

SOCIO 6 LOGICKÝ ČASOPIS



SOCIOLOGICKÝ ÚSTAV ČSAV

ROČNÍK 27 1991

Výkonná rada:

Josef Alan
Lubomír Brokl
Jan Hartl
Lubomír Kotačka
Petr Matějů
Jiří Musil
Miloslav Petrušek
Jan Řehák
Jadwiga Šanderová
Jan Vlášil
Alena Vodáková

Šéfredaktor:

Jiří Večerník

Výkonný redaktor:

Jiří Ryba

Redakční kruh:

Ivo Možný, předseda
Václav Bělohradský
Michal Čákr
Ivan Gad'ourek
Jan Hajda
Michal Illner
Jiří Kabele
Jaroslav Kapr
Jan Keller
Pavel Machonin
Jiří Nehněvajsa
Martin Potůček
Juraj Schenk
Jan Sedláček
Dragoslav Slejška
Zdeněk Strmiska
Jaroslav Strítecký
Zdeněk Suda
Jiřina Šiklová

SOCIO LOGICKÝ ČASOPIS

SOCIO LOGICAL REVIEW

SOCIOLOGICKÝ ČASOPIS. Vydává Sociologický ústav ČSAV, Jilská 1, 110 00 Praha 1, telefon 231 91 15 (linka redakce 331, 333), fax 235 78 88. Rozšiřuje PNS. Informace o předplatném podá a objednávky přijímá každá administrace PNS. Objednávky do zahraničí vyřizuje PNS - ústřední expedice a dovoz tisku Praha, Kovpakova 26, 160 00 Praha 6. Objednávky ze zahraničí vyřizuje ARTIA a. s., Ve smečkách 30, 111 27 Praha 1. Tisknou Jihočeské tiskárny, sdružený podnik České Budějovice, provoz 8, Strakonice. Vychází šestkrát ročně. Cena jednotlivého čísla je 16 Kčs, roční předplatné 96 Kčs. Distribution rights in the western countries: Kubon & Sagner, P. O. Box 340 108 D-8000 München 34, BRD.

Sociologický časopis

ROČNÍK XXVII - 1991

Sociologický ústav ČSAV, Praha

OBSAH ČÍSLA 6/1991

Úvodem.....	687
-------------	-----

STATI

Miloslav Petrusek: <i>Ignoramus et ignorabimus</i>	689
Petr Mareš, Libor Musil, Ladislav Rabušic: <i>Sociální změna očima české veřejnosti</i>	702
Ivan Mucha: <i>Systémové teorie a modernizace společenského života</i>	715
Jan Keller: <i>Sociologická teorie a instituce klientely</i>	726
Vladimír Müller: <i>Legitimace - klíčový sociologicko-teoretický pojem nebo pouhé "argomento rituale"?</i>	742
Edmund Mokrzycki: <i>Dědictví reálného socialismu a západní demokracie</i>	751
Johann P. Arnason: <i>Praxis a jednání</i>	758

Z DĚJIN ČESKOSLOVENSKÉ SOCIOLOGIE

Dušan Lužný: <i>Bláhova "Sociologie intelligence" po půl století</i>	774
--	-----

RECENZE

Ch. G. A. Bryant, H. A. Becker (eds.): <i>What has Sociology Achieved</i> (I. Gaďourek).....	788
I. Srubar: <i>Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund</i> (E. Urbánek).....	791
E. Mokrzycki: <i>Socjologia w filozoficznym kontekście</i> (V. Müller).....	795
H.-D. Evers, T. Schiel: <i>Strategische Gruppen. Vergleichende Studien zu Staat, Bürokratie und Klassenbildung in der Dritten Welt</i> (I. Bayer).....	797
J. T. Klein: <i>Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice</i> (J. Nekvapil).....	802
<i>Demographische Transition</i> (K. Kalibová).....	805
E. J. Blakely: <i>Planning local Economic Development: Theory and Practice</i> (J. Kolaja).....	808

ANOTACE

T. Deelstra, O. Yanitsky (eds.): <i>Cities of Europe: The Public's Role in Shaping the Urban Environment</i> (L. Kotačka).....	810
--	-----

Úvodem

Předcházející dlouhé období sociální, ekonomické, politické a kulturní stagnace a krize poznamenalo sociologickou obec hlubokou nechutí k "abstraktnímu teoretizování", které nemá údajně žádnou vypovídací schopnost ve vztahu k sociální realitě a které je s "potřebami společenské praxe" spjato minimálně, většinou vůbec. Taková nechť je pochopitelná vzhledem k domácím podmínkám a poměrům, je však perspektivně sebevražedná vzhledem ke stavu sociologické teorie ve světě.

Po dlouhých čtyřicet let se československá sociologie vyvíjela v nepřírozené atmosféře dominance jediné "vědecké sociologie", která byla ideologicky zaštitěna doktrínou velice pokleslého marxismu a politicky stabilizována systémem nomenklaturního obsazování pozic ve vědecké komunitě. Tuto "vědeckou sociologii" nelze ovšem vydávat za "dominantní paradigma" v tom smyslu, jak je to běžné v současném světě. Předpokladem existence paradigmatu "dominantního" je totiž existence paralelně fungujících paradigmat alternativních, které dominantní paradigma podrobují soustavně - oprávněné či neoprávněné - vědecké kritice. Právě tato podmínka však splněna nebyla. Zatímco světová sociologie se v posledním dvacetiletí strukturovala kolem několika základních paradigmat - konsenzuálního, konfliktního a interpretativního nebo (podle jiného kritéria) neostrukturalistického, tradičně empirického, fenomenologicko-interpretativního a sociobiologického - československá sociologie se vnitřně rozdělila do dvou relativně nezávislých trendů.

Prvním z nich byla oficiální kvaziteoretická sociologie, která byla naprosto odtržena od vývoje světové sociologie a která dokonce nekomunikovala ani se svým zdánlivě přirozeným, protože genealogicky příbuzným partnerem, jímž byl neomarxismus ve všech jeho konkrétních podobách. Z hlediska sociální funkce šlo o přímo typicky "apologetickou sociologii", která se programově zřekla všech svých kritických a reflexivních funkcí. Tento sterilní trend nemohl nikoho myšlenkově inspirovat a sám se inspirovat jinými orientacemi nechtěl, nezřídka z prozaického důvodu naprosté ignorance a vědomé neinformovanosti. Druhým proudem byla standardní empirická sociologie, která se sociálně legitimizovala svými údajnými "sociotechnickými funkcemi" a která udržovala sociologické řemeslo na solidní úrovni a v některých svých produktech dokonce poučeně absorbovala i partikulární teoretické podněty (např. neomarxistickou třídní koncepci, modernizovanou stratifikační teorii, ideu každodennosti, koncept kulturního kapitálu apod.). Formálně se ovšem sociologové této orientace k žádné "teoretické fundaci" přihlásit nemohli a nezřídka z důvodů ryze sebezáchovných ani nechtěli.

V tomto teoretickém vakuu nebylo možné nejen rozvinout jakoukoli vlastní, byť partikulární teorii, ale nebylo možné ani kultivovaně recipovat podněty sociologie světové. Ti, kteří se dokonce profesionálně "buržoazní sociologii" zabývali, mohli ve vztahu k veřejnosti splnit pouze velice limitované informační funkce, ale nemohli splnit roli intelektuálního mediátora zprostředkujícího kulturní atmosféru pluralitní společnosti, v níž je multiparadigmatičnost sociální vědy pokládána za přirozený stav. Ostatně právě teoretický pluralismus vyvolával u reprezentantů oficiální ideologizované sociologie (vcelku pochopitelně) až hystericky averzivní reakce. Svědčí o tom i poslední předlistopadová valná hromada československých socio-

logů, kde došlo k prvnímu (a poslednímu) střetu mezi oficiální doktrínou a těmi sociology, pro něž kazajka jediné "vědecké sociologie" byla již po léta příliš těsná.

Je vcelku pochopitelné, že se dnes nikomu nechce zabývat se těmito v podstatě smutnými osudy československého sociologického "teoretizování", protože z hlediska intelektuálního, kognitivního jde o počínání vskutku neplodné a pramálo efektivní. K porozumění našim kulturním dějinám je však taková historická rekapitulace perspektivně nevyhnutelná.

Věcně je daleko podstatnější, abychom se postupně systematicky v příslušných problémových souvislostech seznámili se vším podstatným, co nám díky objektivním okolnostem a někdy bohužel i malému vlastnímu úsilí uniklo. Toto číslo Sociologického časopisu je pouze jedním z prvních kroků na této cestě, na níž vidím čtyři základní milníky, čtyři základní úkoly, jejichž řešení je předpokladem "návratu k normálnosti":

1. rehabilitace sociologické teorie jako nezastupitelné komponenty solidně budované a rozvíjené humanitní disciplíny spolu s vědomím, že kontinuitu sociologického myšlení nelze udržovat pouze replikovanými deskriptivními výzkumy;
2. vytváření atmosféry teoretického pluralismu, atmosféry, která je přirozenou jednotou názorové tolerance a vědecké kritiky;
3. vědomá a přesná artikulace vlastní teoretické pozice, ať už má podobu originálního teoretického postoje, či spíše podobu přihlášení se k některému z rozvinutých teoretických paradigmat, škol či směrů;
4. návrat k vlastní kulturní, intelektuální tradici a její rozvíjení všude tam, kde to má smysl a perspektivu.

Miloslav Petrusek

Ignoramus et Ignorabimus

Od Otevřené společnosti k Otevřenému vesmíru¹
(k 90. narozeninám Sira Karla Raimunda Poppera)

MILOSLAV PETRUSEK

Fakulta sociálních věd UK, Praha

Ignoramus et Ignorabimus

From Open Society to Open Universe

Abstract: This study devoted to the 90-th birthday anniversary of Sir Charles Raimund Popper reveals the connection between Popper's work *Open Society and its Enemies* and the book *Open Universe*. Both books share a deep, philosophically grounded aversion to historical determinism. Popper's motif of the impossibility of "scientific prediction" of the future promised by Marxism and similar theories is expounded by the author of the study, who argues that social life is predictable only in its everyday routine repetitive dimension. That is why it is the repetitive activity - production - that lies at the very center of Marx's theory: only this sort of activity allows for a certain degree of future forecasting. Popper's reflection on the limits of predicting from within and on the necessity of autonomous predicting subjects in modern democracy is related to the conditions of real socialism.

Sociologický časopis, 1991, Vol. 27 (No. 6: 689-701)

Ani dnes, v době, kdy se alespoň tuší, co znamenala kvantová mechanika pro vývoj filozofického chápání světa, není nijak jednoduché prohlásit se - veřejně, bez skrupulí a radikálně - za indeterministu, za indeterministu dokonce nejen ve věcech lidských, sociálních a subatomárních, ale prostě za indeterministu univerzálního, a kdyby nešlo právě o Sira Charlese, chtělo by se říci "totálního". Popper vždycky indeterministou byl, tak to alespoň plyne z jeho intelektuální autobiografie. V *Otevřené společnosti*, vydané v roce 1945, píše: "Žádný druh determinismu, ať je vyjádřen jako princip uniformity přírody nebo jako zákon univerzální podmíněnosti (causation), nemůže již být chápán jako nutný předpoklad vědecké metody; pro fyziku, nejrozvinutější ze všech věd, bylo prokázáno, že nejen může být bez tohoto předpokladu, ale dokonce že je v určité míře s ním v rozporu. Determinismus

¹) Tato studie vyšla poprvé v samizdatovém časopise *Sociologický obzor*, ročník 1, číslo 1 v roce 1987 pod pseudonymem Jan Polehňa. Pro toto vydání byla nepatrně upravena a mírně bibliograficky doplněna. Skutečnost, že ji veřejně prezentujeme k 90. narozeninám Karla Poppera (1902), není náhodná - Popper stál vždy v předních řadách odpůrců jakéhokoli totalitarismu, přičemž svůj odpor od svého rozchodu s marxismem před pouhými sedmdesáti lety (ach ta prozíravost!) dokonale teoreticky fundoval. Podobně jako Hannah Arendtová i Karl Popper svou argumentaci nakonec zakládá na důvodech mnohem hlubších a podstatnějších,

není nutnou podmínkou vědy, která může předvídat... Věda může být přísně vědecká bez tohoto předpokladu" [Popper 1984: 85].

1.

V roce 1982 Popper vydal text, napsaný již v roce 1956, který byl dedikován Ernestu Gombrichovi, v jehož i u nás vydané práci [Gombrich 1985] nalézáme velice výrazné stopy filozofie Popperovy, a který byl nazván *Otevřený vesmír* jako vědomá asociace na nejslavnější a nejvýznamnější Popperovu sociálně politickou práci *Otevřená společnost*. V *Otevřeném vesmíru* se definitivně slévají v jeden závěšující celek oba proudy Popperova filozofického myšlení - proud reprezentovaný pracemi *Logik der Forschung* (z poloviny 30. let) a *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (z počátku 70. let) a proud představovaný knihou *Poverty of Historicism* a zejména slavnou *The Open Society and Its Enemies* (1945). První proud, budeme-li aforisticky hutní, věnovaný *metodologii vědy*, je někdy označován jako postpozitivismus nebo lépe jako kritický racionalismus (který v jistém smyslu kontinuují Lakatos, Agassi, Kuhn, Toulmin a Feyerabend) a nesen - alespoň u Poppera - zejména *ideou falzifikace* jako kritéria vědeckého statusu teorie. Teorie, uvažuje Popper, která není žádným myslitelným způsobem vyvratitelná, je nevědecká, protože nevyvratitelnost není předností, jak se obvykle myslí, ale nedostatkem teorie². Prototypem teorií, jež tuto základní podmínku falzifikovatelnosti nesplňují, jsou Popperovi psychoanalýza a marxismus. Druhý proud, soustředěný kolem *otázek filozoficko-sociologických*, je pak dominantně tematicky určen dvěma vzájemně úzce spojenými idejemi, totiž *kritikou historicismu* a radikálním *odmítnutím totalitarismu* jakéhokoli druhu. Ostatně pojem "historicismus", jímž Popper odlišuje jeden typ historicistního myšlení (a jmenovitě marxismus) od tradičního německého historismu, sám zavedl. Základní idea Bída historicismu spočívá v tezi, že historicismus svou podstatou není obrácen k minulosti, jak se prima facie zdá, ale k budoucnosti: minulost má dodat pouze materiál ke konstrukci obecných dějinných zákonů, rytmů, vzorců či tendencí, na jejichž základě je možné "vědecky předvídat" budoucnost. Historicismus je bytostně deterministický, je v podstatě - svými konsekvencemi rozhodně - dokonce fatalistický: nevyhnutelné dějinné zákonitosti se prosadí děj se co děj, což je pro jedny šťastná útěcha nebo zdroj spokojeného živobytí a pro jiné tragicky nevyhnutelný osud. Ale v historicismu zakotveném ve fatalistickém determinismu je také základna pro každou totalitní ideologii, *ideologii nevyhnutelnosti*, již se člověk, rozuměj - jedinec a případně celé sociální skupiny, vrstvy a třídy (v jejich realitu Popper ovšem jako důsledný sociologický nominalista nevěří) musí přizpůsobit nebo již prostě bude volens nolens přizpůsoben. Proto tedy všechny totalitní ideologie kladou takový důraz na "převýchovu" člověka, na "výchovu" nové

než je sféra "čisté politiky", politické moci, boje a manipulace. Právě tuto obecnější a podstatnější souvislost chtěla naše úvaha navodit a připomenout.

2) Podrobněji o této stránce věci pojednává Zuzana Parusniková, z jejíž kandidátské práce však pro tisk nebyla "uvolněna" právě pro nás nejzajímavější část, týkající se sociální teorie Popperovy. Intelektuální vývoj Parusnikové je pak příznačný pro naše poměry: od nekriticky akceptovaného Hegela ke kritickému racionalismu Popperovu.

generace, na "ideologický zápas o vědomí lidí"³. Člověk budiž přizpůsoben systému, instituci, organizaci - prostě moci, neboť dějinná nevyhnutelnost je v systémech, institucích a vůbec kolektivních entitách vyjádřena, emanuje z nich a jen z nich.

Popper klade proti této totalitní tezi završující zdánlivě nevinné hloubání nad "směrem" dějinného vývoje svou ideu rozumných institucí: není nám třeba "nového člověka" na míru instituce, je nám třeba rozumných, dobře fungujících a kontrolovaných institucí na míru člověka, člověka tvořivého, neposlušného, lidsky nedokonalého.

2.

V *Bídě historicismu* čteme všechny centrální ideje, které tak říkajíc na vyšší úrovni obecnosti Popper zopakoval právě v nevelké, ale nesmírně hutné a závažné knize *Otevřený vesmír*. Akcent je znovu položen na *problém předvídání*, eventuálně *prorocství*, ale logika výkladu je poněkud jiná a argumentace značně zobecněná. Popper především zdůrazňuje, že jeho text nebyl zaměřen k otázkám lidské svobody a svobody vůle, jak se tradičně v souvislosti s kritikou determinismu děje, ale k otázkám fyzikálním, kosmologickým a epistemologickým. Jde mu o "zjednání prostoru pro indeterminismus ve fyzikální teorii a kosmologii", chce doložit, že laplaceovský determinismus (a mezi námi - pro Poppera jiný typ determinismu neexistuje, tzv. dialektický determinismus je buď laplaceovský, nebo není determinismem) prostě není udržitelný.

Tak především - již sám *zdravý rozum*, onen proslulý *common sense* je jaksi rozporný, když uvažuje o otázce determinace: na jedné straně je všechno "zapříčiněno", není jevu či události, jež by neměla příčinu (jde tedy, řekněme, o univerzální kauzalismus zdravého rozumu), na druhé straně však *common sense* připouští, že můžeme ve svém jednání volit mezi alternativami, že tedy naše budoucí činnost je sice jaksi "zapříčiněna", ale ne totálně, ne beze zbytku, protože v našem jednání je vždycky, nebo téměř vždycky místo pro volbu a odpovědnost. Ale nejen to - *common sense* přece zcela jasně dělí věci budoucí na předvídatelné a nepředvídatelné, což se s ideou totální determinace či univerzálního kauzalismus radikálně sráží: nemůže přece být věcí nepředvídatelných, jsou-li všechny determinovány absolutně a beze zbytku. Ale ony jaksi určeny jsou a jaksi nejsou, jedny jakoby byly určeny a úplně (hodiny, jejichž chod můžeme předpovědět beze zbytku) a jiné jakoby byly značně svobodné a pramálo předvídatelné (mraky). Popper sice konstatuje, že názor zdravého rozumu není ve vědeckém sporu argumentem, ale úplně jej ignoro-

³) V tom právě bylo strašlivé nebezpečí zdánlivě nevinných a s plynoucím časem dokonce komických témat jako "formování socialistického životního způsobu", "utváření socialistického společenského vědomí", zejména však celý komplex témat týkající se "komunistické výchovy mladé generace". Potenciálně hrůzné důsledky těchto aktivit nakonec nepostřehli ani "řešitelé" výzkumných úkolů tohoto typu. Slyšel jsem dokonce na vlastní uši jednoho z nich mluvit o tom, jak pod egidou "komunistické výchovy" dělali "skvělé a záslužné věci", téměř na pokraji disentu. Zapomnělo se však na to nejpodstatnější - že totiž neustále infiltrovaná ideologie, která může být dokonce emocionálně odpudivá, se nakonec usazuje v podvědomých vrstvách psychiky a vytváří pojmový rámec uchopování světa. Ne náhodou proto Konrad Lorenz pokládá ideologickou infiltraci za stejný "smrtný hřích" lidstva, jako je ekologická sebezáhuba.

vat asi není na místě. *Tradiční filozofie* Humem počínaje (připomínám, že Masaryk ne náhodou začíná svá filozofická studia úvahami nad Humem!) celý problém i s důvody zdravého rozumu odsunula spíše do polohy verbálního sporu, jde prý zejména o to, co budeme rozumět "svobodným", co vůlí, co "jednáním" atd., provedla tedy onen verbalizující krok, který se měl ostatně natrvalo zabydlet ve filozofiích zajisté podstatně nižšího řádu, než bylo uvažování Humovo.

V tomto bodu je Popper nesmlouvavý - odmítá totiž zásadně převést meritum sporu na úroveň sémantické analýzy nebo přesněji - na úroveň vskutku jen verbálního sporu, hádky o slova. "Jsem hluboce zainteresován na filozofické obraně lidské svobody a tvořivosti a toho, co se tradičně nazývá svobodnou vůlí, i když jsem přesvědčen, že otázky jako "co je svoboda" nebo co znamená "býti svobodou", "co je vůle" a podobné jiné otázky a pokusy je objasnit, mohou vést jen do bažin jazyka filozofie" [Popper 1982].

3.

Sama idea determinismu má podle Poppera původ náboženský, ačkoli se tváří velice scientistně. Intuitivně *determinismus* chápeme - vztahujeme-li jej k minulosti i budoucnosti - jako film: co je promítáno, je současnost, co bylo promítnuto, je minulost, a co ještě zbývá promítnout, je budoucnost. Způsob fixace událostí a jejich kauzální zřetězení je identické pro minulost i budoucnost. Rozdíl je pouze v tom, že divák budoucnost nezná, zatímco tvůrce filmu ano. Podobně "creator of the world" ví, jaká budoucnost je na filmu univerza fixována a bude teprve promítnuta. *Vědecký determinismus*, který Popper definuje jako "koncepti, podle níž každý případ může být racionálně predikován s nějakým požadovaným stupněm přesnosti, jestliže je dán dostatečně přesný popis minulých událostí spolu se všemi zákony přírody" [Popper 1982: 2], je tedy evidentně vlastně jen způsobem, jímž je idea Boha nahrazena ideou přírody. Rozdíl je pouze v tom, jak zákony boží a zákony přírody poznáváme. Vedle vědeckého determinismu, proti němuž vede hlavní útok, rozlišuje Popper ještě *determinismus metafyzický*, který je však evidentně netestovatelný a nefalzifikovatelný, a *determinismus zdravého rozumu*, který je vlastně převoditelný na otázku smysluplnosti tzv. why questions. Vždy se totiž můžeme ptát, "proč" se to či ono stalo, a vždycky můžeme formulovat smysluplnou kauzální odpověď. Rozdíl mezi tímto postojem a vědeckým determinismem však spočívá v tom, že determinismus zdravého rozumu je par excellence kvalitativní, příčiny nejsou uváděny s žádnou požadovanou mírou přesnosti atd., ba vůbec - idea kauzality tak, jak s ní pracujeme (mimořádně - i v sociologii), je hlavně a především kvalitativní.

Popper tedy neodmítá legitimnost otázek po příčinách, dokonce připouští možnost a oprávněnost výkladů minulého chování psychologickými příčinami a motivy, tedy fenomény ryze kvalitativními. Zdůrazňuje však - a to je podstatné, že *jde vždycky jen a jen o výklady post hoc*, jež "nejsou ničím více než primitivními (crude) pokusy o klasifikaci", v lepším případě situačními schémata, která činí minulé jednání racionálně pochopitelným. Tento přístup k minulému jednání spočívá, ostatně jako celý "totální" determinismus, na triviální premise, že totiž "není-li

minulost nic jiného než to, co se stalo, pak je elementárně pravdivé, že minulost je zcela determinována tím, co se stalo" [ibid.: 55].

Avšak *nelegitimitnost determinismu* nespočívá v kladení explanačních otázek *ex post* (tedy v nelegitimitnosti retrodukce), jak se na první pohled zdá, ale ve dvou zcela jiných věcech: 1. v tom, že determinismus je bytostně obrácen do budoucnosti a jen v tomto obrácení má smysl; předpokládá tedy, že na základě prosté konjunkce znalosti výchozích podmínek a univerzálních zákonů jsme schopni s požadovanou přesností predikovat budoucí stavy a 2. v tom, že postuluje symetrii minulosti a budoucnosti; stejně jako minulé události jsou určeny jinými minulými událostmi, jsou i události budoucí předurčeny tím, co se stalo, respektive tím, co se právě děje. První postulát bychom mohli označit jako *postulát plného relevantního vědění* a druhý jako *postulát uzavřené budoucnosti* (stejně jako je uzavřená minulost, je z hlediska povahy determinačních procesů uzavřena taky budoucnost).

4.

První postulát, *postulát plného vědění*, napadá Popper ze dvou důvodů: 1) pro nerealističnost předpokladu, že bychom mohli vůbec někdy znát relevantní výchozí podmínky, a 2) pro absenci relevantní teorie, zejména pokud jde o sféru lidského jednání. Věda, říká Popper, je sice *uměním superzjednodušení* (oversimplification), tedy *uměním postřehnout to, co může být smysluplně zdůvodněně pomínuto* pro eventuální predikci; to však nikterak neznamena, že toto zjednodušení dokážeme zdůvodněně a úspěšně provést při identifikaci nutných výchozích podmínek. Proti Popperovu tvrzení, že nemáme k dispozici relevantní teorie, o něž bychom se mohli při predikci opřít, bylo by možné namítnout, že takové pokusy o výstavbu relevantní teorie přece existují. Zcela konkrétně: existují přece *obecné teorie chování*, které - při všem zjednodušení - jistou prediktivní sílu mají. Nikoli náhodou však jde o teorie radikálně deterministické, z nichž nejznámější je psychologická koncepce Skinnerova a její sociologická varianta Homanova. Podívráme-li se však například na *Homansovu teorii* podrobněji z hlediska prediktivní síly, snadno vyjvíme ony nedostatky, na něž upozorňuje Popper. Richard Emerson (srv. [Turner 1985]) uvádí konkrétní příklad "skutečného předvídání", jež umožňuje Homanova teorie sociální změny. Tedy: politikové potřebují peníze, aby mohli vést volební kampaň, hodnotí proto výše ty skupiny osob, jež je podporují, než jiné skupiny. Odtud plyne, že osoba X podporovaná ve volební kampani skupinou Y bude po eventuálním vítězství realizovat politiku, která je pro skupinu Y výhodná. Zdá se, že takový závěr je vysoce pravděpodobný, nicméně - co když osoba X po volbách skupinu Y podporovat nebude? Turner se ptá: je možné potom právem odmítnout teorii, která takto predikovala? Stoupenci teorie směny mají za to, že nikoli, protože chyba není v teorii, ale zřejmě v nesprávném posouzení výchozí situace, kdy buď nebyl správně oceněn hodnotový systém osoby X, nebo nebyly vzaty v úvahu další alternativy, které tím, že poskytují vyšší gratifikaci, než poskytla skupina Y, významněji podmiňují chování osoby X. Za této situace ovšem, jak právem konstatuje Turner, neexistuje způsob, jak by bylo možno teorii odmítnout, protože "viníkem" nesplněné predikce nebude nikdy teorie, ale "chybné měření" výchozích podmínek. Quod erat demonstrandum.

Příklad homansovské teorie ukazuje, že jde o typy predikcí, které spočívají na *nefalzifikovatelných teoriích*, přičemž jejich nefalzifikovatelnost sama spočívá na předpokladu, že je možné se "zmýlit" ve stanovení a "měření" výchozího stavu věcí, tedy - jde přesně o totéž, na co upozorňuje Popper, že je totiž vždycky mimořádně obtížné (i když v zásadě nikoli vždy beze zbytku nemožné) stanovit relevantní výchozí podmínky. I kdyby homansovská teorie platila a neomezovala se v podstatě na triviální predikce uvedeného typu, její prediktivní síla je značně omezena tím, že druhá podmínka deterministické predikce, totiž adekvátní znalost výchozích relevantních podmínek, není splněna.

5.

Dodejme *dvě podstatné vlastní úvahy*, jež Popperovu kritiku doplňují, současně však do jisté míry zmírňují. Především - i v *Otevřeném vesmíru* Popper opakuje svou základní námitku proti možnosti sociální predikce, kterou známe z *Bídy historicismu* a která spočívá v tomto jednoduchém sylogismu:

premisa I: běh dějin je silně ovlivněn růstem našeho vědění;

premisa II: není možné předpovědět budoucí stav našeho vědění (protože kdybychom jej mohli předpovědět, měli bychom přesně toto vědění);

závěr: nelze predikovat budoucí běh dějin [Popper 1982: 67].

Popper druhou premisu pečlivě zdůvodňuje, zatímco první pokládá za naprosto samozřejmou. Zdůvodnění druhé premisy je v *Otevřeném vesmíru* založeno na *nemožnosti úplné sebepredikce*: jsou věci, které *sami sobě* nemůžeme předpovědět, ačkoli je možné, že jiní je *nám* mohou předpovědět, podobně jako my je můžeme předpovědět jim. Například dítě nemůže samo sobě předpovědět stav svého vědění za pět let, zatímco rodiče tento stav do značné míry předpovědět mohou; můžeme předpovědět chování alkoholika nebo narkomana, ačkoli on sám si je předpovědět neumí apod. Na základě této teze Popper rozlišuje předpověď *from within* a *from without*, tedy zevnitř a zvnějšku predikovaného systému.

Popper sám toto rozlišení nedomýšlí z hlediska sociologie vědění, pravděpodobně také proto, že sociologli vědění pokládá za příliš jednostranně deterministickou (srv. [Popper 1984: kap. 23]). A přece se zdá být nesporné, že právě *sociologie vědění* zde umožňuje formulovat dosti jednoznačnou tezi, že žádná sociální skupina či systém si samy zevnitř nedokážou předpovědět například svůj vlastní zánik: šlechta jej nepředpovídala, ačkoli buržoazie jej šlechtě předpověděla velice ochotně, buržoazie si svůj zánik nikterak nepředvídá, ačkoli komunisté jí jej již nějaký čas a leckde s úspěchem předvídají apod. Lze namítnout, že byli šlechtici, kteří zánik svého stavu predikovali, a že Marx svou predikci přece činil v rámci stále existujícího a dokonce stabilizovaného kapitalismu. Je sociologickou trivialitou, že prostorová, fyzická přítomnost "uvnitř" neznamena nutně normativní a axiologickou identifikaci. Marx je typem prognostika *from without* stejně tak jako ti disidenti, kteří "životem v pravdě" odmítají býti pokládáni za součást systému, který bytostně není jejich. Závažnost Popperova rozlišení je patrna ve světle *"konce komunismu"*, který byl globálně předpovězen před řadou desetiletí (máme na mysli nejen přání jeho zániku, ale argumentovaný doklad dlouhodobé nezpůsobilosti

sociálního fungování komunistického společenského systému - rozkošným příkladem je třebaš Shawovo uvažování v *Průvodci inteligentní ženy po socialismu a kapitalismu* z roku 1928), ale který nemohl být předpovězen žádným prognostickým ústavem systémově včleněným do struktury vědeckých institucí reálného socialismu. Tím se dokonce i vysvětluje prognostický boom - pozice *from within* znemožňovala prognostický radikalismus a jistá míra přijatelného criticismu byla pro sebezáchovu hroutícího se systému nezbytná. Zvláště kuriózním případem jsou ovšem komunistické tajné služby, jejichž určitá část pochopila, že s daným vedením a s danou politickou linií se krachu nelze vyhnout. Říká se, že část KGB a část StB připravovala "sebezáchovné puče", na něž buď bylo pozdě, nebo které se jim nakonec vymkly z rukou.

Obecná podstata úvahy Popperovy však spočívá v tom, že *predikce je tím adekvátnější, čím autonomnější subjekt ji formuluje*, rozuměj - subjekt autonomní ve vztahu k systému, jehož se predikce týká. Z hlediska sociologie vědění, kterou Sir Charles z jistých důvodů (snad pro její "marxistickou provenienci") nesnáší, nejde ovšem o nic jiného než o *eliminaci gnoseologicky deformujících vlivů partikulárního zájmu*, který se do prognózy vtělí v podobě "vědecky argumentovaného" přání. Jinými slovy - budoucnost těžby hnědého uhlí v severních Čechách adekvátně nepředpoví ani tým pracovníků koncernového ředitelství, ale ani tým nadšených a vysoce vzdělaných ekologů.

Demokratický systém zdá se spočívat na tom, že nejen vytváří, ale v podobě legálně garantovaných institucí si dokonce pěstuje soustavu relativně autonomních kritických subjektů, z nichž svobodný a *nezávislý tisk* je asi institucí nejdůležitější. "Nezávislost" tisku tedy neznamená být ve vzduchoprázdnu, v hodnotovém vakuu, znamená pouze možnost zaujmout vždycky dostatečně distancovanou pozici, která garantuje popperovské vidění *from without*.

6.

Druhá poznámka se týká první Popperovy premisy, že *totiž běh dějin je podmíněn růstem vědění*. Nezpochybnuji tuto tezi en bloc, pouze dodávám, že běh dějin je podmíněn také *výkonem repetitivních a reproduktivních aktivit*, jež nemají povahu růstu vědění (i když s ním vždy alespoň následně souvisejí). *Právě tyto aktivity jsou téměř beze zbytku předvídatelné a právě jejich výkonu se týkají také tvrzení obecných teorií chování*. Ostatně celý každodenní život spočívá na repetitivních aktivitách a právě proto můžeme dnes a denně (a mnohokrát denně) předvídat situace i konkrétní akty konkrétních lidí: zbavit každodennost této elementární prediktivní dispozice by znamenalo utopit se v nepředvídatelném chaosu. Sama možnost každodenního života tak spočívá na možnosti předvídaní, což je ovšem dosti podstatný sociologický moment Popperem pomínutý, systematicky však exponovaný sociologii fenomenologickou a interpretativní.

Růst vědění dítěte můžeme předvídat právě proto, že je výsledkem repetitivních aktivit edukačních, které známe. Predikce se hroutí v momentu, kdy se edukační systém radikálně změní a my o povaze této změny nic nevíme. Chování alkoholika můžeme predikovat proto, že jde o chování, jež probíhá podle ustáleného, opakujícího se vzorce, jehož existenci známe, ale který si alkoholik sám nepřipou-

ští. Chování "průměrného člověka" můžeme predikovat proto, že struktura jeho aktivit je známa a má repetitivní povahu. Podobně lze predikovat chování na institucionálních úrovních, chování zvykové, ritualizované atd. Námitka, kterou by Popper právem vznesl, by asi zněla - dobrá, to všechno lze připustit, ale na základě tohoto úhrnu informací o repetitivních a reproduktivních aktivitách predikovat běh dějin? A o nic menšího přece v deterministických koncepcích historicistního typu nejde! Hic Rhodus, hic salta!

7.

Jestliže lze s poměrně malým rizikem omylu předvídat jen aktivity reproduktivní a jejich efekty (tedy činnosti opakující se, pravidelné, rytmické, repetitivní), pak vlastně ani neudivuje, že Marx položil, ba musel položit do základů své společenské teorie právě tento typ činností: musel se opřít o aktivitu, jejíž vykonávání je nejpředvídatelnější, o aktivitu nikoli pouze sociálně funkční, ale dokonce biologicky nezbytnou, již je činnost ekonomická, výrobní, pracovní. A je v podstatě lhostejno, zda na počátku jeho úvah stála potřeba predikovat budoucí stav a z toho plynoucí nutnost postulovat jako konstruktivně lidskou aktivitu právě ekonomickou činnost, nebo naopak - zda z faktu "odhalení" výroby jako základní lidské činnosti (což koneckonců tak velký objev zase není) byla vyvozena možnost predikovat budoucí "svět osvobozené práce" a obecně - možnost predikování budoucích vývojových stavů společnosti vůbec.

Potud je všechno pochopitelné a nepřliš vzrušující. Problém, skutečný problém vzniká tehdy, jakmile stojíme před otázkou sociální změny, změny kvalitativní, zásadní, emergentní. Jak a zda vůbec se proměňují reprodukční aktivity samy? A jestliže ano, co je příčinou těchto změn? V marxismu se změna děje právě v oblasti výrobních činností - ostatně jinak ani býti situována nemůže - avšak v této sféře přece není "autonomní", živelnou, inherentní změnou. A to je právě problém, který zajímá Poppera i nás.

Jinak: vyjdeme-li z reprodukčních aktivit jako základních lidských činností, dostaneme nutně předvídatelný svět.

Pravda, v marxismu nejde jenom o to, že lidé vyrábějí, ale také co vyrábějí a zejména jak vyrábějí. Zatímco ono "že" je předvídatelné totálně, ono "co" je předvídatelné jen z větší části a ono "jak" je v delší časové perspektivě nepředvídatelné. Ale tím se ovšem hroutlí iluze predikability sociálního světa z predikability ekonomických aktivit: ony jsou predikabilní přesně tak, jako všechny ostatní reproduktivní činnosti plozením a výchovou dětí počínaje a hrou ve volném čase konče. Element emergence, kreativity, radikální inovace z predikce a priori vyloučený, aby predikce byla vůbec možná, tak v poslední instanci bortí jinak nenapadnutelnou stavbu možných dějinných proroctví. A není přílišným zjednodušením, jestliže ony emergentní, kreativní a radikálně inovační elementy vztáhneme především k růstu vědění.

Jinými slovy - zmírňujeme Popperovu tezi o absolutní nepředvídatelnosti sociálního pohybu na makrostrukturální úrovni v tom smyslu, že vedle aktivit kreativně inovačních, jež "produkují" emergentní a nepředvídatelné změny, existuje a

působí nikterak zanedbatelně úhrn aktivit reproduktivních, jež se opakují a jež jsou právě proto předvídatelné.

Postulát plného vědění, o němž nyní uvažujeme, je jádrem jak laplaceovského, tak "naivního" determinismu: kdybychom více věděli - růst lidského poznání je přece neomezený (!), předvídali bychom s daleko větší přesností. Stačí si tak říkají "počkat", až objem vědění vzroste, a dočkáme se ipso facto také daleko přesnějších prognóz. Pomiňme zatím, že tato racionalisticko-osvícenecká představa je sama o sobě v mnoha ohledech napadnutelná. Setrvejme na předpokladu, že totiž naše vědomí je vždycky, v každé fázi svého vývoje, věděním aproximativním, přibližným a že ve všech našich teoriích jako lidských produktech je nutně zabudován i element naší omylnosti. Platí-li tato teze pro každý časový interval, pak ovšem také platí, že z aproximativního vědění mohu vyvodit pouze aproximativní prognózu⁴. Zkušenost nás učí, že nedokážeme dosud dělat spolehlivé prognózy ani na úrovni "short" a "small", jak říkají teoretikové sociální změny, tedy na úrovni krátkodobé a prostorově omezené změny. Jaké tedy máme důvody k tomu, abychom prognózy dlouhodobé a makrostrukturální pokládali za pravděpodobnější než svrchovaně vágní prognózy krátkodobé a většinou také prostorově limitované? Frapantní *paradox dějinného determinismu spočívá právě v tom, že připouští, protože musí připustit, selhání svých parciálních prognóz, ale nepřipouští, protože nesmí připustit, ani možnost omylnosti své prognózy "totální"*. Ale zde pak nepomůže nic jiného než výklad z pozice sociologie vědění: dějinné prognózy jsou artikulací našeho přání, zájmu a tužby, nejsou většinou ničím jiným než konstrukcí anticipujícího sebesplňujícího proroctví.

8.

K druhému postulátu determinismu, k *předpokladu symetrie minulosti a budoucnosti* (uzavřené budoucnosti) dodejme, jak této Popperově úvaze sami rozumíme.

Podstata *asymetrie minulosti a budoucnosti* spočívá podle našeho názoru zhruba v tomto: předvídáme-li v určitém čase T budoucí stav S_n v čase T_n , pak mezi stavem S v čase T a stavem S_n je v podstatě nekonečné množství časových bodů, stavů (S až S_{n-1}), z nichž každý sám o sobě by mohl být předmětem predikce. V každém z těchto stavů však může dojít k intervenci nějaké události, která mění trajektorii vývoje. Predikce je proto tím přesnější, čím blíže je stav S_n stavu S , tedy čím krátkodobější je prognóza. Přesnost prognózy pak vlastně závisí na tom, jaké množství mezistavů prediktor do své prognózy zahrnul. Jinak řečeno, prediktor může volit mezi třemi základními strategiemi. První, která je strategií historických deterministů, předpokládá, že všechny mezistavy jsou zaplněny již předvídatelnými událostmi (stavy), protože kdyby kterýkoli mezistav měl podobu nepředvídatelného stavu, pak by nebyl předvídatelný také finální stav S_n . Volí tedy *strategii uzavřené budoucnosti*, která je symetrická s minulostí (srv. též [Karpinski 1985]).

⁴ Bachelard, jehož uvažování o determinismu je Popperovi v mnoha ohledech blízké, právem konstatuje, že "skutečnost" může konvergovat k determinismu, ale definovat determinismus jinak než jako pravděpodobnostní konvergentní perspektivu znamená dopustit se viditelného omylu" [Bachelard 1981: 119].

Minulost je totiž evidentně, nazíráno retrospektivně, časovou řadou stavů, kdy každý mezistav je již reálně vyplněn. Každý následující stav se jeví jako nutný, protože vyplývá (jako by vyplýval) z předchozích stavů, z toho, co se již reálně stalo. Odtud vzniká iluze zákonitosti a dějinné nutnosti, iluze, která je vlastně prostou tautologií: událost nastala, protože musela nastat, neboť nastala. Ještě jinak a stejně tautologicky - událost nemohla nastat jinak, než nastala, protože nastala tak, jak nastala. To je vskutku suma vši moudrosti dějinného determinismu, který spočívá vlastně pouze na naší způsobilosti odpovídat na "why questions" jakéhokoli druhu, totiž konstruovat vysvětlení ex post. Nutnost následného stavu se jeví v minulosti jako tím nutnější, čím více víme o událostech, které mu předcházely, a naopak - čím méně o těchto událostech víme, tím méně je nám pochopitelný výsledný efekt ("blesk z čistého nebe" - proč vymřeli mamuti? proč vyhynuli Mayové atd.). Avšak člověk nadaný obrazivostí je schopen i s minulostí nakládat jako s otevřenou, pojmut ji paradoxně jako symetrickou k otevřené budoucnosti: jde o ony známé konstrukce dějin "als ob", které spočívají vždy na tom, že mezi známý výsledný stav vsuneme možný, pravděpodobný, ale nerealizovaný stav, který by měnil vývoj. To jsou ony jen zdánlivé hříčky, které tak neradi slyší právě dějinní deterministé - co by se stalo, kdyby Napoleon padl při italském tažení v roce 1796 na mostě přes Adíži, kdybychom se v roce 1938 bránili, kdyby... Dějinný determinismus má vždy po ruce právě onu svou neprůstřelnou tautologii: běh dějin nemohl být jiný, protože byl právě takový, jaký byl.

Druhá myslitelná strategie je *strategie otevřené budoucnosti*, která předpokládá, že mezi finálním stavem S_n a výchozím stavem S se může leccos odehrát, konkretizace tohoto "leccého" pak neznámá nic jiného než tvorbu variantních prognóz. Ale pozor - *dějinný determinista variantní prognózy nepřipouští*, protože je připustit nemůže, nemá-li ohrozit svou finální prognózu. Konečně třetí strategie je *rezignace na jakoukoli validní či alespoň relativně uspokojivou prognózu*, rezignace založená například na nepředvídatelném růstu vědění. Tato rezignace však nemusí být - a ani u Poppera není - absolutní rezignací na jakékoli předvídaní, je pouze opuštěním příliš optimistického stanoviska, které vidí do budoucnosti vlastně jen proto, že vidí budoucnost, kterou si přeje. Ale to je samozřejmě otázka pro sociologa, nikoli pro epistemologa nebo metodologa vědy.

9.

Konečně ještě jednu poznámku k předpokladu "dostatečného množství informací", které podmiňuje validitu prognózy. Nemohu se ubránit dojmu, že v *laplaceovském postulátu démona*, který všechno ví s požadovaným stupněm přesnosti, je implikována - vztaženo k sociálnímu světu - nebezpečná představa, že budeme-li všechno vědět o všech lidech, budeme moci spolehlivě předvídat. Jde zajisté o představu par excellence individualistickou (v metodologickém smyslu tohoto slova), což ale nikterak nebrání tomu, aby šlo - domyšleno do krajních konců - o představu, jež je mentálně a psychologicky bytostně policejtská. Ostatně - Skinner svůj determinismus - jak známo - v proslulém *Walden Two* do těchto manipulativních konsekvencí dovedl. Jsem ovšem přesvědčen o tom, že nejen že nemáme, ale snad naštěstí nikdy nebudeme mít dosti informací o všech a o všem, jakkoli počítačová technika vizi

laplaceovského světa, v němž se pohybují předvídatelné, protože úplná poznané částice, nahrává. Ale podobně jako kvantová mechanika podvrátila laplaceovský determinismus a vrátila své místo pravé náhodě, která je více než protnutím dvou kauzálních řetězců, a "navzdory Einsteinovi připustila Boha hrajícího v kostky" [Popper 1982: 126], měla by sociologie usilovat o pochopení také těch stránek skutečnosti, které překračují elementární a banální kauzalitu, totiž oně části sociálního světa, která je bytostně lidská také tím, že je nepředvídatelná.

10.

Také kdysi tolik diskutovaný rozdíl mezi vědami "idiografickými" a "nomotetickými" dostává z popperovského úhlu pohledu poněkud jiné osvětlení. Vrátime-li se k našim stavům S a stavům S_n , pak v nomotetických (tedy de facto přírodních) vědách je interval mezi prognózovaným stavem a současností potenciálně zaplněn událostmi v zásadě předvídatelnými a vypočitatelnými. Proto jsou také prognózy přírodních věd poměrně vysoce spolehlivé. A je to dáno nejen úrovní našich znalostí, ale právě také *povahou objektů a vztahů mezi nimi, tedy ontologicky* (pojem "ontologie" Popper podobně jako sociologii vědění nesnáší).

V sociálním světě, jak jsme řekli, lidé a skupiny lidí vykonávají nejen reproduktivní aktivity, které se opakují, ale také činnosti specificky lidské, činnosti transgresivní, jimiž vědomě překračují to, čím aktuálně jsou, a usilují - na základě věčné lidské nespokojenosti - stát se něčím více, něčím, co přesahuje naše biologické a časové určení: člověk je prostě více než člověk, jak to aforisticky formuloval Pascal. *Sociální svět je nomotetický, kauzální a předvídatelný, tedy poměrně striktně deterministický pouze ve svém reproduktivním rozměru*. V onom rozměru, jímž se člověk snaží přesáhnout, překročit sebe sama, se však chová nepředvídatelně, protože kreativně⁵. V tom je vskutku "k obrazu Božímu". Tato schopnost a vůle po sebe-přesahu je vložena do mnoha lidí současně, a proto lidé vytvářejí svůj specificky lidský a nepředvídatelný svět, svět nevykalkulovatelný⁶. Tím, že svůj svět lidé tvoří, se podobají Bohu, ale tím, že nedovedou výsledek svého tvoření předpovědět, se od Boha podstatně liší. Kruh se tak uzavírá: radikální determinismus má nejen svůj náboženský původ, on má i své náboženské konsekvence. Přes všechnu svou manifestovanou vědeckost je dějinný determinismus daleko více magií a mystériem, je daleko více voluntaristickou eschatologií než exaktním vědeckým přístupem, do něhož se vmlouvá nebo na nějž si hraje. Jeho mimořádná síla a přitažlivost spočí-

⁵) Tuto ideu jsem podrobněji vyložil ve studii s omezeným akčním radiem [Petrušek 1986] o transgresivitě lidského jednání, která byla inspirována úvahami polského psychologa Józefa Kozielského. Ten je právem přesvědčen, že právě transgresivní koncepce "umožňuje nově pohlédnout na lidskou přirozenost, kulturu a lidský osud" [Kozielski 1987: 411]. Transgresivní koncepce by mohla být rozumným komplementem k představě, že úhrn lidských aktivit a jejich výsledků se stává zcela pochopitelným aplikací kombinace ekonomického a sociobiologického paradigmatu (srv. [Heilbroner 1991]).

⁶) Strach z kalkulovatelného světa není pouze strachem "levicových intelektuálů" z trhu, na němž nejsou způsobilí najít uplatnění, ale spíše výrazem samotné ambivalentní povahy moderního světa průmyslové civilizace. Patočka konstatuje, že "celé vědecko-myslitelské odvětví,

vá ovšem v *důvodech mimovědních*: historický determinismus uspokojuje jednu z vážných lidských potřeb, potřebu vědění o tom, co bude. To je potřeba existenciální a nesmírně palčivá na úrovni stejně tak individuální, jako sociální. Historický determinismus chce přesvědčit toho, kdo se přesvědčit nechat chce, o tom, že můžeme vědět, jak vypadá budoucnost nejen v perspektivě předvídatelné každodennosti, ale i v dimenzích přesahujících několik generací, ba celé věky. Ve své pokleslé podobě je "masovou" doktrínou stejně akceptovatelnou jako nacionalismus, rasismus či šovinismus, protože nezná onen pokorný a hluboce lidský postoj, který nejen připouští, ale ví, že v mnoha podstatných věcech *ignoramus et ignorabimus*. Nevíme a vědět nebudeme.

Literatura

- Bachelard, G. 1981. *Nový duch vědy*. Bratislava: Pravda.
- Gombrich, E. 1985. *Umění a iluze. Studie o psychologii obrazového znázorňování*. Praha: Odeon.
- Heilbroner, R. 1991. "Economics as Universal Science." *Social Research* 58, No. 2.
- Homans, G. C. 1961. *Social Behavior. Its Elementary Forms*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Karpinski, J. 1985. *Przyczynowosc w badaniach socjologicznych*. Warszawa: PWN.
- Kozielecki, J. 1987. *Koncepcja transgresyjna człowieka*. Warszawa: PWN.
- Parusniková, Z. 1989. *Kritický racionalismus a jeho vyústění*. Praha: Academia.
- Patočka, J. 1990. *Kacířské eseje o filozofii dějin*. Praha: Academia.
- Petrusek, M. 1986. "Transgrese jako životní způsob." In *III. Symposium Socialistický způsob života jako sociální realita*. Brno: FF UJEP.
- Popper, K. 1982. *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*. London: Hutchinson.
- Popper, K. 1984. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Shaw, G. B. 1930. *Průvodce inteligentní ženy po socialismu a kapitalismu*. Praha: Družstevní práce.
- Turner, J. H. 1985. *Struktura teorii socjologicznej*. Warszawa: PWN.

Summary

The life work of Charles Raimund Popper, to whose 90th birthday anniversary the study is devoted is both in its socio-political and socio-philosophical line characterized by a key idea: aversion to totalitarianism. This aversion is philosophically grounded on criticism of historicism and so called scientific determinism. In his book *Open Space* Popper expounds his philosophical argumentation by giving fundamental arguments in favour of philosophical indeterminism. If this argumentation holds then long-term forecasting, mainly so called historical predicting which was the basic means of legitimizing the two totalitarian movements of the 20th century - communism and fascism, is impossible. In this study Popper's thesis is modified by the author's argument that the "course of history" is determined not only by the increase of knowledge as Popper presupposes but also by a system of routine, repetitive, everyday activities which are basically predictable. Phenomenological and interpretative sociology rightly founded their postulate of a predictable and understandable world on a more general postulate: the social world is made up of interpretation and everyday social

moderní sociologie, vyrostlo převážně reflexí na nebezpečí, ba na pociťovaný patologický ráz dosavadního vývoje průmyslové civilizace" [Patočka 1990: 106].

communication, interaction and activity. From this point of view it seems also understandable why the Marxist social theory is based on the assumption of superiority of economic activities: these activities are basically predictable. Social changes never start in the sphere of reproductive activities but always in the sphere of "transgressive" ones. The nature of transgressive activities is that of Popper's "increase of knowledge" and their result cannot be predicted to the last bit. The human need "to see into the future" is understandable from the psychological point of view but to say that it can be satisfied by means of science is scientifically incorrect and socially and politically disastrous.

Sociální změna očima české veřejnosti¹

PETR MAREŠ

LIBOR MUSIL

LADISLAV RABUŠIC

Katedra sociologie a sociální práce filozofické fakulty Masarykovy univerzity, Brno

Social change in perception of Czech population

Abstract: Using data from social survey "Fears and Hopes 1990" carried out by the authors, this article describes perception of social change by Czech population one year after the political change in November 1989. Agreeing with Dahrendorf's thesis that problems in post-communist societies are brought about by uneven time scales of change in the sphere of politics, economy and culture, the article argues that while political and economic changes can be accomplished relatively quickly (with a lot of sufferings), social change will be in fact a generational one. This is so because social change is impossible without basic alterations in culture, including behavior patterns, norms and values. That type of change, however, is likely to be met with resistance. In the midst of rapid innovation, many people are emotionally frightened by the demands of rapidly changing society - about 65% of Czechoslovak population have been already socialized under the rule of peculiar communist ideology and culture. Survey results indicate that Czechoslovak society is at the crossroads. The revolution of 1989 has raised expectations of rapid social change which cannot be fulfilled so quickly - a certain degree of deprivation can be expected. It can cause legitimization crisis in Habermas sense.

Sociologický časopis, 1991, Vol. 27 (No. 6: 702-714)

Ačkoliv doba mezi epochami je nejistá, je to nádherný a plodný čas naplněný příležitostmi. Bože, jak je to fantastické být právě tehdy naživu.

J. Naisbitt: Megatrends

Úvod

Zásadní sociální změna probíhající v Československu od listopadu 1989 výrazně zvolnila své tempo. Česká a slovenská veřejnost si nicméně postupně uvědomuje, že změna, jež se zpočátku zdála být snadná a jednoduše rychlá², bude obtížná a dlouhá. Ve svém každodenním životě stále více a více přichází do styku s měnícími se politickými, ekonomickými a sociálními institucemi, každodenně je vystavována tlaku nových sociálních situací vyžadujících nový typ sociálního chování, na nějž

1) Děkuje dr. Daniele Spěšné za obětavou technickou pomoc při provedení výzkumu. Rovněž děkujeme za připomínky anonymnímu recenzentovi.

2) Rychlost politických změn u nás na konci roku 1989 skutečně brala dech. Všichni si jistě ještě dnes pamatují onen populární slogan, jež se tehdy objevil na ulicích snad všech měst a městeček: "Polsko - 10 let, Maďarsko - 10 měsíců, NDR - 10 týdnů, Československo - 10 dnů". Osobně jsme byli patřičně zklamáni, když jsme se dozvěděli, že autorem tohoto vtipného textu není česká sofistikovaná mysl, nýbrž Angličan - Timothy Garton Ash (viz [Ash 1990]).

není zvyklá. Naše snaha o skutečný velký skok vpřed, skok od imobilního a totalitního systému k systému demokratickému a liberálnímu tak způsobuje jistý porevoluční šok; šok ze zhroucení jednoho sociálního paradigmatu s jeho gramatikou a zatímní absence paradigmatu nového. Česká a slovenská populace postupně přichází k poznání, že listopad 1989 byl pouhým začátkem, politickou revolucí (snad) připravující nezbytné klima pro začátek celkové sociální změny.

Uskutečnit totální proměnu společnosti znamená vytvořit nový řád v oblasti politiky, ekonomiky a kultury³.

Ve sféře politiky je klíčem k završení změn institucionalizace demokratického procesu. Svobodné volby jak na celostátní či lokální úrovni připravily politické prostředí pro ustavení demokratických pravidel a zákonů. Dokončení nové české a slovenské ústavy, ačkoliv samo o sobě ještě neskýtá záruku existence právního státu a demokratické vlády, by mělo vytvořit právní a institucionální bázi, z níž nejen vláda, nýbrž i opozice⁴ mohou formulovat své programy. Vytvoření nových, svobodných ústav akcentuje i Ralf Dahrendorf ve své nejnovější publikaci o revolucích ve střední a východní Evropě. Považuje jej dokonce za úkol bezpodmínečně nejdůležitější (viz [Hartmanová 1991]).

Existence demokracie je samozřejmě nemyslitelná bez legitimacy vlády a její autority. Klíčovým úkolem jak vlády federální, tak i vlád republikových je nyní hledání nové legitimacy. Ta totiž až dosud vyplývala z toho, že nové vládnoucí struktury nahradily diskreditované komunistické předchůdce. Dnes ovšem již bude, jak správně upozorňuje Jiří Pehe, legitimita našich politiků záviset na tom, do jaké míry budou schopni naplňovat požadavky voličů [Pehe 1990]. Zde je ovšem nebezpečí pasti reprezentativní demokracie, do níž mohou naši politikové upadnout. Budou-li si chtít zajistit své zvolení i v dalším volebním období, mohou mnozí sklouznout do tenat populismu. Budou-li mít zájem vyvést tuto zemi z krize, budou muset vynaložit velké úsilí na přesvědčení občanů o správnosti svých politických činů, jež se ovšem budou mnohdy s přáními voličů křížit.

Je zřejmé, že našim politikům nastávají těžké časy, neboť teprve nyní začínají na naši populaci dopadat výsledky změn ekonomických struktur, především liberalizace cen. A cenová liberalizace je podle manželů Tofflerových, kteří velmi detailně studovali proces krize světového socialismu, skálou, na níž ztroskotaly mnohé vlády a mocenské elity: neboť nic nezasahuje hlubinněji strukturu moci než cenová reforma, tvrdí. Nejedná se podle nich jen o záležitost ekonomickou, ale je bodem

³) Samozřejmě, že termín "kultura" chápeme v úzu jazyka sociologického, nikoli běžného.

⁴) Existenci a fungování opozice je podle našeho názoru u nás věnována stále nedostatečná pozornost. Málo si uvědomujeme, jak opakovaně upozorňuje na stránkách Mladé fronty Dnes ve svých čtvrtletních eseích filozof Václav Bělohradský, že "za situaci v zemi sdílí odpovědnost vláda a opozice. Nikdo nemá právo nadávat na vládu v demokratické zemi, protože mohl vytvořit opozici a tu vládu vystřídat" [Bělohradský 1991b: 3]. A málo sdělujeme veřejnosti základní politologické pravdy o opozici: "Jediná výhoda demokracie oproti všem ostatním politickým systémům je v tom, že nespokojenost se tu stává opozičním vládním programem. Bez této vůle konvertovat nespokojenost v politický program budoucí vlády budeme věční zajatci mumlavé a neužitečné remcavosti okresního města" [Bělohradský 1991a: 3].

maximální morální a politické důležitosti; nejen pro ekonomy, ale i pro politiky, tisk a policii [Toffler, Toffler 1989].

V oblasti ekonomické jsou cíle jednoznačné a notoricky známé: rozrušit centralizovaný, státem a stranou řízený ekonomický systém a vytvořit tržní ekonomiku; široce modernizovat celý systém výroby a směny tak, aby v relativně krátké době mohl překonat industriální fázi svého vývoje, a byla tak vytvořena potence pro ekonomiku novou: "informační", "postindustriální" či "ekonomiku třetí vlny", chcete-li. Bez uskutečnění tohoto cíle by zůstala československá ekonomika svázána v národních ekonomických hranicích a nebyla by schopna navázat a udržet kontakt s ekonomikami světovými, což je v dnešní době, době globálního ekonomického trhu, otázkou života a smrti. Jinými slovy, jedná se o zachycení současných ekonomických "megatrendů" (v Naisbittově smyslu), podle jejichž logiky se pravděpodobně transformuje dnešní podoba vyspělého světa.

Problémy, s nimiž se musíme okamžitě vypořádat, jsou ovšem enormní: neefektivní využívání zdrojů, zničené životní prostředí jakožto následek masových výrob v rámci ekonomiky kouřících komínů industriální éry, přezaměstnaná pracovní síla nemotivovaná k výkonu, neexistující trh práce, neuspokojená konzumní poptávka atd.

Všechny změny v politice a ekonomice jsou samozřejmě uskutečnitelné pouze prostřednictvím jednání lidí. Proto celková sociální změna je neuskutečnitelná bez základních alterací ve sféře kultury, tj. ve sféře pravidel a vzorců chování, norem a hodnot. Mnozí společenští vědci souhlasí s názorem (viz např. [Cotgrove, Duff 1981]), že hodnotové změny jsou klíčem k pochopení sociální změny, neboť hodnoty hrají důležitou roli při legitimizaci sociálních, politických a ekonomických institucí a praktik. Problém ovšem spočívá v tom, že snahy o kulturní změnu (a kulturní změna je, jak známo, podstatným základem změny sociální) jsou vždy více či méně doprovázeny rezistencí. Uprostřed rapidní inovace, bez níž není kulturní změna možná, se mnozí lidé obávají nároků nově se vytvářející společnosti. Vždyť inovace "naráží na zafixované lidské stereotypy, osvědčené způsoby jednání, sráží se s dlouhodobými návyky, standardními hodnoceními atd." [Petrusek 1985: 128]. Mnozí jedinci či sociální skupiny mají také navíc zájem na udržení dosavadního stavu - mají v něm již vybudován a investován politický či ekonomický kapitál, o něž pochopitelně nechtějí přijít.

Je nám jasné, že ekonomické faktory hrají důležitou úlohu v mechanismech rezistence vůči kulturní, a tedy i sociální změně. Věříme však, že v československé situaci jsou kulturní faktory mnohem důležitější. Uvědomme si, že v r. 1989, tedy čtyřicet jedna let po únorovém převratu 1948, bylo v Československu přibližně 10 miliónů obyvatel mladších 41 let, což znamená, že asi 65 % naší populace bylo socializováno v době permanentní vlády jedné strany s její specifickou ideologií a kulturou. K převládajícím sociálním normám patřilo především:

- Společnost nemá být příliš diferencována a lidé si mají být životní úrovní co nejvíce rovni.
- Člověk musí pracovat, a to i bez ohledu na to, zda je jeho práce smysluplná a produktivní.

- Státní instituce nejlépe znají a uspokojí potřeby člověka, a ten se proto nemusí o sebe příliš starat.
- Životní standard nemusí být vysoký, jen když je jistý.

Tato axiologická a normativní struktura, od níž se odvíjela celá řada sociálních hodnot a které detailně formuloval na stránkách tohoto časopisu - byť v polském kontextu - Ziolkowski [1990], se nyní hroutí, způsobujíc kulturní šok. Jakkoli lidé verbálně na shromážděních v listopadu 1989 odsuzovali nejružnější prvky bortícího se sociálního systému, má pravdu Machonin, když tvrdí, že "přes veškerou svou iracionalitu a anachronický ráz je starý sociální systém zakotven v životě společnosti poměrně všestranně a - ať už historicky vznikl jakkoli - v procesu každodenního fungování se ve společnosti ustálil, stal se mnoha svými aspekty běžně přijímaným sociálním prostředím" [Machonin 1990: 244].

Ve snaze pochopit logiku sociální změny se orientujeme na tzv. *kulturologický přístup* k interpretaci sociálních dějů. Souhlasíme s americkým politologem Inglehartem [1990], jenž tvrdí, že postuláty tohoto přístupu mají veledůležité implikace pro sociální změnu. "Teorie kultury implikuje, že kultura nemůže být změněna přes noc. Člověk může změnit vládcy a zákony, ale změna základních aspektů existující kultury potrvá mnoho let. Avšak i pak se budou pravděpodobně dlouhodobé účinky revoluční přeměny široce lišit od revolučních vizí a podrží si důležité elementy starých společenských vzorců" [Inglehart 1990: 19]⁵. Neboli - řečeno jinými slovy - vždycky existuje určitá institucionální a kulturní inercie, jež jde proti změně.

V tomto kontextu vyvstává řada důležitých otázek: Do jaké míry je česká a slovenská populace připravena na změnu? Je ochotna přijímat potíže a těžkosti spojené s procesem fundamentálních politických, ekonomických a kulturních změn? Jaké jsou individuální postoje k novým realitám? Odpovědi na ně jsme hledali v našem sociologickém výzkumu provedeném na reprezentativním vzorku brněnského obyvatelstva⁶ v listopadu 1990, tedy jeden rok po "sametové revoluci".

Podmínky demokratizace

Badatelé na poli sociální změny vědí, že existuje jeden obtížný problém, totiž problém odlišných časových horizontů proměn politických, ekonomických a sociálních. Dahrendorf s jistou licencí vyslovil v rozhovoru pro slovenskou Sociologiu názor, že "podstatné politické změny nepotřebují více než 6 měsíců, základní ekonomické změny se dají zvládnout tak za 6 let, a východiskové sociální změny, které jsou nevyhnutelné pro vytvoření občanské společnosti, potřebují více než 60 let" [Radičová 1990: 664]. Naše data získaná v listopadu 1990 potvrzují první část Dahren-

⁵) Inglehart zde jen v jemnější podobě sděluje fakt známý již od dob Francouzské revoluce a na co jednoznačně upozorňoval Hegel ve svém konceptu *ironie dějin*: "Lidé, kteří se chvástali, že provedli revoluci, vždycky druhý den poznali, že vůbec nevěděli, co dělají, že provedená revoluce se vůbec nepodobá té, kterou chtěli udělat" (cit. dle [Petrušek 1985]).

⁶) Výzkum "Obavy a naděje brněnského obyvatelstva II" byl proveden prostřednictvím rozhovorů s 1024 respondenty, kteří měli trvalé bydliště v Brně a byli starší 18 let. Tazatelé byli naši studenti, výběrový soubor byl vybrán technikou kvótního výběru a svými parametry umožňuje chápat ho jako reprezentanta celé brněnské populace.

dorfova výroku. Euforie ze svržení komunismu pomalu vyprchávala a začaly se objevovat první známky ekonomických potíží (nešlo však ještě o cenovou liberalizaci). Nicméně většina brněnské veřejnosti si byla jista, že dosažené politické změny jsou ireverzibilní, 80 % věřilo, že politické síly, které by je mohly ohrozit, se už nevrátí. Do budoucnosti se lidé stále dívali s optimismem, ale již ne tak dychtivě jako o půl roku dříve, tedy v dubnu 1990⁷, jak ukazují tabulka 1.

Tabulka 1. Postoje brněnské veřejnosti k dalšímu vývoji v příštích pěti letech v dubnu a listopadu 1990 [v procentech]

	rozhodně obavy	spíše obavy	spíše naděje	rozhodně naděje
Duben 1990	9	14	29	38
Listopad 1990	12	34	34	20

N = 1024, dopočet do 100 % činí odpovědi "nevím".

Zatímco v dubnu činil poměr optimistů (67 %) k pesimistům (23 %) 3:1, v listopadu se téměř vyrovnal (54 % optimistů ke 46 % pesimistů). Tendence se zdá být zřejmá: od nadšeného k váhavému optimismu.

Optimismus a pesimismus byl nerovnoměrně rozložen mezi potenciálními voliči různých politických stran Federálního shromáždění v tzv. slaměných volbách, tedy ve volbách, které by se konaly zítra, jak ukazují tabulka 2.

Tabulka 2. Postoje Brňanů k vývoji v příštích pěti letech podle volebních intencí [v procentech]*

Politické strany	obavy	naděje
Pravicové	50	50
Křesťanskodemokratická unie	47	53
Občanské fórum	24	76
Sociální demokraté	58	42
Komunisté	79	21
Nevolili by	60	40
Nevědí	53	47

*) Jednotlivé politické strany či hnutí byly podle své orientace kategorizovány do větších celků.

Nejčastěji měli obavy přívrženci komunistů, dále ti, kteří odpověděli, že by ve volbách, které by se konaly zítra, nešli volit⁸ a konečně potenciální voliči sociálních

⁷) V dubnu 1990 jsme v Brně uskutečnili první z plánované série reprezentativních šetření "Obavy a naděje brněnského obyvatelstva I" mapující průběh sociální změny.

⁸) Na základě dalších analýz je možno vyslovit domněnku, že se jedná rovněž o stoupence komunistů, kteří však z nedostatku odvahy se k tomu přiznat odpovídali formulí "nešel bych volit".

demokratů. Na druhé straně největší naděje chovali potenciální voliči OF, KDU a pravicových stran. Tendence je jasná: zastánci stran, které jsou tradičně považovány za levicové, se v listopadu 1990 dívali do budoucnosti se skepsí a převažovaly u nich obavy, stoupenci OF a křesťanské a pravicové orientace byli spíše optimisty s nadějem⁹.

Víme již, že ve výhledech do budoucnosti v Brně mírně převažují optimisté. Avšak když byla respondentům položena otázka *"Jak si podle Vašeho názoru Československo vede v těchto dnech?"*, pouze 34 % odpověděla, že *velmi dobře* nebo *docela dobře*. Což znamená, že skutečná situace byla brněnskou veřejností hodnocena méně pozitivně než výhledy do budoucnosti. A právě zde leží jeden z problémů, s nímž se budou muset političtí představitelé vypořádat. Jak napovídají totiž výsledky šetření provedených skupinou AISA, zdá se, že "práh očekávání pozitivních změn leží v horizontu dvou až tří let" [Boguszak, Rak 1990: 17]. Jelikož pod pozitivními změnami jsou naší populací míněny změny k ekonomické prosperitě, je jasné, že za tak krátkou dobu nemohou nastat (vzpomínáte na Dahrendorfovou predikci?). Tento rozpor mezi očekávaným a reálným časovým horizontem ekonomických změn se může v blízké budoucnosti stát zdrojem politického napětí.

Další zdroj kontradikce mezi očekávaními a realitou spočívá ve všeobecné tendenci člověka zdůrazňovat především nejbližší časový horizont. Snaha minimalizovat všechny problémy "tady a nyní" bez zřetele k budoucnosti je, zdá se, pro člověka důležitější než projekt dočasných obětí s perspektivou pozitivní budoucnosti. A tak i u nás převládají snahy o individuální bezbolestné přežití, "dominuje vzorec minimální individuální ztráty" [Boguszak, Rak 1990: 28]. V duchu této strategie pravděpodobně uvažují ti brněnští respondenti, kteří deklarují připravenost k veřejnému protestu v případě, že dojde ke zdražování potravin a jiného zboží (25 %), k propouštění z práce (31 %), k výraznému omezení bezplatné zdravotní péče (52 %) nebo při zdražení nájemného (25 %). Uvedená míra ochoty vyjádřit politický nesouhlas je pozoruhodná zejména proto, že je deklarována navzdory upozorňování, že ceny porostou, propouštění nastane a nájemné se zdraží, neboť to jsou, zdá se, nezbytné průvodní jevy ekonomické reformy.

Prostřednictvím těchto údajů se obloukem dostáváme nazpět k problematice legitimacy. Habermas již na počátku 70. let vyslovil ve své knize *Legitimation Crisis* tezi o "krizi legitimacy" v moderním kapitalistickém státě jako podnětu pro kolektivní akci, kolektivní chování a sociální hnutí. Tvrdí, že moderní kapitalistický stát je donucen svými rozpory, jež jsou systému inherentní, uskutečňovat nejrůznější formy ideologické socializace, která má legitimovat systém v očích veřejnosti. Jedním z nezamýšlených následků takového úsilí jsou vysoká materiální očekávání u mnoha skupin společnosti, která však systém nebude moci nikdy naplnit. V této neschopnosti realizovat tato očekávání je pak podle Habermase stále větší pravděpodobnost nespokojenosti se systémem a protestů vůči němu (cit. dle [McAdam, McCarthy, Zald 1988]). Nejsou i u nás v současné době tato vysoká materiální očekávání podstatou ideologické socializace zakládající na brzkou krizi legitimacy?

⁹) Voliči a přívrženci moravského hnutí nejsou v tomto textu záměrně analyzováni, neboť to je obsahem naší statě *Fenomén moravanství*, Sociológia, 1991/5 (v tisku).

V Československu lze cítit atmosféru nejistoty. Jejím důležitým zdrojem je pocit ekonomické nejistoty, který přichází se stále rostoucí pravděpodobností snižování životní úrovně a nastupující nezaměstnanosti. Úroveň nezaměstnanosti se má podle některých předpovědí dostat do konce roku 1991 na úroveň 10 % práce-schopné populace, což je situace pro většinu z nás naprosto neznámá. Je tedy pochopitelné, že populaci chybí individuální strategie, jak se s takovou situací, nastane-li, vyrovnávat. Strach z nezaměstnanosti se v Brně dotýká poměrně velké části obyvatelstva, jak naznačuje tabulka 3.

Tabulka 3. Obavy spojené se ztrátou zaměstnání a s pracovním výkonem [v procentech]

Otázka: *Myslíte si, že by Vám mohlo v dohledné době hrozit, že ztratíte práci?*

Ne	Ano, ale jen krátkodobě	Ano, a mohlo by to trvat delší dobu	Nevím
42	30	21	8

Otázka: *Když se zamyslíte nad budoucností podniku, kde nyní pracujete, myslíte si, že pro nastávající podmínky ke své prosperitě má:*

dobré předpoklady	určité předp., ale úspěch je nejistý	nepřilíš dobré předp., ale nějak přežije	hrozí mu bankrot
21	40	25	15

Otázka: *Očekáváte, že v dohledné době bude po Vás v zaměstnání požadován větší výkon, než na který stačíte?*

rozhodně ano	asi ano	asi ne	rozhodně ne
17	27	35	21

Pocit pracovní nejistoty je vskutku vysoký. 51 % respondentů se obávalo ztráty zaměstnání, 40 % tvrdilo, že jejich podnik nemá dobré předpoklady k úspěchu (a 15 % očekávalo přímo bankrot), 34 % očekávají, že budou muset podávat v zaměstnání větší výkon, než na jaký stačí. Logicky tyto vyhlídky mají své konsekvence v individuální predikci své vlastní životní úrovně. Výzkum odhalil, že 72 % očekávala pokles životního standardu; naopak pouze 26 % respondentů z těch, kdo mají děti, si myslelo, že budou schopni svým dětem zajistit v příštím roce vše, co potřebují.

Politologie nás učí, že masová demokracie je těsně spjata s ekonomickým vývojem, s dosažením jisté ekonomické úrovně a s existencí tržní ekonomiky (viz např. [Lipset 1960]). Tímto směrem se také naše společnost snad ubírá. Jelikož je však demokracie a tržní ekonomika pro většinu naší populace neznámý fenomén, mají lidé z období transformace obavy. Tím, že většina z nich vyrůstala v prostředí morálně přizpůsobeném roztržce mezi vysokými spotřebními aspiracemi a nedo-

statkovou ekonomikou, v níž byla distribuce zboží a služeb regulována politickou zvláštností a konformitou, jsou mnozí lidé egoisticky rozhodnutí udržet a neztratit obtížně dosažené životní podmínky za každou cenu. Snad i za cenu ztráty šance na lepší budoucnost.

Politické změny spustily v Československu dva druhy obav. Na počátku, v první fázi, převládaly politické obavy; lidé se strchovali o to, zda revoluce uspěje, a zda může být dosažené politické vítězství udrženo. Ve druhé fázi (asi o šest měsíců později) byly politické obavy postupně nahrazovány ekonomickými. Rok po revoluci měla 4 % brněnské populace pouze politické obavy, 16 % mělo jak politické, tak ekonomické obavy a 55 % pouze obavy ekonomické. 24 % Brňanů bylo bez obav zcela. Oněch 71 % respondentů vyjadřujících ekonomické obavy je značný podíl. Pokud by se právě obavy o životní standard měly stát motivem zbrzdění ekonomických přeměn a vedly by k prodloužení časového horizontu jejich realizace (prostřednictvím zachování mnoha dosud fungujících paternalistických funkcí státu), mohly by být cíle sociální změny ohroženy. Demokracie skutečně vyžaduje fungující tržní ekonomiku, byť je samozřejmě jasné, že ekonomický vývoj sám o sobě demokracii neprodukuje. Současná proměna kulturních faktorů, především hodnot a norem jednání, je stejně tak důležitá a nutná, ne-li důležitější a nutnější. Svobodomyšlní lidé zorganizují fungující trh, trh však sám o sobě ještě nemusí vyprodukovat svobodomyšlné lidi.

Jednou z možných překážek hladkého demokratického vývoje může být přetrvávající vzájemná intolerance a nedůvěra. Podle politologů je důvěra mezi lidmi součástí kulturního syndromu podmiňující životnost demokracie [Inglehart 1990]. Data z vyspělých demokracií ukazují, že úroveň důvěry je v těchto zemích relativně vysoká a stabilní. Což není, žel, případ Československa. Pouze 30 % brněnské veřejnosti vyslovilo přesvědčení, že lidem se dá u nás důvěřovat, zatímco např. v Holandsku, Velké Británii, Belgii a Lucembursku se tento podíl pohybuje od poloviny 70. let mezi 90 % - 88 % [Inglehart 1990]. Rozdíl mezi "Evropou" (v Itálii, která byla z tohoto hlediska nejnižší, činil tento podíl 65 %) a námi je tedy obrovský. Máme ovšem k dispozici i další indikátory naší intolerance a personální nedůvěry. Jak zjistila AISA ve svých šetřeních v listopadu 1990, asi 75 % obyvatel ČSFR by nechtělo žít v sousedství Romů, 60 % v sousedství homosexuálů a 50 % v sousedství Arabů.

Tato zjištění, jakkoliv skličující, mají svou logiku a je těžké se těmto nedůvěřivým a nesnášenlivým postojům divit. Vládnoucí strana, byť bez legitimacy, používala proti jakémukoliv náznaku opozičního projevu represivní sílu. Celá společnost byla po dlouhých čtyřicet let vedena k nedůvěře a nesmiřitelnému boji s třídním nepřítelem, k nesnášenlivosti vůči odlišným názorům. Celá dlouhá léta probíhala politická socializace v duchu: "Kdo nejde s námi, jde proti nám." Jak si může tento národ rychle osvojit povědomí, že pluralita názorů je v lidské společnosti přirozeným jevem a že musí být nejen tolerována, nýbrž také pěstována a ochraňována; že minority mají stejné právo na existenci jako majorita; že lidé s odlišným názorem nejsou nepřátelé, ale normální lidé, jež mají pouze jiný pohled na věc? Jak tedy nyní rychle vystavět systém, v němž tolerance plurality a vzájemná důvěra, jež jsou tak důležité pro fungování demokracie, budou běžnou samozřejmostí?

Postoje k ekonomické liberalizaci

Komunální volby v listopadu 1990 byly zatím poslední vlnou masové politické akce. Média byla v té době plně zaměstnána diskusemi o malé a velké privatizaci československé ekonomiky a o cenové liberalizaci. Veřejnost měla tehdy své první zkušenosti se zvyšováním cen.

V této době se konal náš výzkum a my se domníváme, že se nám podařilo zachytit postoje respondentů v období přechodu z politické fáze reformy do fáze ekonomické: soustředění na čistě politické záležitosti ve veřejných diskusích pomalu vyhasínalo a bylo vystřídáno všedními problémy s podtextem úvah o vlivu nastupující reformy na každodenní život. V tomto kontextu nás zajímalo, zda-li hodnotové orientace veřejnosti týkající se nového ekonomického systému jsou nadále uzamčeny ve starých paternalistických konfiguracích, či zda začínají reflektovat novou liberální orientaci.

Výsledky naznačují, že veřejnost, alespoň brněnská, je ve svých postojích poněkud zmatena, jak patrně z tabulky 4 a dalšího textu.

Tabulka 4. Liberalistické/paternalistické orientace Brňanů [v procentech]

Otázka (1): *Jaký typ vlastnictví podniků by měl, podle vašeho názoru, převládat?*

soukromé	nerozhodnut	státní
52	42	6

Otázka (2): *Kdo by měl být především odpovědný za péči o jedince?*

jedinec sám	nerozhodnut	stát
36	48	16

Otázka (3): *Může větší výkon (to, že je člověk schopnější) ospravedlnit velké rozdíly v příjmu?*

ano	nerozhodnut	ne
70	19	11

Otázka (4): *Kde byste nejraději pracoval?*

v soukromém podniku	jako soukromý podnikatel	je to jedno	ve státním podniku	nevím
33	23	15	25	4

Podle těchto indikátorů se zdá liberální orientace k institucionálnímu uspořádání společnosti¹⁰ častější než orientace paternalistická. Musíme si však položit otázku, zda odpovědi, které jsme v našem šetření získali, neindikují postoje povýšence manifestní. Máme žel mnoho důvodů tvrdit, že liberální postoje, tak často prezentované našimi respondenty, nejsou zdaleka odrazem jejich interiorizovaných hodnot. Pro potřeby jemnější analýzy tohoto problému jsme proto vytvořili typologie liberalisticko-paternalistické orientace (na základě prvních tří z výše uvedených škál), jež by měly odhalit, zdali existují skutečně konzistentní hodnotové struktury.

Zjistili jsme, že konzistentní liberální preference (v tab. 4 vždy levá strana škál 1-3) byly vyjadřovány pouze 33 % respondentů, což je výrazně nižší podíl, než ten zjištěný prostřednictvím měření na jednotlivých škálách. Konzistentní paternalistické orientace (v tab. 4 vždy pravá strana škál 1-3) byla nalezena pouze u 4 % brněnské populace. Zbytek souboru (tedy 73 %) tvořila kategorie respondentů, kterou jsme nazvali zmatenou či váhající¹¹.

Domníváme se, že toto rozložení je dobrou ilustrací skutečných postojů a hodnotových preferencí brněnské veřejnosti. Zjištěné téměř tři čtvrtiny populace s inkonzistentními preferencemi v oblasti institucionálního uspořádání společnosti může být, podle našeho názoru, výsledkem působení dvou okolností. Může jít o stále silný zážitek z impresivního kolektivního chování během demonstrací na náměstích v listopadu 1989, kde bylo masami manifestováno odmítnutí státní manipulace při současném vzývání všeobecné liberalizace. Tyto stále živé vzpomínky mohou vést mnohé - přinejmenším na verbální úrovni během výzkumných interview - k vyjadřování liberálních mínění, dokonce i v případech, kdy u mnohých již nové ekonomické podmínky a jisté vystřízlivění z revoluční euforie začaly vyvolávat obavy a nejistotu.

Vystřízlivění je průvodním (a nevyhnutelným) jevem každé revoluce a Československo samozřejmě není výjimkou. Na počátku byly individuální zájmy intenzívně přehlušeny kolektivními, v nichž dominoval cíl svrhnout vládnoucí mocenskou elitu a vládu komunistů. Později však problémy každodenního života opět oživily individuální cíle a s nimi dlouhými léty podmíněný pohodlný instinkt touhy po "starých dobrých časech" státní odpovědnosti za nás a jeho rozhodování místo nás. A tak navzdory velmi nízkému podílu jednoznačných paternalistů v našem souboru by 32 % preferovala rovnost před svobodou. Tato skutečnost pravděpodobně napovídá, že zvnitřnění manifestované liberální orientace brání často obava, že "jiní by mohli mít více než já". Snaha po rovnosti je tak v našich

¹⁰ Pod institucionálním uspořádáním společnosti míníme uplatňování role státu v oblasti ekonomiky a sociálních služeb. Jedná se o určitý pokus operacionalizovat dva alternativní typy společenského uspořádání, jež jsou tradičně nazývány "liberálním" a "paternalistickým".

¹¹ Celkové členění nově vytvořené škály bylo následující: konzistentní liberálové - 33 %, zmatení liberálové (tj. ti, kteří střídavě volili tu paternalistické, tu liberální řešení) - 24 %, spíše liberál než paternalista - 22 %, váhající mezi oběma orientacemi - 9 %, spíše paternalista než liberál - 5 %, zmatený paternalista - 3 %, konzistentní paternalista - 4 %.

podmínkách, myslíme si, současně projevem hluboce zakořeněného syndromu, syndromu závisti.

Na základě rozboru kombinací několika diferencujících hledisek (liberální a paternalistické dimenze a dimenze obav politických a ekonomických) docházíme k závěru, že v Brně se nacházely rok po revoluci dva marginální typy občanů. Jeden z nich, tvořený 8 % populace, je typem občana liberální orientace bez strachu o další politický vývoj a neobávající se o svůj životní standard v blízké budoucnosti. Na opačném pólu se nachází 2 % obyvatel, kteří jsou paternalisticky zaměření, předpokládají, že další politický vývoj může být pro ně nebezpečný a očekávají hluboký pokles své životní úrovně. Mezi těmito dvěma krajními póly se pak nachází **zmatená většina** brněnských obyvatel, která v minulosti absorbovala filozofii života v homogenní rovnosti relativního československého blahobytu garantovaného státem, nechala se krátce ovlivnit patosem revoluce, ale nyní se v podstatě obává toho, co přijde.

Pro tuto velkou část populace bezezbytku platí, že se jedná o lidi, jak říká Bělohradský, kteří se v hloubi brání tomu, co chtějí na povrchu: "1) na povrchu lidé uznávají, že demokracie je především legální politická opozice, v hloubi ale dávají přednost pouhé remcavosti před opozičností; 2) na povrchu přijímají tržní ekonomii, v hloubi vnímají ekonomii jako jakési dělení se o kořist, od kterého je třeba odstrčit nevídané hosty; 3) na povrchu lidé uznávají, že demokracie je především konfliktní, nedokonalou společností, v hloubi ale chtějí žít ve společnosti dokonalé, v níž lidské jednání je vedeno mravními ideály a ne soukromým zájmem" [Bělohradský 1991b: 3].

Tato velká část populace - a i když naše data pokrývají pouze populaci brněnskou, neobáváme se s jistou licencí naše zjištění zobecnit na celou českou populaci - je nesmírně důležitá pro další vývoj sociální změny v Československu. Její postoje a její hodnotový posun rozhodnou, zda-li proměna společnosti bude stagnovat či ne.

Závěr

V této stati jsme se pokusili ukázat, že Československo se dostává v jistém smyslu do uzlového bodu svého vývoje. Populace pečlivě sleduje efekty započaté obrody společnosti a má z toho smíšené pocity. Pokud reforma nezvýší pocit ekonomické nejistoty na neúnosnou míru a pokud přinese alespoň částečné pozitivní signály lepších časů, veřejnost získá nové a silnější přesvědčení o tom, že směr, kterým se ubíráme, je smysluplný. Pouze v takovém případě se budou lidé pozvolna zbavovat svých zděděných hodnotových struktur, přesvědčí se, že znovu nabytá politická svoboda je užitečná, neboť otevřela cestu přijatelnějšímu řešení každodenních ekonomických starostí. Učiní-li značná část naší populace pozitivní zkušenost s do jisté míry riskantním způsobem zabezpečování životních podmínek na trhu plném konkurentů, začnou snad lidé přehodnocovat svou dlouho vštěpovanou důvěru ve státní garance a připustí, že je lepší akceptovat individuální odpovědnost za vlastní osud. Postupně pak lidé budou odhalovat, jak silné vnitřní uspokojení jim může přinést úcta ke svobodě a spoléhání se na sebe sama.

"Žijeme v čase závorky," říká John Naisbitt ve svých Megatrendech. Ačkoliv jeho slova nejsou míněna pro Československo, přesně vyjadřují naši situaci: "Je to jako bychom uzávorkovali přítomnost od minulosti i budoucnosti, neboť nejsme ani zde, ani tam. Ještě jsme úplně neopustili minulost. Avšak také jsme ještě neobjali ani budoucnost. Učinili jsme zcela lidskou věc: Držíme se stále známé minulosti ze strachu před nepoznanou budoucností. Ti, kdo jsou ochotni přijmout nejistotu tohoto mezidobí a anticipovat novou epochu, přeskochí o kvantový skok ty, kteří se drží minulosti" [Naisbitt 1984: 249].

Je těžké předvídat, jakými cestami se bude ubírat politický vývoj naší země, nebudou-li naplněny právě popsané ekonomické a kulturní podmínky dosud uskutečněných změn. Jisté je pouze to, že mnohé závisí jenom na nás.

Literatura

- Ash, T. G. 1990. "The revolution of the magic lantern." *The New York Review of Books*, January 18: 42-51.
- Bělohradský, V. 1991a. "Postkomunistické podzemní město." *Mladá fronta Dnes*, 17. ledna: 3.
- Bělohradský, V. 1991b. "Znovu o postkomunistickém městu." *Mladá fronta Dnes*, 21. února: 3.
- Boguszak, M., V. Rak 1990. *Československo - květen 1990*. Praha: AISA.
- Cotgrove, S., A. Duff 1981. "Environmentalism, values, and social change." *British Journal of Sociology* 32: 92-110.
- Hartmanová, E. 1991. "Dahrendorfův 'dopis' o revoluci." *Přítomnost* 2, č. 2: 29.
- Inglehart, R. 1990. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Lipset, S. M. 1960. *Political Man: The Social Bases of Politics*. New York: Doubleday.
- Machonin, P. 1990. "Úvodem k souboru sociologických analyticko-prognostických studií z přelomu let 1989-1990." *Sociologický časopis* 26: 241-248.
- McAdam, D., J. D. McCarthy, M. N. Zald 1988. "Social Movements." In *Handbook of Sociology*, ed. by N. J. Smelser. Newbury Park: Sage Publications.
- Naisbitt, J. 1984. *Megatrends*. London and Sydney: Future.
- Pehe, J. 1990. "The New Eastern Europe." *Report on Eastern Europe* 1: 1-5.
- Petrusek, M. 1985. *Úvod do obecné sociologie*, I. díl. Ostrava: Institut VJH Vítkovice.
- Radičová, I. 1990. "Sociológia je kritické intelektuálne vedomie o událostiach okolo nás - R. Dahrendorf." *Sociológia* 22: 663-670.
- Toffler, A., H. Toffler 1989. "Socialismus in Crisis: China's Answer." *World Monitor* 2: 34-43.
- Ziolkowski, M. 1990. "Individuální adaptace na změny v systému: krize 'reálného socialismu' v Polsku." *Sociologický časopis* 26: 482-495.

Summary

Czechoslovak society is undergoing difficult process of fundamental social change started by the political change in November 1989. Problems which are to be solved are enormous, there has to be created a new order in the spheres of politics, economy and culture. In the sphere of politics, the key issue is the institutionalization of democracy, in which framing the new constitution will play the decisive role. Existence of democracy is also unthinkable without authority and legitimacy of the government. The main task of the Czech and Slovak governments is search for new legitimacy, the present legitimacy, based on the replacement of

the discredited communist predecessors, doesn't seem to be sufficient any longer. In the sphere of economy, tasks are clear-cut: to move away from the system of command economy to market economy and to catch up with the post-industrial economy. Such tasks will be hard to accomplish.

All the changes in politics and economy are achieved through activities of people. Thus, social change is unthinkable without basic alterations in behavior pattern, norms and values, i.e. without change of culture. However, since about 65 % of Czechoslovak population have been socialized under the rule of communists, the effort to promote culture change is likely to be met with resistance. Many people will be emotionally frightened by the demands of the rapidly changing society, many groups and individuals have vested interests in the opposing change. Thus, in the author's opinion, the cultural change is crucial to the success of the general social change in Czechoslovakia.

The problems all post-communist countries face are caused by uneven time scales of change in politics, economy and culture. While political change can be made relatively quickly, the "culture shift" is almost impossible within one generation without exchange of generational cohorts, lasting decades. November 1989 has raised high expectations among the population in Czechoslovakia. People would like to have affluent society at once. Since the pace of economic reform cannot be that fast, there is a possibility of a legitimization crisis.

The results of social survey "Fears and Hopes" carried out by the authors in November 1990 indicate a climate of uncertainty in Czech society. Moreover, people are afraid of economic deprivation, which results in the declining support of quick and radical economic changes. That could in turn endanger the goals of the social change, for mass democracy requires a functioning market economy. Another undermining element of social change is existing intolerance and distrust recorded by the survey among the public, which can really be an obstacle to democracy.

Attitudes of the surveyed population to change were not consistent. Survey discovered that one year after the revolution there were two marginal types: 8 % of citizens of consistent liberal orientation not worried about the future political development and their living standard. At the other extreme, there were 9 % of people of consistent paternalistic orientation, assuming the political development can be dangerous for them, and expecting deep decrease of their standard of living. Between these polar types there was the confused majority who in the past absorbed the life philosophy of homogeneous equality of relative Czechoslovak welfare guaranteed by the state. These people were influenced by the pathos of the hectic revolutionary days, but now they are afraid of what is going to happen.

Survey results suggest that Czechoslovakia is at the crossroads now. The success of the revolution is at stake. The population is watching closely the effects of the started economic reform but has, so far, rather mixed feelings. If the reform does not cause any further increase of the feeling of economic insecurity, and if it brings at least partially positive signals of better future, then the public will get new and stronger incentives to believe that the general social change is meaningful and correct and their support of the change will increase again.

Systémové teorie a modernizace společenského života

IVAN MUCHA

Právnická fakulta UK Praha

System theories and modernization of social life

Abstract: The modernization of social life taking place in this country may be considered also from the system theory aspect. Present-day system theories, those following the new paradigms, express in a specific way the social reality and its dynamic variability. The author draws from Luhmann's conception differentiating society types according to their segmentary, stratificationary and functional differences. Modern society is characterized by a gradual advance of autonomous sub-systems (politics, economics, law, etc.) and at the same time by the development of a new type of their inter-dependence on the principle of functional differentiation. Our society is neither modern nor post-modern, but post-totalitarian. The modernization process takes the form of a gradual reduction of the rigid hierarchic totalitarian society, where politics had a dominant position. This frequently leads to unfounded expectations that all problems can be resolved "politically", by a "miraculous" therapeutical intervention. From the aspect of the system theory it is a "incorrectly formulated problem". The evolution of society, modernization of society expressed by the system theory is presented in the scheme of differentiation between social reality and pragmatistical functioning of a non-ideological, i.e. democratic society. The point is not a social therapy, but orientation in the complicated situation of present-day society.

Sociologický časopis, 1991, Vol. 27 (No. 6: 715-725)

Jedním z hlavních témat sociologické teorie bylo již od samého počátku téma sociálních změn, sociální dynamiky, spojované úzce s ideou sociálního pokroku. Sociologie byla zamýšlena jako disciplína, která se uplatní i při řešení konkrétních problémů sociálních a politických. Kromě teoreticko-poznávací funkce měla plnit i terapeutickou. Její orientace byla spíše budoucnostní se stálým důrazem na možnost formování či organizování společenského života jako uskutečňování sociálního pokroku. Obvykle se hovořilo o modernizaci společenského života.

Jestliže na samém počátku sociologie byla modernizace spojována s hodnotící kategorií "pokroku", především myslitelů socialistického zaměření, opírajících se o poznatky Darwinovy evoluční teorie, pak v dějinách sociologie můžeme nalézt také sociology, kteří "evoluci společnosti" chápou nehodnotícím způsobem. Modernizace je vlastně výrazem prosazování nových forem života, nově se ustavujících sociálních vztahů, vzniku nových institucí ap.¹ [Habermas 1985: 10-11]. Postihnout narůstající složitost života moderní společnosti v obecné rovině, objasnit mechanismy a pravidelnosti lidského chování, určit obecné rysy postupné atomizace společnosti a na druhé straně nových forem sjednocení a uspořádání, to se stalo také jedním z hlavních podnětů k udržení sociologie jako samostatné vědní disciplíny

¹) Pojem modernizace je zde užíván v širším smyslu, než jak je tematizován v různých "teoriích modernizace" od 50. let našeho století, tedy ve významu "prostorově-časově neutrálního modelu" pro výklad sociálního vývoje.

(především v dílech E. Durkheima a G. Simmela) a je trvalou součástí její tradice. Tento typ otázek, které si sociologie klade, a odpovědi, které podává, je nezastupitelný a nemůže být formulován ani filozofy, ani historiky, ani ekonomy, ani politology.

V současné sociologické teorii systému můžeme rozeznat návaznost na tuto tradici sociologického myšlení. "Modernizace" je v jistém smyslu shodná s pojmem "evoluce společnosti". Systémové teorie jsou popisem evoluce společnosti, jejího "samovývoje"³ [Luhmann 1980, 1984; Willke 1987]. V kategoriích systémové teorie jsou typickými znaky modernizace společenského života narůstající složitost společenských vztahů, diferenciací systémů jednání, komplexita a redukce komplexity [Luhmann 1984]. Hlavním znakem je ustavení typu tzv. funkcionálně diferencované společnosti vzájemně závislých systémů (politiky, práva, vědy aj.). Můžeme si položit otázku, jaká je situace naší společnosti v kontextu "evoluce společnosti", tedy utváření moderního "funkcionálně diferencovaného" systému.

Vytvoření moderní společnosti, tedy ekonomicky prosperujícího politicky demokratického, efektivně fungujícího společenského systému, je jedním z hlavních cílů změn, k nimž u nás dochází. Synonymem moderní společnosti jsou dnešní Spojené státy americké, Německo, Švédsko či Japonsko. Tyto země se vyznačují především vysokou životní úrovní, politickými svobodami, rozsáhlým uplatněním vědy a techniky a racionální administrativou. Je v nich v jistém smyslu naplněn ideál sociálního pokroku, tak jak se vytvářel a prosazoval od počátku minulého století. I když byly splněny mnohé toužebné představy, které mohly být ještě tehdy považovány za utopické, není život v těchto zemích pobytem v rajském Eden. Vznikají nové úzkosti, strachy a obavy. Fungující a prosperující moderní společnost není a nemůže být harmonická a bezkonfliktní. Utopické ideály jsou příliš statické, zatímco realita společenských změn je dynamická a je doprovázena stálým napětím. Návrat do Evropy, tak jak se o něm dnes u nás často hovoří, neznamená nic jiného, než vytvoření společnosti moderního typu.

Změny, k nimž ve společnosti dochází, nejsou v systémové teorii popisovány jako důsledek cílové zaměřené smysluplné jednání plánovitého či řízeného, individuálního či skupinového, ani jako kontinuální výsledek "objektivního" procesu

2) Základem těchto úvah bylo promyšlení důsledků narůstání významu "dělby práce" v moderní industriální společnosti, a to nejen z hlediska tradičního pojetí politické ekonomie (A. Smith), ale také ve významu obecně sociálním, s ohledem na nové formy organizace společenského života. Sociologicky "přiměřené" je tento jev postupné atomizace života a současné nutnosti nových "forem sjednocení" zachycen v pojmu "sociální diferenciací". Systémové teorie navazují také částečně na tento typ abstraktní tematizace sociologických otázek, zatímco sociálně kritické teorie přihlížejí spíše k tzv. "humanistické" tradici sociologie, tedy se více inspiroují filozofií a duchovními vědami. Vysoce abstraktní analýza systémových teorií v sociologii čerpá podněty spíše z kybernetiky a moderní biologie, ve kterých má pojem systému klíčové postavení. K pojmu "sociální diferenciací" viz [Luhmann 1985].

3) Zde se klade důraz na "pozorování" a "popis" reálných strukturálních změn moderní společnosti. To vyžaduje nové sémantické zachycení procesu vývoje společnosti, které v novém paradigmatu systémové teorie se opírá o pojetí systému společnosti jako "sebereferenčního" a "autopoietického".

společenské evoluce. Jsou výrazem složitých strukturálních změn, především proměn "forem diferenciací". Pojem "diferenciace" vyjadřuje určující princip "samovývoje" systému, postupující a stále samovolně se opakující proces štěpení vztahů systém/okolí uvnitř systému⁴. Moderní typ společnosti je společnost "funkcionálně diferencovaná", které předchází společnost segmentárně stratifikačně diferencovaná⁵ [Luhmann 1973, 1980]. Segmentární princip diferenciace je formou nejjednodušší. Je odvozen z demografického růstu vytvářením stejných jednotek, zvláště pak rodin, skupin, obcí ap. Každý parciální systém je zaměnitelný. Je to souhrn stejných nebo podobných systémů. Teprve přechodem k stratifikačně diferencované společnosti je splněn předpoklad pro vytvoření vyššího typu kultury. Princip diferenciace zde spočívá v hierarchickém rozdělení systémů společnosti a v důrazu na jejich hierarchicky stanovený význam. Funkcionálně diferencovaná společnost sestává z mnoha rozdílných specializovaných částí, které jsou na sobě závislé. Základním rysem funkcionální diferenciace moderních společností je narůstání vzájemných závislostí mezi postupně se vydělujícími částmi a v jejich nehierarchickém, horizontálním uspořádání.

Proces modernizace společenského života, který je uskutečňován ve vyspělých kapitalistických státech, byl také u nás značně dynamický v době první republiky a po roce osmačtyřicátém byl přerušen. Politická ideologie a utopické vize lepší budoucnosti zastřely výhled na realitu moderní společnosti. Samopohyb společnosti byl přerušen vládou jedné ideologie a jedné politické strany, hypertrofií významu politického systému jako určujícího pro všechny formy společenského života. To odporuje principu modernizace, tedy postupnému vydělování systémů lidských činností vyvázaných z jakékoli ideologické superiority, které odpovídá nutnosti řešit komplexně, racionálně a efektivně nově vznikající problémy. Tato skutečnost by se také měla projevit při výkladu požadavků a možností dalšího vývoje naší společnosti.

Systémové teorie v sociologii jsou vlastně jen popisem evoluce samovývoje společnosti a pokusem o co nejkompaktnější zachycení tohoto dění, tedy postupného vydělování a osamostatňování jednotlivých subsystémů společnosti a jejich vzájemné funkcionální a nikoli kauzální závislosti. Systémové teorie moderní společnosti nabízejí nové možnosti analýzy sociálních vztahů z hlediska nových koncepcí a kategorií, jako jsou např. sebereference, sebeorganizace, relace, komplexita, kon-

⁴) To je charakteristické pro pojetí systémů jako autopoietických.

⁵) Luhmann těmito pojmy analyzuje základní typy společenských vztahů, které se vytvořily v procesu evoluce společnosti. Proces modernizace společenského života, tedy vytvoření funkcionálně diferencované společnosti, se uskutečňuje především díky větší efektivitě tohoto systému při řešení reálných problémů. Jejich manipulace si vyžaduje jiný typ řešení, než je "účelová racionalita", která je víceméně základem všech rozhodnutí v hierarchicky uspořádané společnosti "stratifikačně diferencované". V moderní společnosti jsou zabudovány "mechanismy" řešení problémů, jejichž "reflexivita" je jiného řádu, než je subjektivně vázaná účelová racionalita.

tingence, které přesahují rámec tradiční klasické sociologie a mají povahu interdisciplinární. Pozorují sociální systémy především jako autopoietické⁶.

Ekonomika, politika, právo, věda a jiné sociální systémy se vyvíjejí v moderní společnosti v mnohem větší míře autonomně podle zákonitostí jim vlastních. Při řešení problémů uplatňují sobě vlastní prostředky a samy se dále diferencují. Rozšiřují se "horizontálně", což v této souvislosti znamená, že ekonomika hledá nejvhodnější řešení ekonomická, právo právní, politika politická atd. Tím také navzájem vymezují přesněji své "hranice". Žádná z oblastí společenského života moderní "funkcionálně diferencované" společnosti nemá dominantní postavení v tom smyslu, že by imperativně, kauzálně bezesbýtku ovlivňovala či určovala společenský vývoj. Změna jednoho systému vyvolá změny v ostatních, ale kontrola a regulace podléhá specifickým vlastnostem každého z nich. Jednotlivé systémy se vzájemně přizpůsobují podle podmínek a možností vlastních každému z nich. Čím je systém "modernější", dokonalejší, tím rychleji může reagovat na nově vzniklé situace. Z hlediska systémové teorie není stav moderní společnosti harmonický či bezproblémový. Spojovat přirozený stav společnosti s bezkonfliktností, klidem a idylou je iluzorní. Každá společnost je stále ve stavu ohrožení a trvalého napětí. Tato situace je průvodním jevem dynamického vývoje jednotlivých systémů a formování jejich vzájemné funkcionální závislosti. Moderní společnosti neustále produkují problémy, a zároveň vytvářejí i mechanismy jejich řešení.

Totalitní společnost je typově jiná než moderní. Je to společnost stratifikovaná hierarchicky, ve které má politický systém dominantní postavení a direktivně zasahuje do všech oblastí společenského života. Za nástroj vhodný k vykonávání tohoto vlivu slouží vládnoucí politická strana, která řídí a ovládá ekonomiku, právo, systém vzdělání ap.

Představa o všemohoucnosti politické moci je zde zakalkulována do vzorců jednání a formuje vědomí lidí žijících ve společnosti tohoto typu. Síla politické moci, zjevná a skrytá, je všudypřítomná. Důsledky působení reálné struktury i převládajících představ ve vědomí lidí bývají hluboké a jak je vidět i po pádu totalitního systému u nás i dlouhodobě. Jsou příčinou nízké politické kultury občanů, útěku před odpovědností, hledání nejvhodnějších způsobů přežití na principu kompromisu s mocí, vyčkáváním, alibismem ap.

Návrat do Evropy je synonymem vytvoření moderní společnosti. To znamená značné strukturální změny, vytvoření funkcionálně diferencovaného společenského systému, který bude mít všechny podstatné znaky vyspělé západní společnosti. Důraz musí být položen na reálné změny a nejen na nové ideové zdůvodnění toho, co je nové. Nejde o vytvoření nové ideologie, která by legitimovala politickou moc, případně nové politické vedení státu. Moderní společnosti funkcionálně diferencované schází zcela normativně závazný systém jednání předpokládající všeobecný souhlas. Jde také o uvolnění možností k pragmatickému rozhodování a jednání. Zatím se zdá, že nová koncepce politiky je spíše určena filozofickým salónům než reálné politické scéně.

⁶) Souhrnnou informaci a pokus o výklad pojmů systémové teorie podle "nového paradigma", na kterém má hlavní podíl N. Luhmann, podává H. Willke [1987].

V moderní společnosti je politika funkcionálně odlišena od ekonomiky, vědy a dalších sociálních systémů. Z hlediska komplexu společenských problémů plní pouze parciální funkci ve srovnání s ostatními systémy. Systémové přístupy vycházejí spíše ze Simmelovy analýzy vztahu mezi "vládnoucími a ovládanými"⁷, než z klasické teorie politicky definované společnosti, ve které byla politika definována jako kulminační bod zájmů člověka a občana. Hlavní zájem moderní politiky je zaměřen k nalezení konsensu, aniž by se muselo sahát k násilným prostředkům a k odstranění toho, aby byly určité skupiny upřednostněny v procesech rozhodování a přijímání povinností a jiné naproti tomu znevýhodněny. N. Luhmann říká, že dobrá politika je taková, která je schopna spojit maximum schopnosti realizace rozhodnutí s minimem nepřátel [Luhmann 1987: 11]. Musí se pokoušet přesvědčit protivníky a poražené, že jimi nezůstanou věčně. Myslet ve schématu přátel/nepřátel neodpovídá struktuře moderní společnosti.

Situace u nás je dnes relativně nadějnější, než tomu bylo dříve. Neexistují žádné politické zábrany modernizace společnosti. Je třeba se dívat kolem sebe, orientovat se v prostoru "světové společnosti" a pozorovat tendence, které mají univerzální charakter, přizpůsobit se onomu tlaku moderních společností a nikoli se mu z malicherných důvodů bránit. Něco podobného jsme prožívali v dobách předchozích. Jedna z příčin ztroskotání a krachu předchozího socialistického systému byla v tom, že sice chtěl být prosperující jako kapitalistický, ale chtěl toho dosáhnout "vlastní cestou", "s ohledem na specifické rysy" ap. Jenže tady se ukazuje, že to nejde. Buď se "dostaneme do Evropy", tedy se staneme moderní zemí, vytvoříme podmínky pro ustanovení moderního typu společnosti a pak budeme hledat to, co je v něm naše, nebo se přes všechny zábrany a "specifika", "otázky, které je ještě třeba vyřešit", nehneme z místa a proměníme se v zemi prohlubujících se rozporů. Základní typ moderní společnosti je pouze jeden. Ne proto, že by ho někdo vymyslel, ale že je výsledkem evolučního vývoje, který směřuje k světové společnosti a vynucuje si diferencované změny. Rozpoznat to, co se podstatně mění, co je důležité a prvotní, politicky, ekonomicky určující, nelze z meditací nad českým či slovenským údělem. Logika otázek a odpovědí při vytváření moderní společnosti má také své zákonitosti. Její jazyk je spíše pragmatický než spekulativní.

Lidem vyrůstajícím a dlouho žijícím v totalitním systému, kde vládla všemocná politická strana a všechny projevy byly prvotně vykládány z hlediska politického (zda jsou škodlivé či prospěšné), je obtížné vysvětlit, že v moderní společnosti je obsah pojmu politika zúžený. Politický systém je jedním ze subsystemů společnosti, tedy politika je jen jednou z oblastí společenského života. Politika není všemohoucí síla a politické boje se v moderní společnosti nevedou na bázi ideologií, tedy rozvedením otázky, který model člověka a společnosti je lepší. Programy významných politických stran, které se střídají u moci, jsou v podstatě stejné nebo velmi

⁷) V systémové teorii je podobně jako u G. Simmela kladen důraz na sociální komunikaci, na sociální interakci, na typy sociálních vztahů ap. Politické vztahy, souvislosti politického jednání, tvoří pouze jeden typ vztahů. "Sociologický přístup" k politice je v tomto smyslu odlišný od pojetí významu politiky a politického myšlení jako základu společenských přeměn a realizace ideálu lidství, které nezbytně čerpá z humanistické tradice evropské kultury.

podobné. Jsou odvozeny z principů novověkého demokratického myšlení. Ty se promítly do celého procesu evoluce společnosti ústícího dnes do typu společnosti funkčně diferencované, do autonomie systémů práva, ekonomie, politiky a jejich vzájemné funkční závislosti i do celkové současné prosperity celé společnosti. Dnes není prvotní otázka cílů, ale prostředků, jak udržet vysokou životní úroveň a jak eliminovat konflikty, které neustále vznikají. Z logiky věcí vyplývá, že nemohou být řešeny pouze politickým rozhodnutím.

Důsledky totalitarismu se u nás stále projevují voláním po jednorázovém politickém rozhodnutí, které by vyřešilo jednou provždy všechny základní konflikty. Předpokládá se, že když se dostane k moci elita složená z osvěcených a morálně nezávadných čistých jedinců, že pak vše půjde hladce rozumnou cestou. To, že se to nedaří, přes všechny upřímné snahy, je dnes jasné, ale není to jen chybou těchto jedinců. Mylná jsou také všeobecná očekávání, která oni nemohou splnit. Je to špatně formulovaný problém. Dnes jsou politicky úspěšnější ti, kteří mají razantní, neskrupulózní jednání i myšlení. Jednají v duchu předchozího systému a nacházejí odezvu u jeho pohrobků, tedy takřkajíc všeobecně. Je jim totiž rozumět, i když zanášejí politickou scénu balastem problémů druhého řádu, z hlediska prioritního požadavku modernizace společnosti. Oni totiž apelují na mylnou představu posílenou předchozí zkušeností, že politika je zázračným terapeutickým prostředkem. Úkolem politiky by mělo být vytváření podmínek pro vznik moderní společnosti, tedy umožnit ustavení a rozvoj autonomních systémů společnosti značně diferencované.

Katastrofální situace ekonomického systému u nás vyvolala návrh, jak jí čelit ekonomickou přestavbou. To vyžaduje změny, jimž se musí ostatní systémy adaptovat. Musí to udělat i politický systém, právní, systém vědy, výchovný, ekologický. Ekonomická změna nemůže být prosazena beze změn v rámci těchto systémů.

Právě z hlediska systémové teorie je více než jasné, že změny, které ekonomická reforma vyvolá, budou nesmírně rozsáhlé a že proniknou do všech oblastí společenského života. Nejde zdaleka jen o nějakou "ekonomickou" životní orientaci, o radostnou perspektivu osobní prosperity každého občana. Právě proto, že naše společnost není dostatečně elastická, flexibilní, vyvolá tato změna řadu nepředvídatelných reakcí, které nedovedeme odhadnout také proto, že schází adekvátní sociologicky relevantní informace a údaje o stavu naší společnosti. Radikální změna ekonomických vztahů, nastolení principu trhu je pouze předpokladem a nikoli cílem vytvoření společnosti moderního typu. Ekonomické prostředky nátlaku sice vytvářejí nový model ekonomického systému a zároveň podmiňují a provokují vývoj, diferenciační proces v ostatních sociálních systémech, ale neovlivňují jej přímo, kauzálně či direktivně. I z tohoto důvodu není možné očekávat, že modelem řešení ekonomických problémů v rámci ekonomického systému budou vyřešeny všechny problémy v rámci ostatních systémů. Dnes se však bohužel mnozí domnívají, že nově nastolený ekonomický model se prosadí silou analogickou síle politické moci v předchozím totalitním režimu. Uplatnění politické moci požadují tentokrát ve službě dobré věci, jak sami říkají, neboť jde o všeobecnou prosperitu ekonomickou.

Ekonomika a politika jsou sice v jistém smyslu základní systémy společnosti, ale v žádném případě nepokrývají široké spektrum zájmů a požadavků moderní horizontálně diferencované společnosti. Jejich funkce není "determinující", direktivní. Rozmanitost zájmů v současné společnosti, tradice jejího vývoje, historické souvislosti společenské struktury, vyvolávají otázky, které nelze řešit pouze politiky a ekonomicky, mocí a penězi. Vystřídat hypertrofii politické moci "zbožštěním" ekonomické síly jako jediné a rozhodující v systému moderní společnosti není možné. Podobně zanedbané jsou také ostatní sociální systémy, i když dnes je pochopitelně prioritní otázka ekonomická. V těchto systémech je situace ještě nepřehlednější než v oblasti ekonomické, a pokud nebudou jasně formulovány předpoklady jejich rozvoje v kontextu problémů jim vlastních (vědecké problémy vědy, ekologické otázky na bázi ekologie ap.), nestanou se součástí "společenské komunikace". Potom budou celospolečenské otázky "komunikovány" pouze na bázi politické či ekonomické, čímž formálně nepostoupíme za hranice typu "stratifikačně diferencované" společnosti, tedy předmoderní.

Jestliže jsou přijaty konkrétní zásady ekonomické přestavby inspirované novoliberalismem a jiné se nenabízejí, pak je nutné rychle reagovat konkrétními opatřeními místo úvah o tom, zda je to dobré nebo není. Důsledkem těchto rozhodnutí jsou nezbytné radikální strukturální změny celé společnosti. Odpovědnost politiků spočívá dnes v tom, že budou věnovat pozornost především otázkám životně důležitým s ohledem na jejich trvalý význam, tedy těm, které je nutné řešit při vytváření moderní společnosti.

Měl by se proto také změnit způsob, jakým se dnes veřejně diskutuje o těchto otázkách v parlamentu, ale také píše v novinách či mluví v rozhlase a televizi. Jsou to zatím převážně debaty příliš nevěcné a jednostranné. Řeší se otázky spíše morálně filozofické či morálně politické. To je bezesporu důležité například pro rozvíjení politické kultury v posttotalitní společnosti. Je zde však také řada otázek reálné politiky, což neznamená pouze politiku všedního dne, ale ani teoretickou koncepci víceméně se přibližující politickým zásadám. Znamená to především promýšlení reálných souvislostí a možných následků rozhodnutí v konkrétních podmínkách dané společnosti. Jde o orientaci reálné politiky, o čistě funkční analýzu reálných možností. Jediným kritériem rozhodování je zde efektivní řešení problémů. A to vyžaduje opět vidět naši společnost v reálných souvislostech a s ohledem na cíl, kterým je její modernizace.

Úvahy o systémové teorii vyvolávají dnes u těch, kteří neznají současný stupeň vývoje těchto teorií, určité rozpaky. Zjednodušeně se domnívají, že systémové teorie automaticky preferují celek systému na úkor jedince. Vytýkají systémovým přístupům jejich ahumánnost. To je důsledek úvah o politických systémech totalitního typu, případně o totalitním nároku systému jazyka, systému vědy či ekonomického systému. Tyto diskuse jsou živé v západní filozofii a sociologii.

Proti totalitaristickému pojetí systému, celku určujícímu a preferujícímu zájmy celku, kolektivu před zájmy jedince, je v moderních teoriích systému zdůrazněno pojetí systémů jako "souvislostí jednání". Systémy nejsou něčím "vnějším", represivním, ale vyvíjejí se jako autopoietické či sebereferenční v procesu diferenciaci [Luhmann 1984]. Represivní funkce systému z hlediska teorií autopoietických sys-

témů vzniká tam, kde se vývoj systému, evoluce společnosti zastaví. To se děje právě předřazením "ideologie", cílů, projektů, "nejlepších modelů člověka", ideálů společnosti ap., tedy určité teze, která se pak stane základem "mocenského" prosazování ideálu bez ohledu na reálné podmínky evoluce. "Humanistická tradice" akcentuje jiné aspekty společenského života a je v této souvislosti třeba říci, že jí pro co nejkomplexnější popis vývoje moderní společnosti schází slovník. Změny, které byly prováděny ve smyslu nejlepších tradic humanismu, byly často paradoxně vystřídané formálně stejnými změnami podle ideálů zcela opačných ať zjevně či skrytě.

Je pochopitelné, že se dnes u nás živě diskutuje veřejně o tématech, o nichž se dříve mluvit nemohlo. Probírá se křesťansko-humanistická tradice evropského myšlení, filozofické a morálně politické otázky, uvažuje se o poslání inteligence či intelektuálů v politice. To vše se děje ve vyspělých zemích Západu také, ale s menší intenzitou než u nás, na pozadí fungujícího systému moderní společnosti. To, že československý vývoj vzbudil tak obrovský zájem intelektuálů v těchto zemích, bylo způsobeno také tím, že postavení a role intelektuálů v Československu byla a je něčím neobvyklým. Intelektuálové dnes musí řešit úkoly, na které nejsou odborně připraveni a v jistém smyslu jsou cizí jejich bytostné orientaci životní i sociální. Je to jistě přechodné období, po kterém bude následovat příchod nových lidí do politiky, lépe připravených a věcněji zaměřených. Podněty, které dnes přinášejí do současného politického života jsou sice originální, ale jejich reálné prosazení závisí, stejně jako tomu bylo dříve, na vlastnostech konkrétní sociální struktury. V politickém životě platí více než kde jinde Goethovo "šedá je teorie a zelený je strom života". Intelektuálům v politice se dnes "postmoderně" zelenají teorie v šedi stromu politického života.

S tradičním pojmem intelektuála je spojen určitý koncept života. Sociologicky viděno, je tato pozice vázána na určitou tradici a v moderní společnosti se výrazně proměňuje. Zůstává však jejich důležitá funkce zasahovat do veřejného mínění a mít možnost je ovlivňovat. Francouzský filozof Foucault varuje před nebezpečným pokušením, kterému se nedovedou mnozí z nich ubránit. Domnívá se, že by se intelektuálové měli zříci své tradičně profetické funkce. Tím nemyslí pouze jejich nárok říkat, co se stane, ale také funkci zákonodárců, po které tak dlouho toužili. Varuje před jejich častým sklonem říkat "tak se to musí dělat", "to je správné", "následujte mne, já jsem opora, opěrný bod vašeho pohybu". A jak shrnuje, "straší" ještě dnes v hlavách těch, kteří mluví a píší o svém poslání, modely řeckých mudrců, židovských proroků a římských zákonodárců [Foucault 1979].

Systémové přístupy ponechávají poněkud stranou témata tzv. humanistické tradice ve společenskovědní teorii nikoli proto, že by nebyla sama o sobě důležitá a významná, ale proto, že nepostihují dostatečně komplexitu vztahů moderní společnosti a její pohyb. Systémové teorie usilují o prosazení nové sémantiky, která více odpovídá strukturálnímu typu moderní společnosti.

V pokusech o obecné, co nejkomplexnější zachycení společenských změn systémovou teorií, se jednotlivé události ukazují v jiných obrysech, než při pohledu zblízka. Stejně tak je tomu při rozpoznání toho, co je třeba řešit přednostně. Humanistická tradice má jistě své opodstatnění. Úvahy o člověku a jeho postavení

ve světě a ve společnosti jsou trvale součástí filozofického myšlení. Humanitní inteligenci, která tyto problémy reflektuje, přísluší především role kritická a analytická. Samopohyb společnosti, jehož součástí je i člověk, má však své zákonitosti, které je třeba zachytit a popsat metodicky jiným způsobem. Systémové teorie se o to pokoušejí.

Teze o nutnosti "překonat" humanismus evropské kulturní tradice je neustále připomínána v systémové teorii N. Luhmanna⁸. Dochází podle něj k řadě nedorozumění způsobených setrváváním u představ společenského a politického vývoje jako postupné "emancipace" člověka. Je-li potom "reprezentativní demokracie" chápána v duchu emancipační teorie, která vychází z určitého "předobrazu", "modelu" člověka jako vzoru či ideálu, pak jsme politicky na cestě k totalitarismu⁹. Dnes nejde podle Luhmanna o "cíle", ale o vytvoření takového "stavu", situace, ve které by reprezentativní demokracie byla co nejvíce "otevřená a flexibilní". Spíše než na cíle, je třeba se zaměřit na prostředky, jak toho dosáhnout.

V moderních společnostech může podle Luhmanna znamenat demokracie jen jedno: reverzibilitu selektivních výkonů rozhodovacích procesů, udržení co možná nejširší oblasti selekce pro stále nová a rozdílná rozhodnutí [Luhmann 1987: 39]. Demokracie je v tomto smyslu jakýsi "protimechanismus", mechanismus namířený proti byrokracii a tendenci politiky omezovat "pole rozhodování". Bez tohoto mechanismu, který nově otevírá diskusi, je systém zablokovaný a běží naprázdno.

Jedním ze základních předpokladů společenského vývoje je získávání, zprostředkování a vyhodnocování informací. Informacemi je komunikován určitý smysl. Subsystémy moderní společnosti se rozvíjejí právě na bázi produkování, šíření a zpracování informací [Luhmann 1984: 191-242]. Z hlediska tradičního myšlení humanistického typu bývá tento proces označován za výraz "dehumanizace" života. Je však otázkou, jaký je smysl tohoto hodnotového posouzení, jedná-li se o pouhý popis a konstatování těžko změnitelného stavu, který vyplývá z charakteru evoluce společnosti. Proces zpracování a vyhodnocování informací v systémech práva, ekonomiky, politiky, výchovy aj. je zároveň způsobem, jak je "komunikován smysl". Jinými slovy to znamená, že se v jednotlivých systémech ustavují mechanismy řešení problémů zaměřené na to, co je v dané chvíli důležité. U vyspělejších, dokonalejších, funkcionálně diferencovanějších systémů je tento proces přesnější a rychlejší.

V poslední době můžeme pozorovat narůstající zájem o teorie postmoderní společnosti. Právě postmodernistické myšlení se vyznačuje nechutí k systémovým

⁸) Luhmann považuje za problematický pokus zachránit evropskou politickou filozofii v době, kdy máme každodenní zkušenost s radikálně se měnícími společenskými strukturami. Novodobá společnost je v tomto smyslu systémová formace bez historické paralely. Podle Luhmanna schází naší době velké, podnětné ideje podobné těm, které před dvěma sty léty uvedly do pohybu moderní státy, a o kterých se stále mluví a píše. Tyto ideje jsou sice přítomné, ale ztratily kontakt se skutečností. Jsou spíše než zdrojem naděje, příčinou neustálého rozčarování a tím, co brání pohledu na realitu.

⁹) To znamená předpoklad, kdy je určitý systém hodnot považován za jediný správný, a proto také aplikovatelný.

teoriím. Postmoderní společnost je chápána jako společnost rozčarování z modernistické snahy po vytvoření harmonicky fungujícího systému. Jsou-li dnes uplatňovány analyticko-kritické přístupy k výkladu postmoderní společnosti i u nás, pak je to počínání pošetilé. Jsme totiž ve stadiu premoderním a nikoli postmoderním. Moderní společenský systém není dosud ustaven. Postmodernistické úvahy se vztahují ke společnosti bohaté a prosperující a jsou výrazem nechuti k některým stereotypům života v ní a hledáním cesty, jak z toho ven. Jsou zamyšlením nad budoucností, výzvou k toleranci, k jiným typům sociální soudržnosti než je ten, který formoval moderní společnost evropského typu. Postmodernistická kritika odmítá uvažovat o jediném možném, univerzálním typu společnosti a vývoje. Preferují se spíše různosti, odlišnosti, "jiné pravdy", "jiné hodnoty". Je to výzva na pozadí zkušenosti moderní společnosti a týká se především kultury, smyslu lidského života, celé řady filozofických otázek, které v zemích Západu postupně jako by zcela odumíraly či přestávaly být tematizovány.

V posttotalitní společnosti však dostávají lehce karikaturní podobu. Situace, kterou odráží tato diskuse na Západě, je jiná než u nás. Hodnocením a interpretacím smyslu společenského vývoje musí nutně předcházet faktická znalost sociální reality, jejích prvků a základních vztahů. Proto spíše než sociálně kritické teorie současné moderní společnosti, jsou u nás jistě potřebnější teorie popisující základní mechanismy jejího života. Současná společnost je natolik složitá, že k jejímu pochopení nevystačíme ani s vypůjčenými či samostatně formulovanými morálně politickými nebo filozoficko-kritickými postřehy. Úkol, který stojí před společenskými vědami je mnohem širší, méně rozčileně patetický, a o to více všední. Jedním z pokusů o popis toho, co se vlastně kolem nás děje, z obecně sociologického hlediska, by mohla být i aplikace nového paradigmatu teorie sociálních systémů. Nejde přitom ani tak o vyřešení všech problémů, o sociální terapii, ale o orientaci ve složité situaci současné společnosti.

Literatura

- Foucault, M. 1979. *Dispositive der Macht*. Berlin.
- Habermas, J. 1985. *Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.
- Luhmann, N. 1973. *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*. Frankfurt a. M.
- Luhmann, N. 1980. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Frankfurt a. M.
- Luhmann, N. 1984. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.
- Luhmann, N. (ed.) 1985. *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*. Opladen.
- Luhmann, N. 1987. *Archimedes und wir*. Berlin.
- Willke, H. 1987. *Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme*. Stuttgart.

Summary

Modernization of social life taking place in this country may be described by the system theory. Present-day system theories, those following the new paradigm, express in a specific way social reality and its dynamic variability. They are aimed at the description of structure and not at individual historical "contents". The system approach is not "explanation" of history, but a description of the principles of events of social reality.

Drawing from Luhmann's division of society types according to the differentiation in segmentary, stratificationary and functional, then functional differentiation is characteristic for modern society. Within it are advancing autonomous sub-systems (politics, economics, law etc.) and at the same time a new type of their interdependence on the functional differentiation principle develops. It is a dynamic, variable and "non-utopian" society. It is marked by frequent conflicts as a necessary part of events as well as by search of consensus.

Our society is neither modern nor post-modern, but post-totalitarian. In the modernization process the rigid, hierarchic, totalitarian society, where politics had a dominant position is gradually reduced. This leads frequently to unjustified expectations that all problems can be resolved politically, by a "miraculous therapeutical intervention". It is assumed that if an élite consisting of enlightened, morally pure, uncorrupted individuals comes to power, then everything will run smoothly. It has become clear by now, that despite all the sincere endeavor it is not successful. It is not just the failure of such individuals, erroneous are the general expectations which these people cannot meet. It is an incorrectly formulated problem.

Contemplation of the system theory produces nowadays some uneasiness in those who do not know the present state of development of the theories. In a simplified way they think that the system theories automatically prefer the whole of the system to the prejudice of the individual. They blame the system approaches for their lack of humanity. This is the consequence of thinking in terms of political systems of totalitarian type, or of the totalitarian language system, science system and economic system pretensions.

Contrary to the totalitarian conception of the system as a whole determining and preferring the interests of a whole, of the collective to the interests of the individual, the modern system theories stress the conception of systems as "a continuity of events". Systems are not "extraneous", repressive, but are developing as autopoietic or self-referring in the process of differentiation. The repressive function of a system from the aspect of the autopoietic system theories will appear where the development of the system, the evolution of society is arrested. This takes the form of advancing "ideology", goals, projects, "best models of man", ideals of society etc. such particular thesis, gradually becomes the essential element in pushing through an ideal by power, regardless of the actual conditions of the evolution.

System approaches leave somewhat aside the topics of humanistic tradition in the social science theory. It is not because these are not considered important and significant, but because they do not render fully the complexity of relations of modern society and its progress. System theories endeavor to assert new semantics corresponding more with the structural type of present-day modern society. The system is conceived as a scheme of differentiation of the social reality and the pragmatic functioning of a non-ideological, democratic society.

According to Luhmann in modern societies democracy can mean but one thing: reversibility of selective procedures of decision-making processes, holding the widest possible sphere of selection for ever new and different decisions. Democracy in this sense is a sort of "counter-mechanism", a mechanism directed against bureaucracy and the tendency of politics to restrict "the field of decision making". Without such mechanism for re-opening discussion the system is blocked and runs idle.

One of the attempts to describe what is in fact going on around us could be, from the general sociological aspect, the application of a new paradigm of the social system theory. It is not aimed at the resolution of all problems, social therapy, but orientation in the complicated situation of present-day society.

Sociologická teorie a instituce klientely

JAN KELLER

Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Brno

Sociological theory and the institution of patronage

Abstract: This article deals with the neglected question of patronage. The author presents the ways in which the sociological theory suggests the fiction of equality. From this point of view the concepts of the community and society, of a group, formal organization and functional as well as conflict approach to the study of power are analyzed. This fiction of equality prevents sociology from exploring seriously the institution which reproduces inequality among people. The author defines the relations of patronage as a non-market method of distribution of scarce goods. That is why he refuses the attempts to grasp the category of patronage in the terms of the exchange theory which only formalizes market relations. Patronage is the opposite of market calculation, it enables separation of those for whom the goods in demand will be available. That is why it flourishes above all in connection with the distribution of power. The principles of the classical patronage which was an important part of functioning of traditional societies began to split up at the beginning of the industrial revolution and when market became the dominating element. At the level of everyday relations it is becoming favoritism which loses the ethos of patronage devotion. The patronage loyalty is transformed into the loyalty to the native country, the class, the nation etc. Politicians abuse this break up to legitimize their patronage nets by using the rhetoric of devotion to the great ideals of equality.

Sociologický časopis, 1991, Vol. 27 (No. 6: 726-741)

Otázka klientely jako sociální instituce a význam klientských vztahů ve fungování moderní společnosti mají své pevné místo na seznamu nepohodlných skutečností, které sociologická teorie odsunuje na okraj svého zájmu. Kontrast mezi zájmem historiků a sociálních antropologů a indiferentností sociologické teorie je vskutku nápadný¹. Pověstnou výjimku z pravidla představuje S. N. Eisenstadt. Jeho impulsy se však dosud nestaly součástí sociologického povědomí, ani nepřispěly k reformulaci východisek a základních kategorií sociologické teorie².

Převažující nezájem sociologie o otázky klientely může snadno budít zdání, že tento sociální jev je otázkou minulosti. Podle našeho názoru se jedná spíše o optický klam, který je vyvoláván jednak odlišností technik sociologického výzkumu od metod historické práce, jednak celkovou konceptuální výbavou moderní sociologie. Přístup historiků k osobní korespondenci, k pamětem a soukromým dokumentům vlivných osob je pro zachycení neveřejných sítí klientských vztahů pocho-

1) Vedle literatury pojednávající o klasické klientele starého Říma se pozornost historiků soustřeďuje zejména na období 16. až 18. století [Durand 1981, Kettering 1986]. Sociální antropologie analyzuje konkrétní případy systémů klientely [Gellner, Waterbury 1977], má však i teoretické ambice [Boissevain 1974].

2) Eisenstadt je editorem slovníku o politickém klientelismu, zabýval se klientelou z hlediska teorie sociální směny, podporuje zájem o výzkum klientely u studentů sociologie.

pitelně vhodnější než dotazníky, ankety a interview, na které se tak často redukuje metodologická výbava sociologů. Druhý (teoretický) handicap sociologie je však patrně ještě závažnější. Sociologická teorie je vystavěna na pojmech, které nejenže neusnadňují tematizování problematiky klientských vztahů, ale naopak takovou možnost spíše blokují.

Fikce rovnosti v sociologické teorii

Sociologie ve snaze objasnit vazby mezi člověkem a jeho společností věnuje zvlášť velkou pozornost kategorii sociálních vztahů. Její pojmy přitom již tradičně oscilují kolem dvou typů mezilidských vztahů: těch, které jsou založeny na afektivní solidaritě v rámci skupiny, a těch, které spočívají na racionální kalkulaci autonomních individuí. Tak vzniká známé dilema, zda je pro člověka jako jednotlivce i pro stav společnosti jako celku blahodárnější spoluúčast a pomoc ze strany blízkých, anebo spíše korektní a věcné jednání ze strany osobně nijak nezúčastněných partnerů. Úvahy sociologů se tak pohybují v prostoru vymezeném na jedné straně Tönniesovým (přinejmenším implicitním) upřednostňováním vřelé, participující pospolitosti oproti chladně kalkulující společnosti, a na straně druhé Sennetovým odmítnutím tyranie intimity a poukazem na zásadní význam odměřených, avšak korektních mezilidských vztahů pro formování důstojného života v občanské společnosti. Odpověď na toto dilema bývá nezřídka funkcí politického vkusu jednotlivých autorů. Dilema je nápadně podobné nesmiřitelné opozici pravicového liberalismu a levicového socialismu v zemích žijících v duchovní atmosféře minulého století³.

Na první pohled se zdá, že v úvahách typu "Gemeinschaft versus Gesellschaft" máme skutečně co činit se dvěma naprosto protikladnými koncepcemi jak charakteru lidské společnosti, tak charakteru lidské povahy. Podle pospolitostní teorie člověk vděčí za vše, čím se stal, svému společenství. Ideologicky rozrůzněnými odrůdami této koncepce je jak Durkheimův sociologismus, tak Meadovo pojetí socializace, Gierkeho koncepce dějin i Marxovo pojetí člověka. Alternativní teorie je postavena na autonomii jednotlivce, na jeho právu, na svobodu omezovanou pouze stejnými právy druhého a na přesvědčení, že sledování vlastních osobních cílů je nejjistější zárukou prosperity všech.

Vzniká dojem, že obě pojetí jsou nejen radikálně odlišná, ale že navíc prezentují dva typy vztahů, které v různých polohách, nuancích a stupních pokrývají naprosto celý sociální prostor, takže sociologie, která by je dokázala seřadit na stupnici "pospolitost - společnost" podle míry jejich formálnosti, by tím bezezbytku vyčerpala všechny myslitelné formy lidského soužití. Jednotliví sociologové se pak podle míry osobní tolerance dají rozdělit do dvou typů. Typ netolerantní, který upřednostňuje buď individuální anebo kolektivní model a v modelu opačném spatřuje trestuhodné nedopatření dějin a hrozbu pro přežití lidstva. Ti, kdo straní pospolitosti, kritizují chladnost a vypočítavost sobeckého individualismu, poukazují na hrozivý nedostatek sociální solidarity a snaží se oživit fikci útulné komunity, ve které se rodinná pohoda pojí s nezištnou obětavostí mezi bližními pracujícími

³) Analýzou tohoto dilematu evropského myšlení se v pronikavé studii zabývá A. Black [1984].

přesčas pro blaho druhých. Stoupenci individualismu se naopak děsí nesvobody a útlaku ze strany kontrolních mechanismů a doporučují sociální laissez faire. Druhým typem sociologů jsou sociologové tolerantní, kteří věří, že oba protikladné modely lze smířit v jakési vyšší syntéze. Bohužel nevědí, jak tuto syntézu provést. Nedokáží poskytnout záruku, že místo kladů obou systémů se nakonec nezkombinují jejich zápory. Žádná snaha o propojení sociální soudržnosti a individuální svobody není bohužel imunní vůči zvráceným důsledkům v podobě nevábného spojení individuální nesvobody a sociální dezintegrace⁴.

Soupeření obou typů interpretace vztahů mezi lidmi odvádí pozornost sociologie od problému mnohem hlubšího. Ve skutečnosti nejsou obě koncepce zdaleka tak odlišné, jak je běžně prezentováno. Oba výklady představují pouze rovnice na totéž téma, oba jsou jen poněkud odlišnou kombinací týchž hodnot rovnosti a profitu, tedy dvou základních hodnot moderního myšlení tak, jak se formulovalo v opozici k principům feudalismu. Obě koncepce vlastně jen různým způsobem vyjadřují přesvědčení o nerozlučné souvislosti mezi rovností individuí a jejich profitem. Romantický model pospolitosti i pragmatický model společnosti je v podstatě soustředěn kolem téhož hesla: bez rovnosti není zisku.

Toto přesvědčení tvoří základ moderního evropského způsobu prezentace společnosti a člověka, a bylo by pro toto myšlení velmi bolestné, kdyby se ukázalo jako problematické. Proto je z jeho hlediska funkční redukovat polemiku právě jen na konkurenční soupeření pospolitostní a společenské verze spojení rovnosti a zisku. Diskutuje se v podstatě "jen" o tom, zda je výhodnější to uspořádání, kde jednotlivci jsou si naprosto rovni ve své podřízenosti celku (společnému blahu), anebo takové uspořádání, kde individua jsou si rovna ve své nezávislosti na celku (z čehož opět posléze vyplyne společné blaho). Ať již převládne první verze či druhá, základní spojení hodnot rovnosti všech a zisku všech zůstává zaručeně mimo diskusi a žádný socialista ani liberál na okamžik nepřipustí, že lidé by si mohli být nerovni a ještě na tom vydělat.

V případě pospolitosti je idea rovnosti přímo definičním znakem celého útvaru. Pospolitost vzniká sdružením sobě rovných (na rozdíl od panství) a pospolitý život tuto bytostnou rovnost dále reprodukuje⁵. Pospolitost jako společenství rovných je zárukou prosperity svých členů. Jako celek garantuje jejich zájmy. Rovnost a zájmy jednotlivců jsou zde harmonicky spojeny, o nerovnosti se věří, že by poškozovala většinu, ohrozila jednotu celku, a tím ve svých důsledcích nakonec i zájmy těch, kteří privilegia uzurpovali.

⁴) Pěkným příkladem omezenosti individuálně liberálního pojetí je jinak důkladná práce B. Lavergne [1959]. Komplementární naivita stoupců solidární pospolitosti je bezpečným poznávacím znakem teoretiků komunitních utopií všeho druhu. V možnost kombinace předností obou typů sociálních vztahů věřil F. Tönnies, nejnověji je toto přesvědčení přítomno u A. Blacka [1984].

⁵) Zvláštním případem pospolitosti je rodina, která propůjčuje tomuto typu vřelou a družnou atmosféru. Prvek nerovnosti (postavení obce, rozdíl mezi dospělými a dětmi) nemá sociální povahu, je důsledkem skutečnosti, že rodina je zároveň biologickým útvarem a v širších sociálních pospolitostech se nemusí reprodukovat.

V případě (občanské) společnosti je formální rovnost všech opět brána jako zcela nezbytný předpoklad fungování celku a prosperity jednotlivců. Bez rovnosti podmínek a šancí není možná kalkulace zisku a jednání nemůže být racionální. Všechna privilegia, která rovnosti brání, je třeba odstranit jako iracionální prvek, který brzdí ekonomickou racionalitu, a tím opět poškozuje všechny.

Jak v případě pospolitosti, tak v případě společnosti nalézáme stejné ztotožnění rovnosti a prosperity na straně jedné, nerovnosti a ztrát na straně druhé. Lze ukázat, že toto spojení se budovalo ve zkušenosti evropského měšťanstva již od raného stadia vývoje středověkých měst [Black 1984] a jeho prvky lze sledovat i v případě měst antiky [Polanyi 1977]. Zejména středověké město představovalo ve svých raných stadiích prototypické spojení proklamované rovnosti a garantovaného zisku. Později stejný ideál vpravuje vítězná buržoazie do konstitucí národních států. Kontrast mezi deklarovanou rovností a faktickým zvýhodněním ziskově úspěšných (včetně jejich potomků) představuje hlavní problém doktríny liberalismu a vděčné téma kritické sociologie počínaje teorií elit a konče (prozatím) teorií reprodukce kulturního kapitálu.

Stoupenci pospolitostní solidarity i liberálního individualismu sdílejí totéž paradigma. Pojem solidarity je upozorněním, že bez určité míry vzájemnosti (která předpokládá rovnost) bude ohrožena prosperita všech; koncepce kalkulujícího individualismu je poukazem na to, že jedině prosperita jednotlivců zaručuje opravdu důstojnou vzájemnost. Obě koncepce svorně sugerují, že všichni lidé jsou si v principu rovni, že tato rovnost je v jejich společném zájmu a že je určujícím předpokladem i nutným výsledkem jejich soužití.

Sociologie pak reprodukuje tuto ideologii vzájemné souvislosti rovnosti a zisku přímo ve své konceptuální výbavě. Názorným příkladem je její pojetí skupin. Sociologický pojem skupiny není v žádném případě hodnotově neutrální. Nejde zdaleka jen o to, že výčet různých druhů skupin v učebnicích sociologie nápadně připomíná mentalitu společnosti konzumu. Máme skupiny malé, velké, primární, sekundární, formální, neformální... Potřebu luxusního zboží zaručeně uspokojí skupiny exkluzivní, konzumní apetit povzbudí skupiny referenční. Každá z těchto skupin vás učiní rovným s jiným okruhem lidí. Všechny skupiny totiž mají společné, že v principu zrovnoprávňují své členy a zakládají jejich vzájemnost vůči všem nečlenům. Princip středověké městské komuny je zde naprosto věrně reprodukován (ve vysoce abstraktní poloze) a povýšen na princip klasifikace všech myslitelných forem lidské sociability⁹.

Jestliže v dějinách platilo, že "městský vzduch činí svobodným", pak v sociologii platí, že "skupinové prostředí zrovnoprávňuje". Nerovnost je z koncepce skupin různými způsoby vytěšňována. Velké skupiny (národ, rasa, třída, lidstvo) neznají uvnitř mezi svými členy žádnou nerovnost, malé skupiny mívají sice neformální vůdce, ten je však jen prvním mezi rovnými, jeho postavení je

⁹) Dokonce i tradiční bašta nerovnosti v rámci skupiny - rodina - je stále více demokratizována a kromě toho je v moderní společnosti stále více destabilizována a ve své patriarchální podobě nehraje již v demokratické společnosti žádnou roli.

delegováno se souhlasem ostatních (asi tak jako v případě představených demokratické městské obce) a základní rovnost všech nijak nezmenšuje.

Právě z titulu své rovnosti má každý člen skupiny vzhledem k druhým členům dalekosáhlou svobodu. Jejím sociologickým výrazem je praktika sociologických testů, která demonstruje, že každý člen skupiny může zcela libovolně a nezávazně určovat své preference (či jejich opak) vůči kterémukoli jinému členu skupiny. Tak rozsáhlá svoboda však není zdaleka přípustná ve vztahu člena ke skupině jako celku. Nutnost respektovat skupinové normy a hodnoty je zcela nekompromisní a sociologie ji vyjadřuje mnoha různými způsoby, ať již v souvislosti s výkladem procesu socializace, sociální patologie, sociální kontroly či teorie rolí. Spojení svobody vůči druhým jednotlivcům se striktním respektováním celku, tento základ sociologického pojetí skupiny, má svůj zcela reálný historický předobraz ve společenstvích korporativního typu i svého reálného ideologického předchůdce - ve fikci společenské smlouvy jako základu občanské společnosti.

Téma nerovnosti je z výkladu skupin vytlačováno do oblasti formálních organizací, kde je nerovnost specifickými způsoby neutralizována. Nerovnost v rámci organizací je interpretována výhradně jako nerovnost pozic a je přísně oddělena od osobních kvalit těch, kdo tyto pozice zastávají. Nerovnost pozic je navíc prohlášena za pouhou funkcionální různost: každá pozice je nepostradatelná z hlediska celku. V každém případě je nerovnost (raději: různost) pojata tak, aby neubírala nic na cti podřízených, ale aby naopak potvrzovala jejich status⁷.

Dalším způsobem, jak banalizovat existující nerovnosti, je vyložit je jako sociální distanci. Na tomto principu spočívá teorie sociální stratifikace. Jednotlivé vrstvy jsou pokládány do vertikální diskontinuity, nemají žádné styčné body. Distance, která je mezi nimi udržována již samotnými způsoby měření výše jejich statusu, je důležitá, neboť distance je nerovnost, která neevokuje závislost. Tím, že vyložíme nerovnost jako distanci, zaručíme všem zúčastněným plnou autonomii, čímž vlastně nerovnost popřeme.

Existují samozřejmě četné sociologické studie věnované přímo problémům sociální nerovnosti. Ani ony však k pochopení instituce klientely nepřispívají, a to právě proto, že nerovnost je zde chápána jako problém. To je případ teorie elit, která negativním způsobem opět vyzvedává centrální význam hodnoty rovnosti. Fungování klientel je naopak založeno na přesvědčení, že nerovnost je nezbytným a univerzálním předpokladem řešení problémů všeho druhu.

Moc jako alibi podřízených

Existuje oblast sociologického zájmu, o níž lze předpokládat, že otázka nerovnosti se v ní dostane přímo do středu pozornosti. Jedná se o téma moci. Literatura na toto téma je dnes již nepřehledná, zdá se však, že v ní dominuje dvojí odlišné poje-

⁷⁾ Je zde určitá podobnost s poměry raného feudalismu, kdy služba urozeným nesnižovala status, ale naopak poslechťovala. Michel Crozier vyjádřil tuto mentalitu velmi věrně, když konstatoval o zaměstnancích na nejnižších příčkách organizačního žebříčku, že jsou hrdí na to, že stojí na žebříčku. Čím členitější je hierarchické rozpětí formálních organizací, tím snazší je prezentovat nerovnost jako různost.

tí moci a mocenských vztahů. S jistým zjednodušením je lze označit jako pojetí funkcionální a pojetí konfliktní. V prvním případě je moc pojata jako hra se sumou různou od nuly, v případě druhém jako hra se sumou rovnou nule. Jak obě pojetí charakterizovat z hlediska rovnosti a zisku?

Funkcionální pojetí má tendenci vyloučit prvek nerovnosti mezi lidmi dokonce i z výkladu mocenských vztahů. To plyne z teze, že moc různých subjektů v rámci systému se sčítá a výsledný vektor je orientován v zájmu celku. Toto vidění je blízké Parsonově koncepci sociálního systému právě tak jako marxistickému pojetí neantagonistických tříd. Čím více moci bude v určité sociální jednotce kumulováno, tím větší bude zisk všech jejích členů. Podle tohoto pojetí ve společnosti už došlo k nahrazení vlády nad lidmi správou věcí. Moc je pro celek natolik blahodárná, že úvahy o nerovnostech a ničím nekompenzovaných ztrátách nepřicházejí v úvahu. Celá společnost se stává jediným velkým městem s plnými měšťanskými právy pro všechny. Už není neplnoprávných cizinců či méněhodnotného plebsu, který by neparticipoval vůbec anebo jen symbolicky. Poslušnost samozřejmě nezmizela, změnila se však v občanskou ctnost, která má podobu uvědomělého respektování hodnot a norem, radostného konsensu. Člověk zde není kontrolován druhými lidmi, ale neosobními předpisy rolí, jejichž respektování ho v očích druhých může jediné povznést. Poslušnost zde činí lidi vskutku rovnoprávními, neposlušnost je kvalifikuje jako patologické případy, kterým je třeba ukázat správnou cestu.

Konfliktní pojetí moci vyzvedává hodnotu rovnosti jiným způsobem. Moc je zde definována jako schopnost osoby A přimět osobu B, aby jednala způsobem, který by jinak sama nezvolila. Právě tato skutečnost zakládá vztah závislosti B na A, podřizuje osobu B osobě A. Na prvý pohled vypadá tato definice přísně formálně a dobře zapadá do koncepce nehodnotící sociologie. Ve skutečnosti je však zatížena celou řadou hodnotících předpokladů. Je v ní skryto přesvědčení, že je třeba člověka donutit, aby akceptoval nerovnost, a že nikdo nebude dobrovolně souhlasit se ziskem, který by byl nižší, než je zisk druhých. Předpokládá se navíc, že i vynucená nerovnost je natolik bolestná a nepřijatelná, že je třeba ji stále znovu kompenzovat rafinovanými způsoby legitimace. Uvidíme, že v případě klientely jsou všechny tyto předpoklady nesprávné.

Dvojí pojetí moci, které se zdá být na první pohled zcela protikladné, je tedy opět jen dvojí variací na totéž téma. Obě koncepce vysvětlují a ospravedlňují skutečnosti, které odporují centrální ideji rovnosti, z níž plyne profit. Konfliktní pojetí moci připouští nerovnost jen jako tvrdě vynucenou a pečlivě ospravedlňovanou praxi. Ti, kdo v podřízeném postavení poslouchají, aniž by měli šanci na adekvátní zisk, mají alibi v tom, že se v této situaci ocitli nedobrovolně. Kdyby zde nebylo donucení, jednali by určitě jinak. Dokonce i ti, kdo z moci těží, jsou si vědomi nenormálnosti situace a snaží se ji podrobeným přijatelně ospravedlnit. Funkcionální pojetí moci pak vystupuje jako alibi samo. Ve skutečnosti není analýzou fungování moci, ale jednou z jejích možných legitimací. Ospravedlňuje instituci moci tím, že ji klade do služeb celku, a tvrdí, že zvyšuje zisk všech zúčastněných. Ani jedno, ani druhé pojetí nepřipouští, že by lidé mohli rezignovat na ideu rovnosti a že

by tato rezignace dokonce mohla zvyšovat jejich šance na zisk (aniž by byla nutně zvýšením těchto šancí motivována).

Vcelku tedy spočívá konceptualizace moci v sociologii na zásadě, kterou by bylo možno nazvat nejspíše "principem hrdého občana". Předpokládá se buďto, že mocenská nadřazenost jedné strany nutně vyvolává nevoli strany druhé a musí být proto všemožně zastírána, anebo se má za to, že moc je distribuována tak, že na ní mohou participovat všichni (funkcionální pojetí, včetně koncepce vetujících skupin). Nepřipouští se ochota vstupovat zcela dobrovolně do svazků, které nejen že nezrovnoprávňují, ale dokonce nerovnost prohlubují a fixují. Právě tato situace je však charakteristická pro vztahy klientely.

Povaha klientely

Klientské vztahy tvoří významnou součást organizace i mentality tradičních společností. Spojují patrona, tedy vlivnou osobu, s jeho klientem či klienty, v jejichž prospěch je vliv ochránce uplatňován. Klienti jsou svému ochránci povinni oddaností a úctou, která se projevuje formou drobných služeb. Vztah se vyznačuje naprostou nerovností mezi patronem a jeho chráněnci. Tato nerovnost není z jejich strany v žádném případě zpochybňována. Vztah je tedy spojením reciprocit a asymetrie. Tím se na jedné straně liší od svazků mezi přáteli, které předpokládají rovnost, a na straně druhé od vztahů dominance, které umožňují, aby služby byly poskytovány pouze jednosměrně.

Významnou součástí tradičního klientského vztahu je prvek věrnosti, který dává svazku mezi nerovnými silné pozitivně afektivní zabarvení. Oddanost ze strany klienta je opětována blahosklonností ze strany pána. Vztah není nijak formálně stvrzen, prvek spontaneity hraje v jeho udržování značnou roli.

Klientské vztahy jsou v tradiční společnosti bezprostředně osobní, i když jejich síť zahrnuje zpravidla celé rodiny, a to nezřídka po více generací. Klientská mentalita (oddanost v kombinaci s blahosklonností) je promítána i do jiných než interpersonálních vztahů, například do vztahu člověka k bohu, a na úrovni lidového náboženství do vztahů ke svatým patronům. Naopak interpersonální klientské vztahy jsou v tradiční společnosti prosyceny étosem posvátného, dodržování závazků vůči druhé straně je považováno za povinnost, která je naplněním a výrazem nadosobních principů ctnosti.

Vlastní podstata klientského vztahu je tedy vděčná závislost ze strany klienta a blahovolná nadřazenost ze strany pána. Klientela je nerovnost, která sblížuje, aniž by se tím ovšem nějak umenšovala. Naopak, čím mocnějšího pána klient má, tím větší je jeho radostná oddanost, jeho vděk hlubší a úcta posvátnější. V podmínkách tradičních společností je instituce klientely dokonale zabudována do struktury sociálních vztahů i do struktury kolektivních reprezentací. Klientské vztahy vytvářejí široce rozvětvenou a stupňovitou síť, kde mezi nejvyššími patrony a nejnižšími klienty zprostředkují všichni ti, kteří "znají někoho vlivnějšího"⁸. Tato hierarchie má své ideální prodloužení až do oblasti nadpřirozena, a pojí na princi-

⁸) V literatuře jsou označováni termínem "brokers", který zavedl sociální antropolog J. Boissevain, autor práce "Friends of Friends", 1974. Viz též [Kettering 1986, Saller 1982].

pu klientské oddanosti a blahosklonnosti lidí s jejich bohy. Právě tento způsob "definice situace" zároveň prosvěcuje existující meziosobní klientské vztahy a zavádí prvek reciprocity i do vztahů mezi člověkem a jeho božským patronem. To umožňuje člověku komunikovat s nejvyššími principy a zároveň chápat jeho vztahy k druhým lidem jako odraz těchto principů.

Klientela je explicitní nerovnost (nikoli různost), která přitom spojuje obě strany. Nerovnost je zde něco natolik samozřejmého, že vůbec nemůže vzniknout otázka symetričnosti zisku. Podřízená strana přijímá vděčně cokoli, co může považovat za projev přízně od strany nadřazené. Každá odměna je brána jako dobrodíní (beneficium), které vyvolává vděčnost (gratia), neboť je potvrzením toho, že klientský vztah trvá. Patron odměňuje své klienty již tím, že jim dovoluje, aby byli jeho klienty. Stupeň vděčnosti podřízené strany není dán velikostí jejího zisku, ale velikostí moci patrona. (Vysvětlení tohoto zdánlivého paradoxu je věnována následující kapitola.)

Pro myšlení vycházející z principů trhu a z ideologie rovnosti je instituce klientely šokující především ve dvou ohledech. Předně se zde demonstruje nerovnost, která vůbec netouží po tom, aby byla odstraněna. Sociologie, která je založena na kombinaci rovnosti a profitu, nemůže jednoduše přiřadit klientelu jako další položku při výčtu různých druhů sociálních vztahů. Klientela je skupina, jejíž prostředí člověka nečiní rovným. Přesto do ní ochotně vstupuje. V případě klientského vztahu se jedná o nerovnost, která je hluboce vděčná za to, že se může reprodukovat. Dalším nepříjemným prvkem, který klientela staví před sociologické myšlení, je skutečnost, že se v jejím případě jedná o instituci, jejíž účastníci nekalkulují své vztahy způsobem, který by konvenoval teorii sociální směny. Tato otázka vyžaduje širší komentář.

Klientela a teorie směny

Teorie sociální směny, jejíž rozvoj je spojen především se jmény J. Thibauta, H. Kelleyho, G. C. Homansa a P. Blaua, má vysoké ambice. Chce vysvětlit nejrůznější typy sociálních vztahů jako zvláštní případy transakcí, kde zúčastněné strany si na základě vážení slibovaných zisků a nezbytných nákladů vyměňují žádané služby a statky. Na základě tohoto tržního modelu chování jsou vysvětlovány tak rozdílné situace, jako volba profese, výkon vlády, hledání životního partnera, fungování dobrovolných organizací, uzavírání přátelství⁹.

Teorie sociální směny není jednotným proudem. Postupuje v několika liniích, jejichž charakter je dán zdrojem, jímž se inspirovaly. Vedle vlivů klasické ekonomie a behaviorální psychologie (jejichž kombinací vznikla Homanova teorie), působí zvláště silně vliv kulturní antropologie (Malinowski, Mauss). Je proto ris-

⁹) V neobyčejně širokém záběru teorie směny je přítomno riziko nikoli nepodobné tomu, které ohrožuje teorii sociálních rolí. Jestliže je každé jednání směnou (či rolí), pak se koncept směny (respektive role) stává pouhým synonymem "jednání" a lze jím opsat cokoli, aniž bychom cokoli vysvětlili. Jestliže například zjistím, že lidé se nechovají tak, jako kdyby směňovali, mohu tuto skutečnost lehce "vysvětlit" poukazem na to, že nesměňovat představuje pro partnery zisk, zatímco směna by jim přinesla velké výdaje, takže tím, že nesměňují, chovají se navýsost tržně.

kantní pronášet soudy o teorii směny obecně. V průběhu studia stále méně formálních vztahů je obsah základních analytických kategorií (především kategorie odměny) stále více rozšiřován. Stále větší pozornost je navíc věnována kategorii moci, jejíž působení může kalkulaci partnerů ovlivňovat "neekonomickým" způsobem. Na základě všech těchto posunů můžeme vytvořit hned několik modelů sociální směny a zkoumat, nakolik jsou schopny zachytit povahu klientských vztahů.

Primitivně ekonomický model se zčásti kryje s Homansovým pojetím [Homans 1961]. Předpokládá se zde, že partneři pečlivě kalkulují zisky a ztráty, které jim plynou z kontaktů s druhými osobami, a pokud je bilance neuspokojuje, ze vztahu jednoduše vystoupí a hledají výhodnější kontakty. Základním kritériem, které určuje průběh směny, je snaha každého účastníka dosáhnout optimální bilance mezi svými náklady a zisky. Podaří-li se to, je zajištěna distributivní spravedlnost.

Model směny, který bere ohled na faktor moci, je charakteristický například pro Blauovo pojetí [Blau 1964]. Zde se připouští, že účastníci sociální směny mají různě velkou moc, což jim umožňuje v nestejně mře ovlivňovat průběh směny a získávat jednostranné výhody. Sociální směna může reprodukovat mocenskou nadřazenost a podřazenost. Blau bere ohled na mocenskou nerovnost směřujících partnerů, jeho pojetí moci je však plně podřízeno i principům trhu. Blau vysvětluje mocenskou privilegovanost jako statek, který byl druhé straně kompenzován. (Pokud byl kompenzován nedostatečně, vyvolá to odpor.) Moc nad druhými je odměna, kterou jsou podřízení ochotni poskytnout za to, že nadřazený uspokojuje jejich potřeby.

Mechanismus směny spojuje se vznikem a udržováním nerovnosti také kulturní antropologie Maussova typu, která nebývá běžně zahrnována do teorie směny [Mauss 1969]. Směna zde má podobu výměny darů a protidarů mezi celými skupinami a jejím výsledkem je vznik a potvrzování hierarchie mezi těmito skupinami. Nerovnost vzniká, není-li obdarovaný schopen odvděčit se ještě větším darem. Výměna darů je formou sociální komunikace, která sděluje partnerům, jaké je jejich postavení v systému. Směna zde nemá ekonomický, nýbrž sociálně symbolický význam, slouží k vyjádření typu a velikosti sociální distance. Mauss zdůrazňuje soupeřivost, antagonistický charakter směny: "Klany reprezentované svými náčelníky se spíše střetávají, než spojují. Jde o stálou rivalitu, která může vyústit v boj, usmrcení, ztrátu jména a zbraní. V každém případě se tímto způsobem ustavuje hierarchie rodin a klanů [Mauss 1969: 36].

Je zřejmé, že výchozí model, který jsme pro jednoduchost označili jako Homansův, je pro interpretaci klientských vztahů zcela neadekvátní. Je založen na předpokladu dalekosáhlé autonomie všech zúčastněných a na rovných šancích volit styky na základě pouhé kalkulace zisků i ztrát (jakkoli mohou v kategorii zisků i ztrát figurovat hodnoty typu konformity či sympatií).

Ani Blauova modifikace teorie směny nedovoluje pochopit skutečnou povahu klientely. Mocenská nerovnost v Blauově pojetí znamená pouze rozšíření tržních podmínek na novou oblast - oblast autority. V případě klientely vzniká dojem, jako by klienti směňovali svou podřazenost za statky, které jim poskytuje

jejich patron. To je však chyba tržní optiky. Ve skutečnosti klienti svou nerovností nedisponují, je dopředu dána a oni nemají volbu, zda ji smění za přízeň patrona, či ne. Klienti nemohou se svou rovností (nerovností) tržně kalkulovat. Mohou být pouze vděční, pokud se jim i přes jejich inferioritu dostane pánovy přízně. Na druhé straně autorita patronů nespočívá na vykupování poslušnosti klientů. Patron, který by chtěl tímto kramářským způsobem svou autoritu zajišťovat, by v očích svých klientů spíše klesl. Patron svým klientům neskládá účty a málo se zajímá o to, je-li jeho moc považována za vykořisťování.

V případě Maussova pojetí je situace složitější. Maussův důraz na soupeřivý charakter směny je z hlediska klientely nepoužitelný. Klient nemůže ani pomyslet na to, že by oplatil svému patronovi stejnou, či dokonce větší službou jeho beneficium. Antropologický přístup je však cenný v tom, že jednoznačně odmítá ekonomizující (tržní) výklad směny. Směna má sociálně symbolickou funkci, není nezbytná pro uspokojení základních potřeb přežití a neřídí se bezprostředně vztahem nabídky a poptávky, což mimo jiné znamená, že neexistuje měřítko pro kalkulaci cen.

Teorie směny má tendenci promítat tržní způsob myšlení do všech oblastí lidských vztahů. Jak ukázal Polanyi [1977], v tradičních společnostech nemělo smysl kalkulovat tržním způsobem, neboť zde neexistoval všeobíhající trh tak jako ve společnosti 19. století. Mnoho věcí v tradičních společnostech prostě nešlo prodat, a tedy ani koupit.

Na základě této myšlenky můžeme vyslovit obecnější hypotézu, podle níž se instituce klientely rozvíjí všude tam, kde existují žádané statky, které nejsou na prodej a jejichž cena vůbec není stanovena. Klientela je instituce regulující distribuci těchto statků mezi vyvolené. Statky, které nelze koupit, lze získat jiným způsobem – tím, že člověk patří do skupiny, která má k těmto věcem přístup. Tento mechanismus je přímou negací trhu a je proto málo účelné snažit se vysvětlit povahu klientely na základě teorie směny, která je sociálně psychologickým přepisem fungování trhu, tedy modelu nabídky, poptávky a ceny¹⁰.

Teorie směny ve všech svých variantách předpokládá, že rovnost a nezávislost představují zvlášť vysoce oceňované hodnoty. Tento předpoklad by platil právě jen v podmínkách univerzálního trhu. Jen v případě trhu je nezbytná autonomie umožňující své vztahy vůči druhým kalkulovat pouze s ohledem na pozitivní bilanci zisků a ztrát. Ve společnostech, kde trh není univerzální institucí, nerovnost není tragédií, pokud nezabraňuje vstupovat do klientských vztahů a získávat žádané statky neekonomickou cestou. Čím více statků je rozdělováno netržním způsobem, tím menší význam má hodnota rovnosti¹¹.

¹⁰) S. N. Eisenstadt spolu s L. Ronigerem se pokusili vysvětlit povahu klientských vztahů na základě modelu sociální směny. Učinili tak ve stati, která nám bohužel zůstala nedostupnou.

¹¹) Stoupenci teorie směny mohou pochopitelně namítnout, že klientský vztah je vlastně formou kontraktu, kde klient prodává svému patronu oddanost a získává za to jinak nedostupné statky. Nelze než odkázat na poznámku číslo 9, neboť jaký zisk nám plyne z toho, že budeme vynakládat maximální energii na to, abychom prokázali existenci specifických podob tržního chování lidí v situacích, které jsou definovány neexistencí trhu. Důsledný stoupenec teorie

Klientela se rozvíjí všude tam, kde nefunguje trh, a nemůže tedy překvapit, že mechanismus jejího fungování se neřídí požadavky tržní kalkulace. Nerovnost, která je základem klientely, znemožňuje jakoukoli kalkulaci tržního typu. Cenu zde nelze určovat jako funkci nabídky a poptávky. V rámci klientely se nekalkuluje, v rámci klientely se štědře uděluje a vděčně přijímá vše, co ostatním zůstává nedostupné. Proto i poslední klient mocného patrona stojí nad všemi, kterým nebylo dopřáno do vztahu vstoupit, a proto také míra jeho oddanosti vůbec nemusí korespondovat s objemem statků, které od svého patrona získává.

Klientela zůstává i přes svou nerovnost vztahem reciprokým. Klientům umožňuje participovat na statcích, které nejsou dostupny běžně. Jak starověká, tak středověká klientela poskytuje v první řadě ochranu, výhodné funkce v systému správy, hmotné statky, jejichž hodnota daleko převažuje tržní způsobilost klienta. Klientela je však důležitá i pro patrona. Vytváří síť lidí bezezbytku připravených uplatňovat jeho vliv a provozovat jeho vůli. Opět je však třeba zdůraznit, že ochota klientů sloužit svému patronovi nebývá kalkulována bezprostředně podle míry jejich vlastního prospěchu. Věrnost a oddanost nelze násobit a počítat, klient nemůže být svému patronovi oddán na 50 až 60 %. Není-li oddanost naprostá, klienta diskvalifikuje.

Klientela nevytváří mechanismus, který by umožňoval směňovat služby a statky proporcionálně. Její smysl spočívá v něčem jiném. Umožňuje vydělit ty, kteří budou mít přístup k žádaným hodnotám. Toto privilegium zavazuje natolik, že další kalkulace je zbytečná. Pečlivá kalkulace zisků a nákladů, která je jádrem teorie směny, je neadekvátní ve společnostech organizovaných kolem hodnot nerovnosti. Místo tržních rovnic zde fungují nerovnice privilegií. Pro nikoho zde není důležité, zda se jejich zisk bude rovnat jeho nákladům. Důležité je to, na které straně nerovnice se člověk ocitne.

Proměny klientely v moderní společnosti

Tržní vztahy, které se od počátku 19. století prosazují jako základní osa organizace průmyslových společností, si vynutily uznání formální rovnosti a autonomie každého jednotlivce. Z hlediska trhu spočívá hlavní přednost svobody v možnosti volit mezi různými transakcemi pouze s ohledem na jejich rentabilitu. Tržní rovnost znamená absenci všech vazeb, které by tuto svobodu mohly omezovat. Rovnost se tedy posuzuje jako nezbytný předpoklad tržní kalkulace.

Ani přes svou obrovskou rozpínavost a agresivitu však tržní mechanismus nepronikl do všech oblastí sociálního života. V žádné společnosti se nikdy trh nestal všemocným. Vždy zůstávají výrazné enklávy, ve kterých se logika trhu (poptávka - nabídka - cena) neprosazuje. Patří sem například celá oblast participace na moci, včetně politické kariéry, a celá oblast byrokracie a úřednického postupu, včetně akademické kariéry. V žádné společnosti formální rovnost v pří-

směny by musel například tvrdit, že byrokrat, který je ochoten za podíl na moci znemožňovat fungování trhu, se chová vlastně tržním způsobem, neboť směňuje svoji činnost za žádanou odměnu. Takovéto "tržní chápání" byrokracie by stěžovalo přínosem pro teorii organizace.

stupu na trh negarantuje rovné šance k získání těch hodnot, které nejsou distribuovány tržně.

Kapitalismus vyřešil problém tím způsobem, že vstup do klientel distribuujících tyto statky podmínil do značné míry úspěšností na trhu. Úspěch na trhu, kam je přístup zajištěn všem, umožňuje vstoupit do klientel, kde se již statky a služby rozdělují netržním způsobem. Toto řešení má výhodu ideologickou i praktickou. V rovině ideologie umožňuje zastírat a smazávat rozdíl mezi vztahy tržními a klientskými poukazem na to, že výchozí šance každého jsou stejné a všichni jsou si v zásadě rovni. Výhoda v rovině praktické spočívá v tom, že i těm, kdo zůstávají z privilegovaných klientel vyloučení, stále zůstává k dispozici celá oblast trhu pro realizaci kompenzačního konzumu.

Socialismu se podařilo rozsah tržních vztahů podstatně omezit. Tím se automaticky otevřel prostor pro tvoření klientel prakticky ve všech oblastech života společnosti¹². Jejich prostřednictvím byl distribuován právě tak podíl na moci, jako nedostatkové zboží, celý chod podniků i vědeckých pracovišť. Toto řešení mělo výhodu v tom, že množství klientel všeho druhu rozšiřovalo participaci oproti exkluzivním klientelám kapitalismu. Velká nevýhoda systému však spočívala v tom, že absence trhu vyloučila možnost testu schopností jako podmínku zaujetí privilegované pozice (v kapitalismu realizováno alespoň částečně). Absence trhu navíc nedovolovala realizovat kompenzační konzum těm, kteří byli z nějakého důvodu z klientské distribuce statků vyloučení¹³.

Mechanismus trhu spolu s doprovodnou ideou autonomie a rovnosti kupujících a prodávajících nevytlačily sice instituci klientely zcela ze života společnosti, podstatným způsobem ji však modifikovaly. Logika trhu připouští a přímo favorizuje princip vzájemného prospěchu v mezilidských vztazích, má však averzi vůči ideálům oddanosti a služby jako normy těchto vztahů, což je pochopitelné, neboť tyto hodnoty jsou vlastní netržnímu způsobu distribuce statků. Hodnota oddanosti a služby je nyní projektována do oblasti vně konkrétních vztahů mezi lidmi, do oblasti nadosobních symbolů reprezentujících celek složený z navzájem rovných lidí (národ, vlast, třída, rasa, v mezním případě lidstvo jako celek). Oddanost těmto symbolům rovnosti v rámci velké skupiny je jediná forma poslušnosti, která neimplikuje závislost mezi konkrétními osobami, a proto je s logikou trhu slučitelná.

Princip klientely se tedy v moderní společnosti štěpí. V rovině každodenních vztahů mezi konkrétními osobami získává podobu běžné protekce a drobných služeb, které v sobě nemají nic z étosu dřívější klientské oddanosti. Jejich výměna

¹² Nejednalo by se ovšem o klientely tradiční, nýbrž o klientely deformované a rozštěpené principem trhu (viz níže).

¹³ V rámci tohoto modelu lze vysvětlit neočekávanou změnu režimu v roce 1989. Došlo zde ke spojení početně omezeného okruhu lidí, kteří byli nekompromisně vyřazeni z etablovaných sítí klientely, či do nich odmítli vstoupit, s nespokojeností velké masy lidí, kteří v důsledku absence trhu museli vyvíjet neúměrné úsilí k realizaci standardního konzumu. Z hlediska stability nově vzniklého systému se stává kritickým bodem vývoje skutečnost, že zatímco první skupině se bezesbýtku podařilo přeměnit vlastní klientské síť v osu nového systému netržního rozdělování hodnot, druhé skupině se dostává namísto tržního konzumu pouze obvinění z toho, že participovala na klientských vztazích minulého režimu.

probíhá ve stínu a pololegálně, protože jejich provozování nelze legitimizovat ani trhem, ani rovností. Jsou to praktiky, které jsou každému důvěrně známé, o nichž však nikdo nemluví. Jejich klientský charakter je dán tím, že slouží jako nástroj distribuce služeb a statků, které nejsou vystaveny na veřejném trhu¹⁴. V této rovině se klientela parcelizuje. Málokdo je patronem univerzálním, každý má své klienty v oblasti své specializace a hledá patrony v oblasti, kde kompetentní není. Nejvíce se blíží tradičnímu typu univerzálního patrona vlivný politik, který může svým klientům poskytovat benefícia v rozsahu značně širokém. Hlavní změna oproti tradiční klientele spočívá v tom, že tyto moderní netržní vztahy jsou podřizovány principu kalkulace a vytrácí se z nich afektivní zabarvení, tedy vděk. Jsou brány čistě jako prostředek k doplnění těch statků a služeb, které neposkytuje masový trh. (Proto je v socialismu jejich záběr tak široký a proto se v kapitalismu omezují na zvlášť exkluzivní služby, bez nichž se široká veřejnost dokáže obejít.)

Druhá součást tradičního klientského vztahu - věrnost a oddanost - je promítnuta do vztahu k vyšším hodnotám (často symbolizujícím ideální společenství rovných). V oddanosti vlasti, národu či třídě se může neomezeně realizovat potřeba poslušnosti. Skutečnost, že věrnost a oddanost nejsou orientovány vůči konkrétní osobě, neruší klientský charakter vztahu. Oddanost vlasti či národu nepřipouští malicherně kalkulovat příjmy a výdaje, je brána jako privilegium, které paušálně povznáší klienta a garantuje jeho status, podobně jako v minulosti potvrzovala status služba mocnému patronovi. Každá klientela znamená podřízení, které zároveň umožňuje pociťovat nadřazenost nad těmi, kdo jsou z klientely vyloučeni. Klientela vůči neosobní ideji (například národu) vyžaduje naprosté podřízení, které však umožňuje pociťovat naprostou nadřazenost vůči těm, kdo na vztahu neparticipují.

Rozštěpení instituce klientely v moderní společnosti je tedy dokonalé¹⁵. Mezi osobní vztahy zprostředkující mimotržní distribuci služeb a statků jsou zesvětštěny a proměněny v banální protekci, zatímco vztahy oddanosti a věrnosti jsou promítnuty do služby velkým principům. V prvním případě se klientela stává pouhým prostředkem, ve druhém případě je naopak jakákoli nárazka na možnou účelovost vztahu rozhořčeně odmítána. Klientela v podobě protekce nemá v sobě nic

¹⁴) Protekce je jako každá klientela založena na nerovnosti. Ten, kdo protekci poskytuje, je nadřazen nejen svému chráněnci, ale i všem, kteří si přepych poskytnout protekci nemohou dovolit. Na druhé straně podřízenost chráněnce někomu, kdo je mocný, klienta zvyhodňuje (dnes tak jako v minulosti) oproti všem, kterým nebylo podobného privilegia dopřáno.

¹⁵) Toto rozštěpení je analogické dvěma typům trhu. Vedle trhu luxusním zbožím šitým na míru náročného zákazníka funguje masový konzumní trh, který nabízí věci dostupné všem, vždy však v perfektním balení. Podobně existuje na jedné straně luxusní klientela pro náročné, která dokáže uspokojit potřebu po výjimečných službách, jež není možné či vhodné poskytovat sériově. Je to oblast klientských služeb, které si navzájem poskytují patroni různých specializací. Na straně druhé funguje všeobecně dostupná klientela nabízející laciné ideje v hezkém balení. Nacionalismus v chudých zemích plní analogickou funkci jako kompenzační konzum v zemích bohatých.

heroického a probíhá zcela ve stínu klientely v podobě pompézní věrnosti velkým ideálům¹⁶.

Na tomto kontrastu je založeno fungování moderní politiky. Šedivá praxe drobné všední klientely zbavené všeho mravního obsahu přímo vybízí, aby byla kompenzována sváteční, slavnostní klientskou oddaností velkým principům. Profesionální politici parazitují na skutečnosti, že došlo ke zhroucení jednotné vize tradičního světa, ve které mohly být meziosobní vztahy interpretovány jako výraz účasti na nadosobním řádu a ve které byl zároveň kontakt s posvátnými principy výrazně personifikován. Využívají přitom toho, že poté, co byl prostor posvátného zaplněn idejemi národa, vlasti, třídy či lidstva, vznikl čistě technický problém komunikace. Tyto nové principy mohou být vzývány, nelze s nimi však komunikovat tak oboustranně, jako věřící komunikuje se svým bohem. Politici jsou ve své naivitě přesvědčeni, že dokáží tuto komunikaci zprostředkovat. Jejich kontakt s vlastní, svobodou, třídou, pokrokem či pravdou je přímo familiární. Proto jsou schopni kdykoli lidem tlumočit, co tyto ideje vyjadřují, co by chtěly lidem sdělit. Zároveň v prostých lidech živí naději, že také oni mohou svým skromným jednáním participovat na realizaci i těch největších idejí. Jedinou podmínkou je, aby své jednání orientovali směrem, který jim určí politik. Velkou šanci povznést svou všední rutinu kontaktem s posvátnou ideou ztrácejí nenávratně jedině ti, kdo své jednání orientují směrem, který doporučuje politický protivník.

Každý politik kterékoli strany provádí tedy ve skutečnosti přímo gigantickou práci. Všemi silami se snaží opět spojit to, co bylo tak nešťastně rozdvojeno nástupem průmyslové civilizace s jejím trhem a s jejím odkouzlením světa. Politikové strany či stran, které jsou právě u moci, jsou v pozici patronů, jejichž schopnost udělovat benefícia byla v moderní společnosti nejméně parcelizována. Využívají toho při budování své politické klientely, která jejich vliv dále rozšiřuje. V této pozici se cítí být posláni interpretovat své klientské vztahy (sloužící k netržní distribuci moci) pomocí termínů vypůjčených ze slovníku posvátných pojmů. Ať již udržují své klienty v zájmu národa, společnosti anebo lidu, vždy má jejich jednání tutéž logiku: praxe rozvíjení klientských sítí, tedy instituce založená na nerovnosti,

¹⁶) Problematika nacionalismu zasluhuje zvláštní pozornost. Zde se lze pouze okrajově dotknout vztahu k trhu. Zatímco rozvoj ideje klientské věrnosti třídě (rozvoj třídního vědomí) přímo souvisí s převládnutím tržního systému, vazba mezi trhem a nacionalismem je komplikovanější. Skutečnost, že dnes se rozmáhá nacionalismus v zemích se špatně fungujícím trhem, ještě neznamená, že geneze nacionalismu jako historického faktu nemá spojitost s převládnutím tržního systému. Dnes plní nacionalismus funkci svatého patrona v zemích, kde trh nefunguje a zároveň se hroutí staré struktury klientely. Výbuch nacionalismu vůbec není iracionální. Je to nejlogičtější reakce na situaci, která je taková, že zbývá již jen víra. Je to navíc reakce velmi ekonomická, neboť každá víra je zadarmo. Toho využívají politikové, kteří ji štědrě distribuují. Je paradox, že nacionalismus bují právě v zemích s problematickým trhem. Jeho počátky jsou svázány spíše s rozvojem trhu. Tržní systém nacionalismus nestvořil, pouze ho fixoval, neboť byl dobře slučitelný s mentalitou rovnosti v rámci skupiny, která nebrání oddanosti a podřízenosti abstraktním principům, zvláště pokud vyjadřují rovnost v rámci skupiny. Jestliže dnes výbuchy nacionalismu spíše blokují zavádění trhu, je to jen další případ zvrácených důsledků působení "neviditelné ruky", kterou naivní liberalismus považuje už přes 200 let pouze za strůjce blaha.

je interpretována jako služba ideálům, které bývají jen různým vyjádřením ideje rovnosti. Není vůbec náhodou, že instituce moderních politických stran je přímým potomkem mocných klientských frakcí z dob, kdy ještě neexistovala nutnost legitimovat mimotřížní distribuci služeb a statků jinak než pouhou oddaností mocnému patronovi.

Sociologii lze chápat jako hledání ztracené sociální solidarity. Hledaná solidarita je ve skutečnosti zkratkou pro bratrskou syntézu rovnosti a volnosti, která by prospívala celku. Sociologická teorie však stěží může být zároveň oslavou velkých hesel i účinným nástrojem analýzy malých poměrů. Proto je žádoucí, aby svoji pozornost více zaměřila na ty formy sociální solidarity, které - jakkoli je to z hlediska ideologie socialismu i liberalismu nepřijatelné - reprodukují spontánně nerovnost a prosperují právě proto, že neslouží zájmům celku.

Literatura

- Black, A. 1984. *Guilds and Civil Society in European Political Thought*. London:
- Blau, P. 1964. *Exchange and Power in Social Life*.
- Boissevain, J. 1974. *Firends of Friends*. Oxford:
- Dumont, L. 1977. *Homo aequalis*. Paris: Gallimard.
- Dumont, L. 1966. *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- Durand, Y. 1981. *Clienteles et fidelités en Europe a l'Epoque moderne*. Paris: P. U. F.
- Gellner, E., J. Waterburg (ed.) 1977. *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London:
- Homans, G. C. 1961. *Social Behaviour: Its Elementary Forms*.
- Chadwick-Jones, J. K. 1976. *Social Exchange Theory: its structure and influence in social psychology*. London:
- Kettering, S. 1986. *Patrons, brokers and clients in Seventeenth Century France*. Paris:
- Lavergne, B. 1959. *Individualisme contre autoritarisme*. Paris: P. U. F.
- Mauss, M. 1969. *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*. (Oeuvres, tome 3). Paris: Minuit.
- Polanyi, K. 1977. *The Livelihood of Man*. New York, London:
- Saller, R. P. 1982. *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilmsen, E. N. 1972. *Social Exchange and Interaction*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Summary

The essay concerns itself with the seemingly marginal problem of patronage relationships. The author claims that the fiction of equality, which defines the character of contemporary sociological theories, directly hinders thematizing the question of patronage. The large number of terms shows the inability of sociology to capture conceptually relationships in which the inequality of the partners is connected with mutual advantage. Through examples of the conceptions of solidarity and civil society, and continuing with examples of the sociological understanding of groups, formal organizations and the conception of power, the author shows that modern sociology is led by the illusion that without equality there is no benefit. Inequality is understood by sociology as a social problem, but in reality, however, it is the sought-after solution for many actual social problems.

Furthermore, the author demonstrates that the endeavor to conceptually incorporate the phenomenon of patronage into sociological theory with the help of the category of social exchange does not lead to satisfactory results. With the theory of social exchange, it is not possible to explain the workings of an institution whose character is incompatible with the character of exchange and market relationships. Neither Homans', Blau's nor Mauss' conceptions of social exchange make it possible to interpret the real nature of patronage, indeed that is why the institution of patronage is a direct negation of the market, serving the redistribution of goods and services not offered on the public market. Inequality, which is the basis of the patronage relationship, in fact makes impossible any kind of market-type calculations. In no way is there a calculation of costs and benefits, but rather dependence, which privileges some in comparison with all of the unchosen, and regulates the relationships between the patron and his clients and between them and all the non-members of the patronage bond. Patronage makes it possible to unambiguously separate those who will have access to desired [values], as compared with all the rest.

At the same time, the author tries to trace, with a historical view, what kind of transformations the institution of patronage passed through in modern society under the pressure of market relationships. In this connection, he offers a distinction between capitalism as compared with socialism and also an interpretation of some current political events. Modern society has arrived at a gap in the principle of patronage between a level of routine protection and banal reciprocation, regardless of the level of loyalty, and a level of pathetic faith in the abstract symbols of equality and brotherhood in the framework of the group. From this angle he touches on the problematics of nationalism. The author tries to show that much of the working of modern politics is founded on precisely this contrast. Political leaders of all parties, in the attempt to again combine loyalty with utility, legitimize routine protection by celebrating great ideals, as a rule the idea of equality.

Legitimace - klíčový sociologicko-teoretický pojem nebo pouhé "argomento rituale"?

VLADIMÍR MÜLLER

Filozofická fakulta UK, Praha

Legitimation - a key term in sociological theory or "argomento rituale"?

Abstract: Legitimation and legitimacy belong to the important concepts of modern social sciences. In sociology they began to play a great role in Max Weber's conception of domination. The post-war theoretical reflections work with this double concept on three basic levels. The first of them is the level of everyday life consciousness which is the main subject of the sociology of knowledge. In the conception of Peter Berger and Thomas Luckmann social reality is created by social actors. Within the whole society the mechanisms of legitimation represent the symbolic universum and as such they can transcend their institutional order. This property presents anomies. The second level is the contact between the society and the state. The connection between legitimacy and legal order functions as an intermediary. The German sociologist Jürgen Habermas and Czech philosopher Václav Bělohradský treated this topic from different points of view. The third level is the area of the political system. Legitimation could function either on a normative (Clause Offe) or on a procedural (Niklas Luhmann) base. These approaches should help analyze today's Czechoslovakia. The concepts of legitimation and legitimacy are not only political slogans but also regular scientific concepts that inspire deep reflections on society and history.

Sociologický časopis, 1991, Vol. 27 (No. 6: 742-750)

Zatímco pojmy jako sociální struktura, role, status, životní způsob nebo sociální mobilita našly v rámci naší sociologie své místo, pojem legitimace jakoby ani neexistoval¹. Tázat se proč tomu tak je, znamená analyzovat souvislosti vývoje české a slovenské sociologie. To by se ovšem samotné kategorie legitimace dotklo jen marginálně. Zajímavější je vyložit některé souvislosti legitimace tak, jak jsou integrovány do současné sociologicko-teoretické produkce, a pak se tázat po konsekvencích seriózního zhodnocení legitimace jakožto teoretického pojmu i reálného sociálního mechanismu v situaci Československa počátku devadesátých let.

Samotné latinské slovo legitimus umožňuje několikery výklad: spravedlivý, uznáný, zdůvodněný, zákonný atd. Otázky a odpovědi týkající se toho, co je legitimní, se objevují v politicko-právních reflexích přibližně od dob vrcholného středověku, a od počátku novověku v souvislosti se změnami rozložení moci, centralizací správy, vznikem moderních národnostních států, recepcí římského práva atp. V tomto ohledu je možno jmenovat např. francouzského badatele Jeana Bodina.

Sociální dimenzi získává pojem legitimace se vznikem a objevením samotné sféry sociální, ať už uvažujeme o zrušení středověkého obrazu světa individualizací

¹) Vedle pojmu legitimace, českého ekvivalentu německého Legitimation nebo anglického legitimization, respektive legitimation (německému Legitimität a anglickému legitimacy odpovídá české slovo legitimita), lze použít pojem legitimizace, jak to činí Keller [1984].

lidského vědomí způsobenou protestantskou revoluční reformací nebo o tematizaci svobody a rovnosti, respektive zrušení panství a poddanství ve francouzském osvícenství a německé klasické filozofii. V tomto kontextu lze k pojmu legitimace vztáhnout ostatní relevantní kategorie jako společenská smlouva, konsensus, občanská společnost, veřejnost, veřejné mínění, přirozené právo nebo právní stát. Legitimace je reflektována v okamžiku, ve kterém se stala teoretickým i praktickým problémem.

Zavedení kategorie legitimace do sociologie je spojeno se jménem Maxe Webera [1964]. Jeho dnes již klasická typologie panství, které legitimuje svou moc formálně dokonalými legálními praktikami. Neškodí ovšem připomenout, že jde o typologii ideální a že sám Weber nepodceňoval ani ostatní zdroje legitimacy - tradice a zvláště pak charisma. Jako stoupenec liberalismu zakládal legální panství na právním pozitivismu, který předpokládá výlučnost legálně institucionalizovaných procedur. Mechanismus legitimace nenachází v této fázi vývoje svou oporu v oblasti mravnosti, nýbrž ve své dokonalé formalizovatelnosti. V úvahách o sociologii práva poukázal Weber na to, jak vedle systému právního pozitivismu působí i systém přirozeného práva a to v souvislostech historických proměn obrazů světa a změn fungování společenských řádů. V přirozeném právu jsou příroda a rozum oněmi substantivními kritérii, na jejichž podkladě je možno legitimovat. Weber jakoby geniálně antcipoval vznik sociálního státu, sociálních hnutí a koneckonců i předpoklady pro vznik občanské neposlušnosti.

Legitimace jako sociální mechanismus a legitimita jako výsledný stav nejsou pouhými politickými zaklínadly, ale regulárními vědeckými pojmy. Moderní sociologie má dostatek myšlenkového materiálu, aby se tématu legitimace s úspěchem zhostila. Jako klíčový problém se v ní legitimace projevuje ve třech základních rovinách:

- 1) V rovině legitimačních praktik viděných optikou sociologie vědění (P. L. Berger, T. Luckmann);
- 2) V rovině vztahu sociálního systému (občanské společnosti) a státu (V. Bělohradský, J. Habermas);
- 3) V rovině fungování politického systému (H. Held, C. Offe).

Legitimace jako sociální mechanismus je v první rovině vztažena k oblasti vědění o sociální realitě, přičemž je tato realita vědáním zároveň konstruována [Berger, Luckmann 1967]. Berger s Luckmannem vyšli z tradičních podnětů Mannheimovy sociologie vědění, nicméně je jejich koncepce poznamenána v dobrém slova smyslu i vlivem fenomenologické sociologie A. Schütze a pragmatismem vyživeného symbolického interakcionismu G. H. Meada. Tyto vlivy vedly k imperativu neredukovat obsahy vědění na dějiny idejí, nýbrž naopak - problém bylo nutno svést na půdu empirickou. Vědění se tematizuje jako jádro každodenních obsahů vědomí. Prostorová a časová strukturace každodennosti se odehrává v poli intersubjektivity. Ta je vlastním obsahem sociální reality, jež se neobejde bez předpokladu sociální interakce, pojmu, který v sobě obsahuje výrazně moderní moment nezprostředkovaného kontaktu (face to face situation). Identifikace sama sebe je odkázána na existenci ostatních subjektů, se kterými je sociální realita sdílena.

Situace, v níž k tomu dochází, vytváří víceméně stabilní sérii typů (typificatory schemes), které se reprodukují prostřednictvím rutinizovaných úkonů. Vědění, jakožto vědění o každodennosti, je strukturováno podle relevantnosti k určitým situacím. Sociální realita je vnímána jako objektivní realita v podobě institucionalizace a systému rolí, právě tak jako subjektivní realita v podobě socializace a vytváření identity.

Každý moment lidského projevu ve společnosti předpokládá určitou anticipaci různých situací. Tato anticipace se strukturuje situačně a umožňuje specializaci lidských činností, zvláště v oblasti rozhodování. Situace, které mají tendenci k opakování, se stávají zvykem, habitualizací. Proces habitualizace předchází procesu institucionalizace. Institucionalizace nastává tam, kde je habitualizace reciproční typifikací. Instituce dodávají společenskému dění dimenzi času (historicity a sociální kontroly), možnosti předpovídat jednání jednotlivých příslušníků společnosti. Institucionalizace nastává zásadně tak, že odpovídá kolektivnímu chování. Institucionální řád, systém rolí, může být objektivizován natolik, že dojde ke zvěčnění sociální reality do té míry, v jaké je to zřetelné u levicově emancipativních kritik společenských poměrů nebo v durkheimovské metodologii, která chápe společenská fakta jako pouhé, na vědomí zcela nezávislé, věci.

Aby bylo možné podržet celý smysl institucionálního řádu, což znamená zajištění objektivní dostupnosti a subjektivní přijatelnosti významů a jejich projevů v institucionalizačním procesu (objectivations), jsou produkovány významy nové a tím nastává proces legitimace. Legitimace je nezbytná v okamžiku, ve kterém už nelze udržet sebeevidující charakter sociálních institucí pomocí individuální paměti a pouhé habitualizace. Přenos institucionálního řádu do druhé generace je komplikován tím, že se rozrušuje nezbytná jednota běhu dějin a individuální biografie. Znovunastolit institucionální řád znamená vysvětlovat a ospravedlňovat. Legitimace ho vysvětluje tím, že mu připisuje kognitivní validitu v oblasti objektivizovaných významů a ospravedlňuje tím, že dodává vážnost jeho funkcionálním imperativům. Legitimace v sobě zahrnuje kognitivní i normativní elementy. Podle Bergera a Luckmanna na sebe přebírá čtyři podoby.

V počáteční podobě je legitimace systémem lingvistických objektivizací, jimiž je přenášena lidská zkušenost (podoba preteoretická). V další podobě vystupují především teoretické propozice ve své rudimentární formě (hesla, morální maximy, moudra). Předposlední podobou jsou explicitní teorie, které legitimují různé institucionální oblasti prostřednictvím rozrůzněných vědění. Zde se rozvíjejí specializované legitimační teorie, které už nejsou pragmatickou aplikací daných institucí, nýbrž se stávají ryzími vysvětleními (pure theories). V této podobě se mohou legitimace natolik osamostatnit od institucionálního řádu, že působí dokonce i proti němu, ačkoli byly původně ustaveny na jeho podporu. V podobě poslední představuje legitimace celé symbolické univerzum jakožto souhrn teoretických tradic, které integrují institucionální řád do symbolické totality tak, že už nemůže být bezprostředně prožit v dimenzi každodennosti.

Berger s Luckmannem pojetím legitimace jako symbolického univerza obohacují sociologickou teorii vědění o dimenzi obecně antropologickou a možno říci i kosmologickou. Tento druh legitimace je uchopitelný pouze teoretickou zkušeností

a lze ho vyložit jako matici všech sociálně objektivizovaných významů. Z institucí vyplývající role se stávají zvláštními perspektivami způsobu participace na univerzu. Krystalizace symbolického univerza se provádí objektivizací, sedimentací a akumulací vědění. Legitimace se dá pojímat jako druh zprostředkování *sui generis*, které umožňuje řád a historický pohyb zároveň. Jestliže totiž rozumíme významům symbolického univerza, rozumíme i dějinám. Symbolické univerzum se legitimuje individuální biografií i institucionálním řádem tak, že události minulosti, přítomnosti i očekávání budoucnosti kombinuje ve smyslu zajištění subjektivní identity.

Každá sociální realita musí čelit permanentnímu nebezpečí chaosu a projevům anomíí. Toto nebezpečí se aktualizuje ve chvíli ohrožení legitimačních mechanismů, které zabraňují propuknutí chaosu. Vzhledem k antropologickým konstitucím příslušníků společnosti, jejichž povahou je vytvářet právě symbolická univerza, sociální řád nekončí, ale mění pouze svou kvalitu. Lidská existence je totiž průběžnou externalizací sebe sama.

Některé momenty pojetí legitimace u P. L. Bergera a T. Luckmanna mohou posloužit i jako inspirativní výkladová schémata pro postižení událostí mocenského pádu komunistické ideologie v Československu. Mám na mysli postřeh, že nutnost legitimace nastává nástupem nových generací. Vzpomeneme-li si na v machiavelismu zdůrazňovaný generační étos, který se váže na klíčový zážitek té které generace a jímž se jednotlivé generace vysvětlují a opravedňují mocenské poměry, ve kterých žijí, uvědomíme si možná, že slábne paměť generace, která zažila traumatizující nedostatečnosti demokratického řádu, zkušenost nacismu i autentické vítězství komunistické politiky. Je nablízby, že legitimace institucionálního řádu reálného socialismu zeslábla natolik, že mu v dimenzi každodennosti nemohla být oporou ani v nejmenším. Dalším důležitým momentem je pojetí symbolického univerza, které vnímanému čtenáři připomene Mannheimovu koncepci totální, respektive parciální ideologie. Obludnost totálních ideologií vyplynula ze skutečnosti, že se nestaly strategiemi jejich nositelů, nýbrž právě naopak, jejich nositelé jsou jimi manipulováni. V tomto kontextu se zdá, že by bylo přínosem rekonstruovat obsahy vědění naší aktuální společenské situace a odkrýt tak před společností tendence v praktikování legitimací. Vzhledem k aktuální politizaci společenského vědomí se zdá být průchodnou cestou dekomponování různých ideových systémů tak, jak to provedl Mannheim v případě německého konzervativního myšlení.

Legitimace v moderní společnosti vystupuje v rovině druhé jako reflexe jejího vztahu k modernímu státu. Zmíněný vztah na sebe přebírá úlohu zprostředkování v podobě zákonů. Legitimace je kladena do úzké souvislosti s legalitou. Zajímavým způsobem se tohoto tématu zhostili Jürgen Habermas [1986] a Václav Bělohradský [1982].

Habermas vyšel z motivů weberovských a z aktuální zkušenosti společnosti, ve které žije. Oněmi zkušenostmi jsou v tomto případě státně právní diskuse, ke kterým došlo v Německu po druhé světové válce, zvláště mezi Ernestem Frosthoffem a Wolfgangem Abendrothem. Liberál Frosthoff ukazoval na nebezpečí vyplývající z praxe státu intervenujícího do hospodářství a společnosti. Na služby orientovaná byrokracie ohrožuje liberální formu státu, který má garantovat svobody jednotlivce spíše, než aby je omezoval. Legitimace legálního panství státu, který

intervenuje, stojí a padá se sématickou formou jeho legálních norem. Slabé místo této argumentace spočívá především v tom, že během historického vývoje ztratil pojem liberálního státu přirozené spojení se sociální základnou, na níž vyrostl. Frosthoff chtěl tento praktický rozpor překonat ustanovením liberálního státu jako záležitost čistě technickou, jako kontextuálně neutrální hru ústavních pravidel. To by ovšem znamenalo negovat sociálně demokratický kompromis jako princip, což je v poválečné politické kultuře Německa nepřipustné. Pozice Abendrothova předpokládá, že právní pozitivismus, princip legální regulace sociálního státu, zůstane pro společnost principiálně cizím elementem. To, co má zastřešovat principy sociálnímu státu a zároveň garantovat ústavní stát, je pojem demokratického sebeurčení. Na podkladě tohoto pojetí, které předpokládá, že společnost disponuje bezprostředními možnostmi demokratického vytváření vůle, by prakticky došlo ke zrušení klasického dělení moci (Montesquieu) a svrchovanost legitimačních funkcí by na sebe strhla administrativa.

Pro Habermase není ani jedna cesta schůdná. Drží osvíceneckou představu o možnosti založit legitimitu na legalitě a obrací svou pozornost k racionalitě. Legitimační krize pozdního kapitalismu vyplývá z krize racionality, která díky funkcionálním imperativům moderní komplexní společenské reprodukce skutečnosti podlelehla nepřiměřeným redukčním. V kontextu otázky, jak může legitimita vyplývat z legality, je nutné analyzovat legální úkony v rámci demokratické společnosti a tázat se po možnostech jejich racionalizačního potenciálu v původní neredukované intenci osvícenské. Takto vzniklé mechanismy legitimace, zbavené všech náboženských a metafyzických souvislostí, se váží výhradně k prakticky racionálním vlastnostem zákona, což eo ipso implikuje určité morální obsahy. Legitimační sílu by však zákony měly čerpat poukazem na meze vlastního zdůvodnění. Racionálním jádrem tohoto druhu legitimací v morálně praktickém smyslu (Kant) je idea nestrannosti při ustanovení zákonodárné, soudní a výkonné moci. Vedle motivů kantovských zde hrají velkou roli teorie J. Rawlse, L. Kohlberga, G. H. Meada a K. O. Apela.

Legalita může produkovat legitimitu jen do té míry, do které právní řád odpovídá požadavkům zdůvodnění a ospravedlnění, které vyplývají z povahy pozitivního práva, jež je ve své technické podobě zbaveno a priori dimenze mravní. Východisko vidí Habermas v institucionalizaci tzv. legálních diskursů, které se vztahují k mravnosti. Je zde nutno poznamenat, že Habermasova koncepce diskursu je sui generis, protože diskurs je vytvářením konsensu na předpokladech diskuse a komunikace a je ideálně oproštěn od kontextů moci a zájmů na rozdíl od pojetí M. Foucaulta, ve kterém je boj o diskurs bojem o moc, a protože diskurs lze ustanovit v rámci posttradičních systémů mravnosti, ve kterých mají být morální soudy odpojeny od konkrétních projevů etiky.

Legitimace vyplývající z legality vytvářejí konvencionálně externalizované právo a internalizovanou mravnost ve vzájemném komplementárním vztahu. Mravnost není suprapozitivní normou, jako je tomu v teoriích přirozeného práva, nýbrž se její argumentace stává organickou součástí práva pozitivního. Legitimační síla racionality legálních procedur se prakticky nemůže prosadit jen procesem demokratické legislativní činnosti, neboť tento proces v sobě zahrnuje vždy mocenské

boje. Habermasovi nezbyvá, než aby odkázal na možnosti diskursivního vytváření vůle.

Janovský filozof českého původu Václav Bělohradský představuje svébytný kontrast ke koncepci Habermasově. Podle něho je vyvozování legitimity z legality *contradictio in adiecto*. Legitimita nelze podle Bělohradského vyvodit z institucí, neboť nejsou vybaveny svědomím. Legitimace se mohou vztahovat jen k pojmům a normám, které se konstituovaly na půdě přirozeného světa (*Lebenswelt*). Stavění nároku na racionálnost je legitimní, pouze když spočívá v "reflexi nad nutnými obsahy osobního vědomí" [Bělohradský 1982: 50]. Legitimní je pouze takové jednání, jemuž předchází osobní odpovědnost před druhým člověkem.

Identifikovat společnost se státem není možné podobně jako např. sociální roli s osobností nebo stranu s hnutím. Tato skutečnost je průvodním projevem rozdělení legitimacy a legality. Bělohradský vyvozuje tři zdroje legitimacy. Prvním je schopnost člověka vnitřního náhledu, schopnost autenticky a autonomně evidovat svět prostřednictvím rozumu. Z toho vyplývá, že žádná organizace nemůže být legitimní, pokud se nezakládá na argumentaci svých členů. Pokud legální moc okupuje prostor, argumentace není legitimní. Druhým zdrojem legitimacy je křesťanská zkušenost odbožštění světa a institucí. Oproti orientálním despotismům vzniká významná propast mezi mocí a božskostí a "víra jako nejpodstatnější obsah lidské psyché zaručuje legitimitu kritiky moci" [Bělohradský 1982: 52]. Posledním zdrojem legitimacy je pro Bělohradského fenomén sympatie, který se vykládá jako schopnost prožít hledisko druhého člověka. Naproti tomu neosobnost znamená schopnost potlačit v sobě základní sympatii k druhému. Sympatie takto chápáná představuje etickou normu a její absence zbavuje jednání přívlastku legitimní. Legální instituce získávaly svou autonomnost a nezávislost na legitimitě díky tomu, že garantují jedinci určitá práva omezením práv ostatních. Legitimita, vzdor původní evropské filozofické tradici, se díky vzniku oblidných neosobních mechanismů moderního státu stává soukromou věcí a jako taková je na půdě přirozeného světa banalizována. Bělohradský čerpá ze specifické zkušenosti komunistického totalitarismu, který dovedl rozdělení legitimacy a legality do poloh velmi paradoxních.

Protikladnost Habermasovy a Bělohradského tematizace vztahu legitimace a legitimity vyplývá přirozeně z poněkud odlišných myšlenkových zdrojů a především zkušeností. Zatímco Habermas zná důvěrně trpkou realitu nacionálního socialismu, je Bělohradskému známější praxe totalitarismu, který se původně legitimoval myšlenkovým dědictvím Marxovým, kritickou teorií společnosti kapitalistického způsobu reprodukce. Už jenom tato skutečnost zakládá na rozdílnosti obou druhů argumentace. Bělohradského postoj je filozofický, nehovoří o legitimaci jakožto o sociálním mechanismu, ale o legitimitě jako stavu vědomí v zaměření k sociálnímu světu. Habermasova pozice je dána výchozím kritickým vztahem ke společenské realitě pozdního kapitalismu a zároveň poznáním nesmyslnosti opustit jeho hranice. Habermasovo snažení nepostrádá vizi emancipace člověka v rámci klasických hodnot demokracie. Jeho teorie legitimace na podkladě legality je sociologickým hledáním této cesty. Bělohradského filozofická reflexe byla formována v období boje disentu proti oblidným institucím totalitárního panství. Dnes, kdy

mnozí představitelé disentu stanuli v roli klíčových postav těchto institucí, se naskytá otázka, zda mohou bez větších komplikací tyto instituce reformovat podle původních demokraticky autentických představ, nebo zda k tomu potřebují znalosti teoretických fines: sociologických reflexí Habermasova ražení.

S touto otázkou souvisí třetí rovina možného pohledu na problematiku legitimace. Mechanismus legitimace je v něm vztažen k fungování politického systému. Demokratický politický systém se klasicky legitimuje na podkladě volebních výsledků. Tato forma legitimace politického systému se vzhledem ke komplexní struktuře pozdně kapitalistické společnosti poněkud komplikuje a musí čelit kritice ze dvou směrů.

První směr kritiky vychází z marxistické interpretace státu jako zprostředkovatele zájmů soukromého kapitálu. Vláda na sebe přebírá odpovědnost za řešení třídních konfliktů, neboť panuje přesvědčení, že politická intervence státu působí efektivněji než neosobní a neviditelná ruka trhu. Vzhledem ke struktuře a racionalizačnímu deficitu pozdně kapitalistického státu nastává legitimační krize, protože očekávání nejsou splněna. Tento postoj je příznačný zvláště pro přemýšlivé intelektuály levicového ražení konce šedesátých let (Offe).

Druhý směr kritiky vystupuje z pozic konzervativních. Místo pojmu legitimační krize se používá sousloví přetížená vláda (overloaded government). Představitelé této teze (J. Brittan, S. Huntington, W. D. Nordhaus, R. Rose a G. Peters) si uvědomují, že moc se v rámci státních institucí formuje fragmentárně tj. že moc je sdílena a vyjednávána počtem nejrůznějších skupin, které přirozeně reprezentují různé a často protichůdné zájmy. Vláda pak má zajistit nárůst blahobytu, a to při obecném poklesu úcty k autoritám a tradičním hodnotám. Populismus, redukce programů jednotlivých stran na otázky zajištění životní úrovně a to, že se vláda legitimuje opatřeními uhlazujícími společenské konflikty (appeasement strategies), má za následek stav beztvárnosti byrokracie. Byrokraté často rozvíjejí něco jiného, než kvůli čemu byli do svých pozic zvoleni a ustanoveni.

David Held upozorňuje na skutečnost, že ačkoli oba směry kritiky legitimací demokratického politického systému vycházejí ze zcela protichůdných myšlenkových a hodnotových systémů, sdílejí v určitém momentu "společný strach" [Held 1987]. Obě dvě skupiny si totiž uvědomují to, že státní moc eroduje podceněním vlastních možností a hrozí jí kolaps. To lze doložit tezí Niklase Luhmanna o inflaci moci, podle které je státní správa vybavena neuvěřitelnou řadou kompetencí, z nichž je realizováno minimum. To vše zakládá na vážnosti problému politické legitimace [Luhmann 1964, 1984].

Pro německého sociologa Clause Offeho je to otázka jak teoretická, tak reálně praktická [Offe 1976, 1984]. Zeslabená legitimační působnost státních institucí vede ke konci bezstarostnosti, a to si na jedné straně vynucuje změnu norem a pravidel pro ty, kteří jsou panství podřízeni, na druhé straně si to vyžaduje vnímavost nositelů moci samotných. Ti, kteří jsou podřízeni panství, mohou danou situaci akceptovat, ale spíše v nich vzklíčí sémě legitimačních pochybností. Nositelé moci mají naopak tendenci principiální legitimační pochybnosti strategicky ignorovat, protože pravidla skupinového pluralismu velí udržet prosazování zájmů v mezích

možného uzavírání koalic. To přirozeně zeslabuje legitimitu politického systému jako celku. Místo obecného zájmu mnohdy nastupují na konsensu nezávislá funkční rozhodnutí. Mechanismus legitimace je podřizován panství, což je stav ambivalentní, neboť nelze popřít, že legitimace spočívá na uznaných důvodech připravenosti k poslušnosti.

Držitelé moci jsou do svých pozic uvedeni na podkladě právě uvedených důvodů (kritérium normativní) nebo sami prostřednictvím správních struktur a politických strategií tyto důvody konstruuji (systémový výkon). Přijmutí druhé varianty může vést v určitém kontextu k představě, že stabilitu výkonu moci lze zajistit mechanismem, jenž Niklas Luhmann nazval legitimace jako procedura (Legitimation durch Verfahren) [1969]. Proti této představě staví Offe tezi: "Zdání trvalé legitimační síly, vycházející z proceduálních pravidel, vzniká jen tam, kde jim může být připsán materiální smysl nebo mohou být použity na relativně pokojné a téměř bezkonfliktní situace". [Offe 1976: 87]. Ve skutečnosti nastává nutně konflikt mezi normami a strukturou panství, které není schopno odpovědnosti. Aby nabylo chování státních institucí legitimační věrohodnosti, muselo by se vyhnout oportunním praktikám a místo toho získat půdu normativity jako jediného legitimního východiska. Vzhledem k tomu, že jsou orgány státní správy vystaveny tlaku funkcionálních imperativů, což je skutečnost pragmaticky nevyhnutelná, nabízí se přímo možnost odstátnění politiky (zvláště v podobě hnutí). Politika realizovaná prostřednictvím státních institucí ztrácí zřetelnost a jasné kontury, protože mnohdy směřuje k protikladným cílům. Legitimní rozhodnutí v rámci státní správy se zdají téměř nemožnými. Legitimace jako rozhodnutí většiny je také zpochybněna, protože výsledek je závislý především na volebních procedurách, které se určují jinak než za souhlasu většiny.

Klíčové body vztahu fungování politického systému a legitimace mohou v analýze československé situace sloužit jako inspirativní východiska spíše aktuálně a zvláště pro budoucnost než pro vysvětlení politiky v tzv. reálném socialismu. Teoretické zpracování problematiky legitimace a legitimacy i reflexe jejich praktických důsledků jsou důležitými předpoklady pro rozšíření našich sociologických obzorů.

Literatura

- Bělohradský, V. 1982. *Krise eschatologie neosobnosti*. Köln: Index.
- Berger, L., T. Luckmann 1967. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books.
- Habermas, J. 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1986. *Law and Morality*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Held, D. 1987. *Models of Democracy*. Stanford: Stanford University Press.
- Keller, J. 1984. *Přeměny sociologie vědění*. Brno: UJEP.
- Luhmann, N. 1964. *Legitimation durch Verfahren*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Offe, C. 1976. "Überlegungen und Hypothesen zum Problem politischer Legitimation." In *Bürgerliche Staat und politische Legitimation*, ed. by K. Ebbinghauser. Frankfurt: Suhrkamp.
- Offe, C. 1984. "Politische Legitimation durch Mehrheitsentscheidung." In *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie*, ed. by B. Gegeberger, C. Offe. Opladen: W & W.

Weber, M. 1964. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Köln, Berlin: Kippenheuer & Witsch.

Summary

The double concept legitimization - legitimacy plays an important role in modern social sciences, including sociology. Czech sociology is not used to working with it, but, nevertheless, legitimization as a real social mechanism and a theoretical problem has important consequences for analyses of the contemporary situation in Czechoslovakia. The crucial question is how to use the explications of legitimization in modern western sociology in describing and explaining the very broad social and political changes in post-communist countries. Three main levels on which the problematic of legitimization - legitimacy is articulated in modern sociological and philosophical thought are indicated in this article.

The first is the theme of everyday-life consciousness as a source for the construction of social reality, as elaborated by Peter Berger and Thomas Luckmann. Their position comes from the sociology of knowledge, but is also influenced by phenomenological sociology and pragmatism. This fact makes it possible to abandon the sphere of pure ideology as an exclusive subject of research in order to reveal the real functioning of social reality as a everyday-life consciousness. Legitimation serves as a base for the continuation of social institutions at the moment when these cannot be held by individual memory and habituation. The need for legitimization is acute when a new generation is surpassing the old institutional order. The very abstract level of legitimization is its mode of symbolic universe, which the institutional order can either support or destroy. To understand the symbolic universe means to understand its history, the important condition for normal development of every society. Change in the symbolic universe, as the most general mode of legitimization, is the manifest or latent precondition for the change of the whole society. The fall of communism in Czechoslovakia can be interpreted from this point of view. The memory of the generation which connected its individual biography with the victory of ideals of Communism has become weak. This meant that the old institutional order lost its support in everyday-life consciousness and, hence, its power was weak. It seems that would be advantageous to combine Mannheim's experiences with ideology analysis and phenomenological and ethnomethodological methods because of the actual influence of ideological schemes on politicized everyday life.

On the second level, the concept of legitimization plays an important role from the point of view of the connection between society and the state. The complementary concept to legitimization is legality. Jürgen Habermas presents a position in which legitimization can be based on legality, because modern legislative activities attempt to cross the boundaries of positive as well as natural law theories by a specific discursive creating of the will. This conviction flows from the experiences of post-war Germany. Václav Bělohradský presents an other sort of experiences, who shows how especially in communistic totalitarianism legitimacy and legality are sharply divided: the former is reserved for the intimate sphere of personal relations, whereas the latter serves as a pure mechanism of the impersonal state. Because of Václav Bělohradský's influence in Czechoslovakia, it is necessary to ask the question of whether it is possible to reform the state institutions on the base of authentic democratic ideas only, or also on the base of knowledge of the possibilities which the connection of the democratic state and society provides. The third position is the relationship between legitimacy and the political system. The left - as well as right - oriented authors share fear about its weakness. Claus Offe described how political strategy distorts the normative structure on which legitimacy was originally based. These conclusions are important for a post-communist country, because they relativize the assumption that democracy rest only on the existence of parliamentary institutions and free elections. In contemporary Czechoslovakia legitimization - legitimacy is a practical problem and sociology is obliged to articulate it also on theoretical level. The three positions described above is one of the possible ways of it.

Dědictví reálného socialismu a západní demokracie

Sociologická skica

EDMUND MOKRZYCKI

Instytut filozofii i socjologii PAN, Warszawa

Inheritance of the real socialism and the western democracy

The sociological sketch

Abstract: In this study the causes of the unusual situation of Polish society are explained. The society shares theoretical interest in realizing the liberal economic reform but at the same time it is split from within by the nature of the real interests of various groups and strata. Their actual interests are rooted in the system of "socialist privileges" and lead to creating a new, post-communist utopia. The interests of all the fundamental social subjects of Polish Society - workers, intellectuals and also, surprisingly, private enterprenurs and farmers - are connected with the system of privileges. This creates a paradoxical situation: everyone is in favour of the neoliberal reforms but these reforms do not benefit anyone in particular. This will have far-reaching consequences not only for realizing the reforms but also for shaping the Polish political scene which up to now is lacking in people who articulate particular interests.

Sociologický časopis, 1991, Vol. 27 (No. 6: 751-757)

Útěk z Východu

Politický jazyk východní Evropy se obohatil nedávno o dva pojmy - "návrat do Evropy" a "Střední Evropa". První z nich vyjadřuje nejen všeobecnou tužbu, ale v jistém smyslu také strategii politických elit. Druhý pak vyděluje z Východní Evropy "nové demokracie", tedy Polsko, Československo a Maďarsko a vytváří jakýsi zprostředkující článek mezi Východem a Západem. Objevují se ovšem také ideje jiných konfigurací tohoto regionu. Nejznámější je idea Pentagonální skupiny, která zahrnuje Československo, Maďarsko, Jugoslávii, Rakousko a Itálii. Unie Litvy, Lotyšska a Estonska je dnes již, jak se zdá, pouze otázkou času. Bělorusové prosazují ideu "Balticko-černomořského společenství", které by zahrnuje Estonsko, Litvu, Lotyšsko, Bělorusko a Ukrajinu.

To všechno jsou projevy ani ne tak hledání nových spojenců jako nové regionální identity, která má substituovat nechtěnou identitu východoevropskou. "Návrat do Evropy" je v první řadě *útekem z Východu*, tj. ze sféry sovětského impéria. Není však totožný s útekem na Západ, jak předpokládá řada západních komentátorů. Poslední události v Polsku a Československu ukazují, že v těchto, vedle Maďarska nejprozápadnějších postkomunistických zemích, se antikomunistické opoziční hnutí dělí stále hlouběji na dva směry, z nichž první v hesle "návratu do Evropy" akcentuje slovo "Evropa", zatímco druhý slovo "návrat"; první chce čerpat vzory přímo ze Západu, druhý sahá po svých historických, předkomunistických kořenech. Je to jev symptomatický, který zakládá krystalizaci dvou odlišných opcí ve východní Evropě.

V tomto textu se zabývám sociálními podmínkami realizace jedné z těchto opcí, tj. prozápadní opce, která předpokládá rychlé, jednorázové zavedení moderní

tržní ekonomiky spjaté s Evropským společenstvím a parlamentní demokracie. Budu používat hlavně polský příklad, ačkoli obecné závěry se týkají celé východní Evropy či alespoň té její části, která si říká Evropa střední.

Postkomunistická společnost

Polský reformní plán obsahuje bohatý program *ekonomických aktivit*, zejména makroekonomických a politických, jež mají v úhrnu vést k tržní ekonomice a parlamentní demokracii. Neobsahuje však žádný program *sociálních aktivit*, nebereme-li v úvahu aktivity v oblasti velmi úzce pojaté sociální politiky. Autoři plánu implicitně předpokládají, že polská společnost, kromě tradičního civilizačního zpoždění a destruktivních důsledků komunistického panování, má strukturální vlastnosti společností západních, v každém případě pak nemá žádné takové specifické strukturální vlastnosti, které by mohly zablokovat reformy. Strategickým cílem se v polském reformním plánu stalo uvolnění sociální energie dosud zablokované komunistickým distributivním státem. Očekává se, že spolu s demontáží tohoto státu budou samočinně, automaticky uvedeny do pohybu přirozené mechanismy tržní ekonomiky a demokratického politického života, zejména na lokální úrovni.

Avšak dosavadní průběh reformy tyto předpoklady nepotvrzuje. Naopak, stále výrazněji vystupují jevy, které svědčí o tom, že pětáctyřicetileté období "výstavby socialismu" změnilo polskou společnost mnohem více, než bylo možno předpokládat při pohledu na trvalý odpor společnosti proti komunistické moci. Sociologické výzkumy dávno signalizovaly symptomy *sociální anomie*, *apatie*, *sociálně naučené bezradnosti*, agresivních nárokových postojů, útěku do soukromí, úpadku autority a mnoho jiných jevů, jež se v úhrnu skládají v *syndrom homo sovieticus*. V posledních měsících se však projevy jevy, které svědčí o změnách hlubších, makrosociálních. A o nich bych se chtěl stručně zmínit.

Distributivní stát a socialistická privilegia

Socialismus se jako sociální systém jeví velmi rozmanitě v závislosti na referenčním rámci a hledisku. Z hlediska sociologického je to především určitý systém cirkulace pohybu statků, v němž centrálně řízená distribuce statků zastupuje (v praxi: koriguje) mechanismy tržní. Socialistická distribuce statků je *ex definitione* řízena *principem spravedlnosti a ekonomické racionality*, díky čemuž socialismus koriguje "nespravedlnosti" tržního mechanismu a minimalizuje ztráty vyplývající z "živelnosti" kapitalistického způsobu výroby. V praxi, jak ukazují celé dějiny reálného socialismu, však centrální distribuce statků vede k "nedostatkové ekonomice", k represivnímu politickému systému a patologické sociální struktuře charakterizované systémem privilegií.

O privilegiích za socialismu se napsalo mnoho, ale měly se vždycky na mysli speciálně pojaté a interpretované vybrané sociální skupiny spojené s aparátem moci. Zajisté, reálný socialismus oplýval privilegií v tomto "negativním smyslu". To však netvořilo diferencující znak tohoto systému, jímž byla naopak distribuce privilegií ve smyslu systémovém, tedy pozitivním. *Privilegium* v tomto smyslu tvoří úhrn výhod, jichž se individuu dostává centrálně řízenou ekonomikou ve srovnání s tím, čeho by se mu dostávalo na základě tržních mechanismů. Na privilegiích v tomto

smyslu byla účastna celá společnost, samozřejmě až na to, že pro rozhodující většinu se výsledná bilance zisků a ztrát vyplývajících z centrálního plánování ukázala jako dramaticky nepříznivá.

Abychom to vysvětlili, použijeme příkladu, který se může zdát v souvislosti s uvažováním o privilegiích za socialismu překvapující, totiž příkladu tzv. soukromého sektoru. Ten na jedné straně podlehl plánované brutální diskriminaci a střetával se snad na každém kroku s nepředstavitelnými byrokratickými překážkami. Na druhé straně však těžil z nenormální situace, kterou plánovaná ekonomika vytvořila. Plánovaná, administrativní omezení rozvoje soukromého podnikání chránila existující soukromé podniky před konkurencí, chronický nedostatek téměř všech statků garantoval poptávku po zboží a službách snad jakékoli kvality a jakéhokoli množství. Obrovská, systémem násobená korupce, zamotané, nepřehledné a nepřesné právo, propojení lokálního aparátu moci s lokální elitou soukromého sektoru, absence na administrativě nezávislého systému kontroly - to všechno tvořilo znamenité podmínky pro pololegální podnikavost, která poskytovala rychlé a velké příjmy. Postupně, během let, se tradiční, předsocialistický sektor malých soukromých podniků přetvořil v socialistický "soukromý sektor", tj. na západě zcela neznámý oddíl ekonomiky na pomezí státního a družstevního (kryptostátního) sektoru, dokonale adaptovaný na principy neschopné plánované ekonomiky a tvořící integrální součást distributivního státu.

Je třeba důrazně říci: chápání "soukromého sektoru" za socialismu jako funkcionálního ekvivalentu drobného podnikání na Západě je sociologicky mylné. Důsledkem tohoto omylu je to, že polskému podnikateli ze "soukromého sektoru" se připisují vlastnosti západního drobného byznysmena spolu s očekáváním, že se ve změněné situaci bude chovat podobně jako jeho západní "ekvivalent", a to stejně tak ve sféře ekonomické jako sociálně politické.

"Byznysmen" z období reálného socialismu je produktem specifických podmínek plánovaného hospodářství a je na tyto podmínky adaptován. Jak ukazují nejnovější statistické údaje, uhodila reforma do soukromého sektoru příliš brzy a neobvykle bolestně, což lze jen v malé míře vysvětlit ostrou antiinflační politikou. Vše nasvědčuje tomu, že moderní, na principy tržní ekonomiky skutečně adaptované podnikání bude v zemích východní Evropy muset být vytvořeno od základů.

Tento krajní příklad ukazuje, v čem je podstata věci. Blokáda tržních mechanismů není ve svých důsledcích jednostrannou činností. Centrální plánování vytváří novou sociálně ekonomickou situaci a zavádí mechanismy směny statků. Tyto mechanismy rezultují v omezení, zpoždění a degradaci, ale také favorizují a vytvářejí ve srovnání s tržní ekonomikou výjimečně výhodné podmínky činnosti. Pokus demontovat distributivní stát v Polsku tento fakt vyjevil v celé ostrosti a ukázal, že *deprive a privilegia* jsou dvě neoddělitelné stránky centrálního plánování. Je-li tomu tak, pak demontáž distributivního státu a návrat k tržním mechanismům znamená vytažení privilegií. Toto teoreticky banální konstatování však signalizuje praktické problémy, jež jsou výjimečně složité a obtížné.

Reálné zájmy skupin a teoretický zájem

Výsledky sociologických výzkumů jsou celá léta jednoznačné: polská společnost odmítá socialismus jako ideologii, jako sociální systém i jako systém ekonomický. Vztah Poláků k socialismu je výsledkem pětadvacetileté zkušenosti a koincidence historických okolností, v níž nejdůležitější je propojení socialismu s imperiální praxí Sovětského svazu ve společenském vědomí. Připojíme-li tradiční konzervatismus a individualismus Poláků, fascinaci Západem a únavu z nevykonné socialistické ekonomiky, pak obdržíme ideologickou situaci jako vystřiženou z krásného snu neoliberalů.

A skutečně, *neoliberalismus* je nyní nejživotnější, jestliže ne jedinou živou sociální doktrínou v Polsku, která zastihuje dokonce i sociální nauku katolické církve. Vědomých vyznavačů neoliberalismu ovšem není mnoho, je to poměrně nevelký okruh inteligence, ale ideje neoliberalismu, dokonce nejednou ve velmi radikální podobě, dopadají na velice příznivou půdu ve všech sociálních vrstvách. Důkazy pro to lze najít v sociologických výzkumech, nejlepším důkazem však byla reakce společnosti na zavedení hospodářské reformy - otevřeně neoliberální. Nezvyklá trpělivost Poláků vůči břemenům reformy, která udivila svět, by byla nepředstavitelná, kdyby předpoklady reformy neodpovídaly všeobecně vyznávaným a v kultuře zakořeněným společenským hodnotám.

Na druhé straně se nachází objektivní situace: nikoli tedy ideologie zakořeněná v kultuře a historické zkušenosti národa, ale *reálné zájmy* jednotlivých sociálních skupin. Reálné zájmy jednotlivých skupin jsou v Polsku svázány s privilegiem, jichž se těmito skupinám dostávalo v období reálného socialismu a které se staly základem jejich existence. Viděli jsme to již na příkladu soukromého sektoru. Pokusme se ještě o stručný přehled jiných skupin.

Rolníci si v Polsku udrželi soukromé vlastnictví půdy, ačkoli ji mohli využívat v neobvykle omezené míře; volný obchod s půdou byl prakticky likvidován. Státní reglementace výrobních prostředků a státní monopol nákupu zemědělské produkce přiblížily situaci rolníka k situaci dělníka ve státním průmyslu. Obecně řečeno - rolníci v Polsku byli odtrženi od trhu a včleněni do plánovaného hospodářství, čímž ztratili svou tradiční nezávislost a ekonomickou samostatnost.

Důsledkem toho bylo, že polské rolnictvo je dnes mnohem více závislé na státu než rolnictvo kterékoli západoevropské země. Každý pokus o uvolnění tohoto svazku však naráží na tvrdý odpor samotných rolníků. Po čtyřiceti letech plánovaného hospodářství se zemědělská hospodářství, zejména modernější a produktivnější, znamenitě adaptovala na situaci centrálně stanovených pevných cen, levných úvěrů, především však na ekonomiku chronického nedostatku, která sice komplikovala nákup prostředků, ale zajišťovala centrálně organizovaný odbyt všech výrobků, a to prakticky bez jakékoli závislosti na jejich množství a kvalitě.

Není proto divu, že rolníci první ostře zareagovali *proti programu reformy* a dožadovali se korektur, které směřují k zachování úplného státního paternalismu. Procesy liberální konkurence uvedené do pohybu spolu s otevřením se kapitálu a výrobkům ze Západu hrozí okamžitým zruinováním rozhodující většiny nyní existu-

jících zemědělských hospodářství. Konkrétní požadavky rolníků směřují k zdokonalení starého *superpaternalistického zemědělského systému*.

V tomtéž směru, tj. ve směru zdokonalení starého systému, nikoli tedy ve směru radikálních liberálních ekonomických reforem, jsou orientovány konkrétní požadavky *dělnického prostředí*, zejména pak osazenstva průmyslových gigantů, které byly kdysi vizitkou "socialistické industrializace" a které bez obrovských dotací nejsou s to fungovat. V tomto případě je dilema ještě dramatičtější. Radikální liberální reforma a otevření se Západu hrozí těmto podnikům rychlým bankrotem, což by v celostátním měřítku znamenalo obrovskou nezaměstnanost. Opozice proti reformě existuje ostatně také v podnicích lehkého průmyslu, které jako první pocítily důsledky ostré monetaristické politiky (prudký pokles poptávky).

Připomeňme ještě *inteligenci*, jejíž zájmy byly spjaty se systémem reálného socialismu dvojím způsobem. Za prvé, pro reálný socialismus bylo charakteristické měkké financování v kultuře, vědě, školství apod., což vedlo k zbytnění řady institucí a k poklesu požadavků kladených na jejich pracovníky. Za druhé, část umělecké a intelektuální elity využívala rozvinutého státního mecenariátu. Zánik měkkého financování a radikální redukce státní péče o vědu, umění a kulturu v situaci, kdy de facto není alternativních zdrojů financování těchto oblastí (jako jsou soukromé nadace), hrozí pauperizací a decimováním již i tak obrovsky frustrované polské inteligence, která nemůže změnit zaměstnání, protože nedisponuje ani kapitálem, ani speciální kvalifikací.

Doufám, že i tento stručný přehled umožňuje porozumět, jak rychle a proč reálné zájmy jednotlivých skupin v Polsku jsou spjaty s distributivním státem. Je přirozené, že tyto skupiny brání své zájmy a budou tedy stále silněji vystupovat proti liberální reformě. Nikoli proti reformě jako takové, proti ní jako celku, ale proti jejím jednotlivým aspektům. Tento proces začal již na jaře 1990 a projevil se stávkami dělníků a železničářů. Nyní je velice zrychlen, o čemž svědčí stávky horníků a stále napjatější situace téměř v celém státním průmyslu.

Vzrůstající *odpor proti liberální reformě* je podle mého názoru na Západě špatně interpretován. Mnoho západních specialistů, zejména sovětologů, interpreтуje projevy tohoto odporu jako svědectví sovětizace společnosti, jako fixovaný sklon ke kolektivismu a jako plně neuvědomovanou akceptaci socialistického pojetí sociální spravedlnosti. Nic na to však nepoukazuje a všechny údaje uváděné v kontextu těchto interpretací svědčí o něčem jiném: o obraně majetkového postavení jednotlivých skupin, a tedy důsledně vzato o *obraně privilegií*, které celá desetiletí utvářely životní podmínky těchto skupin. Likvidace těchto privilegií - a liberální reforma v to musí vyústit - vytváří objektivní ohrožení existence těchto skupin jako takových, ohrožuje existenci, nemluvě už vůbec o nějakém blahobytu, většiny rodin. Proto se každá sociální skupina snaží ovlivnit podobu reformy tak, aby její vlastní zájmy, tedy socialistická privilegia, byla vzata v úvahu v rámci jinak liberální reformy. Vede to k zajímavým, pseudoideologickým pokusům o racionalizaci vlastních tužeb a místy k čemuś, co by bylo možné nazvat *postsocialistickou utopií*.

Máme tedy v Polsku co do činění s velice hlubokým rozporem mezi aktuálním reálným zájmem jednotlivých skupin a tím, co lze označit jako zájem teoretic-

ký. Teoretický zájem - tak jak mu v tomto kontextu rozumíme - je tvořen hodnotami a ideologickými přesvědčeními, současně ale také vědomím negativní bilance, k níž socialismus přivedl životní podmínky individua, skupin a celé společnosti. Tento teoretický zájem mluví pro radikální reformu, mluví pro trpělivost a obětavost při její realizaci. Proti reformě ale mluví reálný, každodenně znovu a znovu pocíťovaný a stále intenzivněji uvědomovaný zájem jednotlivců a sociálních skupin. Obtížnost situace spočívá v tom, že prakticky neexistuje sociální skupina, s jejíž reálným skupinovým zájmem by koincidoval směr reformy. Odtud pak horečné hledání takové skupiny, odtud idea urychleného vytváření "*střední třídy*", která podobně jako je tomu na Západě, by byla oporou liberální ekonomické politiky. Určité možnosti v této oblasti nabízí započatá, ale velice liknavě realizovaná privatizace.

Politická scéna

V perspektivě politických věd je polská politická scéna neobyčejně komplikovaná a nejasná. Způsobují to prohlubující se *diference* v *antikomunistické opozici*, boj o moc mezi slabě vykrystalizovanými, rozmazanými politickými skupinami, existence obrovského množství politických stran, nejasné místo dědiců postkomunistických struktur apod. V sociologické perspektivě se však politická scéna jeví v podstatě velice jednoduše. Pomineme-li zanikající postkomunistické struktury, všechna větší seskupení a politická hnutí jsou odvozena z antikomunistické opozice a reprezentují to, co jsem výše popsal jako teoretický zájem ve vztahu k reformě.

Chci tím říci především to, že polská politická scéna je obsazena skupinami a hnutími, jež mají charakter par excellence ideologický. Chybí tu však současně političtí aktéři ve striktním slova smyslu, tzn. aktéři, jejichž cílem je reprezentace a obrana konkrétních reálných zájmů jednotlivých sociálních skupin. Jediným, a to ještě sporným případem tu je malá strana PSL (Polskie stronnictwo ludowe) nevelká *rolnická strana*. Tato strana artikuluje dosti agresivně některé rolnické požadavky, je však třeba vzít v úvahu dva charakteristické elementy. Prvním je spojení (dokonce genealogické) této strany s bývalým komunistickým establishmentem. Druhým je skutečnost, že svůj (ostatně dosti nejasný) zemědělský program tato strana prezentuje ani ne tak jménem rolníků, jako spíše ve jménu společnosti jako takové a odvolává se na hlubinné zájmy národa více než na sílu a význam toho voličstva, o něž se reálně uchází. Je charakteristické, že prezidentský kandidát této strany získal jenom 7,2 % hlasů, ačkoli počet osob pracujících v zemědělství se odhaduje na 40 %.

Stručně řečeno, hlavní aktéři polské politické scény jsou reprezentanty celonárodního zájmu chápaného jako "přechod od totalitarismu k demokracii". Na této rovině si vzájemně konkurují a bojují o přízeň voličstva. Tato skutečnost má svou druhou stránku - základní skupinové zájmy, reálné partikulární zájmy postrádají na národní politické scéně své mluvčí.

Mám za to, že tento obraz dovoluje lépe rozumět výsledkům prezidentských voleb v Polsku. Není zde místo na jejich analýzu. Chci proto obrátit pozornost pouze na dva aspekty této události. Především - Mazowieckého prohra a podstatně nižší než obecně očekávané zisky Walesovy v prvním kole svědčí o rostoucí nechuti

k reformě. Udivující úspěch Tyminského, "člověka odnikud", svědčí nadto o něčem jiném, totiž o tom, že téměř jedna čtvrtina aktivního voličstva se rozpomenula na svůj reálný aktuální zájem a odmítla hlasovat ideologicky. Obecně vzato výsledky voleb naznačují druhou fázi polské reformy, fázi, v níž reálné zájmy svázané s dědictvím distributivního státu významně vstoupí na politickou scénu.

Závěry

Polská cesta na Západ, tedy k tržní ekonomice a parlamentní demokracii, bude nepochybně delší a trnitější, než se obecně dnes soudí. Totéž se týká samozřejmě Československa a Maďarska. Abychom porozuměli situaci těchto zemí, této "Střední Evropě", musíme výrazně vydělit dva faktory: dědictví (heritage) kulturní a dědictví (legacy) reálného socialismu. První z nich spojuje tyto země a nabádá k optimismu a z tohoto hlediska tyto země jsou skutečně Střední Evropou. Druhý faktor rozhoduje o příslušnosti těchto zemí k Východní Evropě a představuje neobyčejně těžký problém, jehož smysl, obávám se, si teprve teď začínáme plně uvědomovat. Je třeba také výrazně říci, že aktuálně, tady a teď, nikdo neví, jak tento problém řešit.

Hledá-li se někdy vzor v minulosti, uvádí se s chutí příklad Španělska. Nebere se však v úvahu zásadní rozdíl mezi Španělskem po Frankově smrti a Východní Evropou po pádu komunismu. Socialistický experiment zasáhl samu sociální substanci a vytvořil společnost, která má do té doby nepoznané vlastnosti. Ve Španělsku stály v cestě k demokracii zafixované důsledky mnohaleté diktatury. V Polsku, odhlédneme-li od ekonomického zruinování a těžkého psychického stavu společnosti, v cestě k demokracii stojí jaksi sama společnost, její vnitřní konstrukce. V praktickém ohledu to znamená, že ve své touze po demokracii a tržní ekonomice musí polská společnost vystoupit sama proti sobě, proti svým reálným, hluboce zakořeněným zájmům. A to je situace vpravdě bezprecedentní.

Přeložil Miloslav Petrusek

Praxis a jednání

Hlavní teorie a marxistické korektivy

JOHANN P. ARNASON

La Trobe University, Melbourne

Praxis and action

Mainstream theories and Marxian correctives

Abstract: The Parsonian and post-Parsonian action frame of reference was, among other things, an attempt to unify a fragmented tradition, and its later critics have measured its performance against this claim. The critique which paves the way for the Parsonian project is mainly directed against an inadequate conception of rational action; the constructive part of the argument centers on the normative structure of social action. The result is a very selective synthesis of the traditional sources. In particular, the predominant interest in the rational and normative dimensions of action leads Parsons to neglect earlier insights into its creative and transformative capacities. The latter aspects were among the main themes of the philosophy of praxis. But although the Parsonian model of action has come under extensive criticism from various angles, the concept of praxis has not played an important role in this context. Even those who explicitly link their critique of Parsons to the Marxian notion of praxis, e.g. Giddens, seem less interested in its later career. Conversely, one of the major weakness of the philosophy of praxis was its failure to draw the appropriate lessons from the sociological critique of Marx, and to bring them to bear on the basis-superstructure model, which it tended to bypass rather than destroy. There was no attempt in the philosophy of praxis to combine the move beyond the paradigm of production with Weber's and Durkheim's arguments against economic reductionism, or - to put the same point another way - with their insights into the radical autonomy and constitutive role of culture and politics. Once again, the interconnected problematics of culture and power appear as a testing ground for alternative theories of action. They have been selected on both sides of the debate. Neo-Marxist and post-Marxist concepts of praxis are clearly deficient in this regard, but the Parsonian synthesis can also be questioned more effectively if rational and normative structures are regarded as ways of coordinating the patterns of culture and power.

Sociologický časopis, 1991, Vol. 27 (No. 6: 758-773)

1.

Při srovnání Marxova paradigmatu výroby s parsonsovskou a postparsonsovskou verzí "hlediska teorie jednání" je třeba si nejprve povšimnout nejvýraznějších slabín tohoto Marxova paradigmatu: jeho redukcionistického sklonu a difúzní konceptuální struktury. Nehledě na posuny důrazu v Marxově díle a na interpretační konflikty mezi různými směry marxistické tradice, některé restriktivní předpoklady většinou nebyly zkoumány. Zejména kritika pojmu *homo oeconomicus* a odpovídajících obrazů společnosti byla narušena neochotou tematizovat sociální kontexty a kulturní orientace jakožto takové a ne jako komponentu nebo doplněk ekonomické

sféry; zdůrazňuje se komplexnost ekonomického jednání a ekonomických vztahů, avšak analýza jejich propojení s jinými komponentami je dvojznačná a neúplná. Jinými slovy, odmítnutí ekonomického redukcionismu bývá často provázáno obhajobou ekonomického imperialismu, který neuznává jasně vymezené analytické hranice. Jedním z jeho nejtypičtějších projevů je snaha zaměnit komplexní, leč neurčitý pojem ekonomické struktury za užší pojem ekonomického faktoru.

Paradigma výroby bylo tak určeno především k tomu, aby vytvořilo adekvátnější úsudek o ekonomickém jednání a jeho vnitřních strukturách a pomohlo rozvinout kritiku předmarxistických ekonomů, jakož i vulgarizovaných verzí marxismu, avšak nevznikl z něho obsáhlý model sociálního jednání. Je tu však ještě další aspekt. Jestliže konfrontujeme existující návrhy na revizi, rozšíření a diferenciaci "hlediska teorie jednání" s širším, avšak zlomkovitým a nedostatečně rozvinutým kontextem, v němž je paradigma výroby zakotveno, zdá se marxistické dědictví méně zastaralé, než se jevílo při prvním srovnání. Marx užívá pojmu výroby a pojmů z ní odvozených ne pouze za účelem interpretace a výkladu, nýbrž také s kritickým záměrem, a implikace, na něž upozorňuje - i když je nezkoumá podrobněji - mají, jak se pokusím ukázat, některé zajímavé styčné body s nedokončeným programem teorie jednání.

Sebekritika teorie jednání je především reakcí na hrozbu ze strany systémové teorie. Ve snaze bránit se proti přehnaným nárokům systémové teorie pokoušejí se někteří teoretikové vykonstruovat komplexnější modely jednání, kdežto jiní zdůrazňují neredukovatelnost aktéra na struktury a procesy jednání; Habermasova teorie komunikativního jednání je nejvýznamnějším příkladem prvního přístupu, kdežto Tourainovo dílo čím dál více směřuje k zdůraznění druhého přístupu. Pokud jde o konkrétnější obsah, systémově teoretický pokus absorbovat nebo naturalizovat akcestrřednou perspektivu se točí kolem dvou základních komponent sociálního života, významu a moci, a kolem alternativních způsobů, jak je konceptualizovat. Obě nejreprezentativnější teorie sociálních systémů, Parsonova a Luhmannova, pojednávají o významu a moci jako o systémových mechanismech, avšak Luhmannova verze vykazuje některé zajímavé odlišnosti od Parsonsova modelu. Pro Parsonse je úloha významu v obecném systému jednání - a v sociálním systému jako v jedné z jeho podskupin - zásadně úlohou kódu nebo programového znaku. V tomto směru je úzce spjat s funkcí udržování vzorců, ale je zároveň i obecným předpokladem pro symbolická média určená k plnění ostatních tří funkcí. Naproti tomu Luhmann je mnohem citlivější vůči původnosti a komplexnosti významových systémů. Kodifikační a programovací funkce významu jsou podle něho relativizovány základnější operací: zasazením všech rozhodnutí do nekonečného kontextu odkazů na jiné možnosti. Taková síť odkazů snižuje komplexnost, aniž ji odstraňuje, a žádné vymezené vzorce významu nemohou být chráněny proti jejímu destabilizačnímu vlivu. Pojem moci je sice jak pro Parsonse, tak pro Luhmanna méně ústřední a méně obsáhlý než pojem významu, nicméně prochází obdobnou přeměnou. Tím, že moc rekonceptualizuje jako symbolické médium, doufá Parsons, že se vyhne potížím, které jsou vlastní tradičnějším pojetím, avšak nová perspektiva se striktně omezuje na problémy politické moci a vylučuje každý pokus analyzovat politickou moc jako zvláštní aspekt moci sociální. Luhmannovo pojetí moci si ucho-

vává zvláštní vztah k politickému subsystému, avšak tím, že je spjato s obecnějším pojmem komunikace, je použitelné na širší okruh jevů; teorie z něho odvozená se proto může vztahovat na mechanismy akumulace a distribuce moci uvnitř různých sfér sociálního života.

Reinterpretace významu a moci ze systémové perspektivy je proto dvojnásobně důležitá pro teorii sociálních systémů: jednak jako rozhodující stupeň v konstrukci alternativy k teorii jednání, jednak jako zdroj nových problémů, které vyžadují další revizi. Napětí mezi problematikou významu a moci na jedné straně a restriktivním koncepčním rámcem na straně druhé vedou k dalekosáhlé transformaci systémového paradigmatu; kritická rekonstrukce teorie jednání - nebo jinými slovy, způsob argumentace, který vylučuje jak kapitulaci ve prospěch systémové teorie, tak i odmítnutí se z ní poučit - by neměla ani ignorovat změny, ani považovat za samozřejmé, že vyřešily původní problémy.

Interpretace jednání posunuly do popředí jak spojení se smysluplnými kontexty a orientacemi, tak i schopnost zasahovat do věcí a měnit běh událostí; tato schopnost je zřejmým východiskem soustavné teorie moci. "Hledisko teorie jednání" (v širším smyslu, tj. bez specifických omezení zavedených Parsonsem) je tak otevřeno podrobnějšímu zpracování obou soutěžících témat a mezi současnými teoriemi jednání bývá obvyklejší preferovat jednu či druhou než syntetizující perspektivu. Když Habermas rozlišuje různé struktury a typy jednání na základě požadavků validity a na základě výkladových vztahů vůči světu, hlavní důraz je zřejmě položen na význam. Přesněji řečeno, problematika významu - i když se zpočátku uznává její komplexnost - je nakonec podřízena problematice racionality. Naproti tomu Giddens zdůrazňuje transformační schopnost jednání a vykládá ji jako neelementárnější formu moci. Tourainovy analýzy inherentně konfliktního jednání sociálních hnutí, které zahrnují výklad kulturních modelů i zápas o jejich ovládnutí, prozrazují vyrovnanější zájem o oba aspekty, to se však neprojevuje v nějaké explicitní syntéze na úrovni základních pojmů. Jde mu především o jednání společnosti vůči sobě samé a vzhledem k nepřítomnosti systematické rekonstrukce teorie jednání, opírají se jeho úvahy o tomto samo-utvořeném a samo-přetvářejícím jednání spíše o modifikovanou verzi paradigmatu výroby.

Avšak v tomto kontextu je třeba podrobněji zkoumat původní paradigma výroby a jeho jednotlivé významové konotace. Jak Marxovo užívání pojmu výroby, tak jeho nevyužívání některých přidružených pojmů, vyvolávají otázky o významu a moci.

2.

Pojem výroby se nejbezprostředněji vztahuje na osvojování přírody člověkem; sociální kontext této činnosti je v zásadě uznáván, ale schopnost vysvětlit jej se značně liší a některé verze paradigmatu jej redukuje na ryze instrumentální složku. Ještě problematičtější je status kulturních orientací, které strukturují "proces mezi člověkem a přírodou". Nevyvinutý pojem cíle výroby, zřídka kdy zahrnovaný do obecných formulací paradigmatu, míří tímto směrem, avšak Marxovy zmínky o něm sotva překračují hrubě zjednodušenou dichotomii konkrétního a konečného nebo abstraktního a nekonečného bohatství; první je spojováno s předkapitalistick-

kou společností, kdežto druhé je považováno za určující charakteristiku kapitalismu. Nedostatek dalších diferenciací - které by byly mohly být uvedeny na základě kulturních modelů práce a akumulace - podkopává propracovanější části paradigmatu. Bez patřičného pochopení cílů výroby a orientačních zásad z nich vyvozených povaha spojení mezi výrobními silami a výrobními vztahy zůstává nejasná; v marxistické tradici se tento problém nejčastěji obcházel tím, že se kauzální nebo funkční prvenství připisovalo výrobním silám, nebo také někdy - jako např. ve strukturálním chápání Marxe - tak, že se pojem výrobních vztahů rekonstruoval tak, že vztah mezi člověkem a přírodou byl zahrnut jako částečný a podřazený aspekt. Ve srovnání s tím je paradigma výroby citlivější k problematice moci. Do té míry, v jaké výrobní vztahy určují přístup k výrobním prostředkům a jejich ovládnutí, vytvářejí mocenskou strukturu, a jejich interakci s výrobními silami lze analyzovat jako splývání a napětí mezi sociální mocí a mocí nad přírodou. Avšak výlučné soustředění na tuto oblast vede k absolutizaci třídní teorie a k zanedbávání jiných konfigurací moci. Přes opakované pokusy je úkol integrovat Marxovy analýzy ekonomických struktur do obsáhlejší a různorodější teorie moci stále ještě otevřený.

Paradigma výroby je jádrem Marxova pojmového aparátu, avšak kritické funkce jeho teorie vyžadují některé interpretační posily. *Kritický pohled na dějiny* předpokládá určitý odstup od minulých i současných konfigurací výroby. Marx se pokouší vyjádřit tuto perspektivu dvěma odlišnými, ale překrývajícími se způsoby: jednak v pojmech, které anticipují plné uskutečnění schopností výroby, jednak prostřednictvím myšlenek, které mří za horizont výroby. V rané verzi historického materialismu se odlišuje práce od "vlastní činnosti", tj. od druhu nebo úrovně jednání, kdy seberealizace subjektu už není podřízena uspokojení potřeb a výrobě věcí. Marx však chce také ukázat, že historický vývoj práce vede logicky k vítězství vlastní činnosti. Rozlišení tedy musí být slučitelné se základní kontinuitou a při postupných pokusech tento problém vyřešit vznikly různé modely vztahů mezi výrobou a vlastní činností. V *Grundrisse* Marx uvažuje o úplné transformaci výrobní činnosti pomocí aplikace vědeckých poznatků; byla by tak pozdvižena na vyšší stupeň autonomie a tvořivosti, a vzhledem k tomu, že umělecká tvorba - nejprůběžnější forma seberealizace - je v tomtéž kontextu popisována jako "ztraceně těžká práce", zdá se, že dřívější kontrast mezi prací a vlastní činností byl relativizován. Ve třetím dílu *Kapitálu* opouští Marx tuto vizi budoucnosti a znovu radikálně potvrzuje tuto odlišnost jakožto hranici mezi říší nutnosti a říší svobody. Může být posunuta ve prospěch říše svobody, ale nikoli zrušena; priorita svobody - ve smyslu svobodného rozvoje lidských schopností - může však být zaručena racionální a kolektivní organizací říše nutnosti. Na druhé straně měnící se představy o budoucích vztazích mezi člověkem a přírodou neovlivňují model společenských vztahů, které zůstávají ve středu Marxovy vize komunismu. Nejzřetelněji je to formulováno v *Grundrisse*, však v tomto případě se hlavní body zřejmě považují za samozřejmé; jak v ranějších, tak i v pozdějších spisech Marx rozlišuje tři po sobě následující formy sociálního nexu, a každá z nich je charakteristická pro celé historické období: předkapitalistické podřízení výroby a interakce kvazipřirozeným (naturwüchsig) společenstvím, kapitalistická socializace a internacionalizace lidstva pomocí globální ekonomické struktury, vytvořené,

avšak nikoli ovládané ani chápané sociálními aktéry, a post-kapitalistické "svobodné sdružení výrobců", tj. uvědomělá a kolektivní přestavba sociálního života podle zásady svobodného rozvoje¹. I když je tato vize dějin příliš zjednodušená a nerozvinutá, představuje alespoň pokus tematizovat konstituce, transformace a - což je nejdůležitější - budoucí vzorce sociálního světa jako něčeho, co je víc než vedlejší produkt nebo funkční složka výrobních sil.

Nakonec je tu alespoň jeden pokus zasadit základní výrobní struktury a jejich teoretické chápání do širšího kontextu vztahů mezi člověkem a světem. V úvodu ke *Grundrisse* používá Marx za tímto účelem pojmu osvojování; výroba a poznávání se jeví jako různé způsoby, jak si osvojovat svět, a jejich rozeznávací charakteristiky se odlišují od jiných způsobů osvojování, jako např. estetického nebo - kupodivu - náboženského. Tento velice slibný směr myšlení však je opuštěn a Marx se už nikdy k němu nevrací².

Avšak Marxových komentářů o filozofii historie není mnoho a jsou mezi nimi značné odstupy. Jeho *Kritická teorie moderní společnosti* je mnohem soustavnějším projektem a klade další otázky týkající se paradigmatu výroby. Nepostačuje analyzovat kapitalismus jako způsob výroby, nadto a především musí kritický pohled brát v úvahu struktury, které působí specifickou deformaci a fragmentaci výrobní činnosti, přičemž musí zároveň připravovat cestu sjednocení a restrukturalizaci na vyšší úrovni. Marxův přístup k tomuto problému naznačuje hluboko zakořeněné napětí a nepotlačitelný sklon k redukování v jeho myšlení. Kritizuje klasické politické ekonomy, že se jim nepodařilo dostat se nad naturalistické pojetí výroby a pochopit význam její sociální a historické formy. Když však má rozvinout alternativní teorii, je - pro nedostatek adekvátních pojmů - neschopen učinit zadost socio-historickému kontextu výroby. V tomto případě by to bylo vyžadovalo analýzu kulturních a politických determinant moderního kapitalismu. Marx na to jde úplně jinak: místo aby relativizoval paradigma výroby, opakuje je takovým způsobem, že jeho teorie internalizuje "zvěčňující" logiku svého předmětu a nakonec opakuje naturalistický klam, s nímž se měla vypořádat. Rozhodujícím krokem, jak Marx zdůrazňoval (i když bez sebekritického záměru), je rozlišování mezi dvěma rovinnami pracovního procesu. Specifické modely a směry, které výrobě vtiskuje moderní kapitalismus, se omezují na "hodnotu - formu" a s formou se zachází jako s výsledkem a ztělesněním výrobní činnosti sui generis, jako s abstraktní prací v protikladu ke konkrétní práci. Pokus redukovat celý komplex sociálních forem na homogenní a kvantifikovatelnou podstatu (hodnotu) vede k neřešitelným problémům. Kromě toho, má-li být abstraktní práce definována nezávisle na sociálním předmětu, který údajně vytváří, - a dříve než on - musí být ztotožněna s infrasociálním procesem. To Marx vede k tomu, že zavádí fyziologický pojem abstraktní práce (jako výdej lidské energie) hned na začátku *Kapitálu*, a i když to nebylo konzistentně aplikováno, byl to logický důsledek argumentu, který se nikdy nerevidoval³.

1) Srv. K. Marx, *Grundrisse*, London 1973, s. 157-158.

2) Ibid., s. 101.

3) Paradigma konfliktu v Marxově teorii hodnoty jsem podrobněji probíral jinde; srv. J. P. Arnason, *Zwischen Natur und Gesellschaft*, Köln 1976, s. 196-227.

Ačkoli kritika kapitalismu je pro Marxe mnohem důležitější než filosofie dějin, je nakonec mnohem méně nápomocná kritice nebo přeměně paradigmatu výroby. Avšak z jiného hlediska mají obě problematiky něco společného: ve smyslu teorie jednání, diskutované výše, z Marxových občasných pokusů s méně redukcionistickými přístupy vyplývají spíše otázky významu než otázky moci. Vyskytuje-li se nějaký typ nebo stupeň aktivit, který se nedá redukovat na výrobu, může to znamenat pouze to, že v ní zabudované orientace transcendentují uspokojování potřeb a zhotovování předmětů. Je tu zřejmá spřízněnost s aristotelovským rozlišováním mezi *praxis* a *poiésis*, avšak stejně patrná je i odlišnost: ačkoli se Marx tímto problémem systematicky nezabývá, pro činnost, která přesahuje výrobu, je charakteristická otevřenost k sebe-transformaci a k změně sociálního pole i k světu, spíše než vnitřní soběstačné *telos*. V retrospektivě je možné takový přístup považovat za první krok hermeneutické antropologie; vzhledem k tomu, že obzory jednání nejsou předem stanoveny žádnými podstatnými strukturami nebo dispozicemi, jsou otevřeny výkladovým - a ipso facto konfliktním - vyjádřením. Avšak redukcionistická logika paradigmatu výroby je ovšem natolik silná, že tuto cestu blokuje. Paradoxní přitom je, že se Marx poněkud přibližuje tomu, aby uznal konstitutivní úlohu významu v kontextu, který, jak jsme viděli, je ještě soustavněji podřízen teorii zdůrazňující význam výroby. Odkazy na peníze jako ztělesnění abstraktního bohatství nebo jako obecného výrazu bohatství, zejména v první části *Grundrisse*, svědčí při nejmenším o počínajícím uvědomování symbolického rozměru peněžního bohatství. Z tohoto hlediska je pochybné odvozování peněz z hodnoty práce v *Kapitálu* značným krokem zpět.

3.

Dvě nejambicióznější verze post-marxistické kritické teorie, jak ji vypracovali Jürgen Habermas a Cornelius Castoriadis, se shodují v tom, že odmítají paradigma výroby jako nepostačující rámec pro sociální teorii. V obou případech je nespokojenost s klasickým marxismem úzce spojena s argumenty proti hlavnímu proudu teorie jednání. Pozadím této dvojklanné kritiky je selektivní radikalizace Marxova vlastního sondování přesahujícího paradigma výroby. Jestliže "svobodné sdružení", které si Marx představoval jako budoucí formu sociálního života, má být dále analyzováno v pojmech jeho vlastních struktur a ne prostě jako cíl a úspěch výrobců, prvním krokem je rozlišit dva stupně: možnost radikální transformace sociálních vztahů a institucí musí být založena na obecných charakteristikách sociálního jednání nebo sociálního bytí. Habermasovu myšlenku neomezené komunikace a Castoriadisovu myšlenku autonomie lze chápat jako odpovědi na tyto otázky. Vidíme tu i další styčný bod: jak pro Habermase, tak pro Castoriadise jsou vzorce významu - spíše než moci - v centru sociálního světa a jeho přeměn. Ve srovnání s nimi jsou jejich teorie moci málo rozvinuté a sporné. Přestože však oba kladou důraz na význam, každý z nich toto téma rozvíjí jiným směrem. Habermas má především zájem na intersubjektivním zpracování, zkoumání a potvrzování významů a na mechanismech, jimiž tyto elementární procesy vytvářejí dlouhodobé transformace globálních struktur významu (světové názory). Castoriadis zdůrazňuje trvalé vznikání a konečnou otevřenost významu a z těchto základních charakteristik vyvozuje

interpretaci společnosti a dějin, podle níž se jeví vnitřní rozrůzněnost tvůrčí představitivosti důležitější než sjednocující potenciál intersubjektivní komunikace. Tento radikální kontrast je však částečně vyvážen další paralelou: v obou případech nejdůležitější kroky za paradigma výroby mají za následek posun od teorie jednání k jiným strategiím konceptualizace - k rekonstrukci komunikativní racionality u Habermase, k objasňování sociálně-historické tvořivosti u Castoriadis. Ani jednomu z obou teoretiků se nezdařilo plně rozvinout prvky nového přístupu k jednání, který byl zpočátku ústředním bodem jejich úvahy.

Další kontrasty a konvergence lze zjistit pokud jde o teorii modernosti. Jak jsem se snažil ukázat jinde, Habermasovy a Castoriadisovy teorie společnosti jsou založeny na zřetelných, ale jen částečně formulovaných představách modernosti⁴. Takové úvahy však přesahují rámec této studie. Následující diskuse se soustředí na obecnější, svrchu uvedená témata, se zvláštním zřetelem na ambivalentní vztah k problematice jednání. Jak uvidíme, Castoriadisův přístup i přes zjevnější odklon od stanoviska teorie jednání nakonec více přispívá k novému kritickému přehodnocení konceptuálních nástrojů této teorie.

Habermasova analýza sociálního jednání je zpočátku pokusem napravit neúspěch Marxe (a klasického marxismu) konceptualizovat sociální kontext výroby. Tato část jeho programu je jasně stanovena v raném eseji *Věda a technologie jako ideologie*, vydaném v r. 1968. V jeho pozdějších studiích lze čím dál jasněji vidět, že také navrhuje konstruktivní alternativu k těm teoriím jednání, které se pokoušely otevřít sociální dimenzi, ale používaly k tomu účelu nevhodné nebo omezující pojmy. To se nejzřejměji týká díla T. Parsonse a jeho více nebo méně pravověrných žáků. Bude snazší pochopit obě stránky Habermasova projektu a jeho způsob, jak je kombinovat, jestliže diskusi povedeme na základě současných a vyzrálých textů. Budu odkazovat především na prezentování sociologických pojmů jednání, spolu s jejich perspektivou světa a vzorci racionality, jak jsou uvedeny v úvodní části *Teorie komunikativního jednání*; srovnání s Habermasovými variacemi na dané téma v jeho příspěvku v *Kommunikatives Handeln* ukáže na některé problémy a dvojznačnosti⁵. Tyto dva fragmenty rozsáhlého díla ovšem nesmí být mylně brány jako celek, avšak - jak se pokusím ukázat - jsou obzvláště relevantní pro to, oč mi v této studii jde, totiž o jednostranný postup za paradigma výroby a neúplnou konfrontaci s teorií jednání.

Podle Habermase jsou čtyři interpretace jednání, které se ukázaly užitečné pro sociální teorii: pojmy teleologického jednání, normativně regulovaného jednání, dramaturgického jednání (jinde nazývaného expresivní jednání) a komunikativního jednání. Čtvrtý pojem však je v samotné třídě - není to jen jedna interpretace stojící v kontrastu k ostatním, nýbrž také počáteční syntéza těch tří ostatních. Avšak Habermasovo rozpracování tohoto bodu předpokládá nekonvenční přístup k analýze jednání. Ta se podle jeho názoru netýká jenom vzorců a sklonů chování;

4) Srv. J. P. Arnason, *Praxis and Interpretation*, Frankfurt 1988, s. 187-309.

5) Srv. J. Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol. 1, Boston 1984, s. 75-101; a J. Habermas, "Entgegnung", in *Kommunikatives Handeln*, ed. A. Honneth and H. Joas, Frankfurt 1986, s. 327-405, zejm. s. 353-377.

nadto a kromě toho má co činit s "ontologickými předpoklady", tj. způsoby, jak být ve vztahu k světu a jak se dobírat jeho smyslu. Tyto činnosti jsou "způsoby vytváření světa", vypůjčíme-li si tento výraz z velice odlišné filozofické tradice. Každý pojem jednání tak otvírá svůj vlastní svět nebo kombinaci světů; na první pohled se může zdát, že to mezi nimi prohlubuje rozdíly, avšak Habermas používá tuto další diferenciaci jako okliku k integrujícímu modelu. Nejzávažnějším krokem v této argumentaci je interpretace čtvrtého pojmu jako komplexní kombinace, která může napomoci tomu, aby se částečná hlediska zařadila na místo, kam patří, a aby došlo k vyvážení jedné proti druhým.

První z těch čtyř konceptů je teleologický. Jednání je nahlíženo jako sledování cílů více či méně účinnými prostředky, založenými na více či méně adekvátní znalosti daných podmínek. "Ontologické předpoklady" zahrnují jednající subjekt a objektivní svět, k němuž se vztahuje na kognitivní i na praktické úrovni. Model strategického jednání je odvozen z teleologického konceptu tak, že ostatní aktéři jsou zahrnuti jako součást objektivního světa. Na ostatní aktéry je však možno pohlížet i jako na účastníky kolektivního jednání, což otevírá cestu Habermasovu druhému pojmu: konceptu normativně regulovaného jednání. Z tohoto hlediska aktéři zasahují do objektivního světa a zároveň buď plní očekávání kodifikované normami jejich sociálního světa, nebo se od něj odchylují. Tato kombinace dvou světů se liší od vzorce vybraného ve třetí interpretaci: jednotlivý aktér se může prezentovat a odhalovat publiku, vytvořenému z jiných aktérů. Tento dramaturgický koncept jednání zastírá skutečnost, že obě strany patří do téhož sociálního světa; jejich vztah je tak redukován na konfrontaci vnitřního a vnějšího světa. Konečně pojem komunikativní jednání, jak je nastíněn především v tradici symbolického interakcionismu, předpokládá pluralitu aktérů, kteří se zapojují do kooperativního úsilí za účelem interpretace situací a koordinace plánů jednání. Jelikož interpretační a praktické problémy mohou v zásadě obsahovat všechny tři světy zmíněné v ostatních modelech, je tento pojem přinejmenším východiskem pro komplexnější a vyrovnaný přístup; rovněž zaměřuje pozornost na rozhodující úlohu řeči ve formulování těch tří světových perspektiv a jejich vzájemných vztahů.

Při bližším zkoumání je však status čtvrtého pojmu - a smysl jeho nadřazenosti těm ostatním - poněkud sporný. Na jedné straně se Habermas zřejmě chce stavět ke komunikativnímu jednání jako k všeobecnému a základnímu typu jednání a k ostatním modelům jako k odvozeným v tom smyslu, že oddělují specifická hlediska od širšího kontextu a mění je v uzavřené konceptuální rámce. Na druhé straně slouží komunikativní jednání ke koordinování ostatních tří typů a může tak být nahlíženo jako vnější vůči nim, tj. jako koordinační mechanismus, který spíše předpokládá primární typy jednání, než že by vytvářel typ na svůj vlastní vrub. Je pravda, že Habermas explicitně odmítá identifikace komunikativního jednání s lingvistickým procesem dosahování společné shody; zdůrazňuje, že jednání - má-li být kvalifikováno jako takové - musí znamenat zasahování do světa a že v té míře, v jaké se teleologický model odvolává na tuto stránku, musí být zahrnut do každého pojmu jednání. Potom se však nejvýznačnější rys komunikativního jednání, argumentativní konfrontace a vzájemné přizpůsobování projektů a interpretací, musí jevit jako aspekt co nejvíce vzdálený nejvnitřnějším charakteristikám jednání.

Procesy a mechanismy komunikace jsou analyticky oddělitelné od vzorců interven-
ce a realizace, a nic nenasvědčuje tomu, že by elementární teleologická struktura
mohla být přeměněna nebo relativizována komplexnější sítí, do níž je zahrnuta.

Srovnáme-li tuto úvahu s revidovanou (a méně podrobnou) verzí v *Kommu-
nikatives Handeln*, zdá se, že obě alternativy - pohled na komunikativní jednání
jako na komplexní typ a jako na koordinační mechanismus - jsou nyní formulovány
jasnějšími slovy a skrytá dvojznačnost Habermasovy pozice je tím vynesena na svět-
lo. Na jedné straně dochází k některým změnám v definicích jednodušších typů
jednání. Habermas teď lépe vysvětluje, že každá interpretace jednání, včetně jeho
vlastní teorie komunikativního jednání, považuje za samozřejmou "schopnost
postulovat cíle a zabývat se cíleným jednáním"⁶. Tato všudypřítomná teleologická
struktura se liší od "teleologického nebo strategického modelu jednání", který abso-
lutizuje schéma prostředky - účely, vylučuje jiné dimenze a tak implicitně ztotožňuje
jednání s egocentrickým sledováním zájmů. Na rozdíl od dřívější diskuse je tak
pojem strategického jednání definován jako výlučný důraz na teleologický vzorec a
nikoli jako započítání ostatních aktérů. Implikace jsou zřejmé: týká-li se pojem
strategického jednání zásadně monologické orientace, je snazší argumentovat, že
představuje mezní a odvozený případ uvnitř problematiky sociálního jednání. I
když neexistuje podobně explicitní redefinice třetího pojmu, dá se říci, že Haber-
masovy časté poukazy na expresivní spíš než na dramaturgické jednání slouží
témuž účelu. Posunují důraz ze sebe-prezentování obecnstvu na sebe-realizaci
niternější povahy; tím je posíleno individuální hledisko oproti sociálnímu a výsled-
ný vzorec je jasněji odsunut na mezní pozici v celkové konfiguraci sociálního jed-
nání. Pokud jde o pojem normativně regulovaného jednání, jeho odvozená - spíše
než mezní - povaha se dá snadno stanovit: odděluje normativní rámce od jejich
produkce, reprodukce a transformace prostřednictvím komunikativního jednání.
Habermas pečlivě zdůrazňuje, že konceptuální rozlišení mezi základními a druhot-
nými strukturami nemá být zaměňováno s empirickým problémem jejich relativní
váhy v sociálním světě. Z tohoto hlediska pohlíží na Marxův "komplexní koncept
sociální spolupráce" jako na stále platný.

Jak se silněji zdůrazňuje prvořadost komunikativního jednání, je nutnější
objasnit jeho vztah k elementární teleologické struktuře. Habermas nyní explicit-
něji než dříve připouští, že rozlišení mezi účely a prostředky se dá jen částečně
aplikovat na úkony komunikace. Řeč není nástroj užívaný za účelem; spíše
"lingvistické médium a jeho zabudovaný *telos* komunikace jsou konstitutivní jedno
pro druhé"⁷. A konsensus, který je výsledkem úspěšného komunikativního jednání,
není cíl, jenž může být stanoven předem a potom sledován aktérem. Habermas
dospívá k závěru, že komunikačně zaměřené užívání jazyka modifikuje
(überformt) základní teleologickou strukturu jednání. To však je spíš prozatímní
identifikace problému než jeho řešení. Do jaké míry a jakým způsobem se
teleologická struktura propůjčuje transformacím? A je komunikativní chování
jediným kontextem, v němž k nim dochází?

⁶) Habermas, "Entgegnung", s. 364.

⁷) Ibid., s. 364.

Habermasova preference druhého pohledu na komunikativní jednání - jako na koordinační mechanismus - mu umožňuje vyhnout se takovým otázkám. V tomto ohledu to zvláště dobře odhaluje jeho odpověď na kritiku Hanse Joase. Joas soudí, že Habermasova teorie jednání je neúplná, protože zanedbává mezi jiným vzorce hry a umělecké tvorby; v obou případech by musely být vzaty v úvahu modifikace teleologických vzorců. Habermas to zamítá jako neporozumění jeho teoretického projektu: "Hravý a umělecký způsob vztahování k věcem není o nic podstatnější pro sociální jednání než smysluplná činnost obecně. Zajímá mě výklad sociálního jednání, nikoli ucelená antropologie jednání. Pro účely mé sociální teorie má kontrast mezi komunikativním a strategickým jednáním tu výhodu, že vybírá konsensus a působení jako dva mechanismy ke koordinaci jednání, které vyčerpávají řadu alternativ pokud jde o vhodné nebo nevhodné používání racionálního potenciálu řeči."⁸

Důraz na koordinační mechanismy tak zastíňuje typologii jednání: strukturální rozmanitost a příslušné diferenciací konceptuálního rámce se stávají méně důležité než hledání společných jmenovatelů, které by zjednodušily úkoly výkladové teorie racionalizace. Koordinační mechanismy jsou nyní nahlíženy jako prostředky zabudované racionality řeči, a vzorce i přeměny sociálního jednání jsou ve všech základních bodech na tomto pozadí naznačeny. Jinými slovy: pojem koordinačního mechanismu by měl být chápán ve dvojím smyslu - nejen jako spojovací článek mezi různými aktéry, nýbrž i jako jakási převodová páka mezi jednáním a řečí, která funguje tak, že zaručuje konečné prvenství řeči. Tyto předpoklady vytvářejí scénu pro Habermasovu teorii sociálního a kulturního vývoje; nejdůležitější částí celkového racionalizačního procesu je změna světového názoru, a jeho celkový směr je určován interpretačním rámcem. Ten tvoří implicitní součást praktického užívání jazyka, ale je jen postupně - a přerušovaně - formulován na úrovni kulturních modelů a institucionalizovaných domněnek.

Souhrnem lze říci, že Habermasův specifický přístup k problematice sociálního jednání začíná dalekosáhlým a důrazným odvoláváním na konstitutivní úlohu významu. Sociálně relevantní vzorce významu se nedají redukovat na hodnoty a normy; musí spíše (jak má pojem komunikativního jednání ukazovat) být analyzovány jako scelující horizonty interpretace, ne jako pouhé způsoby, jak dát smysl společnosti a jejímu prostředí, ale jako diferencované světové perspektivy. Tento rozšířený názor na význam však není užíván k zdůraznění rozmanitosti a otevřenosti jednání. Namísto toho se argument přesouvá ke konstrukci zásad, které ukládají meze a směrnice variacím významu, jakož i odpovídajícím vzorcům jednání. Tyto zásady pak jsou zakotveny v rekonstruktivní analýze jazyka.

V Castoriadisově díle jsou argumenty méně podrobné, avšak počáteční úmysl připravit novou půdu problematice sociálního jednání je radikálnější a kontrast s následným vývojem zřetelnější než u Habermase. Na počátku svého nejsystematičtějšího textu - druhé části *Imaginární instituce společnosti* - hovoří o "dělání" (le faire) jako o jednom z témat, která trpěla tím, že zděděné způsoby myšlení nedovedly položit správně otázku sociálně historického. "Dělání se nepromýšlelo,

⁸) Ibid., s. 364.

protože nikdo se nepokoušel přemýšlet o ničem jiném než o dvou partikulárních okamžicích děláni, o momentu etickém a o momentu technickém.⁹ Je tu patrná narážka na dominantní paradigmatata v teoriích sociálního jednání; předzvěsti hledání alternativy byly Castoriadisovy dřívější pokusy - nyní zahrnuté do první části této knihy - reformulovat pojem praxis tak, aby to vedlo k lepšímu pochopení revolučního jednání. Když však rozvíjí své "objasnění" - spíše než teorii - sociálně-historického bytí, částečně odsunuje otázku děláni stranou a částečně ji podřizuje jiné perspektivě. V předmluvě je ústřední teze knihy shrnuta těmito slovy: "Aristotelské rozdělení na *theoria*, *praxis* a *poiésis* je odvozené a druhotné. Dějiny jsou základně *poiésis*, ne napodobující poezie, ale tvorba a ontologická geneze v činění a skrz činění jednotlivce a představování/vyřčení je rovněž instituováno historicky, v daném okamžiku, jako přemýšlivé děláni nebo jako myšlenka v děláni."¹⁰

Jak tato formulace naznačuje, přístupu k sociálně historickému bytí prostřednictvím analýzy institucí je dáována přednost před novou konceptualizací sociálního jednání. Bylo by však omylem popisovat to jen jako institucionalistické odbočení. Castoriadisova analýza institucí se liší od tradičnějších názorů několika podstatnými způsoby. Castoriadis vidí instituce jako poměrně stabilní a více či méně inovativní výsledky probíhajícího a tvůrčího procesu společenského sebe-instituování; napětí mezi instituováním společnosti a instituovanou společností je možno zamlčet nebo nesprávně vykládat, ale nikdy úplně potlačit. Proces instituování předpokládá interpretační rámec; přesněji řečeno, obsahuje nadbytek významu, který není nikdy redukovatelný na přírodní, funkční nebo racionální omezení. Klíčový pojem imaginárního významu se zavádí s poukazem na tento kolísavý a emergentní charakter významu. Konečně také myšlenka autonomie otvírá perspektivu společnosti, která by byla schopna brát v pochybnost své instituce a vědomě uplatňovat svou schopnost sebe-instituování. Analýza institucí tak vrcholí v obzvláště radikálním a obsáhlém projektu kolektivního jednání. Třebaže však Castoriadis klade důraz na zásadní spojitost mezi individuální a kolektivní autonomií, zůstává otázkou, jak by se to dalo objasnit pomocí typů a rovin jednání. Jak sám zdůraznil ve své dřívější kritice marxismu, "historický svět je svět lidského konání", avšak v jeho soustavnějším díle byla tato teze rozvíjena poněkud jednostranně, tj. spíš s ohledem na sociohistorický svět jakožto formativní kontext lidského konání než z hlediska lidského konání jakožto konstitutivní účasti v sociohistorickém světě.

Rozhodující krok v této interpretaci vztahu mezi sociálními institucemi a sociálním jednáním se dá snadno situovat. Po úvodní expozici "otázky sociálního a historického" následuje diskuse o dvou "proto-institucích", které Castoriadis nazývá *legein* a *teukhein*; jsou to, stručně řečeno, základní pravidla myšlení a jednání. Mají dvojí význam. Jednak jsou to základní a univerzální vzorce sociálně-historického světa; v této kapacitě se navzájem doplňují a fungují společně jako infrastruktura složitějších a různorodějších vzorců. Na druhé straně slouží k zavádění rámců nutnosti, které pak vytvářejí standardy racionality a mají tendenci zastínit imaginární a

⁹) Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge 1987, s. 168.

¹⁰) Ibid., s. 3-4.

nevymezený kontext významu, v němž jsou zakomponovány. V souladu s celkovým důrazem kladeným na význam je *legein* analyzováno jako první a mnohem obšírněji než druhá proto-instituce. Výsledky jsou shrnuty v těchto slovech: "identitární organizace světa instituovaná společností se děje prostřednictvím *legein* (rozlišování, vybírání, postulování, shromažďování, počítání, mluvení)." ¹¹ *Legein* je, jinými slovy, embryonální a všudypřítomná verze kategoriálního rámce, jenž byl rozvinut do nejzazšího závěru filozofickou tradicí, která staví na roveň bytí a nutnost. Avšak ve své předfilozofické formě je to též předpoklad sociálního jednání. *Teukhein* předpokládá "operativní schémata" *legein*, i když nepostuluje označující vztah (mezi znakem a předmětem) jako takový; přidává jim to jedno operativní schéma svého druhu: "vztah finality nebo instrumentalit, týkající se toho, co jest, k tomu, co není a zároveň by mohlo být". ¹² Na rozdíl od těch, kteří pojednávají o teleologické struktuře jednání jako o pre-sociálním nebo meta-sociálním určení, vidí ji tedy Castoriadis jako prvořadou instituci, ještě podstatnější, než je sociální konstrukce jednotlivce (až do té míry, že *teukhein* má podíl na "sociální stavbě" jednotlivců). Tento konceptuální posun není překážkou porozumění složitějším vzorcům jednání. Jak Castoriadis zdůrazňuje, *teukhein* je otevřeno širším obzorům. Předně jsou vztahy finality a instrumentalit vždy zakotveny v širším poli možností. Právě instituce *teukhein* propůjčuje relevanci a význam rozlišení mezi skutečným a možným. Za druhé, sociální potřeby a hodnoty, které řídí výběr ze škály možností a tak určují i škálu *teukhein*, jsou neoddělitelné od sítě imaginárního označování, která tvoří celý sociálně historický svět.

Neexistuje tedy žádná apriorní překážka pro analýzu vztahu mezi *teukhein* a širším spektrem sociálního jednání. Avšak obě kapitoly, které následují po diskusi obou proto-institucí, se zabývají tvořivou imaginací a dalšími příklady její neredukovatelnosti na kategorie *legein*. Castoriadis rozlišuje dvě úrovně radikálního imaginárna: imaginární významy, ztělesněné v sociálních a kulturních institucích, ale vždy je do určité míry přesahující, a radikální imaginaci psyché, tj. "zastupující (afektivní) úmyslné plynutí", které tvoří původní jádro podvědomí. V analýze radikální imaginace, jakožto nejzákladnějšího předpokladu pro vznik sociálních významů, Castoriadis rozvíjí alespoň jakýsi náčrt antropologie interpretace. Žádná srovnatelná antropologie jednání u něho neexistuje. Jak jsme však viděli, není s Castoriadisovým obecným projektem neslučitelná. Kromě toho není těžké situovat vhodné východisko: Merleau-Pontyho interpretace tělesné existence jako původní angažovanosti ve světě má některé dalekosáhlé, ale dosud většinou neprozkoumané implikace pro teorii jednání.

Jak Habermas, tak Castoriadis tedy tlumí svůj počáteční důraz na jednání. I když však tento posun je výraznější u Castoriadise (jeho analýza sociálně historického není na rozdíl od Habermasova paradigmatu evolučního formulovaná jako teorie jednání), důvody k tomu jsou, jak jsem se pokusil ukázat, méně systematické. Navíc jeho pojednání problematiky významu je pozornější k otevřenosti, tvořivosti a rozmanitosti, a tudíž slibnější, co se týká problematiky jednání. Ilustruje to

¹¹) Ibid., s. 238.

¹²) Ibid., s. 262.

jeho kritiku marxistického pojmu práce v první části *Imaginární instituce společnosti*: "Lidská práce (jak v nejužším, tak i v nejširším smyslu) vykazuje ve všech svých aspektech - cílech, účelech, modalitách, nástrojích - specifický způsob chápání světa, definování sebe sama jako potřeby, stavění sebe sama do vztahu k jiným lidským bytostem. Nebýt toho všeho (a nejen protože předpokládá předchozí představu o výsledcích, jak praví Marx), nebylo by možno účinně ji odlišit od činnosti včel, k níž by se dalo přidat i tu "předchozí představu o výsledcích", aniž by se věci jakkoli změnily."¹³ Tento argument naznačuje způsob, jak postoupit za teleologický model jednání, ale v Castoriadisově pozdější práci je zastíněn jinými zájmy.

4.

Vzhledem k neurčitým výsledkům obou nejpůsobivějších postmarxistických teoretických projektů, měla by tu být učiněna alespoň stručná zmínka o některých jiných pracích. Existuje zejména velmi heterogenní a nerovnoměrně rozvinutý směr myšlení, obecně známý - a často polemicky popisovaný - jako filozofie praxe. Jak název naznačuje, společným jmenovatelem je pokus používat pojmu praxis k shrnutí a pokračování v těch aspektech Marxova myšlení, které směřují za paradigma výroby (nebo alespoň za jeho restriktivnější verze). Bylo by ovšem absurdní naznačovat, že filozofie praxe tvoří alternativu k Habermasovi nebo Castoriadisovi. Může však přispět k objasnění některých výše položených otázek a k přesnějšímu definování úkolů analýzy jednání, která by se pokusila zabývat se některými otázkami, které Habermas a Castoriadis odsunuli nebo minimalizovali. Může být také nahlížena jako pozadí současnějšího projektu, který má jasně za cíl postmarxistickou rekonstrukci kritické teorie. "Antideterministická sociální teorie ve službách radikální demokracie" Roberta Mangabeiry Ungera sleduje cíle v mnohém podobné cílům Habermase a Castoriadise a jeho základní předpoklady silně připomínají filozofii praxe, jsou však méně podmíněné marxistickou tradicí¹⁴. V rámci této studie mohu pouze navrhnout, aby některé náměty byly zkoumány podrobnějším srovnáním.

Předně nutno poznamenat, že základní perspektivy filozofie praxe - i když ne vždy jasně formulované - jsou méně restriktivní, než se domnívali jejich kritikové. Habermas kritizoval filozofii praxe za to, že odmítá opustit Marxovo spojování teleologického vzorce jednání - přesněji řečeno jeho ztělesnění v instrumentálním jednání - s jinými typy. Avšak bližší pohled na různé verze filozofie praxe napovídá, že obraz je složitější. Je tu spíš celé spektrum dvojznačných a neúplných formulací, které odpovídají těm třem dimenzím, jež se Habermas pokusil rozlišit a jež kombinuje uvnitř jednoho teoretického modelu. Pojem praxis byl použit na produktivní a transformační činnost v nejširším smyslu, od vytváření zřetelně lidského světa k revolučním změnám ve formách sociálního života; v obou případech je cílená činnost hlavní částí procesů, o nichž je řeč, avšak není koextenzivní s cel-

¹³) Ibid., s. 147.

¹⁴) Roberto Mangabeira Unger, *Politics, a Work in Constructive Social Theory* (tři svazky: *Social Theory: Its Situation and Its Tasks*; *False Necessity - Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*; *Plasticity into Power: Comparative-Historical Studies on the Institutional Preconditions of Economic and Military Success*), Cambridge 1987.

kem. Vzhledem k normativnímu rozměru je hlavní důraz položen na jednotnost kolektivního jednání, buď s pomocí konstrukce makro-subjektů, nebo - jako v Sartrově *Kritice dialektického rozumu* - prostřednictvím utopických vizí intersubjektivního splynutí. Konečně také pojem praxis zahrnuje expresivní rozměr do té míry, do jaké asimiluje seberealizaci a sebevytváření, a tak klade spíš důraz na radikální historičnost lidského údělu než na projev nějaké vnitřní přirozenosti.

Chceme-li však být právi nejvýznačnějším myšlenkám filozofie praxe, měli bychom ji vykládat spíš ve světle její vlastní problematiky než ve srovnání se systematictějšími teoriemi. Z tohoto hlediska je patrně nejreprezentativnějším textem Kosíkova *Dialektika konkrétního*¹⁵. Čtyři aspekty jeho úvahy jsou obzvláště relevantní pro konfrontaci s teorií jednání. Praxis je tu především nahlížena jako tvořivá činnost, ne však pouze ve smyslu vytváření "umělého prostředí" (Labriola); hlavním bodem je spíš ontologická originalita struktur vytvořených lidským jednáním. Druhou stránkou tohoto rysu je implicitně kosmologická dimenze lidského údělu, tj. otevřenost vůči světu, význačně lidská, avšak závislá na historických variacích ve formě a obsahu. Pokud jde o sociální rozměr praxis, je konceptualizován jako "zápas o uznání"; i když Kosík tuto myšlenku nerozvíjí, je v ní jasně naznačen úzký vztah mezi konfliktem a komunikací. Posléze by pojem praxis měl ztělesňovat protiváhu otevřenosti a tvořivosti, s níž je nejčastěji spojován: lidské jednání je zapojeno do struktur a jimi podmíněno, a v tomto kontextu se jeho vlastní výtvoři mohou stát částí nuceného rámce.

Na druhé straně je Kosíkova studie příkladem nejzákladnější slabiny proudu, k němuž patří: tendence chápat praxis jako práci vůbec. Jen rozhod s tímto dědictvím marxistické tradice by umožnil další rozvinutější vhled, který může být nahlížen jako společný jmenovatel čtyř výše zmíněných bodů: jako idea kontextuality lidského jednání. Toto téma je hlavním pojítkem mezi Ungerovou sociální teorií a filozofií praxe. Třebaže však Ungerovo pojednání této teorie obráží kritičtější postoj k marxistické tradici, jeho přístup není úplně uspokojivý. Dvojí rozlišení je pro jeho úvahu klíčové. Na jedné straně odděluje "formativní kontexty" sociálního života od jeho "zformovaných rutin"; první pojem se týká "institucionálního a imaginativního rámce", v nichž se rutinní činnosti a kontexty odehrávají. Na druhé straně vztah lidské činnosti k formativním kontextům je dvojsečný. Unger rozlišuje kontext zachovávající a kontext transformující činnosti (druhý z nich je rovněž označován jako struktury rušící a struktury vynalézající). Tato dichotomie by se jevila jako nejslibnější východisko pro kritiku jeho modelu. Příkrý kontrast mezi reprodukcí kontextu a transformací kontextu (nebo, jak to také vyjadřuje, výstavbou kontextu a rozbitím kontextu) znejasňuje jiné aspekty a možnosti vztahů mezi jednáním a kontextem. Mimo jiné není brán zřetel na specifické charakteristiky a implikace interpretací (a tedy eo ipso konfliktního) zpracování kontextů; totéž platí o krystalizaci trans-intencionálních kontextů, které mohou být analyzovány ve smyslu vztahového pojmu moci (nejzřejmějším takovým případem je "figurativní sociologie" Norberta Eliase). Postmarxistické pokračování filozofie praxe je tak

¹⁵) Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht 1976 (původně vydáno v Praze v r. 1963).

konfrontováno s otázkami, které, jak jsme viděli, mají ústřední význam v projektech Habermase a Castoriadise, jakož i v debatě mezi teorií jednání a systémovou teorií.

Abychom to shrnuli: filozofie praxe obsahuje jak potenciální přínosy, tak i hluboce zakořeněné překážky pro další rozvoj teorie jednání. Tuto dvojsečnou povahu lze snadněji chápat, dáme-li ji do vztahu k jiným tradicím a liniím výzkumu. Na jedné straně hledání adekvátních modelů často vedlo k oživení aristotelského rozlišení mezi *praxis* a *poiésis*. Pokusy rehabilitovat či reformulovat aristotelský pojem *praxis* jsou zpravidla spojeny s kritikou moderních deformací; přesněji řečeno, zdůrazňují patologickou rozpínavost účelové racionality utilitárních hodnot v moderním světě, v kontrastu k tradičnímu chápání jednání (spíše než výroby) jako cíle sama o sobě a jako složky dobrého života. Jak ukázal G. Markus, novoaristotelovská odchylka je založena na jednostranné představě modernosti a na příliš zjednodušeném čtení pramenů¹⁶. Aristotelova neschopnost jasně a soustavně rozlišovat mezi oběma typy jednání obráží strukturální problémy městského státu; oddělení jeho politického rozměru od socio-ekonomického pozadí bylo vždy neúplné a nestabilní. Tento aspekt většinou přehlédli ti, kdo viděli klasické dědictví jako protilek moderní absolutizace účelného a výrobního jednání. Je však ještě jiná stránka moderní transformace: jak se postupně kontexty sociální interakce stávají globálnější a dynamičtější, jejich normativní modely je v tom musí následovat a říše *praxis* (v aristotelovském smyslu) se tak asimiluje říši *poiésis*: její vlastní řád se stává cílem, kterého třeba dosáhnout - nebo který je nutno alespoň sledovat - prostřednictvím účelných činností. Rozmach účelové racionality prostřednictvím technického pokroku zároveň vytváří transformační strategie, které hrozí pohltit nebo zvrátit praktický rozum. Interpretace jednání stojí tedy před dvojím úkolem: jak formulovat moderní - a tudíž transformační a univerzalizující - vize dobrého života a přitom je neasimilovat technickým projektům. Jak ukazuje Markus, Kantova a Marxova díla je možno číst také jako ilustrace i jako zkoumání tohoto výroku. Avšak právě setrvalost a obtížnost problému zvyšuje i roli *praxis*; stanovení hranic mezi oblastmi lidské aktivity se stává záležitostí debaty a rozhodování a tak vstupuje do domény praktického rozumu. Stručně řečeno, modernizační proces obsahuje dvojí relativizaci rozlišení mezi *praxis* a *poiésis*: zjevnější a radikálnější historicita *praxis* ji činí nesnadněji odlišitelnou od *poiésis*, avšak pružnější hranice *poiésis* zvětšují i alespoň v zásadě, ne-li vždy ve skutečnosti - její závislost na pravomoci *praxis*.

Na rozdíl od novoaristotelovců, jejichž návrat k pramenům nevedl vždy k explicitní rekonceptualizaci jednání, filozofie *praxis* je vzhledem ke svým marxistickým předchůdcům vnímavější k výsledkům a slibům modernosti. Když se tvorba a probíhající transformace socio-kulturních struktur shrne pod pojem *praxis*, získává tento pojem pochopitelně některé prvky *poiésis*. Tento posun je v souladu s epochální změnou, o které byla řeč výše. Druhá stránka moderní transformace se obráží - alespoň v některých případech - v přijímání "zápasu o uznání", tj. sporné a konfliktní formy sociálního jednání, jako podstatného aspektu *praxis*. Jestliže však

¹⁶) Srv. György Markus, "Beyond the Dichotomy: *Praxis* and *Poiesis*", *Thesis Eleven* no. 15, 1986, s. 30-47.

konceptuální základy filozofie praxe byly natolik silné, že ji oddělily jak od novo-aristotelismu, tak i od redukcionistických verzí modernismu, její neschopnost konfrontovat tyto alternativy systematictěji byla způsobena hlavně závislostí na marxistickém odkazu. V rámci možností, které tento odkaz vymezuje, nemohlo být učiněno zadost ani tradičním interpretacím, ani moderním transformacím jednání.

Na druhé straně sdílí filozofie praxe některé zájmy a problémy se sociologickou tradicí. "Hledisko teorie jednání", o němž byla zmínka v první části této studie, jako o podkladu ke kritice paradigmatu výroby, bylo mimo jiné pokusem sjednotit rozdrobenou tradici, a jeho pozdější kritikové posuzovali, jak se s tímto požadavkem vyrovnalo. Kritika, která připravuje cestu parsonsovskému projektu, je zaměřena především na neadekvátní koncepci racionálního jednání; konstruktivní část polemiky se soustřeďuje na normativní struktury sociálního jednání. Výsledkem je velmi selektivní syntéza tradičních pramenů. Převažující zájem o racionální a normativní rozměry vede Parsonse k tomu, že zanedbává dřívější vhledy do tvořivých a transformačních schopností¹⁷. Tyto aspekty, jak jsme viděli, patřily k hlavním tématům filozofie praxe. Přestože však parsonsovský model jednání byl podroben značné kritice z různých stran, pojem praxe nehrál v tomto kontextu žádnou významnou úlohu. I ti, kdo výslovně spojují svou kritiku Parsonse s marxistickou představou praxe (např. Anthony Giddens), zřejmě projevují menší zájem o její pozdější osud. Jednou z největších slabin filozofie praxe naopak byla její neschopnost vyvodit patřičná poučení ze sociologické kritiky Marxe a zaměřit ji na model základna - nadstavba, který měla tendenci spíše obcházet než vyvrátit. Nebyl učiněn žádný pokus kombinovat posun za paradigma výroby s Weberovými a Durkheimovými argumenty proti ekonomickému redukcionismu, či jinak řečeno, s jejich vhledem do radikální autonomie a konstitutivní úlohy kultury a politiky. Znovu se spojené problematiky kultury a moci jeví jako zkušební pole pro alternativní teorie jednání. Na obou stranách byly zanedbány. Neomarxistické koncepty praxe jsou v tomto ohledu nepochybně nedostatečné, avšak parsonsovskou syntézu lze také účinněji brát v pochybnost, pohlížíme-li na racionální a normativní struktury jako na způsoby koordinování vzorců kultury a moci.

Přeložila Eva Musilová

¹⁷) Tento argument rozvinul v několika nedávných esejích Hans Joas.

Bláhova "Sociologie intelligence" po půl století

DUŠAN LUŽNÝ
ÚVSV ČSAV

Bláha's "Sociology of intelligentsia" a half century later

Abstract: This study presents a critical analysis of Bláha's concept of social position and function of intelligentsia. This problem of intelligentsia and intellectuals and legitimacy of their power is in the centre of this study.

Bláha's conception comes from values and scheme of scientific rationality, the exceptional position of which is criticised now. For example the idea of universal subject, which is the component part of this type of rationality and whose instrument the intellectuals feel to be, is assaulted for instance from the positions of postmodernism. This has an effect upon the legitimacy of social position of intellectuals and intelligentsia.

Sociologický časopis, 1991, Vol. 27 (No. 6: 774-787)

Jsou období, kdy se o inteligenci jako zvláštní sociální kategorii hovoří více, a období, kdy se o ní hovoří méně. Dá se však říci, že se o ní hovoří neustále. Fakt, že problematika intelligence je obsažena v každém výkladovém schématu reality, je dán už specifikou samotného problému: intelektuální reflexe světa zahrnuje i sebereflexi jejího nositele - tedy skupiny lidí, označených jako intelligence (respektive intelektuálové). A právě zde je ukryto pro sociologické a sociálně-filozofické zkoumání fenoménu intelligence jisté nebezpečí. Každé poznání je totiž založeno na určitých předpokladech a probíhá v určitých schématech. Sociálně-filozofické a sociologické teorie, které vždy obsahují určitý obraz světa, obraz jistého uspořádání světa, jsou produkty tvůrčí intelligence a tato intelligence zahrnuje (explicitně i implicitně) sebe sama do tohoto obrazu světa. Tento samozřejmý fakt vyplývá ze skutečnosti, že sama intelligence je součástí reflektované reality a navíc je nositelkou této reality.

Avšak teprve nedávno (což je údaj samozřejmě relativní) se otevřela problematika intelligence jako samostatná, zvláštní a informačně přínosná oblast vědeckého bádání. Do té doby se ukrývala v analýzách jiných problémů. Metanarativnost evropské vědy musela jednou zcela explicitně postavit otázku: "Kdo to ve skutečnosti jsou ti filozofové, vědci, umělci apod., kteří mluví o podstatě a principech světa? A co to znamená, když příslušníci intelligence mluví o sobě samých?" Tak se sociálně-filozofická reflexe stává legitimní v rámci sociologie - sebeartikuluje se sociologie intelligence.

První pokus ve světovém měřítku o vybudování sociologie intelligence představuje práce Inocence Arnošta Bláhy "Sociologie intelligence", která byla publikována v roce 1937. Je příznačné, že se i tato oblast sociologie bádání konstituuje jako relexe problému - ten zní "krize intelligence". Bláha zde navazuje na dobově velmi diskutované téma - o krizi intelligence hovoří T. G. Masaryk,

E. Rádl, F. X. Šalda, K. Čapek, známá je práce K. Mannheima i překlad díla J. Bendy.

Zde je namístě připomenout, že fenomén tzv. krize inteligence je latentně ukryt v samém základu problematiky inteligence a v určitých sociálních obdobích vyplouvá na povrch, aby signalizoval, že není něco v pořádku jak ve společnosti a sociální kategorii inteligence samé, tak i v základech stávajícího myšlení. Většinou se totiž jedním dechem hovoří jak o krizi inteligence, tak o krizi společnosti (popř. kultury); hovoří se o krizi inteligence na pozadí širší krize společnosti, a naopak o krizi společnosti jako důsledku krize inteligence, resp. obě krize jsou pokládány za totožné a jsou výrazem krize určitého způsobu myšlení, reflexe světa a hodnotových systémů.

Fenomén "krize inteligence" se objevuje vždy v obdobích závažných sociálních změn, které vedou mimo jiné k jistému znejistění sociální role inteligence a ke změně "pravidel hry", proto je také tato problematika artikulována dnes - a to i v našich poměrech - v době, kdy se hovoří (někdy explicitně, někdy implicitně) o zkompromitování jisté části dnešní inteligence a v době, kdy se střetávají různé hodnotové a světonázorové systémy (a to nejen u nás, ale v rámci celé atlantské kultury).

V následujících řádcích se pokusíme na pozadí Bláhovy práce (od jejíhož vzniku uplynulo více jak půl století) položit několik otázek a naznačit obrysy některých problémů týkajících se sociální pozice a funkce inteligence. Možná, že se tak vyjeví jisté posuny v rámci sociologické reflexe daného problému - pokud nějaké posuny nastaly.

I.

Bláha vymezuje jakoukoli krizi pomocí funkce - krize je podle něj porucha základních funkcí [Bláha 1937: 286]. Také inteligence jako sociální skupina je charakterizována především svou sociální funkcí. Tou je funkce "spiritualizační", která směřuje k vytváření duchovních hodnot, k organizování a zcelování společnosti v jejím jménu - tato funkce je pro Bláhu určitým "krystalizačním principem", "jednotící osou, kolem které se formuje inteligence" [Bláha 1937: 60]. Připouští-li Bláha, že existuje něco takového jako "krize inteligence", pak to znamená, že inteligence neplní své základní funkce, které jsou jí dány dělbou činností ve společnosti, nebo že je ve fungování inteligence ve společnosti nějaká porucha [Bláha 1937: 286].

Základní funkce inteligence (spiritualizační funkce, krystalizační princip) se sama skládá z více funkcí. Proto Bláha dále konkretizuje sociální funkce inteligence: a) funkce duchovně tvořivá (tj. tvorba kulturních hodnot a statků), b) funkce organizační (organizování společnosti ve jménu těchto kulturních hodnot) c) cirkulační (šíření těchto hodnot) d) funkce sjednocující (sjednocování společnosti ve jménu těchto hodnot) e) funkce duchovně spotřební (inteligence je sama největší spotřebitel duchovních hodnot) [Bláha 1937: 40].

Podle Bláhy nemá krize inteligence globální charakter, ale pouze parciální - netýká se celé skupiny inteligence a všech jejích členů, ale pouze části inteligence a

jen některých funkcí. Týká se především funkce distribuční a funkce spotřební, netýká se (a to je důležité) funkce duchovně tvořivé. Krizi tedy Bláha vidí v sociologické rovině - problém sociálního fungování inteligence, a ne v rovině filozofické - v konkrétním obsahu intelektuálních produktů. Krize spočívá převážně v sociální praxi a ne ve všech idejích, které produkuje.

Zde musíme upozornit na důležitý moment Bláhovy analýzy inteligence, tedy analýzy sociální kategorie, do které patří i on sám. Bláha považuje funkci duchovně tvořivou jako podmínku sine qua non příslušnosti k inteligenci - jestliže není tato funkce plněna, pak už to není inteligence v pravém slova smyslu, resp. je to inteligence parazitická [Bláha 1937: 124]. Kdyby tedy Bláha připustil, že "krize inteligence" postihuje tvořivou funkci, pak by už vlastně nehovořil o inteligenci, ale o jiné skupině lidí. Zde se lépe osvětlí použití podmiňovacího způsobu v začátku Bláhova rozboru "krize inteligence", kde píše: "Jestliže je opravdu krize inteligence, tedy to znamená..." [Bláha 1937: 286]. Bláha totiž píše o fenoménu, který nemá v jeho teoretickém systému logické místo - jestliže inteligence neplní svoji funkci, pak už to není inteligence, ale skupina lidí neprávem považovaných za inteligenci nebo se za inteligenci vydávajících.

V tomto se znovu projevuje častý jev, který se při rozpracování problematiky inteligence opakuje, a to splnutí normy se znakem - norma (to, co má být) se vydává za třídící znak (to, co je). Tento jev vyúsťuje v problematice inteligence mimo jiné k vytváření iluzorních představ a v důsledku toho k moralizování a k zesílení mesianistického chápání inteligence.

II.

V tomto místě je nutno vysvětlit samotné Bláhovo pojetí inteligence. Inteligence představuje podle tohoto autora určitou sociální skupinu, pro kterou je typické určité znakové společenství, na jehož základě se odlišuje od jiných skupin. Intelligentem se člověk stává v procesu vrůstání do tohoto společenství, kdy si osvojuje i specifický typ chování i specifickou mentalitu [Bláha 1937: 50]. Tento proces se děje v určitých podmínkách geografických, psychologických, biologických a sociologických.

Bláha ve své koncepci vychází z pojetí inteligence jako "sozial freischwebende Intelligenz", které pochází od Alfreda Webera a které je především spojeno s koncepcí Karla Mannheima, jak ji vyložil ve své práci "Ideologie und Utopie". Bláha souhlasí s Mannheimovou tezí, že inteligence je útvar netřídní a nestavovský a že "se sociologii, která by chtěla vidět společnost rozdělenou jen třídně nebo stavovsky, nikdy nepodaří postihnout do těchto rámců celou inteligenci" [Bláha 1937: 59; Srv. též Mannheim 1929: 123].

Sám pak hovoří o dvou kategoriích inteligence: 1) inteligence z hlavního povolání a 2) inteligence z vedlejšího povolání. K inteligenci z hlavního povolání patří ti, jejichž sociální funkce - tvorba duchovních hodnot nebo organizování společnosti v jejich jménu - je zároveň i hlavním zdrojem obhájení jejich existence a patří sem kromě umělců a vědců také lékaři, právníci, architekti, inženýři, technici apod. To je jádro inteligence, kolem kterého se nachází inteligence z vedlejšího povolání, tedy ti, kteří spiritualizační funkci vykonávají mimo své

hlavní povolání, tedy "inteligence dělnická, selská, řemeslnická, živnostenská, obchodní, průmyslová, politická, která v rámci svých užších okruhů, organizovaných výhradně kolem zájmů hospodářských a mocenských, má podobný úkol a podobnou funkci jako inteligence z hlavního povolání v rámci celé společnosti" [Bláha 1937: 67].

Kromě tohoto základního dělení inteligence předkládá Bláha další funkční typy inteligence. Podle schopnosti k plnění svých funkcí a podle jejich skutečného plnění hovoří Bláha o inteligenci parazitické (příslušníci této skupiny inteligence přijímají všechny výhody, které jim přináší jejich povolání, ale oni sami v důsledku své psychické nepřizpůsobitelnosti požadavkům povolání neposkytují společnosti to, co se od nich očekává), o kategorii "vyrovnaných" (u nich je průměrná zdatnost k danému profesnímu výkonu), o inteligenci tvořivé (dovede tradiční úkoly přizpůsobovat novým situacím a vynalézat nové formy jednání) a o inteligenci svobodně produktivní (ta tvoří nové hodnoty nezávisle na vztazích profesních) [Bláha 1937: 124-125].

Pro naši snahu odkrýt základy Bláhovy koncepce je důležité další rozdělení inteligence na praktickou, duševní a morální. Hlavními představiteli inteligence praktické jsou příslušníci inteligence selské, dělnické, průmyslové, finanční atd., jejichž hlavním úkolem není tvořit nové duchovní hodnoty, ale "zduchovnění činnosti hmotných" [Bláha 1937: 128], což je vlastně totožné s úkolem inteligence z vedlejšího povolání. Inteligence duševní věnuje své síly a schopnosti především tvorbě duchovního ovzduší a duchovních hodnot společnosti: hodnoty pravdy, dobra, krásy, zdraví, vzdělání, spravedlnosti apod. - to je smysl práce vědců, filozofů, umělců, spisovatelů, lékařů, soudců, vychovatelů, politiků atd. Je patrné, že se zde vlastně hovoří o inteligenci z hlavního povolání. Vedle inteligence praktické a duševní vidí Bláha ještě tzv. morální inteligenci, což jsou jedinci "všech společenských vrstev a povolání, kteří v očích ostatních jsou povýšeni nad všechny svou lidskou prostotou a bezúhonností, svou oddaností a obětavostí ve službách lásky a mravní dokonalosti" [Bláha 1937: 129].

Na tomto případě morální inteligence je patrné, kde leží jádro problému inteligence a její případné krize. Při představě ideálu inteligence (tedy při vznášení požadavku jaká má inteligence být) nehraje nejdůležitější úlohu vzdělání, ale morálka, resp. systém hodnot. Jinými slovy: vzdělání je jednou (možná tou nejčastější, ale ne jedinou) z cest, prostředkem k dosažení jiného cíle: získání (pravdivého) poznání a především naplnění určitých hodnot. Při povrchním myšlení však dochází často ke zjednodušení a převrácení - vzdělání se stává cílem, a tedy hodnotou bez jakékoli vazby na praktický obsah a smysl, stává se formální záležitostí bez vazby na vyšší morální hodnoty.

Jak je blízký problém hodnot problematice postavení a funkce inteligence ve společnosti ukáže rozbor Bláhovy koncepce. V části věnované funkcím inteligence se Bláha zabývá funkcí vůdcovskou (řídící) a funkcí organizátorskou. Zde vznáší požadavek vůdčího postavení inteligence ve společnosti. Bláha vidí jádro krize společnosti i krize inteligence v sociální dominanci hodnot materiálních a mocenských nad hodnotami duchovními. V článku "Krise dnešní společnosti" i ve své "Sociologii inteligence" si stěžuje, že "svět stůně nedostatkem ducha a morálky",

v důsledku čehož se pod vlivem převahy hodnot materiálních ocitla vůdcovská místa společnosti v rukou nekompetence [Bláha 1933: 17; Bláha 1937: 339], v rukou těch, kteří třeba mají vysoké vzdělání, ale nejednají ve jménu duchovních hodnot. Avšak "svět nemůže být natrvalo organizován a veden ve jménu hodnot hmotných, hospodářských a mocenských, nýbrž jen činiteli duchovními a těmi prvními jen potud, pokud se podřizují a dávají do služeb činitelů duchovních [Bláha 1937: 113].

Odtud Bláhův požadavek na vůdčí místo inteligence ve společnosti. Zde je možný dílčí závěr našeho rozboru: inteligence legitimizuje své sociální postavení, resp. legitimizuje svůj požadavek na určité postavení, prostřednictvím hodnot, ve jménu kterých jedná (resp. má jednat) a které zároveň tvoří (resp. má tvořit). Tyto hodnoty mají být také vůdčími hodnotami ve společnosti. Zde je však třeba hledat odpověď na otázku: Jedná inteligence skutečně ve jménu těchto hodnot? Proč právě inteligence má jednat ve jménu těchto hodnot a proč právě tyto hodnoty mají být vůdčí?

Na tomto místě je zcela nesporná Bláhova inspirace dílem K. Mannheima a jeho pojetím "sozial freischwebende Intelligenz". Tato koncepce je založena na představě, že každá sociální skupina sleduje ve své činnosti své omezené zájmy a má své vlastní vidění světa. Tak vzniká velké množství různých konkurujících si vidění světa a zájmů. Konkrétní sociální činnosti, hodnoty a zájmy individuí nebo skupin jsou pak určovány jejich obrazem reality. Avšak existuje jedna skupina lidí, která si zachovává pravdivý obraz reality, protože její pohled na ni není omezen a zkreslován omezenými partikulárními zájmy, ale její činnost se řídí obecnými, všelidskými zájmy a hodnotami. Proto tato sociální skupina má zaujímat vůdčí postavení ve společnosti. Touto sociální skupinou je inteligence, tedy "sozial freischwebende Intelligenz", inteligence volně se vznášející v sociálním prostoru nad všemi partikulárními a tedy omezenými zájmy (a hodnotami) skupin, které jsou pevně připoutány ke své sociální pozici, z které nejsou schopni obsáhnout celek, nejsou schopni "platné syntézy" [Mannheim 1929: 121-123]. Proto také Bláha píše: "Činnost inteligence zajišťuje vazbu vrcholných spojitostí ve jménu hodnot, jež jsou hodnotami pro všechny. Inteligence je v důsledku toho umístěna v hořejší oblasti sociálního prostoru" [Bláha 1937: 14].

III.

Zde pro naši úvahu vyvstává otázka, prostřednictvím jakých hodnot se postavení inteligence legitimizuje. Nejobecněji řečeno, aby těmito hodnotami byla překonána partikulárnost zájmů, musí to být univerzální hodnoty odpovídající univerzálním zájmům - jde tedy o hodnoty, které stojí na samém vrcholu hodnotové pyramidy: pravda - dobro - krása. Avšak tyto ideje samy o sobě mají jen ideální smysl, je třeba jim dát smysl praktický. Na proces tohoto "zpraktičtění" ideálů se úzce váže proces jejich interpretace a konkretizace. Tímto způsobem se vedle zmíněných univerzálních hodnot objevují další: spravedlnost, rovnost, zdraví, svoboda.

Bláha tuto skutečnost explikuje při výkladu spiritualizační funkce inteligence, kterou chápe jako "objevování a tvoření nejvyšších duchovních hodnot, hodnot pravdy, krásna a dobra, v řádu pak praktickém organizování života individuálního

i společenského kolem nich, tedy jejich racionalizaci, estetizaci a etizaci. Tím ovšem není stupnice hodnot duchovních vyčerpána. Přicházejí v úvahu i hodnoty jako mír, řád, spravedlnost, zdraví, útěcha apod., ale svrchu uvedené tři jsou jistě nejvyšší a nejpodstatnější [Bláha 1937: 324].

Znamená to tedy, že v procesu interpretace získávají ideální hodnoty sociální dimenzi (bez ní jsou jen prázdné abstrakce). Tento proces má svého nositele. V praktické činnosti každodenního života, kde se hodnoty a ideály uskutečňují, jsou jím všichni sociální jedinci, v teoretické činnosti, ve světě ideí (ideologie, náboženství apod.), kde se tyto hodnoty interpretují, jsou jím intelektuálové.

Aby se ideální, univerzální hodnota stala součástí praktického vědění (takového, které není třeba dokazovat ani zpochybňovat a ve kterém se žije), pak musí mimo jiné projít i procesem intelektuální interpretace a konkretizace. Teprve pak se stávají tyto ideje a hodnoty explicitně součástí praktické činnosti lidí, např. součástí politické praxe. Tyto hodnoty uvádějí konkrétní sociální činnost lidí do širších souvislostí, resp. "posvěcují je". (Typickým příkladem je hodnota, která se stala základní v moderním evropském myšlení - hodnota svobody. Postrenesanční chápání svobody v individualistickém duchu vrcholí v liberalismu volné soutěže. Tak se určitým způsobem interpretovaná idea svobody stává sociálním programem a ústředním mottem politiky měšťanské, občanské společnosti - heslo: svoboda, rovnost, bratrství.)¹

Podle našeho názoru je funkcí intelektuálů právě vytváření (resp. modifikace) obecně platných interpretačních schémat světa. V tom je jejich rozdíl např. od intelligence, která už s těmito schémata pracuje na poli duševní práce na rozdíl od jiných skupin, které tato schémata přebírají a orientují se ve světě podle nich².

Intelektuálové tedy vytvářejí interpretační schémata na základě těchto univerzálních hodnot, ovšem prizmatem svých vlastních skupinových hodnot - především hodnot vzdělanosti, racionálnosti apod. Tak se reprodukuje intelligence kulturně - prostřednictvím hodnot. Touto "lstí" rozumu vzniká dojem, že nejvyšších hodnot lze dosáhnout pouze intelektuální cestou - vzděláním, myšlením apod³.

Z tohoto pohledu moc intelektuálů (resp. jejich výjimečné postavení) spočívá v přesvědčení, že intelektuálové (intelligence) vědí něco, co jiní nevědí a

1) V prohlášení lidských práv ve Francii za revoluce, která politicky uskutečnila měšťanství, se vysvětlují "přirozená, nezcižitelná a posvátná práva člověka" (Prohlášení práv lidských a občanských ve Francii, Brno 1920: 1), tedy určitým způsobem se interpretují určité ideje a dává se jim statut nadčasovosti a přirozenosti. Srv. též. změnu interpretačních schémat, jak ji popisuje M. Weber v díle "Protestantská etika a duch kapitalismu".

2) Problematika vymezení pojmu intelligence (popř. odlišení intelligence od intelektuálů) je velice široká a my se jí nechceme na tomto místě zabývat a dublovat jiné práce, např. práci Sedláčkovu. Srv. [Sedláček 1969].

3) Sokrates v Platónově Ústavě říká, že lidé nacházející něco pravdivého bez rozumové činnosti se neliší v ničem od slepců náhodou kráčejících po správné cestě [Platón 1980: 272].

intelektuálové (intelligence) přesvědčí ty, co nevědí, že právě to, co oni nevědí, je pro ně důležité.

IV.

Zde leží jádro Bláhova přístupu ke zkoumání problému intelligence. Sociologický problém postavení, funkce a role intelligence (intelektuálů) má své filozofické, světonázorové a hodnotové souvislosti. Reflexe tohoto problému odpovídá určitému vidění světa. To, co se na filozofické úrovni prezentuje jako rozum, racionalita, poznání a vyúsťuje v požadavek vlády rozumu, to v sociálně-filozofické a sociologické rovině postuluje vládu (popř. výjimečné postavení) intelligence jako nositele rozumu.

V současné době, kdy dochází k otřesení základu určitého vládnoucího typu racionality, se tento problém znovu otevírá. Snad nejvýrazněji se k tomuto problému staví (v rámci evropo-americké kultury) představitelé postmoderny. Např. J. F. Lyotard v práci nazvané příznačně "Náhrobek intelektuálů" tvrdí, že intelektuálové myslí a jednají z hlediska Člověka, Lidstva, Národa, Lidu, Proletariátu, Bytosti a podobných entit, identifikují se se subjektem, kterého ztělesňuje univerzální hodnota a smysl své existence vidí v uskutečnění tohoto Subjektu. Tak se intelektuálové stávají nástrojem těchto entit. Intelektuálové jsou nástroji Univerzality - projevy intelektuálů se vztahují na každého a vycházejí stejným způsobem od každého. Proto se odpovědnost intelektuálů nemůže oddělovat od ideje individuálního subjektu. Lyotard však tvrdí, že žádný univerzální subjekt neexistuje, že je to pouhý znak, se kterým se určitým způsobem pracuje. V zániku a rozpadu ideje univerzality vidí Lyotard (na rozdíl od jiných myslitelů) pozitivní fakt, který může osvobodit myšlení a život od chorobně utkvělé představy totality [Lyotard 1985: 9-19]. S pádem univerzálního subjektu padá i výjimečné postavení intelektuálů jako představitelů a mluvčích tohoto subjektu. (Tím se ovšem nezpochybňuje společenská důležitost intelligence, jde jen o její "odkouzlení".)

V ideji univerzálního subjektu leží také základy různých projevů racionalistického intelektuálského mesianismu. Např. Edmund Husserl píše: "...člověk jako rozumová bytost (animal rationale) je takovou bytostí jenom potud, pokud jeho celé lidství je lidstvím rozumovým, latentně mířícím k rozumu nebo zjevně zaměřeným na entelechii... Filozofie, věda byla by podle tohoto historickým pohybem vyjevování univerzálního rozumu, ...lidské filozofování a jeho výsledky mají v životě veškerého lidstva mnohem větší význam než soukromé nebo jinak omezené kulturní cíle. Při svém filozofování jsme... funkcionáři lidstva. Naše zcela osobní vědomí odpovědnosti za vlastní pravé bytí filozofa je v naší niterně osobní povolenosti spjata zároveň i s vědomím odpovědnosti za pravé bytí lidstva, ...jež se může uskutečnit, je-li vůbec uskutečnitelné, pouze filozofií, prostřednictvím nás..." [Husserl 1972: 37-39].

Marxovsky orientované myšlení vidí v ideji univerzálního subjektu projev konkrétních, zvláštních zájmů, které se vydávají v boji o politickou moc za univerzální a obecné. Tento krok patří k základům jakékoliv politiky - od demokratické po totalitní. Sám Marx v této souvislosti (při analýze mechanismu

uchopení moci) poznamenává: "Každá nová třída, která nastoupí na místo třídy, jež vládla před ní, je totiž nucena již proto, aby dosáhla svého cíle, vydávat svůj zájem za společný zájem všech členů společnosti, což znamená v oblasti myšlení: musí svým myšlenkám dát formu obecnosti, musí je vydávat za jediné rozumné, všeobecně platné myšlenky" [Marx 1958: 61]. To musí udělat každý historický subjekt, aby se stal Historickým Subjektem (s univerzálním dosahem)⁴. V konkrétní praxi to pak znamená, že ve jménu univerzálních, obecných zájmů se uskutečňují zájmy konkrétní: ve jménu Pravdy se šíří lež a fráze, ve jménu Dobra se šíří zlo a násilí.

Zde je třeba upozornit na skutečnost, že jestliže se oddělí myšlenky určité sociální skupiny od svých nositelů, producentů a od podmínek produkce, může vzniknout dojem, že v dějinách vládly určité pojmy, myšlenky. Pak je už jen krůček k představě "myšlenky jako takové", k představě, že tato "myšlenka jako taková" vládne dějinami, a že všechny jednotlivé myšlenky a pojmy jsou "sebeurčení" pojmu jako takového, který se vyvíjí v dějinách. "Nyní je možno se vrátit opět k producentům "pojmu", theologům, ideologům, filozofům, a potom se dojde k závěru, že filozofové, myslitelé jako takoví, vládli odjakživa v dějinách" [Marx 1958: 62].

V ideji univerzálního subjektu je tedy možno vidět nástroj legitimizace politické moci. Takovýto proces prokazování svrchovanosti ducha, tedy i zvláštního postavení nositelů ducha, probíhá ve třech fázích. Nejdříve je třeba myšlenky těch, kteří vládou, abstrahovat, zbavit empirické danosti - tím se uzná vláda myšlenek v dějinách. Dále je třeba do této vlády myšlenek vnést řád - prokázat mezi předchozími a následnými myšlenkami nějakou mystickou souvislost. To se provádí tak, že se tyto myšlenky pojímají jako "sebeurčení pojmu". V posledním kroku se odstraňuje ono mystické vzezření tohoto "sebe sama určujícího pojmu" - přeměňuje se v jakousi osobu, v řadu osob reprezentujících v dějinách "pojem", tedy myslitele, filozofy, ideology, "kteří jsou zase pojati jako tvůrci dějin", jako "rada strážců", jako ti, kteří vládou [Marx 1958: 62-63].

V.

Tímto způsobem získává obecný "univerzální subjekt" své nositele a prostřednictvím intelektuálně interpretovaných univerzálních hodnot se jím stává intelligence, resp. intelektuálové. Tak se dostáváme k sociologicky velmi zajímavému problému intelektualismu a antiintektualismu. Bláha se k těmto problémům vyjadřuje v souvislosti se sociálně psychologickými rysy intelligence. Je patrné, že tyto rysy jsou projevem širšího způsobu myšlení, projevem určitého typu kladení otázek, který vychází z určité hodnotové orientace.

Podle Bláhy leží v základě skupinového vědomí intelligence idea, která přispívá k legitimitě požadavku výlučného postavení intelligence - idea vzdělaneckého mesianismu. "V každém inteligentovi je jisté jádro víry, že svět

⁴) Problematika univerzálního subjektu a mesianismu v samotném marxismu představuje velmi zajímavý problém, na jehož řešení není v této stati potřebný prostor.

bude spasen vzděláním, jistý rys vzdělaneckého dogmatismu, který chce mustrovat skutečno ve jménu získaného a osvojeného vzdělání". [Bláha 1937: 272].

Intelektuální aristokratismus a mesianismus je typický příklad intelektualistického interpretačního schématu formovaného na půdě osvícenství - hnutí, které doufá, že se rozšířením vzdělanosti, (vědeckým) poznáním, osvícením, docílí odstranění problémů, krizí a partikularismů. Ideologie osvícenství (ovládající i dnešní myšlení) je založena na bezmezné víře v emancipační sílu vzdělání a vědy. Také Bláha drží osvícenský racionalismus, což se např. projevuje v jeho řešení krize inteligence i krize celé společnosti, kdy mezi prostředky objektivní nápravy vidí: osvícenský stát, konstituční záruky svobody, zvýšení vzdělanostní úrovně v širších vrstvách, podporu vědeckého bádání i uměleckého tvoření, lepší organizační zabezpečení činnosti intelektuálů, intenzivnější podíl vědy, umění a vůbec všech činností inteligence na zvýšení veřejného zdraví, veřejné krásy, veřejného pořádku a blaha, za nejúčinnější subjektivní prostředek nápravy považuje lepší výchovu [Bláha 1937: 366-367].

Díky takovému interpretačnímu schématu pokládá inteligence sebe samu za představitele duchovní moci, kterou je společnost vedena a organizována. Jak Bláha poznamenává, "tento pocit má vykonavatel i té nejpodřadnější funkce v rámci rozsáhlé kategorie inteligence, to je ten dobře známý pocit "panství", "já jsem pán" [Bláha 1937: 267]. Tento pocit něčeho "vyššího", "lepšího" pramení z představy, že intelektuál je představitel duchovní moci, která má být ve společnosti prvořadá, z představy, která není nepodobná požadavku na výjimečnost vyššího božského principu, který je čistě duchovního rázu.

Z tohoto pohledu je možno také pochopit příspěvek Emanuela Rádl k diskusi na téma krize inteligence. Rádl považuje za předchůdce moderní inteligence duchovenstvo středověké církve: "středověký kněz je zneuznalým předchůdcem moderního inteligenta" [Rádl 1928: 4], a krizi vidí v tom, že byly otřeseny základy duchovní moci nad světem. Také uvádí stadia proměny pohledu na duchovní moc, v nichž se vyvíjela dnešní krize inteligence: 1. duchovní (ve smyslu nehmotný, ne z tohoto světa) 2. duchovenstvo jako vládnoucí stav, 3. inteligence (ve smyslu rozumu, vzdělání), 4. inteligence jako třída lidí, žijících se na základě vysvědčení [Rádl 1928: 7]. Došlo k historické degradaci duchovní moci a inteligence je toho jasným dokladem, protože jako dědic duchovní moci církve je povolána vést národ, což nečiní [Rádl 1928: 20]. Tedy i Rádl, přesvědčen o nutnosti vůdčího postavení obrozené inteligence ve společnosti - "nemá být poslanec pánem vzdělance, nýbrž vzdělanci mají diktovat úlohy politikům!" [Rádl 1928: 16] - úzce spojuje otázky krize inteligence s mocenskými otázkami.

Na pozadí problému krize inteligence před námi jasně vyvstává otázka legitimizace mocenských aspirací inteligence. Tento problém je velice široký a zaslouží si zvláštní pozornost, žádné zjednodušení této problematiky se nevyplácí (ani v teoretické, ani praktické oblasti). My se však na tomto místě musíme omezit na pouhý nástin problému.

Jako příklad uveďme klasický filozofický text - Platónovu Ústavu. I zde autor požaduje, aby ve státě vládli filozofové. Hodnoty, jimiž Platón jejich vládu

legitimizuje, jsou však jiné než ty, jimiž se legalizuje postavení inteligence v moderních společnostech. I zde je důležitý moment schopnosti inteligence vytvářet syntézu, mít nadhled, avšak hlavním faktorem je získaná moudrost. V moderních společnostech etabloujících se na vědeckém a technickém rozumu však nemá vládnout moudrost (ta je díky své nekvalifikovatelnosti vytlačena ze zorného úhlu mechanicko-quantitativního rozumu, který v těchto společnostech reálně vládne), ale instrumentální schopnost cílů. Děje se tak ve jménu pokroku interpretovaného výlučně jako lineární pokrok vědeckotechnický.

U Platóna slouží rozum dobru, v moderních společnostech slouží dobro rozumu. Rozum určuje, co je dobré a dobré je jen to, co je rozumné. Principem dějin, který je produktem racionalismu, je uskutečnění vlády rozumu. V sociální praxi to znamená racionální uspořádání společnosti; racionální princip má pronikat do všech oblastí života, má vyplnit každý jeho kout, má být uspořádán podle racionálního kalkulu. Takový je ideál racionalistické epochy, založené na tradicích osvícenského racionalismu. Je pak logické, že jestliže má být nastolena vláda rozumu, tak inteligenci náleží výjimečné postavení ve společnosti jako představiteli a vykonavatelů racionality.

Jedním z radikálních kritiků výjimečného postavení racionalismu a vědy v soudobé společnosti je Paul Feyerabend, který tvrdí, že vědecké myšlení a racionalismus (ale též liberalismus a tzv. humanistická etika) jsou jen ideologiemi některých zvláštních sociálních skupin. Proto těmto myšlenkovým tradicím patří stejné místo jako tradicím jiným. Avšak vědy a racionalismus mají dnes faktickou moc potlačovat odlišné tradice, přičemž výjimečné postavení racionalismu není ničím opodstatněné. Feyerabend dokonce tvrdí, že právě výsadní postavení vědců v soudobé společnosti ohrožuje samu demokracii, a proto je třeba postupně oddělovat vědu od státu. Nové postavení intelektuálů ve Feyerabendově vizi svobodné společnosti lze stručně vyjádřit výrokem: "Svobodnou společnost nevytvoří plány intelektuálů, ale občanské iniciativy" [Feyerabend 1979: 8].

Podle Feyerabenda nestojí v centru svobodné společnosti osvětlený intelektuál, který hájí pravdu či nějaký základní mravní zákon. Naproti tomu v Platónově ideálním státě mají vládnout filozofové, protože jsou schopni pečovat o dobro a moudrost. Avšak moderní technokraté (představitelé instrumentálního rozumu) mají vládnout, protože poznají příčinu - podle Baconovy teze: "Lidské vědění a moc splývají v jedno, neboť neznalost příčiny zabraňuje účinku" [Bacon 1974: 3]. Mění se proces legitimizace vlády intelektuálů - od poznání moudrosti k poznání příčin a dnes např. také ke schopnosti symbolické manipulace⁵.

⁵ Pro názornost, jak je problém moci inteligence, resp. moci intelektuálů široký, uvedeme příklad tzv. teorie kulturního kapitálu a symbolické dominance. (Touto otázkou se v naší sociologii nezabývá pokud je nám známo, příliš autorů. My vycházíme z práce M. Petruska [1989], která podává o této problematice základní přehled). V této teorii se výsadní postavení intelektuálů v postindustriální společnosti zdůvodňuje jejich schopností disponovat kulturním kapitálem, který má sám o sobě už jistou mocenskou potenci. Ta spočívá ve schopnosti prokazovat svou legitimitu, legitimitu své sociální pozice a především legitimitu své symbolické dominance. Nositelé kulturního kapitálu, tedy ti, co "vědí" a kteří manipulují se

Avšak tím, že aspirují na politickou moc (resp. na místo v existujícím systému státní moci), že bojují o mocenské postavení, přistupují intelektuálové na pravidla hry, kterou tolik kritizují, na pravidla politické praxe diskutované instrumentálním rozumováním, kde se nejvyšší cíl ztrácí v konkrétním použití prostředků a kde tyto prostředky určují cíl. V mocenské sféře není nejdůležitější Pravda, Dobro nebo Krása, zde je hlavní moc. Když však připustíme skutečnost, že v boji o politickou moc ztrácejí intelektuálové možnost prosazovat jimi postulované univerzální hodnoty, že v politické racionalitě se vysoké univerzální hodnoty ztrácejí v záplavě použitých prostředků, že v politice vládnou hodnoty moci a ne ty velké univerzální hodnoty, které mají legitimizovat existenci a činnost intelektuálů (avšak nejen jich), pak zůstává otázka: Jakým způsobem mají intelektuálové vládnout?

Jisté východisko předkládá Bláha, když charakterizuje druhy politického vedení: vedení jako diktátu, jako vládnutí prostřednictvím různých orgánů, institucí. Bláha upozorňuje, že vůdcovská funkce inteligence nespočívá v tomto způsobu vlády, i když na jiném místě uznává, že podmínkou účinnosti duchovní moci je její spojení s mocenskou a hospodářskou zdatností [Bláha 1937: 348]. Avšak "vést možno nejen tlakem mocenským, nýbrž i prestiží, sugestivním vlivem a zářením sil duchovních. Tu běží o duchovní vedení. Tak vede ten, kdo vytváří nové ideje, jež se stávají počátkem ideových proudů a hnutí, tak vede myslitel, badatel, genius" [Bláha 1937: 115]. V základě Bláhova pojetí moci inteligence (spíše však její autority) leží problém morální. Inteligence nemá vládnout silou politické moci, ale silou příkladu, silou hodnot, ve jménu kterých jedná - její vláda spočívá v morálním vedení, resp. ve vedení skrze morálku. Je nutno si uvědomit, že Bláhovo "propadání" moralizování je mimo jiné důsledkem skutečnosti, že analyzuje stav, který chápe jako krizový a že hledá jeho kořeny i východisko tohoto stavu. Tak se vnáší do jeho myšlení moralizování, což je následkem toho, že analýza krize inteligence a krize společnosti je vlastně reflexí krize vládnoucích hodnot, resp. krize určitého druhu racionality.

VI.

Proto se Bláha (jistě zcela správně) domnívá, že "žádná reforma sociální neobstojí bez reformy intelektuální a mravní" [Bláha 1937: 340]. Problém spočívá v tom, že i samostatná inteligence propadla zájmům materiálním a mocenským, že intelektuální sféra je v područí každodenních neintelektuálních zájmů, že inteligence propadla konzumní morálce. Inteligence tak sama zrazuje své poslání, protože ona sama otrásá vládou rozumu a těch hodnot, které její moc legitimizují. Bláha hovoří o krizi rozumovosti a vidí ji, podobně jako F. X. Šalda, v otrávení víry samotných intelektuálů v konstruktivní moc rozumu [Šalda 1930: 345].

Inteligence praktickou činností popřela univerzální charakter svých proklamovaných zájmů, a protože se řídí partikulárními zájmy, nemůže už být

symboly, mohou symbolicky (za pomoci symbolů) ovládat nositele tzv. lidského kapitálu, tedy ty, kteří nevědí, ale dělají, disponují technickými dovednostmi.

nositelem syntézy. Současně se z jejího života vytratila hodnota odpovědnosti⁶, a proto nemůže dále hrát ani roli morálního vůdce. Na tuto změnu postavení intelligence měly vliv jak objektivní, tak subjektivní faktory. Bezesporu přínosný by byl rozbor činnosti a myšlení intelektuálů v jednotlivých fázích vývoje československé společnosti (první republika, protektorát, budování "socialismu", politické procesy, Pražské jaro, normalizace, dnešní stav).

Z rozboru Bláhovy koncepce vyplývá, že tento autor při svých úvahách neustále naráží na problém proměny reálně vládnoucích hodnot. Princip moci se stal nadřazeným všem ostatním hodnotám, potlačuje hodnotu osobní kvalifikace a kompetence, hodnotu pravdy a vzdělání, hodnotu dobra, ale také čistě náboženské hodnoty. Všechny námitky, které Bláha vznáší vůči stávající společnosti a jejímu mocenskému systému, jsou vlastně reflexí přeměny jedné formy měšťanské společnosti založené na liberalismu v jinou formu, ve které je občanská společnost potlačena státem. Proto Bláha píše o splynutí "řádu politického s řádem hospodářským, takže je nesnadné rozpoznat, běží-li o zpolitizování hospodářství či o zhospodářštění politiky". Dále to Bláha vyjadřuje ještě jasněji: "Všude kapitalismus soukromý, založený na svobodné soutěži a liberálních principech 19. století, ustupuje jakémusi zruďnému režimu, polosoukromému, polostátnímu, pravému to kapitalismu císařskému [Bláha 1937: 334-335]".

A právě zde musíme hledat kořeny Bláhova pohledu i pohledu mnoha dalších badatelů na problém intelligence. Bláha při svých úvahách drží klasické pojmy a hodnoty, které jsou odpovídající v rovině filozofické, ale zcela neodpovídající reálné sociální praxi, konkrétnímu stavu společnosti. Představy formované na půdě ideologie osvícenství a s tím spojené hodnoty měšťanství byly praktickým uskutečněním přetvořeny, ale ve své ideální podobě neustále tvoří světonázorový a hodnotový základ dnešního myšlení.

Trojúhelník moc - intelligence - hodnoty si jistě zaslouží pozornost. My jsme se v této stati k tomuto problému snažili přiblížit prostřednictvím rozboru základní Bláhovy práce z oblasti sociologie intelligence. Potvrdilo se, že analyzovaný problém je součástí i soudobé sociální mytologie, která se váže na určitý kulturní kontext. Dnes jsme v situaci, kdy je třeba tyto otázky znovu otevřít. Lidstvo se totiž díky výtvarným rozumu dostalo do situace, kdy je schopno během okamžiku

⁶) Problém odpovědnosti intelektuálů ve vztahu k moci a k morálce bývá diskutován velmi často. K tomuto problému se také vyjadřuje např. Noam Chomsky, přičemž velkým impulsem k jeho úvahám byla vietnamská válka. Chomsky se ptá na rozměr odpovědnosti lidu v době bombardování civilního obyvatelstva, v době vypracovaných válečných technik, v době Hirošimy a Nagasaki, v době obrovského propagandistického aparátu, který předkládá lidu lži vlády. A právě v této době mají prokázat svou odpovědnost intelektuálové, používající nezávislého rozumu - "Intelektuálové mají odpovědnost říkat pravdu a odhalovat lži [Chomsky 1969: 241]. Chomsky (inspirován "Koncem ideologií" Daniela Bella) spojuje otázku odpovědnosti intelektuálů s otázkou ideologie. Proti nezodpovědným "ideologickým typům", kteří hájí jen principy a kteří sociálním vědám nemohou podle jeho názoru přispět ničím jiným než triviálnostmi, staví Chomsky odpovědné experty, kteří jsou zbaveni ideologie a kteří jsou schopni díky své nezávislosti uvažování dávat v taktických otázkách rady [Chomsky 1969: 225-258].

zničit nejen sebe, ale také veškerý život kolem. Existují vysoce "racionální" metody ničení přírody, lidí i jejich myšlení. Ukazuje se, že ideální představy osvícenství zklamaly: místo ideální říše morálně čistého rozumu se prakticky uskutečnila říše nerozumu, avšak perfektně racionálně ovládaná. Po Osvětimi, Hirošimě, Černobylu (a každému se jistě vybaví i jiné příklady) se změnila kvalita otázek. Proto je nutno s největší vážností položit otázku společenské odpovědnosti inteligence (tuto otázku je však nutno řešit diferencovaně) a otázku vazby inteligence na politickou moc a sféru decize⁷.

Literatura:

- Bacon, F. 1974. *Nové Organon*. Praha: Svoboda.
- Bláha, A. I. 1933. "Krise dnešní společnosti." *Sociologická revue* 4.
- Bláha, A. I. 1937. *Sociologie intelligence*. Praha.
- Chomsky, N. 1969. *Amerika und die neuen Mandarine*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Feyerabend, P. 1979. *Erkenntnis für freie Menschen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Husserl, E. 1972. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia.
- Lyotard, J. F. 1985. *Grabmal der Intellektuellen*. Graz.
- Mannheim, K. 1929. *Ideologie und Utopie*. Bonn: Cohen.
- Marx, K., B. Engels 1958. *Spisy*, sv. 3. Praha: SNPL.
- Petrusek, M. 1989. *Koncepce kulturního kapitálu v soudobé západní sociologii: Intelektuálové, třídy a symbolická dominance (strojopis)*. Praha.
- Platón, 1980. *Ústava*. Bratislava: Pravda.
- Rádl, E. 1928. *Krise intelligence*. Praha.
- Sedláček, J. 1969. *Pojem intelligence v sociologii*. Praha: Univerzita Karlova.
- Šalda, F. X. 1930-1931. "Krise intelligence." *Šaldův zápisník* 3.

Summary

Considering that the scientific reflection on the world presumes the existence of its bearer, the phenomenon of intelligentsia (or intellectuals) belongs to the basic (mostly concealed) part of every social-philosophical analysis of social reality. The existence of the sociology of intelligentsia as a legitimate part of social science has been derived from this fact. As part of the debate about intelligentsia and intellectuals, which is a part of the European scientific rationality and whose main protagonists are intellectuals themselves, the question of the position of these subjects is often explained. During the course of such discussion, the point is reached when the exceptional position of the intelligentsia and intellectuals in the social sphere is legitimized as are their power demands. Bláha's work "Sociologie intelligence" ("The sociology of intelligentsia"), which was published more than 50 years ago, also is a part of the discussion.

Bláha, like other authors, believe intelligentsia is the exclusive bearer and protector of universal values, and that is why it should hold an exceptional social position. The exploration of this problem has revealed that such ideas are parts of a certain group awareness and a

7) Analýza fenoménu inteligence a moci se však nemůže omezit pouze na odhalování utopistických a mytologických prvků v představách o inteligenci. Je třeba se vážně zabývat jejich protipólem - praktickými projevy antiintelektualismu a represemi vůči inteligenci. Dějiny 20. století poskytují dostatek bohatého faktografického materiálu.

certain social mythology. The process of the demythologization of intellectual is becoming an important part of the description of social reality today. For example, J. F. Lyotard claims that the so-called universal subject, which legitimizes the exceptional position of intellectuals, does not exist. P. Feyerabend is convinced that the dominant position of scientists and the rationalist tradition endanger the very foundations of democracy and free society.

The process of the legitimation of the social position of intelligentsia and intellectuals comes from a certain value system. Through this system, the articulation of the power demands of intellectuals (intelligentsia) occurs, but the value system of the power is different from the ideal value system of intellectuals. Ideal, universal values during the fight for power and during participation in power appear to be suitable (and to a certain extent necessary) means, which effectively hide concrete, particular interests. The danger appears that the idea of universality connected with practical enforcement of power can aid in the oppression of the different. The hopes and dreams of intellectuals that they themselves create an ideal world collide with reality. A strong tension arises here which can be seen in the searching for an answer to the question of the responsibility of intellectuals (intelligentsia). The key to solving this question is not in the idea of intellectual messianism, but somewhere else.

Christopher G. A. Bryant, Henk A. Becker (eds.): What has Sociology Achieved?

London, The Macmillan Press Ltd. 1990, 260 s.

Čeho dosáhla sociologie? Pod tímto titulkem vyšla nedávno kniha pod redakcí Ch. G. A. Bryanta a H. A. Beckera, obsahující příspěvky neméně než dvanácti sociologů. Ač plánovaná jako společný holandsko-anglický podnik, výsledná publikace je silně pod dominancí Angličanů, mladších to docentů na novějších univerzitách ve Velké Británii. Proti šesti Britům stojí tři holandsští autoři, a pak jeden Američan, Francouz a Němec, přehlízející každý plody sociologie ve svých vlastních zemích. Regionální přehledy pěti západoevropských zemí však netvoří hlavní obsah knihy: důležitější je první díl, věnovaný přehledu systematickému. Becker a Bryant, kteří se sešli na konferenci o stejném námětu v holandském Noordwijku, usilují o zhodnocení sociologického bádání jak na poli metodologie, tak i teorie. A poněvadž právě ta poslední po smrti Sorokina a Talcotta Parsonse prodělává silně diferencovaný, málo integrovaný růst, je kniha v rukou mladých anglických nadšenců pravým eldorádem všech škol, které dnes sociologii rozdělují a štěpí. Snad není na škodu věnovat na tomto místě těmto směrům více pozornosti, abychom se tak zamysleli nad cestou, kterou se sociologie ubírá, a snad i nad překážkami, které si autoři sami kladou do cesty.

Holandaň Becker je zastáncem "hlavního směru" (mainstream tradition) sociologie, který se dříve nazýval neopozitivistickým, později empiricko-analytickým, a teď prostě analytickým. Ten nehledá více (drže se Hempelových "covering laws") univerzálních zákonitostí, z nichž pomocí syllogismů odvozuje vysvětlení konkrétních jevů, ale přiklání se k myšlení R. Boudona hledá místní či partiální zákonitosti a buduje modely spíše biologického typu (Becker cituje hlavně R. Boudona, *La place du désordre*, Paris 1984, přeloženého do angličtiny pod zcela jiným titul-

kem, *Theories of Social Change: a Critical Approach*, Cambridge 1986). Inspirací k výzkumu je mu, dle jeho názoru, již standardizovaný model aplikovaných věd. Metaparadigma užitých věd usiluje dle Beckera vždy o intervenci zmírňující buď lidské útrapy (nespravedlnost, křivdy), nebo neefektivnost (mrhání prameny, nevyspělost, atp.). Čtyři příklady výzkumu odpovídajícího všem těmto kritériím, autor udává:

1) Výzkum velkých organizací jak ve vládě, tak i v průmyslu, jak jej propagoval Peter Blau v USA (P. Blau a P. A. Schoenherr, *The Structure of Organizations*, New York 1971, P. Blau a J. E. Schwartz, *Crosscutting Social Circles: Testing a Macrostructural Theory of Intergroup Relations*, Orlando, Academic Press 1988) a Horst Kern a Michael Schumann v Německu (*Das Ende der Arbeitsteilung?* Mnichov, Beck 1984). Autor odvozuje z těchto spisů axiomatickou teorii o vztahu velikosti organizace k strukturální diferenciaci a k požadavkům, které tato na vedení klade.

(2) Jako druhý příklad udává Becker výzkum sociální mobility, jak byl v Anglii zahájen J. Goldthorpem a jeho skupinou (*Social Mobility and Class Structure in Modern Britain*, Oxford 1980; též J. H. Goldthorpe et al. *The Affluent Worker*), jenž našel hlavně ocenění v jiných publikacích zabývajících se současným stavem sociologie (J. F. Short (ed.), *The State of Sociology. Problems and Prospects*, Beverly Hills, Sage 1981; T. Bottomore, S. Nowak, M. Sokolowska (eds.) *Sociology: the State of the Art*, Beverly Hills, Sage 1982).

3) Třetí přínos k našemu poznání vidí Becker ve známé studii E. M. Rogerse o tom, jak se nové poznatky šíří společnostmi (*Diffusion of Innovations*, Glencoe, Ill. 1983), která buduje ne na jednotlivém výzkumu, ale bere výzkumy samy za bázi ke generalizacím. Becker přejímá od Rogerse náhled, že sociologické zákonitosti jsou jen středního dopadu ("middle range theories"), a odvozuje od něj svou teorii intervence: jak šíří sociální změnu mezi obyvatelstvem.

4) Konečně výzkum o setrvačnosti a strukturální změně ve společnosti. Vedle mé vlastní knihy uvádí Becker zajímavou studii Blaua a Schwartze přinášející poznatky o tom, jak sociální kontakty (sňatky!) závisí na heterogenitě společnosti, velikosti místních skupin a stupni sociální nerovnosti.

Toto nejsou jediné výzkumy, o něž se autor ve svých více než padesáti referencích opírá. Pokud se sociologické teorie týče, vidí však jen dva hlavní směry: a) teorie institucionalizace, skoro Durkheimovsky popisující sociální jevy jako prostě dané, a individua jako produkty sociálního prostředí; a b) abstraktní teorie užitku ("utility theory"), v níž sociologie překračuje své hranice a blíží se ekonomice, i s jejím dilematem kauzálního výkladu vs. závazné preskripcí racionálního jednání.

Vedle Backera, nejstaršího profesora sociologie na univerzitě v Utrechtu, zastává druhý redaktor, Christopher G. A. Bryant, profesor sociologie a antropologie na malé univerzitě v Salfordu, zcela odlišné stanovisko. K překvapení čtenářů zvyklých na tradiční empiricismus Britů, hlásí se Bryant k post-empiricistické filozofii sociálních věd. V tomhle ohledu nestojí osamocen. Odvolává se na profesorku sociální filozofie, Mary Hessen (hlavně její dílo *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Brighton 1980), která zase, snad jinak nebylo možné, předává Angličanům myšlenky Jürgenů Habermase, pozdě do angličtiny přeloženého. Čtyři citáždostivé díly J. C. Alexandra (*Theoretical Logic in Sociology*, London 1982-1984) jsou také citovány na podporu post-empiricistického stanoviska: hlavním pojítkem je pojem interpretace, důraz na skutečnost, že výpovědi o společnosti jsou otázkou jazyka. Ve své kapitole o vývoji sociologické teorie po roce 1950, Bryant klade důraz na "linguistic turn" moderních autorů studujících dějiny sociologie, těžko přeložitelný výraz, snad "lingvistic-ká emfáze", která se u Wittgensteina uctívajících britských sociálních filozofů ujala.

Není divu, že Bryant také uvádí "double hermeneutics" jako jeden z význačných poznatků sociologie, odvolává se přímo na Giddense, a zase na jeho pramen, Schütze: naše sociologické pojmy nemohou být stan-

dardizovány, neb jsou zakotveny ve věčně se měnící denní řeči; kritický sociolog musí interpretovat jak jazykový akt badatele vysvětlujícího společnost, tak akt společnosti, vysvětlující popis a interpretaci sociologa samého. Tím, že pojmy ztratí svůj "fundamentalistický" význam, otupí se dle Bryanta protiklady mezi přirodními a sociálními vědami, nemluvě o protikladu mezi hermeneutickým a analytickým pojetím sociologie samé (s. 88). Tuto pohodu však sociolog dosáhne jen poté, co se probíjoval jinými předsudky, tj. dle Bryanta zbytky ortodoxního myšlení strukturálního funkcionalismu. Musí zahrnout noetické pokusy, datující se už od Descartesa, najít objektivní fundamenty vědecké pravdy. "Objektivismus", "realismus" a "fundamentalismus" jsou všechno zavřené-hodné pojmy, jichž se moderní myslitel typu Christophera Bryanta štítí, aby dosáhl svůj ideál postempirické, lingvisticky orientované sociologie, jež, a to je ještě novinka, má též být silně "morálně orientována".

Kritického čtenáře snad ani moc nepřekvapí, že mezi asi 80 autorovými referencemi se stěží vyskytne jedna poukazující na konkrétní sociologický výzkum: sociální filozofové a historici sociálních věd zcela převládají. Není pak divu, že i ostatní britští autoři, pozvaní do svazku, jsou spíše zastánci filozofických škol, než sociologičtí badatelé. Jedním z prvních je pak Robin Williams, docent v oddělení pro sociologii a sociální politiku na univerzitě v Durhamu. I on sleduje všeobecnou explicitně stanovenou (implicitně však potíranou) směrnicí knihy: dosáhnout syntézy jednotlivých škol a poukázat na kumulativní růst našeho poznání.

Jsa však zastáncem interpretativní sociologie ("interpretivist sociology"), autor shledává potíže nalézt linii v hermeneutické sociologii, pokud tato usiluje se stát progresivní disciplínou ("the utilisation of hermeneutics as a part of progressivist enterprise", s. 50). Jinak ve své eseji "Od kognitivního stylu k substantivnímu obsahu" hlásá fundamentalismus, který právě Bryant potírá. V přehledné tabulce přejaté od Baldamuse charakterizuje rozdíly mezi pozitivistickým a fenomenologickým "sociologickým stylem", aby pak upadl v přehled známých "velikánů" tohoto směru: Schütze, Winche, Cicourela,

Bergera a Luckmanna, Garfinkela a ještě svého času módního historika vědy, T. Kuhna. Vyčítá sice Winchovi, že vlastně popírá sociologii právo na existenci ("sociology is misbegotten epistemology"), sám však Winchův paradox nedokáže překonat a přichází k závěru, že interpretativní sociologie právě znamená pokrok sociologie v tom, že zlepšila naše pochopení ("understanding") pro zanedbané aspekty sociální reality: její subjektivnost, reflexivnost a symbolickou podstatu ("contents").

Uvědomujeme si prý lépe skutečnost, že hranice mezi sociologií a filozofií mizí v daném historickém momentu. Tedy, abychom se vrátili k paradoxu P. Winche, sociologie zase není schopna definovat (a studovat!) je-li modlitba to, co říká zpupný farizej, anebo to, co šeptá pokorný, kající se celník.

Stephen Mennell, docent v oddělení sociologie na univerzitě v Exeteru, nám podává přehled výsledků "historické sociologie". Přiklání se k názoru Norberta Eliase, že sociologie se neprávem více a více uchyluje do přítomnosti, a rozlišuje kriticky mezi "sociologií minulosti" a sociologií, která studuje strukturované procesy dlouhodobého vývoje. Ta první je snad historickou sociologií v užším slova smyslu: patří sem *Social Origins of Dictatorship and Democracy* Barringtona Moora (1966), *States and Social Revolutions* Thedy Skocpolové (1979), *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II.* F. Braudela. Autor cituje tohoto francouzského historika anglicky, z vydání z roku 1976, ale i méně známí autoři jako K. T. Erikson, L. Davidoff, S. Cohen aj.

Funkce této sociologie je zejména komparativní; podává alternativy našim vlastním situacím a procesům. K druhé skupině počítá autor *The Modern World-System I.* Wallersteina (1974, 1980), *Growth Recurring* E. L. Jonese (1988), *Europe and the People without History* E. Wolfa (1982) a, m.j., *The Pursuit of Power* W. McNeilla (1982). Je nápadné, že se autor neomezuje na sociologii, ale cituje vedle historiků také sociální antropology. Z marxistů jmenuje zejména *Passage from Antiquity to Feudalism* Perryho Andersona (1974). Mennel však je kritický vůči pokusům vysvětlit vývojové procesy

monokauzálně; brání se též myšlence, že historie studuje jedinečné, neopakovatelné, a tudíž i negeneralizovatelné jevy. Problém vidí spíše v tom, že historikové nejsou zvyklí abstraktně myslet. A tak kritika Karla Poppa (*The Poverty of Historicism*, 1957) postihuje nejen historickou předikci, tj. předpověď budoucnosti, ale i historickou retro-dikci, to je výklad ex post, proč se dělo, jak se dělo. Jinak je Mennell velmi skromný, pokud se výsledků a možností celého oboru týče: "historická sociologie může doufat, že ovlivní způsob, kterým lidé vnímají, setřásá z nich staré předsudky a učí je dívat se nově na svět. Ale je to pomalý proces" (str. 66).

Výsledky sociologické metodologie také přehlíží Angličan, Peter Abell, profesor sociologie na univerzitě v Surrey. Je oprávněně velmi pozitivní, poukazuje na zlepšení jak kvalitativního, tak kvantitativního přístupu k sociální skutečnosti. Jediné, co by recenzent snad mohl namítnout, je, že vývoj všeho toho měření a škálování, konstruování kauzálních a strukturálních modelů, komunikačních sítí a simulace, nelze přičíst jen sociologii, ale i ostatním vědám: psychologii, ekonomice, biologii (a lékařské vědě), ruku v ruce, ovšem, s matematickou statistikou. Abell má výhrady ke svým teoretizujícím kolegům: "Sociální teorie (v praxi povětšinou metateorie) zcela opomněla sledovat vývoj technik a metod ("to keep abreast of technical developments"), a "teoretikové" stále ještě operují v převážně kvazi-filozofickém myšlenkovém kádru, vyhýbajíce se logickým propozicím. Vskutku, dle mého názoru, sociální teorie je druh frivolní aktivity, která, bohužel, přitahuje mnohé mladé sociology. Má velkou prestiž ("glamour"), ale málo obsahu ("substance") - často pouze opakuje staré argumenty novými slovy" (s. 110). Toto je ostrá kritika, vztahující se na všechny příspěvky k teoretické části knihy, s výjimkou Beckerovy analytické sociologie; co si počít s metodologií, jsme-li "post-empiriky"? A co se škálováním, statistickými testy a modely všeho druhu při hermeneutickém studiu ("whatever it may be", přidal bych anglicky), nebo při studiu společnosti v sedmáctém století? A ještě jedno varování vyplývá kritickým čtenářům výsledků metodologie: neklaďme důraz na dichotomii

kvalitativní-kvantitativní! Moderní logika, práce s počítači ukazují relativnost rozdílu mezi nominálními škálami a škálami vyššího typu, učí nás též klasifikovat a aplikovat na kvalitativní proměnné log-lineární modely (namísto modelů lineárních).

Pokud se kritiky týče, mohli bychom zůstat u Abella samého.

Silnou i slabou stránkou knihy je, že nechává jednotlivé příspěvky vedle sebe, přes protichůdné názory v nich obsažené.

Nedostatek jednoty se mstí v druhé, geografické části, přehlízející výsledky sociologie v Americe, v Británii, ve Francii, v Německu a v Holandsku. Redaktoři měli smůlu, že N. C. Mullins, který měl psát o americké sociologii, při práci zemřel. Věnovali mu sice celou knihu, ale jeho nenahradili. A tak čtenář čte jen torzo, několik poznámek o výuce sociologie v USA a o šancích sociologů na pracovním trhu. John Eldridge má přidělený zase dvojnásobný prostor, aby popsal situaci v Británii. Philippe Bernoux odbočuje od popisu organizačního zakotvení sociologie a zmiňuje se o přínosu P. Bourdieu, G. Friedmana, M. Croziera, A. Touraina, R. Boudona a jejich žáků a spolupracovníků. Ansgar Weymann zase věnuje převážně pozornost organizačnímu zakotvení sociologie v Německu, přes slibný titlek, že

hodlá jednat i o "paradigmatické strukturu" německé sociologie. A holandský teoretik Leo Laeyendecker sice píše i o studentské revoltě koncem šedesátých let a o reorganizaci sociologie po ní, všimá si teoretického rozštěpení holandské sociologie ("figurativní" vs. "explikativní"), ale opomíjí metodologii a výsledky empirických výzkumů a jejich organizačních zakotvení (např. výborný Úřad pro sociálně-kulturní plánování). Upouštíme však od podrobné analýzy jednotlivých příspěvků, v našem již poněkud rozrostlém přehledu.

Závěrem jen toto: 260 stran čítající kniha stojí jistě za přečtení a promyšlení. Sociologický čtenář si při ní může ujasnit, kde sám stojí. Její titlek je trochu pochybný: nepřináší výsledky sociologického bádání a konkrétní práce, spíše přehled metateoretického myšlení (tj. převážně filozoficky zaměřeného na ustavení sociologie jako vědy), jak toto bují zejména u mladších, vlastní individualitu a originalitu zdůrazňujících britských docentů. Poznatky sociologie načerpáme lépe z odborných časopisů, anebo z výborné *Annual Review of Sociology*, vycházející jednou za rok v Palo Alto v Kalifornii a přinášející přehled sociologického bádání i myšlení, v jejím pestrém (ale konkrétním) rozčlenění.

Ivan Gaďourek

Ilja Šrubar: Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund. (Kosmion. Geneze pragmatické teorie životního světa Alfreda Schütze a její antropologické pozadí).

Frankfurt am Main, Suhrkamp 1988, 350 s.

Autor recenzované práce se narodil v Čechách jako Ilja Šrubař. Vystudoval filozofii a sociologii na filozofické fakultě UK v Praze, později doplnil a rozšířil svá studia ve Frankfurtu nad Mohanem a pak se profesionálně uplatnil na univerzitě v Kostnici na fakultě sociálně vědní. Je zároveň tajemníkem Sociálně vědního archívu téže univerzity. Tento archív soustřeďuje materiály, dokumenty filozofů a sociologů, kteří byli nuceni odejít z nacistického Německa do emigrace.

Jsou zde zařazeny i takové osobnosti jako M. Weber nebo G. H. Mead, jejichž dílo souvisí s převládajícími teoretickými a metodologickými problémy filozofů a sociologů, kteří působili v emigraci. Recenzovaný spis předložil dr. Šrubař na jmenované univerzitě k habilitaci.

I. Šrubař uvádí recenzovanou práci předběžnou poznámkou. Celá práce je rozdělena na šest kapitol. Ke každé kapitole patří ještě podrobné poznámky, práce obsahuje i biografický přehled o A. Schützovi, seznam publikovaných a nejdůležitějších nepublikovaných spisů a prací A. Schütze v chronologickém pořadí jejich vzniku. Připojeny jsou seznam citovaných a neuveřejněných textů A. Schütze, rozsáhlý seznam citované literatury, jmenný a věcný rejstřík.

Ve stručné předběžné poznámce autor vysvětluje málo známý termín Kosmion, kte-

rý pochází od E. Voegelina, jenž měl vliv na Schütze. Voegelin takto označuje společnost, která je přes vlastní sebeinterpretaci naplněna smyslem. Obraz Kosmion, který používá i Schütz, reprodukuje názorně koncepci životního světa, jak je obsažena v závěrečné fázi Schützova teoretického vývoje. Cílem autora je vyložit genezi Schützovy teorie životního světa, jež se dá rekonstruovat z pozůstalosti a publikovaného díla. Rekonstrukce není zaměřena jen na imanentní problémy Schützova díla. Autor se snaží také o zakotvení Schützových přístupů v problematice vědomí, což souvisí se snahami z přelomu století o filozofické zdůvodnění sociálních věd a o jeho další rozvíjení ve smyslu rozumějící teorie jednání. Přitom autor nechce psát jen o dějinách idejí. Jde mu o řešení problémů, které souvisejí s růstem zájmu o teorie životního světa v současných diskusích. Zatímco dříve bylo Schützovo dílo převážně chápáno jako pokus vyložit konstituci sociální reality jako souvislost smyslu v individuálních aktech vědomí, pak rekonstrukce jeho přístupu při použití prací z pozůstalosti ukazuje, že jeho hlavní snahou bylo zkoumat proces konstituce sociální skutečnosti a jejího smyslu jako pragmatický, tj. zakotvený v sociálním jednání a interakci. Významné pro tuto rekonstrukci byly dva rukopisy z pozůstalosti z roku 1936 a 1937, které pod titulem *Problém osobnosti v sociálním světě* pojednávají o primátu pragmatického přístupu ke světu jako základu pro konstituci sociální reality a sociální totožnosti. Původní koncept interakce jako činnostního vztahu se v uvedených rukopisech rozšiřuje do prvního pojetí pragmatické koncepce životního světa, která představuje systematický most k americkému období Schützova díla. Ve své konečné podobě se Schützova teorie životního světa prezentuje jako model, který odráží genezi kulturních jevů z vlastní dynamiky sociální interakce a komunikace.

V první kapitole pojednává I. Šrubař o vztahu sociologie a fenomenologie. V rámci tohoto celkového přístupu pak analyzuje genezi problému vědomí zejména v německé filozofii. Tento problém spojuje s dalšími otázkami o reformulaci předmětu sociologie G. Simmelem a M. Weberem proti pojetí, která nadřazovala společnost

individu. Jde o snahu vymezit definici předmětu sociologie i její metody, hledá se specificky sociální - sociálně.

Podle autora recenzované knihy bylo nutné posunout perspektivu zkoumání sociálního jednání. To se projevilo ve vystoupení Husserla, který se pokouší o fundaci fenomenologie jako přísné vědy a později jako vědy o životním světě. Tento problém analyzuje Šrubař ve druhé části první kapitoly. Přestože fenomenologická filozofie nebyla zaměřena na sociální otázky a nekladla si explicitně úkol navrhnout metodologii speciálních věd, ani nebyla spjata s politickými tezemi, stala se postupně velmi vlivnou. Husserlovo vystoupení však znamenalo nové kladení otázky po filozofickém zdůvodnění vědy a její platnosti. O to se ale pokoušely i jiné směry - Vídeňský kroužek, novokantovci, filozofie života (Dilthey a Bergson). Tyto směry řešily v podstatě tři otázky - problém konstituce - jak se dají popsat jako platné danosti našeho vědomí, otázku metod - zda příroda a dějiny vyžadují různé vědecké metody, a třetí otázku fundace vědy - které jsou to výchozí body, jež zakládají naše vědění a jaké jsou podmínky jejich platnosti. Proti třem přístupům klade Husserl pojetí, které ve svých důsledcích v sobě musí rozpustit protiklad logiky a prožívání. V dalším rozvíjení svého pojetí fenomenologie jako přísné vědy dospívá Husserl k problému intersubjektivit. Ještě výrazněji však Husserl posunul své kladení otázek fenomenologie zavedením problematiky životního světa. To propůjčilo jeho chápání vztahu filozofie a vědy poprvé také sociálně historicky vztažené komponenty. Tím získává fenomenologie status vědy o životním světě.

V třetí části první kapitoly autor rozebírá nástup fenomenologického myšlení do humanitních věd. Všímá si důvodů rozmachu a rozšíření fenomenologického myšlení. Hlavní důvod je v tom, že fenomenologie vytyčila nebo nově řešila problémy zdánlivě neřešitelné - problém dilematu metod přírodních a duchovních věd, dále uznání sociální konstituce všeho vědění a nakonec procesy konstituce smyslu v přirozeném postoji, které probíhají v životním světě. Hledání konstituce smyslu v oblasti praktické reality životního každodenního světa umožnilo koin-

cidenci filozofické a sociologické perspektivy, což našlo výraz ve spříznění fenomenologie a rozumějící sociologie. Šrubař zdůrazňuje, že nejdůležitější pokusy o nové pojetí otázky smyslu se projeví v oblasti filozofické antropologie. Zde přísluší významné místo filozofické antropologii M. Schelera a H. Plessnera. To všechno má velký význam pro pozdější analýzy problému, jak se A. Schütz vzdaluje původně ekologické transcendentální argumentaci Husserla a přiklání se k filozoficko-antropologickému zdůvodnění konstituce vědění, intersubjektivní i životního světa.

Ve druhé kapitole se autor zabývá bergsonovskými začátky A. Schütze. I. Šrubař přispěl již dříve k prohloubení analýzy vlivu H. Bergsona na A. Schütze. V roce 1981 vydal a rozsáhlým úvodem opatřil knihu *Teorie životních forem*. V schützovském bádání se původně předpokládalo, že Schütz vycházel z weberovské sociologie jednání, pro niž hledal filozofické zdůvodnění v Husserlově fenomenologii. I. Šrubař ve svém úvodu k *Teorii životních forem* záslužně poukázal na to, že Schütz se ve svém hledání filozofického zdůvodnění sociologie jednání a sociálních věd vůbec obrátil také k dílu H. Bergsona. Teprve přes studium Bergsona se znovu vrátil k Husserlovi, když ho předtím rané Husserlovy fenomenologické spisy příliš neuspokojovaly.

Šrubař se v dalším výkladu snaží ukázat, které Bergsonovy pojmy vešly do Schützova pojmového instrumentaria. Je to problematika Bergsonova durré - trvání, problém paměti jako místa smysluplné organizace prožitků, těla jako středu naší činnosti v rozšířeném světě, jako zprostředkovatele mezi "světem a Já", členění vědomí na množství úrovní; s tím je jako diferencující moment spjatá "pozornost k životu". Je pravděpodobné, že pojem životní formy převzal Schütz od E. Spranger. Schütz chápe životní formy jako postoje vědomí Já ke světu. Specifikace jednotlivých životních forem vyžaduje analýzu procesu symbolizace. Ze šesti životních forem Já má velký význam analýza životní formy Já vztahového k Ty. Je to podle Šrubaře nejranější znění Schützova pojetí intersubjektivní fundující obecnou tezi alter ego.

Již při analýze životních forem a procesu symbolizace nacházíme u Schütze problémy typizace a časovosti i úvahy o objektivizující roli jazyka. Dále Šrubař rozebírá teorii životních forem Já u Schütze a jejich strukturu smyslu. Vedle výchozích bodů inspirace Schützova díla Bergsonem jsou zde dotčeny podněty Weberovy sociologie smysluplného jednání včetně kritických postřehů Schütze o nedostacích a nedůslednostech obou autorů.

Předmětem další analýzy I. Šrubaře jsou Schützovy dříve nevydané rukopisy a publikované dílo. Je analyzován ekologický přístup Schütze, reflexivní tvoření smyslu, vyvození intersubjektivní z paralelního trvání dvou Já. Následuje rozbor časové, prostorové a sociální dimenze světa a pragmatických přístupů Já k ní. Již zde se Schütz dotýká problémů jazyka, symbolické souvislosti jako závorcky smyslu různých úrovní skutečnosti. Kapitola uzavírá shrnutí bergsonovského období u Schütze.

V kapitole třetí se Šrubař zaměřuje na analýzu jediného publikovaného díla Schützova, které nese název *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Kapitola zahrnuje předběžné poznámky k záměru díla, vývoj pojmu jednání a smyslu, reflexivitu konstituce smyslu a socialitu jednání, kladení a výklad smyslu ve vztazích činnosti (*Wirken*). Tyto vztahy jsou současně místem konstituce typizací. Kapitola je uzavřena rozбором vztahu jednání a reflexivity smyslu.

Čtvrtá kapitola je velmi rozsáhlá a tvoří významné analýzy řady zásadních problémů, které se stávají předmětem Schützových zájmů. Hlavní pozornost je podle názvu kapitoly zaměřena na Schützovu teorii sociální osoby v sociálním světě. Tento problém je spojen s otázkou relevance, která se stává významnou a originální částí Schützova díla. Hlavní akcent svého výkladu Schütz však vidí Šrubař v jeho specifickém důrazu na primát pragmatického motivu, který vytlačuje egologický a transcendentální přístup. To se projevuje zvláště v pragmatické konstrukci intersubjektivního, na Já soustředěného světa, který Schütz nazývá *Wirkwelt*. Následuje problém vývoje životního světa ze světa činnosti. K tomu se váže otázka konstituce sociální osoby. Nová a dříve málo známá je souvislost některých přístupů Schütze

s recepcí Leibnizových podnětů. Schützova koncepce sociální osoby je spojena s problémem její pragmatické koncepce, s pragmatickou relevancí a pojetím světa a působení (činnosti) a sociální osoby jako polů jednoty životního světa jako kulturního světa. Závěrečné analýzy čtvrté kapitoly se týkají časovosti světského subjektu a časové konstituce sociální osoby. Dále působení, časovosti, reflexivity a sociality jako stavebních kamenů filozoficko-antropologického založení Schützova přístupu.

Poslední dvě kapitoly jsou relativně kratší než kapitola čtvrtá, jsou však věnovány problémům, které jsou originálně rozpracovány Šrubářem. Jde především o pojem Kosmion, který je skutečností proniknutou a ovládanou smyslem. Jde o Schützovu antropologickou syntézu teorie sociálního jednání a teorie životního světa.

Kapitola pátá se uzavírá analýzou pragmaticky vznikajících systémů a prezentace jako závorky smyslu životního světa jako kulturního světa. Poslední kapitola je rekapitulací Schützova filozofického vývoje a zahrnuje rozbor Schützova odklonu od transcendentální fenomenologie k filozofické antropologii a pragmatismu jako momentu Schützovy filozofické orientace.

Práce I. Šrubáře je významnou a vysoce přínosnou publikací, která velmi bohatě a podnětně rozšiřuje literaturu o Schützovi a v dalším kontextu i o souvislostech vztahu fenomenologické filozofie a takzvané fenomenologicky orientované sociologie. Jde o práci, která přináší množství originálních badatelských příspěvků a pomáhá tak k objasnění díla a koncepce A. Schütze. Šrubář je nejen vynikající znalec problematiky, o níž píše, je schopen osvětlit a analyzovat hluboce problémy, jimiž se zabývá, takže jeho práce vyvolává zájem těch, kdo se snaží poučit o složitých a někdy i zjednodušeně interpretovaných otázkách egologického a transcenden-

tálního východiska; které formuloval Husserl. Sám Husserl byl nespokojen se svými pokusy o nalezení zpětné cesty k realitě životního světa po provedených redukcích, kdy zůstává jen čisté ego jako proud zkušenostních zážitků, jako čisté svědomí, které je intencionální a je schopno konstituovat, tvořit svět a jeho smysl. Schütz při svém hledání nosného a spolehlivého východiska pro zdůvodnění vědy o lidském jednání a jeho smyslu dospěl k hledání jiného zdůvodnění než egologického a transcendentálního. Měl schopnost učit se od jiných, nikdy však nebyl dogmatikem ve vztahu ke svým mnoha zdrojům a podnětům. Nakonec nachází východisko v pragmatickém, tj. praktickém východisku. Pragmatický přístup u Schütze znamená, že proces konstituce sociální skutečnosti a smysluplného jednání je zakotven v praxi, v jednání, v interakci. Proto Schützova teorie životního světa nabízí koncepci sebekonstituce sociální skutečnosti, která umožňuje rozumějící přístup k ní.

Známy americký sociolog P. Berger napsal již ve druhé polovině šedesátých let, že Schütz je autor, o kterém se teprve v budoucnosti začne hodně psát a mluvit. Tato předpověď se vyplnila velmi přesvědčivě. Dnes je Schütz, jemuž vyšla za jeho života jen jedna rozsáhlá knižní publikace, autorem, o kterém se píše a mluví, který patří k nejčtenějším a nejkomentovanějším. Patří ke špičkovým představitelům koncepce, která má a bude mít i nadále vliv, protože analyzuje vztahy mezi filozofií a sociologií a promlouvá ke všem zásadním teoretickým a metodologickým otázkám vztahu filozofie a fenomenologicky orientované sociologie. I. Šrubář je dnes jedním z nejlepších znalců a interpretů jeho díla, což přesvědčivě prokazuje ve své výborné, záslužné a erudované práci.

Eduard Urbánek

Edmund Mokrzycki: Socjologia w filozoficznym kontekście

Warszawa, Instytut Filozofii i Socjologii PAN 1990, 99 s.

Významný polský sociolog Edmund Mokrzycki vložil na poměrně malé ploše své

knihy problematiku vztahu filozofie a sociologie způsobem, který si zasluhuje pozornosti už proto, že Mokrzycki dokáže obecné metodologické problémy svést na půdu zkušeností polského badatelského sociologického provozu. Takové uvažování může být pro nás navýsost inspirativní, neboť není ukazováno pou-

ze směrem k historickým a meritorním filozofickým východiskům v sociologii, ale také směrem opačným, k tomu, jak sociologie vcelku, v empirické i teoretické variantě, působí na filozofické myšlení.

Půda, na které se to odehrává, je sociologie vědy a vědění; jsou velkými filozofickými tématy od dob platónské Akademie po aktuálně diskutované filozofické koncepty Husserlovy, Wittgensteinovy a Popperovy. Mokrzycki však dokumentuje institucionalizaci anglosaské sociologie a upozorňuje na skutečnost, že prvotními motivy jejího uvedení v život nebyly pohnutky filozoficko-teoretického ražení, nýbrž sociální reformismus. To je příčinou skutečnosti, že se tato sociologie vázala tradičně k filozofii velmi málo. Mokrzycki v této souvislosti cituje odsudkovitý Gouldnerův výrok: "Sociolog, který nám řekne, že není filozofem, vypadá jakoby věřil, že sociologické poznání začíná neznalostí filozofie."

V uplynulých dvou desetiletích se sociologie a filozofie jen setkaly, a to při řešení otázek epistemologie a ontologie. Neprobíhá to ovšem podle idealizované představy, ve které sociologie filozofií začíná a také v ní končí. Mokrzycki se domnívá, že obrat sociologie k filozofii je podmíněn především nedostatečností vědecky unifikované pozitivistické sociologie, které díky svým východiskům nemůže dostatečně vysvětlit podstatu sociálního bytí a vlastnosti společenského poznání. Pro sociologii jako pro každou jinou vědní disciplínu platí, že pro její poznání jsou určující teoretická východiska. Cesta sociologie k poznání pak trpí buď "teoretickou jalovostí" nebo teoretickým autismem.

Mokrzycki zdůrazňuje, že filozofické momenty sociologie se generují v badatelské praxi této disciplíny, a to i v rámci empirických výzkumů, neboť jsou její integrální součástí. Z toho plyne, že poznání oněch momentů je možné jen a jen na půdě sociologie ve všech jejích součástech a souvislostech a že je není možné vyložit v jiném kontextu (jako např. filozofický diskurs). Vztah sociologie a filozofie v aktuálních teoretických i prakticko-badatelských situacích polských i světových je v recenzované knize tematizován ve třech polohách.

Tématem prvním je možnost koncipování sociologie jako vědy zařazené do určitého kontextu, lokality. Sociologie, jejíž prvotní intencí je být vědou jednotnou a obecnou, vzniká a vyvíjí se neoddiskutovatelně ve svébytných historických, kulturních a politických podmínkách. Mokrzycki dokumentuje rozvoj polské sociologie po druhé světové válce.

Této sociologii se sice podařilo, (na rozdíl od sociologie naší) uhájit svou samostatnost a nebýt pouze jedním z odvětví ideologicko-propagandistického provozu. Jeho vlivu se ovšem polští sociologové nevyhnuli, protože už tím, že se pokoušeli artikulovat marxismus, oficiální státní ideologii, vstoupili do politických diskusí, což mělo praktické konsekvence v politizaci sociologie. Aby se vyhnuli dogmatizaci své vědy, byli nuceni provést ideovou gymnastiku v tom smyslu, že se následně vyhýbali přijímání filozofických doktrín metateoretických systémů. To vedlo k určité redukci sociologické teorie na sociologickou metodologii, což ovšem není příznačné výlučně pro sociologii polskou.

Ve výzkumnické praxi se tato tendence projevila hypertrofickým přeceňováním dotazníkových šetření až "anketománií" se všemi negativními důsledky, které takto prováděná sociologie s sebou nese (představa dotazníku jako jediného zdroje empirických dat, slabý vliv teorie na konstrukci škál, logicky nedotažené operacionalizace atp.).

Marxismus se v Polsku vázal k sociologii ve třech úrovních. Prvním z nich je vládnoucí stranou reprezentovaný oficiální marxismus, který vystupuje jako uzavřený systém tvrzení, jež vycházejí z historického materialismu a jsou doplněna důležitými stranickými dokumenty. Ve vnitřním životě společenských věd se tento systém nemohl ve skutečnosti prosadit, protože je jeho empirická verifikovatelnost téměř nemožná. Z jeho ryze ideologické podstaty vyplývá, že neposkytl žádné teoretické (o prakticko-metodologických nástrojích ani nemluvě) možnosti pro analýzu reálného socialismu.

Druhou úroveň reprezentuje akademický marxismus skupiny kolem Juliána Hochfelda (Z. Baumann, J. Wiatr, W. Wesolowski, M. Hirszwiczová). Ideje historického materialismu v něm působily především jako orientace tématická (teorie třídní struktury) i

metodologicky. Mokrzycki vysvětluje faktickou neúspěšnost jejich snažení skutečností, že původní marxismus byl nástrojem kritiky kapitalismu a funkce metateorie společnosti mu byla implantována později.

Ve třetí úrovni se marxismus zařazuje ke světovému neomarxismu a to se snahou reinterpretovat Marxovy texty ve specificky polských podmínkách. Neomarxismus se v Polsku tématizuje především v dvouměsíčníku Varšavské univerzity - *Colloquia Communica*. Tento směr představují především lidé mladí, kteří jsou vybaveni svébytným temperamentem. Je zajímavé, že pro tento směr je analýza reálného socialismu marginální záležitostí.

Mokrzycki na základě svého rozboru dochází k jednoznačnému závěru, že využití marxistického kategoriálního aparátu při analýze reálného socialismu, což by mělo být pro polskou sociologii úkolem prvořadým, "je nešťastným sociologickým předsevzetím".

Teoretická reflexe reálného socialismu v sociologii naráží na aporie už jen proto, že moderní sociologicko-teoretické koncepce (strukturální funkcionalismus, fenomenologická sociologie nebo symbolický interakcionismus) vyrostly ve zcela odlišných politických a kulturních kontextech než bylo poválečné Polsko a empiricky provozovaná sociologie má svá příznačná metodologická omezení. Nicméně polská sociologie osmdesátých let postupně překračuje předpoklady neúspěšnosti při postihování reality, ve které žije, otvírá se změnám paradigmat a dokonce reinterpretuje svá minulá zjištění (J. Staniszkisová, A. Sulek, M. Marody, W. Wesolowski).

Tématem druhým je styl sociologického myšlení a jeho metoda. Pro Mokrzyckého je jednou z klíčových otázek to, jak jsou vůbec možná mezinárodní srovnávací studia v rámci různých kulturních kontextů. S tím souvisí tradiční kontrapozice mezi duchovědami a přírodovědeckými přístupy. Humanistická sociologie, mající své kořeny v Polsku v postavě Floriána Znanieckého, plnila vždy roli ochránitelky subjektivní (tedy v intimně lidské) dimenze v sociologických reflexích před naturalistickou variantou společenských věd.

Diskuse o validitě tvrdých a měkkých dat je praktickým důsledkem rozdílných cest, po kterých je možno kráčet při sociologickém zmocňování se společenských souvislostí toho či onoho kulturně historického a politického kontextu. Volba oné cesty záleží na filozofických východiskách ať už jsou zamlčena, nebo explicitní.

Výrazně se to projevuje v tom, jak je vysvětlována budoucnost. Vytváření utopií má v evropské tradici své místo (Platón). Příznačné pro utopii je, že vychází ze stavu aktuálního, zatímco moderní věda analyticko-logická přemýšlí o budoucnosti podle podmínek výchozích.

Vztah sociologie a epistemologie je třetím tématem. Poznání jako meritorně závazný problém vystupuje v teorii společnosti v rámci sociologie vědění (Mannheim, Merton, Stark) a sociologie vědy (T. S. Kuhn, P. K. Feyerabend, I. Lakatos), jež mají sloužit jako komplementární disciplíny pro filozofii vědy, ono velké téma neopozitivismu. Mokrzycki odkazuje na Reichenbachovu tezi, podle které musí každá teorie vědy vycházet z pojetí vědy jako sociologického faktu. Sociologická teorie vědy a vědění umožňuje totiž korigovat ideologizující předpoklad scientismu, jehož přijetí znamená lokalizovat racionalitu výhradně na půdu vědy.

Recenzování této rozsahem nevelké, ale meritorně významné publikace, mě vede k přesvědčení, že zkušenosti polské sociologie pro nás mohou být v některých ohledech důležitější než zkušenosti sociologie západní. Je to především proto, že Poláci žijící ve stejném historickém prostoru a mající podobné zkušenosti, neztratili snad nikdy kontakt se světem (Mokrzycki je toho důkazem více než výmluvným), a že sociologie hraje v polském kulturním povědomí roli, o kterém si můžeme nechat jenom zdát. Bližší znalost klíčových témat sociologie zemí Střední Evropy umožní naší sociologii vkročit integrálně do hájemství sociologie světové. Recenzovaná kniha pomůže každému, kdo odmítne překónávat počáteční obtíže při čtení polského textu.

Vladimír Müller

Hans-Dieter Evers, Tilman Schiel:
Strategische Gruppen. Vergleichende
Studien zu Staat, Bürokratie und
Klassenbildung in der Dritten Welt
 Berlin 1988

Novější dějiny sociologie rozvojových zemí jsou poznamenány konfliktem dvou výzkumných směrů, které se od sebe liší v akcentování endogenních respektive exogenních faktorů. Z ideologických důvodů sice převažovaly spíše spory, než přímá výměna zkušeností, ale vzájemnou kritikou docházelo k obohacení obou modelů.

Starší jsou teorie, které akcentovaly endogenní faktory. Jedná se především o tzv. modernizační teorie, které se pokoušely sociální a politické změny v zemích třetího světa objasnit jako imanentní procesy.

Proti nim se na konci 60. let postavily dvě teorie, akcentující exogenní faktory. Obě teorie se kriticky orientovaly na úlohu vyspělých kapitalistických států ve světě, na otázku role světového trhu a jeho vlivu na společenské procesy v rozvojových zemích.

Teorie imperialismu, které vznikaly ve vyspělých kapitalistických zemích a byly důsledkem průlomu levicových a neomarxistických teorií do západní vědecké produkce, nepředstavovaly pro sociologii rozvojových zemí přílišné obohacení. Teorie závislosti, které jsou produktem rozvojových zemí a byly reakcí na krizi a nulový růst v zemích třetího světa, ovlivnily sociologii dlouhodobě a dosti podstatně. Poté, co se objevily, nebylo už možné tvrdit, že zaostalost rozvojových zemí je problém, za nějž si tyto země mohou samy a nebylo už možné zdůvodňovat bídu v těchto zemích mentalitou, tradicí apod.

V 80. letech však dochází k odklonu od striktního uplatňování teorie závislosti. Dochází tak k diferenciaci teoretických přístupů, která je reakcí na slepou uličku původního modelu. Ukázalo se, že jak teorie modernizace, tak teorie závislosti, jakkoli obě důležité pro rozvoj výzkumu, ztratily svou snahou o univerzální platnost svůj explanační charakter.

Tilman Schiel a Hans-Dieter Evers, představitelé Bielefeldské školy, patří svou knihou "Strategické skupiny" do tohoto širokého proudu sociologie rozvojových zemí

80. let, kdy znovu začíná převažovat důraz na endogenní faktory vývoje. Pozornost se soustředila na nedostatky v řízení a jednání tzv. "slabého" státu a na tzv. státní třídy, které se ovládnutím státního aparátu přeměnily v kartely k získávání privilegií a pokrok spíše blokují.

Vedle Bielefeldské školy, která zkoumá subsidiární produkci a kapitalistický rozvoj, stojí v Německu v popředí Senghaasovy komparativní výzkumy Evropy a jihovýchodní Asie, vedoucí k typologiím vývoje na základě srovnávacích analýz a také Elsenhansovy práce o byrokratických rozvojových společnostech a masové produkci.

Koncept strategických skupin vznikl v "Bielefeldském kruhu pro sociologii rozvojových zemí" už v 60. letech. Postupně byl v diskusích upřesňován do podoby, v níž je prezentován v recenzované knize. Jeho odezva zůstala omezena jen na úzký okruh těch, kteří se dostali do osobního kontaktu s bielefeldskou skupinou.

Přesto se domnívám, že si koncepce strategických skupin zaslouží pozornost mimo jiné pro neortodoxní způsob používání klasiků sociologie Marxe a Webera, zvláště v podání Tilmana Schiela. Platí pro něj sice kategorie marxovské a weberovské analýzy, nikoli však obecně, nýbrž pouze pro tu společnost, k jejíž explikaci byly původně určeny. Vychází z přesvědčení, že společenskou strukturu v rozvojových zemích nelze popisovat v kategoriích klasické sociologie: nehledá v zemích třetího světa analogie, nýbrž rozdíly.

Schiel nově interpretuje Marxovu teorii tříd pomocí Weberovy teorie panství, a je přitom přesvědčen, že právě Weber Marxe pochopil lépe než všichni epigoni včetně Engelse a Lenina. Na rozporu mezi rolí, kterou byrokracii přisoudil Weber, a rolí, kterou byrokracie hraje v nekapitalistických zemích, dokazuje, že se jedná o dva různé sociální typy, které jsou pro pouhou vnější podobnost své činnosti označovány za byrokracii.

Knihy je rozdělena do devíti kapitol, pět z nich zpracoval Evers, dvě Schiel a jednu napsali společně. Jedna kapitola je z pera dalšího bielefeldského sociologa Rüdiger Korffa.

V první kapitole od H.-D. Everse, která je přepracovaným příspěvkem téhož autora z roku 1973, jde o pokus kriticky zhodnotit teorie modernizace a teorie, které jsou založeny na apriorně převzatých a dogmaticky uplatňovaných modelech ze sociologie evropských zemí. Evers ukazuje neudržitelnost těchto teorií a staví proti nim své a Schielovo pojetí strategických skupin jako model, který se opírá o empirická data.

Evers rozlišuje strategické skupiny od tzv. kvazi skupin, které se vyznačují absencí strategického jednání a subjektivního pocitu příslušnosti k určité skupině. Skupina se stává strategickou skupinou tehdy, když aktivně a jednotně vystupuje k ochraně svých hospodářských a politických cílů, aktivně podporuje ty politické vůdce, o nichž se domnívá, že budou sloužit jejímu zájmu a zároveň se stává tím, čemu se v politické sociologii říká "pressure group". Poznat, zda dojde k takovému přerodu ve strategickou skupinu, lze z prudkého nárůstu členstva této skupiny.

Třetí stupeň vývoje sociální struktury je tvoření tříd pomocí tzv. hybridizace strategických skupin. Strategické skupiny vstupují k dosažení svých cílů do koalic, což při dlouhodobém společném zájmu vede k prolínání skupin a v konečném stadiu ke vzniku nové třídy.

Ve druhé kapitole analyzuje Evers typy strategických skupin, odlišující se svými způsoby a možnostmi přivlastňování. Každá skupina, která se vynoří jako první, se pokusí zavést takový společenský a ekonomický systém, který je pro její zájmy nejvhodnější. Každá následující skupina najde hotové podmínky, v jejichž rámci buď musí operovat, nebo se je pokusit změnit. V tomto mechanismu nachází Evers vysvětlení pro střídání různých forem panství.

Evers rozlišuje tři různé způsoby přivlastňování: kolektivní, korporativní a osobní. Jim odpovídají tři různé typy byrokracie: parkinsonovská, orwellovská a weberovská, a tři odlišná politická zřízení: parlamentní demokracie, řízená demokracie a vojenská diktatura. Evers dokazuje vztahy mezi způsobem přivlastňování, typem byrokracie a charakterem státního zřízení na třech zemích jihovýchodní Asie: Thajsko, Malajsko a Indonésie

v časovém rozmezí od poloviny minulého století do současnosti.

Obsahově úzce navazuje na druhou kapitolu kapitola osmá, která se zabývá byrokratizací a byrokratickým kapitalismem v těchto zemích. Rozborem podstatných procesů jsou blíže určeny tři typy byrokratizace:

- byrokratizace jako růst vládního aparátu (parkinsonovská),
- byrokratizace jako prosazení racionálních organizačních principů (weberovská) a
- byrokratizace jako nárůst všeobecné kontroly společnosti byrokracií (orwellovská).

Konkrétní analýzou revolučních procesů v Thajsku, Malajsku a Indonésii dochází Evers k překvapivému závěru, že byrokratizace jsou často výsledkem revolucí nebo národně osvobozovacích bojů. Jednak odměňují vítězné revoluce své věrné přívržence prostřednictvím platů ve státní službě a jednak je mocná byrokracie schopná si za jakýchkoli okolností zajistit příslušné důchody. To ostře kontrastuje s názory teorie modernizace, která byrokracii pokládala za typický vedlejší produkt industrializace.

Evers používá pojmu byrokratický kapitalismus, který pravděpodobně pochází od Wittfogla, a v lehce obměněné podobě jako "státní kapitalismus" byl využit levicovou kritikou společnosti sovětského typu. Nejvýznamnějším znakem byrokratického kapitalismu je spojení patrimoniální byrokracie, u níž neexistuje oddělení soukromého života a úřadu, s kapitalistickým podnikáním. Spojení soukromých obchodů se státní správou vede k tomu, že různé kliky, složené z úředníků, kontrolují velké banky, průmyslové a obchodní podniky, nebo se alespoň podílejí na jejich zisku.

Byrokratický kapitalismus je prostředek, jak zachovat byrokratický stát a zároveň opatřit privilegia úředníkům tohoto státu. Příjmy nejsou použity k akumulaci produktivního kapitálu (tj. k investicím), ale k osobnímu konzumu nebo k darům, které posilují loajalitu přívrženců. Pro redistributivní ekonomii byl vymyšlen geniální systém. Aby byli uspokojeni také střední úředníci, je státní rozpočet rozdělen do regulérní části a části na rozvojové projekty. Zatímco úředníci

dostanou z regulérního rozpočtu pouze nízký plat, plynou jim z rozpočtu na rozvojové projekty několikanásobné příjmy (nepočítaje úplatky a korupci všeobecně).

Na otázku, jaký je vztah byrokratizace v rozvojových zemích k exogenním faktorům, tj. světovému trhu, odpovídá Evers v deváté a poslední kapitole. Pro strategické skupiny uvnitř byrokracie jsou státní příjmy nejdůležitějším důchodem, proto vyvíjejí tlak na dlouhodobé zajištění těchto příjmů. Protože v rozvojových zemích tvoří příjmy závislé na světovém trhu podstatnou část národního důchodu, je jen logické, že jejich růst (i na úkor rozvoje vnitřního trhu) je v zájmu státní byrokracie.

Eversův bezpochyby empiricky správný a racionálně zdůvodnitelný koncept byrokratického kapitalismu zůstává však často na povrchu jevů. Jeho typologie různých druhů byrokratizace nevysvětluje, nýbrž musí být vysvětlena. Proč v zemích jihovýchodní Asie dochází právě k takovým jevům, které popisuje, potřebuje hlubší zdůvodnění, jinak by teorie strategických skupin nebyla příliš originální a zůstala by omezena na určitou třídu jevů v popisované oblasti. Navíc označení zemí třetího světa jako kapitalistických, které Everse řadí do blízkosti teorie závislosti, je problematické.

Teorii strategických skupin činí zajímavou, i mimo rámec sociologie rozvojových zemí, příspěvky Tilmana Schiela. Schiel provádí radikální revizi Marxe a kritizuje především termín byrokratického kapitalismu. Chápe společnost jako dynamický systém, který se mění díky dlouhodobě plánovanému jednání strategických skupin, s jehož jak zamýšlenými, tak i nepředvídatelnými důsledky.

Revize Marxe spočívá především v revizi třídní teorie. Druh a charakter důchodů tvoří podle Schiela ještě zážný spolehlivý indikátor pro třídní identifikaci. Důležitější je celková společenská situace zkoumaných skupin, včetně zamýšlených cílů jednání. Dlouhodobě plánované a komplexní cíle určují sice charakter jednání, které se proto nazývá strategické jednání, ale splnění těchto cílů není pravděpodobné. Skupiny vznikají na základě společného zájmu a společných strategií.

Role objektivních podmínek je tu redukována na určitý počet možností společenského vývoje, zatímco je to ve skutečnosti jednání strategických skupin orientované a motivované určitým cílem, které z těchto možností vytváří realitu. Problém je, že strategické jednání nevede vždy k zamýšlenému cíli.

Dynamická teorie jednání platí i pro teorii státu. Stát a jeho aparát nemá být chápán jako struktura, spíše jako proces, a administrativa je pole, kde se odehrává strategické jednání různých skupin. V zemích třetího světa nemůže být řeč o byrokracii ve weberském smyslu. Jestliže byrokracie nemá být označením jakékoli administrativy, navíc s negativní konotací, musí být upřesněno, za jakých podmínek je myslitelná.

Byrokracie jako speciální aparát státní správy je uskutečnitelná oddělením státu od společnosti. Teprve v situaci, kdy ekonomie a státní správa jsou dva nezávislé subsystémy a politické panství není totožné s hospodářskou mocí, je možný neosobní, nezainteresovaný charakter státní správy, která se řídí pouze předpisy a účelností, nikoli osobním zájmem. Korupce se pak stává deviantním chováním.

Oddělení státu od společnosti však není žádný samozřejmý jev. Pro jihovýchodní Asii, a nejen tam platí, že byrokracie je sice formálně převzata z moderní státní správy, avšak je uplatňována ve společnosti, v níž nedošlo k vydělení ekonomie jako samostatného subsystému. Naopak. Trvá spojení veřejných úkolů se soukromým zájmem a politiky s ekonomikou. Paradoxem takového vývoje je, že tržní ekonomika je právě tehdy ohrožena, jestliže jsou veřejné služby a státní funkce "privatizovány" prostřednictvím úplatnosti (k tomuto tématu existuje zajímavá Elwertova teorie).

Byrokracie v rozvojových zemích si můžeme proto představit jako pole, které nabízí určitý počet možností a podmínek pro aktivity strategických skupin. To implikuje také představu, že byrokracie není jednotný útvar, nýbrž několik strategických skupin, které sledují různé cíle. Tím se Schiel liší od Elsenhansovy koncepce státních tříd, která implikuje monolitní charakter této sociální vrstvy.

Strategické skupiny, které jsou charakterizovány jako skupiny, které se nacházejí v ne zcela jednoznačné sociální situaci, se snaží pomocí společných zájmů a strategického jednání jednoznačnou pozici získat. Neorientují se však pouze na získání důchodů, ale i na jejich normativní zajištění a legitimitu držby.

Ve čtvrté kapitole rozvíjí Schiel kritiku běžného chápání Marxe a tradičního marxismu. Především kritizuje názor, že třídy se odlišují podle zdrojů důchodů, resp. podle vlastnictví. Proti tomu staví model, v němž rozhodující úlohu hraje celková pozice ve společnosti. Jestliže však Schiel popírá třídní kvalifikaci na základě důchodů, reviduje marxismus podstatněji, než si připouští. V duchu své koncepce definuje třídy jako vztahy skupin, jejichž členové mají v podstatě stejné postavení ke členům jiných skupin uvnitř určitého diferencovaného hierarchického společenského systému panství a kontroly.

Schiel má pravdu, když kritizuje pojetí tříd, které stojí monokauzálně na něčem tak jednoduchém, jako jsou důchody, nebo dokonce tak primitivním jako je vlastnictví. Nezávisle na tom, zda se mýlil Marx nebo až jeho nástupci, je důležité, že vznikl marxisticko-leninský kánon tříd, který analýze společnosti bránil, místo aby jej usnadnil. A jestliže proti této koncepci staví Schiel svůj model strategických skupin, který se osvědčuje jako nástroj analýzy společnosti, je jedno, zda se přitom opírá o věrnou nebo poněkud svéráznou interpretaci sociologických klasiků. Potvrzuje to také Petruskův názor, že na marxismu byla a je nejtvrdivější jeho revizionistická odnož. Stejně tak podle mého názoru není na závalu, když Schiel opírá své analýzy o Marxovu teorii hodnoty, která byla v podstatě překonaná už v době svého vzniku, a pro teorii cen vytlačena tzv. Vídeňskou školou. Ačkoli se kategorie hodnoty v ekonomice neprosadila, domnívám se, že může zůstat užitečná pro analýzu společnosti.

Vlastnictví není podmínkou pro určitou třídní pozici, ale naopak třídní pozice určuje možnost zaujmout určitou strategickou pozici ve výrobním procesu. Tato strategická pozice je podmínkou, která umožňuje nasadit

zdroje jako strategické zdroje. Soukromé vlastnictví je pouze jednou z možností, jak si lze zajistit strategickou pozici. Strategické zdroje jsou jednoduše všechny prostředky, které jsou nutné k udržení existence a k přežití společnosti, ale teprve jejich kontrolovatelnost je činí strategickými. Existují objektivní zdroje: primární přírodní a sekundární pracovní prostředky, a subjektivní: práce a pracovní síla.

V nekapitalistických společnostech existují tzv. "oficiální třídy", které panují, protože ovládají významné funkce v reprodukci společnosti a stát je pouze organizační forma těchto panujících tříd. Stát má dvojitou roli. Jednak je nástrojem vládnoucí třídy, jednak zajišťuje společenskou reprodukci. Dokonce právě zajišťování skutečných potřeb společnosti umožňuje vykořisťování. To má jeden důležitý efekt: vykořisťování se jeví jako "služba celku".

Jedna ze zajímavých inovací Schielova modelu je koncepce tzv. "mezi"-třídy. Ve většině společností, kde je kontrola strategických zdrojů zprostředkována, je potřebná zprostředkující skupina, která zefektivňuje nepřímou kontrolu. To se může dít jako zatajování nebo omlouvání charakteru společnosti, nebo jako manipulace veřejného mínění, obstarávání legitimacy apod. Tato "mezi"-třída je vytvářena ze strategických skupin a jejich snahou je zaujmout místo panující třídy. Mnoho tzv. revolucí ve třetím světě bylo úspěšným převratem provedeným touto "mezi"-třídou.

Tento model aplikuje Schiel v historické studii státních forem v jihovýchodní Asii. Dokazuje, jak v 19. století vzniká nové pole působnosti pro strategické skupiny: moderní koloniální správní aparát. Na zvraty bohatém vývoji ukazuje, jak v průběhu koloniálního a ještě více postkoloniálního vývoje operují na poli byrokracie velmi různorodé strategické skupiny, které se pokoušejí využít tyto aparáty ke svému prospěchu. Protože v recenzi jde o obecný model a ne o konkrétní aplikaci, nebudu se konkrétní aplikací podrobněji zabývat.

Stejně tak se nezabývám kritikou, ačkoli námitek proti jednotlivým tvrzením by bylo možné vznést hned několik: např., že

v úvodu je nesprávně interpretován evropský středověk nebo že Schiel nedodrжуje konsekvěntně rozlišování mezi třídami a strategickými skupinami, nebo už zmíněné používání Marxovy překonané teorie hodnoty. Namísto toho bych chtěl poukázat na širší použitelnost koncepce strategických skupin.

Přestože teorie strategických skupin byla vyvinuta pro analýzu tvoření tříd ve třetím světě, zdá se mi, že je její modifikovaná verze použitelná, nebo alespoň inspirativní i pro společnosti sovětského typu. Příkladem by mohla být Voslenského Nomenklatura, která je spojením pronikavého popisu sovětské vládnoucí vrstvy s neúspěšným pokusem tuto vrstvu ve smyslu Leninovy definice tříd označit za vládnoucí třídu. Nejde mi o otázku, zda nomenklatura je nebo není třídou, ale o past, kterou připravila definice tříd na základě vlastnictví každému, kdo se pokoušel analy-

zovat společnosti, kde je legální panství rozhodujícím zdrojem přivlastnění.

Čtème-li Voslenského Nomenklaturu (doufám, že se český čtenář brzy dočká jejího vydání) se znalostí teorie strategických skupin, ztrácí na významu např. jeho neúspěšný pokus oddělit nomenklaturu od byrokracie nebo pokus konstituovat pro nomenklaturu jakousi kolektivní formu vlastnictví, ale i pokus o jakousi teorii spiknutí.

Tento závěr platí i pro mnohé jiné teorie společností sovětského typu, v nichž se analýza víceméně věrně drží schémat odvozených ze sociologie západních společností a dochází často k ne zcela přesvědčivým závěrům, jak dokazuje např. diskuse o třídním charakteru Sovětského svazu. Recenze proto měla pomoci vzbudit zájem o nové interpretační modely společnosti, které by pomohly některé problémy vyřešit.

Ivo Bayer

Julie Thompson Klein:
Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice

Detroit, Wayne State University Press 1990, 331 s.

Co může čtenář od monografie J. T. Kleinové očekávat, signalizuje název úvodní kapitoly "Problém interdisciplinárního diskursu". Autorka chce totiž pochopit problematiku interdisciplinarity, respektive koncept interdisciplinarity, rozbořením rozmanitých argumentů a odpovídajících vyjadřovacích způsobů, které utvářejí moderní diskurs o interdisciplinaritě. Výchozím materiálem jí byly stovky studií z nejrůznějších výzkumných oblastí (společenské vědy, přírodní vědy) i studie týkající se mnohých společenských aplikací vědy (vzdělávání, zdravotnictví). Autorka však také pracuje se studiemi, v nichž už byla interdisciplinarity analyzována na jistém stupni zobecnění, hlavně se studiemi historickými, sociologickými, ekonomickými, politologickými a filozofickými. Její kniha tak představuje pozoruhodnou syntézu dosavadních poznatků a zkušeností týkajících se interdisciplinarity a jako taková poskytuje užitečný rámec pro další rozvoj výzkumných, vzdělávacích a jiných interdisciplinárních projektů.

Recenzovaná kniha je rozdělena do tří obsáhlých částí: I. *Vymezení interdisciplinarity*, II. *Interdisciplinarity a disciplinarity*, III. *Současný stav interdisciplinarity*. Každá z těchto částí se pak člení na několik kapitol.

V kapitole "Vývoj interdisciplinarity" autorka nejprve ukazuje, že moderní koncept interdisciplinarity navazuje na některé velmi staré myšlenky, jako je idea jednotné vědy nebo syntézy a integrace vědění (Platón, Aristoteles..., v tomto století např. vídeňský kroužek, marxismus, strukturalismus, obecná teorie systémů). Moderní koncept interdisciplinarity se podle ní utvářel hlavně čtyřmi způsoby: a) cílevědomým navazováním na právě uvedené myšlenky jednoty a syntézy vědění, b) rozvojem specifických programů ve vědě a v oblasti vzdělávání, c) rozšiřováním předmětů tradičních disciplín, d) vznikem určitých interdisciplinárních hnutí. Ačkoli autorka uvádí řadu výzkumných a vzdělávacích projektů po 2. světové válce (i během ní), které by bylo možné označit jako interdisciplinární, dokládá zároveň přesvědčivě, že moderní koncept interdisciplinarity je spojen především s reformami a studentským hnutím v 60. a 70. letech 20. století. Léta 70. a 80. už přinášejí také prohloubenou reflexi problematiky interdisciplinarity, což je

patrné nejen v několika zásadních publikacích, ale i na vzniku dvou profesních organizací: *Association for Intergrative Studies* (AIS) a *International Association for the Study of Interdisciplinarity Research* (INTERSTUDY). Interdisciplinarita se takto postupně disciplinarizuje (k tomu ještě viz dále).

Název kapitoly "Interdisciplinární archipelag" pojímá interdisciplinaritu metaforicky jako řadu rozptýlených ostrovů, odtržených od původního "systému", který sice přivodil jejich vznik, zároveň je však odmítá. Zmapovat toto "interdisciplinární souostroví" je velmi obtížné, neboť pojetí interdisciplinarity kolísá nejen od jednoho státu k druhému, ale často i od instituce k instituci. Jak autorka říká, "interdisciplinarity has a varied geography". V této kapitole zaujme připomenutí pěti zdrojů, z nichž interdisciplinarita vzniká: a) rozvoj vědy (především vzrůstající specializace, která dialekticky vede k průnikům problematiky různých disciplín, a dále snahy vymezit společné momenty disciplín), b) protesty studentů proti umělému rozčleňování světa v jednotlivých disciplínách, c) problémy provozu univerzit ve sféře vědy a administrativy, d) požadavky týkající se získávání kvalifikace v určitých profesích a oborech činnosti (v souvislosti s b) a e)), e) společenské problémy, které nemohou být řešeny v rámci tradičních disciplín (např. výzkum životního prostředí). Podle toho, zda přívrženci interdisciplinarity akcentují zdroj a) nebo zdroje b) - e), se mluví o synoptickém nebo instrumentálním chápání interdisciplinarity. Autorka v této kapitole také ukazuje, že "interdisciplinární ostrovy" jsou různě viditelné - nejviditelnější jsou samozřejmě nepočetné interdisciplinární instituce; dalšími útvary, fóry interdisciplinárních dialogů, jsou už početnější neformální vědecké skupiny ("invisible colleges"), interdisciplinární publikace, konference a samozřejmě každodenní pracovní komunikace ve vědeckých týmech. Autorka zdůrazňuje význam právě této skryté interdisciplinarity; o dnešním ústupu interdisciplinarity hovoří totiž často ti autoři, kteří berou v úvahu jen její nejviditelnější formy.

Převážně definičními problémy se J. T. Kleinová zabývá v kapitole "Interdisciplinární lexikon". Autorka shledala, že interdisciplinarita bývá nejčastěji vymezena jed-

ním z těchto způsobů: a) uvedením příkladu, b) zdůvodněním její existence (uvedením motivů), c) poukázáním na principy interakce příslušných disciplín, d) terminologickou diferenciací - právě tento poslední způsob, tj. vytváření různých terminologických nálepek a jejich hierarchizace v závislosti na stupni integrace příslušných disciplín, byl rozhodující. Autorka konstatuje, že základní a vcelku obecně přijímané je rozlišení mezi interdisciplinaritou a multidisciplinaritou a dále rozlišení mezi interdisciplinaritou a transdisciplinaritou. Multidisciplinaritou se rozumí takový kontakt disciplín, který nemá - na rozdíl od (vlastní) interdisciplinarity - integrační charakter, nýbrž charakter aditivní. Transdisciplinarita na rozdíl od (vlastní) interdisciplinarity představuje už takový stupeň integrace, v níž disciplíny přestávají hrát podstatnou roli (jako příklady transdisciplinárních přístupů bývají uváděny obecná teorie systémů, strukturalismus, marxismus, fenomenologie, sociobiologie). Jak je patrné, interdisciplinarita je střechovým pojmem, nadřazeným pojmům multidisciplinarita, (vlastní) interdisciplinarita a transdisciplinarita. Za zaznamenání nepochybně stojí autorčiny názory, že transdisciplinarita je ve vědecké činnosti velmi řídká a že většina projektů označovaných jako interdisciplinární jsou ve skutečnosti multidisciplinární.

Disciplinarita a na ní operující interdisciplinarita (pojímaná v obecnějším smyslu) patří k základním způsobům existence vědy. Právě vztahu disciplinarity a interdisciplinarity je věnována druhá část recenzované knihy.

V kapitole "Rétorika interdisciplinarity" je hlavní téma této části knihy zpracováno z hlediska vyjadřovacích způsobů diskursu. Autorka ukazuje, že v diskusích o interdisciplinaritě se nejvíce uplatňují metafory, které lze charakterizovat jako geopolitické (viz např. spor o "hranice" nebo "území" disciplín). Základními představovanými sférami, z nichž těží konceptualizace integrativnosti (a příslušné způsoby vyjadřování), jsou obraz stroje a obraz organismu. Mnoho obrazů se také uplatňuje v diskusích o přenosu znalostí z jedné disciplíny do druhé; pro tyto obrazy je typické, že uvedený přenos pojmají jako difúzní a nelineární (např. fyzika a chemie se "rozlévají", respektive "přelévají" do biologie).

O metaforickém charakteru jednoho typu interdisciplinárních aktivit se dovídáme v kapitole "Vypůjčování". Vypůjčování patří k základním druhům interakcí vedoucích k utváření kontaktů mezi disciplínami (vedle řešení komplexních problémů, rostoucí konzistence předmětů a metod a konečně vzniku interdisciplín). K vypůjčování dochází na základě určitých podobností problematiky několika disciplín. Vypůjčují se jednotlivé pojmy, pojmoslovné soustavy, teorie a pomocí těchto vypůjček se odborníci snaží zvládnout problematiku vlastní disciplíny. Na počátku takové interakce vyvstává ovšem otázka, zda lze tyto vypůjčky chápat hned jako analytické nástroje, nebo spíš jako směrovací, či dokonce jen inspirativní metafory. Je proto dobré, že J. T. Kleinová věnuje pozornost také rizikům vypůjčování, i když jiní autoři jdou v tomto ohledu ještě dál (srv. článek J. Schopmana *Negative cross-fertilization*, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, XVII, 1986, 59-67).

V kapitole "Kritika limitů disciplinarity" se autorka zabývá třemi oblastmi výzkumu, respektive studia ("Ethnic Studies", "Women's Studies", "Area Studies"), které se svou problematikou vymykají tradičnímu disciplinárnímu členění a lze na nich dobře ilustrovat, jak interdisciplinarita může fungovat jako kritika disciplinarity. V této souvislosti připomeňme, že právě "Area Studies" představují jednu z klasických forem interdisciplinarity, populární nejen v USA (viz např. "Lateinamerika-Forschung" na experimentální univerzitě v Bielefeldu).

V kapitole "Paradox disciplinarity" autorka poukazuje na komplikovanost vztahů mezi interdisciplinaritou a disciplinaritou. V analyzovaných diskusích lze rozlišit především dva přístupy: první, ne tak častý, s konceptem disciplíny v zásadě nepočítá (viz výše o transdisciplinaritě), druhý, častější a ne tak ambiciózní, koncept disciplíny naopak přímo předpokládá a zvládnutí příslušných disciplín se v něm považuje za východisko úspěšné interdisciplinární práce. Jde však ještě o něco jiného - o disciplinární charakter interdisciplinárních výzkumů (studií, oblastí, polí), jak to naznačuje např. autorčino tvrzení, že "interdisciplinární pole představuje jedinečnou formu specializace". Výklady o vztazích

interdisciplinarity a disciplinarity můžeme tedy shrnout tak, že interdisciplinarita se v některých případech o disciplinaritu nejen opírá, ale dokonce se zase - na vyšší úrovni - formuje jakožto disciplinarita (viz také utváření interdisciplín). Připomeňme si v této souvislosti i svůdný slogan z počátku 70. let, podle něhož "interdisciplína dneška je disciplína zítřka".

V poslední části knihy se J. T. Kleinová zabývá manifestacemi interdisciplinarity ve třech významných oblastech. Tato část knihy je podrobnou ilustrací toho, jak interdisciplinarita působí v aktuálním životě společnosti.

Interdisciplinárním problémově orientovaným výzkumem se rozumí takový výzkum, který je stimulován potřebami společenské praxe a jehož problematika nezapadá do tradičního disciplinárního rastru. Typickými příklady jsou vesmírný projekt Apollo nebo zvyšování produktivity pěstování rýže. J. T. Kleinová se v této kapitole zabývá organizační strukturou a rozvojem takových projektů, utvářením a dynamikou interdisciplinárních týmů, výběrem jejich vedoucích a manažerů. Podobný charakter má kapitola "Interdisciplinární zdravotní péče". Autorka zde ukazuje, jak pojetí zdravotnické péče oprávněné se o globální "bio-psycho-sociální" model vyúsťuje v konkrétní práci interdisciplinárních týmů, jejichž utváření zase vyžaduje specifické vzdělání a výcvik. Posledně zmíněným tématem se zabývá kapitola "Interdisciplinární vzdělávací formy". J. T. Kleinová zde věnuje prostor interdisciplinárním univerzitám (Sussex, Green Bay, Roskilde, Griffith, Tsukuba aj.) a interdisciplinárnímu humanitnímu studiu, s důrazem na situaci v USA.

V závěru knihy, kapitole "Integrační jádro", si nejprve klade otázku, jaké vlastnosti mají interdisciplinární osobnosti a potom jaké jsou základní rysy integračních procesů. Syntetický charakter celé knihy je umocněn častým citováním odborné literatury v poznámkách, ale i tím, že autorka sestavila a promyšleně uspořádala obsáhlou bibliografii převážně anglicky psaných prací s tematikou interdisciplinarity.

Potud k obsahu a charakteru knihy. A nyní ještě několik postřehů. Autorka hned v úvodu mluví o konfúznosti konceptu interdisciplinarity; domnívám se, že této konfúz-

nosti napomáhá abstraktní slovtvorná struktura výrazu *interdisciplinarita*, která umožňuje, že na tento výraz mohou být navěšovány různé významy s různými konotacemi (to se samozřejmě týká i výrazu *disciplinarita*, ba jeho především). Čtenář by se měl minimálně pokoušet diferencovat mezi tím, kdy se o interdisciplinaritě mluví jako o určitém (utvářejícím se) vztahu disciplín a kdy už jako o určitém více či méně emocionálně laděném postoji k tomuto vztahu (často programovém a i ideologicky zabarveném; srov. např. autorčinu formulaci ze s. 36; "the year 1972 was to become a major date in the history of interdisciplinarity"). Tak lze lépe porozumět např. problému interdisciplinarita versus disciplinarita.

Autorčina kniha může fungovat jako podnětný úvod do problematiky interdisciplinarit. Zaujme filozofy a sociology vědy, lze ji využít při organizování interdisciplinárního výzkumu i při zavádění nových forem vysokoškolského studia, může najít uplatnění ve zdravotnictví. Je nesnadné říci, kdo je jejím adresátem (v kterém časopise by měla být vlastně recenzována). Problematika interdisciplinarit je tu prezentována jako problematika interdisciplinární, respektive multidisciplinární. Nicméně patrně se někdo také zeptá, co z knihy mohou vyzískat konkrétní vědecké disciplíny (archeologie, sociologie, lingvistika...). Odpověď na tuto otázku interdisciplinárně, nikoli disciplinárně orientovaná autorka sice přímo nedává, ale v její knize je zčásti přítomna implicitně: jednak v obsáhlé, téměř stostránkové výběrové bibliografii, která je uspořádána i podle jednotlivých vědeckých disciplín, jednak ve věcném rejstříku. Bohužel členění bibliografie se nepromítlo v úplnosti do výběru hesel věcného rejstříku (takže např. lingvistika nebo sociologie mají své místo v bibliografii, ne však v rejstříku).

Důkladné studium knihy však bude nepochybně přínosem pracovníkům v každé vědecké disciplíně. Zmíníme se jen letmo o tom, jaké podněty může získat např. lingvista, jehož mateřská disciplína je v knize zmiňována mimo jiné kvůli sociolingvistice, interdisciplinárně přímo podle označení. Právě sociolingvistika může vést k zamyšlení nad charakterem kontaktů dvou různých

disciplín, lingvistiky a sociologie. Za hlubší úvahu stojí také problém, zda by mohl lingvista přesáhnout nejen lingvistické studium jazyka, respektive verbální komunikace, ale i např. jejich sociolingvistické studium a orientovat se na studium transdisciplinární, což by znamenalo větší koncentraci na sám objekt studia s omezením interferencí jednotlivých disciplín. Při četbě kapitoly o rétorice interdisciplinarit nelze zase nevzpomenout na funkční stylistiku, která - v návaznosti např. na pojem "jazykové stylizace světa" [V. Mathesius] - by se mohla ponořit do analýzy textotvorných determinant majících svůj původ v naší konceptualizaci světa. Takto vypracovaná funkční stylistika by zase nepochybně našla uplatnění při hlubší analýze jednotlivých nelingvistických disciplín. Lingvistika by se také měla věnovat problému utváření interdisciplinárních jazyků a problému navýsost důležitému, totiž možnostem a principům utváření interdisciplinární komunikace. Už z vyjmenování těchto pěti námětů lze vyvodit obecnější závěr, že problematiku interdisciplinarit nelze redukovat - jak se to mnohdy děje - na problematiku disciplín, respektive pomezí (hraničních) disciplín.

Jak už bylo naznačeno výše, moderní koncept interdisciplinarit je hodně spjatý s konkrétní společenskou situací v západních zemích. Není proto divu, že ve východní Evropě bylo problémům interdisciplinarit věnováno méně pozornosti. Odhlédneme-li od integrativní funkce všudypřítomného marxismu, o níž se autorka několikrát zmiňuje (aniž však bere v úvahu politický aspekt této integrace), lze poukázat především na výsledky dosažené v bývalé NDR, kde interdisciplinaritě byla věnována poměrně značná pozornost. U nás stojí za zmínku mezinárodní sborník *Integration of Science and the Systems Approach* (Praha, Academia 1984) a v něm zejména pozoruhodná stať sovětského filozofa S. N. Smirnova *The main forms of interdisciplinary development of modern science*. Právě na ní lze doložit, že ne vše, co v uplynulém dvacetiletí v "marxistickém světě" vzniklo, by mělo být co nejrychleji zapomenuto.

Jiří Nekvapil

Demographische Transition

Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, 39. Jg., Heft 4, 1990.

Uvedený sešit vědeckého časopisu Humboldtovy univerzity obsahuje kromě úvodu a pozdravného projevu 16 příspěvků, přednesených v roce 1988 na VIII. mezinárodním demografickém semináři v Berlíně. V předmluvě charakterizoval představitel demografů NDR a vedoucí katedry demografie Humboldtovy univerzity *Parviz Khalatbari* historii demografických seminářů a jejich obsah. Demografickému přechodu, jak se ve většině zemí označuje demografická revoluce, byl věnován již seminář v roce 1980. Nové práce i význam tohoto procesu však zdůvodňují jeho opětné zařazení na program VIII. semináře. V pozdravném projevu vzpomenu rektor univerzity *Dieter Hass* založení vědeckého statistického semináře při Berlínské univerzitě v roce 1886 a dvou významných demografů, kteří zde před druhou světovou válkou učili, *L. Bortkiewicz* (v letech 1920-1931) a *R. R. Kuczynského*. V roce 1972 zde bylo zřízeno oddělení demografie (Lehrstuhl) a v roce 1978 katedra demografie (Beilich).

Příspěvky tohoto semináře byly rozděleny do dvou částí: teoretické a regionální. Vzhledem k danému tématu jejich obsah výrazně překračuje hranice demografie a často přechází do sociologie i jiných oborů; zejména tomuto širšímu pojetí budeme věnovat pozornost. V úvodním příspěvku *Parviz Khalatbari* věnuje pozornost demografickému přechodu v minulosti, současnosti i budoucnosti. Upozorňuje na původní formulace teorie demografické revoluce, které spojuje s průmyslovou revolucí (*F. Notestein*, nejnověji objevená práce *L. Rabinowice* z roku 1929) anebo se šířeji pojatou modernizací (*J. C. Caldwell*). Dříve byl za autora termínu demografická revoluce pokládán *A. Landry* podle své práce z roku 1934, ve které shrnul studie napsané od roku 1909; za autora termínu demografický přechod je pokládán *F. Notestein*. Podstatu demografického přechodu lze spatřovat v revoluční změně demografického chování, kdy se výrazně zlepšuje úroveň úmrtnostních poměrů a zároveň se v rodině přechází od neplánovaného počtu dětí k uvědomělému pláno-

vanému rodičovství. Určité prvky demografické revoluce bylo možno pozorovat již v antickém Řecku a Římě, ale až do 18. století se tento proces nikde neuplatnil ve své celistvosti. Pokles úrovně plodnosti, který je zákonitým projevem demografické revoluce, byl nejednou vysvětlován jako důsledek společenského úpadku, jako egoismus a individualismus rodičů (*R. Goldscheid*, *R. Luzemburg*). Z hlediska budoucnosti je důležité, zda do procesu demografické revoluce budeme zahrnovat ještě fázi velmi nízké úrovně plodnosti, jak se s ní setkáme v některých evropských zemích (SRN, Itálie, Belgie, Dánsko, Rakousko) nebo zda budeme tuto situaci pokládat za nový proces fluktuace této úrovně kolem prosté reprodukce. *P. Khalatbari* nechává tuto otázku nezodpovězenou a v druhé části příspěvku se zabývá průběhem demografické revoluce v rozvojových zemích, kde má specifický průběh. Při dostatečném zobecnění však můžeme dobře sledovat hlavní rysy tohoto procesu. V dalším příspěvku se *A. Sudoplatov* věnuje sociálně ekonomickému mechanismu demografického přechodu. Shrnuje myšlenky řady autorů, které však blíže nekomentuje, i když mají někde zřetelně diskusní povahu, např. otázka univerzality procesu demografické revoluce.

Za v širším smyslu původní je možno považovat další příspěvek *Z. Pavlíka* a *I. Kucháry*. Jeho hlavní myšlenkou je zařazení demografické revoluce do procesu globální revoluce moderní doby. Autoři poukazují na řadu procesů, které mají revoluční povahu, ať jde o procesy sociální, politické, v technologii, v koncentraci obyvatelstva resp. urbanizaci, emancipaci žen, rozšíření vzdělání atd., které se vzájemně ovlivňují a ve svém souhrnu představují globální revoluci moderní doby. Demografická revoluce je její důležitou součástí, bez ní si nelze představit její zakončení, ale zároveň nelze demografickou revoluci bez ostatních procesů revoluce globální pochopit a vysvětlit. Demografickou revoluci chápou autoři tohoto příspěvku jako historický, univerzální a globální proces, který má několik různých typů; kromě toho lze hovořit i o světovém typu demografické revoluce, který je v současné době v jeho druhé fázi. V poslední části příspěvku je diskuse s ideou druhého demografického přechodu,

jejímž autorem je D. van de Kaa. Je nesporné, že se v poslední době objevilo mnoho nových typů spojených s demografickým chováním; lze je však nazvat druhým demografickým přechodem? Na tuto otázku není možno dosud jednoznačně odpovědět. Nelze vyloučit, že nové procesy v technologii a společenské organizaci jsou obdobou změn v životě rodin. K této problematice se vztahují i dva následující příspěvky. Je to především *H. V. Muhsam*, který vidí demografický přechod jako součást teorie populační fluktuace, jako projev obecnějších cyklů, kterými je demografický vývoj podroben. Mnohem hlouběji se nad podobnou problematikou zamýšlí *Ch. Höhn*. V první části svého referátu pouze popisuje různé názory na význam teorie demografického přechodu - od zdůraznění její poznávací hodnoty až po ostrou kritiku - v dalších částech ukazuje na její šíři a specifické projevy ve všech oblastech demografické reprodukce, tj. nejen v plodnosti a úmrtnosti, ale též ve sňatečnosti, migracích, změnách v ekonomické aktivitě žen a zejména pak v modelech rodinného chování, kterým věnuje zvláštní pozornost. V průběhu demografického přechodu se širší rodina přeměňuje v rodinu nukleární, tedy dvougenerační. Koncept nuklearizace rodiny je starší než koncept demografického přechodu a jeho popis můžeme sledovat již u *H. Spencera*, *L. Morgana* nebo *E. Westermarcka* v druhé polovině 19. století. Velmi výrazně se v tomto smyslu vyslovil i *E. Durkheim*; nukleární rodinu vidí jako důsledek industrializace. Autorka se zmiňuje též o názorech, že nukleární rodina byla vždy nejčastější (např. *G. Murdock*, *P. Laslett*), ale největší pozornost věnuje názorům *W. Goodea*, soustředěným v jeho knize *Světová revoluce a model rodiny* (1963). Rodinné systémy ve světě směřují ke stejnému modelu, ačkoli vycházejí z velmi rozdílné situace. Změny probíhají různě rychle a je velmi obtížné určit, které jsou zde závislé a nezávislé proměnné, což znehodnocuje statistické testování. Upozorňujeme též na nutnost vždy přísně zkoumat hodnověrnost informace, zejména pokud jde o minulost. Jestliže však jdeme dále - jaká je budoucnost rodiny? Autorka se domnívá, že v důsledku menšího zájmu o uzavření sňatku, zvýšené intenzity rozvodo-

vosti a menší četnosti dalších sňatků, typ nukleární rodiny ztrácí postupně svou dominanci. Velmi výrazný je vzestup četnosti neúplných nebo jednorodičovských rodin a jednočlenných domácností (třetina všech domácností v SRN v roce 1982). Lze uzavřít, že po procesu nuklearizace dochází k nové fázi, kterou lze označit jako diverzifikaci nových rodinných forem. Je to obdoba změn v demografickém chování po demografickém přechodu.

G. Steinmann věnoval svůj příspěvek populačnímu růstu ve světě dlouhodobého ekonomického pokroku v subsaharské Africe. Nebudu se zde zabývat všemi rozborů autora, ale pouze jeho závěrem. Na základě hlubší analýzy není nutné se dívat na současný populační vývoj v této oblasti pesimisticky a obávat se budoucnosti. Je to bezesporu odvážné tvrzení, když hlavní vinu za současné problémy v této oblasti dává rigidním politickým systémům a neschopným politikům. V dalším příspěvku věnuje *D. Vogeley* pozornost migracím v souvislosti s demografickým přechodem a vývojem geografického rozložení obyvatelstva, o jehož budoucnosti byly vysloveny velmi odlišné názory. Zde je možno pouze dodat, že na základě poznání a prověřených geografických zákonitostí se nerovnoměrnost územního rozmístění obyvatelstva bude dále prohlubovat, aby se na určitém vyšším stupni poté relativně fixovala. Podobně zajímavou a netradiční tematikou se zabývá *V. Weiss* - sociální nerovnost a časový odstup při nástupu demografického přechodu. Ukazuje především na vysokou úroveň úmrtnosti u nižších vrstev obyvatelstva před demografickým přechodem, která eliminovala značnou část dětí, takže rodiny vyšších vrstev byly početnější. Teprve v důsledku zlepšených úmrtnostních poměrů a omezování počtu dětí u nejvyšších vrstev v první fázi demografické revoluce se začal výrazněji rozmnožovat proletariát. Poslední příspěvek této teoretické části patří do historické demografie. *H. Michel* se v něm zabývá zlepšováním úmrtnostních poměrů v Německu v 18. století a klade si otázku, do jaké míry je ho možno zahrnout již do demografického přechodu. Odpověď nebude jednoduchá, neboť je známo, že kolísání úrovně úmrtnosti v závislosti např. na úrodě nebylo

v historii výjimkou. Podle dosavadních poznatků se nepředpokládá počátek demografického přechodu v Německu před počátkem 19. století.

Druhá část recenzované publikace je věnována zvláštnostem demografického přechodu v některých zemích nebo regionech. Demografickou laboratoří je nesporně Sovětský svaz. Podle *A. Višněvského* se zde tato teorie plně potvrzuje a navíc je jí možno využít k prediktivním cílům. Rozdíl mezi jednotlivými republikami a regiony Sovětského svazu jsou dosud velké, a to nejen v demografickém chování, ale i v celkové ekonomické a sociální úrovni. K postupnému vyrovnávání může docházet pouze současně ve všech oblastech. Zvláštnostmi demografického přechodu v Maďarsku se zabývá v dalším příspěvku *D. Dányi* a poslední fázi demografického přechodu v NDR *W. Speigner*. Poslední příspěvky byly věnovány rozvojovým zemím, a to obecně plodnosti (*P. von Blankenburg*), asijským zemím (*J. N. Guzevatij*) a Africe (*M. Massari* a *J.-Y. Raulot*). Ve většině rozvojových zemí je možno zaznamenat počátek demografického přechodu (pokud již

není v jeho druhé fázi nebo před ukončením), ale korelační analýza použitá na africké země ukázala jen velmi málo statisticky významných vztahů s předpokládanými faktory. Ve skutečnosti to pouze naznačuje složitost všech těchto přeměn, ale nepopírá teoretické předpoklady. V posledním příspěvku se *R.-E. Herden* zamýšlí nad historií a současným stavem plánovaného rodičovství v rozvojových zemích. I zde jsou velké rozdíly. V subsaharské Africe 90 % žen nepoužívá dosud žádnou antikoncepci; naproti tomu ve východní Asii je takových žen pouze 26 %.

Závěrem je možno konstatovat, že příspěvky zahrnuté do recenzované publikace doplňují významně dosavadní informace o teoretickém studiu procesu demografického přechodu i některé jeho konkrétní projevy ve světě. Ukazují zároveň na vhodnost zvoleného tématu pro VIII. mezinárodní demografický seminář v Berlíně. Jednu věc je však možno publikaci vytknout. Je v ní neúměrně mnoho neopravených tiskařských chyb; zdá se, jako by vůbec nebyly provedeny korektury.

Květa Kalibová

E. J. Blakely: Planing local Economic Development: Theory and Practice

Sv. 168 Sage Library of Social Research, Newbury Park, London, New Delhi, Sage Publications, 1989, 306 s.

Program války proti bídě neměl mnoho úspěchů; počet pracovních míst v malých městech v některých oborech stále klesá. Počítá se, že 29 miliónů obyvatel USA jsou chudí, 12,6 % z lidí starších sedmnácti let, neumí číst a psát. Existují dva programy pro řešení této situace: Paul Standohar a H. Brown se domnívají, že se musí zlepšit automobilový průmysl a výroba ocele - dvě průmyslová odvětví, v nichž Amerika tradičně vedla.

Druhý program, reprezentovaný například R. Reichem a F. Rohatynem, doporučuje soupeřit v nových odvětvích, například v počítačích. Dále je zapotřebí anticipovat nové technické změny. V této souvislosti je zajímavé srovnání tradičních přístupů a inovačních kroků. Tradiční metoda spočívá ve zvýšení počtu zaměstnanců a strojů. Inovační

přístup zdůrazňuje potřebu mít vzdělanější zaměstnance a vyšší kvalitu dosáhnout nejen s pomocí nových inženýrských metod, ale i nových ekonomicko-technických přístupů.

Třeba rozlišovat vliv plánu, strategie plánu, a to, zda plán počítá s novými stroji. Plán může mít po svém zavedení i negativní následky, které je třeba včas předvídat. Blakelyho program se opírá o plánování v menších obcích. Připomíná však také plánování, zavedené v třicátých letech, za prezidentství F. D. Roosevelta, známé TVA, Tennessee Valley Authorities, (například organizující stavbu přehrad a elektráren). Program Správy hospodářského rozvoje (Economic Development Administration) počítá s hospodářskou pomocí federální vlády různým státům USA. Analytické metody usnadňují rozbor zaměstnanecké a vůbec hospodářské struktury. Rozdíly v důchodech se stát snaží někdy snížit a podpořit integrující síly v obyvatelstvu různých států.

V další kapitole se diskutuje o časovém postupu realizace plánů. Zajímavé je napří-

klad land banking - nákup pozemků pro budoucí, v současnosti ještě třeba blíže nespecifikované účely.

Pro znázornění kontaktu mezi obcemi a privátními skupinami profesor Blakely často používá popisu konkrétního jednání, což knihu oživuje. V kapitole, zabývající se výrobou a obchodem, Blakely navrhuje, aby se jedna organizace věnovala inkubační práci; fungovala by jako jakési získávací a vývojové středisko. V další kapitole autor analyzuje lidský potenciál a jeho podchycení. Nezaměstnaní jsou chápáni jako potenciál, kterého je třeba hospodářsky využít. Blakely tudíž chápe nezaměstnanost jako sociální výzvu, s kterou se společnost úspěšně vyrovná.

Zajímavá je desátá kapitola, v níž se hovoří o podnicích, které vlastní jejich zaměstnanci. Jak je známo z výzkumů malých skupin, zájem o práci se zvyší, pokládá-li zaměstnanec podnik za svůj majetek;

proto jsou tyto podniky většinou úspěšné. Na základě vlastních zkušeností z Anglie, Švédska, Itálie a Austrálie, Blakely uvádí, že vztah mezi státními institucemi a privátními organizacemi je v těchto zemích těsnější než v USA. Je škoda, že autor se soustřeďuje jen na finanční problémy; vhodná by byla také sociálně-psychologická analýza.

V posledních třech kapitolách se diskutuje o vztahu mezi obyvateli a privátními organizacemi v malých obcích. Výhrada, kterou lze vůči této jinak kvalitní publikaci uplatnit souvisí s tím, že autor zřejmě není příliš obeznámen se sociologickým výzkumem, který ukazuje, že určité veřejné záležitosti jsou úspěšněji řešeny obcemi a ostatními organizacemi, než soukromými podniky. Soukromé organizace v Americe mají pozitivní úlohu, ale některé problémy by se lépe řešily obcí nebo státem.

Jiří Kolaja

Knihovna Střediska pro ekologická a sociální studia

Anotované publikace byly získány s laskavou podporou Rockefeller Brothers Fund

**Tjeerd Deelstra, Oleg Yanitsky (eds.):
Cities of Europe: The Public's Role in
Shaping the Urban Environment**

Mezhdunarodnye Otnosheniya Publishers,
Moscow 1991, 392 s.

Objemný sborník obsahuje 27 statí širokého autorského kolektivu badatelů ze 17 evropských zemí. Jde o výsledek projektu tvořícího součást programu UNESCO "Člověk a biosféra" (Man and the Biosphere). Redaktory sborníku jsou T. Deelstra z delftského Mezinárodního institutu pro městské prostředí a O. Janickij z moskevského Institutu mezinárodního dělnického hnutí, známý několika knihami převážně z oblasti sociální ekologie.

Kniha má dvě části; první obsahuje 8 studií teoretického zaměření, druhá soustřeďuje 19 statí - většinou případových studií popisujících různé aspekty a zkušenosti z účasti občanů na utváření městského prostředí v různých státech Evropy (Itálie, Dánska, Velké Británie, Jugoslávie, Nizozemska, Bulharska, SSSR, Finska, Estonska, Polsko, ČSFR, Švédsko, Maďarsko, Rakousko, Portugalsko, Belgie a Norsko). Rozdělení statí do jedné z obou částí vystihuje ovšem jejich obsah jen přibližně; lečťerá z nich by mohla být právem zařazena i do části opačné.

Ve dvou svých studiích z první části podává V. Glazyšev (Moskva) přehled různých teoretických konceptů i praktických pokusů o zlidštění velkoměstského prostředí během 19. století a první poloviny tohoto století, pocházejících převážně od urbanistů, sociálních reformátorů a filantropů. Upozorňuje přitom na to, že termín "krize měst", v této souvislosti často užívaný, označuje de facto dvě odlišné, byť propojené historické skutečnosti: jednak dysfunkční stav velkoměstských historických jader, obtížně se přizpůsobujících požadavkům vyplývajícím z bouřlivého technického a demografického

rozvoje, jednak problémy úpadku obytného prostředí a bytové nouze odrážející hluboké sociální rozpory uvnitř měst a celé společnosti. Autor také varuje před tím, aby se zkušenosti z nápravných akcí, osvědčivší se v jedné zemi, mechanicky aplikovaly při léčbě městských neduhů v jiné zemi pouze na základě vnějších, morfologických znaků podobných problémů. Pro mezinárodní srovnávací výzkum v této oblasti nabízí také vlastní typologii měst používající namísto funkčních a lokačních kritérií dvě jiné dimenze: těsnost vazeb mezi městem jako celkem a jeho částmi, a mezi městem a jeho okolím.

M. Heidmets (Tallin) analyzuje sociální a psychologické stránky stressu vyvolávaného městským prostředím a individuální i skupinové způsoby, jimiž se obyvatelé se stresem vyrovnávají. Podmínkou spokojeného života v městě je kontrolovatelnost prostředí obyvateli, kteří v něm žijí. K dosažení tohoto cíle směřují občanské iniciativy; autor uvádí příklad účasti obyvatel na rekonstrukci staré čtvrti v Tallinu.

N. Nelissen (Nijmegen, NL) podává zajímavý rozbor různých aspektů pojmu regenerace měst. Jako nejvhodnější se mu jeví pojetí, podle něhož jde o "sociální proces reorganizace městského prostředí, bezprostředně souvisící s produktivním a reprodukčním systémem celé společnosti". Instruktivní je také jeho následný přehled různých stránek a kritérií občanské participace, nejčastějších metod občanské účasti a různých přístupů městské správy k zapojení občanů do řešení problémů rozvoje města. Nejdále v tomto směru dochází přístup "emancipační", charakterizovaný větší pravomocí obyvatel a menšinových skupin, přímou účastí na rozhodování a decentralizací rozhodování do čtvrtových občanských výborů resp. akčních skupin na lokální úrovni.

T. Deelstra probírá hlavní cíle strategie "trvale udržitelného" vývoje evropských měst, jehož předpokladem je adekvátní ekologická, prostorově ekonomická a sociokulturní infrastruktura. Strategie zahrnuje jak zlepšení hmotných stránek městského prostředí (bydlení, služby atp.), tak i vytváření pozitivních sociálních vazeb a místní pospolitosti.

O. Janickij se v rozsáhlé studii zabývá srovnáním občanských hnutí činných v oblasti ekologie města v západoevropských státech a v SSSR. Analyzuje zejména sociální, ekonomické a psychologické podmínky vzniku a rozvoje ekologických hnutí a jejich ideovou náplň ("ekologické paradigma"). Originální je také rozbor sociální diferenciace postojů vůči životnímu prostředí v západních zemích (podle výzkumů Milbratha) a v SSSR (autorův vlastní model).

V třetí své stati se V. Glazyšev zabývá otázkou možnosti integrovaného přístupu k městskému prostředí a městu vůbec, který by překonával jednostrannost pohledu jednotlivých vědeckých disciplín. Namísto marných pokusů o integraci doporučuje autor spíše dělnou kooperaci při společném řešení problémů, výchovu veřejnosti k pochopení významu ekologických problémů a k tvůrčí účasti na jejich řešení.

Problematickou výchovného působení občanské účasti na tvorbě životního prostředí se podrobně zabývá také stať M. Lauristiové (Tartu, Estonsko). Klasifikuje výchovný obsah účasti (kognitivní, emocionálně hodnotící, normativně behaviorální) a její ekologické a sociální účinky. Předkládá také výsledky průzkumu obyvatel (tehdy) Leningradu k účasti na ekologických aktivitách a odvozuje z nich typologii "ekologického uvědomění".

Z 19 příspěvků referujících o zásadách a praxi občanské participace na řešení problémů městského prostředí v různých zemích stojí za zmínku zejména ty, které se neomezují na pouhý popis.

C. Bagnasco a M. Bonnesová (Řím) uvádějí prudký rozvoj občanských akcí ze zlepšení prostředí v italských městech v posledních 20 letech do souvislosti s rozvojem nekonformních politických hnutí, zejména na univerzitách. Občanská participace se uplatňuje ve dvou hlavních oblastech. Jednak při

ochraně kulturního dědictví měst - tento směr má pevnou organizační základnu celostátně působících dobrovolných spolků různého specifického zaměření a účastní se při něm mnoho odborníků. Druhý proud občanské participace představují spontánní iniciativy na poměrně úzké místní základně (sousedství, městská čtvrť), usilující o zlepšení místních životních podmínek, zejména bydlení, služeb, veřejné zeleně, úklidu, využití starých neobydlených budov a prostranství atp. Organizačně se tato činnost omezuje na vytváření místních občanských výborů a spočívá v pořádání veřejných schůzí, tiskových konferencí, demonstrací, obsazování prázdných budov atp. Partnerem těchto akcí je většinou městská správa, s níž občanské výbory někdy a někde "kriticky spolupracují", mnohdy ale spíše bojují. Příkladem úspěšných občanských akcí je prosazení šetrného způsobu revitalizace historického jádra v řadě měst, probíhající za plodné, byť ne vždy hladké spolupráce v místě bydlících obyvatel, majitelů domů, místních živnostníků aj. Jiným úspěchem tlaku občanských iniciativ bylo prosazení novelizace zákona o plánování rozvoje měst; namísto předchozí verze, v níž se právo občanů omezovalo na "vyjádření se" k hotovému plánu, poskytuje novelizované znění obyvatelům možnost účastnit se prostřednictvím místních občanských výborů už na přípravě prvních konceptů rozvojových plánů.

Ze statí M. Bistrupové (Hellerup) a M. Scaneho (Roskilde) o účasti obyvatel na tvorbě městského prostředí v Dánsku zaujme příklad projektu na výstavbu nového sídliště, na jehož přípravě se na půdě 5 pracovních účelových skupin řešících sociálně a ekologicky významné aspekty díla (různé formy bydlení, služeb, pracovní příležitosti, hospodaření energií atp.) účastní aktivně i perspektivní obyvatelé. I zde tudíž občanská účast podstatně překračuje pouhé "vyjádření se" k plánu sestavenému bez vlivu obyvatel.

V. Čaldarovic (Záhřeb) se zmiňuje o nízké informovanosti a spoluúčasti obyvatel na regeneraci městského historického jádra v Záhřebu a v Dubrovniku. Diskutuje také o různých modelech revitalizace těchto jader - "turistifikačním" (preferenční výstavba hotelů, zvýšení atraktivity pro dočasné návštěvní-

ky), "gentrifikačním" (luxusní bydlení), "cityfikačním" (přeměna historického jádra na rušné obchodně správní centrum), "konzervativně konzervačním" (přísná ochrana památek a dosavadní funkční struktury), "radikálně modernizačním" (opak předchozího). V praxi přestavby jugoslávských měst se obvykle uplatňují současně prvky všech uvedených modelů, při převaze některého z nich. Sám autor ovšem pléduje spíše pro model "ohleduplné úpravy životních podmínek" dosavadních obyvatel historického jádra, k jejichž potřebám všechny výše uvedené modely přihlížejí minimálně.

T. Deelstra se zmiňuje o zajímavém případu srážky mezi dosavadními obyvateli obytného bloku v přístavní čtvrti Amsterodamu a městskou správou, která plánuje regeneraci radikálně měnící ráz lokality. Obyvatelstvo tu tvoří různé mládežnické skupiny protiprávně okupující uprázdněné přístavní objekty. Městská správa k tomu blahovlnně přihlížela a akceptovala i dlouhé vyjednávání, zejména poté, když se obyvatelé sdružili do organizace mající právní subjektivitu, obdrževši i státní finanční podporu, a angažující vlastní architektky, kteří vypracovali alternativní projekt regenerace. Projekt počítal se zaručením určité maximálně přípustné a sociálně přijatelné výše nájemného, právo setrvání pro všechny dosavadní obyvatelé, převedení správy objektů do kompetence obyvatel a minimální stavební a funkční změny v objektech. Nakonec se jej sice prosadit nepodařilo, úspěchem však bylo aspoň to, že mnohé z jeho zásad byly převzaty do modifikovaného projektu akceptovaného městskou správou.

A. Deikov a D. Varsonovcev ze Sofie se na základě zkušeností z experimentálních studií účasti obyvatel na posuzování různých stavebních a urbanistických projektů v Bulharsku zamýšlejí nad obecnějšími, takřka noetickými otázkami "povolnosti" obyvatel k posuzování odborných problémů, a kriticky hodnotí současný stav sociologických přístupů k organizaci veřejných diskusí k předkládaným projektům a k zpracování výsledků diskusí.

R. Hackney (Macclesfield, GB) se pochlubil několika úspěšnými projekty vlastní firmy, zaměřenými na revitalizaci sešlých

center měst se zastaralou průmyslovou základnou ve Velké Británii. Tajemství úspěchu spočívalo podle autora v tom, že namísto pumpování veřejných peněz do pasivně akceptovaných sociálních podpor se peníze společně investují do odvážných projektů bytové a občanské výstavby (resp. přestavby) za finanční a svépomocné pracovní účasti obyvatel, a do změny resp. zvýšení jejich kvalifikace. Akce tohoto druhu obvykle stačí k tomu, aby se po objevení prvních známek regenerace stavební a sociální struktury chopili příležitosti i podnikatelé s vlastními výrobními a obchodními investicemi, a upadající vnitřní město začne vzkvétat.

S. Hänninen (Helsinki) popisuje úspěšnou protestní akci občanů proti umístění městské spalovny; zajímavý je zde rozbor jednotlivých taktických kroků akce a postojů jednotlivých kategorií účastníků (obyvatelé v okolí, aktivisté, odborníci, politici, novináři, městská správa). Podobnou akci v Miedzyrzecz Wielkopolski popisuje J. Hryniewiczová z Varšavy.

Stať B. Krantzové z Lundu je nadšenou obhajobou "alternativního" způsobu života obyvatel měst, který by měl spočívat v společném, kolektivním bydlení, při němž obyvatelé sdílejí nejen společné domy, ale i společně vedené a užívané jídelny, sociální (jesle) a kulturní (čítárny, kluby) služby, a dokonce i společné výrobní činnosti ekologicky nezávadné (zahradnictví, květinářství atp.). Zmiňuje se také o několika již realizovaných případech takovýchto místních komun ("ekovesnice"). Zkušenosti s kolektivními domy nového typu, obsahujícími 20 až 75 bytů, jsou prý převážně dobré díky tomu, že provozní a údržbové práce vykonávají obyvatelé sami svépomocně, čímž se podstatně snížily náklady (dřívější kolektivní domy s placenými službami ztroskotaly pro neúnosně vysoké finanční zatížení obyvatel). Ve světle převážně negativních zkušeností s kolektivním bydlením jinde, například i u nás, vyvolává údiv, s jakou tvrdostí se tato myšlenka čas od času vrací, a zvědavost na výsledky obnovených pokusů. Sama autorka uznává, že švédské experimenty tohoto typu podchycují jen zlomek obyvatel; účastní se jich většínou lidé, kteří jsou už předem predisponová-

ni ke kolektivnímu způsobu života, a i tak z nich část po čase odpadá.

H. Liddell a D. Mackie (Aberfeldy, Edinburgh) předkládají zkušenosti z práce výstavbových organizací sdružujících obyvatele, podnikatele a městskou správu ke společnému řešení problémů bydlení a celkové regenerace starých částí skotských měst, a techniky používané pro získání obyvatel k aktivní spolupráci od samého začátku, před zadáním vlastního projektu.

A. Saeterdalová (Oslo) referuje o experimentálních projektech regenerace poválečných sídlišť, uskutečněných s vládní podporou a opírajících se o spolupráci obyvatel družstevních bytů s projektanty, staviteli a různými spolky, a financovaných z veřejných, poloveřejných a soukromých zdrojů účelově sdružovaných.

R. Schoonbrodt a C. Moffett (Brusel) se zmiňují o účasti občanských výborů, spontánně vznikajících ve starších čtvrtích Bruselu, na kontrole všech stavebních a urbanistických rozhodnutí. Výbory tohoto typu nevznikají běžnou volební procedurou a nejsou tudíž reprezentativní v politickém smyslu, přesto mají silný politický vliv vyplývající z přesvědčivosti argumentů, kterou jim zajišťuje výrazná spoluúčast odborníků.

Československo je ve sborníku zastoupeno pouze statí K. Kibice, informující o veřejných akcích na ochranu historických památek v minulosti (boj proti asanaci staré Prahy na počátku století) a o účasti veřejnosti při posuzování výsledků soutěží o úpravu Staroměstského náměstí resp. radnice v Praze.

Z posledního příkladu je patrné, že sborník při vši své objemnosti nemůže podávat nějaký byt' přibližně reprezentativní obraz o rozsahu a náplni občanské participace na řešení problematiky životního prostředí měst v různých zemích. U sborníku tak heterogenního tématicky i národním původem statí nelze také klást přílišné nároky na systematickosti zpracování. Redakční úvod bohužel dluží kloudnější informaci o genezi sborníku, která by jinak mohla zmírnit dojem jisté náhodnosti při výběru témat a autorů. V každém případě však jde o pestré sbírku ilustrativních příkladů bohatě se rozvíjejících občanských aktivit zaměřených na zlepšení životního prostředí v městech různých evropských zemí, používaných metod a taktik, příčin a podmínek úspěchů i neúspěchů, s několika užitečnými pokusy o vědecké utřídění, typologii, rozbor motivace a sociální skladby akcí a jejich účastníků.

Lubomír Kotačka



FILOSOFICKÝ ČASOPIS

revue určená všem zájemcům o filosofii
6 čísel ročně po 176 stranách, cena Kčs 23,--
vydává Filosofický ústav ČSAV

Z obsahu ročníku 1991:

P. Ricoeur: *Pocita Janu Patočkovi*

L. Hejdánek: *Nicota a odpovědnost*

J. Zmr: *Odpovědnost v tradici českého myšlení*

I. Dubský: *Epistulae ex carcere*

J. Pechar: *Intelektuál v posttotalitním režimu*

J. Derrida: *Struktura, znak a hra*

R. Palouš: *Komenského harmonie a synkrize*

I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček: *Struktura*

"Sebraných spisů" Jana Patočky

Objednávky přijímá redakce:

Jilská 1, Praha 1, 110 00, tel. (02) 231 91 15

Prodej ve vybraných knihkupectvích

v Praze, Bratislavě, Brně, Olomouci a Plzni

sociologický časopis

nabízí vážným zájemcům v příštím ročníku:

- * teoretické studie a stati
- * interpretace sociologických výzkumů
- * metodologické studie
- * zprávy a informace o oboru u nás i v zahraničí
- * recenze a anotace sociologické literatury
- * dokumenty z historie české sociologie

V čísle 1 najdete:

J. Kabele: *Československo na cestě od kapitalismu ke kapitalismu*

F. Gál, M. Potůček: *Slovensko v přechodném období. Problémy a scénáře budoucího vývoje*

J. Keller: *Nacionalismus jako nezamýšlený důsledek demokratizace společnosti*

L. Brokl: *Nacionalismus jako nezamýšlený důsledek demokratizace společnosti?*

J. Helle: *Simmel o Marxovi - spor o metodu makrosociologie*

M. Tuček: *Komparace výsledků mikrocensových šetření sociální struktury z roku 1967 a 1984*

P. Machonin: *Změnil se typ společenského uspořádání v letech 1967 - 1984?*

B. Řeháková, J. Řehák: *Logitové modely: analýza vlivu exogenních faktorů u kategorizovaných dat*

H. Jeřábek: *Koncepce měření ve společenských vědách*

dvouměsíčník, 140 stran, cena 16 Kčs

Vydává Sociologický ústav ČSAV, Praha

Předplatné na rok 1992 činí celkem 96 Kčs, zajistí vám je

PNS-ACT, Kafkova 19, 160 00 Praha 6

nebo sekretariát redakce Sociologického časopisu, Jilská 1, 110 00 Praha 1

zde odstříhnete

Objednávám závazně předplatné na **Sociologický časopis** na rok 1992

Jméno a příjmení.....

Adresa PSČ.....

Datum Podpis

SOCIOLOGICAL

CONTENTS

Introduction	687
ARTICLES:	
M. Petrusek: Ignoramus et ignorabimus	689
P. Mareš, L. Musil, L. Rabušic: Social change in perception of Czech population	702
I. Mucha: System theories and modernization of social life	715
J. Keller: Sociological theory and the institution of patronage	726
V. Müller: Legitimation - a key term in sociological theory or "argumento rituale"?	742
E. Mokrzycki: Inheritance of the real socialism and the western democracy	751
J. P. Arnason: Praxis and action	758
FROM HISTORY OF CZECHOSLOVAK SOCIOLOGY:	
D. Lužný: Bláha's "Sociology of intelligentsia" a half century later	774
REVIEWS:	
Ch. G. A. Bryant, H. A. Becker: What has Sociology Achieved (I. Gaďourek)	788
I. Srubar: Kosmion (E. Urbánek)	791
E. Mokrzycki: Socjologia w filozoficznym kontekście (V. Müller)	795
H.-D. Evers, T. Schiel: Strategische Gruppen (I. Bayer)	797
J. T. Klein: Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice (J. Nekvapil)	802
Demographische Transition (K. Kalibová)	805
E. J. Blakely: Planning local Economic Development: Theory and Practice (J. Kolaja)	808
ANNOTATIONS:	
T. Deelstra, O. Yanitsky (eds.): Cities of Europe: The Public's Role in Shaping the Urban Environment (L. Kotačka)	810

REVIEW

6

PE 4583

27. 1991.

galerie

SOCIOLOGICKÝ

OBSAH

Úvodem 687

STATI:

M. Petrušek: Ignoramus et ignorabimus 689

P. Mareš, L. Musil, L. Rabušic: Sociální změna očima české veřejnosti 702

I. Mucha: Systémové teorie a modernizace společenského života 715

J. Keller: Sociologická teorie a instituce klientely 726

V. Müller: Legitimace - klíčový sociologicko-teoretický pojem nebo pouhé "argomento rituale"? 742

E. Mokrzycki: Dědictví reálného socialismu a západní demokracie 751

J. P. Arnason: Praxis a jednání 758

Z DĚJIN ČESKOSLOVENSKÉ SOCIOLOGIE:

D. Lužný: Bláhova "Sociologie intelligence" po půl století 774

RECENZE:

Ch. G. A. Bryant, H. A. Becker: What has Sociology Achieved (I. Gaďourak) 788

I. Srubar: Kosmion (E. Urbánek) 791

E. Mokrzycki: Socjologia w filozoficznym kontekście (V. Müller) 795

H.-D. Evers, T. Schiel: Strategische Gruppen (I. Bayer) 797

J. T. Klein: Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice (J. Nekvapil) 802

Demographische Transition (K. Kalibová) 805

E. J. Blakely: Planning local Economic Development: Theory and Practice (J. Kolaja) 808

ANOTACE:

T. Deelstra, O. Yanitsky (eds.): Cities of Europe: The Public's Role in Shaping the Urban Environment (L. Kotačka) 810

ČASOPIS

6