

Tönniesova dichotomie a její vztah ke koncepcím elity

MIROSLAV JODL

Známa Tönniesova dichotomie „pospolitosti“ a „společnosti“ (Gemeinschaft - Gesellschaft) patří k těm sociologickým formulím, které si v západní, zejména ovšem v německé sociologii dokázaly udržet živý zájem celá desetiletí. Tönnies ji formuloval roku 1887 (nepočítáme-li první její nástin v habilitační práci z roku 1881) a od té doby se s ní, jak dovozuje francouzský znalec německé sociologie R. Aron, můžeme implicitně nebo explicitně setkat téměř u všech německých autorů. Tento zájem nepohasl ani po druhé světové válce, nezatlčila jej ani „amerikanizace“ a empirizace západoněmecké sociologie. König sice Tönniesovu dichotomii řadí do „sociální metafyziky“, ale ani tento příkrý soud není zřejmě s to podlomit její houževnatou existenci a schopnost adaptace. V té či oné formě se její kořínky uchytily dokonce v americké a vůbec západní průmyslové sociologii a propletky se s četnými trendy v tzv. teorii elity.

Tönniesova dichotomie je pozitivistickým traktováním jistých pozitivně zjiitelných obsahů společenského vývoje; zároveň je zajímavým příkladem toho, jak pozitivistický pohled, který není s to vidět společenský vývoj v jeho zákonitém dialektickém pohybu, vede svou nedokonalostí a nedomyslností k romantizující historiosofii. Tönnies, který za svou bystrou analýzu v teorii „společnosti“ (tj. buržoazní společnosti) vděčí především, jak ote-

vřeně doznává v úvodu k prvnímu vydání „Gemeinschaft und Gesellschaft“, Karlu Marxovi, poskytl svým nedorozuměným řešením problému a zejména pak svou nehistorickou absolutizací kategorie „pospolitosti“ vděčné téma německému konzervatismu a reakci; „romantická reakce“, jak praví M. Kröll, „Tönniese zbožňovala“. Tönniesova dichotomie vyvolala, dalo by se říci, řetězovou reakci, přičemž slovo reakce je tu možno chápat i v politickém smyslu. Tönnies se totiž dotkl jistého, skutečně existujícího problému, který nebylo možno obejít, který však mohl být řešen různým způsobem, z hlediska různých společenských zájmů. Tím, že Tönnies problém řešil nikoli dialekticky, ale „dichotomicky“, absolutizací protikladu „pospolitost – společnost“, tedy vytvořením historiosofické formule, umožnil nejen „romantické reakci“, ale dokonce i nacistické ideologii, aby dichotomie využila ke svým cílům.¹ Problém nezmizel ani po druhé světové válce; naopak získal ještě větší aktuálnost v souvislosti s problematikou tzv. „masové společnosti“. Důsledkem je stálá rezonance tönniesovské dichotomie v moderní západní sociologii a filosofii.

Svrázným, byť do jisté roviny posunutým způsobem obrází v sobě Tönniesova dichotomie i „dichotomii“ německé skutečnosti 19. století, samozřejmě ne skutečnosti „o sobě“, ale skutečnosti „pro“ ně-

¹ Tönnies sám, který se dožil začátku nacistické éry, měl k nacismu negativní postoj a musel nakonec opustit svou univerzitní stolicí. Poslední vydání jeho slavné knihy vyšlo roku 1935, tedy v době, kdy nacistické glajchšaltování duchovního života ještě neběželo na plné obrátky. Též roku vyšla i poslední Tönniesova práce „Geist der Neuzeit“. Je třeba konstatovat, že v ní Tönnies uhlazuje některá nebezpečná úskalí své koncepce, zdůrazňuje ideu pokroku a vědecké pravdy; v úvodu se dovolává „velké anglické litera-

tury“ a „velkých francouzských děl“, v textu samém velmi kladně hodnotí Marxe i Engelse a v podstatě přejímá jejich koncepci ekonomické základny; v kapitole o pokroku dokonce s uznáním oceňuje úsilí sovětské vlády v boji za likvidaci analfabetismu. Slogany a formule nacistické ideologie ignoruje naprostým mlčením. Tyto skutečnosti je třeba objektivně konstatovat, má-li se zabránit „krátkému spojení“ mezi Tönniesovou ideologickou koncepcí a reakčními filosoficko-politickými interpretacemi problému.

meckou buržoazii. Opožděně se domáhající vlády či aspoň spoluvlády, nesamostatné a komplexy přeplněné německé měšťáctvo, stále více propadající velkoněmeckému šovinismu, začíná od samého začátku století kritizovat model francouzské buržoazní demokracie i anglické *society*. Po nedlouhé době se k útočně-obranné kritice těchto modelů připojuje i obranně-útočný postoj proti dělnickému hnutí a jeho marxistické ideologii.

Vnitřní slabost i obava z proletariátu žene německé měšťáctvo do područí junkerského militarismu, jemuž připadne úloha sjednotit „shora“ německé země. Vznikající německý imperialismus ovšem potřebuje pro své cíle vnitřní *jednotu*, tato potřeba však je v objektivním rozporu s pokračujícím kapitalistickým vývojem německé společnosti, v níž se zcela zákonitě rozevírá propast mezi zájmy vládnoucí třídy a zájmy proletariátu. V zájmu vládnoucí třídy je překonat tuto propast, tj. dosáhnout toho, aby proletariát pokládal kapitalistickou společnost za „svou“, aby byl do ní ideologicky integrován. Ideologický odraz této spletené společenské skutečnosti se projevuje jako kritika (s výrazným nacionálním zabarvením) francouzsko-anglického modelu „společnosti“ a jako hledání německé „pospolitosti“; tomuto reakčnímu úsilí přišel později Tönnies velmi vhod koncepcí své dichotomie.

Úsilí o koncepci „pospolitosti“ se v německé ideologii projevuje už v předimperialistické fázi německého vývoje — téměř už od Velké francouzské revoluce — má tedy funkci převážně obrannou, objevují se však v něm už tehdy prvky útočnosti. To, co později Tönnies nazve „Gesellschaft“, zná už Fichte, tento „Ikarus mezi německými idealisty“, jak jej pateticky nazval Treitschke, jako „sobectví“,² „der blosse sinnliche Eigennutz“, nespojitý souhrn individuálních zájmů a individuálních vůlí (později bude Tönnies mluvit o „Willkür“, individuální vůli na rozdíl od pospolitní „Wesenswille“). Funkci „pospolitosti“ zastává u Fichta „Volk“ a „Vaterland“ jako „nositel a záruka pozemské věčnosti“. Němci, kteří žijí v mizerné konkrétní společnosti, mají vzrůstat do vyšší, sjednocující a organizující *pospolitosti* národa a vlasti. A už tady — v *Řečech k německému národu* — se objevuje moscov-

ský termín „Regierte“ a „Regierende“, ovládaní a vládoucí. Hlavní zárukou pospolitosti, hlavní zárukou životaschopnosti národního organismu jsou Fichtovi „vládnoucí“; na ctnostech vládnoucích, zejména však na jejich neoblomné tvrdosti, závisí pak blaho celé pospolitosti. Formule „Regierte“ — „Regierende“ je zřejmě prvním projevem moderního německého elitismu.

Zatímco Fichte ve své terminologii nepřikládá ještě valnou hodnotu pojmu „stát“ (v *Řečech* míní, že pojem národa a vlasti se tyčí vysoko nad pojmem státu v jeho běžném chápání), pozvedává Hegel v hierarchii politických hodnot stát na první místo — stát je mu největší realizací světového ducha, je to „vůle boží“, která se zvnějšňuje a organizuje, která všechny spojuje svou závaznou nadřazeností. V koncepci Treitschkové se pak rovněž nad realitou všedního dne, nad skutečností, kterou přece jen ve stále větší míře pronikají kapitalistické vztahy, klene stát jako „Gemeinschaft“, „Gemeinheit“. Stát má ono pověstné „vyšší určení“, stát je „mravnější povahy“ než jednotlivec či skupina jednotlivců, je „více“. Práva, která Treitschke státu dává jak ve vnitřní, tak v zahraniční politice, jsou vskutku suverénní a ještě suverénnější jsou práva, která v této státní pospolitosti dává Treitschke „vládnoucím“. „Vládnoucí“ na rozdíl od ovládaných mají podle něho více možností „poznat pravdu a právo“. Na rozdíl od Fichtovy doby se už německý stát stabilizoval a upevnil; proto se už také více propracovala formule „Regierte a Regierende“ — cesta k politické a mravní charismatizaci elity je tak nyní otevřena.

Tyto a podobné tendence jsou tendencemi *filosofického* řešení problému „společnosti“ v německé skutečnosti 19. století. Ale od té doby, co Marx a Engels svým zkoumáním společnosti i formulováním zákonů společenského vývoje vytvořili základy vědecké *sociologie* — souběžně s nimi se o to z jiných třídních pozic pokusil Comte, terminologický autor sociologie, který programativně odloučil socio-

² Tönnies sám neměl námitek proti tomu, když jeden z jeho vědeckých současníků nazval „společnost“ „společností egoistickou“.

logii od filosofie³ a slavnostně zavedl sociologii jako „pozitivní“ vědu o společnosti, cítilo se německé myšlení nuceno vyrovnávat se s tíživými problémy své skutečnosti (jak dějinnými, tak současnými) i v této nové, *sociologické rovině*. Učinil tak i Tönnies svým proslulým spisem „Gemeinschaft und Gesellschaft“.

Tönnies vidí problematiku společenského vývoje zobrazenou ve dvou dichotomických kategoriích: „pospolitosti“ a „společnosti“. „Pospolitost“, která je historicky starší, je „živý organismus“, jsou to vztahy organického soužití, vztahy „přirozené“, jejich závaznost je pociťována jako samozřejmá; v „pospolitosti“ vládne tradice, přirozená autorita, svornost a obecný mrav; její základní projevy jsou „pospolitost krve“ (Verwandschaft — dům), „pospolitost místa“ (Nachbarschaft — vesnice), „pospolitost ducha“ (Freundschaft — město jako sdružení spojené duchovním kultem). Řízení a vedení je v „pospolitosti“ nejčistěji vyjádřeno otcovstvím, na vyšších úrovních pak autoritou jakožto obecně uznávanou převahou stáří, síly nebo moudrosti.

„Pospolitost“ však mizí. Je stále více vytlačována „společností“. „Společnost“ není živý organismus, ale „mechanický agregát“, individua v ní nejsou spojena organicky, ale vnějšně, mechanicky, účelově. Lidé jsou v ní nikoli „wesentlich verbunden“, ale „wesentlich getrennt“. Každý si tu žije jen pro sebe a ve stavu napětí proti ostatním. Vztahy mezi lidmi jsou tedy vztahy „mocenských subjektů“ a jako takové musí být upravovány (podobně jako vztahy válečických stran) pravidly, konvencemi, zvláštním právem. Na rozdíl od „pospolitosti“, kde převládá domácí hospodářství a zemědělství, převládá ve „společnosti“ obchod a průmysl. Vůdci a velitelé společnosti jsou obchodníci a kapitalisté; „společnost“ je podle Tönniesova vyjádření „jejich nástroj“, „existuje kvůli nim“. Svého nejúplnějšího vyjádření dosahuje „společnost“ ve „velkoměstě“ a

„světovém městě“. Ve „společnosti“ se sice udržují vztahy pospolitosti (např. venkovský dům), ale postupně upadají.

Není celkem těžké pochopit, že model „společnosti“ je modelem společnosti kapitalistické. Tönnies také loajálně uvádí, že z Marxovy analýzy kapitalismu načerpal hodně poučení. Tönniesova koncepce „společnosti“ je značně kritická, představuje kritiku kapitalismu. Tato kritika však nabývá dvojznačného ostří tím, že je zahrnuta do dichotomie „pospolitost contra společnost“, přičemž „pospolitost“, líčená mnohdy značně idealizovaně, vychází podle shodného zjištění sociologické kritiky z této dichotomie jako *kladný*, pozitivní prvek. Historickou dialektiku společenského vývoje zplošťuje Tönnies na historiosofickou formuli. Zdůrazněním kladů „pospolitosti“, která mimo jakoukoli pochybnost představuje *předkapitalistickou* fázi společenského vývoje, umožňuje Tönnies, aby jeho kritika „společnosti“ byla interpretována reakčně romanticky. K tomuto romantickému vyznění Tönniesovy koncepce značně napomáhá pozitivistická snaha autora vyhnout se řešení problému „společnosti“ směrem kupředu. Marx vyřešil problém „společnosti“ — kapitalistické společnosti — tím, že ukázal společenskou sílu, která se stane jejím hrobařem, a formuloval historickou nutnost příchodu společnosti komunistické. Tönnies se omezuje na pozitivistické zjištění třídního boje, domnívá se však, že zničením „společnosti“ zničí dělnická třída i kulturu a civilizaci vůbec. A i tehdy, když Tönnies odkládá tento pesimistický závěr, je jeho pohled do budoucna velmi mlhavý: rýsují se mu skoupé obrysy jakési „nové pospolitosti“, jakási rekonstrukce pospolitostních životních forem, snad v jisté družstevní formě. M. Kröll, který se před krátkým časem pokusil vysledovat tento model nové „pospolitosti“ v konkrétnějších obrysech, uvádí všeobecnou „ochranu“ dělníků, sociální pojištění, zdravotní službu, sociální výstavbu bytů, politiku plně rovno-

³ Problematika sociologie jakožto samostatné vědy a problematika jejího vztahu k filosofii je dosti složitá. Marx a Engels (kteří termínu „sociologie“ nepoužívali, Marx sám hodnotil Comtův systém velmi negativně) uchovávají spojený obecný sociologie a filosofie; mohou to činit proto, že jejich filosofie je na jiné, kvalitativně vyšší úrovni než filosofie dosavadní. Buržoazní sociologie, kte-

rá se od filosofie snaží emancipovat, není, zejména v Německu, dlouhou dobu ničím jiným než modifikací sociální filosofie či historiosofie. Ani Tönnies není v tomto směru výjimkou: stačí připomenout jeho teorii vůli a redukci společenských vztahů na dvě kategorie. Sociologické je na Tönniesovi především konkrétní zkoumání jistých společenských struktur.

právnosti, rasovou rovnoprávnost a — odmítnutí třídního boje. To je ovšem „ideálně typický“ model, v podstatě se Tönnies vzpíral řešení směrem kupředu („nechtěl být prorokem“) a zdůrazňoval svou politickou nestrannost. Nemohl však zabránit tomu, aby jeho koncepcí nebylo politicky využito či dokonce zneužito.

Tönniesova analýza „společnosti“, jak už bylo řečeno, ukázala na četné negativní jevy ve společenských vztazích lidí, které byly důsledkem kapitalistického vývoje. Skutečné řešení mohlo vyjít pouze ze skutečnosti, že tyto jevy a tendence jsou *důsledkem* kapitalistického vývoje a že je třeba překonat kapitalismus směrem kupředu. Takto Tönnies otázku neřešil; nejenže zcela nehistoricky podcenil či opominul velký přínos, který nesporně kapitalismus přinesl v oblasti hospodářské i politické (uvolnění jednotlivce z pout násilné, historicky vyžité „pospolitosti“), ale dokonce nehistoricky nadcenil a idealizoval „pospolitost“, která v historickém vývoji představuje nesporně nižší stupeň; idealizace „pospolitosti“ zakrývala skutečnost, že v „pospolitních formách“ mohlo existovat ještě větší vykořisťování než ve „společenských“.

Využití a zneužití Tönniesovy dichotomie šlo dvojím směrem; jeden směr představuje to, čemu Kröll říká „romantická reakce“ a co se výrazně projevovalo i v pruském konzervativismu, druhý směr pak představuje to, co vyústilo v nacionálním socialismu. Přitom lze říci, že oba tyto směry jsou mnohdy propleteny a vzájemně na sebe navazují. To je klasicky vidět v sociálně filosofických názorech O. Spenglera, který v práci *Preussentum und Sozialismus* brojí proti buržoazní demokratické *society*, „gegen das innere England“, ve jménu pruské státní myšlenky, která prý představuje „pravý pruský socialismus“; první vědomý socialista je podle něho Bedřich Vilém I, „staropruský duch a socialistické smýšlení jsou jedno a totéž“; kapitalismus (ztotožňovaný s britskou *societou*) je podle Spenglera založen na bohatství, socialismus na *autoritě*. Marxistický socialismus je prý plodem anglického kapitalistického myšlení. „Pravý pruský socialismus“ zato vytváří z německého národa pravou pospolitost — a zde, pokud jde o proces tohoto vytváření, klade Spengler veliký důraz na řídící a usměrňující činnost velkých *osobností*.

Jak německý konzervativismus, tak nacionální socialismus řešil problém „společnosti“ jen politicky a nacionálně. Politicky proto, že oba směry chtěly uchovat, popřípadě jen modifikovat kapitalistickou ekonomickou základnu, přičemž chtěly změnit politickou nadstavbu, změnit politické formy — odstranit demokracii britského a francouzského typu; nacionálně proto, že z nedostatků „společnosti“ obvinily politický model svých politických rivalů — totiž Francie a Velké Británie. Nastal tady zřejmý posun rovin. Ekonomická skutečnost, která vyvolává jisté jevy „společnosti“, byla obviněna pouze ve své jedné jevové politické podobě (buržoazní demokracie) a využita v zájmu imperialistického nacionalismu. Přitom boj proti modelu buržoazní demokracie musel nutně vyústit v politickoelitárních, vůdcovských tendencích.

Tönnies ve své koncepci elitární myšlenku nějak zvlášť neprosazuje, nečiní ji úhelným kamenem svého společenského myšlení. Značně jí však napomáhá svou idealizací pospolitostního vztahu mezi vůdci a vedenými. V tomto smyslu hovoří Tönnies o tom, že i mezi „pánem a rabem“ může být jistý „druh pospolitostního vztahu“, upozorňuje na „instinktivní a naivní něžnost silných k slabým“, jádro pospolitostního panství vidí v „důstojnosti stáří, síly a ducha“; „důstojnost“ (autorita) je mu „určitou volní sférou“, která musí být vyvozena „ze všeobecné a stejné volní sféry pospolitosti“; v korespondenci s ní stojí „služba“ jako „zvláštní a zmenšená svoboda a čest“. Tyto ideje, vyjadřující velmi jednostranné jisté historické skutečnosti, musely přirozeně najít velký ohlas v reakční německé ideologii. Dávaly jí možnost razit politické heslo „nové pospolitosti“, interpretovat toto heslo protidemokraticky, šovinisticky a protimarxisticky, tedy, jak už jsme řekli, ve smyslu útočně-obranném (proti dělnickému hnutí a marxistickému „vnitřnímu nepříteli“). Vítězství však mohly tyto tendence dosáhnout teprve tehdy, když se je podařilo opřít o masovou základnu. Tuto masovou základnu poskytl nacismus, jehož sociální demagogii se podařilo získat dosti značnou část německých dělníků a vytvořit fikci socialistické strany („národně socialistická německá dělnická strana“). Nacistická ideologie si ochotně přisvojila slogan „pospolitosti“ (ve své stati *K sociologii přítomnosti* z roku 1936 zdůrazňuje A. Martin při ana-

lýze Tönniesovy dichotomie, že německý nacionální socialismus „dal silný nový pod“ k řešení tohoto problému; toto řešení, jak ještě uvidíme, má ráz vysloveně elitární).

Přestože tedy Tönnies zůstává ve svém myšlení „volnomyšlenkářem staré školy“, jak jej charakterizuje von Martin, přestože v jeho ideologické směsi pozitivismu a romantismu (Martin jej řadí k „romantické sociologii“) převládaly umírněné pokrokařské tendence, přičemž romantizující „úchylka“ byla vyrovnávána sympatiemi k Marxovu historickému materialismu, přesto *duchů, jež vyvolal, nemohl se zbýt*. Jeho dichotomie bylo využito k reakčním cílům a dostalo se jí i nového řešení: toto řešení spočívalo v propojení „nové pospolitosti“ elitárním principem jako novou politickou formou upevnění hegemonie nejreakčnějších německých společenských sil. A tak můžeme průkazně zjišťovat, jak elitární princip získává v pozdějších konzervativních či přímo nacistických koncepcích „pospolitosti“ stále větší význam.

Dnešní západoněmecký neokonzervativismus zdůrazňuje rozpory, které se v průběhu vývoje nacistického státu objevovaly mezi klasickým německým konzervativismem zejména pruského ražení a rasistickou, totalitní nacistickou ideologií. Tyto rozpory zde nesporně byly (po politické stránce se projevíly zejména červnovým pučem v roce 1944), nelze však oddisktovat skutečnost, že německý konzervativismus dopomohl nacistické ideologii k politickému vítězství. Případ evangelického konzervativního teoretika H. Marra o tom hovoří více než výmluvně. Ve své snaze spojit pruské evangelické politické tradice s ideologií nacionálního socialismu vyšel Marr z Tönniesovy dichotomie, uvědomil si, že kategorie masové společnosti nelze překonat romantickým návratem k předkapitalistické skutečnosti, akceptoval novou politickou skutečnost nacismu a snažil se jí nabídnout náboženský horizont; organizujícími prvky nové „pospolitosti“ se tu mělo stát jednak náboženství, jednak koncepce charismatického vůdce, a tady se nakonec Marr vyslovil pro Schmalenbachovu koncepci „Bund“ – „svazku“, která vznikla jako rozšíření a doplnění Tönniesovy dichotomie. Pojmový svět této Schmalenbachovy kategorie má už ráz vysloveně elitární a iracionální: přátelství, nadšení, věrnost vůdci. Přijetí Schmalen-

bachovy kategorie vedlo Marra zcela logicky k politické akceptaci „führerprincipu“.

Několikrát citovaný A. Martin dovršil cestu, na jejímž počátku stojí tönniesovský problém, řešením už nepokrytě elitárním. Marrův náboženský fideismus nahrazuje politickým fideismem (masy lze podle něho organizovat na základě masové společnosti pomocí iracionální ideologie, kterou jim vštěpuje nacionální socialismus) a řešení problému masové společnosti vidí v existenci elity řídící a formující masu. Tato – nacistická – elita je zprvu vyjádřena v kategorii „svazku“ jako „osobní vztah věrnosti mezi charismatickým vůdcem a jeho družinou (Gefolgschaft)“, později v kategorii „řádovosti“ jako „objektivizovaná orientace na světovém názoru a na politickém misijním cíli“ – vždy však jde o elitu jako „politicky aktivní menšinu, která prosazuje jí chtěný nový pořádek“. V duchu Paretové se mu problém koloběhu elit stává základním problémem veškeré politické sociologie a pravděpodobně i sociologie vůbec.

Cesta, kterou dovršil Martin, je zcela logická. V Tönniesově dichotomii je ignorována zákonitá nutnost pohybu společenských základny, není tu vedena kritika ve smyslu sledování, vyjevování a řešení *skutečných* rozporů, ale kritika idealistická ve smyslu ideologického *postulátu*. Všimněme si, že jak Tönnies, tak Schmalenbach, Sombart, Marr a Martin (to ještě nejmenujeme všechny) byli nakonec nuceni akceptovat volky nevolky skutečnost (kapitalistické) „společnosti“ a že se ji pouze pokoušeli „sepnout“, „obepnout“, „organizovat“ politicky a ideologicky; politicky většinou elitárním státem, ideologicky – to je případ zejména Martinův – iracionální ideologií.

Poválečná doba západoněmecké sociologie přináší třetí řešení tönniesovského problému. Po politické stránce se toto řešení vyznačuje sice odmítáním nacistické koncepce, sociologicky však vykazuje nejen jeden společný rys. Problém „pospolitost“ – „společnost“ se už zcela definitivně stal problémem masové společnosti a problémem demokracie v této společnosti. Masová společnost je tu chápána jako nová, vyšší fáze toho, co Tönnies nazýval „Gesellschaft“. Znamená to, že se prvky mechaničnosti, vnější spojitosti a účelovosti, strojovost a *odcizenost* života ještě více

vystupňovaly. Při řešení těchto problémů jde západoněmecké sociologii i nadále o to, aby byla zachována základna (kapitalistické) masové společnosti, aby však byla politicky a ideologicky „organizována“ způsobem, který by ji uchoval životaschopnou. Přitom sílí a usoustavňuje se protimarxistická polemika. V odporu proti marxismu se téměř všeobecně uvádí teorie elity jako hlavní klíč k řešení společenské problematiky.

Klasickými formulovateli teorie elity jsou Gaetano Mosca a Vilfredo Pareto. Neznamená to samozřejmě, že elitistický způsob nazírání se objevil až koncem minulého a počátkem tohoto století v Itálii. S tímto způsobem nazírání se setkáváme už v antice, ve středověku, v reformaci i renesanci, v německé idealistické filosofii 19. století aj.; teprve Mosca a Pareto však učinili elitismus jádrem svého myšlení, usoustavnili jej jako teorii a odvozovali z něho politický pohyb. Od Moscy a Pareta vedou dvě linie elitistických koncepcí: Moscová je (ve své dovršené formulaci, ve své poslední fázi) demokratičtější, přestože i ona zprvu vychází ze zklamání demokracií — první část jeho „Elementi“ je programaticky antirousseauismus. Paretova linie je iracionálnější, společensky pesimističtější a skýtá více možností pro ultrareakční společenské programy.⁴

Druhá fáze elitismu — zhruba období mezi dvěma světovými válkami — si poddrží rysy negativistické kritičnosti proti myšlence demokracie (proti jakékoli demokracii), hlavním znakem této fáze však je to, že elitismus se stává *oficiální součástí fašistických politických programů* a je těmito hnutími v praxi uplatňován; druhou, neméně zdůrazňovanou součástí těchto programů je idea „pospolitosti“, jak mimo jiné ukazuje i citovaná stať Martinova. Formulí této „pospolitosti“ je v italském fašismu „*stato ethico*“, v nacismu „*Volk*“.

Třetí, poválečná fáze elitismu se vyznačuje těmito znaky:

1. V důsledku historických zkušeností (druhá světová válka) mizí nebo ustupuje do pozadí politickoprogramový model elitismu — elitární fašistická hnutí.

2. V oblasti teorie se koncepce elity

stává jedním z hlavních témat sociologického zájmu, objevuje se velké množství přístupů k této otázce.

3. Prosazuje se empirismus americké školy, souběžně však působí západoněmecká snaha povznést problém do obecně teoretické roviny, dát mu historiosofickou i konkrétně politickou platnost.

4. Antirousseauismus „klasické“ fáze se zcela výrazně transponuje do poloh anti-marxismu a antikomunismu (přitom ovšem je anti-marxismus obsažen i v první, „klasické“ fázi Moscově a Paretové; ve třetí fázi však ztrácí antirousseauismus na aktuálnosti, plnou aktuálnost získává anti-marxismus).

Přes velké množství přístupů a proudů v této oblasti lze vysledovat několik společných tendencí, které sjednoduční jednotlivé koncepce elit v této třetí fázi:

První tendence je příznačná pro všechny fáze elitismu, počínaje „klasikou“ Moscou a Paretem; mocenský pohyb je učiněn jádrem pohybu politického a odloučen od pohybu ekonomického; tomuto pohybu je nadřazen, ekonomický pohyb je mu podřízen v tom smyslu, že je řádově nižší — není naň kladen hlavní důraz. Tato tendence má výrazné protimarxistické ostří.

2. Rozvoj masové společnosti (jejíž základy se objevují už po první světové válce v USA a v některých průmyslově vyspělejších státech Evropy) je uváděn do souvislosti se starou otázkou: je možná demokracie? Přes ostrou kritiku negativních zjevů masové společnosti je její rozvoj většinou akceptován jako historická nevyhnutelnost, hledají se však formy politického a sociálního zvládnutí tohoto rozvoje: má jimi být rozvoj „pospolitostních“ prvků ve skupinovém životě, „obeptnutí“ či lépe propojení masové společnosti účinnou ideologií (příčemž trend, který prosazuje ideologizaci a heroizaci principů kapitalistické společnosti, ustupuje do pozadí před trendem, který vyzdvihuje náboženský světový názor), a selekce „správných“ elit, vhodný mechanismus jejich pohybu. Otázka elit už není nazírána jako nemožnost demokracie, na zmíněnou otázku se odpovídá většinou kladně, a to tak, že se utváří koncepce demokracie jako fak-

⁴ Pareto se po vítězství fašismu v Itálii setkal s Mussolinim a byl šťasten, že v Mussoliniovi fašismu ztvárnila jeho sociologická nauka. (Viz úvodní studii F. Bauera k čes-

kému překladu *Vladaře*, Praha 1940, str. 142.) Moscovu linii odlišuje od paretové i Z. Bauman — viz jeho stať *Vilfredo Pareto i teoria elit* v „*Myśl Filozoficzna*“, 1957/3.

tické vlády (měnící se) politické elity, které je *kontrolována* masami.

3. Zejména v západoněmeckém prostředí ožívá tendence učinit „společnost“ „pospolitostí“ působením elity. Na rozdíl od martinovských a marrovských modelů autokratické politické elity (vůdčí vrstvy) se razí pojem *demokratické elity* (jako demokratické, lidem kontrolované vůdčí vrstvy), charismatické vlastnosti politické elity se zbavují svého vypjatého autokratického charakteru a objevuje se i koncepce mediátorské funkce elity jako vychovávajícího zprostředkovatele mezi vůdčí vrstvou a masami.

Koncepce elity mají ovšem i přímý politický aspekt. Pomineme-li vysloveně formalistní či etická řešení na způsob Ortegy y Gasset, která nemíří k jádru problému, můžeme vyvodit tyto jejich politické závěry.

1. Revoluční pohyb od kapitalismu k socialismu není nutný, ba je zbytečný a nepřináší žádný pokrok. Jak v kapitalismu, tak v socialismu vládou elity; socialistické země mají dokonce minus v tom, že jejich elity, podobně jako ve fašismu, jsou autokratické, totalitní a „uzavřené“. Existence elit je věčná, vláda lidu v doslovném smyslu je v jakékoli lidské společnosti nemožná.

2. Hlavním problémem masové společnosti je problém vztahu elit a mas. Podarí-li se Západu tento problém vhodně vyřešit, ubrání se tím náporu komunismu.

Vztah „pospolitost – elita“ se tedy v současné západní sociologii objevuje i jako důležitý společenský úkol. Je řešen především v průmyslové sociologii a v politické sociologii; ze všech jednotlivých sociologií mají tyto sociologie k sobě nejblíže, protože sociální problematika podniku (především průmyslového) je miniaturním modelem hlavní politické problematiky vyspělého kapitalistického státu.

Průmyslová sociologie. Podnik už od dob Mayových přestal být pokládán za ryze úkolovou organizaci. Metoda „human relations“ byla od té doby dále rozvíjena s cílem integrovat a zaangažovat dělníka, zaměstnance, odstranit jeho pocit *cizoty* v nepatřicím mu podniku (ve smyslu Geigerově mu v podniku ukázat jeho „pospolitostní stránku“ a zabránit tak vzniku konfliktů mezi ním a zaměstnavatelem). V této souvislosti mluví Schelsky o třech funkcích podniku: hospodářské, sociální a

lidské. Rozvíjí se zkoumání „pospolitostních vztahů“, informálních skupin atd. S průzkumem vztahů lidí v podniku se spojuje idea podnikového paternalismu, kde byznisman či jeho manažeři jsou přirozenými vůdci zaměstnanců. Z podniku se má stát „pospolitost“, z arény třídního boje aréna třídní spolupráce. V této spolupráci hrají byznismeni a manažeři úlohu „elity“.

Politická sociologie. Idea třídní spolupráce, přenesena do oblasti státní politiky, dává vznik koncepci „partnerského státu“. Zaměstnavatelé i dělníci se tu mají podílet na správě obecných věcí jako partneři, přičemž odborům a socialistickým stranám je tu v podstatě přiřčena funkce „loajální opozice“. Dělnická třída má být integrována do „partnerského státu“ proto, aby byla odtržena od marxistické ideologie a aby upustila od vyhraněných forem vědomého třídního boje. „Společnost“ má být i pro ni „pospolitostí“.

Politická sociologie obvykle na těchto směrnicích končí, spokojujíc se výčtem činitelů nutných k dosažení „společenské balance“. Politické a sociální myšlení se ovšem tímto limitem nevyčerpává; zejména v západním Německu se jde dále a řeší se otázka *svorníků* garantujících tuto „vybalancovanou“ „pospolitost“. Svorníky jsou viděny jednak v efektivní, *pospolitostně* působící *ideologii*, jednak v správném tvorbě a sukcesi *elit*.

Snaha o vytvoření efektivní ideologie se mnohdy projevuje odporem k „ideologii“, kdy „ideologie“ se chápe jako sekulární axiologický systém; takovou „ideologii“ je například míněn fašismus nebo komunismus. Místo „ideologií“ má být „pospolitost“ propojena křesťanským náboženstvím (Rack, Jordan, Rautenfeld, Winschuh, autoři kolem Rankovy společnosti aj.).

Druhým svorníkem, který má garantovat fungování pospolitosti, je elita. „Dobře fungující systém elit“ je podle O. Stammera nezbytnou podmínkou pro dobře fungující masovou demokracii. Podle Freunda jsou právě elity „životní krví demokracie“. Do náboženského rámce vkládá funkci elity G. A. Rein: „... právě vůdcovské vrstvy mají povinnost ochraňovat obecnou pospolitost, jíž slouží, před kolísáním... jsou to garanti stability ve veřejném životě... jsou nositeli odpovědnosti za celek, přičemž ovšem poslední od-

povědnost může být fundována jen nábožensky v transcendentii“.

Ve své literárně filosofické studii o Stefanu Georgeovi vyslovuje D. Jost názor, že volání po elitách se objevuje zejména „v dobách nouze“, a dodává přímo, že „doby s živým vědomím krize očekávají spásu od působení elit“, které však chápe v široké etické koncepci a s charakterem schmalenbachovského „svazku“. Tento trend vrcholí u protestantského konzervativce Racka v požadavku obnovy „řádových pospolitostí“ („ordensähnliche Gemeinschaften“) na způsob Michaelova či Baltského bratrství; tyto řádové formace mají být, poeticky řečeno, solí masové společnosti.

Čtenář, který je obeznán s elitologickou literaturou, postřehne, že takto domyšlené koncepce elit se vymykají z vlastního sociologického rámce a že se s nimi nesetkáme u významných západoněmeckých sociologických autorů, kteří se zdržují soudů přesahujících podle jejich názorů možnosti sociologie. (Například Dahrendorf či Dreitzel.) Zároveň je však tato skutečnost důkazem toho, že koncepce elity přeshly svým dosahem a jádnem, který vzbudily, vlastní úzký rámec sociologie a že se staly jedním z úhelných kamenů západoněmecké filosofie společnosti; svědčí o o tom, že „amerikanizace“ a „empirizace“ poválečného západoněmeckého myšlení neznamena nikterak rozchod s tradicemi ani resignaci na vlastní ideologické ambice.

* * *

Marxistická kritika problematiky pospolitosti i problematiky politických i jiných elit se bohužel mnohdy spokojuje odmítáním této problematiky a jejím přiřazováním k buržoazní ideologii. Postoj, jaký je tu dosti často zaujímán, je postojem boje ve smyslu vyvracení, nikoli postojem boje jako řešení problému. Nevidí se totiž, že koncepce, proti níž se bojuje, jsou jistým třídně a ideologicky podmíněným řešením skutečných problémů, a nikoli zlomyslným vymyšlením teoretických fikcí, které neznamena nic jiného než bezprostředně apologetické vyjádření třídních zájmů. Takovýto, po našem soudu nepřesvědčivý postoj, zaujímá například E. Gottschling ve své práci *Herrschaft der Elite* (Berlín 1958), Kolbanovskij a Osipov v *Protivědecké podstatě teorie elity* (jeden z oddílů

publikace *Istoričeskij materializm i socialnaja filosofia sovremennoj buržuazii*“, Moskva 1960) nebo u nás Kohout ve své publikaci *Intelgence a soudobá buržoazní sociologie* (Praha 1962), který se navíc prohřešuje neúplnou znalostí materiálu. O značný stupeň výše v otázce postoje boje jako řešení problému stojí například Bauman, Wiatr a Wesołowski, z nichž zejména Bauman po obecné analýze a zhodnocení problému přistupuje ve svých sociologických studiích k specifikované analýze některých konkrétních struktur. Rozchod s postojem apriorního vyvracení a příklon k obecně teoretické i konkretizované vědecké analýze je zřejmě historicky nutným projevem rozvoje marxistické politicko-sociologické teorie, vymaňující se pozvolna z předsudků a spekulativnosti stalinského dogmatismu.

Nelze totiž zapomínat, že řešení problému je nejlepší formou teoretického boje. Tam, kde se teoretický boj jednostranně pojímá jen jako „vyvracení“, „odhalování“ a „potírání“, vyvstává nutně nebezpečí *apologetičnosti*; pro citované kritizované autory je například problematika elit pouze problematikou buržoazní společnosti, přestože problematika elit nutně vyvstává v každé společnosti, kde existuje dělba práce a rozdíl v mocenských dispozičních právech. K ignorování této skutečnosti nesporně přispívá i to, že buržoazní teorie elit používá tohoto výrazu v nejrůznějších významech, že se vedle koncepcí politických elit objevují i koncepce etické, takže se téhož výrazu používá pro obsahy zcela jiné a pro roviny zcela jiné, přičemž zvláštní potíž působí ta skutečnost, že slovo „elita“ má pro mnoho lidí apriorní axiologicky kladnou či zápornou příchut. Zároveň se tu ale zcela nesporně projevují nevědecké dogmatické obavy, že uznáním zmíněné skutečnosti bude způsobena věci socialismu politická škoda. Zcela se zapomíná na Engelsův výrok, že stane-li se socialismus vědou, je třeba s ním jako s vědou zacházet.

V řešení problému „společnost a pospolitost“, který ovšem marxismus vidí v jiné rovině a v jiných souvislostech, musí být zřejmě vyzvednut problém *cizoty*, v jehož základě je skutečnost formulovaná Marxem jako odcizení. „Cizota“ je základní znak Tönniesovy „společnosti“. Tönnies sám říká: „Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde.“ — Do společnosti se

jde jako do ciziny. Tato *cizota*, která podle našeho názoru může být jak předmětem sociologického či sociálně psychologického zkoumání, tak předmětem marxisticky koncipované filosofie člověka, se projevuje jako stav osamocení, odloučenosti („getrennt sein“) a boje, stav plodící starost jednotlivce o prosazení a upevnění své existence ve společnosti. Je to pro kapitalistickou společnost typický stav *nespoléhání*, stav *vůle po majetku a moci*. Na rozdíl od Tönniese, který se domníval, že formy „pospolitosti“ v moderní „společnosti“ mizí, je však nutno konstatovat, že lidé žijící ve „společnosti“ reagují na tento komplex cizoty vyhledáváním „pospolitosti“ zcela živelně (přesněji: vyhledáváním mikropospolitosti): je to církev jako zformalizovaná instituce a náboženství jako nezformalizovaný vztah mezi věřícím a bohem, politické stranictví, integrace ideologií politickou, živelný rozvoj informálních skupin i částečně zformalizovaných útvarů oddechu a odpočinku. Tyto pospolitosti dokonce překračují rozdíly vyplývající z třídní integrace individuí, přičemž ovšem nehrají v procesu společenského vývoje základní úlohu; třídní boj je ve „společnosti“ společensky základním, zdaleka ovšem ne jediným projevem *cizoty*. Nelze však znak cizoty v žádném případě absolutizovat tak, jak to činil Tönnies: *absolutní cizota by byla jen synonymem absolutní disociability*.

V otázce řešení problému „pospolitosti“ je neobyčejně významný Tönniesem neřešený problém *falešné pospolitosti*, v níž je těsnějšího spojení členů dosaženo jen na úkor individuality jednotlivce, jeho práv a svobod. Protidemokratické buržoazní tendence, které si po svém adaptovaly Tönniesovu dichotomii, byly v případě politické realizace svých koncepcí s to vytvořit pospolitost v základním ohledu falešnou; podstatou této falešnosti byl a je tu neodstraněný třídní antagonismus.

Problém pospolitosti může být v marxistickém smyslu řešen především (nikoli však pouze) likvidací třídního antagonismu, budováním socialismu a komunismu. Možnost vytvoření pospolitosti jako neexistence cizoty tu je v základních rysech dána, to však nevylučuje, že se jednak udržují prvky cizoty, jednak že se v procesu konkrétního vývoje mohou objevit prvky nové falešné pospolitosti; doba kultu vytvářela tyto prvky nové *falešné po-*

spolitosti například v rámci vztahu mezi vedoucími činiteli a masami — v tomto vztahu bylo žádoucí pospolitosti dosahováno redukcí funkce mas na funkci vykonavatele a plnítele. Kult osobnosti s sebou přinášel jakýsi nový paternalismus, kdy například Stalin byl permanentně veleben jako „otec“, „učitel“ a „veliký vůdce“.

Socialistická koncepce pospolitosti je koncepcí pospolitě společnosti, proto musí jako ideologický odraz historicky vyšší fáze společnosti v sobě zachovat historické klady „společnosti“; jednota v socialistické pospolitosti může být budována jen na základě zformalizovaného i informálního respektu pro práva individua, protože jinak vzniká nebezpečí, že vznikne *cizota v pospolitosti, osamocení v kolektivu*. Tato problematika není ještě teoreticky ani prakticky vyřešena, je velmi složitá a její řešení má ještě dlouhou perspektivu.

Otázka socialistické pospolitosti společnosti jako celku je tedy otázkou narůstání jednoty a mizení nerovnosti ve společnosti. Stupeň tohoto narůstání (jednoty) a mizení (nerovnosti) je historicky podmíněn a v dosavadní fázi vývoje je poznamenán existující stratifikací společnosti, možností konfliktových rozporů tam, kde se nepochopí objektivní potřeby vývoje, faktem nerovnosti lidí zejména pokud jde o dispoziční moci ve společenské struktuře. Nutnost vedení a řízení si vyžaduje nutnost *funkčních* výkonových elit, přičemž nejsou vyloučeny ani tendence elitární, hypertrofující význam vedoucích a řídicích činitelů: jako příklad lze opět uvést období kultu, kdy sice teoreticky je hájena klasická marxistická koncepce o vztahu mas a vůdců, prakticky však je lid traktován jako pasivní masa, která musí být vedena a vychovávána, aniž se jí poskytuje možnost svým způsobem „vést“ a „vychovávat“ vůdce samé.

Marxismus ovšem nemůže jinak než odmitnout základní teze teorií elit. Marxismus podřazuje mocenský pohyb v poslední instanci pohybu ekonomickému, avšak na rozdíl od dogmatického pseudomarxismu mocenský pohyb uvnitř tříd a zejména pak uvnitř socialistické společnosti samé nepodceňuje. Bohužel chybí vypracování teorie politického řízení a vedení z hlediska tohoto vnitřního pohybu v socialismu. Existují pouze obecné a v této základní obecnosti správné teze pro řízení a vedení, neexistuje však propracování vnitřního

mocenského pohybu v dané, dnešní fázi vývoje. Leninovy připomínky v tomto směru představují sice cenný základ, i ony však musí být propracovávány se zřetelem na současný stav a zkušenosti. Tato nutnost souvisí se základním úkolem marxistické sociologické vědy přejít od obecného určení socialismu jako vyřešení otázky *základních* ekonomických a politických

vztahů ke konkrétnímu *obsahovému* určení socialismu. Není sporu o tom, že v důsledku stalinského období marxistická sociologie v tomto směru hodně zaostala. Záleží i na její rychlé regeneraci, aby konkrétní problematika socialismu, jeho obsahové určení bylo řešeno pohotově, vědomě a vědecky na základě pečlivých analýz společenské skutečnosti.

Seznam hlavních použité literatury

- Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Lipsko 1887
 Ferdinand Tönnies: *Geist der Neuzeit*, Lipsko 1935.
 Hermann Schmalenbach: *Die soziologische Kategorie des Bundes*, „Dioskuren“, sv. I, Mnichov 1922.
 Heinz Marr: *Die Massenwelt im Kampf um ihre Form, Zur Soziologie der deutschen Gegenwart*, Hamburk 1934.
 Alfred von Martin: *Zur Soziologie der Gegenwart*, Archiv für Kulturgeschichte XXVII, Heft 1.
 Michael Kröll: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Schmoller's Jahrbuch, 79, 1.
 J. G. Fichte: *Reden an die deutsche Nation*, Lipsko 1945.
 O. Spengler: *Preussentum und Sozialismus*, Mnichov 1925.
 Caetano Mosca: *The Ruling Class*, New York 1939.
 Theodor Geiger: *Die Gruppe und die Kate-*
gorien Gemeinschaft und Gesellschaft, Archiv f. Sozialwis. u. Sozialpol., 1927, sv. 58.
 Zygmunt Bauman: *Vilfredo Pareto i teoria elit*, Myśl Filozoficzna 1957, 3.
 Raymond Barkley: *The Theory of the Elite and the Mythology of the Power, Science and Society*, 1955, 2.
 Otto Stammer: *Das Elitenproblem in der Demokratie*, Schmoller's Jahrbuch, 1951, 5.
 Michael Freund: *Das Elitenproblem in der modernen Politik*, „Politische Bildung“, Mnichov 1954, 46.
 Erwin Rack: *Das Problem der Elite*, Hamburk 1950.
Das III. Jahrbuch der „Ranke-Gesellschaft“, Führungsschicht und Elitenproblem, 1957.
 Dominik Jost: *Stefan George und seine Eliten*, Curych 1949.
 Ernst Gottschling: *Herrschaft der Elite?*, Berlin 1958.
Istoričeskij materializm i socialnaja filosofija sovremennoj buržuazii, Moskva 1960.