání s osvětovými hnutími ve Francii a s přihlédnutím k informacím z dalších evropských zemí můžeme rozlišit pět ideových východisek osvěty, z nichž dvě jsou determinována tím, kdo osvětu *realizuje*, a další tři tím, kdo ji *podporuje*. Pokud jde o to, kdo osvětu realizuje, můžeme historicky rozlišovat sekulární aktivity, které spíše dávaly najevo distancovaný postoj vůči církvím, od aktivit vycházejících přímo či nepřímo z církevních společenství. Pokud chceme rozdělit směry osvěty podle toho, kdo tyto aktivity zadává, financuje nebo jinak podporuje, můžeme rozlišovat mezi aktivitami iniciovanými státní správou nebo samosprávou, aktivitami organizovanými nestátními neziskovými organizacemi a komerčními aktivitami.

Protiklad mezi sekulárním a křesťanským zaměřením osvětových činností se projevoval zejména v první polovině 20. století. Tento protiklad nevycházel ani tak z rozdílných postojů vůči náboženství, ale spíše z rozdílného hodnocení úlohy církve ve společnosti. Proto se i dnes vývoj „lidového vzdělávání“ hodnotí různě: někteří považují za východisko osvěty tradiční křesťanské hodnoty, jiní zase považují křesťanskou tradici za svazující, nedemokratickou a přežilou.

V celoevropském kontextu první poloviny 20. století se setkáme jak s levicově a/nebo nacionalisticky zaměřeným úsilím o povznesení lidu, tak i s křesťanskými hnutími, zaměřenými na aktivizaci a vzdělávání věřících (laiků), přičemž tato hnutí měla v rámci katolické církve kořeny v Belgii a ve Francii.

Jako příklad křesťansky zaměřených vzdělávacích hnutí můžeme uvést hnutí dělnické mládeže JOC založené belgickým knězem Cardijnem (srov. Vaško, 221-225). Tato hnutí nejen pomáhala potřebným, ale také přispívala k vnitřní reformě katolické církve, která vyvrcholila Druhým vatikánským koncilem (1962-1965) a měla své pokračování v tzv. teologii

⁵ K vývoji v Německu srovnej např. ZINKL, Gabriele. Lebendige Kirche. Das theologische Selbstverständnis der katholischen Verbände. Vortrag zum 40-jährigen Jubiläum der ako Rottenburg-Stuttgart. Dostupné na: www.ako-drs.de/files/vortrag_zinkl-2.pdf.

osvobození. V této atmosféře pak vytvářeli svoji koncepci např. Paulo Freire (Brazílie) nebo Aldo Ellena (Itálie).⁶

Sociálně kulturní animace

60. léta 20. století s sebou přinesla hledání nových emancipačních forem sociálně kulturní práce. Proto se v té době začalo mluvit o sociálně kulturní animaci. Tento pojem se později rozšířil i mimo frankofonní oblast a začal být populární také v Německu a ve Švýcarsku. Zatímco ve Švýcarsku se pojem „animace“ používá v sociální práci dodnes, v Německu zažil svůj boom koncem 70. let a dnes se s ním téměř nesetkáme.

Slovo „animace“ pochází etymologicky z latinského „anima“ (duše). Animovat tedy znamená oduševňovat, přičemž „duše“ se zde chápe jako ekvivalent života. Proto můžeme chápat animaci jako „oživení“ nebo „probouzení nadšení“, ale také jako „naplnění životem“ či „duchem“ (Opaschowski, 52).

Francouzský pedagog Edouard Limbos tvrdí, že příznivé prostředí tvoří tři aspekty: materiální, sociálně-psychologický a duchovní. Materiální aspekt v sobě zahrnuje místo, prostor, vybavení a další hmotné podmínky. Sociálně psychologické prvky jsou tolerance, důvěra, solidarita a přátelské přijetí. Duchovní aspekt („duch skupiny“) je určován hodnotovým systémem, cíli a ideály, které v prostředí převládají (Limbos).

Pokud chápeme animaci jako „naplnění duchem“, je úkolem animace *objevit a uvolnit ty projevy člověka, které svědčí o jeho vitalitě, kreativitě a vůli sledovat určité cíle a hodnoty*. Proto někteří autoři definují sociálně kulturní animaci jako práci s komunitou lidí, kteří dosud neměli možnost společensky se projevit (utlačovaní). Jedná se tedy o odhalování těch životních dimenzí konkrétního člověka, které byly dosud skryty (potlačeny); je to „dřímající“ potenciál, který může být probuzen a osvobozen (Contessa). Tato definice je pro potřeby sociální práce konkretizována v již zmíněném dokumentu Rady Evropy, který označuje jako animaci každou aktivitu, která účastníkům pomáhá:

- a) více si uvědomovat svoji situaci, svoje potřeby a schopnosti,
- b) komunikovat s druhými a aktivně se účastnit na životě společnosti,
- c) přizpůsobovat se změnám sociálního prostředí,
- d) prohlubovat osobní kulturu ve všech dimenzích osobnosti.

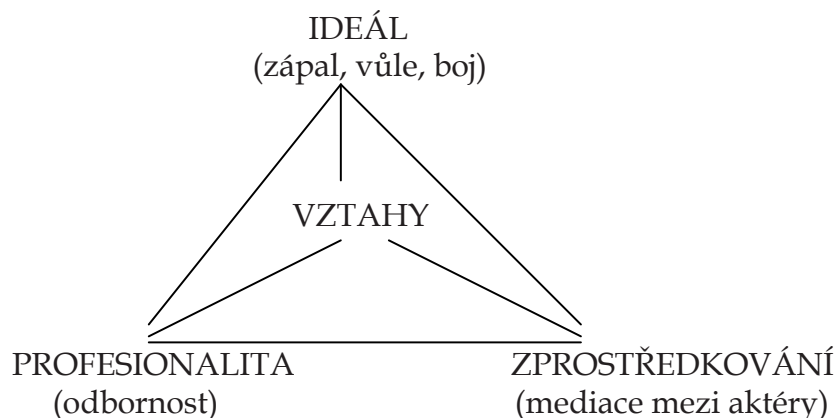
Sociálně kulturní animace se vyznačuje plánováním a realizací aktivit, které mají uschopnit a motivovat jednotlivce, skupiny a komunity, aby vzali svůj každodenní život do svých rukou a propojili jej s prostředím, v němž žijí. Tím může sociálně kulturní animace pomoci v těchto oblastech (Kulturbüros Sachsen, Soziokulturelle Animation):

- při vytváření sociální infrastruktury na sídlištích i mezi sousedy v menších obcích
- při budování mostů mezi sítěmi sociálními a institucionálními
- při pomoci lidem v řešení osobních i společenských problémů
- při podpoře společenské participace
- při podpoře individuální seberealizace a společenské odpovědnosti

Pro animaci je charakteristická výrazná role sociálního pracovníka – animátora, který by měl být „profesionálem sociálních vztahů“. Podle Gilleta jsou vztahy jednotlivcem pólem různých

⁶ Srovnej rozhovor s Aldo Ellenou v tomto čísle časopisu.

aspektů animace. Pro přiblížení jejich vzájemných vazeb užívá Gillet následující model jehlanu (Gillet, 1998, 27):



Spojnice mezi základnou tvořenou z ideálu,⁷ profesionality a mediace, a vrcholem, který symbolizuje sociální a politické vztahy, představují tři krajní osy – tendence – animace, které by se měly držet v rovnováze: *racionální zaměření* (spojení profesionality a politických a společenských vazeb), *utopie* (spojení ideálu a politiky) a *zprostředkovací strategie* (zaměření mediace na sociální a politické vztahy) (Gillet, 2000, 53).

V Gilletově pojetí je animátor *concepteur – médiateur – organisateur*, to znamená ten, který udává směr, je prostředníkem mezi lidmi různých názorů a organizuje činnost skupiny. Proto musí mít *strategickou kompetenci*, která se projevuje ve třech rovinách: první rovina spočívá ve schopnosti *usnadnit klientům pochopení* společenské reality („pravidel hry“), druhá spočívá v tom, že animátor je schopen poskytnout klientům *možnost realizovat vlastní aktivity*, a třetí rovina obsahuje předávání schopnosti *ovlivňovat* sociální realitu.

Možnosti využití sociálně kulturní animace v sociální práci v České republice

V oblasti sociální práce se v České republice zatím o animaci nemluví. Zato je užíván pojem komunitní práce. Situace řady českých měst, v nichž některá sídliště obývají převážně členové romské komunity, je živou výzvou pro hledání nové kvality a nových metod komunitní práce. Sociálně kulturní animace poskytuje vyvážený model komunitní práce. Předpokladem realizace animačního modelu je přesvědčení sociálního pracovníka – animátora o kreativním a inovačním potenciálu komunity. Jeho vlastní práce pak spočívá v *povzbuzení a umožnění* realizace aktivit klientů a v probuzení a podpoře jejich úsilí o *změnu sociální reality*. Animátor svým působením neprobouzí plané naděje, ale je *mediátorem*, a to ve dvou rovinách: uvnitř komunity (pomáhá klientům, aby se uměli vzájemně domluvit a spolupracovat) a mezi komunitou a dalšími subjekty (např. úřady, obcí). Animátor tak projevenou vůli komunity po změně sociálních podmínek převádí z roviny snů a přání do roviny reálných požadavků a závazků.

Uvedený animační přístup nelze realizovat bez ideálu, tzn. bez víry v možnost a nutnost změn v sociální i v etické rovině, které mohou klienti za pomoci sociálních pracovníků realizovat. Pokud ovšem mnozí sociální pracovníci převzali u nás běžný deterministický názor na sociální realitu, nemůžeme u nich tuto víru očekávat. Deterministický názor vychází z přesvědčení, že dějiny jsou vytvářeny neosobními zákonitostmi, takže svoboda jedince je spíše zdánlivá, anebo velmi omezená, takže jedinec nemůže žádným výrazným způsobem zasáhnout do společenského vývoje.

⁷ Gillet používá slovo „ideologie“; vzhledem k tomu, že zde nejde o ideologii v politickém smyslu, ale spíše o jakousi „filozofii činnosti“ určované hlavní ideou (ideálem), používám zde slovo „ideál“.

Pracovník v sociálních službách, který sleduje ideál, vychází z humanistického názoru na sociální realitu, navazující na židovské a posléze křesťanské chápání dějin: předpokládá svobodnou vůli člověka, která mu umožňuje aktivně a odpovědně *spoluvytvářet dějiny* svého vlastního života i společnosti. Někteří upozorňují na potřebu smířit obě předcházející pozice, tzn. nepopírat ideál a možnost člověka realitu měnit, ale současně uznávat také značné omezení svobody člověka (srov. Gillet, 2000, 62-75).

Možná nás mohou právě konkrétní problémy současné doby, jako jsou konflikty mezi majoritou a romskou minoritou, přivést k poznání, že nemůžeme zlepšit situaci znevýhodněných lidí jen krátkodobými projekty a investicemi, ale že musíme začít od člověka a jeho vztahů, od lidského potenciálu a jeho uvolnění. Sociálně kulturní práce a její vývoj nám mohou být inspirací. Ačkoli se nemůžeme vrátit k modelům, které fungovaly před třiceti lety, můžeme současnou sociální práci obohatit o sociálně kulturní a animační aspekty.

Literatura

- COSTA, Andrea. Le nuove competenze dell'educatore. Come cambia una professione. In *Animazione sociale* 31 (2001), n. 4, 74-83.
- CONTESSA, G. Tra Arcipelago e Impero. In *Rocca*, n. 18-14, 1985.
- DE ROSSI, Marina. Animazione e trasformazione. Identità, metodi, contesti e competenze dell'agire sociale. Padova: CLEUP, 2004.
- DUDOVÁ, Anna; KAPLÁNEK, Michal; MACKŮ, Richard. Mnohotvarý fenomén animace. In *Pedagogická orientace* 21 (2011), č.3, 20-40.
- GILLET, Jean-Claude. *Animation*. Der Sinn der Aktion. Luzern: Verlag für Soziales und Kulturelles, 1998.
- GILLET, Jean-Claude. L'animazione è utile alla democrazia, la democrazia è necessaria per l'animazione. In *Animazione sociale* 20 (2000), č. 8/9, 42-55.
- LIMBOS, Edouard. *Animazione dei gruppi nel tempo libero*. Roma: Coines, 1973.
- MÁDR, Oto. Křesťanský kvas ve světě. In *Teologické texty* 2003, č. 5.
- OPASCHOWSKI, Horst W. *Einführung in die freizeit-kulturelle Breitenarbeit*. Methoden und Modell der Animation, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1979.
- Osvětový svaz. In *Ottova encyklopedie nové doby*, srov. též s *Masarykův slovník naučný*. Cit. dle Databáze českého amatérského divadla, dostupné na: <http://www.amaterskedivadlo.cz/main.php?data=txt&id=6369>.
- POKORNÝ, Jiří. *Lidová výchova*. Praha 2003.
- Sociocultural Animation*. Strasbourg: Council of Europe – Council for Cultural Co-operation, 1978.
- Soziokulturelle Animation*. Infomaterial des Kulturbüros Sachsen e.V., dostupné na <http://www.kulturbuero-sachsen.de/dokumente/13Animation.pdf>, staženo 1.3.2010.
- THÉRY, Henri; GARRIGOU-LAGRANGE, Madeleine. *Equiper et animer le vie sociale*. Paris: Institut Culture et Promotion, 1966.
- VALLABARAJ, Jerome. *Animazione e pastorale giovanile*. Un'introduzione al paradigma olistico. Torino: Elledici, 2008.
- VAŠKO, Václav. *Neumlčená*. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce. Praha: Zvon 1990.
- ZINKL, Gabriele. *Lebendige Kirche*. Das theologische Selbstverständnis der katholischen Verbände. Vortrag zum 40-jährigen Jubiläum der ako Rottenburg-Stuttgart. Dostupné na: www.ako-drs.de/files/vortrag_zinkl-2.pdf

Socio-cultural activities in the working class

Abstract: Professionalization of social work taking place in Western Europe since the 70`s of the 20th century is the starting point of the paper. This tendency to professionalize the area of social work brings a number of issues for social workers` educators. The paper includes a historical analysis of democratization activities in the socio-cultural areas resulting in a movement called „popular education“ or „educational enlightenment of public“. French model of socio-cultural animation is described more closely. In conclusion, the application possibilities of this model into czech environment are offered in the article.

Key words: Working Class. Social Classes. Popular Education. Educational Enlightenment of Public Animation. Sociocultural Animation. Social Work.

Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva

Roman Míčka

„Tenkrát byla zavedena tak zvaná demokracie. Jako by mezi lidmi existovala jiná rovnost než fyzikálně chemická“.

ALDOUS HUXLEY, *Konec civilizace* [*Brave New World*, 1932]

„Jedním z nejvíce absurdních aspektů demokracie vždy zůstane fakt, že jejím nepřátelům na život a na smrt nabízí prostředky, pomocí nichž je nakonec zničí“.

JOSEPH GOEBBELS

„Nepřidáš se k většině, páchá-li zlo. Nebudeš vypovídat ve sporu s ohledem na většinu a převracet právo“.

STARÝ ZÁKON, Ex 23:2

Demokracie, ačkoli má za sebou již dějiny spojené s mnohými úspěchy, se potýká s četnými problémy a otázkami, které nedají spát jak jejím stoupencům, tak kritikům či odpůrcům. Stále naléhavěji se otevírají otázky po kvalitě a perspektivě jejího fungování. Nespokojenost se stavem a fungováním demokracie se obvykle odráží ve dvojí snaze – na jedné straně demokratické rozhodování lidí posilovat (např. aplikací prvků přímé demokracie, referend, úvahami o tzv. e-demokracii, snižováním věkové hranice voličů apod.) ve jménu hesla „*lékem na neduhy demokracií je více demokracie*“, na straně druhé snahou demokratickou participaci omezovat ve jménu důležitosti rozhodování, expertní znalosti, rizika populismu apod. (příkladem je „depolitizace“ otázek obvykle chápaných jako politické – otázek bezpečnosti, daní, či třeba praxe utužování unijních institucí a evropské integrace, kde podstoupení určitého rozhodnutí testu demokratického rozhodnutí voličů by bylo spojeno s vysokou pravděpodobností jejich odmítnutí – příkladem je ratifikace Lisabonské smlouvy).

Jaké jsou tedy perspektivy demokracie? Je třeba demokratické metody posilovat, či naopak oslabovat, nebo dokonce hledat zdroje její kvality a udržitelnosti mimo demokratický proces jako takový? Je demokracie nejlepší ze všech špatných dosud realizovaných politických zřízení, jak naznačoval ve svém slavném výroku Winston Churchill? Má demokracie nezpochybnitelný hodnotový, ekonomický a kulturní základ, předpokládá politickou výchovu občanů, bez nichž nemůže být uspokojivě funkční?

Článek si svým podtitulem „křesťansko-etická perspektiva“ nečiní nárok na vystižení celé možné šíře a plurality náhledů na demokracii v kontextu křesťanské sociální etiky, ale klade důraz na podstatnou spojitost a vzájemnou inspiraci mezi konzervativně orientovanými sociálně-etickými pozicemi, klasickou liberální tradicí a některými aspekty katolické sociální nauky, zejména v duchu posledních papežských sociálních encyklik spojených s pontifikátem Jana Pavla II. a Benedikta XVI.

Postřehy klasiků

Demokracie je fenoménem, jehož příležitostná existence a reflexe lidstvo provází od dob antiky, ačkoli k jejímu faktickému a masovému rozšíření došlo až v průběhu 20. století. Již Platon, který demokracii odmítal, přičemž za ideál společenského uspořádání považoval aristokratickou vládu filosofů, poodhalil mnohé problémy, se kterými se demokracie stále potýká a které lze charakterizovat atributy jako populismus, vláda lůzy, vláda chudých, neefektivita, průměrnost, banalita, rozhodování podle většin namísto kritérií pravdy a spravedlnosti, nástup demagogů a následný přechod v tyrannidu. Platonovu obavu z demokracie mírně koriguje jeho žák Aristoteles, který proti pokleslé vládě demokracie staví „politeiu“, která kombinuje prvky demokracie a aristokracie (vládne menšina zvolená většinou, v zájmu všech a podle zákona). Za základ stability státu považoval „střední třídu“, která není ani příliš bohatá ani chudá, a proto svými zájmy představuje stabilizující střed mezi extrémy. Tyto Aristotelovy postřehy se zdají být nadčasové – zejména fakta, že ryzí demokracie jako vláda mas je problematická, že stabilní politická vláda vyžaduje určité sociálně-ekonomické podmínky, že rozvoj existence a vliv střední vrstvy má stabilizující charakter či že určité rysy aristokratického „elitářství“ mohou politickému systému prospět.¹

Antičtí autoři uvažovali o demokracii převážně v rámci geograficky omezené a populačně přehledné polis, ve které ještě mohla teoreticky fungovat jistá transparentnost, kde se lidé důvěrněji znali, škála politických a ekonomických problémů nebyla tak široká, výsledky rozhodování byly lépe předvídatelné apod. V dnešní situaci velkých anonymních, složitých a nepřehledných společností není „přímá“ demokracie snadno myslitelná a jimi popisované rizikové jevy se mohou podstatným způsobem násobit. V zásadě bychom ke každé Platonově výtce našli v současné realitě demokracií dostatek příkladů i analogií.

Podstata liberální demokracie

Demokracie jako prostý mechanismus vlády, tedy kdy lid je zdrojem veškeré státní moci, „vládce a ovládaný je totožný“, skutečně může vést k různým důsledkům, včetně zavedení totalitní vlády většiny nad menšinou či v demokratickou volbu vedoucí ke zrušení demokracie jako takové. Proto se od doby, kdy se o demokracii uvažuje jako o reálné alternativě, hledají různá kritéria a podmínky jejího uspokojivého a trvalejšího fungování. A to jak v oblasti ustavování demokratických institucí, rozdělení moci, její kontroly, tak v oblasti morálních předpokladů jednotlivců, politické kultuře, ekonomické úrovni, politické informovanosti a vzdělanosti občanů. O demokracii a jejích institucích ustavených v kontextu západních společností se hovoří obvykle jako o „liberální demokracii“, přičemž pojem „liberální“ chce zdůraznit, že tento typ demokracie se neomezuje pouze na procesuální stránku rozhodování, nýbrž zahrnuje určité hodnotové, normativní aspekty.

Klasičtí liberálové ovšem nebyli první, kteří by byli obháječi a propagátory demokracie jako mechanismu vládnutí, jejich nejvyšší hodnotou byla totiž svoboda a autonomie lidského individua spojená se zárukami základních lidských práv. Za nebezpečnou pro lidskou svobodu považovali jakoukoli neomezovanou vládnoucí moc, proto se zaměřovali zejména na její omezení v rámci stávajících systémů (konstitucionalismus, vláda práva, rozdělení moci, garance přirozených práv člověka), nikoli primárně na legitimitu jejího původu – v praxi tedy odmítali absolutismus vládců ve prospěch omezených, konstitučních monarchií. Na demokracii nahlíželi spíše s podezřením a neuvažovali o ní jako o reálné alternativě. Úvahy o demokracii spojené s liberální ideou jsou až záležitostí moderních utilitaristických liberálů 19. století

¹ Srov. Vít HLOUŠEK, Lubomír KOPEČEK, eds. *Demokracie. Teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*, Brno: Masarykova univerzita, 2003, ISBN 80-210-3195-6, s. 49–56.

(J. Bentham, J. Mill, J. S. Mill).² Jejich propojení liberální a demokratické myšlenky připravilo půdu pro masové rozšíření demokracií ve století dvacátém. Ani jejich představy o demokracii nebyly ovšem zdaleka tak radikální, jako podoba, do které se demokracie během 20. století rozvinuly. J. S. Mill kupříkladu považoval za nezbytnou určitou hladinu úrovně a vzdělanosti občana, aby mohl správně a účinně participovat na politickém procesu. Všeobecné a rovné hlasovací právo tedy považoval za ideál realizovatelný až v daleké budoucnosti (volební právo žen, bezmajetných, dělníků apod.). V dané situaci se obával, že nevzdělaní, politických a ekonomických problémů neznalí občané by volební právo využívali k egoistickým nebo jakkoli jinak špatným cílům.³ V následné praxi rozvoje demokracie se v mnohém tyto neduhy, spojené s neselektivním rozšiřováním volebního práva naplňují. Je ovšem otázkou, jestli kvalitu demokracie zajišťovat omezováním volebního práva jednotlivců, či se spíše zamýšlet nad strukturami, způsobem a výsledky demokratického rozhodování obecně. Dahl kupříkladu dospívá k závěru, že volebním právem by měli disponovat všichni, kteří jsou podřízeni zákonům dané země (s výjimkou přechodně pobývajících a osob „prokazatelně neschopných se o sebe postarat“).⁴

V praxi rozvoj politických systémů ve 20. století vedl na Západě ke vzniku „liberálních zastupitelských demokracií“ (prakticky do velké míry dle vzoru prototypického systému USA), jejichž podstatou je princip zastoupení, tedy jde o demokracii zastupitelskou, kdy lidé volí své zástupce, kteří ve skutečnosti vládu uskutečňují, přičemž se stalo samozřejmostí rozdělování moci na výkonnou, zákonodárnu a soudní, které se navzájem kontrolují a limitují. Ústavy takových zřízení obvykle kromě uvedených mechanismů moci zaručují všem lidem určitou sumu garantovaných práv. K rozšiřování politické rovnosti ve smyslu všeobecného volebního práva docházelo velmi pozvolna, než došlo k současné situaci, kdy rovné volební právo mají všichni dospělí jedinci dané společnosti. To je výsledkem dlouhodobého procesu. V kontextu demokracií docházelo k razantnímu rozšiřování volebního práva postupně na všechny obyvatele, zároveň však i k rozvoji jevů, kterých se obávali jak antičtí autoři, tak i klasičtí liberálové a někteří liberálové moderní (populismus, demagogie, rozhodování nekompetentních, omezování svobody jedince, regulace mnoha aspektů soukromého života, rostoucí moc státu, volání po vládě pevné ruky apod.). Zmíněné aspekty liberální demokratické vlády měly za cíl omezovat výše uvedená rizika demokratických procedur jako takových, určité záležitosti (podstatné náležitosti demokratického právního státu, základní lidská práva) tak byly zcela vyloučeny z demokratického procesu. Tyto aspekty je třeba zohlednit při posuzování charakteru, normativních a morálních předpokladů demokracie.

Demokracie není dogma

V minulosti i současnosti v oblasti politické filosofie i sociálních věd dochází ke zpochybňování a relativizaci klasické liberální zastupitelské demokracie a to hned z mnoha stran. Kromě explicitních kritiků liberální zastupitelské demokracie (anarchistické či autoritářské koncepce, přímá demokracie apod.)⁵ se i mnoho příznivců demokracie staví kriticky k některým jejím aspektům, důsledkům a směřování. V průběhu 20. století se „liberální demokracie“ stala určitou akceptovanou normou, jejíž platnost je ve své podstatě zpochybňována jen „extremisty“. Země, které se vydaly liberálně-demokratickou cestou, dospěly do stadia vysokého stupně politické kultury, ekonomického rozvoje a kvality života. Mnohé výhody liberální demokracie jsou nesporné a očividné, mezi tradované náleží kupříkladu možnost nenásilně odvolat vládu

² Srov. Palle SVENSSON, *Teorie demokracie*, Brno: CDK, 1995, ISBN 80-85959-02-X, s. 58–67.

³ Srov. John Stuart MILL, *Úvahy o vládě ústavní*, Praha: Svoboda, 1992, ISBN 80-205-0267-X, s. 114–130.

⁴ Srov. Robert DAHL, *O demokracii*, Praha: Portál, 2001, ISBN 80-7178-422-2, s. 66–75.

⁵ Srov. Robert DAHL, *Demokracie a její kritici*, Praha: Victoria Publishing, 1995, ISBN 80-85605-81-3, s. 35–76.

(K. Popper), postřeh, že lidé jsou loajálnější k politickému řádu, na němž se podílejí (A. de Tocqueville) či že demokracie je formou politického vzdělávání občanů (J. S. Mill). Dále kupříkladu z mezinárodních vztahů odpozorovaný fakt, že „demokratické státy mezi sebou neválčí“ (M. Doyle) a další. O komplexnější sumarizaci se pokusil kupř. Robert Dahl, který definuje celkem 10 kladných důsledků demokracie.⁶

Prosté demokratické procedury se však mnohdy i výrazně přeceňují na úkor jiných faktorů (rozdělení a delegace moci, vláda práva, lidská práva, vzdělanost, hodnoty, morálka a odpovědnost občanů, sociální podmínky), což může vést až k postoji tzv. „demokratického fundamentalismu“. Demokratický fundamentalismus chápe demokracii jako nejvyšší hodnotu a za legitimní považuje pouze taková rozhodnutí, ke kterým se dospělo cestou demokratické procedury. Opomíjí, že určité hodnoty a instituce mohou mít větší význam, hodnotu a legitimitu, i když by mohly být v demokratickém procesu popřeny (svoboda, lidská práva, důstojnost člověka). Demokratický fundamentalismus má kořeny v myšlení J. J. Rousseaua⁷, který byl obhájcem přímé demokracie, tedy přímé participace všech občanů na politickém procesu. Rousseau ovšem pracoval s pojmem „obecná vůle lidu“, která je díky společenské smlouvě závazná pro všechny, přičemž této vůli, která není rozdělena ani delegovaná na nějaký orgán či reprezentativní instituci, se musí všichni podřídit, protože odevzdali všechna svá přirozená práva ve prospěch společenství. Rousseauovské inspirace se dnes objevují právě ve snaze radikálněji demokratizovat společnost a realizovat přímou participaci občanů na vládě, se zdůvodněním, že obecně rozšířená „liberální zastupitelská demokracie“ funguje neuspokojivě. Někdy se také hovoří o „participační demokracii“ či „silné demokracii“, která je nespokojená s omezenou participací lidu na rozhodování a vládě v liberální zastupitelské „slabé“ demokracii a kritizuje elitářství politiků, pluralismus politických stran a redukci rozhodovacích pravomocí lidu.⁸

Jiná verze „demokratického fundamentalismu“, která sice nepožaduje radikalizaci participace občanů na politické vládě, ale chápe západní demokracii jako jediné správné politické uspořádání, se odvíjí od nepochopení podstaty západní demokracie a jejího sociálního a hodnotového základu. Takové pojetí může být blízké některým formám liberalismu či tzv. neokonzervatismu. Je jím kupříkladu snaha o implantaci demokratické vlády ve společnostech, které k tomu nemají morální, sociální a ekonomické předpoklady. Úsilí o zavedení demokratických procedur v takovém prostředí zvyšuje podstatně rizika eskalace jevů obávaných již ze strany klasiků, včetně zavedení totalitní vlády demokratickou cestou. Příklad revolučních a demokratizačních trendů v současném islámském světě zajisté ukáže, že pro kvalitativní změny režimu jsou podstatnější určitá přehledná pravidla a dodržování lidských práv, než ukvapená demokratizace.

Jedním ze zásadních argumentů proti přeceňování procesuální stránky demokracie je i relativizace představy o racionální podstatě lidského chování. Problému rizika iracionality voličů a špatných výsledků demokratických procesů si všímá velké množství autorů, kteří uznávají jistou kvalitu demokracie jakožto prevence tyranie, nicméně poukazují na problematičnost rozhodování o konkrétních záležitostech ze strany voličů. Tito tzv. „elitáři“ poukazují na fakt, že v každé společenské organizaci, která přesáhne určitou velikost (což se politiky týká vždy), jsou na základě technických i psychologických faktorů reálnými držiteli moci „politické elity“ a že tento fakt není možné zrušit ani demokratickým procesem. Tento „železný zákon oligarchie“ (Michels)⁹ je nezpochybnitelný, přičemž úkolem demokratického procesu je podle „elitářů“ pouze politické elity kontrolovat či vyměňovat. Připustit, že by lidé v demokratickém procesu neodpovědně rozhodovali o konkrétní politické agendě, je považováno za podstatné

⁶ Srov. DAHL, *O demokracii*, s. 45–59.

⁷ Srov. HLOUŠEK, KOPEČEK, eds. op. cit., s. 94–96.

⁸ Srov. SVENSSON, op. cit., s. 208–218.

⁹ Srov. SVENSSON, op. cit., s. 128–131.

riziko a iluzi. Mezi „elitáře“ je kupříkladu řazen i Joseph Schumpeter, který svou teorií „demokratického elitářství“ či teorií „konkurenční demokracie“ zdůrazňuje nezastupitelnou roli elit, jejich vůdcovství, odpovědného a kvalifikovaného rozhodování, přičemž za prvořadý úkol demokratického procesu považuje tyto mezi sebou soutěžící elity vybírat a odstraňovat, volit mezi jejich programovými nabídkami, nikoli rozhodovat o konkrétních politických problémech.¹⁰ Má za to, že politické vůdcovství vyžaduje určité kompetence a znalosti, které není možné agregovat v demokratickém rozhodování, přičemž uvádí analogii s akciovou společností a jejím výkonným ředitelem (voliči jsou akcionáři, kteří chtějí, aby ředitel vedl úspěšně a efektivně podnik, možnostem a kompetencím ředitele však nerozumějí). Schumpeter taktéž vyslovuje zásadní obavu, že kapitalismus realizovaný v demokratických společnostech bude postupně destruován svými úspěchy, které vytvoří nepříznivé společenské a politické klima a atmosféru nepřátelství vůči vlastnímu politickému a morálnímu řádu, demokratické mechanismy tak výrazně přispějí k jeho destrukci.¹¹ To je proces, který se určitým způsobem děje, jak naznačují některé trendy rozkladu morálních předpokladů západní svobodné společnosti, ztráta civilizační vitality, demografický úpadek, jiné autodestruktivní sklony a fenomén jakési civilizační sebenenávisti.

Mnoho kritických poznámek k funkčnosti demokratických systémů přichází ze sféry matematické či z oblasti teorie her. Příkladem je práce se známým „věžňovým dilematem“, které ilustruje, že ačkoli by jednotlivci měli prospěch ze vzájemné důvěry v druhé, považují za racionální se tomu vyhnout. Dodnes jsou komentovány a rozvíjeny postřehy matematiků 18. století Borda a Condorceta, kteří objevili paradoxy v hlasovacích postupech (3 osoby a 3 preference mohou vést ke konsensu v pořadí priorit, ale také k neřešitelnému patu).¹² Tyto tzv. hlasovací paradoxy ukazují, že demokratický mechanismus nemůže poskytnout jasný racionální výsledek při demokratickém hlasování, přičemž při větším počtu aktérů a počtu problémů se pravděpodobnost konsensu logicky snižuje a vzniká „problém cyklických většin“. Zobecnění těchto příkladů vedlo Kennetha Arrowa k postulaci „teorému nemožnosti“, který poukazuje na neexistenci způsobu volby, která by vedla ke společenskému uspořádání vyhovujícímu podmínkám elementární spravedlnosti a ke stanovení pořadí společenských preferencí z preferencí individuálních. Jednodušeji, řečeno se Schumpeterem – v určitých záležitostech (kvantitativního charakteru) lze dospívat ke kompromisům a mezistupňům mezi jednotlivými postoji, v jiných (kvalitativního charakteru) to možné není, pokud je mezi dvěma názory nemiřitelný rozdíl a je vyloučena škála mezistupňů. Praktická nemožnost v mnoha záležitostech dosahovat uspokojivých kompromisů a „středních cest“ v rámci demokratické debaty v praxi vede k rostoucí roli jevů jako populismus, manipulace, rozličným způsobům „nastolování agendy“ důležitých témat apod.

K rozlišení diskursu a popisu problémů takového typu je vhodné zdůrazňovat a pracovně odlišovat v kontextu „liberální demokracie“ složku „demokratickou“ – procesuální a složku „liberální“ – normativní, hodnotovou, morální, čímž zdůrazníme, že podstata „liberální demokracie“ nespočívá pouze v procesuální stránce, ale i v aspektu demokratickým procesem nezpochybnitelných předpokladů a hodnot. Demokracii z procesuálního hlediska v tomto smyslu nelze vnímat dogmaticky jako jediný možný a správný způsob vlády, protože pokud nejsou splněny přísné předpoklady mimo-demokratických normativních podmínek, lze vážně uvažovat o tom, že by byl za určitých okolností (zásadní ohrožení základních lidských práv, svobody, majetku, základních bezpečnostních funkcí státu) lepší a vhodnější jiný typ politického zřízení, kupříkladu „osvícená“ monarchie či jakási „benevolentní“ forma autoritářského režimu.

¹⁰ Srov. Joseph A. SCHUMPETER, *Kapitalismus, socialismus, demokracie*, Brno: CDK, 2004, ISBN 80-7325-044-6, s. 287–320.

¹¹ *Ibid.*, s. 150–182.

¹² Srov. SVENSSON, *op. cit.*, s. 230–234.

Některé další problémy fungování demokracie

Je všeobecně vnímaným faktem, že demokratický systém vlády, navzdory svému dějinnému úspěchu, prochází určitou krizí fungování, efektivitu a legitimitu. Zmnožují se jevy jako odcizení politickým institucím, deziluze z politiky a snižování voličské účasti. Pro demokratické společnosti jsou typické ztráty hodnotových orientací a rozpad morálního řádu, narůstání extremismu apod., přičemž interpretace příčin těchto jevů jsou různorodé a nemusí nutně souviset s charakterem politického uspořádání. Některé potíže demokratických systémů do velké míry vycházejí takřka z „podstaty demokracie“, jsou jejím konstitutivním příznakem a nelze si snadno představit, že by byly odstranitelné bez narušení integrity demokracie – určitá křehkost demokracie, nedokonalost jejího fungování a nespokojenost s jejími výsledky – demokracie je ze své podstaty záměrně koncipována tak, aby v jejím rámci nepřevládla dlouhodobě jasná a nezpochybnovaná politická vize, systematicky rozměňuje neblahé důsledky špatných řešení koncentrované moci, hledá kompromis mezi vyhraněnými postoji, rozptyluje moc do mnoha center a stupňů, které se vzájemně kontrolují či jsou na sobě nezávislé. To jsou i důvody, proč byla odmítána ze strany stoupců aristokratických či autoritářských koncepcí ve starověku i v současnosti – v demokracii často vítězí průměrnost, kompromis, nevzdělanost, lež, prohrává pravda, racionalita, morálka, spravedlnost, exkluzivita, noblesa, apod.

Jiné aspekty nevycházejí nutně z konstituce demokracie, ale rozvinuly se a akcentovaly až v situaci vysoce rozvinutých a etablovaných demokracií ekonomicky vyspělých společností. Morální úpadek demokratické společnosti kupříkladu předjímá José Ortega y Gasset ve své knize *Vzpouřa davů* [1930].¹³ Podle Gasset „hyperdemokratická“ masová společnost, ve které je moc rovnoměrně rozprostřena mezi všichni bez ohledu na jejich kvalifikaci, schopnosti a morálku, rozvrací civilizovanou společnost a morální řád, přičemž výsledkem je kulturní úpadek a tendence k totalitě. Některé morální hodnoty byly implicitním předpokladem fungování demokracií a s jejich ztrátou dochází k problematickým jevům. Je ovšem otázkou, nakolik uvedený vývoj souvisí přímo s politickým uspořádáním a nakolik s jinými společenskými faktory - ekonomický rozvoj, změna životního stylu, proměna sexuálních rolí, umenšení role náboženství apod.

Mnoho problémů současných demokracií souvisí s ekonomickou stránkou lidského jednání. Jak naznačují mnohé postřehy ekonomů, v demokracii postulovaná politická rovnost má tendenci se přelévat i do úsilí o rovnost ekonomickou – od demokracie politické k demokracii „sociální“ (viz rozvinuté státy blahobytu), čímž vzniká tzv. problém „demokratické zátěže“ (*democratic overload*) – ohrožení existence demokratického systému, ve kterém na základě nátlaků voličů a zájmových skupin dochází k ekonomickému zadlužení, vyčerpání, nebo dokonce krachu státu. Politici, kteří chtějí uspět ve volební soutěži a získat moc, slibují stále vyšší veřejné výdaje ve prospěch voličských skupin, tento fenomén taktéž podrobně rozebírali ekonomičtí teoretikové tzv. školy veřejné volby.¹⁴ Bludný kruh, z něhož po překročení určité hranice není prakticky úniku – v momentě, kdy se na veřejných výdajích (platech, státních podporách, sociálních dávkách, dotacích apod.) stane závislou dostatečně velká skupina voličů, není v podmínkách demokracie téměř možné obrátit vývoj pokojnou (a demokratickou) cestou zpět. Možná jde o největší a nejaktuálnější problém současné liberální demokracie vůbec (zejména v Evropě), protože ekonomická stagnace a demografické trendy podstatně rozšiřují skupiny voličů závislých na sociální politice států. Myšlenku rizika autodestrukce demokracie předjímá Giovanni Sartori, jenž rozlišoval mezi „zodpovědnou“ vládou, která se chová odpovědně a kvalifikovaně, a „přístupnou“ vládou, která reaguje na vnější požadavky

¹³ José Ortega y Gasset, *Vzpouřa davů*, Praha: Naše vojsko, 1993, ISBN 80-206-0072-8.

¹⁴ Srov. James M. BUCHANAN, *Veřejné finance v demokratickém systému*, Brno: Computer Press, 1998, ISBN 80-7226-116-9.

lidu, a je tak přetížena v kontextu „revoluce rostoucího očekávání“ (zejména právě v oblasti sociální politiky).¹⁵ Sociální politika a přerozdělovací mašinerie sociálních států se rozrostla natolik, že mnohdy jsou příjemci státní sociální pomoci celé široké vrstvy obyvatelstva, včetně části středních vrstev. Na riziko, že demokratický proces by mohl být negativně ovlivňován ze strany těch, kteří jsou příjemci solidární společenské pomoci, upozorňoval již J. S. Mill, který ačkoli chápal volební právo velice široce a de facto univerzálně, právě zde spatřoval jedinou výjimku (kromě negramotnosti) a důvod k odepření volebního práva¹⁶.

Mnohostranná nespokojenost s fungováním tradiční zastupitelské demokracie založené na soutěži politických stran agregujících zájmy voličů vede i k vzestupu „postdemokratických ideologií“¹⁷, které proti zavedeným principům reprezentativní demokracie staví koncept „aktivní občanské společnosti“, v níž různé zájmové skupiny (profesní, ideologické, ekonomické apod.), hájící partikulární zájmy (které by ve volbách pravděpodobně neuspěly), prosazují svou agendu mimo rámec standardních procedur, obcházením mechanismů zastupitelské demokracie (soutěž o hlasy voličů ve volbách a přijetí politické odpovědnosti) přímým tlakem na politické instituce či konkrétní politiky. Spor o koncepci občanské společnosti a o šíři jejího vymezení hluboce zasahuje současnou debatu o podstatě demokracie. Tento spor lze zjednodušit na konflikt mezi „generalisty“ a „minimalisty“, přičemž minimalisté kladou občanskou společnost do zásadního protikladu k veřejné sféře, politice a trhu, zatímco generalisté, kteří mají blíže ke klasické liberální tradici, chápou kupříkladu stranický politický systém a ekonomický tržní systém jako nedílnou součást komplexního pojmu občanské společnosti. Do dané debaty výrazným způsobem přispívá Jürgen Habermas¹⁸, který se snaží překlenout takový rozpor svým důrazem na spojení obou tradic v tzv. deliberativním modelu demokracie, odmítá však považovat ekonomické vztahy za součást přediva občanské společnosti, čímž se staví proti klasické liberální tradici.

Některé nové faktory problematizace fungování demokracií souvisí s akcelerací některých globalizačních procesů. Vznik demokratických společností stál na určitých předpokladech sdílené identity národního státu, základním kulturním a hodnotovým konsensu, určité transparentnosti a chápání základních politických jevů. Samozřejmost mnohých těchto faktorů se v situaci globalizace vytrácí, v souvislosti s demografickými, migračními, kulturně-relativizačními, ekonomickými trendy. Mnoho problémů se vymyká z vlivu státu, a tudíž i demokratické kontroly, a to ať již jde o procesy samovolné, nebo naopak cíleně řízené (viz evropská integrace). Robert Dahl uvádí jako jednu z podmínek příznivých pro demokracii určitou homogenitu společenství bez mezikulturních konfliktů¹⁹, zároveň však ukazuje i na pozoruhodné výjimky – zejména na případ „konsociační demokracie“ ve Švýcarsku a také na mimořádný případ Indie.²⁰

K erozi demokratického řádu přispívají i trendy, které eliminují demokratické rozhodování s odkazem na nezbytnost kompetentního rozhodování expertů a odborníků a také postupující praxe evropské integrace, kde dochází k přesouvání rozhodování o zásadních věcech na úroveň mimo dosah voličů. Tento fenomén, kdy se mnoho podstatných rozhodnutí dostává zcela mimo demokratickou kontrolu občanů států EU, bývá nazýván demokratickým deficitem.²¹

¹⁵ Srov. Giovanni SARTORI, *Teória demokracie*, Bratislava: Archa, 1993, ISBN 80-7115-049-5, s. 172–173.

¹⁶ Srov. MILL, op. cit., s. 118–120.

¹⁷ Petr MACH, Dina CHMAITILIOVÁ, eds. *Postdemokracie: hrozba nebo naděje?* Praha: CEP, 2006, ISBN 80-86547-48-5.

¹⁸ Jürgen HABERMAS, *Tři normativní modely demokracie*, In *Teorie demokracie dnes*, Praha: Filosofia, 2002, ISBN 80-7007-156-7, s. 79–95.

¹⁹ Srov. DAHL, *O demokracii*, s. 135–140, 163–164.

²⁰ Srov. *ibid.*, 143–146, 171–174.

²¹ Srov. Petr FIALA, *Evropský mezičas. Nové otázky evropské integrace*, Brno: Barrister & Principal, 2010, ISBN 978-80-87029-99-2, s. 121–130.

Méně demokracie je někdy více

Liberálně-demokratický systém vlády zaručující svobodu jedince a základní lidská práva je z mnoha hledisek ohrožen a demokracie se může sama stát strůjcem svého ohrožení a rozkladu. Nejde zde, jak bylo výše rozlišeno, v první řadě o demokracii jako prostý mechanismus, tedy o procesuální složku, nýbrž o onu složku „liberální“ – přiměřený systém participace občanů na vládě, fungující a vyvážené instituce, vláda práva, garance základních lidských práv a svobody jedince. Jak je zřejmé, mnoho z těchto hodnotových aspektů demokratický mechanismus nezaručuje, naopak pro ně může být ohrožující, pokud by byly podrobovány demokratickému testování. Liberální složka usiluje zejména o omezování státní moci a nespokojí se s argumentem legitimacy získané demokratickou cestou. Pokud není některým hodnotám dán nezpochybnitelný základ, ať již filosoficky nebo teologicky, tedy pokud ve společnosti převládne relativismus a konsensualismus, vytratí se z „liberální demokracie“ její normativní a nezpochybnitelná složka, přičemž tyto morální předpoklady se stanou předmětem relativizace (kupříkladu lidská svoboda, základní lidská práva). Demokracie bez záruky udržení ostatních morálních a hodnotových aspektů může vést k „měkké totalitě“, jak upozorňuje kupříkladu v souvislosti s vývojem evropské integrace Rocco Buttiglione, Evropským parlamentem v roce 2004 odmítnutý kandidát na evropského komisaře. Obdobné obavy má kupříkladu i Fareed Zakaria, který ve své knize *Budoucnost svobody* popisuje rozvoj demokracie ve světě, který jde často na úkor lidské svobody. Demokracie je na začátku 21. století v určité formě základem politické legitimacy již ve většině zemí světa (62 %), ovšem tento fakt nemusí nutně znamenat, že by tím automaticky byly vytvářeny podmínky pro existenci skutečné svobody člověka – „demokracie vzkvétá, svoboda nikoli“²², a proto vyzývá k „obnově rovnováhy mezi demokracií a svobodou.“²³

Při úsilí řešit neuspokojivé fungování demokracií je třeba důsledně vážit její podmínky, následky a efekty. Pokud chápeme demokracii jako společenské zřízení, v jehož rámci se nejlépe realizuje svoboda a důstojnost člověka, musíme být velmi obezřetní a citliví k uchování jejího mravního a hodnotového základu. Demokratický fundamentalismus, tedy lpění na demokracii jako proceduře bez zohlednění jejích předpokladů, může zcela podkopat kvalitu demokracie či výrazně přispívat k jejímu znevěrohodnění. Naopak určité jevy, sloučitelné pod jednotný pojem „demokratický deficit“, volají po větším demokratickém testování.

Je třeba se oprávněně tázat, zda demokracie bez hodnotového základu je vůbec systémem, který je dobré prosazovat a aplikovat, případně přistupovat k bezprecedentním krokům posilujícím demokratické procedury bez dostatečné jistoty, že půjde o správnou cestu a nedojde k ohrožení jiných podstatných hodnot, kupříkladu svobody a některých lidských práv. I pokusy o vyslyšení zavedení prvků přímé demokracie v ČR formou referend mají své limity, jak naznačují politici při úvahách nad ústavně-právními změnami. Příkladem budiž náznak limitů přímé demokracie tak, jak je obsažen v koaliční smlouvě současné Vlády ČR:

„Bude stanoven výčet otázek, o kterých nelze referendum konat (např. o podstatných základech a náležitostech demokratického právního státu, o otázkách lidských práv a svobod, o otázkách národní bezpečnosti, o státním rozpočtu, finančních a daňových zákonech, nabývání a pozbývání státního občanství, o volbách, o personálních otázkách, v případech, kdy se o položené otázce rozhoduje ve zvláštním /správním, soudním/ řízení).“²⁴

²² Srov. Fareed ZAKARIA, *Budoucnost svobody*, Praha: Academia, 2004, ISBN 80-200-1285-0, s. 22.

²³ *Ibid.*, s. 34.

²⁴ http://www.vlada.cz/assets/media-centrum/dulezite-dokumenty/koalicni_smlouva_ods_top09_vv.pdf.

Některé inovativní pokusy o řešení problémů zastupitelské demokracie reagující na neuspokojivý stav mohou však problémy dále zmnožovat a naopak přispívat k degeneraci demokratických mechanismů. Posilování prvků přímé demokracie (v praxi referenda) může sice přispívat k posilování demokratické legitimacy a ke zvyšování zájmu voličů a jejich informovanosti, ovšem na straně druhé otevírá pole působnosti populismu, mediokracii, diktátu veřejného mínění, umožňuje politikům manipulovat s tématy pro referenda a vyhýbat se odpovědnosti za závažná politická rozhodnutí, dochází ke zjednodušování politických témat a v posledku k nekvalifikovanému a nezodpovědnému rozhodování většiny voličů. Kdybychom vzali demokratickou ideu zcela důsledně a radikálně, tedy že pokud „Lid je zdrojem veškeré státní moci; vykonává ji prostřednictvím orgánů moci zákonodárné, výkonné a soudní“ (Ústava ČR, čl. 2/1), k „dokonalosti dovedená“ přímá demokracie by vyžadovala i kupříkladu přímou občanskou participaci na soudní moci, což je již záměr velmi obtížně představitelný.

V souvislosti s axiomem politické rovnosti a s problémy, které se s ním pojí, se často uvažuje o charakteru a limitech informovanosti, zájmu a kompetence voličů kvalifikovaně rozhodovat v demokratickém procesu. Bryan Caplan ve své knize *Mýtus racionálního voliče. Proč v demokracii vítězí špatná politika*²⁵ ukazuje některé známé (výše popsané) i některé jím poodhalené aspekty nedokonalého fungování demokracií, související s neinformovaností či iracionalitou voličů. Dokonce při úvaze nad možnostmi zlepšení situace navrhuje některá opatření, která by demokracii v pojetí přísné politické rovnosti všech občanů omezovala. Navrhuje testy voličské kompetence, politické a ekonomické gramotnosti, s odůvodněním, že role občana-voliče je zásadní a odpovědnou aktivitou a rozhodování voličů ve volbách má vliv na fungování celku a může v případě nekompetence poškozovat ostatní občany. Takové návrhy by se ale jen obtížně prosazovaly, setkávaly by se s nepochopením a nepřijetím, přičemž by beztak byly zatíženy určitým problémem stanovení charakteru a stupně vzdělanosti. Jiným řešením by podle Caplana mohly být jakési „bonusové“ hlasy pro určité definované společenské skupiny, u kterých lze předpokládat uspokojivý stupeň informovanosti, racionality či odpovědnosti (viz v Británii kdysi fungující praxe možnosti univerzitních absolventů volit v místě bydliště a souběžně v místě své *almy mater*, či návrhy na multiplikaci volebního hlasu v závislosti na počtu dětí s logickým předpokladem, že rodiče by se jako voliči chovali odpovědně s ohledem nejen na své zájmy, ale na předpokládané zájmy svých dětí, což by byl mimochodem způsob, jak omezovat rychle se zvětšující silné zájmové skupiny voličů (např. seniorů) a předejít tak hrozící mezigenerační rivalitě). Trend masového a nerozlišujícího rozšiřování volebního práva (kupříkladu snižováním věkové hranice) by byl naopak přesně proti duchu takového záměru. Caplan zároveň kritizuje jakékoli snahy o umělé zvyšování voličské účasti podněcováním, propagací (a asi by logicky odmítal i institut povinné volební účasti), které sice mohou motivovat k volební účasti více občanů, ovšem právě oněch nekompetentních, neinformovaných a iracionálních – těch, kteří by k rozhodnutí jít k volbám nedospěli sami o své vůli a na základě své odpovědnosti. Pokud tedy nemáme jistotu o kompetenci a racionalitě určité volební skupiny, není žádoucí takové voliče jakkoli nadstandardně motivovat k volební účasti.

Toto samozřejmě otevírá otázku po jakémisi politickém vzdělávání občanů, které by mohlo být předpokladem kvalitnějšího fungování demokratických systémů. Lze si ovšem obtížně představit, že by kupříkladu stát garantoval nebo sjednával nějakou vyšší než současnou formu politického vzdělávání a nedocházelo by při tom k manipulacím a ideologizaci. Pokud se podíváme na nestátní subjekty, je zde taktéž otázka, zda na druhé straně nevzniká určité riziko, že zejména pokud jsou vyvíjeny jednostranné aktivity k politickému vzdělávání určitých skupin (vzdělanostních, ideologických, zájmových apod.), může dojít k jejich neoprávněnému zvýhodnění v rámci systému jako celku. Pokud je určitá zájmová skupina vysoce politicky

²⁵ Srov. Bryan CAPLAN, *Mýtus racionálního voliče. Proč v demokracii vítězí špatná politika*, Praha: LN, 2010, ISBN 978-80-7422-056-2.

motivovaná a informovaná, má tendenci svou pozici a vliv v kontextu demokracie využívat ve svůj prospěch (a v neprospěch „mlčících většin“) k posílení svého vlivu či k tzv. „dobývání renty“ (co největší participace na veřejných výdajích), což přináší zmnožení jevů označených výše jako „postdemokratizace“ demokracie. Navíc vzdělanost a informovanost není automaticky zárukou kvality rozhodování, zejména ve věcech morálního charakteru.

Demokracie, svoboda, křesťanství

Zmíněné problémy, úspěchy i neúspěchy demokracie a rozličnost názorů na kvalitu, fungování a perspektivy demokratických institucí kladou otázky po promýšlení jejího normativního – etického základu. Jedním z podstatných hodnotových zdrojů západní civilizace je křesťanství, které svou mnohasetletou a všestrannou kulturotvornou silou přispívalo k postupnému uvědomování si morální rovnosti všech lidí a nezpochybnitelné důstojnosti člověka. Po celá staletí nebylo zřejmé, proč by se křesťanstvím deklarovaná rovnost, důstojnost a svoboda všech lidí měla projevovat i v reálném politickém životě, nicméně tyto hodnoty postupně vrůstaly do podstaty západní civilizace a čas na rozvinutí jejich potenciálu v politickém a ekonomickém životě přišel až poté, co byly „přetaveny“ osvícenstvím. Někdy se hovoří dokonce i o tzv. „paradoxu katolicismu“²⁶ – církve jako instituce v dějinách nikdy nebyla velkou přítelkyní svobody jednotlivce v širokém slova smyslu. Její struktura byla vždy hierarchická a autokratická, svoboda myšlení a disent byly potlačovány (inkvizicí apod.). Svoboda svědomí, liberalismus a demokracie byly ještě v poměrně nedávné době považovány ze strany církve za protináboženské „bludy“. Jedinečný přínos západní katolické církve ke vzniku západních politických institucí tedy spočíval zejména v tom, že se vytrvale stavěla proti moci státu, a tak omezovala jeho ambice. Katolická církev jako jediný relevantní a dostatečně mocný „nestátní aktér“ systematicky oslabovala moc státu a panovníka (boje o investuru apod.) a „...byla historicky první a jedinou institucí, která byla nezávislá na světské moci a byla schopná se jí vzepřít. Tím, že uhájila svou autonomii a napadala moc státu, vznikaly v systému mezery a pukliny, kde se mohla rozvíjet svoboda jednotlivce.“²⁷ Taktéž však nelze pominout zásadní vliv reformačního období na praktické uplatnění demokratické ideje. Ostatně ve věci uplatňování demokratických procedur, demokratického vládnutí a implementace některých lidských práv do politického systému stály na prvním místě země s převážně protestantským duchem, v čele se Spojenými státy americkými. Dynamiku a napětí mezi katolickým a protestantským náboženským živlem považuje za určující pro vývoj politických a ekonomických institucí Západu kupříkladu Samuel Huntington, který téma demonstruje právě na příkladu Spojených států.²⁸ Karel Skalický hovoří v souvislosti s reformací o „revoluci za svobodu křesťana v církvi a ve státě“ jako o jedné z pěti revolučních determinant vývoje Západu.²⁹

Zaměřme nyní pozornost na pokus o vyhodnocení systému demokracie ze strany křesťansky orientované sociální etiky a tzv. sociální nauky církve. Tento pohled je klíčový již z toho důvodu, že křesťanství společně s některými tradicemi antické a osvícenské filosofie sehrálo podstatnou roli v utváření demokratických institucí v kulturním prostoru západní civilizace a mnoho významných teoretiků demokracie považuje existenci (křesťanstvím inspirovaného) morálního řádu za klíčovou pro úspěch demokratického projektu. Za klasika takového uvažování bývá pokládán významný teoretik demokracie a občanské společnosti Alexis de Tocqueville, který ve své knize *Demokracie v Americe* [1835, 1840] odhaluje a posuzuje americ-

²⁶ Srov. ZAKARIA, op. cit., s. 40–42.

²⁷ Ibid., s. 41.

²⁸ Samuel P. HUNTINGTON, *Kam kráčíš, Ameriko ? Krize americké identity*, Praha: Rybka Publishers, 2005, ISBN 80-86182-87-8, s. 99.

²⁹ Srov. Karel SKALICKÝ, *Revoluční dynamika evropské civilizace*, In *Teologické texty*, 1999, č. 5, ISSN 0862-6944, s. 149–153.

kou demokracii, která stála v čele rozvoje demokratické praxe a inspirovala tak svou ústavou celé další dějiny uplatňování demokracie v kontextu Západu. Tocqueville říká: „Mým cílem bylo na příkladu Ameriky ukázat, že zákony a především mravy mohou umožnit demokratickému národu, aby zůstal svobodný.“³⁰ Spatřoval těsnou souvislost mezi náboženstvím jako pramenem morálky a úspěchem demokratických institucí: „...zákony jsou vždycky vratké, pokud se neopírají o mravy, mravy jsou tím, co tvoří u národa jedinou pevnou a trvalou moc“.³¹ Novější křesťansky orientovaní autoři vnímají nezbytnost morálního klimatu ve společnosti obdobně, kupříkladu velký teoretik vztahu křesťanství a demokracie Jacques Maritain, který v americkém projektu demokracie spatřoval díky významnému kulturně-morálnímu vlivu křesťanství jedinou uspokojivou variantu funkční demokracie.³² Michael Novak, současný autor, chápe demokracii jako mravní úkol natolik obtížný, že tato obtíž je jednou ze zásadních příčin stálého a cyklického úpadku a ohrožení demokratických systémů: „Demokracie závisí na morálních idejích dokonce víc než nedemokratické společnosti, protože závisí na svobodných rozhodnutích svých občanů. K jejich přežití musí formovat obyčejné lidi k výjimečným morálním výkonům.“³³

Obdobného názoru jsou i stoupenci klasicky liberální a novější konzervativní tradice, kteří za nejvyšší hodnotu považují svobodu člověka a v nekontrolované demokratické vládě spatřují pro hodnoty svobody spíše rizika. Vycházejí z předpokladu, že lidé jako celek nejsou sami sobě schopni správným a uspokojivým způsobem vládnout, že společenské instituce není možné vytvářet na racionálně-konstruktivistickém základě a že je třeba nechat promlouvat spíše osvědčené a spontánně vzniklé instituce, mezi které řadí i tradiční morálku. Jako příklad můžeme uvést názor F. A. Hayeka z jeho slavného díla *The Constitution of Liberty*:

„Je to skutečně pravda, co všichni velcí apoštolové svobody stojící mimo racionalistickou školu neúnavně zdůrazňovali, že svoboda nikdy nefungovala bez hluboce zakořeněné víry v morálku a že nátlak může být redukován na minimum jediné tehdy, když lze od jedinců očekávat, že se budou dobrovolně podřizovat vládě určitých principů.“³⁴

Ačkoli Hayek sám sebe považuje za agnostika, chápe náboženství jako podstatný zdroj morálky a křesťanství za možná nejpodstatnější podmínku přežití západní civilizace a institucí, které se v jejím rámci rozvinuly.³⁵

Církev jako instituce, zejména pak církev katolická, se povětšinou k návrhům umožňujícím uplatnění lidské svobody, lidských práv a demokracie stavěly i v moderní době dlouho s nedůvěrou – zejména proto, že jejich propagace byla mnohdy spojena s ideologiemi a hnutími se sekularistickými a antiklerikálními postoji. Dokonce ani počátky tzv. sociální nauky církve, která přišla s mnoha novými a překvapivě moderními pohledy a morálními hodnoceními politické a ekonomické reality, nejsou spojeny s explicitní podporou demokracie. Katolická sociální nauka dlouho váhala a zrála, než se rozhodla explicitně podpořit demokratické politické zřízení.³⁶

³⁰ Alexis de TOCQUEVILLE, *Demokracie v Americe*, Praha: Academia, 2000, ISBN 80-200-0829-2, s. 240.

³¹ *Ibid.*, s. 207.

³² Srov. Jacques MARITAIN, *Reflections on America*, New York: Gordian Press, 1975, ISBN 0-87752-166-2.

³³ Srov. MICHAEL NOVAK, *On Cultivating Liberty. Reflections on Moral Ecology*, USA, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1999, ISBN 0-8476-9405-4, s. 220.

³⁴ Friedrich August von HAYEK, *The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960, ISBN 0-226-32084-7, s. 62.

³⁵ Srov. Friedrich August von HAYEK, *Osudná domýšlivost. Omyly socialismu*, Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 1995, ISBN 80-85850-05-2, s. 148–153.

³⁶ Vánoční poselství Pia XII. z roku 1944 je prvním případem v historii, kdy se hlava katolické církve vyslovila ve prospěch demokracie – toto můžeme považovat za počátek podpory demokracie ze strany církve, zcela explicitní podpora demokracie se souběžným stanovením podmínek uspokojivého fungování, pokud se omezíme na

Tímto příklonem upřednostnila důstojnost lidské osoby vyjádřenou ve svobodě a participaci na politickém zřízení před představou, že společenský řád má určitý posvátný charakter, že lidé nejsou schopni sami sobě uspokojivě vládnout a že v politickém procesu by se měla uplatňovat v první řadě tradiční autorita, poznaná pravda a spravedlnost. Po zkušenostech s dějinami 20. století a zejména pak s totalitními a autoritativními zřízeními se však římsko-katolická církev stala dokonce jednou z vůdčích sil v prosazování demokracie, lidských práv i svobodného hospodářství. Tento fakt se stal významným faktorem dějinných demokratizačních proměn. Podle historika Sira Michaela Howarda z Oxfordu proběhly ve 20. století jen dvě skutečně velké ideové revoluce - Leninova bolševická v roce 1917 a právě katolická, kdy došlo k „transformaci římsko-katolické církve z bašty ancien régime na předního světového obhájce lidských práv.“³⁷ Revoluce začala deklarací *Dignitatis humanae* a v průběhu další doby byla dynamicky rozvíjena, zejména pak osobností Karola Wojtyly, který se stal jednou z nejvýznamnějších a nejvlivnějších osobností přelomu tisíciletí: „Papež Jan Pavel II. během svého pontifikátu prohloubil a intelektuálně rozšířil katolickou revoluci lidských práv a propojil ji s demokratickou revolucí ve světové politice.“³⁸ Samuel P. Huntington dokonce hovoří o výrazné inspiraci této „katolické proměny“ pro tzv. „třetí vlnu“ demokratizace v 80. a 90. letech minulého století.³⁹

V základech tohoto posunu perspektivy bylo uznání důstojnosti člověka skrze jeho právo na svobodu svědomí a zdůraznění myšlenky, že člověk (tedy nikoli Bůh) je původcem, nositelem a cílem politických institucí. Tato idea byla dokonce zdůrazněna jako vůdčí regulativ sociální nauky církve – personální princip, který je definován kupříkladu v encyklice *Mater et magistra* [1961] takto:

„Nejvyšší zásadou této nauky je tvrzení, že jednotliví lidé jsou základem, účinnou příčinou a cílem každého společenského zřízení; lidé od přírody obdařeni společenskou povahou a zároveň povolání k vyššímu řádu, který přirozenost přesahuje a pozvedá.“ „Tento nejvyšší princip je nosný a chrání nedotknutelnou důstojnost lidské osoby.“⁴⁰

Pokud se ptáme, který typ politického zřízení nejlépe odpovídá tomuto principu implikujícímu svobodu, důstojnosti člověka, kterého politického zřízení může být člověk cílem a účinnou příčinou, musíme konstatovat, že jde právě o formu demokracie, která souběžně respektuje mravní řád, svobodu a klade důraz na odpovědnost člověka. A to i za cenu, že zřízení nebude generovat dokonalé uspořádání v souladu s nějakou (třeba ze strany církve či kohokoli jiného) poznanou pravdou a spravedlností. Politický systém, který by si nárokoval uskutečňování univerzální pravdy, spravedlnosti či obecného dobra (i kdyby to bylo možné) by odporoval lidské důstojnosti právě v tom, že by omezoval lidskou svobodu rozhodnout se autenticky a svobodně v souladu se svědomím. Pokud by se ovšem demokracie omezila na prostý mechanismus vlády bez respektu k mravnímu řádu a hodnotám, mohla by však zásadně degenerovat. Encyklika *Centesimus annus* [1991] explicitně chválí demokratický systém ve výše zmíněném duchu, ovšem zároveň poukazuje na mnohá jeho riziková místa:

„Církev si váží systému demokracie, protože zajišťuje účast občanů na politickém

sociální encykliky, je však až záležitostí encyklik papeže Jana Pavla II. – *Sollicitudo rei socialis* [1987], čl. 44, *Centesimus annus* [1991], čl. 46.

³⁷ Srov. George WEIGEL, *Freedom and its Discontents. Catholicism Confronts Modernity*, Washington: Ethics and Public Policy Center, 1991, ISBN 0-89633-158-X, s. 25.

³⁸ *Ibid.*, s. 41.

³⁹ Srov. Samuel P. HUNTINGTON, *Třetí vlna. Demokratizace na sklonku dvacátého století*, Brno: CDK, 2008, ISBN 978-80-7325-156-7, s. 78–89.

⁴⁰ *Mater et magistra*, čl. 219 a 220.

rozhodování, zaručuje ovládaným možnost volit a kontrolovat své vlády a v případě nutnosti je pokojnou cestou vyměnit. Nemůže proto schvalovat vytváření úzkých vůdčích skupin, které si uzurpují moc na základě svých zvláštních zájmů nebo ideologických záměrů. Pravá demokracie je možná pouze v právním státě a na základě správného pojetí člověka. Vyžaduje vytvoření nezbytných předpokladů pro podporu jednotlivců výchovou a vzděláváním ve jménu pravých ideálů a rovněž pro podporu „subjektivity“ společnosti vytvářením struktur účasti a spoluodpovědnosti. Dnes se projevuje sklon k tvrzení, že agnosticismus a skeptický relativismus jsou filozofií a základním postojem, jež odpovídají demokratickým politickým formám, a že všichni, kteří jsou přesvědčeni, že znají pravdu a trvají na ní, nejsou z demokratického hlediska důvěryhodní, protože neakceptují, že pravda je určována většinou, případně že kolísá podle rozdílné politické rovnováhy. V této souvislosti je třeba říci, že neexistuje-li žádná konečná pravda, která řídí politické jednání a dává mu orientaci, lze ideje a přesvědčení snadno zneužít pro mocenské účely. Jak dokazuje historie, demokracie bez hodnot se snadno mění v otevřenou nebo skrytou totalitu.“⁴¹

Jak je patrné, encyklika *Centesimus annus* explicitně chválí demokratický systém, nicméně identifikuje celou řadu rizik demokracie spojených s úpadkem jejích hodnotových kořenů, z nichž mnohé se staly realitou – „nesprávné pojetí člověka“, relativismus podkopávající normativní aspekty demokracie (svoboda, lidská práva, nepochybnost určitých hodnot), postdemokratizační trend „vytvoření úzkých vůdčích skupin, které si uzurpují moc na základě svých zvláštních zájmů nebo ideologických záměrů“, či proslulá „měkká totalita“, jak označil Rocco Buttiglione praxi politiky Evropské unie a její převažující protikřesťanskou sekularistickou orientaci. Na jiném místě nepřímo encyklika identifikuje i zásadní problém ohrožující demokracii, označený výše jako *democratic overload*, když zásadním a bezprecedentním způsobem kritizuje realitu západních „států blahobytu“:

„Sociální stát, který přímo zasahuje a olupuje společnost o její odpovědnost, způsobuje ztrátu lidské energie a přebujelost státních aparátů, které ovládá více byrokratická logika než snaha sloužit občanům; ruku v ruce s tím jde nesmírné zvyšování výdajů.“⁴²

Tyto trendy vycházejí z nesprávného pojetí člověka jako svobodné a odpovědné bytosti a odporují zcela zásadně správnému chápání solidarity a subsidiarity.

Papež Benedikt XVI. v zatím nejnovější encyklice *Caritas in veritate* [2009] otázku demokracie jako takové příliš nerozvíjí. Pokud se o demokratickém zřízení zmiňuje, tak zejména v ekonomických souvislostech. Hovoří o nezbytnosti určité „ekonomické demokracie“⁴³ a upozorňuje, že významné rozdíly v úrovni rozvoje v kontextu globalizace mohou základy demokracie podkopávat.⁴⁴ To ovšem neznamená, že by se nestavěl za širokou míru ekonomické svobody, která je podle něj podmínkou rozvoje a prosperity. Hodnoty svobody, globalizace rozvoje a demokratických institucí považuje dokonce v duchu etického universalismu za obecně lidské.⁴⁵

⁴¹ *Centesimus annus*, čl. 46.

⁴² *Ibid.*, čl. 48.

⁴³ Srov. *Caritas in veritate*, čl. 32, 38, 66.

⁴⁴ Srov. *ibid.*, čl. 41.

⁴⁵ Srov. *ibid.*, čl. 73.

Závěrem

Vybrané problémy fungování demokracie společně s mnoha dalšími přispívají ke kritickému vnímání hodnoty demokracie, k otázníkům nad jejím dalším fungováním a perspektivou, což nás musí vést k stálému promýšlení podstaty, podmínek a perspektiv demokracie. Jak úvahy o demokracii z křesťansko-etického hlediska uzavřít? Demokracii můžeme stále posuzovat okřídlenými slovy Winstona Churchilla z jeho projevu před zástupci v Dolní sněmovně v roce 1947, podle něhož je „...*tou nejhorší formou vládnutí, nepočítáme-li všechny ostatní, které se čas od času zkoušely*“. V těchto slovech nalézáme mnoho pravdy v tom smyslu, že ačkoli demokratický systém v podobě „liberálních demokracií“ či tzv. „polyarchií“ (jak bývají někdy nově nazývány) není zcela dokonalý co do svého fungování, kvality a efektivity (i proto bude mít vždy dostatek nepřátel), ovšem jako jediný je při uchování určitých mravních předpokladů (o člověku jako svobodné a odpovědné, důstojné bytosti s určitými nezpochybnitelnými právy) nejlepším lidsky uskutečnitelným politickým uspořádáním kolektivní dimenze lidské existence. Ovšem pokud ztratí nebo popře ony nezpochybnitelné základní normativní předpoklady, je systémem stejně, nebo dokonce více nebezpečným, než kupříkladu otevřeně totalitární či autoritativní systémy, protože půjde pravděpodobně o „měkkou totalitu“ falešně živenou jakousi formou demokratické legitimacy.

Argumentů ve prospěch větší „demokratizace“ liberálních demokracií je mnoho. Metody přímé demokracie přibližují demokratický proces ideálu demokracie spočívající v přímé vládě všech lidí, znamenají omezení a větší kontrolu politických elit a eliminují problematiku reprezentace, eliminují procesy „depolitizace“ politických otázek s odkazem na odbornost, zejména pak omezování rozhodování ve prospěch neprůhledných a supranacionálních struktur (EU apod.). Zásadním argumentem taktéž je, že dříve nepředstavitelná technická řešení časté účasti velkého množství lidí nejsou díky rozvoji informačních a komunikačních technologií zásadní překážkou.

Ovšem argumentů ve prospěch zachování stavu či dokonce umenšení politické participace lidí v liberálních demokraciích současnosti je, zdá se, podstatně více – je třeba chránit neprocesuální, „liberální“ rozměr demokracie, určité hodnoty jako podstatné náležitosti demokratického právního státu, lidskou svobodu a lidská práva, odpovědné a kvalifikované rozhodování v otázkách bezpečnostních, mezinárodně-politických, rozpočtových apod. Mnoho problémů je skutečně natolik složitých, že není v moci většiny lidí je odpovědně a kvalifikovaně posuzovat, hrozí jejich zjednodušování, snadná mediální a reklamní manipulovatelnost celých společností či společenských vrstev, roztáčí se spirála stále se zvyšujících státních rozpočtových výdajů, spočívající v revoluci rostoucího očekávání. V oblasti sociální politiky způsobuje výše popsaný problém „demokratické zátěže“, který fakticky ohrožuje existenci a funkceschopnost států. Toto vše výrazně přispívá k demoralizaci a ztrátě odpovědnosti občanů, zvrácenému pojetí lidských práv – v neprospěch klasicky liberálních a ve prospěch práv sociálních, nárokových a skupinových.

Při nedokonalosti fungování stávajících demokratických systémů a při vědomí rizik posilování demokratických procedur se nabízí spíše cesta „omezování demokracie“, aby nedocházelo k ohrožení jejího hodnotového a právního základu a demokratický systém se nedostal do pastí, před kterými varují ekonomové. To by ovšem nemělo platit v situacích, kdy – jak sama procedura, tak i její hodnotový základ přichází k újmě ve svém celku a základní hodnotová a institucionální kostra „liberální demokracie“ je v ohrožení. Hodnotový základ stojící na křesťanských kořenech, převzatý klasickou liberální tradicí, je aktivním způsobem destruuován. Praxe evropské integrace v tomto aspektu dospěla tak daleko, že se již otevřeně hovoří o tzv. „demokratickém deficitu“, kdy se mnoho podstatných rozhodnutí o osudu celých států a jejich suverenitě dostává zcela mimo demokratickou kontrolu občanů jednotlivých států. Absence demokratické legitimacy, ať již je způsobena částečně záměrnou činností politických elit

a částečně i nepřehledností a složitostí problémů, které musí dnes politika řešit, geografickou vzdáleností, ztrátou vazby a odpovědností politika vůči voličům a z toho všeho vyplývající ztrátou zájmu občanů o politiku a výkon volebního práva, tedy tato absence je jevem, který rozhodně politické kultuře a vědomí odpovědnosti občanů neprospívá. Navíc posun kompetencí a rozhodování na vyšší úroveň podstatně zvyšuje riziko realizace oné „skryté totality“ a „vytváření úzkých vůdčích skupin, které si uzurpují moc na základě svých zvláštních zájmů nebo ideologických záměrů“, jak prorocky vyjádřila encyklika *Centesimus annus*, navíc je v kontextu EU často prosazována politika a legislativa, která je v příkrém rozporu s tím, co bylo a je považováno za hodnotu tradiční křesťanské morálky i za tradiční hodnoty „liberální demokracie“. Navzdory mnohým dosahovaným pozitivům ve spolupráci evropských zemí v oblasti ekonomické - a částečně i politické, evropská integrace nabrala směr i rychlost, které jsou z hlediska respektu k základním mravním hodnotám a důstojnosti člověka neuspokojivé, problematické a nebezpečné.

Křesťanská sociální etika vychází z představy člověka jako svobodné a odpovědné bytosti, která je nositelem určitých základních práv a lidské důstojnosti, přičemž společnost by měla být uspořádána podle pravidel solidarity (vzájemné odpovědnosti za dobro druhých), ovšem se zásadním důrazem na pravidlo subsidiarity, chránící právě lidskou svobodu a zároveň kladoucí důraz na lidskou odpovědnost. Zde je klasická definice:

„Přece však v sociální filozofii stále platí důležitá zásada, která se nedá vyvrátit ani změnit: To, co mohou jednotlivci provést z vlastní iniciativy a vlastním přičiněním, to se jim nemá brát z rukou a přenášet na společnost. Stejně tak je proti spravedlnosti, když se převádí na větší a vyšší společenství to, co mohou vykonat a dobře provést společenství menší a nižší.“⁴⁶

Právě princip subsidiarity je tím, který se v současnosti „těší“ největšímu znevážení a nerespektování, ačkoli jeho ignorování způsobuje „...těžké poškození a rozvrat sociálního řádu.“⁴⁷ Mnohé problémy fungování demokracií, ať již ekonomické, nebo morální, vycházejí zejména z narušování tohoto principu a výrazně přispívají ke ztrátě vědomí svobody v odpovědnosti, ke zkreslenému pojetí svobody a ke zvrácenému pojetí lidských práv (omezování základních a erupce sociálních práv). Dokonce se zdá, že narušování principu subsidiarity se v brzké perspektivě stane nejpodstatnějším rizikem přispívajícím k potížím, ba kolapsu některých západních demokratických zemí v důsledku rozpočtové neodpovědnosti vlád a silného tlaku voličů na udržení standardů blahobytu. Mnohá rozhodování ekonomického i morálního významu se řeší na stále vyšší úrovni moci, čímž se zvyšuje riziko větších škod v obou zmíněných oblastech.

Pojem subsidiarity⁴⁸ není samozřejmě primárně objevem katolické sociální nauky, ale osvědčeným principem sociální filosofie obecně. Hraje společně s pojmem solidarity zásadní roli i v agendě, dokumentech a legislativě Evropské unie. Princip subsidiarity se kupříkladu v Lisabonské smlouvě objevuje cca 30x, dokument přebírá definici již z Maastrichtské smlouvy (5/3):

„Podle zásady subsidiarity jedná Unie v oblastech, které nespádají do její výlučné pravomoci, pouze tehdy a do té míry, pokud cílů zamýšlené činnosti nemůže být dosaženo uspokojivě členskými státy na úrovni ústřední, regionální či místní, ale spíše jich, z důvodu jejího rozsahu či účinků, může být lépe dosaženo na úrovni Unie.“

⁴⁶ *Quadragesimo anno*, čl. 79.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ K problému vztahu principů sociální nauky církve a evropské integrace viz více In ROMAN MÍČKA, *Sociální učení církve a evropská integrace*, *Studia theologica*, podzim 2011, č. 2, vol. 40, ISSN 1212-8570, s. 152–172.

Princip subsidiarity byl již v 80. letech 20. století intenzivně debatován a byl prosazen do smluvních dokumentů, zejména pozdější Maastrichtské smlouvy, jako důležitá právní zásada postupující evropské integrace, zejména pro upokojení obav některých států a regionů před integrační centralizací a expanzivní politikou Evropské komise. Taková definice subsidiarity odpovídá zhruba pojetí, jaké je vlastní i sociální nauce církve, ovšem s tím, že tato jej chápe jako princip obecný, směřující od celku společnosti až k jednotlivé lidské osobě, naopak neaplikuje jej přímo na mezinárodní kontext, smysl je však stejný. Z praxe působení unijních institucí a postupující integrace je zřejmé, že navzdory proklamaci principu subsidiarity dochází ke stálému a systematickému povyšování rozhodování a přenášení kompetencí na vyšší úroveň s odkazem na efektivitu řízení a organizace. Jistěže si lze představit, že v kontextu globalizace problémů či v kontextu zajištění bezpečnosti může být v určitých případech vhodné nebo efektivní koordinovat činnosti na mezistátní úrovni. Ovšem z reality integračního procesu, jeho stále větší akcelerace a perspektiv lze soudit, že integrační ideologie považuje velmi omezené množství věcí za uspokojivě řešitelné na úrovni členských států a usiluje o převzetí mnoha agend dosud uspokojivě řešených na úrovni jednotlivých států. Subsidiarita v newspeaku EU se tedy nezdá být subsidiaritou, kterou preferuje sociální učení církve.

Pojem subsidiarity ovšem lze vnímat z jeho negativního (ochrana autonomie a svobody jedince a nižších celků před vyššími) a pozitivního aspektu (delegace moci shora, umožnění podmínek autonomie a svobody, podpora). Toto dvojí hledisko vzbuzuje určité kontroverze ve věci primátu toho či onoho aspektu. Někteří autoři proto koncept subsidiarity odmítají, přičemž jej chápou jako korporativistickou, nikoli liberální doktrínu.⁴⁹ Subsidiarita by tak spočívala ve společenské hierarchii delegováním autority odshora dolů, nikoli v principiálním respektování autonomie, svobody a dělby moci. Samozřejmě, že kontext encykliky *Quadragesimo anno* s jejím návrhem stavovského uspořádání společnosti může vést k takové interpretaci, a pravděpodobně byl tak i zamýšlen. Ovšem další vývoj sociálního učení církve ukázal (viz níže kupř. encyklika *Caritas in veritate*) vymanění z korporativistických představ o ideálním upořádání společnosti spočívajícím v efektivní delegaci pravomocí a došlo ke ztotožnění pojmu subsidiarity se svobodou a autonomií. Naopak interpretace a praxe subsidiarity v kontextu unijního diskursu nabírá korporativistické rysy, přičemž je kladen důraz spíše na efektivitu rozdělení kompetencí mezi transnacionálním subjektem a národními státy, než na principiální ochranu před mocenskou zvlášť vyšších celků.

Fragmentace moci, spočívající v co největší autonomii jedinců a jejich ochraně před zvlášť druhých osob, mocí struktur a státu, je zásadním předpokladem pro realizaci odpovědné svobody. V případech, kdy je tomu naopak a lidská svoboda není realizována odpovědným a mravním způsobem, princip subsidiarity zaručuje omezený přenos těchto negativních trendů na vyšší úroveň či dokonce jejich „zahníždění“ ve společenských strukturách, institucích a zákonech. Tento aspekt nezbytnosti subsidiarizace a fragmentace potenciálu lidské svobody v souvislosti s demokracií měl jistě na mysli i významný americký teolog Reinhold Niebuhr, který proslul svým výrokem z knihy *Synové světla a synové tmy* [1944]: „Je to smysl člověka pro spravedlnost, který činí demokracii možnou, ale je to jeho tendence k nespravedlnosti, která ji činí nutnou.“⁵⁰

Papež Benedikt XVI. v encyklice *Caritas in veritate* vyzdvihuje opětovně princip subsidiarity jako univerzálně platný a odkazující zejména na lidskou svobodu: „Zvláštním projevem lásky a hlavním kritériem bratrské spolupráce věřících a nevěřících je nepochybně zásada subsidiarity, výraz nezczizitelné lidské svobody.“⁵¹ Svoboda spojená s odpovědností, zabezpečená

⁴⁹ Srov. JOHN LAUGHLAND, *Znečištěný pramen. Nedemokratické počátky evropské ideje*, Praha: Prostor, 2001, ISBN 80-7260-049-4, s. 175–176.

⁵⁰ Reinhold NIEBUHR, *Synové světla a synové tmy. Kritika a ospravedlnění demokracie*. Praha: Jan Laichter, 1947, s. 7.

⁵¹ *Caritas in veritate*, čl. 75.

subsidiárním uspořádáním společnosti, garantuje eliminaci negativních trendů v existujících demokraciích. Lidská svoboda garantovaná subsidiaritou je tak žádoucím principem i v situaci neshody ve věcech morálního charakteru či ve střetu o koncepci společného dobra, jak k němu může dojít kupříkladu mezi věřícími a nevěřícími, či třeba mezi liberály a socialisty. Eroze morálního základu demokracie by tak tímto důrazem na odpovědnou svobodu a decentralizaci státní moci byla výrazně umenšena a bylo by zamezeno mnoha rizikům.

Ukončíme úvahy poukazem na velmi zajímavou, nedávno i v českém jazyce publikovanou a v duchu křesťanské etiky koncipovanou knihu soudce německého Spolkového ústavního soudu Udo Di Fabio nazvanou *Kultura svobody*.⁵² V ní se autor táže, co je podstatou západní civilizace, její esencí a zdrojovým kódem. Odpověď je obsažena v samotném názvu knihy – je to svoboda, základ a předpoklad lidské důstojnosti – správně chápaná, hodnotově zakotvená, odpovědná svoboda, o kterou je třeba bojovat, pokud chceme udržet alespoň institucionální kostru a některé další výdobytky liberálně-demokratického projektu. Svobodě podle Fabio musí být podřízeno i úsilí o „rovnost“, „sociální spravedlnost“ či „demokracii“. Pokud se demokratické procedury dostávají do střetu s takto chápanou svobodou, dostávají se i do střetu s liberálním aspektem demokracie, musí jí ustoupit stejně jako jiné formy vlády. Podstatou kvality politických a ekonomických institucí je, že zabezpečují lidskou důstojnost, která se v první řadě projevuje v garantované odpovědné svobodě. Demokratický moment je přínosem pouze tehdy, pokud tuto podstatu nenarušuje a rozvíjí.

Democracy in the Downfall of (Un-) Success: Christian-Ethical perspective

Abstract: This article entitled „Democracy in the Downfall of (Un-) Success: Christian-Ethical perspective“ deals with the essence, character and normative conditions of political system of democracy. It tries to evaluate some problematical aspects of functioning of institutions of liberal democracies and to examine the question, if it is necessary to strengthen or to weaken democratical processes. Reflections are put to the context of some issues of Christian social ethics and the Social Doctrine of the Church.

Key words: Democracy. Liberal Democracy. Problems of Democracy. Social Ethics. Catholic Social Thought. Social Doctrine of the Church.

⁵² Udo Di Fabio, *Kultura svobody*, Brno: CDK, 2009, ISBN 978-80-7325-195-6.

Hospodářsko-etická koncepce Karla Homanna jako etika rámcového řádu

Martin Bílek

Karl Homann (1943)¹ je jedním z nejvýznamnějších hospodářských etiků z německy hovořících zemí. Svou koncepci hospodářské etiky nazval „etika řádu“ (Ordnungsethik). Ta svým systematickým zařazením patří do institucionální etiky a Homann se v ní snaží nalézt řešení dilematických struktur, do kterých nás zasazuje současné globální tržní hospodářství. Záměrem článku je krátké představení výchozích myšlenek hospodářsko-etické koncepce Karla Homanna a stručná reakce na ně.

Základní problém, který by měla hospodářská etika řešit, vidí Homann v situaci, kdy je za soutěžních podmínek moderního tržního hospodářství znevýhodněn jedinec nebo firma, která má vyšší morální standard než její konkurence. Morální chování přináší vyšší náklady, nemožnost realizovat konkrétní obchod nebo získat důležitou informaci. Tedy východisko představující významnou konkurenční nevýhodu. Homann svou koncepcí reaguje na globalizované tržní hospodářství, které subjekty staví do dilematických struktur; ty rozděluje na *chtěné*, které nutí aktéry k neustálému vylepšování, inovaci výrobků a služeb, a *nechtěné* dilematické struktury, které aktéry nutí k neetickému jednání. Ty chce Homann odstranit pomocí implementace etiky do rámcového řádu. Homann nevnímá moderní hospodářství jako hru nulového součtu, ve které by vždy jeden aktér obchodu získával nad druhým. Hospodářský proces a obchod vidí jako přidanou hodnotu, ze které oba aktéři transakce mohou mít zisk.

Základní Homannovou tezí je, že morálka má své systematické místo v rámcovém řádu; systému norem, zákonů a pravidel, které jsou kontrolovatelné a vymahatelné od každého aktéra na trhu. Na druhou stranu by tento rámcový řád neměl umenšovat roli trhu a diktovat účastníkům jednotlivé kroky jejich podnikatelských činů, protože trh vnímá Homann jako instituci, která je přínosem pro moderní společnost a má svou morální kvalitu.

Globální tržní hospodářství

Fakt extrémní konkurence v globalizovaném světě znamená, že dnes na trhu nesoupeříme jen se svým sousedem, kolegou v práci nebo firmou ze sousedního města, jak tomu mohlo být

¹ Homann mezi roky 1963 až 1972 studoval filosofii, germanistiku, a katolickou teologii na univerzitě v Münsteru, tato studia zakončil doktorátem z filosofie. Kromě toho studoval mezi lety 1971 až 1979 národní hospodářství také na univerzitě v Münsteru, které zakončil druhým doktorátem (rer. pol.). V roce 1985 se habilitoval v oboru filosofie na univerzitě v Göttingen a od roku 1986 do roku 1990 byl profesorem národního hospodářství a filosofie na soukromé univerzitě Witten / Herdecke. Poté působil na katolické univerzitě v Eichstättu, kde v roce 1990 založil první katedru Hospodářské a podnikatelské etiky ve Spolkové republice Německo a v jejím čele stál až do roku 1999. Od roku 1999 pracoval jako profesor filosofie se speciálním zaměřením k filosofickým a etickým základům ekonomie na univerzitě Ludwig-Maximilians v Mnichově. V roce 2008 z této pozice odešel do důchodu.

v minulosti. A je jedno, zda jsme podnikateli, manažery podniku nebo zaměstnanci. Konkurence se týká nemilosrdně nás všech. Náš dnešní konkurent je dělník z Indie, který pracuje za hodinovou mzdu odpovídající zlomku průměrné mzdy evropské a dokonce i té české (hodinová odměna indického dělníka je v řádu haléřů).² Česká textilní firma musí být schopná obstát před konkurencí z Číny, kde je situace na trhu práce velice podobná jako v Indii. Na globálním trhu nikoho nezajímá, že česká textilní firma má dlouholetou tradici a zaměstnává celou řadu lidí z regionu, kteří jen stěží najdou práci, pokud skončí její provoz.

„Moderní hospodářství se vyznačuje enormním rozdělením pracovního procesu, anonymními procesy výměny a směny, dlouhými distribučními cestami při podílu velkého množství aktérů, rostoucí interdependencí (vzájemnou závislostí) a zvyšující se komplexností. Interdependencí je myšlena skutečnost, že výsledek práce není již závislý jen na jednání samotného subjektu, nýbrž (také) na reakce (té vědomé i nevědomé) vůči jeho jednání ze strany těch druhých.“³

Homann tvrdí, že v této komplexní situaci, kdy žádný podnikatel neprodukuje své zboží sám, kdy výrobu ovlivňuje řada faktorů, z nichž většina má globální původ, výrobky jsou složeny z celé řady komponentů, které pocházejí z nejrůznějších částí planety, a kdy se na produkci podílí řada pracovníků, nemůžeme činit zodpovědným za konečný výsledek jeho činnosti pouze podnikatele. Výrobce skládá výrobek z mnoha součástí, na které měl při jejich výrobě jen nepatrný vliv.⁴

Jak umožnit v této situaci morální chování, aby aktéři s vyšším morálním standardem nebyli znevýhodněni? Řešení, které vychází z klasické liberální teorie, nabízí i Homann a odvolává se přitom na Adama Smitha. Spočívá v tom, že vzájemnou interakci a očekávané chování není možné zajistit skrze altruistické motivy nebo společné cíle a hodnoty účastníků, nýbrž přes všem společná pravidla, která musí aktéři dodržovat. Jsou to: ústava, zákony, hospodářský systém, podmínky hospodářské soutěže, justiční aparát, správní předpisy a smluvní podmínky.⁵ Je to jako v silničním provozu, když má někdo na semaforu zelenou, dává svou jízdu v sázku život a doufá, že ten druhý, který by mu jinak křížil cestu, má červenou, dodrží pravidla silničního provozu a bude stát. Nepotřebuje přemýšlet o motivech toho druhého, je mu jedno, jestli zastavil z egoistických nebo altruistických motivů, s ohledem na jeho vlastní rodinné příslušníky, vlastní děti, nebo jen ze strachu před pokutou ze strany policie. Výkonnost dnešního hospodářství byla dle Homanna docílena vzájemným provázáním aktérů, zřeknutím se společných cílů, altruistických a solidárních motivů.⁶

V tom spočívá smysl slavné věty z knihy Adama Smitha *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*:

„Že se můžeme naobědvat, to není z dobré vůle řezníka, sládky nebo pekaře, nýbrž proto, že dbají svých vlastních zájmů. Nedovoláváme se jejich lidskosti, nýbrž jejich sobectví, a nikdy jim nevykládáme o svých potřebách, nýbrž o jejich výhodách, které z toho budou mít.“⁷

² http://www.spotrebitele.info/dovolena_volny-cas/clanek.shtml?x=2343995, 3. 2. 2009.

³ KARL HOMANN; FRANZ BLOME-DREES, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen: 1992. s. 21.

⁴ Tamtéž, s. 21.

⁵ Srov. KARL HOMANN, *Skriptum zur Vorlesung Wirtschaftsethik*, Mnichov: 2002. s. 10.

⁶ Srov. tamtéž, s. 22.

⁷ ADAM SMITH, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Praha: Liberální institut, 2001. s. 16.

Společný rezultat je určován pravidly, která řídí vzájemnou interakci. Musíme najít rozdíl mezi rámcem pravidel a jednáním uvnitř tohoto rámce nebo vyjádřeno jazykem sportu: mezi pravidly hry a konkrétním jednáním hráčů (Spielregeln vs. Spielzügen).⁸

„V rámci těchto pravidel následují hospodářské subjekty svůj vlastní cíl. Společensko-hospodářské ospravedlnění proto neleží v ospravedlňování ‚egoismu‘, ‚soukromých zájmů‘ nebo ‚touhy po zisku‘, nýbrž v tom, že takový hospodářský řád slouží více všeobecnému dobru než řád, který by se snažil řídit společnost zdůrazněním společných cílů jednotlivců.“⁹

Tímto Homann obhajuje existenci tržního hospodářství před jinými formami koordinace aktérů. Cílem pro Homanna ovšem není trh bez pravidel, kde by vítězil vždy ten, jenž má ostřejší lokty, ale jasně definovaný hrací prostor s přesně danými podmínkami hry. Stejně jako tomu je ve sportu, kde má hra smysl jen tehdy, když se hráči řídí pravidly hry, jejichž dodržování kontroluje nezávislý rozhodčí.

Morální kvalita tržního hospodářství

Představíme-li si Homannovu koncepci jako pyramidu, pak jsme se právě dostali k její základně. Hospodářská etika je podle něj věda, která řeší etické problémy interakce svobodných subjektů v rámci systému globálního tržního hospodářství. Tržně hospodářský řád má vlastní zákony, které jsou založeny na sledování vlastního zájmu, trhu a soutěži. Naproti tomu se morálka zabývá pojmy, jako je solidarita a láska, což často od jednotlivce vyžaduje, aby vlastní zájmy podřídil zájmům druhých.

Snaha po dosažení zisku vytváří řadu morálních dilemat; jako například nutnost propouštění, využívání neobnovitelných zdrojů a tím vznikající ekologické problémy, velké sociální rozdíly mezi jednotlivými skupinami obyvatelstva nebo mezi národy. Jsou autoři, kteří si myslí, že z toho důvodu není na trhu morální chování možné, např. Götz Briefs: „Na trhu přežijí dlouhodobě ti, kteří mají nejnižší morální standard, protože následování morálních standardů přináší v konfliktních situacích (dilematických situacích) nevýhodu.“¹⁰

Otázka, která se nabízí při uvědomění si těchto problémů, je: Má tržní hospodářství samo o sobě určitou morální kvalitu, nebo bychom tuto instituci měli nahradit jinou?

Trh je pro Homanna část společenského řádu a analogický proces k trhu vidí v demokracii, z toho také vyvozuje první tezi k obhajobě tohoto systému. Ta by mohla znít následovně:

„Platí, že trh je lepší formou demokracie, protože se na něm denně, ne jen jednou za čtyři roky, rozdávají hlasy ve formě rozhodnutí koupit nebo nekoupit určitý výrobek. Menšina zde není tak dalece přehlížena jako v politice, kdy má menšina do

⁸ Srov. KARL HOMANN; FRANZ BLOME-DREES, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen: 1992. s. 23.

⁹ KARL HOMANN; FRANZ BLOME-DREES, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen: 1992. s. 24. Podobné myšlenky se objevují v díle: FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK, *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen: 1971.

¹⁰ Srov. GOETZ BRIEFS, „Grenzmoral in der Pluralistischen Gesellschaft,“ in *Wirtschaftsfragen der freien Welt*, ed Erwin von Berkerath, Fritz W. Meyer und Alfred Müller-Armack (Hrsg.), Frankfurt am Main 1957, s. 97-108. Citováno v: KARL HOMANN, *Vorteile und Anreize, Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*. ed. CHRISTOPH LÜTGE, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 24.

velikosti pěti procent minimální možnost ovlivnit věci veřejné, ale na trhu její vliv přesně odpovídá její velikosti a vyjednávací síle“.¹¹

To znamená, že potřeby a přání klientů se trh snaží uspokojovat s intenzitou přesně odpovídající jejich kupní síle. Tato kupní síla může být dána buď kvantitou účastníků, nebo jejich kvalitou z hlediska potenciální nabídky finančních prostředků za zboží a služby, které trh nabízí.

Jak mohou být uplatněny morální normy a ideje za podmínek trhu a soutěžního prostředí? V odpovědi na tuto otázku musíme podle Homanna rozlišit dvě úrovně argumentace.

„A) Na paradigmatické rovině musí být ukázáno, že principiálně je soutěž a morálka kompatibilní, že se dají současně realizovat. B) Na pragmatické rovině musí být jednání jednotlivce viděno v konkrétně daných, často ne ideálních podmínkách.“¹²

U Homanna má hospodářství sloužit lidem, soutěž je prostředek k této službě a ne poslední cíl. Morální posuzování tržního hospodářství nespočívá podle Homanna v motivech, ale v institucionálním řádu, v uvědomění si systematické přednosti politické dimenze trhu a soutěže. U Homanna není řeči o sociálně tržním hospodářství, morální kvalita nespočívá v sociálních korekturách tržního hospodářství, ale jde o morální kvalitu tržního hospodářství jako takového. Homann zastává tezi, kterou cituje z předmluvy k prvnímú číslu Orda z roku 1948.

„Morální přednost tržního hospodářství spočívá v tom, že představuje nejlepší doposud poznáný prostředek k uskutečnění solidarity všech lidí. Tržní hospodářství je efektivní a efektivnost není předpokladem pro konzumismus a materialismus, ale pro individuální svobodu.“¹³

Svobodou Homann míní pozici člověka, který může principiálně utvářet svůj život podle vlastních představ, což prosperita společnosti umožňuje. Sám Homann přiznává, že tyto věty jsou paradigmatické výpovědi. Nemůžeme si tedy představit, že například západní industriální svět už dospěl k uspokojivému výsledku – morálně kvalitnímu tržnímu hospodářství. Jak by takové ideální tržní hospodářství mělo vypadat, shrnuje Homann ve dvou následujících tezích, těmi ukazuje, za jakých podmínek budeme moci mluvit o morálně kvalitním tržním hospodářství.

- „V tržním hospodářství je odměněn ten, který usiluje o dobro člověka: Soutěž nutí podnikatele tím, že usiluje o vlastní zájmy, sloužit poptávce (zákazníku a tedy bližnímu). To by se dalo shrnout pod pojem ‚suverenita konzumenta‘. Přitom je třeba dát pozor na to, že existují značné rozdíly v kupní síle.“¹⁴ Tímto tvrzením se Homann v podstatě odvolává na Adama Smitha.

Člověk se liší od zvířete především tím, že je neustále závislý na pomoci druhých, svých bližních, kterou by rozumný člověk v normálních podmínkách neměl očekávat od dobré vůle nebo dokonce altruismu druhých. „Mnohem spíše dosáhne svého tehdy, dokáže-li využít ve svůj prospěch jejich sebelásky a ukáže jim, že udělat pro něho to, co žádá, je

¹¹ KARL HOMANN; FRANZ BLOME-DREES, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen: 1992, s. 48.

¹² KARL HOMANN, *Vorteile und Anreize, Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*. ed. CHRISTOPH LÜTGE, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 26.

¹³ KARL HOMANN; FRANZ BLOME-DREES, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992, s. 49.

¹⁴ Tamtéž, s. 50.

v jejich vlastním zájmu.¹⁵ Trh je systém, ve kterém je za správných podmínek nejlépe umožněn tento pro obě strany výhodný proces.

- Druhá Homannova teze morální obhajoby trhu se odvolává na již zmiňovaný demokratický element. Hlavním problémem, který chce demokracie řešit, je omezení moci, která by se mohla hromadit v rukou jednotlivců nebo skupin, protože kumulace moci, ať politické, ekonomické či náboženské, vede často k násilí nebo jiným nelidským podmínkám ve společnosti. Homann si toto uvědomuje a vidí v soutěžním prostředí v rámci trhu dobrý instrument k omezení a dělbě moci ve společnosti.

„Soutěž (tržní hospodářství) je (podle formulace Franze Böhma) ten nejvelkolepější a nejgeniálnější instrument dějin omezující moc“¹⁶, protože vydobytá moc v něm stále eroduje, a proto moc, tedy závislost ovládaného na mocném, mocného stále nutí k disciplíně.¹⁷ Nikdo si v globálním tržním hospodářství nemůže být jist svou vydobytou pozicí, podnik si musí dnes a denně klást otázky: Zda má co nabídnout svým potencionálním zákazníkům? Udělal maximum, aby i zítra měl práci pro sebe a své zaměstnance? Jsou jeho technologie dost efektivní? Investoval dost do nového výzkumu a vývoje? Je v pořádku jeho nákladové procento?

Lidé z obchodní a podnikatelské praxe vědí, že to jsou otázky, které leží každý den na stole a musí být řešeny. Pokud není nalezena optimální cesta, může se kdykoliv stát, že daný podnik bude nahrazen jiným, který dokázal lépe uspokojovat přání a potřeby lidí. Tím přijde o svou potenciální ekonomickou moc, tedy o možnost ovlivňování ostatních. Homann v tom vidí významný demokratický prvek dnešního tržního hospodářství.

Dilematické struktury

Homannova koncepce vychází ze skutečnosti dilematických struktur, ve kterých se ani jedno z nabízených řešení problému nejeví jako morálně ideální. Pro pochopení jeho práce je představení dilematických struktur klíčové, protože ukazují na složitost problémů moderního tržního hospodářství. Pro jejich efektivní překonání je nutné chápat jejich komplexnost a uvědomit si následky jednotlivých činů.

To, co bylo doposud napsáno o tržním hospodářství, bude v této části zasazeno do modelu dilematických struktur (Dilemmastrukturen). Tyto struktury jsou někdy nechtěné, jsou to ty, které vedou k ničení životního prostředí, neplacení zdravotního a sociálního pojištění, opomíjení podmínek bezpečnosti práce na pracovišti, atp.; ale často jsou potřebné a chtěné, v takových jsou aktéři postaveni do situace, kdy se musí rozhodnout pro chování, které slouží spíše obecnému blahu než jejich absolutní výhodě. Mezi takové můžeme zařadit situace, které nutí podnikatele na trhu snížit svůj zisk ve prospěch klienta nebo neustále vylepšovat daný produkt, aby obstál v konkurenčním boji.¹⁸ Je podstatné pro pochopení Homannovy koncepce rozlišit chtěné a nechtěné dilematické struktury. Potom je to otázka konkrétních rozhodnutí a politických kroků, ty chtěné dilematické struktury etablovat a na základě právních úprav je udržet při existenci (např. ochrana volného trhu pomocí Úřadu na ochranu hospodářské

¹⁵ ADAM SMITH, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Praha: Liberální institut, 2001, s. 16.

¹⁶ FRANZ BÖHM, „Demokratie und ökonomische Macht,“ in *Kartelle und Monopole im modernen Recht*, 2 Bde., Bd. I, ed. Institut für ausländisches und internationales Wirtschaftsrecht (Hrsg.), Karlsruhe: 1961, s. 3-24.

¹⁷ KARL HOMANN; FRANZ BLOME-DREES, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992, s. 50.

¹⁸ Srov. KARL HOMANN, *Vorteile und Anreize, Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*. ed. CHRISTOPH LÜTGE, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 99.

soutěže), a ty nechtěné překonat, například zavedením výrazných sankcí v případě poškození životního prostředí.

Příklad: Dilema manažera

Cílem této části je ukázat na příkladu, jaké důsledky pro ekonomiku podniku, ale i celé společnosti, může mít morálně motivované chování v rámci trhu, pokud není podpořeno rámcovými podmínkami.

Představme si manažera podniku, který se rozhodne, že udělá ohleduplný čin vůči životnímu prostředí. Rozhodne se v podniku na výrobu pracích prášků zavést přísnější ekologické limity pro vypouštění odpadních vod. V praxi to znamená, že musí přestavět současnou výrobu, vyměnit strojní zařízení, zaškolit pracovníky a investovat do nové čističky odpadních vod. Pokud takovéto přísnější limity nevyžaduje stát zákonem, tak to bude znamenat obrovské náklady, které jeho konkurence mít nebude. V realitě dnešního tržního hospodářství to může vést k prohlubujícím se ztrátám a nakonec možná i k bankrotu podniku. Což znamená propuštění zaměstnanců, kteří se ze dne na den ocitnou bez prostředků. Stát přijde o daně, k tomu musí platit sociální dávky propuštěným zaměstnancům, a region bude postižen zvýšenou nezaměstnaností. Tento bankrotující podnik měl určité dodavatele a odběratele, kteří s jeho zrušením přijdou také o část své práce, což povede i v druhé vlně k propuštění. Další skutečností je, že odchází z trhu ten, který se snažil prosadit ekologické ideály. Takto ztrácí bankrotující manažer možnost utvářet své prostředí např. změnou rámcového řádu, který by umožnil morální chování všem, což by byla strategie, kterou doporučuje Homann. Příklad je ukázkou nechtěné dilematické struktury, kterou bohužel trh vytváří a snaží se ukázat, že velice záslužné etické jednání může ve svých důsledcích způsobit zlo.

Podnikatelé mají přání co možná nejvyšších cen, avšak kvůli konkurenci je každý nucen držet ceny co možná nejnižší, aby jeho zboží bylo konkurenceschopné a on ho mohl prodat a tím dosáhnout zisku. Stejně tak, jako mají dva vězni, kteří čelí obvinění, velký zájem na tom domluvit se na společném postupu, tak mají i podnikatelé velký zájem domluvit si společnou cenu, za kterou budou prodávat tak, aby zrušili tuto prospěšnou dilematickou strukturu, ze které má největší prospěch každý zákazník.¹⁹

Tomu by měly na trhu zabránit takové instituce jako je třeba Úřad pro ochranu hospodářské soutěže. Kartely jsou pro trh stejně nebezpečné jako pro policii možnost domluvy mezi dvěma vězni.

Pro Homannovu koncepci má tento model dilematických struktur podstatný význam, který shrnuje v několika bodech:²⁰

- 1) Koncept dilematických struktur potvrzuje, že se na trhu nemůžeme odvolávat pouze na individuální morálku, ta sama nedokáže překonat tyto struktury.
- 2) Překonání a etablování dilematických struktur musí být zásadně dvoustupňové: Jde vždy o utváření podmínek, nikdy ale o zrušení logiky těchto struktur, například altruistickými motivy, které by požadovaly odstranění trhu a logiky soutěže.
- 3) Existuje základní asymetrie mezi kooperací a defektním chováním (u velkých skupin): Pro kooperaci musí (téměř) všichni spolupracovat, pro defektní chování stačí jeden, který

¹⁹ Srov. KARL HOMANN; FRANZ BLOME-DREES, *Wirtschafts- und unternehmensethik*, Göttingen 1992, s. 31an..

²⁰ Srov. KARL HOMANN, *Skriptum zur Vorlesung Wirtschaftsethik*, Mnichov 2002, s. 13.

se postaví proti, dokonce jen předpoklad existence takového jedince stačí, aby všechny ostatní nutil k defektnímu chování.²¹

- 4) Z hlediska této vzájemné závislosti chování nemůže být nikomu dávana v koncepci dilematických struktur jednostranná vina. Ne charakter nebo charakterově slabé stránky aktérů jsou odpovědné za výsledek, nýbrž tyto struktury vzájemné interakce.
- 5) Jádrem veškeré morálky je individuální úsilí o vlastní výhodu; proto nemůže být tato individuální snaha o vlastní prospěch vysvětlována jako podstata morálního zla na světě.
- 6) Koncept dilematických struktur klade do středu pozornosti pozitivní ekonomiky současně společné a konfliktní zájmy. To byl a je problém veškeré etiky. Tímto příspěvkem ekonomiky interakcí v dilematických strukturách je normativní etická tradice endogenizovaná (endogenisiert) pozitivní ekonomikou.

Model dilematických struktur a Homannovo řešení těchto struktur vyžaduje upravení pravidel soutěže tak, aby chtěné chování subjektu ve vzájemných interakcích bylo řízeno ku prospěchu celku, a to ne zásahy do jejich jednotlivého jednání, ale nepřímou úpravou podmínek, za kterých do těchto vzájemných vztahů mohou a mají vstupovat. Neříkat podnikatelům a institucím, co mají dělat, vyrábět, produkovat, ale upravit pravidla tak, aby jejich snaha v rámci tohoto systému pravidel vedla k požadovanému cíli (např. snižování exhalací CO₂, ochraně čistoty vod, snižování spotřeby neobnovitelných zdrojů, dodržování bezpečnosti práce, atp.). Toho můžeme dosáhnout stanovením jasných pravidel, jejich kontrolou a sankcemi při nedodržení. Nemá jít o odstranění těchto dilematických struktur, nýbrž o jejich efektivní využití, nebojovat proti snaze o zisk jedinců, ale upravit ji tak, aby vedla k obecnému dobru a solidaritě.

Homannova koncepce hospodářské etiky jako etiky rámcového řádu

„Liberalismus je označení pro ideál individuální svobody, závazný systém politických principů, který vzniká jako reakce na zhroucení feudální společnosti, na náboženské a občanské války. Liberalismus zkouší dát odpověď na otázku, jak usměrňovat společnosti, ve kterých se jejich tradiční hodnotový konsens (např. nábožensky zprostředkovaný) zhroutil, jaké podmínky musí být splněny, aby bylo možné mírové soužití.“²²

Homann ve své koncepci vychází z předpokladu globalizovaného světa (tedy i hospodářství), ve kterém neexistuje shoda v otázce hodnot. Reaguje na dilematické struktury, které vytváří globální trh, a odkazuje na řešení, které vychází z liberalismu jako vůdčího myšlenkového směru dneška. Na základě toho nabízí etickou koncepci, která zasazuje etiku do rámcového řádu.

Systematické místo morálky je rámcový řád

„Za podmínek dilematických struktur je systematické – ne však jediné – místo morálky v tržním hospodářství v rámcovém řádu.“²³ Rámcovým řádem má Homann na mysli systém norem, pravidel, zákonů, ústavy, správních předpisů, smluvních ujednání, které jsou jasně kontrolovatelné a v případě nedodržení i sankcionovatelné.

²¹ Srov. ERAZIM KOHÁK, *Vystrašený nový rok*, Právo 2. 1. 2003.

²² GEORGES ENDERLE; KARL HOMANN; MARTIN HONECKER; WALTER KERBER; HORST STEINMANN, *Lexikon der Wirtschaftsethik*. Freiburg: Herder, 1993, s. 610-613.

²³ KARL HOMANN, *Skriptum zur Vorlesung Wirtschaftsethik*, Mnichov 2002, s. 18.

Základním principem, který pohání světové hospodářství, je rozvinutý princip racionality. Ten nutí aktéry v tomto systému jednat s maximální efektivitou, racionalitou a rozmyslem, aby obstáli v tvrdém konkurenčním boji. V takovéto situaci vyostřené globální konkurence hledají jedinci jakoukoliv příležitost pro to, aby ušetřili, vyrobili levněji, lépe, kvalitněji a atraktivněji. Manažeři a podnikatelé hledají jakoukoliv příležitost proto, aby se udrželi v této dravé soutěži. Seběmenší nevýhoda může znamenat prohru, a tedy opuštění trhu. Takovou nevýhodou by dle Homanna mohl být i morální apel nejbližšího okolí, který by nutil k chování, jež by mohlo přinést ekonomickou nevýhodu a k němuž není nucen konkurent z druhé strany světa nebo třeba jen z jiné obce.

„Adjektivum ‚systematický‘ má zvýraznit, že je teoreticky nesmyslné realizovat morální intence prostřednictvím trhu, a tím je uplatňovat v místech, kde má trh své mezery a slabá místa.“²⁴

Homann nepopírá, i když tuto teorii dále nerozvíjí, že individuální morální jednání má v tržním hospodářství svůj smysl (např. v podnikatelově čestnosti, důvěře v uzavřenou smlouvu), ale hlavní místo pro etiku vidí v rámcovém řádu.

To, co je základem Homannovy koncepce, je tvrzení, že individuální morálka nemůže být vyžadována od jednotlivce, který by svou rozvážností, ohleduplností a ctí měl vyplnit mezery v rámcových podmínkách, např. právu (jak státním, tak mezinárodním). To od něj není možné požadovat, protože by to v důsledku znamenalo, že tento jedinec bude donucen k opuštění soutěže (trhu), jak to vyžadují dilematické struktury. Ty neumějí rozlišit mezi neefektivním chováním v důsledku neschopnosti a morálním chováním, jehož výsledkem může být vyšší cena např. v případě, že se podnikatel rozhodne dodržovat přísnější ekologické normy, než jsou vyžadovány od jeho konkurence.

Legitimizace podnikatelova rozhodnutí

To, že je rámcový řád systematickým místem morálky v tržním hospodářství, má podle Homanna významné důsledky pro legitimizaci podnikatelova jednání. Znamená to, že jednání, které se koná pod tlakem podmínek soutěže tržního hospodářství, je morálně svobodné a oprávněné. Usilování podnikatele po dlouhodobě udržitelném zisku není privilegiem podnikatele, za které by se musel stále omlouvat, nýbrž spíše jeho morální povinností, protože přesně toto chování – za předpokladu vhodného rámcového řádu – slouží nejlépe zájmům konzumentů a veřejnosti.²⁵

Homann používá rozlišení, které vychází z tradičního pojetí liberalismus: řízení prostřednictvím hodnot, které odkazuje na tradiční pojetí morálky, a pomocí pravidel, která nabízí liberální teorie. Stanovení pravidel, za kterých se bude podnikatelovo jednání odehrávat, je nutná podmínka pro legitimizaci podnikatelova chování. Snahou podnikatele by pak mělo být zaprvé dodržovat tento rámcový řád, do něhož byla implementována morální pravidla, a zadruhé se v rámci systému snažit dosáhnout maximálního zisku.

Otázka, která vyvstává, zní: Jak má podnikatel konkrétně jednat, vyskytne-li se v dilematické struktuře, kdy si není jist, zda jeho chování je zcela v souladu s morálními pravidly, normami nebo veřejným míněním? Tento proces bychom mohli podle Homanna rozdělit do tří stupňů,

²⁴ KARL HOMANN; FRANZ BLOME-DREES, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992, s. 37.

²⁵ Srov. KARL HOMANN; FRANZ BLOME-DREES, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992, s. 38.

s třemi otázkami, které si podnikatel nebo manažer postupně musí položit a na které má odpovědět.

- 1) *Jsou morální požadavky na nás kladené logicky odůvodněné?* Tyto otázky po odůvodnění morálních norem jsou nanejvýš komplexní a jsou spjaty s velkými problémy. Jako měřítko platnosti by měla podnikateli v moderní etice, dle Homanna, sloužit *zásada univerzálnosti*. Homann zde vychází z tradice západní etiky (Kant), ale toto zdůvodnění nalézáme i v ostatních světových filosofických a náboženských systémech. Otázka by mohla znít takto: Je možné rozumnými důvody obhájit podobné chování jako platné pro každého ve společnosti? Jak by v případě univerzálního doporučení takových činů vypadala společnost? Pokud jednání neobstojí před takovou otázkou, pak je možné, že morální požadavky nebo nároky veřejného mínění jsou jen lobbistické zájmy určitých skupin, které jsou při všeobecné realizaci nežádoucí. To mohou být například: ochrana před strukturálními změnami, odmítnutí opatření na ochranu životního prostředí, protekcionismus, ochrana před trhem, subvence, atd. Pokud se jedná o požadavky takového druhu, pak by podnikatel měl s patřičným vysvětlením zákazníkům tyto neoprávněné nároky odmítnout.
- 2) Na druhou stranu, jsou-li nároky oprávněné a případné jednání by neobstálo před zásadou univerzální platnosti takového chování, musíme provést další zkoušku platnosti, totiž: *Zohlední stávající rámcový řád takové žádoucí morální jednání?* „Tento druhý krok je důležitý, protože podle logiky tržního hospodářství má samo o sobě na zisk orientované chování podnikatele svou morální kvalitu.“²⁶ V případě, že rámcový řád obsahuje morální pravidla, kterými se podnikatel musí řídit, má za úkol tyto normy dodržovat. V tomto případě také nevzniká žádný morální problém, protože ke stejnému chování je nucen (např. důkladnou kontrolou, dostatečně vysokými sankcemi) i každý konkurent a podnikatel nemusí mít strach, že náklady morálního chování postihnou jenom jeho.²⁷

Na druhou stranu může nastat i opačná situace, kdy bude mít rámcový řád svůj deficit a morální jednání není schopen ocenit, nebo alespoň zamezit negativním důsledkům. Z toho vyplývá třetí otázka pro podnikatele.

- 3) *Co může podnikatel dělat v této situaci, kdy má rámcový řád svůj deficit?* Homannova odpověď zní takto: „Vzhledem k této výchozí situaci jsou možnosti jednání podnikatele omezeny na jeho politické aktivity. Obzvláště velké podniky jsou zavázány pokusit se ovlivnit jak národní, tak mezinárodní politiku, aby mezery v rámcovém řádu byly uzavřeny tak, aby zákazy a etické normy platily pro všechny zúčastněné. ... Za podmínek chybějícího rámcového řádu se ukazuje hlavní úloha podnikatelské angažovanosti v politické spoluzodpovědnosti a ne v jednostranných morálních aktech v rámci soutěže.“²⁸ Jinými slovy se podnikatel, který je vystaven této situaci, musí snažit upravit rámcové podmínky, ať už jde o mezinárodní normy, předpisy Evropské Unie, zákony státu, nebo dvou a vícestranné smlouvy se svými konkurenty tak, aby umožnily eticky zodpovědné jednání.

Co když se mu to nepodaří buďto vůbec, nebo v dostatečně krátkém časovém horizontu? Homann pro tento případ zmiňuje možnost použití tzv. soutěžní strategie.

²⁶ KARL HOMANN; FRANZ BLOME-DREES, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992, s. 159. Srov. *Pokoj a dobro*. List k sociálním otázkám v České republice, Česká biskupská konference, 2000, s. 38.

²⁷ KARL HOMANN; FRANZ BLOME-DREES, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992, s. 159.

²⁸ Tamtéž, s. 162.

Pokud bychom tedy Homannův návrh řešení shrnuli, má podnikatel v této fázi rozhodovacího procesu mezi morálkou a rentabilitou dva hlavní možné směry jednání, dvě možné strategie. Jsou to: Strategie změny rámcových pravidel a soutěžní strategie. Přibližme si teď tyto dvě alternativy.

a) *Strategie změny rámcových pravidel* – Demokracie je systém, na jehož utváření se podílejí všichni občané a předpokladem demokracie je aktivní účast občanů na tomto procesu. Tím není myšleno, jít jen jednou za čtyři roky volit do parlamentu, ale především aktivní účast na občanském životě. To nemusí znamenat dosáhnout nejvyšších politických pozic ve státě, ale např. „jen“ účast na samosprávě obce, ve které žijí nebo aktivní členství ve spolcích a organizacích. To je snaha, kterou může a měl by vyvinout každý. Podnikatelé silou své lobby buď přímo na své zastupitele, nebo nepřímo přes svůj svaz, sdružující podnikatele podobného zaměření, který má možnost změnit rámcové podmínky tak, aby mu morální chování a rozhodnutí v konkrétních situacích bylo umožněno. To v konečném důsledku bude znamenat, že pravidla a normy, do kterých jsou implementována morální pravidla, budou platná a vyžadována od každého. Tedy jednání podle příkazu jeho svědomí nebude pro jednotlivého podnikatele znamenat ohrožení jeho pozice, ale výhodu.

b) *Soutěžní strategie* - Co když přijde situace, kdy není možné v dostatečně krátké době změnit tyto podmínky tak, aby morální chování bylo vyžadováno od všech účastníků na trhu? V takovém případě má podnikatel možnost využít tzv. soutěžní strategii a pokusit se ze zdánlivé nevýhody udělat výhodu. Například má možnost upozornit média na nešvary, které se odehrávají v jeho oblasti podnikání, informovat o této problematice veřejnost a požádat ji o spolupráci. Udělat problém ze dne na den tak viditelný, že si konkurence nedovolí, pod hrozbou silné nevole ze strany veřejnosti, ale třeba i zaměstnanců, realizovat neetické jednání. Medializace problému může také vést k daleko rychlejší práci příslušných politických reprezentantů.

K tomu však musí být společnost vychována, musí to být veřejnost, která si problémy, jak je přináší globální svět, uvědomuje a je schopna na ně reagovat. Společnost, to je každý z konzumentů a občanů, kteří podporují existenci podnikatele nebo jeho pád. Je třeba, aby si co možná největší část populace byla vědoma těchto problémů a toho, že za jejich řešení je zodpovědný každý. Tedy vidět problémy, reflektovat současnou situaci, pěstovat vědu, která se postaví těmto problémům čelem a bude se na ně snažit hledat odpovědi ve světě, který nese přívlastek globální. Slovo globální je často chápáno jako spletitá, těžko průhledná síť vztahů a závislostí, ve které není lehké se orientovat. Je úkolem pro zodpovědné občany vidět začátek, průběh a následky těchto vztahů, tedy vidět podstatu, ale i důsledky jednotlivých situací.

Kritické zhodnocení Homannovy koncepce

Homann patří k nejdůležitějším autorům rozvíjejícím hospodářskou etiku jako etiku rámcového řádu. V tomto má jeho koncepce neopominutelnou důležitost. Bylo by ovšem chybou redukovat hospodářskou etiku pouze na etiku rámcového řádu, tak jak to Homann v některých vyjádřeních činí.

Nemůžeme rezignovat na morální odpovědnost jednotlivce a úkolem individuálního morálního jednání nemůže být jen utváření rámcového řádu, jak to zdůrazňuje Homann. Podnikatel, manažer i každý zákazník musí být odpovědní za svá jednání a rozhodnutí. Není možné vzdát

se morální odpovědnosti s poukazem na chybějící rámcový řád. Princip personaly zdůrazňuje důstojnost, svobodu a odpovědnost každého člověka, zároveň jeho neopominutelnou hodnotu. Tato hodnota nemůže být vyvážena nižší hodnotou a vždy s ní musí být počítáno v podnikatelském kalkulu, a to i v situaci, kdy by proti ní mohla stát ztráta zisku podniku nebo i jeho bankrot. Pro případy, kdy jsou ve hře různé hodnoty, rozlišuje etika hierarchii hodnot. Člověk, jeho život a důstojnost jsou jednou z těch nejvyšších, rozhodně nadřazenou zisku podniku nebo ztrátě pracovních míst.

Problémem aplikovatelnosti Homannovy koncepce je chybějící rámcový řád na globální úrovni. Je faktem, že se nám daří jen velice pozvolna vytvářet systém pravidel v celosvětovém měřítku. Díky celé řadě partikulárních zájmů a rozdílných pohledů na možné metody dosažení cílů, je jen velice obtížné domluvit se na smysluplném řešení situace chybějícího rámcového řádu. Jako vzorový příklad může sloužit debata o budoucnosti Kjótského protokolu. Tento projekt nepřinesl zatím očekávané výsledky, neboť jednotlivé státy nebyly ochotny ustoupit ze svých zájmů ve prospěch společného cíle. Je to typický příklad negativní dilematické struktury, kterou zatím nedokážeme efektivně řešit úpravou rámcového řádu.

Homann se snaží svoji koncepci etiky systematicky vbudovat ve všeobecný model interakční ekonomiky. Pokud však jde o zařazení Homannovy koncepce, je nutné poukázat na určitou nepřesnost, jak na ni upozorňuje Tofall s poukazem na Kanta. „Kant rozlišuje ve svojí etice mezi právním učením a učením o ctnosti, stejně tak jako mezi právem a morálkou. ... U Kanta představuje právo, a ne morálka, pojem pro utváření společenských poměrů.“²⁹ Z toho důvodu je Homannovo spojení „etika pobídek“ (Anreizethik) srovnatelné s Kantovou definicí práva. Otázkou je, zda Homannovu koncepci nepovažovat spíše za koncepci právní než etickou.

Jeden z bodů, které Homann opomíná, je problematika rozdílnosti norem v různých společnostech, komunitách a kulturách. Obhazuje sice univerzální závaznost principu solidarity a zlatého pravidla v jeho nejrůznějších podobách, ale již se nezamýšlí nad tím, že se v dílčích normách a hodnotách lišíme. Na obecných zásadách se shodneme, už ne tolik na metodách a cestách k jejich naplnění. V čem se lišíme podstatně napříč kulturami, je vztah ke konkrétním hodnotám, jako je například přístup k dětské práci, úrokům, životnímu prostředí a lidským právům. To se stává velkým problémem právě v globální ekonomice a pro mezinárodní firmy, které působí napříč různými kulturami, národy a zaměstnávají zaměstnance nejrůznějších náboženských vyznání a přesvědčení. Tento klíčový hospodářsko-etický problém v globální tržní ekonomice Homann zcela opomíná.

Domnívám se, že Homannova koncepce dotažená k praktickému uplatnění povede k přeregulování a popře vlastní smysl a základní principy etiky: Princip subsidiarity a odpovědnosti jednotlivce za vlastní jednání. Bude to systém zákonů, na který bude svalována hlavní odpovědnost, a tím bude umenšována odpovědnost jednotlivce. Zákony a normy nebudou nikdy tak dokonalé, abychom se mohli zříci individuální odpovědnosti za vlastní jednání a individuálního morálního přesvědčení jako jistého doplňku platného práva a norem. Problém dále spočívá v tom, že společnost bude v reakci na aktuální problémy a otázky mravnosti vždy pomalejší, pokud se bude spoléhat pouze na rámcový řád. Vezměme si například, jak dlouho v demokratické společnosti trvá zákonodárny proces, jak dlouho se etablojí nové normy a předpisy, jak dlouhé jsou soudní procesy, které mají kontrolovat dodržování práva a jak je někdy spravedlnost v této institucionální podobě slepá. Z toho důvodu nemůžeme rezignovat na tradiční morálku a musíme hledat možnosti jejího dalšího uplatnění i za podmínek globální

²⁹ Srov. Karl Homann arbeitet an einer Ethik für die Zukunft, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10. 6. 2003, s. 12.

společnosti a moderního tržního hospodářství. Tuto tezi potvrzují i Steinmann s Löhrem ve své kritice Homanna:

„Systémové místo morálky (lépe etiky) je jak v rámcových podmínkách, tak na podnikové úrovni rozhodování. To vede v naší (rozuměj Steinmannově a Löhrově) formulaci k vyjádření, že princip zisku představuje nutnou, ale nikoliv zároveň dostačující podmínku pro legitimitu podnikového jednání. Bereme vážně i myšlenky u Homanna pouze naznačené, totiž že prosazení norem společenského pořádku (jako výzev pro jednání) nemůže být myšleno jako neproblematické, takřka mechanické následování, ale musí být chápáno jako vzájemný do sebe zapadající proces interakce úrovně podniku a společenského řádu, kde přichází v úvahu pravidelně i problémy akceptování a legitimacy. Adamem Smithem vždy znovu zdůrazňované přebudování intencí jednání na průběh jednání, jaké s sebou přináší konkurenční hospodářství, je myšleno nepřipustně perfekcionistaicky.“³⁰

V diskusi nad Homannovou koncepcí by neměl být opomenut jeho přínos. I přes kritiku, kterou jsem dosud vyslovil, s ním v některých bodech souhlasím. Jeden z hlavních důvodů pozitivního hodnocení koncepce Karla Homanna je jeho ideové východisko, které se odvolává na svobodný trh - dnes bychom dodali globální tržní hospodářství a liberální filosofii. Globální trh má morální podstatu a o této podstatě je potřeba informovat, učit a hovořit, aby se na ni nezapomnělo. Záměrně tuto skutečnost podtrhuji. V dnešní době je obzvláště velkým problémem populismus, který staví na tom, že žijeme v demokracii, kde vládne většina. Populismus je nebezpečný ve svých následcích, kdy vítězí nerozumný, ale pro některé líbivější postup nad rozumějším, ale méně pohodlným řešením. Následkem může být v první řadě ztráta pracovních míst, nižší konkurenceschopnost národních ekonomik, až po velké finanční problémy celých států a v některých případech i jejich bankroty. Jednou ze zbraní proti populismu je osvěta. Osvěta, která ukáže na rozumných argumentech, že tam, kde není co brát, nemůžeme rozdělovat, a kde se nevytváří, nebude co rozdělovat do budoucna. Je obtížné tuto skutečnost vysvětlit celé společnosti a je s podivem, že i přesto, jak složité to je, je trh podporován. Alan Greenspan, bývalý ředitel americké centrální banky, to vyjádřil ve svých pamětech následovně.

„Ve skutečnosti se přiznávám, s nikoli malým smyslem pro ironii, že jsem si vždycky lámal hlavu, proč velké a často špatně vzdělané masy obyvatelstva a jejich vládní představitelé přijímají pravidla tržního kapitalismu. Tržní kapitalismus je značná abstrakce, která ne vždycky vyhovuje neškoleným názorům na to, jak ekonomika funguje. Předpokládám, že trh je akceptován, protože má dlouhou historii tvorby bohatství.“³¹

Populismus je nebezpečný právě tím, jak se odvolává na „morálku“ a smýšlení obyčejného člověka. Homannův přínos vidím v otevřenosti vůči současným problémům a v odvaze vzepřít se některým morálním předsudkům současnosti.³²

³⁰ HORST STEINMANN; ALBERT LÖHR, *Základy podnikové etiky*, Stuttgart: G. Schäffer-Poeschel Verlag, 1994, s. 80.

³¹ ALAN GREENSPAN, *Věk turbulencí. Dobrodružství ve světě globální ekonomiky*, Praha: Fragment, 2008, s. 354.

³² Článek vychází z disertační práce autora, která byla obhájena v květnu 2011 na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.

Business ethics concept of Karl Homann as an ethics of legal framework

Abstract: This article deals with the business ethics concept of Karl Homann, who is one of the most important thinkers in business ethics in German speaking countries. His concept belongs to the sphere of institutional ethics. He attempts to find the solution of dilemma situations in the global free market economy, where no solution is without negative effects on the subjects, society or environment. His method offers the solution through the implementation of ethics to the legal framework, laws, regulations and international standards. Homanns concept has some open topics, which need to be followed-up with further discussion. This article deals in the last chapter with the question of the practical application of Homanns concept on a global level. Other criticism is focused on Homanns reductionism, which reduces business ethics on the ethics of legal framework. On the other hand, Homann is not a scientist, who develops non-functional utopia. He offers an interesting project of business ethics, which can help solve some present dilemma situations.

Key words: Karl Homann. Business Ethics. Legal Framework. Institutional Ethics. Dilemma Situations.

Paulo Freire – pedagogika utlačovaných a její vztah k teologii osvobození

Magda Ledvinková, Richard Macků

Paulo Freire je bezpochyby nejznámější brazilský pedagog. Mnoha autory je označován za jednoho z nevlivnějších myslitelů konce 20. století. Proslul především v oblasti informální a populární edukace s jejím zaměřením na dialog a zájmem o utlačované. Jeho *Pedagogika utlačovaných* je v současnosti jedním z nejcitovanějších textů v oblasti edukace především v Latinské Americe, Africe a Asii.¹ Z původní profese právníka se Paulo Freire stal pedagogem, pracoval na rozličných vzdělávacích projektech pro ekonomicky chudé komunity v Brazílii, po převratu v roce 1964 pak i v takzvaných rozvojových zemích v Jižní Americe a Africe a jako konzultant pro různé organizace v Evropě a ve Spojených státech. Brazílie, tedy země, kde se Paulo Freire narodil, však jeho život významně formovala; v jeho teorii a praxi je centrální zájem o zrovnoprávnění většiny, která je utlačovaná menšinou držící politickou a ekonomickou moc. Inspirovat se však nechal i dílem Johna Deweyho (např. jeho metodou mluvení ve slangu žáků), zajímavá je také vazba na Vygotského a jeho popis vnitřní řeči v souvislosti s Freireovou metodou alfabetizace. Z Freireovy teorie a praxe naopak vychází tzv. kritická pedagogika, za jejíhož zakladatele je považován.

Život Paula Freire

Paulo Reglus Neves Freire se narodil v Recife 19. září 1921. Jeho otec Joaquim Temístoclese Freire byl armádním seržantem a matka Wedeltrudes Neves Freire byla žena v domácnosti a švadlena, vystudovala střední školu a mluvila obstojně francouzsky.²

Paulo Freire měl velmi šťastné dětství, ale v útlém věku (stejně jako většina Brazilců pocházejících ze severovýchodního regionu) poznal, co je to hlad a chudoba. Roku 1929 mu bylo osm let, když na region, kde žil, dolehly následky celosvětové ekonomické krize. V roce 1931 se s rodinou přestěhovali z Recife do 12 mil vzdáleného Jaboatea, kde se přežití zdálo být méně obtížné. Když bylo Paulovi Freirovi 13 let, jeho otec zemřel.³

Paulo Freire byl svou matkou vychováván v katolické víře, což mělo také veliký vliv na jeho pedagogickou teorii i praxi. Díky otci, respektujícímu náboženské přesvědčení své ženy,

¹ Srov. SMITH, M. K., „Paulo Freire and informal education“, the encyclopaedia of informal education,“ <http://www.infed.org/index.htm> [cit. 2009-11-20].

² Srov. GADOTTI, M. *Reading Paulo Freire - His live and work*, New York: SU of New York Press, 1994, s. 1.

³ Srov. GADOTTI, M. ; TORRES, C. A., FREIRE, E. *Paulo Freire una biobibliografía*, Buenos Aires: siglo XXI Editores Argentina, 2001, s. 12-14.

ačkoli ho sám nesdílel, se Paulo Freire setkával s respektem k odlišným názorům od útlého věku. Sám považoval křesťanství za velmi pokrokové a po celý život zůstal fascinován učením evangelia.

Ve dvaceti letech začal studovat právnickou fakultu v Recife. Poté se seznámil s Elzou Mariou Costa de Oliveira, která byla o pět let starší než on a učila na základní škole. Paulo Freire považoval jejich setkání za jedno z nejvíce tvůrčích v jeho životě. Vzali se v roce 1944, v jeho třiadvaceti letech. V té době pracoval jako učitel portugalštiny na gymnáziu Oswalda Cruz, kde předtím sám studoval.⁴

Byla to jeho žena, která mu pomohla rozpracovat metodu alfabetizace, díky níž se později tolik proslavil. Měli spolu pět dětí, z nichž se tři dcery vydaly ve šlépějích svého otce a staly se pedagožkami. Jeho slovy, Elza Maria představovala trvalou přítomnost a stimulaci v jeho životě.⁵

V roce 1946 začal Paulo Freire pracovat pro SESI (Sociální služba pro oblast průmyslu), kde zůstal následujících 8 let. Zde přišel poprvé do kontaktu se vzděláváním pracujících.⁶ Stál u založení Centra pro šíření kultury při Univerzitě v Recife, jehož ředitelem se stal roku 1961. Zde realizoval první studie své nové metody výuky gramotnosti dospělých, kterou prezentoval v roce 1958 na přípravném regionálním semináři v Pernambucu pod titulem Vzdělávání dospělých a marginální populace: problém Mocambos (Adult education and Marginal populations: the problem of the Mocambos).⁷ Díky myšlenkám, které zde prezentoval, se osvědčil jako progresivní edukátor s významně renovativní filozofií vzdělávání - „alfabetizace by se neměla redukovat na prostou znalost písmen, slov, vět, měla by se zakládat na uvědomění si každodenní reality“. Navrhl edukaci, která stimuluje ke spolupráci, rozhodování, participaci a sociální a politické odpovědnosti.⁸

Freire se zapojil do tzv. Angicoského projektu, díky němuž se během 45 dní naučilo psát a číst mnoho negramotných účastníků. Výsledky si získaly přízeň veřejného mínění a podporu vlády. Setkání s negramotnými masami lidí přivedlo Paula Freira ke studiu marxismu, z něhož akceptoval především revoluční dialektiku. Často mu byla předkládána rozporuplnost křesťanské víry a marxistického učení. Byl označován za „marxistického křesťana“ a „křesťanského marxistu“. Paulo Freire si stál za tím, že má právo být rozporuplný. Styčným bodem marxismu a křesťanství je podle něj „hluboká lidskost, která chce odstranit sociální nespravedlnost a podpořit lidskou důstojnost“.⁹ Byl přesvědčen o nutnosti spojovat vzdělávání s politickým uvědomováním. Paulo Freire byl po úspěších Angicoského vzdělávacího projektu pozván, aby koordinoval sestavení Národního plánu gramotnosti. V hlavních městech téměř všech států brazilské federace měly být sestaveny centrální týmy, které by připravily další personál a uvedly jeho metodu alfabetizace do praxe. Školení pro koordinátory alfabetizačních kurzů probíhala od června 1963 až do března 1964.¹⁰

Souběžně s kampaní za gramotnost probíhaly tzv. „Grassroots“ reformy organizované jako lokální hnutí na komunitní úrovni. Tato hnutí obyčejných lidí požadovala strukturální, a to především ekonomické, změny. Nejvýrazněji vystupovala oblast agrární. Zemědělství dělníci se bouřili proti existenci tzv. latifundií.¹¹

V pozdějších letech Paulo Freire udržoval korespondenci a přátelství s Bogdanem Suchodolskim (1903–1992), jedním z nejznámějších marxistických pedagogů. Freirem byl považován

⁴ Srov. tamtéž, s. 15.

⁵ Srov. GADOTTI, M. *Reading Paulo Freire - His live and work*.

⁶ Srov. GADOTTI, M. ; TORRES, C. A.; FREIRE, E. *Paulo Freire una biobibliografía*, s. 4-5.

⁷ Srov. tamtéž, s. 16.

⁸ Srov. GADOTTI, M. *Reading Paulo Freire - His live and work*, s. 8.

⁹ Srov. CIPRO, M. *Prameny výchovy: galerie světových pedagogů*, 3. svazek, *Dvacáté století*. Praha: Miroslav Cipro, 2002, s. 624.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 622.

¹¹ Tamtéž, s. 623.

za největšího humanistu své doby a často ho nazýval „posledním z velkých humanistů“.¹²

Prezident J. Goulart podporoval participaci lidových mas na politickém životě. Požadované reformy si však nezískaly přízeň vlastníků půdy a jiných mocných představitelů země. Poprvé od objevení Brazílie pocítili, že otázka jejich moci je zpochybňována, a tak, se zahraniční podporou, odpověděli zdrcujícím vojenským převratem. Tím utnuli i veškeré snahy o překonání ngramotnosti v Brazílii.¹³ Téměř neomezené vlády se ujal maršál H. Branco. Paulo Freire předpokládal, že by mohl být zatčen, ukrýval se u svého přítele Luize Brozeada, poslance Národní demokratické unie. I přes reálnou hrozbu se rozhodl zůstat v rodné zemi. Byl označen jako „mezinárodní podvratník“, zrádce Krista a brazilského lidu a následně byl uvězněn.¹⁴ Po 70 dnech ve vězení byl zproštěn obvinění pro nedostatek důkazů. Tato zkušenost ho utvrdila v přesvědčení o úzkém vztahu politiky a edukace. Viděl také zřetelněji, že sociální změna musí přijít z řady mas, nikoli z řady izolovaných jedinců. Ještě ve vězení začal pracovat na svém prvním rozsáhlejší textu „Vzdělávání jako praxe svobody“ (*Educación como práctica de la libertad*, 1965), kde neúprosně kritizuje tradiční formy edukace.¹⁵

Paulo Freire strávil v exilu celkem 16 let. Po krátkém pobytu v Bolívii odešel do Chile, kde našel příhodné politické prostředí. Tam stála u moci strana Fronty lidové akce v čele se socialistou Salvadorem Allende. I přes všechnu kritiku opozice směrem k připravovaným reformám (v oblasti sociální, ekonomické, školské a zemědělské), dosáhla značného pokroku v demokratizaci vzdělávání. Paulo Freire pracoval ve Výzkumném a výcvikovém institutu pro agrární reformy, v jednom z několika orgánů ministerstva zemědělství. Jeho úkolem bylo pomáhat týmům, které organizovaly drobné farmáře a rolníky. Díky dynamickému období, kterým chilská země procházela v sociální i vzdělávací oblasti, měl Paulo Freire možnost v praxi přehodnotit svou metodu v jiném historickém kontextu a teoreticky ji systematizovat. Zde napsal svou *Pedagogiku utlačovaných*, avšak nedovolili mu ji publikovat, a proto se rozhodl z Chile odjet.¹⁶

V roce 1967 přijal jednu z několika pozvánek od evropských i severoamerických univerzit a vyjel poprvé do USA, kde uspořádal několik seminářů v různých státech. Zde vydal knihu *Vzdělávání jako praxe svobody*, která se setkala se značným ohlasem. V roce 1969 byl po dobu šesti měsíců hostujícím profesorem na Harvardské univerzitě. Poté odjel do Švýcarska, kam byl pozván Světovou radou církví a kde pracoval jako vzdělávací poradce pro vlády zemí třetího světa. Jak sám uvedl, byl přesvědčen o zásadním významu učení se ze zkušenosti ostatních a vystavování se různorodým situacím v rozdílných kulturních kontextech¹⁷. Ve Spojených státech amerických zažil období bouří proti válce ve Vietnamu, byl konfrontován s rasovou segregací černošského obyvatelstva. V této době vydal Freire svou nejznámější práci „*Pedagogika utlačovaných*“.¹⁸

Od roku 1970 nabyla jeho teorie a praxe vzdělávání celosvětové dimenze. Stal se zvláštním poradcem pro otázky vzdělávání při Ekumenické radě církví v Ženevě a expertem UNESCO. Jako ředitel vedl Institut kulturní akce IDAC. Od roku 1976 se podílel na rozvoji školství v osvobozených portugalských koloniích, zvláště v Gunei Bissau.¹⁹

V roce 1979 stanul v čele Brazílie prezident Figuerided. Za jeho úřadu došlo k posílení moci parlamentu a k politickému uvolnění. Freiremu byl po 16 letech umožněn návrat do Brazílie.

¹² Srov. GADOTTI, M. *Reading Paulo freire - His live and work*, s. 109-111.

¹³ Srov. tamtéž, s. 32-33.

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 32-34.

¹⁵ Srov. NAVRÁTIL, P. *Teorie a metody sociální práce*. Brno: Marek Zeman, 2001, s. 139-149.

¹⁶ Srov. GADOTTI, M. *Reading Paulo Freire - His live and work*, s. 35-37.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 40-43.

¹⁸ Srov. NAVRÁTIL, P. *Teorie a metody sociální práce*, s. 139-149.

¹⁹ Srov. CIPRO, M. *Prameny výchovy: galerie světových pedagogů*, s. 623.

Začal působit na Univerzitě v Sao Paulu, kde zůstal do roku 1988. Ve stejném období byl spoludopovědný za utváření školské reformy.²⁰

V roce 1985 se stal ministrem školství. Následující rok obdržel cenu UNESCO za vzdělávání. Paulo Freire zemřel 2. května 1997 v Sao Paulu.²¹

Freireovo myšlení a dílo

Ve Freireově teorii a praxi je centrální jeho zájem o zrovnoprávnění většiny, která je utlačovaná menšinou u moci.²² Freire se snaží svou metodou poskytnout nástroje k identifikaci a zhodnocení účinnosti forem vzdělávání uvnitř konkrétní sociální struktury. A to tím, že pomůže nastartovat kritické uvědomění a organizovat edukační proces dialogicky tak, aby nedocházelo k „vnucování vědomostí“. Jeho hlavním zájmem je tedy političnost vzdělávání, problém materiální nerovnosti, útlak a řešení problému „vnucování vědomostí“.²³

Obsah vzdělávání je podle Freira politický, ať už výběrem témat, nebo jazykem učitele. Stejně tak i použité metody a organizační struktura odrážejí politické přesvědčení. Toto přesvědčení se projevuje v hierarchii vztahů mezi žákem a učitelem a mezi žáky vzájemně.

Cesta rozdílných zájmů lidí je v politice uvedena do souladu prostředky demonstrace síly, tento soulad či nesoulad se promítá v sociální struktuře. Stejně tak funkcí vzdělávání může být tyto struktury podporovat nebo měnit.²⁴ Vzhledem ke své političnosti edukace nemůže být neutrální. „Když zkusíme být neutrální, podporujeme dominantní ideologii.“ Z toho Freire vyvozuje, že edukace je vždy buď osvobozující, anebo „domestikující“.²⁵

ALFABETIZACE

Metoda alfabetizace není omezena pouze na technickou dovednost čtení a psaní, především s sebou nese reflexi skutečného života účastníků. Tato reflexe je Freirem vnímána jako politické čtení společnosti. Snaží se vyvolat efektivní a reálnou změnu v člověku, v jeho porozumění sobě samému a porozumění světu, který ho obklopuje.²⁶ Tento inovativní model se zakládá na dialogu a jeho cílem je umožnit člověku, aby se podílel na svém osobním rozvoji.²⁷

Prostřednictvím pedagogických technik znovuobjevuje historický proces, ve kterém se vytváří lidské vědomí. Proces, skrze který se stává člověk součástí i tvůrcem dějin. To je podle Freira smyslem alfabetizace: naučit se „psát“ svůj život jako autor i dědic své historie, utvářet svůj život. Prostřednictvím alfabetizace člověk vytváří a vydobývá svou formu. Dalo by se říci, že se pedagogika stává antropologií. Antropologie v podstatě zakládá a také řídí politiku. Freireho metoda alfabetizace není pouhou cestou k tomu naučit se číst a psát - je rozvojem kulturní a politické alfabetizace.²⁸

Koordinátoři alfabetizačních programů uskutečňují sondu sociálních nerovností v životě účastníků projektu a prostřednictvím dialogu zjišťují, do jaké míry si studenti uvědomují nerovnost, se kterou se setkávají. Koordinátoři usilují o to, aby se každodenní realita stala pro účastníky otázkou, na kterou společně hledají odpověď, a aby tato realita nebyla akceptována

²⁰ Srov. NAVRÁTIL, P. *Teorie a metody sociální práce*, s. 139-149.

²¹ Srov. CIPRO, M. *Prameny výchovy: galerie světových pedagogů*, s. 623.

²² Srov. NAVRÁTIL, P. *Teorie a metody sociální práce*, s. 139-141.

²³ Srov. MEJÍA, A. *The problem of Knowledge Imposition: Paulo Freire and Critical Systems Thinking*. Bogotá: Universidad de los Andes. System Research and Behavioral Science, 2003, s. 1an.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 33.

²⁵ Srov. FREIRE, P. *Pedagogy of Hope*. New York: The Continuum International Publishing Group, 1996, s. 189.

²⁶ Srov. FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: siglo XXI editores Argentina, 2005, s. 101-114.

²⁷ Srov. FREIRE, P. *La educación como práctica de la libertad*, Segunda edición. México: Siglo XXI editores, 1969.

²⁸ Srov. FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*, s. 6.

jako daná a neměnná.²⁹ Metoda alfabetizace probíhá ve čtyřech hlavních fázích. Smyslem celého postupu bylo uvědomovat účastníky o jejich postavení ve světě, dát jim schopnost kriticky se dívat na sebe samé i na svět, přeměnit svůj život v permanentní učení se formou dialogu.³⁰

Smyslem první fáze je odhalení všeobecného slovníku verbálního univerza. Slovník verbálního univerza obsahuje slova pocházející z kulturního prostředí účastníků kurzu, tedy slova, která každodenně používají. V druhé fázi koordinátoři vyberou ta, která jsou foneticky a sémanticky nejbohatší. Freire je nazývá generujícími, protože kombinací jejich částí vznikají další slova. Ve třetí fázi jsou vytvářeny didaktické situace z běžného života negramotných kurzistů. Díky tomu, že generující slova pocházejí z verbálního slovníku studenta, nesou situační i osobní význam. Tyto významy jsou kodifikovány v diapozitivech, fotografiích a nahrávkách, pocházejících z prostředí účastníků. Tím se ze životních situací účastníků stanou objekty, na které mohou s odstupem nahlédnout. V tomto momentu začíná proces dekodifikace. Je analýzou a rekonstitucí zažitě situace, odhalující doposud nevnímané významy reality reprezentované kodifikací. Zpředmětněná realita se stává čitelnější. Objektivizací se jedinec spolu s ostatními znovu nachází ve světě, který je dřív absorboval.³¹ Dekodifikace tedy spočívá v demaskování sociální reality a má vyústit v pochopení strukturálních příčin společenské nespravedlnosti.³² Ve čtvrté fázi vytvoří koordinátoři debat karty, obsahující slova odvozená od slov generujících. V této fázi dochází k technickému učení se čtení a psaní.³³

Alfabetizace má vést k pochopení sociálních problémů a antagonismů, které si člověk ve všedním životě neuvědomuje. Vede k politické a společenské aktivitě utlačovaných, k uvědomění, že jsou schopni změnit stávající nerovnou situaci.³⁴

PEDAGOGIKA UTlačOVANÝCH

Jak bylo uvedeno výše, Freire vnímá edukaci jako schopnou produkovat politické podmínky a ekonomický a politický útlak chápe jako produkt odcizujícího vzdělávání. Edukace bude podle něj praxí svobody, pokud nebude pedagogikou zaměřenou na utlačované, ale bude vytvářena spolu s nimi. Je neslučitelná s pedagogickou praxí dominantních tříd. Podle Freira je osvobozující pedagogickou praxí ta, která poskytuje účastníkům podmínky pro odhalení a reflektování sebe a světa kolem. Je praxí, ve které je jedinec vnímán jako sebe-formující subjekt, který si uvědomuje svůj historický vývoj.³⁵ Ve své *Pedagogice utlačovaných* nám dává obecný přehled toho, jak je politické téma včleněno do edukačních programů.

V rozvinutých zemích dostávají utlačovaní eufemistické označení např. „příjemců sociálních dávek, nepřizpůsobivých občanů“, apod. Je s nimi zacházeno jako s lidmi na okraji, kteří představují patologickou výjimku zdravé, spořádané a spravedlivé společnosti. Společnosti, kterou tito „neschopní“ jedinci opustili a musí být do ní zpět integrováni, a to tak, že se přizpůsobí. V bývalých kolonizovaných zemích, jakou je Brazílie, tvoří tuto skupinu utlačovaných celá sociální třída nejchudších Brazilců. Freire zdůrazňuje, že utlačovaní lidé nejsou vně společnosti, ale odjakživa jsou uvnitř této struktury. Řešením podle něj není integrovat je do struktur útlaku, nýbrž transformovat strukturu. Freire si uvědomuje, že taková změna není jednoduchá, je však přesvědčen o tom, že je možná.³⁶

²⁹ Srov. tamtéž, s. 101-114.

³⁰ Srov. CIPRO, M. *Prameny výchovy: galerie světových pedagogů*, s. 623.

³¹ Srov. FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*, s. 7-9

³² Srov. NAVRÁTIL, P. *Teorie a metody sociální práce*, s. 139-149.

³³ Srov. FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*, s. 7-9.

³⁴ Srov. NAVRÁTIL, P. *Teorie a metody sociální práce*, s. 139-149.

³⁵ Srov. FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*, s. 6-7 ; 27-28.

³⁶ Srov. FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*, s. 57-74.

Ospravedlněním útlaku jako něčeho přirozeného si tyto skupiny osvojují negativní obraz o sobě samých a cítí se neschopny tuto situaci měnit k lepšímu. Většinou podle Freira ani nevědí, že by ji měnit mohly, či měly.³⁷

Vzdělávání je tedy možné použít k opačnému účelu. Ne k legitimizaci útlaku, ale k jeho odhacení a k osvobození utlačovaných prostřednictvím pedagogické praxe. Cílem této praxe, jak už jsme nastínili, je změna sociálního pořádku. Překonání koloniální kultury s cílem vytvoření spravedlivější společnosti podle Freira přitom předpokládá ekonomické, sociální a globální politické změny.³⁸

Jak toho dosáhnout? Je zapotřebí moci, kterou utlačovaní nemají. Podle Freira je účelem vzdělávání poskytnout utlačovaným dostatek moci potřebné ke změně a nabytí schopnosti moc kontrolovat.³⁹ Vychází přitom z toho, že vzdělaný člověk má více moci ovlivňovat svět kolem sebe díky své společenské nebo profesní pozici.

Freirova pedagogika má revoluční charakter, ale nepobízí k ozbrojené revoluci. Naopak, snaží se jí vyvarovat. Podle jeho názoru je nutné přesvědčit utlačované, aby bojovali za své osvobození prostřednictvím dialogu s vládoucí vrstvou. Osvobození skrze boj vede k dalšímu útlaku. Je zapotřebí, aby si utlačovaní uvědomovali, že boj za svobodu od nich vyžaduje jejich absolutní zodpovědnost.⁴⁰ „Transformační akce je celkově charakteristická revolučním postojem, který se hlásí k rovnostářskému, participativnímu a demokratickému společenskému řádu a odmítá hierarchické, autoritativní a odcizené společenské systémy.“⁴¹

KONSCIENTIZACE

Ve Freireově textu se opakovaně objevuje záměr změnit určité druhy přesvědčení zastávané utlačovanými. Jsou to ty, které posilují status utlačovaných například přesvědčení, že nerovná forma společnosti má svá opodstatnění, nebo že útlak je boží vůlí.⁴² Aby utlačovaní mohli transformovat strukturu, a tím osvobodit sebe i utlačovatele, musejí podle Freira dosáhnout kritického vědomí. Toho dosáhnou „probuzením“ svého vědomí. Tento proces probouzení kritického vědomí nazývá Freire *konscientizace*. Edukativní uvědomovací proces (*konscientizace*) stejně tak jako jeho výsledek (kritické vědomí) jsou chápány jako první kroky směrem k transformaci společnosti.⁴³

Freire popisuje tři historicky a kulturně předurčené úrovně vědomí. První úroveň, semi-intransitivní vědomí (*semi-intransitive consciousness*), je charakterizována omezeným porozuměním realitě převážně zaměřeným na přežití. Druhou úrovní je naivní transitivity (*naive transitivity*), lidé se zabývají více světem, než v předchozím stupni, ale jejich porozumění realitě je značně zjednodušené, až „magické.“ Poslední úrovní je kritické vědomí (*critical transitivity*), které s sebou nese hluboké a celostní pochopení reality.⁴⁴

Rozlišení mezi naivním a kritickým porozuměním realitě spočívá v tom, jak člověk chápe sociální situaci: jestli jako neměnnou (statickou), případně jako osudem předurčenou, nebo jako situaci, která může být transformována. Kriticky smýšlející člověk si uvědomuje svoji his-

³⁷ Srov. NAVRÁTIL, P. *Teorie a metody sociální práce*, s. 139-149.

³⁸ Srov. FREIRE, P. *Pedagogy of Hope*, s. 189.

³⁹ Srov. NAVRÁTIL, P. *Teorie a metody sociální práce*, s. 139-149.

⁴⁰ Srov. FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*, s. 57-84.

⁴¹ NAVRÁTIL, P. *Teorie a metody sociální práce*, s. 149.

⁴² Srov. MEJÍA, A. *The problem of Knowledge Imposition: Paulo Freire and Critical Systems Thinking*, s. 4-5.

⁴³ Srov. CORRALES, N. ; MEJÍA, A. ; TRUJILLO, A. *Reescribiendo democracia: Una lectura sin utopías de John Dewey a Paulo Freire*, www.prof.uniandes.edu.co/~jmejia/PDF/reescribiendo_democracia.pdf [cit. 2010-11-12].

⁴⁴ Srov. MEJÍA, A. *The problem of Knowledge Imposition: Paulo Freire and Critical Systems Thinking*, s. 4.

torickou podmíněnost.⁴⁵ Freirovými slovy: „...rozumí včerejšku, rozpozná dnešek a objevuje zítřek“.⁴⁶

Druhým rozlišujícím kritériem je míra rozpoznání útlaku a jeho příčin. Při naivním vnímání reality vidí člověk utlačovatele jako vzor a zároveň akceptuje svoji situaci jako osud. Člověk s magickým vnímáním vidí utlačovatele jako zdroj útlaku. A člověk s kritickým vědomím chápe celistvost podstaty útlaku pramenícího z nerovných podmínek.⁴⁷ Jinak řečeno, „...čím bude vědomí člověka kritičtější, tím přesněji pochopí pravou kauzalitu útlaku“.⁴⁸

V procesu konscientizace utlačovaný vypudí ze svého nitra utlačovatele, kvůli kterému se nachází „ponořen“ v realitě. Tu Freire připodobňuje ke krabici bez východu, jež utlačeného svírá a vytváří v něm pocit úzkosti.⁴⁹ Metodou konscientizace neusiluje Freire pouze o to, aby člověk poznal možnosti své svobody, nýbrž aby jednal. Tato pedagogika přijímá za svůj základní princip integraci mezi myšlením a žitím.

TEOLOGIE OSVOBOZENÍ

Paulo Freire ve svém díle kritizoval tzv. „církve utlačovatelů“, kterou stavěl do protikladu k církvi prorocké. Prorockou církev definoval jako církev naděje, existující jen pro utlačované třídy (vládnoucí třída totiž nehledá víru v lepší budoucnost, jelikož nestrádá v současnosti).⁵⁰ Na základě tohoto přesvědčení bývá Freire někdy, spíše neprávem, spojován s tzv. teologií osvobození, která staví na podobných východiscích. Teologii osvobození založil Gustavo Gutiérrez, název dostala po jeho díle *Teología de la liberación*.⁵¹ Jedná se o provokativní a politicky orientovaný směr křesťanské teologie, který se prosazoval od 60. let 20. století především v Latinské Americe, později také v Africe a Asii, ale částečně také v USA (tzv. černá teologie). Gutiérrez se však ve své koncepci nechal (kromě jiných názorů) ovlivnit také Freirovou koncepcí konscientizace, další podobnost můžeme najít v marxistické inspiraci děl obou autorů. Freirovo dílo bylo citováno i dalšími autory latinskoamerické teologie osvobození, např. Leonardem Boffem či Walterem Altmanem.

Teologie osvobození vychází z analýzy Marxova pojetí třídní společnosti a římskokatolické tradice sociální spravedlnosti; vznikla jako reakce na západní ekonomické a politické struktury. V Latinské Americe v době vzniku tohoto směru vládlo institucionalizované násilí, celým vrstvám obyvatel se nedostávalo toho nejnütnějšího. Po církvi se požadovalo, aby podporovala veškeré úsilí lidu o vzdělání a rozvoj. I z toho důvodu se teologie osvobození zhlédla ve Freirově kritické pedagogice. V *Teología de la liberación* jde o osvobození od sociálního hříchu, od násilí a nespravedlivých struktur, skrývá se v ní touha po vytvoření nové společnosti založené na křesťanských principech.

Teologie osvobození je jev příliš komplexní a není možné o ní pronést jednoznačné závěry a soudy. S ohledem na četnost směrů a stanovisek by bylo lépe hovořit o teologiích osvobození. Některá z těchto schémat se dostala do rozporu s učením církve. Kongregace pro nauku víry vydala v tomto směru dva dokumenty: *Pokyny k některým projevům Teologie osvobození* (1983) a *Instrukce o křesťanské svobodě a osvobození* (1986). Současný papež Benedikt XVI. v tomto smyslu podporuje slova svého předchůdce. Gutierrézovi (a potažmo i Freiremu) je vytýkáno, že konscientizace ve skutečnosti není krok k hlubšímu a svobodnějšímu uvědomění, ale jedná se o plánovanou resocializaci, která má důsledek v odklonu od existujících kulturních, nábo-

⁴⁵ Srov. tamtéž.

⁴⁶ Srov. FREIRE, P. *La educación como práctica de la libertad*, s. 30.

⁴⁷ Srov. MEJÍA, A. *The problem of Knowledge Imposition: Paulo Freire and Critical Systems Thinking*, s. 5.

⁴⁸ FREIRE, P. *La educación como práctica de la libertad*, s. 30.

⁴⁹ Srov. FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*, s. 131.

⁵⁰ Srov. GADOTTI, M.; TORRES, C. A.; FREIRE, E. *Paulo Freire una biobibliografía*, s. 1-10.

⁵¹ Srov. GUTIÉRREZ, G. *A Theology of Liberation*. New York: Orbis Books (Maryknoll), 1973.

ženských i politických autorit. Určitý konzervativní postoj a projev nelibosti z oficiálních míst však nic nezměnil na tom, že teologie osvobození byla ve své době populární, dnes obliba tohoto směru postupně slábne i v oblasti svého původu.

Kromě výchozí pozice obou myšlenkových směrů (politický útlak latinskoamerického obyvatelstva), nemají principy, které prosazoval Paulo Freire, s podstatou teologie osvobození příliš společného. Sám Freire byl tedy spíše pasivním článkem mozaiky teologie osvobození, než aktivním utvářejícím prvkem.

PROBLEMATIZUJÍCÍ PEDAGOGIKA, KRITICKÁ PEDAGOGIKA

S dílem P. Freira jsou neoddelitelně spjaty ještě dva pojmy, které jsme nezmiňovali - *problematizující pedagogika*, *kritická pedagogika*. První z názvů je odvozen od metody „identifikace problémů“ a druhý od kritického vědomí, jehož dosažení je ve Freirově pojetí cílem a zároveň prostředkem k osvobození (kritická pedagogika je tedy založena na metodě konscientizace).

Autoři, kteří se odkazují na kritickou pedagogiku P. Freira, nazývají jeho práci pedagogikou konscientizace, ale také pedagogikou dialogu. Tato označení jsou odvozena od klíčových metod Freirovy výchovně vzdělávací teorie - v prvním případě probuzení kritického vědomí a v druhém dialogu. Dialog zaručuje participaci všech osob a různých odvětví. Zakládá se na validitě argumentů, nikoli na sociálním statusu nebo akademickém titulu. Vzdaluje se hierarchickým a autoritářským vztahům, odzbrojuje veškeré snahy o získání nadvlády. Prostřednictvím dialogu přispívají účastníci svými názory, které jsou ve skupině prodebátovány, zpochybněny nebo přijaty, čímž se dle Freira vytváří vědění.⁵² Pro dialog je žádoucí tzv. „horizontální“ vztah učitele a žáků, tedy situace, kdy se učitel i žáci stávají zároveň subjekty edukačního procesu. Analogicky pak vztah, který nazývá vertikálním, je takový, kdy učitel je subjektem a k žákům je přístupováno jako k objektům. Vertikální vztah je charakteristický tzv. bankovní edukací. V tomto bankovním konceptu se sami lidé stávají neživými položkami bez možnosti měnit, vynalézat a kriticky zkoumat. To, že nerozvíjí své kritické vědomí, jim brání vstoupit do světa jako lidé, kteří ho budou přetvářet. V čím větší míře přijímají předepsanou pasivní roli, tím jednodušeji se přizpůsobují světu v jeho stávající podobě. Autentické myšlení, kterým Freire chápe myšlení zabývající se „skutečností“, se podle něho rozvíjí jedině v komunikaci. Bankovní koncept, jímž se pedagog nechá vést, vzbuzuje obavy a komunikaci brání.⁵³

Edukace nemůže být vyprávěním, jednostranným přenosem znalostí a hodnot vyučováním, jak tomu je u bankovní edukace, nýbrž musí být aktem uvědomění. Pedagogové i žáci musejí opustit vzdělávací cíl v podobě předávaných poznatků a nahradit ho vzděláváním za pomoci identifikace problémů.⁵⁴ Freire vychází z předpokladu, že každý je schopen učit sám sebe, řešit jednotlivé problémy, jakmile je k tomu motivován a vyvíjí se v podnětném prostředí. K žákovi přistupuje jako k subjektu, který si určuje své tempo i to, co se bude chtít učit. Učitel je v jeho pojetí animátorem.⁵⁵ Vzdělávání tak spočívá na skutcích poznání, nikoli na předávání informací. Jde o poznávací situaci, v níž poznatelný předmět (poznatelnost ovšem není konec aktu poznání) zprostředkovává vztah mezi činitelem poznání, učitelem na jedné straně a studenty na straně druhé. Praxe vzdělávání založeného na identifikaci problémů tudíž vychází z předpokladu, že se vyřeší rozpor mezi učitelem a žákem. Dialogické vztahy jsou pro způsoblost účastníků zkušenostního poznávání nepostradatelné, toto poznávání není ani

⁵² Srov. GARCÍA, R. F.; PUIGVERT. *Las aportaciones de Paulo Freire a la educación y a las ciencias sociales*. Universidad de Barcelona: Rev. Interuniv. Form. Profr., 33, 1998, s. 27-43.

⁵³ Srov. FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*, s. 57-84.

⁵⁴ Srov. FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*.

⁵⁵ Srov. GADOTTI, M. *Reading Paulo freire - His live and work*, New York: State University of New York Press, 1994.

jinak možné. Učitel i žák jsou oba subjekty edukačního procesu, ve kterém se vyvíjí a vzájemně ovlivňují. Poznání se vytváří kritickým poznáváním reality.⁵⁶ Zde opět narážíme na Freirovu inspiraci u pragmaticky uvažujícího Johna Deweyho. Freire je totiž přesvědčen (podobně jako Dewey), že pro studenty, kteří jsou v rostoucí míře vystavováni problémům vztahujícím se k nim samotným a k jejich životu ve světě a se světem a chápou tyto problémy v souvislostech a v celkovém kontextu, přestává být problém pouhou teoretickou otázkou a hledání odpovědi se stává výzvou. Podle Freira je výsledné porozumění v rostoucí míře kritické, a tudíž stále méně odcizené. Odpověď studentů na výzvu vzdělání podnítl nové výzvy, následované novým porozuměním; a postupně studenti začnou sami vůči sobě cítit závazek najít odpověď.⁵⁷ Vytyčením problémů lidé rozvíjejí svou schopnost kriticky vnímat způsob, jímž existují ve světě, s nímž a v němž se identifikují sami před sebou; přicházejí k poznání světa nikoli jako statické reality, nýbrž jako reality stále se proměňující a transformující. I když dialektické vztahy mezi lidmi existují nezávisle na tom, jak jsou vnímány (nebo zda jsou či nejsou vnímány), je rovněž pravdou, že podoba činů, k nimž se lidé odhodlají, je do značné míry funkcí toho, jak sami sebe ve světě vnímají. Učitel i student simultánně reflektují sami sebe a svět, aniž by tuto reflexi oddělovali od skutků, takže nastolují autentickou podobu myšlenky a činu. Odcizit člověka vlastnímu rozhodování znamená proměnit ho v objekt.⁵⁸

Pojetí člověka jako subjektu vyvinul na počátku 20. století Weber. Ve stejném duchu pokračoval ve 40. a 50. letech Schutz, který přispěl konceptem „otevřené komunikace“. Jeho dva žáci, Berger a Luckmann, popularizovali jeho teorii roku 1966 v publikaci Sociální konstrukce reality. V 80. letech byly společenské vědy obohaceny teorií intersubjektivní komunikace od Habermase (1987/1981). Freirovo pojetí dialogu je ještě globálnější povahy než pojetí Habermasovo. Mezi změny, které přináší, patří následující. Za prvé, na tvorbě podmínek výchovně vzdělávacího procesu dětí se podílejí všichni: učitelé, rodina i jiné instituce než škola. Za druhé, další formace týkající se organizace výchovně vzdělávacího procesu, obsahu vzdělávání i metod, se ve Freirově pojetí týká nejen učitelů, ale všech zmíněných v předchozím bodě.⁵⁹

Kritika

Na tomto místě ještě rozvedeme některé z kritických ohlasů, jež teorie P. Freira a praxe jeho výchovy a vzdělávání vyvolala.

První kritikové pedagogiky dialogu vyšli z řad pozitivistů, kteří argumentovali tím, že tato pedagogika je příliš prosycena humanistickými koncepty, nepřilíživě vědeckými, a nemůže vyhovovat požadavkům vzdělávací byrokracie. Podle této kritiky si pedagogika dialogu nedělá starosti s otázkami, jako je supervize nebo normy a kontrola efektivity vzdělávacího systému. Podle kritiků není tento systém schopný kvantifikovat efektivitu dialogu ve školní třídě.⁶⁰

V souvislosti s konscientizací upozorňuje Mejía na fakt, že celý proces nutně vychází z vědomí učitelů, že někteří lidé jsou utlačováni. Freire se prostřednictvím dialogu a konscientizace snaží ve svém vzdělávacím návrhu zabránit vnucování vědomostí. Dialog řeší, jak mají být organizovány interakce mezi účastníky, aby každý z nich mohl rozvinout svou vědomost bez toho, aniž by byl jakýkoli z hlasů účastníků dominantní. Druhým způsobem, zabraňujícím vnucování vědomostí, je vyvinutí kritického vědomí (v procesu konscientizace). Toto kritické vědomí je pro studenty nástrojem k identifikaci a zhodnocení vědomostí. Tedy ve Freiroho

⁵⁶ Srov. FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*, s. 6-7; 27-28.

⁵⁷ Srov. FREIRE, P. *Pedagogika utlačovaných (Pedagogy of the Oppressed)*. http://www.kritickemysleni.cz/klisty.php?co=klisty25_freire, [cit. 2011-10-14]. S. 57-74.

⁵⁸ Srov. FREIRE, P. *Pedagogika utlačovaných (Pedagogy of the Oppressed)*, s. 57-74.

⁵⁹ Srov. GARCÍA, R. F.; PUIGVERT. *Las aportaciones de Paulo Freire a la educación y a las ciencias sociales*, s. 21-28.

⁶⁰ Srov. GADOTTI, M. *Pedagogy of praxis: a dialectical philosophy of education*, New York: State University of New York Press, 1996.

představě vzniká za pomoci interakce reprodukováná znalost a zároveň je validita jakékoli nabízené znalosti kritickým vědomím posuzována. To podle Mejíi odhaluje napětí mezi těmito nástroji.⁶¹ Popis útlaku a jeho důvodů, které učitelé zastávají a studenti je mohou odhalit, jakmile aktivizují své kritické uvědomění, je podle této kritiky úzce navázán na nálepku „třída“, která přináleží neomarxistickým teoriím. Konscientizace, viděná v těchto termínech, by měla učinit studenty schopné porozumět směřování k určitému druhu vědomostí, které jsou předem dány neomarxistickou teorií. Smiřování se s těmito předdefinovanými formami vědomostí je zcela v rozporu s tím, co je vyjádřeno dialogem.

Kritické vědomí, částečně definované jako stav vědomostí (minimálně o podstatě útlaku a jeho socio-ekonomických důsledcích), již předem nastoluje dělení, při kterém se odlišují ti, kteří vědomost mají, od těch, kteří ne, což jim znemožňuje vstup do dialogu. Z tohoto důvodu vzdělávání, které pomáhá studentům přejít od naivního ke kritickému vědomí, nemůže být úplně dialogické.⁶²

V pozdějších spisech Freire na tuto námitku reaguje a upřesňuje pojetí vědomostí, kterými mohou přispět učitel a student do konverzace. Považuje je za rozdílné formy odborné znalosti.⁶³

Místo závěru

Dalo by se říci, že Paulo Freire byl produktem své vlastní pedagogiky. Lze tak usuzovat i z jeho otevřenosti vůči kritice, které využil k lepší formulaci svých myšlenek. Svými názory ovlivnil nejen vlastní praxi, ale především pedagogické myšlení i konkrétní pedagogické metody na konci dvacátého i na začátku 21. století. V posledních dekádách, průběžně s tím, jak se prohlubovala reflexe Freirova díla, jeho myšlenky zakořenily vedle edukační teorie a praxe i v jiných oblastech. Podnítily reflexe nejen edukátorů, ale i lékařů, terapeutů, sociálních pracovníků, filosofů a antropologů na poli společenských i přírodních věd. Paulo Freire je jedním z nejvíce čtených a překládaných edukátorů současnosti.⁶⁴

V současné době funguje *Institut Paula Freire*. Jedná se o mezinárodní síť osob a institucí, založenou roku 1992. Zaměřuje se na výzkum, systematizaci a šíření dat, úvah a informací v oblasti edukace, kultury a komunikace. Institut Paula Freira je tvořen lidmi, kteří chtějí pokračovat ve Freirově odkazu.

Zdroje

CIPRO, M. *Prameny výchovy: galerie světových pedagogů*, 3. svazek, *Dvacáté století*. Praha: Miroslav Cipro, 2002. ISBN 80-3238-8004-7.

CORRALES, N. ; MEJÍA, A. ; TRUJILLO, A. *Reescribiendo democracia: Una lectura sin utopías de John Dewey a Paulo Freire* [online]. [cit. 2010-11-12]. Dostupné na WWW: <www.prof.uniandes.edu.co/~jmejia/PDF/reescribiendo_democracia.pdf>.

FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: siglo XXI editores argentina, 2005. ISBN 968-23-2589-7.

FREIRE, P. *Pedagogika utlačovaných (Pedagogy of the Oppressed)*. New York: The Seabury Press, 1974 [online]. Praha: Základní škola SRVJ, o.s. Kritické myšlení. [cit. 2011-10-14] Dostupné na WWW: <http://www.kritickemysleni.cz/klisty.php?co=klisty25_!freire>.

⁶¹ Srov. MEJÍA, A. *The problem of Knowledge Imposition: Paulo Freire and Critical Systems Thinking*.

⁶² Srov. tamtéž.

⁶³ Srov. FREIRE, P. *Pedagogy of Hope*.

⁶⁴ Srov. GARCÍA, R. F.; PUIGVERT. *Las aportaciones de Paulo Freire a la educación y a las ciencias sociales*, s. 4-5.

- FREIRE, P. *Pedagogy of Hope*. New York: The Continuum International Publishing Group, 1996. ISBN 0-8264-0590-8.
- FREIRE, P. *La educación como práctica de la libertad*. Segunda edición. México: Siglo XXI editores, 1969. ISBN 978-84-323-1421-6.
- GADOTTI, M. ; TORRES, C. A., FREIRE, E. *Paulo Freire una biobibliografía*. Buenos Aires: siglo XXI editores argentina, 2001. ISBN 968-23-2321-5.
- GADOTTI, M. *Reading Paulo freire - His live and work*. New York: State University of New York Press, 1994. ISBN 0-7914-1923-1.
- GADOTTI, M. *Pedagogy of praxis: a dialectical philosophy of education*. New York: State University of New York Press, 1996. ISBN 0-7914-2935-0.
- GARCÍA, R. F.; PUIGVERT. *Las aportaciones de Paulo Freire a la educación y a las ciencias sociales*. Universidad de Barcelona: Rev. Interuniv. Form. Profr., 33, 1998. ISSN0213-8464.
- GUTIÉRREZ, G. *A Theology of Liberation*. New York: Orbis Books (Maryknoll), 1973.
- MEJÍA, A. *The problem of Knowledge Imposition: Paulo Freire and Critical Systems Thinking*. Bogotá: Universidad de los Andes. System Research and Behavioral Science, 2003.
- NAVRÁTIL, P. *Teorie a metody sociální práce*. Brno: Marek Zeman, 2001, s. 139-149. ISBN 80-903070-0-0.
- SMITH, M. K. 'Paulo Freire and informal education', the encyclopaedia of informal education [online]. [cit. 2009-11-20]. Dostupné na WWW: < <http://www.infed.org/index.htm>>.

Paulo Freire – Pedagogy of the Oppressed and its Relationship to Liberation Theology

Abstract: The article deals with the work of Brazilian educator Paulo Freire, who became particularly popular with his emphasis on dialogue and his concern for the oppressed. The first part introduces Paulo Freire's professional life and the contemporary context that influenced his educational views. The second part describes Freire's innovative literacy method. Next it describes the key ideas of his seminal book *Pedagogy of the Oppressed*. On basis of his criticism of banking education he proposes his own concept of education. He calls it „problem-posing education“. It is also mentioned relationship of Freire's work and principles of Liberation Theology. The conclusion outlines some of the critical responses, especially the issue of imposition of knowledge.

Key words: Paulo Freire. Literacy Method. Pedagogy of the Oppressed. Pedagogy of Liberation. Conscientization. Banking Education. Problem-Posing. Education. Dialogue. The problem of knowledge imposition. Critical Consciousness. Liberation Theology.

Homo educandus: Filosofické základy teorie výchovy.

RADIM PALOUŠ, ZUZANA SVOBODOVÁ. Praha: Karolinum, 2011, ISBN 978-80-246-1901-9, 162 stran.

Jan Samohýl

80

Charita jako místo evangelizace.

MICHAL OPATRNÝ. České Budějovice: TF JU, 2011, ISBN 978-80-7394-250-2, 137 stran.

Petr Pospíšil

81–82

Homo educandus: Filosofické základy teorie výchovy

RADIM PALOUŠ, ZUZANA SVOBODOVÁ. Praha: Karolinum, 2011, ISBN 978-80-246-1901-9, 162 stran.

Nakladatelství Karolinum (Univerzita Karlova v Praze) vydalo v letošním roce další knihu významného současného českého filosofa Radima Palouše, který se dlouhodobě profiluje v oblasti filosofie výchovy.

Máme k dispozici opět knihu mimořádně zajímavou a inspirativní. Čtenář Paloušových textů je znovu fascinován světem etymologie, bohatým jazykem, překvapivým stylem, obohacujícím setkáváním řeckého a židokřesťanského myšlení s aktuálními tématy pedagogiky a v neposlední řadě erudicí a moudrostí autora. V posledních letech Palouš vydal několik tematicky podobných publikací, nepřekvapí tedy, že máme pocit, že některé myšlenky jsme už četli a úvahy slyšeli. Vstup mladé spoluautorky Zuzany Svobodové budí očekávání, v čem bude Paloušovo uvažování domyšleno a přetvořeno, toto očekávání není však plně naplněno, spoluautorství Svobodové není pro čtenáře zcela zřejmé. Bohatost a květnatost Paloušova stylu působí někdy kontraproduktivně, zejména co do přehlednosti a soudržnosti textu (např.: z eminentních východisek výchovy si věcný čtenář mnoho neodnese - s. 80, nebo: vyjádření k základu původního smyslu výchovy není úplně pochopitelné - s. 100).

Zůstává otázkou, nakolik je tato kniha použitelná pro aktuální praxi. Nakolik může ovlivnit současnou pedagogiku. Očekávané téma a ambice knihy, „filosofické základy teorie výchovy“, jsou vyřčeny spíše jen náznakem, pro inspiraci, což jistě není málo, ale čtenář Paloušových textů právem očekává více. Přehlednosti textu nenapomáhá libovolné užívání tučných slov, „refrény“ a podobně. Autor si rovněž neodpustil drobné moralizování a mudrování, což je práci spíše na škodu (kapitola Aktualita). Některé aktuální problémy současného školství (problematika školských osnov či memorování) jsou naopak jen naznačeny.

Knihou odráží mimo jiné také poměrně dlouhou vývojovou etapu Paloušova myšlení, čímž jeho čtenářům a žákům umožňuje odkrýt významný autorův posun od *Času výchovy* ke knize, již máme nyní před sebou. Je důležitým příspěvkem spíše k filosofické antropologii, než k teorii výchovy. Je to dílo, které by neměl přehlédnout nikdo, kdo se zabývá člověkem obecně, jako takovým, a to i mimo akademickou sféru, neboť kniha jistě oslovuje i nepřítel pedagogicky poučeného čtenáře.

Knihu Radima Palouše a Zuzany Svobodové *Homo educandus. Filosofické základy teorie výchovy* považuji za cenný a inspirativní příspěvek a v neposlední řadě sympatickou provokaci k filosofickým úvahám nad zdroji a smyslem výchovy, zvláště v dnešní době, přetížené „didaktikou didaktiky“. Pozitivní je její integrální pojetí výchovy, tedy výchova jako „péče o duši“. Dnešním pedagogům i širší veřejnosti ji lze jen doporučit.

Jan Samohýl

Charita jako místo evangelizace

MICHAL OPATRNÝ. České Budějovice: TF JU, 2011, ISBN 978-80-7394-250-2, 137 stran

Název další knihy Michala Opatrného výstižně vystihuje, oč mu jde: poukázat na to, že Charita, jakožto organizace s vazbou na církev, může být místem evangelizace, a to jak pro klienty, tak pro samotné pracovníky Charity. To se podle něj stává významným teologickým tématem. Autor v knize upozorňuje na skutečnost, že až donedávna se česká teologie dostatečně nevěnovala Charitě, doslova na ni zapomínala, ačkoli právě Charita je nejvýznamnější charitativní organizací v zemi. Teprve v roce 2010 vyšla od stejného autora publikace *Teorie a praxe charitativní práce*, která se problematice věnuje uceleně a systematicky s ohledem na stávající praxi. Tehdy v ní uváděl na pravou míru pojem charita a poukazoval na souvislosti mezi teologií a sociální prací.¹ V témže roce publikuje další knihu, která jakoby doplňuje onu mezeru v teologické reflexi charitativní práce.

Autor nejprve provádí dva výzkumy (kvantitativní a kvalitativní) mezi pracovníky Diecézní charity Plzeň, které se soustředily na to, jak vzhledem ke své religiozitě a příslušnosti k církvím pojmají svou práci. Zjištěné skutečnosti interpretuje a poté reflektuje nauku katolické církve o evangelizaci. Nakonec nabízí konkrétní způsoby, jak nové poznatky uplatnit v praxi.

V úvodu knihy zaznívá dosavadní diskuse dvou německých teologů Henricha Pompeye a Rolfa Zerfaše o významu a profilu spolupracovníků charity. Jejich diskuse se vede o tom, kdo tvoří pilíř charity. Na jedné straně stojí názor, že nosným pilířem charity jsou „menší společenství věrohodných křesťanů“, tedy ti, kteří žijí ve společenství církve (jsou účastní *communiae*), a mohou tak tedy plnit a rozvíjet úkoly církve, a na druhé straně, že jsou jím všichni ti, kterých se dotýká lidské utrpení, jako například milosrdného Samařana z Ježíšova podobenství, který rovněž nebyl členem lidu Božího a přesto je dáván za příklad toho, jenž naplnil Boží vůli. Opatrný pro svou knihu přebírá stanovisko R. Zerfaše, které by se podle něj mohlo stát inspirací, nebo přímo cestou pro Charitu v ČR.

Autor se dále snaží vyjádřit, že Charita je jakýmsi opomenutým spojníkem mezi církví a společností, resp. křesťanstvím a společností. Charita reprezentuje to, co mají církev a společnost společné: snahu pomoci potřebným v jejich nouzi. Chápeme-li Charitu jako místo, kde se ve svých cílech sjednocuje církev i naše „ateistická“² společnost, pak se Charita stává významným tématem pro praktickou teologii, neboť je místem, kde si lze osvojit víru a naději. Charita se tak stává místem evangelizace. Pojem evangelizace bývá různě chápán, a proto jí autor věnuje celou třetí kapitolu. Rozhodně se brání pojetí Charity jako jakéhosi „církevního trojského koně“ uprostřed společnosti, jehož cílem je všechny obrátit na katolickou víru. Hovoří-li autor o Charitě jako místu evangelizace, pak v tom smyslu, že dává prostor pro předávání evangelických hodnot potřebným ve společnosti - víru, naději, lásku, bez ohledu na to, zda přijmou víru, či nikoli. Autor píše, a přiklání se tak opět k Zerfašově koncepci, že skrze kvalitní pomoc se svět přibližuje tomu, co ohlašoval Ježíš - evangelium.

Pro uspokojivější odpověď na otázku, zda může Charita sehrát svou roli v rámci evangelizace, věnuje svou pozornost samotným pracovníkům Charity. Trojkrokem praktické teolo-

¹ Recenze na knihu *Teorie a praxe charitativní práce* vyšla v minulém čísle *Caritas et Veritas* (1/2011).

² Uvozovky naznačují vědomí problematičnosti tohoto termínu. Různí autoři jej doporučují nahradit jiným slovem, např. agnostická, „odkřesťanštěná“, apod.

gie vidět-posoudit-jednat nejprve pozoruje vazby mezi církví a charitou u pracovníků charity Plzeň, jakožto vzorku české Charity. Předpokládá přitom, že situace v celé ČR se bude brzy podobat situaci v plzeňské diecézi, jakožto jednomu z nejméně religiózních regionů v zemi. Proto bude mít výzkum vypovídací hodnotu i za několik desítek let a bude zajímat i tradičně křesťanské regiony, jako je v současné době např. Morava. Tyto poznatky dále interpretuje z teologického hlediska a poté, co upřesňuje pojem evangelizace, se z dosavadních poznatků pokouší vyvodit konkrétní praktické závěry, které se nakonec projeví např. ve vzdělávání pracovníků Charity. Důraz je přitom kladen na utváření křesťanského profilu na jedné straně a řízení Charity jako organizace, které bude odpovídat evangeliu, na straně druhé. Zcela konkrétním projevem druhého jmenovaného pak může být třeba zcela transparentní financování Charity. Závěrem práce pak nabízí konkrétní příklady kurzů a seminářů pro pracovníky Charity, které mohou být využity v praxi.

Michal Opatrný opět přináší srozumitelně artikulovaný příspěvek na poli praktické teologie. Na konci každé ucelené kapitoly podává průběžně shrnutí, takže čtenář neztrácí nit v argumentační linii. Je to publikace logická, strukturovaná, přehledná, oproštěná od akademického balastu, takže je snadno stravitelná i pro ty, kteří se teologií a sociální prací profesně nezabývají. Řečeno sportovní terminologií, jeho práce má přesný argumentační „tah na branku“, což je, řekl bych, v mnohých odborných publikacích spíše vzácností. Zároveň se však trpělivě vypořádává se souvisejícími tématy, takže k závěrům nespěchá zbrkle a unáhleně (3. kapitola, v níž poměrně obsáhle vysvětluje pojem evangelizace). To shledávám jako jednu z největších předností jeho práce obecně, nejen co se týče této knihy. Autor se dnes řadí mezi ty, kteří svému oboru rozumí, jsou schopni hlubokého ponoru a zároveň neztrácejí kontakt se čtenářem či posluchačem. Dovede jej srozumitelně oslovit a zaujmout díky civilnímu jazyku, prostého bezobsažného, nasládlého lidově zbožného žargonu. Nezbyvá, než popřát jemu i čtenářům radost z plodů, které, jak doufáme, tato publikace přinese.

Petr Pospíšil

kontakty

na autory článků a odborných studií v tomto čísle

Mgr. Michael Martinek, Th.D.

JABOK VOŠ sociálně pedagogická
a teologická
Salmovská 1538/8
120 00 Praha 2
martinek@jabok.cz

Prof. Dr. Michael N. Ebertz

Katholische Hochschule Freiburg
Karlsstr. 63
D-79104 Freiburg i.Br.
michael.ebertz@kh-freiburg.de

doc. Michal Kaplánek, Th. D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8
37001 České Budějovice
kaplanek@tf.jcu.cz

PhDr. Roman Míčka, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8
37001 České Budějovice
roman.tf@seznam.cz

Mgr. Martin Bílek, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8
37001 České Budějovice
martin.bilek@centrum.cz

Mgr. Richard Macků

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8
37001 České Budějovice
mackur@tf.jcu.cz

Bc. Magda Ledvinková

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8
37001 České Budějovice
magda.led@seznam.cz

Caritas et veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

vydavatel:

Teologická fakulta

Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích

číslo a ročník **2/2011**

předplatné: zdarma, volně přístupné

objednávky pro zasílání mailem: stastl00@tf.jcu.cz

design a layout: www.srneczekdesign.cz

ISSN 1805-0948

kontaktní adresa:

Caritas et veritas

TF JU

Kněžská 8

370 01 **České Budějovice**

Tel. +420 387 773 501

Fax +420 386 354 994

e-mail: stastl00@tf.jcu.cz

www.caritasetveritas.cz

redakční rada

doc. ThDr. Jindřich Halama, ETF UK, Praha

Mons. ThLic. Tomáš Holub, Th.D., Generální sekretář ČBK

doc. Pavel Hošek, Th.D., ETF UK, Praha

doc. Michal Kaplánek, Th.D., TF JU, České Budějovice

ThLic. Mgr. Jaroslav Lorman Th.D., KTF UK, Praha

Mgr. Michael Martinek, Th.D., Jabok, Praha

PhDr. Roman Míčka, Th.D., TF JU, České Budějovice

PhDr. Mirka Nečasová, Ph.D., FSS MU, Brno

Mgr. Michal Opatrný, Dr. theol, TF JU, České Budějovice

doc. Dr. Rudolf Smahel, Th.D., CMTF UP, Olomouc

prof. PhDr. Vladimír Smékal, CSc., FSS MU, Brno

Mgr. Tomáš Veber, Th. D., TF JU, České Budějovice

redakce

šéfredaktor

Mgr. Michal Opatrný, Dr. theol.

Katedra praktické teologie TF JU

mopatrný@tf.jcu.cz

+420 389 033 526

č. dv. 4.50

editor

doc. Michal Kaplánek, Th. D.

Katedra pedagogiky TF JU

kaplanek@tf.jcu.cz

+420 389 033 529

č. dv. 4.26

editor

PhDr. Roman Míčka, Th. D.

Katedra teologické a sociální etiky TF JU

roman.tf@seznam.cz

+420 389 033 533

č. dv. 4.46

editor a korektor

Mgr. Tomáš Veber, Th. D.

Katedra praktické teologie TF JU

tveber@tf.jcu.cz

+420 387 773 541

č. dv. 4.18

redaktor

Mgr. Kateřina Brichcínová

Katedra systematické teologie TF JU

katka.brighcin@seznam.cz

+420 389 033 528

č. dv. 205

Caritas
et veritas